

Pedro B. Araújo  
O problema  
da coisa na  
Fenomenologia  
(1900-1927)

PEDRO BARBOSA ARAÚJO

**O PROBLEMA DA COISA NA  
FENOMENOLOGIA (1900-1927)**

EDITORA PASCAL

2024

**Editor Chefe:** Prof. Dr. Patrício Moreira de Araújo Filho

**Edição e Diagramação:** Eduardo Mendonça Pinheiro

**Edição de Arte:** Marcos Clyver dos Santos Oliveira

**Bibliotecária:** Rayssa Cristhália Viana da Silva – CRB-13/904

**Revisão:** Pedro Barbosa Araújo

### **Conselho Editorial**

Dr. José Ribamar Neres Costa

Dr. Gabriel Nava Lima

Dr. Claudio Alves Benassi

Dr. Diogo de Almeida Viana dos Santos

Dr. Diogo Guagliardo Neves

Dr. Glauber Túlio Fonseca Coelho

Dr. Raimundo José Barbosa Brandão

### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

**A663o**

Araújo, Pedro Barbosa

O problema da coisa na Fenomenologia (1900-1927) / Pedro Barbosa Araújo. —  
São Luís: Editora Pascal, 2024.

497 f. : il.:

Formato: PDF

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN: 978-65-6068-096-8

D.O.I.: 10.29327/5429549

1. Fenomenologia. 2. Filosofia. 3. Husserl. 4. Conhecimento. I. Araújo, Pedro Barbo-  
sa. II. Título.

CDU: 165.62 "1900/1927"

Qualquer parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros, desde que seja citado o autor.

À vida que finda,  
Bebel, *in memoriam*,  
& à vida que surge,  
Maria Nina.  
Dois sóis.

## AGRADECIMENTOS

Sois um motivo da realização, pela ajuda econômica a mim concedida, FAPERJ, para a feitura desta pesquisa acadêmica; sou-vos de todo grato, assim.

Vivere cogitare est. Neste pensamento de lembranças do viver que é a vida, quando ela pensa ou pode já pensar, tendo o corpo orgânico se fortalecido a esse ponto, do passado vivido me recordo destes nomes: pela vida acadêmica, agradeço ao sempre sábio mestre Carlos Frederico Calvet da Silveira; da Universidade Federal Fluminense, aos pesquisadores exímios Guilherme Wyllie, Paulo Faitani e Carlos Tourinho, pelos quais, não somente a ideia, porquanto a coisa representável pelo termo Universidade se torna compreensível em sua existência concreta; da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, ao professor Joathas Bello; aos professores Arnin e Fabrício da Faculdade Católica de Belém; e, por fim, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, ao meu orientador Marco Casanova, por quem tive, com prazer máximo, toda a liberdade necessária, fundamentada na confiança profissional, para a consecução da pesquisa realizada.

Agradeço também às amigas Nena, Patrícia, Sílvia, Letícia e Camila.

Tanto quanto, aos amigos Seixas, Ribeiro, Maria Pinheiro, Pinheiro, Jordy, Tamer, Valois, Oliveira, Azevedo, Coelho, Santos e Santos, Fonseca, Sanches, Veloso, Soares, Aben-Athar, Teshima, Rovere, Guimarães, Neto, Estevam, Bravo, Souza, Zimmer, Furtado, Gregory, Mutran, lembrança sem futuro, no mundo corporal, mas corporalizada nestes papeis não avulsos, e Kramer.

A toda a família Araújo e a todos da dos Barbosas. Em específico, às minhas avós Aurora Barbosa e Laise Araújo.

Ao Baixinho e à sua família. À minha afilhada, em particular, Sarinha. Ao Josenil. À Dona Jô e à Rosita.

Finalmente, aos meus progenitores, Luiz Romano da Motta Araújo Neto e Angélica Nancy Oliveira Barbosa.

*O passado é sabido. O presente é conhecido.  
O futuro é pressentido. O sabido é narrado. O  
conhecido é exposto. O pressentido é predito.*

F. W. J. von SCHELLING,  
AS IDADES DO MUNDO

*As aparições não aparecem; elas são vividas.*

EDMUND HUSSERL  
INVESTIGAÇÕES LÓGICAS

*Para saber quão profundo seja um filósofo é  
necessário perguntar-lhe sobre o que pensa da  
coisa.*

MARTIN HEIDEGGER, COMENTÁRIOS  
À OBRA "A ESSÊNCIA DA LIBERDADE  
HUMANA E OS TEMAS A ELA RELA-  
CIONADOS (1809)"

*Coisas há aí somente onde há olhos.*

MARTIN HEIDEGGER, ONTOLOGIA –  
HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>A. Pr.</i>	<i>Analytica Priora</i> (Aristóteles, <i>Analíticos Anteriores</i> )
<i>A. Post.</i>	<i>Analytica Posteriora</i> (Aristóteles, <i>Analíticos Posteriores</i> )
<i>An. Es.</i>	<i>An Essay Concerning Human Understanding</i> (John Locke, <i>Um Ensaio acerca do Entendimento Humano</i> )
<i>An. Ex.</i>	<i>An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings</i> (John Stuart Mill, <i>Um Exame da Filosofia de Sir William Hamilton e das Questões Mais Relevantes Expostas em seus Escritos</i> )
<i>AP</i>	<i>Allgemeine Psychologie</i> (Natorp, <i>Psicologia Geral</i> )
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i> (Agostinho, <i>Confissões</i> )
<i>De An.</i>	<i>Analytica Posteriora</i> (Aristóteles, <i>Analíticos Posteriores</i> )
<i>De Cæl.</i>	<i>De Cælo</i> (Aristóteles, <i>Sobre o Céu</i> )
<i>De Gen. ad. Lit.</i>	<i>De Generi ad Litteram Imperfectus Liber</i> (Agostinho, <i>Do Gênesis à letra</i> )
<i>De Doc. Chr.</i>	<i>De Doctrina Christiana</i> (Agostinho, <i>Sobre a Doutrina Cristã</i> )
<i>De Int.</i>	<i>De Interpretatione</i> (Aristóteles, <i>Sobre a Interpretação</i> )
<i>De Nat.</i>	<i>Da Natura</i> (Parmênides, <i>Sobre a Natureza</i> )
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i> (Tomás de Aquino, <i>Sobre a Trindade</i> )
<i>DGED I -</i>	<i>Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlicher Denkens I</i> (Steinthal, <i>As Leis e os Elementos do Pensamento Científico I</i> )
<i>DGED II</i>	<i>Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlicher Denkens II</i> (Steinthal, <i>As Leis e os Elementos do Pensamento Científico II</i> )
<i>Dial. Ar</i>	<i>In Universam Dialecticam Aristotelis</i> (Conimbricenses, <i>Da Lógica de Aristóteles</i> )
<i>Eth.</i>	<i>Ethica more geometrico demonstrata</i> (Spinoza, <i>Ética</i> )
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ēthika Nikomacheia</i> (Aristóteles, <i>Ética a Nicômaco</i> )
<i>FEW</i>	<i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertehitk</i> (Scheler, <i>O Formalismo na Ética e na Ética Material dos Valores</i> )
<i>FW</i>	<i>Die Formen des Wissens un die Bildung</i> (Scheler, <i>As Formas do Saber e da Cultura</i> )
<i>GA</i>	<i>Gesamtausgabe</i> (Obra completa de Heidegger)
<i>GE</i>	<i>Der Gegenstand der Erkenntniss</i> (Rickert, <i>O Objeto do Conhecimento</i> )
<i>GED</i>	<i>Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens</i> (Heymans, <i>As Leis e os Elementos do Pensamento Científico</i> )
<i>HUA</i>	<i>Husserliana</i> (Obra completa de Husserl)
<i>IM</i>	<i>Zur Idee des Menschen</i> (Scheler, <i>Sobre a Ideia do Homem</i> )
<i>Íon</i>	<i>Ion</i> (Platão, <i>Íon</i> )
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Kant, <i>Crítica da Razão Pura</i> )
<i>Log.S</i>	<i>Logik I</i> (Sigwart, <i>Lógica I</i> )

Log.W	<i>Logik I (Wundt, Lógica I)</i>
LPK	<i>Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (Lask, A Lógica da Filosofia e a Teoria das Categorias)</i>
Luc.	<i>Academicus Primus; Fragmenta et Testimonia Academicorum Librorum; Lucullus (Cícero, Primeiro Acadêmico; Fragmentos e Testemunhos das Obras Acadêmicas Lúculo)</i>
Met.	<i>Metaphysica (Aristóteles, Metafísica)</i>
MPP	<i>Meditationes de Prima Philosophia (Descartes, Meditações sobre Filosofia primeira)</i>
Parm	<i>Parmenides (Platão, Parmênides)</i>
Phaed.	<i>Phaedo (Platão, Fedão)</i>
Phaedr.	<i>Phaedrus (Platão, Fedro)</i>
Phys.	<i>Physica (Aristóteles, Física)</i>
PNG	<i>Principes de la Nature et de la Grâce (Leibniz, Princípios da Natureza e da Graça)</i>
PPL	<i>Philosophische Propädeutik. I Theil: Logik (Meinong &amp; Höffler, Propedêutica Filosófica I: Lógica)</i>
Princ.	<i>Les Principes de la philosophie (Descartes, Princípios da Filosofia)</i>
Pyr. Hyp.	<i>Outlines of Scepticism (Sextus Empiricus, Que é o ceticismo? Uma introdução)</i>
Psych.	<i>Psychologie vom empirischen Standpunkte I (Brentano, Psicologia a partir de um Ponto de Vista Empírico)</i>
Rep.	<i>De Republica (Platão, República)</i>
Soph.	<i>Sophista (Platão, Sofista)</i>
SPL	<i>System der Philosophie I: Logik (Lotze, Sistema de Filosofia I: Lógica)</i>
Sum.	<i>Summulae (Domingo de Soto, Súmulas Lógicas)</i>
SZ	<i>Sein und Zeit (Heidegger, Ser e Tempo)</i>
Teet.	<i>Thætetus (Platão, Teeteto)</i>
Top.	<i>Topica (Aristóteles, Tópicos)</i>
Treat.	<i>The Principles of Human Knowledge (Berkeley, Os Princípios do Conhecimento Humano)</i>
Verh.	<i>Über das Verhältnis von Grammatik und Logik (Marty, Sobre a Relação entre a Gramática e a Lógica)</i>
VM	<i>De Vita Mosis (Filo de Alexandria, Sobre a Vida de Moises)</i>



# SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	7
PREFÁCIO.....	12
INTRODUÇÃO.....	24
PRIMEIRA SEÇÃO.....	46
PRIMEIRO CAPÍTULO.....	46
A idealidade da coisa.....	46
α) A significância do signo da coisa na semiótica clássica.....	47
β) A fenomenologia de Husserl.....	54
1 Uma questão de fundamento.....	59
1.1 A lógica normativa.....	59
1.2 A tética psicologista.....	63
1.3 Os princípios lógicos sob a tética psicologista.....	69
1.4 O princípio de não contradição sob a tética psicologista.....	72
1.5 A teoria do silogismo sob a tética psicologista.....	79
1.6 A tética psicologista é um ceticismo relativista.....	86
1.7 Os preconceitos da tética psicologista.....	96
1.7.1 O primeiro preconceito.....	101
1.7.2 O segundo preconceito.....	104
1.7.2.1 A noção de “μετάβασις εἰς ἄλλο γένος”.....	105
1.7.3 O terceiro preconceito.....	110
1.7.3.1 Uma definição de verdade.....	114
1.8 A ideia da lógica pura.....	115
1.8.1 Os conceitos de possibilidade, existência e essência.....	120
1.9 As tarefas da lógica pura.....	121
1.9.1 A primeira tarefa da lógica pura.....	122
1.9.2 A segunda tarefa da lógica pura.....	124
1.9.3 A terceira tarefa da lógica pura.....	126
SEGUNDO CAPÍTULO.....	128
A coisa da idealidade.....	128
2.1 Preparação excursiva à fenomática fundamental.....	129
2.2. A origem do conceito de epoché.....	132
2.3 Retorno à tarefa descritiva como introdução à fenomenologia.....	137
2.4 O campo fenomático conducente à sexta investigação lógica.....	140
2.4.1 Os §§ 23, 29, 32 e 35 da 1. <sup>a</sup> investigação.....	141
2.4.2 Os §§ 1 – 3, 18, 21, 27 e 40 da 2. <sup>a</sup> investigação.....	148
2.4.3 Os §§ 7 e 7a, 14, 17, 21 a 24 da 3. <sup>a</sup> investigação.....	159

2.4.4 A teoria pura da significação pura .....	171
2.4.4.1 A legalidade apriorística na complexão de significações .....	181
2.4.4.2 As noções de “sem sentido” e de “contrassentido” .....	187
2.4.5 A quinta investigação .....	190
2.4.5.1 O conteúdo intencional qua objeto intencional .....	210
2.4.5.2 Matéria intencional e qualidade intencional do conteúdo intencional .....	213
2.4.5.3 O conteúdo intencional qua essência intencional.....	214
2.5 A coisa da idealidade na sexta investigação lógica.....	227
2.5.1 O ser não é predicado real .....	228
2.5.2 Uma análise das três seções da sexta investigação .....	262
2.5.3 A primeira seção da investigação sexta .....	263
2.5.4 A segunda seção da investigação sexta .....	283
2.5.5 A terceira seção da investigação sexta.....	291
<b>SEGUNDA SEÇÃO .....</b>	<b>293</b>
<b>TERCEIRO CAPÍTULO .....</b>	<b>293</b>
A manifestabilidade da coisa em geral e a significância apropriada do mundo.....	293
3.1 Uma questão de vida ou de morte da filosofia .....	293
3.2 A circularidade da ideia de filosofia e o método crítico-teleológico .....	296
3.2.1 Para uma problematização do método crítico-teleológico.....	304
3.3 A vida da filosofia: o conceito de coisa .....	305
<b>QUARTO CAPÍTULO.....</b>	<b>322</b>
O Relatório Natorp – a ideia de uma ontologia fenomenológica .....	322
4.1 Que é o “Relatório Natorp” (Natorp Bericht)? .....	322
4.2 Retomada dos motivos analíticos de uma ontologia fenomenológica.....	323
4.3 O livro A da <i>Metaphysica</i> .....	341
4.4 Os livros A e B de <i>Physica</i> .....	343
4.5 Os livros Z, H e $\Theta$ da <i>Metaphysica</i> .....	344
<b>QUINTO CAPÍTULO.....</b>	<b>347</b>
A hermenêutica da existência .....	347
5.1 Pressupostos de uma analítica da existência .....	348
5.2 Status quaestionis do termo “hermenêutica” .....	349
5.3 A autointerpretação da facticidade.....	351
5.4 A significância não é categoria coisal: a existência fática .....	354
5.4.1 Duas fenomênicas: a significância da existência fática em sua história .....	371
<b>SEXTO CAPÍTULO .....</b>	<b>377</b>
A coisalidade da coisa na morte .....	377
6.1 O conceito de intencionalidade .....	380

6.2 O conceito de intuição categorial .....	385
6.2.1 A fenomática sintética, ideativa e a priorística do ato de intuição categorial .....	395
6.3 A necessidade do questionamento do ser da entidade do intencional .....	401
6.4 A abertura fenomênica da questão do ser em geral e do ser do intencional .....	420
6.5 A articulação da questão do ser pela fenomênica do ser-aí.....	424
6.6. A fenomática da descoberta, da queda e do estranhamento.....	451
6.7 A fenomenalização do cuidado .....	458
6.8 Retorno: a articulação da questão do ser pela fenomática do ser-aí .....	460
<b>TERCEIRA SEÇÃO.....</b>	<b>463</b>
<b>SÉTIMO CAPÍTULO.....</b>	<b>467</b>
A não manifestabilidade coisal do predito da morte. O seu significado .....	467
7.1 A morte enquanto fenômeno total.....	467
7.2 O seu delineamento ontológico .....	468
7.2.1 O projeto ontológico de um “ser para a morte próprio” .....	470
7.3. Por que é conforme ao ser-aí o poder-ser próprio, em resolução? .....	471
7.3.1 A interpretação ontológica da consciência e a sua vulgarização.....	471
7.4 A temporalidade .....	472
7.5 A abertura fenomenológica da temporalidade .....	474
7.6 A historicidade e a temporalidade .....	474
7.7 A abertura da historicização perante a oclusão da “história do mundo objetiva” .....	474
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>476</b>
<b>Referências .....</b>	<b>481</b>

## PREFÁCIO

O problema da coisa na fenomenologia é o título deste trabalho. A fenomenologia compreende-se, *prima facie*, por um retorno às coisas enquanto tais. O título poderia transmudar-se a esta expressão: “O problema da coisa no retorno às coisas enquanto tais.” A problematicidade de qualquer problema científico em geral, não só filosófico, manifesta-se bem somente àqueles que, de modo habitual, lidam com um determinado universo de objetualidades. Por conseguinte, dá-se a razão para que se elida o substantivo “problema” daquela expressão, a fim de que se tenha esta outra: “A coisa no retorno às coisas enquanto tais.” De fato, ao menos para a intenção de explicação que consubstancia a feitura deste prefácio, tomar como pressuposto um qualquer *problema* em uma coisa designada de *fenomenologia* seria, como diz o povo, colocar a carroça à frente dos bois. Explique-se, assim e de antemão, que a coisa nomeada de *fenomenologia* conduz a uma *metodologia científica* pela qual, precisamente, as coisas, em si mesmas e por si mesmas, devem alcançar-se. Que é este alcance? Este alcance é pressuposto como certo conhecimento. Mas a fenomenologia intenciona *ser mais do que isso*: não apenas uma *suposição*, e não só *certo* conhecimento. Efetivamente, pelo significado imediato dos termos “suposição” e “certo”, é-se conduzido a uma *indeterminação tal* que alguma pretensão de constituição de uma metodológica científica não poderia não findar em desacertos puros.

Seria dizer pouquíssimo que Sócrates teria sido só *certo homem*. Ao contrário, este filósofo grego, que foi Sócrates, em sua individualidade concretíssima, de carne e osso, foi o que permitiu que a manifestação da indeterminação de “certo Sócrates”, pelo qual se significava pelos outros, surgisse à mente de seus contemporâneos.

Certo homem anda a divagar pelas praças de Atenas. Duvida dos deuses tradicionais, acusando-os de crimes inenarráveis. Corrompe a juventude, educando-a, é o que diz fazê-lo, a negar do que se sempre se soube. Ora, uma indeterminação tal, que é a dos acusadores e a da comédia, que é a dos que, incapazes da intimidade do amor, enfraquecidos em sua vontade, não têm forças para testemunhar a verdade, não poderia ser suficiente para o infinito, pelos menos significado, em toda análise fenomenológica. Por conseguinte, a fenomenologia quer ser *um* conhecimento, porquanto um conhecimento *efetivo*. Se o conhecimento é *efetivo*, constata-se a possibilidade, na tética principiológica da fenomenologia, de que ele não seja *hipotético*.

Diz-se acima que a coisa designada de *fenomenologia* há de conduzir a uma *metodologia científica*. Por via de consequência, o conhecimento efetivo que se disse ser ela, justo por esta também se constituir, como uma intenção sua, enquanto *metodologia científica*, leva ao que condiciona, no sentido metódico, a aquisição *concreta*, dita *originária*, desse



conhecimento. Trata-se, por isso, das condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, no sentido estrito e científico do termo. Muito bem. Nesse sentido, dever-se-ia afirmar que a metódica fenomenológica perscruta, e os alcança, os *princípios* do que se pode expressar como “conhecimento efetivo.” Por conseguinte, poder-se-ia estabelecer esta relação de proporcionalidade: tanto o método indutivo está para as ciências empíricas, quanto as condições de possibilidade, que são um princípio qualquer, de todo conhecimento efetivo está para a fenomenologia. Em verdade, a fenomenologia está a um passo anterior do que se consegue apreender por uma relação de proporcionalidade como essa. Em fenomenologia, há que se referir a um *princípio dos princípios*; o que condiciona mesmo a principialidade de tudo quanto se possa dizer *um princípio*. Assim, se o método indutivo é *um princípio* metodológico, ele há de ser explicável e inteligível pelo que, em fenomenologia, se nomeia de *princípio dos princípios*, que reza: “*tudo o que nos é dado originariamente em intuição, na efetividade de carne e osso, deve ser tomado tal como nos é dado, e apenas nessa medida.*” Explique-se, parte a parte, essa sua enunciação. Comece-se pelo mais importante: “em intuição.” De fato, a efetividade “de carne e osso” do que se dá depende da intuição a que, em carne e osso, qualquer coisa se dá. O dar-se de qualquer coisa é o seu fenomenalizar-se; em suma, é o seu *aparecer*, que se *vivencia* em um *como* fenomenológico este ou aquele. Perceba-se que a nenhum *aparecimento fenomenológico* pertence uma tão só *parecença* entre uma coisa que *aparece* e a coisa da qual ela seria uma apenas semelhança sua. Sinteticamente, o conhecimento é a *aparição* da coisa que, desta sorte, *se vivencia*. Tal conclusão há que ser exposta e desenvolvida, com o máximo rigor, na 1.<sup>a</sup> seção desta pesquisa.

A coisa no retorno às coisas enquanto tais. A coisa intuída em carne e osso no retorno às coisas em si mesmas e por si mesmas. Pois bem, se a tética de partida da tese que se inicia assume como problemático o ir-se fenomenológico às coisas mesmas, há certa razão bem ponderada que evidencia a justificabilidade dessa desconfiança. De fato, esta desconfiança abstrai de qualquer juízo de valor, no sentido eminente de que não se porá em causa a própria cientificidade consecutivamente alcançada pelo método fenomenológico. Ao contrário, todo o percurso expositivo a realizar-se tomará como certo que a filosofia é fenomenologia, e vice-versa, a fenomenologia é filosofia. É da filosofia o questionar; é da filosofia o auscultar; é da filosofia, inclusive, o a nada assentir, não tanto por não se terem apresentado as razões que confirmam inteligibilidade a um arrazoado, mas sistemática e metodicamente, para que se encontre, afinal, aquele ponto arquimediano, feito um ponto na extensão infinita do espaço, mediante o qual ponto todo conhecimento científico, o medido para a medida – esse ponto que se determina – há que se compor, em molde formal. Nesse sentido, toda a confiança socrática no conhecimento dos homens apropinqua-se à fenomenologia, já pelo arranque de saída aparentemente ceticista, já pelo *fundamentum inconcussum* da certeza apodítica, no caso de Sócrates, do nada saber, e no caso do método fenomenológico, de ter alcançado as coisas mesmas, em efetividade de carne e osso. As coisas *aparecem*, as coisas *manifestam-se*, as coisas *evidenciam-se* por um sistemático treino do olhar que deixa vê-las. Treino do olhar esse que é a tomada de posse da *vida em si mesma e para si mesma* – o fenômeno da *apropriação da significância* como Heidegger o nomeia. Enfim: a filosofia não é cobiçosa. Um *deixar aparecer das coisas*

que aparecem, conotado pela cláusula “em si mesmas e por si mesmas”, a todo momento utilizada numa qualquer análise fenomenológica, é o tanto de cientificidade, o que em tempo nenhum foi pouco, que configura e determina a filosofia enquanto filosofia. Com efeito, toda a manifestabilidade das coisas que *aparecem* reduz-se, ao fim e à réstia, a este ato de humildade perante as coisas que, por princípio e metodologicamente, não de mostrar-se “em si mesmas e por si mesmas.” Entendendo-o pelo próprio fenomenólogo, a imagem do ponto é a que melhor faz inteligível o quefazer fenomenológico. A fenomenologia lida com as coisas, que é o lidar maduro dos homens, lembrava-se John Henry Newman, em *Grammar of Assent*. Por esse lidar, o ponto socrático ou arquimediano, semelhante à consciência de Sócrates, na realidade de outros tempos, fazia compreender as imagens e as palavras, presentes nos discursos que se lhe dirigiam, como as coisas que eram: umas imagens e umas palavras que, tornadas alavancas para o pensamento e para a verdade, assim se conheciam. Ora, este conhecimento pressupõe, por força, um tal permitir que, desde si mesmas, as coisas *apareçam*, em si mesmas. A possibilidade de manifestação dessa aparição, pelo que as preposições “desde” e “em” conotam, leva à utilização da imagem do ponto para que, por motivos pedagógicos, se indicie o quão a fenomenologia se finca no chão da mais estrita racionalidade.

Por isso, o *problema* referido na expressão do título que enfeixa este trabalho não se refere, *cognita causa*, à cientificidade da filosofia enquanto fenomenologia, e vice-versa.

Como se disse, o suspeitar do dar-se das coisas fenomenológicas faz *tabula rasa* dos alcances científicos, tomados, por ora, por ocorridos, da fenomenologia. Entretanto, por essa propriíssima conquista, o mesmíssimo conteúdo de que se suspeita se evidencia. Efetivamente, não se pode compreender a filosofia fenomenológica a não ser a partir do jogo de figura e fundo que, em sua origem histórica, a determinou. Por “fundo”, aponta-se para os característicos historiográficos que são certo *parti pris* antes de seu estabelecimento prolegomenal, uma vez que toda uma grade argumentativa de objeções a *facta* desse fundo histórico se desenvolveu, do que da fenomenologia enquanto tal, distinguida, desde o princípio, como uma ciência sem pressupostos teóricos alguns. Ora, a evidenciação do aspecto *problemático* da coisa nessa ciência sem pressupostos colhe-se, de início, – devendo-se arrancá-lo daí –, do fundo histórico que compõe a sua estrutura argumentativa inicial. De fato, um primeiro aspecto da *problematicidade coisal* da fenomenologia deixa-se entrever na obra introdutória dos *Prolegômenos à Lógica Pura*, que tem o fito de como que preparar o solo analítico das *Investigações lógicas* mesmas. Por conseguinte, disserte-se sobre esse primeiro aspecto.

A preparação desse solo analítico, tal qual se apontou acima, tem um determinado fundo histórico, a partir do qual a *idealidade da coisa*, já nos *Prolegômenos*, deslinda-se ao longo de todo esse apresto crítico. Com efeito, o que se exporá à exaustão no 1.º capítulo deste trabalho, o ensino husserliano na obra referida caracteriza-se, em geral, pela intenção de impugnação das consequências que se colhem, *ex necessitate*, da tética psicologista. Consequências essas que se compreendem como cético-relativistas. Em que consiste a nota formal do ceticismo-relativista da tética psicologista? Adiante-se o quanto basta, por ora: na tese segundo a qual tanto a *ratio cognoscendi*, quanto a *ratio essendi* de todo



ato de conhecimento devem extrair-se da realidade empírico-psicológica, na qual e tão apenas na qual se pode elicitar um ato de conhecimento qualquer. Por isso, o interesse de Husserl, nos *Prolegômenos*, conduzir-se-á pelo arrojo de determinação dos característicos formais que hão de conformar uma *lógica pura* – assim designada por ele –, característicos que, em específico, concederão a possibilidade de que se assegure a fenomênica em função da qual a inteligibilidade, respectivamente, a posse do conhecimento *propriamente científico* se abra, *in nuce*, em evidenciação plena. Ora, a cognoscibilidade da inteligibilidade do conhecimento *stricto sensu* depende de uma certa *idealidade da coisa*; a evidenciar-se com a exposição realizada no 1.º capítulo. De fato, é pela *idealidade da coisa*, manifesta mais e mais em toda objeção feita por Husserl à tética psicologista, que se assegura um universo de objetualidades tal em que a *validade das puras relações lógicas* pode só então se evidenciar, diafanamente. À *lógica pura* enquanto disciplina a estabelecer-se pertencem as relações lógicas *puras*; as quais, tantas estas quanto a primeira, perfazem o campo fenomático de um *reino ideal-legal de validade*, no qual todo conhecimento se efetiva pela nota formal da *necessidade*, ou da ausência absoluta, não mais de pressupostos, mas de incertezas cognitivas de qualquer sorte. O étimo mesmo latino leva a esse significado: o verbo *necesse* compõe-se do prefixo negativo *ne* somado à palavra verbal *cēdō*; o que conduz à significação segundo a qual, em fenomenologia, os seus alcances noéticos se configuram pela impossibilidade *objetiva* de que se ceda o conquistado, em termos descritivos.

De posse a posse, a diafaneidade do campo fenomenológico, a que aponta a expressão “mais luz” enunciada em uma cama de pequeno-burguês por Goethe, vai-se conquistando: de descrição de essências a descrição de essências, na coisalidade ideal, e vice-versa, na idealidade coisal.

Pois, ora, um *reino ideal-legal de validade* entende-se pela *idealidade da coisa*. Outrossim, é ainda pela *idealidade da coisa* que, tendo-se estabelecido o projeto de constituição de uma *lógica pura* de relações lógicas puras, tanto as *unidades ideais de significação*, que são essas relações lógicas puras mesmas, quanto o meio de alcançá-las, isto é, a *abstração idealizadora*, podem compreender-se. Por fim, o estabelecimento das *leis lógicas puras*, objetivo último da *lógica pura* a que se refere, mediante a redução das *unidades ideais de significação às categorias puras de significação*, não se permite compreender senão pela própria idealidade coisal.

Pela expressão *idealidade da coisa*, quis-se referir a uma distinção inicial sem a qual a fenomenologia não se pode diversificar de uma ciência empírica qualquer. Perceba-se que a ênfase se deu à *idealidade da coisa* a explicar-se. Nesse sentido, a compreensibilidade cabal dessa idealidade necessita de uma sua tematização expressa; de onde a oportunidade para que se tenha, no 2.º capítulo, utilizado a fórmula, que o sintetiza, de a *coisa da idealidade*. Em poucas palavras, *em que consiste*, concretamente, *essa idealidade*? Chegou-se, pelo 1.º capítulo, a resultados preliminares: uma classificação mera ontológico-regional, posto que uma *lógica pura* se referirá a um *reino ideal-legal de validade*; uma indicação da objetualística dessa *lógica pura*, vale dizer, uma vez que ela se comporá de relações lógicas puras, as quais consistem, a um primeiro momento, em

unidades ideais de significação, por meio das quais se alcançam as categorias puras de significação, pelas quais, por fim, se estabelecerão as leis lógicas puras; e uma referência ao modo de acesso a essa objetualística, nomeadamente, à abstração idealizadora.

De início, *a coisa da idealidade* explica-se por certo recurso à importantíssima noção de *unidade fenomenológica*. Este conceito decompõe-se em três partes formais componentes: a *intenção de significação*; a *intenção de preenchimento de significação* e a *expressão*. Note-se que, para compreendê-lo, deve-se ter como assente que todo o método fenomenológico parte do avanço teórico do conceito de *intencionalidade*, o qual, em verdade, se verifica como uma sua *relembração* moderna, dado que de origem medieval, proposta por Franz Brentano (1838 – 1917) no último quartel dos oitocentos. Sumariamente, o conceito de *intencionalidade* é, a um tempo só, a pedra fundamental e a chave da abóbada da fenomenologia enquanto tal. Pois bem, o substantivo *intenção* presente nas expressões “*intenção de significação*” e “*intenção de preenchimento de significação*”, ambas partes constitutivas de uma qualquer *unidade fenomenológica*, deve compreender-se, justamente, como referindo certo *ato intencional*.<sup>1</sup> Em fenomenologia, *um ato, um ato intencional* e *uma vivência intencional* têm um mesmo significado objetivo, colhível, em sua objetividade, do exercício *real* de uma *intensio* dirigida, *ex necessitate*, ao seu *intentum* respectivo.<sup>2</sup> Por sua vez, o momento formal da *expressão* determina o resto da razão formal de unidade fenomenológica pelo motivo de que, no-lo diz Husserl, *toda teoria científica, ainda que não se reduza a atos de expressão, ou a asserções, não se pode conceber, em sua possibilidade, senão pelo uso de locuções expressivas*.

Ora, pela noção de *unidade fenomenológica* se acede a uma complexão primeira da *coisa da idealidade*. Outro aspecto desta se percebe, em filigrana, pelo que constitui o ato de uma abstração idealizadora, referido acima. De fato, *toda abstração idealizadora nada mais é do que uma ἐποχή (epoché) fenomenológica*. Nesta, como se apresentará à exaustão no lugar devido, abstrai-se da tética acerca da *existência e da natureza do mundo externo*; tética essa ínsita em qualquer ato de percepção sensível ou simples. Esse ato de abstração designa-se, tanto quanto, de *redução fenomenológica* ou ainda de *suspensão fenomenológica*. Nesse sentido, a *coisa da idealidade*, com a qual lida a fenomenologia, caracteriza todo e qualquer ato intencional que se siga ao ato de suspensão fenomenológica de partida.

1 É certo pleonasma vicioso, em fenomenologia, como se verá, dizer *ato intencional*. *Todo ato é intencional*, em verdade. Referir-se a um ato, é referir-se à execução (*in actu exercito*) de qualquer coisa de meramente intencional. Todavia, está-se compondo um *prefácio*, em cuja *ordo docendi* se apresenta certa necessidade, para que se entenda a coisa de que se trata, da liberdade linguística utilizada. Com efeito, assim se verá a seguir, a um *complexo vívido de sensações* pertence, tão só, uma *apreensão objetivante*, e não tanto uma *apreensão compreensiva*, a qual se performa por uma *apercepção da representação intuitiva*; representação intuitiva esta que, em um complexo vívido de sensações mero, não se realiza, em razão de seu *ato de apercepção* próprio, vale dizer, de uma *apercepção na expressão*. É o símbolo que, ausentando-se uma *interpretação objetivante*, não representa *algo*, vez que tão só se vivencia a *expressão* na sua coisalidade de expressão. É a palavra que não se entende de língua alheia ou é o artefato – enunciável por uma expressão correspondente, lembre-se do conceito de *unidade fenomenológica* – em cujo uso não se vislumbra uma qualquer possibilidade de *apropriação da significância*, nos termos de Heidegger. Entretanto, *toda expressão, na sua apercepção, em uma mera apreensão objetivante, não se conhece, também, senão por ser correlatum deste ou daquele feixe intencional*; ainda que, sob o ponto de vista *pré-fenomenológico*, um *complexo vívido de sensações* se vivencie. Tal vivência é intencional, mas é *pré-fenomenológica*, de parte a parte; fosse de outro modo, não se acrescentaria à noção de *unidade fenomenológica*, a sua parte formal de *expressão*: que se intenciona, num ato de preenchimento de significação, e que se possui, numa intenção de significação. *A posse é significativa: é abertura fenomenológica*.

2 Cf. Nota anterior.





Se em toda percepção sensível se notifica uma afirmação implícita da existência e da natureza do mundo externo, pense-se, por exemplo, no sabor e nas cores de uma maçã antes de degustada, vista, então, de pronto, constata-se a idealidade fenomenológica que deve performar toda a complexão fenomática dessa ciência. Outrossim, a necessidade *mera* de que, nesta, as análises a efetuarem-se não levem em consideração a *realidade de todo juízo* em razão da preferência pela *idealidade de toda proposição* é outro índice de que a coisalidade mesma que se pode conceber, em fenomenologia, se deve extrair, pois somente assim essa coisalidade se permite apreender, da *idealidade* enquanto *idealidade*.

Outro argumento de razão tão forte, a fim de que se provasse a conclusão a que se chegara a respeito da *coisa da idealidade* na fenomenologia, quanto a que se desenvolveu há pouco, depreende-se das noções com as quais Husserl inicia a exposição de sua 1.<sup>a</sup> investigação lógica. De fato, todas as análises fenomenológicas realizadas nas *Investigações Lógicas* pressupõem certa distinção entre, de um lado, a apreensão meramente objetivante e a apercepção na expressão, e, de outro, a apreensão compreensiva e a apercepção na representação intuitiva, no sentido de que *um complexo vívido de sensações*, a um fenomenólogo, não se reduz à sensação *hic et nunc* sentida. *Toda sensação é sensação de algo*; algo este que, em sendo intuído, há dele uma correspondente representação de sua significação ideal. Ora, toda representação faz as vezes das coisas das quais ela é uma sua representação. Assim, levando-se em consideração que a *expressão* é parte componente de uma qualquer unidade fenomenológica, não é essa expressão em sua coisalidade de expressão, da qual se tem, correspondentemente, a apercepção dela mesma, que importa para o método fenomenológico a constituir-se. Ao contrário, *toda expressão é relevante para a fenomenologia tão somente na medida em que o seu campo fenomenológico respectivo se performa por uma apreensão tal que seja, a um só tempo, compreensiva e representativa, de modo intuitivo, da coisa da qual essa apreensão é apreensão; da qual, por seu turno, a consciência tem apercepção*. Finalmente, a apreensão compreensiva da apercepção na representação intuitiva leva a um reino de *significações ideais*, as quais devem constituir a pureza da idealidade coisal da fenomenologia.

Portanto, a *expressão* de interesse à fenomenologia será tão apenas aquela *que pode exercer uma função representativa*, isto é, *significativa*, acerca da coisa da qual é expressão. De fato, jamais será a *expressão* qua *objectum*, ou sonoro ou escrito, que permitirá a composição da fenomática a descrever-se, em legalidade de essência. Fosse de outro modo, ter-se-ia somente *uma apercepção da expressão*, a que corresponderia uma *apreensão objetivante*, em cujo correlato intencional se distinguiria, *ex hypothesi*, só uma expressão, na sua concretude *real*. Tanto é assim que toda a validez de um reino ideal-legal de significações puras deve compreender-se como estando submetido a mui conhecida lei de Brentano, a qual se enuncia deste modo: *todo ato* (ou toda vivência intencional) *ou é uma representação, ou tem uma representação por base*. Com efeito, a respeito de um *complexo vívido de sensações* não se tem, por princípio e consequência, *uma representação qualquer*. Pense-se no ato de esbofetear-se com alguém. Ora, a imagem do soco recebido, evento do passado e não mais referente a um complexo vívido de sensações, somada à imagem da causa de quem o causou podem performar uma vivência intencional de sentimento de ódio. Esse ato de lembrança, de acordo com o sentido da lei brentaniana, pode ocorrer

rer, *in totum*, sem que esse sentimento de ódio a ele se conjunja, de modo que surja uma como que imagem pura do tabefe recebido por esta ou aquela causa. Numa palavra, a imagem pura seria uma apenas representação da vivência intencional de origem. Pois bem, por aqui se notifica, outra vez, o fator necessário de *idealidade* que distingue toda e qualquer análise fenomenológica. Além disso, refrise-se que *toda representação*, em fenomenologia, *é certa vivência intencional*. Contudo, justo em razão das suspensões fenomenológicas a que acima se referiu, haverá certa necessidade de que se separe, *na execução real e concreta de uma vivência intencional*, o seu puro teor de formalidade ideal da realidade mesma dessa vivência intencional de que se partiu. À vivência empírico-psicológica da qual se extrai um puro teor formal de idealidade pertence um certo *intentum*, também de realidade real. Ora, essa primeira suspensão referida há pouco nomeia-se de *redução transcendental*, a qual se refere, direta e lhanamente, à totalidade dos fluxos de vivências intencionais, sem as suas contrapartes objetuais reais. A seguir, tematizar-se-á, desse fluxo total de vivências intencionais, as razões formais que constituem, em sentido ideal, esta ou aquela vivência intencional, em legalidade de essência. Essa tematização segunda designa-se de *redução eidética*. Por maioria de razão, se em toda vivência intencional meramente empírico-fenomenológica se deslindou uma certa *idealidade coisal* necessária em sua composição formal, tanto mais a *coisa da idealidade* haverá de concluir-se após as reduções tanto transcendental, quanto eidética, realizadas a partir do ponto de arranque das vivências empírico-fenomenológicas. Finalmente, as vivências empírico-fenomenológicas estão para as espécies ideais das vivências alcançáveis pelas reduções transcendental e eidética, assim como o *eu empírico, concreto, real* está para o *eu puro*. Este *eu puro* ou *eu espiritual* é a complexão fenomática empós o ato abstrativo pelo qual do *eu empírico* se abstrai o *eu corporal*, de sorte que *apareça*, no seu campo fenomenológico respectivo, como se viu, a totalidade do fluxo de vivências intencionais, coligadas a esse *eu puro*, a um primeiro momento, para que, logo após, se fenomenalizem, mediante a suspensão eidética, as espécies ideais puras das vivências intencionais.

Pelo que se disse se pôde constatar tanto a *idealidade da coisa*, quanto vice-versa, a *coisa da idealidade*, na fenomenologia husserliana. Não obstante, julga-se que, em particular, pela consideração de dois pontos dessa ciência *mais* se evidencia o que se quer mostrar. Um deles refere-se à tese, de origem kantiana, segundo a qual, em toda formação proposicional, *o ser aí não se apresenta como um momento real seu*. O segundo deles, por seu turno, caracteriza-se pelo conceito mesmo de *intuição categorial*. Em relação ao primeiro ponto, diga-se que o fato de que o *ser* não seja um componente real em nenhuma formação proposicional faz conhecer, de *per se*, que à fenomática de toda análise fenomenológica concerne uma necessária idealidade, justo aquela pela qual o *ser* das coisas não se pode referir, como um *momentum* real seu, por esta ou aquela proposição, na qual, não obstante, esse *ser* se significa. Em relação ao segundo ponto, deve-se notar que o conceito de *intuição categorial*, *in totum*, constitui a fenomenalização de todos os passos argumentativos da fenomenologia das *Investigações Lógicas*. Ora, a noção de *intuição categorial* permite conhecer que, na mais singela percepção simples ou sensível, se encontra, *ex necessitate*, uma idealidade acrescida à composição de seu campo fenomenal. Em síntese, em nenhum ato de percepção simples ou sensível não se dá um feixe intencional



tal que se poderia compreender tão apenas pelo correlato intencional desse ato. Mais sinteticamente ainda, *todo ato de percepção sensível constitui-se em razão da idealidade que determina a razão formal do conceito de intuição categorial*. Exemplifique-se. Na proposição “O carro vermelho e as duas árvores verdes são uma coisa”, tanto o significado pelo “e” conjuntivo, quanto o significado pelo “são” copulativo não se deixam extrair do que perfaz o *intentum* do ato de percepção sensível do qual eles foram originados por intuição categorial. Proporcionalmente, o correlato intencional do ato de percepção sensível está para o correlato intencional do ato de intuição categorial, assim como a fundação de um edifício está para o todo desse edifício mesmo. Para que se simplifique ainda mais a análise, a coisa referente ao termo nominal “verde” não é correlato intencional algum de uma qualquer percepção sensível. A espécie ideal “verde” matiza-se, *na realidade real*, em momentos eidéticos seus, isto é, em tons de verde. Em suma, certo tom percebido de verde, e mesmo vários tons dessa cor, não constituem a totalidade das partes formais da espécie ideal da qual são momentos. Ora, *ex necessitate*, nenhum campo visual pode abrir um campo fenomático tal em que qualquer coisa *a mais* do que *um verde* ou do que *vários verdes* se perceba. Por via de consequência, a idealidade da espécie ideal *verde* não é e não pode ser correlato intencional de um ato de percepção sensível. De onde se se percebem *matizes de verdes* por percepção sensível, deve ter havido, com anterioridade, um ato de intuição categorial que se conjungisse a esse ato de percepção.

A coisa da idealidade e a idealidade da coisa mostraram-se, por evidência plena, na fenomenologia husserliana.

Pois bem, o pensamento heideggeriano gira em torno do questionamento da idealidade coisal, e vice-versa, da coisalidade ideal, que se constatou há pouco. De imediato, a idealidade fenomenológica, a sua coisalidade, considerar-se-á pela noção de *significância*, a qual transcende o universo mero de objetualidades que performam a fenomática científica. Dizia Max Weber (1864 – 1920) que, tal como uma aranha na teia que de si mesmo cria, o homem é um animal apresilhado nas urdiduras de significado que ele próprio tece. A fenomenologia de corte heideggeriano, a qual se apoda de *hermenêutica*, justo pelo que se dirá, tem o fito de desemaranhar a trama de significados que urde a vida humana, trazendo-a à sua fenomenalização campal.

Mais ainda, assim se viu acima, a unidade fenomenológica que compõe a razão formal da fenomênica fenomenológica tem como uma de suas partes formais constituintes *a expressão*, uma vez que todo conhecimento científico, di-lo Husserl, ainda que se não reduza a expressões, pense-se no ferramental tecnológico com o qual o éter se provara como inexistente, no último quartel dos oitocentos, por Michelson (1852 - 1931) e Morley (1838 – 1920), deve reduzir-se, por fim, a asserções expressas. Ora, o ponto de arranque da análise hermenêutica determina-se pelo pôr em causa a objetualidade possível de manifestar-se, em senso fenomenológico, na significação mera de uma qualquer expressão assertiva, do tipo “A é B, porque B é C.” De fato, trata-se, em asserções que tais, segundo Heidegger, de uma assunção pressuposta de validade do que seja a coisa que a embasa, isto é, do que seja a *significância* qua *significância*, posto que desta somente se pode fenomenalizar aquele tanto que se refere a uma tética, aceita de antemão, de teor

não tanto científico, dado que se trata de legalidades ideais, porquanto *cientificizante*.

Nesse sentido, verifica-se a necessidade de tematização expressa da significância *qua* significância. A sua fenomenalização enorme, sem restos, percebe-se pela realização da perquirição pelo haver do algo, em geral. Nela, apenas então se pode iniciar a filosofar, isto é, o pôr-se em marcha do filosofar que é a fenomenologia, e vice-versa. Na pergunta pelo haver do algo em geral, por sua universalidade irrestrita, o indivíduo que a realiza apossa-se, em uma experiência de pensamento questionadora, que é, *in totum*, pré-mundana, no sentido de coisas quaisquer que compõem o mundo em que se vive, da significância *qua* significância, em razão do que ele se questiona, vale dizer, do haver ou do não haver do algo em geral. Se se dessem, na totalidade do real, tão somente coisas, não se poderia verificar uma única coisa diversa de uma outra, porque, em sua coisalidade de coisa, nada há nela enquanto tal que possibilita uma distinção qualquer entre uma e outra. Na apropriação da significância pressuposta na experiência de pensamento questionadora pelo haver do algo em geral, a origem da coisalidade se apreende por aquele que pergunta: “Há algo?” Pois se o algo não se desse, de onde se poderia colher a inteligibilidade de uma qualquer coisa pela qual esta se diferencia de uma outra?

A categoria da significância e o ato apropriador, que é característico dela, não são apenas ventos movíveis pela expressão solta por um aparelho fonador. Muito ao invés, em toda vivência do mundo circundante dá-se uma apropriação da significância que determina a fenomática do mundo no qual se está. Perceba-se que a noção de *vivência* deve compreender-se pela *intencionalidade* que constitui a sua razão formal específica. Numa palavra, *toda vivência é certo ato intencional*. Pois bem, que pode significar uma apropriação da significância que performa a fenomênica da vivência do mundo circundante? Essa apropriação é a urdidura, que apresilha, de significados na qual a existência fática do homem transcorre. A trança dessa urdidura é responsável pela sobre-eminência da manifestação da *significância* se sopesada com a manifestabilidade de meras coisas no universo de objetualidades científicas. De fato, a intenção última de Heidegger, no período de seu pensamento que tangencia a obra *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, obra que fora curso universitário que se analisou no 3.º capítulo deste trabalho, é fazer conhecer que, em fenomenologia, deve buscar-se a apropriação plena da vida, em si e para si mesma, mediante a tematização expressa da *significância* enquanto tal. Por essa consideração, evidencia-se que a fenomática das ciências da natureza em geral só pode compor-se por um processo de *privação de vida*, dado que a coisalidade que performa essas ciências pressupõe um desvirtuamento da manifestabilidade dessa vida em si e para si mesma, que se mostra, apropriadamente, a mãos cheias, na vivência do mundo circundante, e, *inchoative*, na perquirição pelo haver do algo em geral. Retorne-se à pergunta: Que é a vivência do mundo circundante? Tal como se disse, nela a vida se apropria, em seu viver, da significância que determina o seu campo fenomênico, o qual deve compreender-se, pelo exposto, como referente a uma *vida pré-teorética*. *Toda vivência do mundo circundante, na qual se verifica o fenômeno da apropriação, fenomenaliza-se por uma trama de significados, em um contexto de uso, pela qual a possibilitação da possibilidade de manifestação se determina pela significância das coisas mundanas, que fazem “sentido”, nesse*



*mesmíssimo contexto de uso.* Pela noção de “contexto de uso” se intenciona referir à *significância* qua *apropriada* em uma vida pré-teorética qualquer. Heidegger dá o exemplo paradigmático da *vivência da cátedra* em que ele dava aulas. Ora, pelo exposto, deve-se concluir que a possibilitação da possibilidade de manifestação do correlato intencional “cátedra” compõe-se, em sentido formal, por um círculo de latência cujos contornos eidéticos, isto é, de significados, apontam e levam a fenômenos tais como estes: do lado da vivência dos alunos, “desta cátedra o professor, dia a dia, nos dá aulas”, “nesta cátedra em minha frente, o professor posiciona os seus livros sobre ela, ainda que nem sempre os leia, no decorrer das aulas”, “se chego muito cedo em sala, posso bater-me na cátedra, uma vez que as luzes estão desligadas” etc.; do lado do professor, “desta cátedra, profiro a lição aos alunos”, “sento-me, nesta cátedra, por vezes, no decorrer das aulas”, “utilizo a ‘cátedra’ que agora vejo como exemplo do que leciono” etc. Nesse sentido, antes de que se fenomenalize “a cátedra” enquanto uma certa *res extensa* com determinadas medidas corporais, como se poderia determinar pela ciência matemática, dá-se, numa fenomenologia assim desenvolvida, tal qual se apontou acima, *uma sobre-eminência do fenômeno da significância, na vivência direta do mundo circundante, a respeito da manifestabilidade de meras coisas que compõe, em sua fenomática, o universo de objetualidades teoréticas.*

Tome-se como certo que a conclusão de acordo com a qual a metódica fenomenológica deve direcionar-se ao aprofundamento mais e mais de uma vida pré-teorética estender-se-á, aos últimos efeitos, para a totalidade do pensamento heideggeriano até à publicação de seu *opus magnum* de 1927, isto é, de *Ser e Tempo*.

No 4.º capítulo desta pesquisa, cujo objetivo é a exposição interpretativa do mui conhecido *Relatório Natorp*, Heidegger apresenta a noção de *situação hermenêutica*, a qual conduz à necessidade de que se tornem inteligíveis as condições sem as quais uma qualquer tematização expressa em fenomenologia não se pode realizar. De fato, o esclarecimento do campo fenomático de uma *situação hermenêutica*, pelo que se disse no parágrafo anterior, deve entender-se pela finalidade de que ainda *a vida pré-teorética* possa fenomenalizar-se a contento. Ora, é pela abertura do campo fenomênico referente à situação hermenêutica que o *objectum*, por excelência, da fenomenologia hermenêutica, há que se mostrar: nomeadamente, o *ser-aí* (*Dasein*). Em poucas palavras, *o ser-aí é o ente que, a cada vez, nós mesmos somos.* Ou melhor: *todo indivíduo humano é um ser-aí*, mas jamais certo *ser-aí* e, por maioria de razão, *o ser-aí*, em geral; em que pelo artigo definido “o” se quereria assinalar uma generalidade que se ausenta, *a princípio*, das análises fenomenológicas de matiz hermenêutico a executarem-se. Perceba-se que, para que se fique só com um exemplo, em filosofia de configuração tradicional, o conceito de homem, na sua universalidade conceitual, é o que permite que se determine o conhecimento que se deve ter a respeito de sua natureza. Com efeito, as definições, tal como a de *animal rationale*, referem-se não a este ou àqueloutro ente concreto, mas antes, justamente, à *totalidade dos homens*. Em fenomenologia hermenêutica se tenciona adentrar numa fenomênica tal em que a *existência fática* deste ente que nós próprios somos, a cada momento, isto é, do *ser-aí* mesmo, se possa evidenciar em seu campo fenomenológico respectivo. Não obstante, *o como* do acesso à tematização dessa existência fática determinar-se-á na medida em que o *ser-aí* que, a cada momento, nós mesmíssimos somos, *se pergunte pelas estruturas*

*ontológicas que o determinam em seu ser.* Ora, perceba-se, por aí, uma certa reflexividade sistemática, no desenvolvimento da fenomenologia hermenêutica, sem a qual os seus alcances descritivos não se podem tornar inteligíveis. De fato, se o *objectum*, dentre todos os mais, desta ciência nascente, em torno do qual ela gravita, é o *ser-aí* em sua existência fática, mas somente enquanto ele se questione acerca das estruturas ontológicas que o determinam em seu ser, toda estrutura ontológica adquirida deve envolver um retorno em direção ao *si mesmo* desse *ser-aí* que, vez a vez, *existe*, para que, de seguida a isso, tendo-se o círculo tornado quadrado, o qual nada mais é do que a *apropriação da vida em si e para si mesma*, pode esse quadrado tornar-se outras retas pelas descrições fenomenológicas que se lhe seguem.

A posse fenomenológica das estruturas ontológicas compõe a razão formal de toda situação hermenêutica, uma vez que essas estruturas ontológicas determinam a existência fática do *ser-aí*. Pela noção de *estrutura ontológica*, Heidegger intenciona referir-se, pura e diretamente, às partes formais de uma situação hermenêutica diafanamente esclarecida. Para o esclarecimento inicial do estado de coisas objetivo a que se refere, a complexão fenomênica do fenômeno de base da *intencionalidade* é certo norte que deve direcionar toda a analítica da existência a realizar-se. Assim, constata-se, nela, que toda vivência intencional da vida pré-teorética se fenomenaliza pelo campo fenomenológico do *direcionar-se a preocupado no mundo*. Por sua vez, o conceito ontológico do *direcionar-se a preocupado no mundo*, para a sua fenomenalização, requer a fenomática, a que se apontou acima, da *significância qua significância*, sem a qual o viver do mundo circundante não se pode compreender. Ora, também nos parágrafos anteriores se referiu a uma sobre-eminência da manifestabilidade da *significância qua significância* para com a fenomenalização da coisalidade de coisas, que é um característico formal de qualquer teorização científica. A maior consecução das análises efetuadas em uma fenomenologia hermenêutica extrai-se da conclusão seguinte: *a significância não é categoria de coisa*.

Com efeito, refri-se que é pela tematização expressa da *significância qua significância* que toda a fenomenalização da conceitualística husserliana pode repensar-se sob um solo mais originário de manifestação fenomenológica. A razão última desse questionamento fora a constatação de acordo com a qual, antes até de que o estatuto ontológico de coisas se tome por sua *idealidade* que deve constituir um reino ideal-legal de validade, a utilização dos conceitos correlativos concretos de *real* e *ideal*, e mesmo abstratos de *realidade* e de *idealidade*, pressupõe certo *parti pris* que deve reconhecer-se como cientificizante. Por via de consequência, Heidegger faz compreender que toda a fenomênica possível de emergir de uma fenomenologia *sans phrase* não é suficientemente radical para com os motivos de pensamento que a predeterminam.

Nesse sentido, todos os conceitos referidos por alto acima de uma fenomenologia heideggeriana têm como o seu pressuposto mais fundamental o seguinte: uma preparação cada vez mais exigente da fenomenalização do campo fenomático no qual e apenas no qual se pode evidenciar uma utilização do *princípio dos princípios* pelo que ele, de *per se*, possibilita conhecer. De fato, é somente sob esse solo fenomenológico que a coisa do pensamento pode chegar a pensar-se.



Referiu-se há pouco à estrutura ontológica do *direcionar-se a preocupado no mundo*. Essa estrutura compreende-se como *o cuidado (Sorge)*. Há uma distinção de uso, na fenomenologia de corte hermenêutico, que se refere à necessidade de que se conceitualizem, de modo diverso, os fenômenos a partir dos quais o que se designou de “estrutura ontológica” deve poder pensar-se e os fenômenos dessas propriíssimas estruturas ontológicas. Em suma, quando se está indiciando a existência da estrutura ontológica do *cuidado*, está-se referindo a um fenômeno tal que não se reduz a um, *ex hypothesi*, ato de cuidar de qualquer coisa, mero fenômeno *ôntico*; embora, inversamente, todo ato de cuidar de qualquer coisa, justo pelo cuidado tratar-se de uma nomeada *estrutura ontológica*, manifesta ou pode manifestar essa estrutura ontológica. Por consequência, um tanto a mais da situação hermenêutica se esclareceu pelo reconhecimento de que o ente que nós mesmos, a cada vez, somos, na existência fática que nos determina, de cada vez, se encontra, de modo direcionado, em um mundo do qual cuida. A abertura fenomenológica desse cuidado dá-se, como se viu há pouco tempo, pela sobre-eminência da manifestabilidade da significância *qua* significância em relação à manifestação derivada de qualquer *partis* teórico, fenomenológico ou não. A significância não é categoria de coisa.

Deixar-se-á para o corpo textual do trabalho a complexão fenomênica das análises realizadas por Heidegger a fim de que esta tese geral se esclareça em pormenor: a significância não é categoria de coisa.

## INTRODUÇÃO

O problema da coisa na fenomenologia é o título deste trabalho. A intenção desta introdução será a de *mostrar* que a unidade de sentido do todo desse trabalho consistirá num ziguezague (*Zickzack*), de idas e retornos, de avanços e recuos, de aproximações e distâncias em torno de uma única questão: a coisa. Com efeito, a vida e a morte da filosofia mesma giram ao redor do eixo tético a respeito da coisa; no-lo ensina Heidegger em *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*.<sup>3</sup> É o que se mostra, por exemplo, na perquirição fundamental da experiência filosófica, realizada, numa primeira vez, por Leibniz: “*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” Porque, afinal, se tão só se dessem coisas, como uma coisa se distinguiria de outra? Distinguir-se-á o algo em geral na perquirição pelo seu haver por certa *apropriação* de seu sentido, na fenomenalização respectiva da vivência questionadora; assim se verá abaixo melhor, ainda nesta introdução.

Antes de que essa unidade de sentido se mostre, no seu movimento mui típico de ziguezague, cumpre-se fazer conhecer a razão por que um determinado recorte temporal se apensou ao título da pesquisa filosófica a iniciar-se. Ora, como se sabe, o texto-base do movimento fenomenológico é a obra *Investigações lógicas*, de Edmund Husserl, publicada nos dois primeiros anos do século XX, em 1900-1901. A um só tempo, Husserl reconhece, *ipsis litteris*, que “a fenomenologia é ele e Heidegger, e mais ninguém.” Tal se sabe, é o *opus magnum* de Heidegger *Ser e tempo*, de molde que, ao juízo deste trabalho, se tomou como propositada a escolha do limite extremo de sua constituição compositiva a tematização expressa da ideia-norte de coisa, cujas razões interpretativo-expositivas logo a seguir se apresentação com mais rigor, tal e como ela se apresenta — ou não se apresenta! enquanto problemática, de *per se* — nessa obra máxima. Para que a manifestação da coisa pela qual se perquire não se prosseguisse às tontas, julgou-se, ademais, de boa finalidade, a escolha de umas tantas obras feitas em um período anterior ao determinado pela publicação de *Ser e tempo*, em 1927, a fim de que a arquitetônica argumentativa pudesse ir formando-se, aos poucos, em seu *in fieri*. Assim é que um ensejo interpretativo a respeito de *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, de 1919, *O relatório Natorp*, conhecido também como *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, cumpre dizê-lo, um dos, se não o maior, ensaios de erudição substantiva sobre o pensamento aristotélico nos novecentos, comparável somente à produção de Olavo de Carvalho, já mais recente, embora ainda no igualíssimo período secular, em *Aristóteles numa nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*, esta de 1996, aquela outra de 1922, prosseguindo-se, *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, de 1923, e os *Prolegômenos*

<sup>3</sup> Cf. Item 3.1, em que se trata, precisamente, de uma “questão de vida ou morte da filosofia”.





à história do conceito de tempo, de 1925, se realizou. Sublinha-se a isto: *sob um problema, a verificar-se, parcialmente, nesta introdução, e, a mãos cheias, no corpo principal deste trabalho, que é o problema da coisa.*

A coisa na fenomenologia. Que ela seria? Seria ela um garante apenas do conhecimento apodítico? Com efeito, o nomeado *princípio dos princípios* da fenomenologia exige um retorno às coisas mesmas, pois o seu enunciado, relembre-se, é o seguinte: *Tudo o que nos é dado originariamente na intuição, em efetividade de carne e osso, deve ser tomado tal como nos é dado, e somente nessa medida.* As coisas devem ser dadas de um modo tal que, tendo sido dadas, a um ato de intuição originária, e dadas no *como* em que sejam dadas, podem elas ser admitidas como um objeto de conhecimento não só possível, conquanto necessário. Pois bem, *a coisa é garante, em sua manifestação numa intuição originária, de um conhecimento científico.*

Volte-se ao que foi referido no início desta introdução. A unidade de sentido do trabalho que se executa não se compreende senão pelo problema da coisa na fenomenologia. Com efeito, dizer que a manifestação originária da *coisa* em uma intuição originária é tão somente um meio, talvez único, mas certamente essencial, do conhecimento científico conduz a um conjunto de problemas que somente uma exposição acabada dos motivos dessa problematização permite entrever.

Nesse sentido, julga-se de toda a necessidade certo excuro, ao modo de introdução ao corpo textual principal deste trabalho, em que uma tematização expressa do conceito de *coisa* se realize, a um primeiro momento, na fenomenologia husserliana, e, a seguir, na fenomenologia de modulação hermenêutica, elaborada e desenvolvida por Heidegger, a fim de que a sua conceitualística se possa conhecer, em seu surgimento.

O conceito husserliano de *coisa*, tal como será aprofundado mais e mais nas próximas linhas, configura-se, de modo cristalino, já nos *Prolegômenos às investigações lógicas*, obra que, como se sabe, Husserl compôs para que as suas intenções de instituição de um método filosófico se fizessem conhecer claramente.

Em suma, o que é de interesse ao autor nos *Prolegômenos* é a refutação da *tética psicologista* acerca do que deve evidenciar-se em um reino de idealidade tal que performa a fenomática dos princípios lógicos enquanto tais. Este é o ponto: a idealidade necessária – garante único do conhecimento científico! – da coisa que se manifesta nas análises fenomenológicas realizadas por Husserl tanto nos *Prolegômenos*, quanto nas *Investigações lógicas* mesmas.

Há que se provar o afirmado.

A distinção a manter-se para tanto é a dos constitutivos formais de uma *lógica pura* e a de uma ciência empírica como a *psicologia*. A mesmíssima formulação terminológica husserliana de uma *reine Logik*, isto é, de uma *lógica pura*, é meio para que se apreenda, *in nuce*, o que será avançado nas próximas linhas.

Entretanto, que significa um “*constitutivo formal*”? Tudo aquilo sem o qual uma qualquer coisa não se pode pensar. É da condição da existência, ainda em pensamento, de certa superfície que esta possa reduzir-se a uma determinada medida, extensa em lon-

jura, altura e profundidade. Pois bem, de onde se dizer que *ser extensa* é do constitutivo formal desta ou daquela superfície.

Ora, Husserl querará mostrar que, dado que é do *constitutivo formal* da *lógica pura* que, pertencendo a ela simples *unidades ideais* (*ideale Einheiten*) de significado, não se poderá, em absoluto, para que se dê a *ratio cognoscendi* da objetualística dessa mesmíssima ciência pura, referir-se a *qualquer realidade meramente psicológica* na evidenciação fenomenológica dessa objetualística, no sentido das leis puras de significação que deve constituí-la.

Este estado de coisas objetivo pode e deve desenvolver-se a contento.

A ciência psicológica, como toda ciência empírica, depende, por essência, de *leis naturais*, as quais, de seu turno, não são cognoscíveis *a priori*, o que significa dizer que a sua *fundamentalidade última* consiste em meros eventos psíquico-empíricos, que não podem dar solo fenomenológico algum a *atos de intelecção puros*. Com efeito, toda lei empírica forma-se em razão de atos de indução de fatos particulares, os quais, efetivamente, *não fundam validade alguma de lei*, conquanto tão somente uma certa sua probabilidade. Poder-se-ia dizer, junto ao Bernard Lonergan, *que um juízo virtualmente incondicionado constitui o tanto de cientificidade que há em toda ciência empírica, como a psicologia, e não tanto um qualquer juízo, pura e simplesmente, incondicionado*. Em suma, *tudo o que existe não pode não deixar de reconhecer-se como contingente à fenomenologia sans phrase*. Do que é contingente não se pode ter *certeza apodítica a respeito de um estado de coisas objetivo*. Se isso é assim, a tética psicologista que buscasse dar razão última das leis lógicas não poderia não coalhar na assunção de uma confusão acerca do estatuto ontológico mesmo dessas leis e de sua distinção, de partida, para com toda concepção do conceito de *coisa* mediante o qual apenas e tão apenas o psiquismo humano pudesse por ele transparecer. Como se verá, em fenomenologia, deve-se sempre distinguir entre a *vivência intencional tal ou tal* e o *significado*, uma unidade ideal, que se vivencia, não obstante, enquanto tal, em sua respectiva fenomática.

Em suma, a *intenção última* de Husserl, ao longo de toda a *Investigações Lógicas*, é o estabelecimento de uma *lógica pura*, que se determina por meio da subsunção de unidades ideais de significado às categorias puras de significação, as quais, por seu turno, dão solo fenomenal a que se formem as leis puras de significação, a que se reduz uma teoria lógica pura.

Pode-se vislumbrar o acerto do parágrafo anterior pela definição adiantada pelo autor (HUA XVIII, p. 128, p. 90, grifos nossos) de seu conceito de mundo, o que será verificado, não obstante, com mais desenvolvimento abaixo: *“O mundo não é senão a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inesperável.”* Pode-se concluir: sem a *idealidade*, unificada em um sistema correspondente, em que a unidade objetiva das significações puras se evidencie no seu campo fenomenológico respectivo, não haveria uma *qualquer verdade de fato* e, assim, a fenomenologia, tal como Husserl a desenvolve, *requer*, por princípio, que a *sua coisa* seja uma tal que deva compreender-se como *ideal*, pelos seus propriíssimos pressupostos e pela sua consecução analítica, tais e como se apresentam por ele. A idealidade é, precisamente, a



afiança da possibilidade do *conhecimento científico mesmo*. Sem ela, este não se concretiza. Porque, afinal, trata-se, já nas *Investigações lógicas*, ao menos de modo incoativo, do estabelecimento de uma *ciência estrita* (*strenge Wissenschaft*), de rigor total, que se possibilita pelo método de *descrição de essências*.

Esse rigor da fenomenologia tornar-se-á matizado no desenvolvimento da fenomenologia de cariz hermenêutico, como se verá abaixo. Todavia, não se adiantem os passos; pois a prova da conclusão a que se chegou, lembre-se, *a coisa é coisa ideal na fenomenologia*, pode fortalecer-se com uma apresentação de mais vagar da 1.<sup>a</sup> seção, referida a uma compreensão expositiva da fenomenologia enquanto tal, deste trabalho.

Volte-se, assim, num movimento de ziguezague, à compreensão dos princípios lógicos sob a tética psicologista, a fim de que se note que qualquer asserto de ciência empírica sobre esses princípios não alcança, justa e precisamente, o seu teor de composição formal. De fato, *nenhuma generalização da experiência leva a um certo conhecimento que se distingue pelas notas formais de universalidade e necessidade apodítica; em suma, por sua irrestricção cognoscitiva, no sentido eminente de tornar-se um correlato intencional purum, mostrável numa respectiva mostração fenomenológica*. Numa palavra: *não há inteleccções puras a respeito de meras leis empíricas*. Toda tética psicologista conduz a isso, impossibilitando assim, o conhecimento *propriamente científico*, que constitui e que há de constituir uma ciência rigorosa.

Diz a tética psicologista que, por exemplo, o princípio de não contradição é redutível a uma impossibilidade *fática* de que um indivíduo *assinta*, ao mesmo tempo, a um par de proposições contraditórias. Em fenomenologia, *há que se distinguir entre a vivência intencional e a mera significação a que corresponde essa vivência*. Que é um ato de assentimento que não uma vivência intencional? E, ademais, que é certa vivência intencional, que se configura como um ato de assentimento, a não ser certo evento empírico-psicológico, o qual, de *per se*, é contingente, ao passo que as leis que se intencionam explicar se mostram como *necessárias*? Ver-se-á abaixo que a finalidade de execução da redução transcendental, a redução que antecede a eidética, deve colher-se de um ato de pôr em parênteses (de parentetização), a totalidade do fluxo de vivências da consciência empírica, a qual, por isso mesmo, deve reconhecer-se, *antes* desse ato de parentetização, como *qualquer coisa de real*. Ora, *note-se a isto, de importância refrisada: não há comunidade de essência entre esta ou aquela vivência intencional e a coisa, esta ou aquela, que é o seu respectivo intentum*. Pela redução transcendental, verificar-se-á melhor a seguir, *alcança-se uma comunidade de essência entre o que se mostra por essa redução, isto é, a totalidade do fluxo de vivência, e a consciência mesma que sobre isso reflete, vale dizer, posto que o todo fenomenológico concreto, já do lado da intensio, já do lado do intentum, é, de parte a parte, ideal*. Ideal este em sua idealidade de ideia que, pela segunda redução, a eidética, tornar-se-á o ponto de arranque para as *descrições de essências*, mostráveis em seus tipos *puros*: pergunta-se – a que pode apontar o conceito de *tipo puro* senão a uma idealidade, que se permite ver numa *comunidade de essência* entre a consciência pura e a totalidade do fluxo puro de vivências descritíveis em seus tipos, tanto quanto, *puros*? Numa palavra: toda consciência é, afinal, consciência de algo; este algo de que se tem consciência é, a um primeiro momento, na redução

transcendental, a totalidade do fluxo de vivências, totalidade essa que, em sendo *ideal*, tem o mesmo matiz formal da consciência pura à qual é o seu o *correlatum purum*.

Sem a distinção a que me referi, o princípio lógico de não contradição, bem como todos os outros princípios lógicos, reduzir-se-ia a uma *impossibilidade fática de assentimento a um par de proposições contraditórias*, no momento determinado em que se dá esse ato de assentimento, assim, por exemplo, a respeito das proposições “Hoje está quente” e “Hoje está frio”. Ora, *a razão de Husserl ter criado um conceito como o de unidade fenomenológica (phänomenologische Einheit), cujas partes formais se exporão abaixo, extrai-se do fato de que é por uma vivência intencional de preenchimento de significado acerca desta ou daquela expressão, seja esta, no caso em análise, a enunciação de um princípio lógico, é que a fenomenalização plena do que se mostra, que deve compreender-se, no caso em questão, como válido (Geltung), ocorre, de sorte que, em sendo assim, se tem garantida a possibilidade do conhecimento científico ou objetivo, uma vez que terá ocorrido um ato de identificação, que é o conhecer fenomenológico. Conhecer é, de tal modo, uma vivência intencional de identificação que não se manifesta a não ser por um preenchimento do campo fenomenológico de uma dada intenção de preenchimento de significação, que tem como sua base, por sua vez, uma intenção de significação qualquer.*

Que é a significação senão certa idealidade? De fato, Husserl designa-a de *unidade ideal (ideale Einheit)*.

Ora, que há de equívoco nesta enunciação, proposta pela tética psicologista, acerca do princípio de não contradição: “A afirmação e a negação excluem-se *no pensar*”? Pura e simplesmente, dado que todo pensar seja *uma vivência intencional concreta, real*, a unidade ideal de significado, que *aparece* em sua respectiva vivência intencional, a respeito do princípio de não contradição corretamente expresso, não poderia *extrair-se* de sorte que uma teoria lógica pura se constituísse. Trata-se, a todo momento, nas *Investigações lógicas*, assim o foi dito e redito por Husserl nos *Prolegômenos* a essa obra, da configuração conceitual de uma disciplina a estabelecer-se, na qual *todo e qualquer risco de relativismo filosófico fosse solvido*, com o rigor do método fenomenológico.

Neste trecho o autor (HUA XVIII, pp. 92-93, pp. 62-63) apresenta, em síntese, o problema da realidade coisal, constatável em todo *mecanismo psicológico*, que configura o fundo, o desenvolvimento e o fecho da tética psicologista, de acordo com o qual a *intelecção das leis lógicas*, na idealidade significativa que a determina, não pode efetuar-se, por princípio:

As convicções, resultantes, sem qualquer intelecção de mecanismos psicológicos, sem melhor justificação do que a de preconceitos generalizados, carecidos, por força de sua origem [da realidade coisal de meros mecanismos psicológicos, de uma delimitação firme [...]] devem apresentar os fundamentos últimos para a justificação de todo conhecimento científico no sentido mais rigoroso do termo.

*Toda ciência empírica admite tão só convicções, que não são redutíveis, necessariamente, a estabelecer o conhecimento científico, no sentido, como Husserl no-lo diz, mais rigoroso do termo. Em o sendo assim, não existe, a rigor, leis de ciência empírica, a psicologia aí incluída, uma vez que toda ciência empírica não acede a um conjunto de fenômenos, caracteriza-*



dos por *puras relações lógicas*, que se reconhecem não de outra forma que não pela *idealidade coisal*, em suma, pela *unidade ideal de significado*. Além disso, sem esta *unidade ideal de significado*, tal qual se verá, *consequência* de um ato de *abstração idealizante*, não se poderia sequer constatar, na empiria, a variação das adombrações de vivências intencionais de cores, pois, com efeito, assim Husserl no-lo ensina, como quer que uma espécie de *cor* concreta se vivencie, a totalidade dos fluxos de conteúdos empíricos dessa cor e, somada a ela, a incompletude do ato de identificação *não pode*, por legalidade de essência, atingir a distinção entre esta ou aquela cor como *espécie ideal* do gênero da qualidade. De fato, sem essa *espécie ideal* – coisa ideal! – não se poderia conceber certa *permanência eidética* perante “a multiplicidade de casos particulares possíveis [de casos de uma cor]”, como prossegue Husserl (HUA XVIII, pp. 108-109, p. 75, grifos do autor), e, finaliza, “assim se passa também com os significados ou conceitos idênticos em relação às representações conceituais, cujos “conteúdos eles são.” Atente-se a isto, insista-se: *a identidade significativa deste ou daquele conceito não pode, em absoluto, reduzir-se às representações conceituais, das quais, não obstante, se extrai a sua respectiva identidade significativa, em abstrato*. Como se disse acima, em fenomenologia, a todo momento, há que se distinguir entre, de um lado, *a vivência intencional com a sua correspondente intenção de preenchimento de significação*, e, de outro, *a significação*, de parte a parte, *ideal*. Se tão somente, na totalidade do real, somente se dessem coisas, não haveria uma única coisa. Pois, com efeito, como uma de outra se distinguiria? Dão-se as cores, dão-se os matizes vários delas, em razão, justa e precisamente, de suas espécies – casos de cor – de qualidade diversas; assim como, em sua unidade, de significado ideal, a cada conceito pertence um só e um só campo fenomenológico de *descrição de essência* apropriado. Se tal não fosse o caso, não se poderia tornar compreensível a exigência metodológica de *uma suspensão da tese da existência e da natureza do mundo*, ainda que ao conceito de mundo se lhe inira, conforme se viu parágrafos acima, enquanto sua descrição de essência, uma definição como esta: “*O mundo não é senão a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inesperável.*” *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Onde se lê “*connexio idearum*”, a respeito do conceito de mundo, de acordo com a descrição fenomenológica dele dada por Husserl, leia-se “*unidade objetiva completa de um sistema ideal*”, e onde se lê “*connexio rerum*”, deve ler-se “*todas as verdades de fato*”, que são contingentes, em sua coisalidade meramente factual e histórica.

Mais sobre a grade argumentativa dos *Prolegômenos*. Que se poderia entender de um *sentimento de evidência*, proposto por Heymanns para dar a razão explicativa da objetualística lógica, senão uma incompreensão, de partida, do estatuto de idealidade mui típica das leis lógicas enquanto tais, como uma sua teoria do silogismo? Estas leis não dizem bulhufas sobre eventos empírico-psicológicos, pelos quais seria possível entender todo e qualquer *sentimento de evidência*. Sem a idealidade coisal que *vale*, a coisa fenomenológica não se pode mostrar numa qualquer aparição fenomenal, da qual se tem vivências intencionais. Ora, em um sentimento de evidência, é perfeitamente válido que qualquer pessoa “perante todas as objeções críticas mantenha um sofisma [dado], sentindo a ‘necessidade inabalável’ e o constrangimento de não pode fazer de outro modo”, no-lo ensina Husserl (HUAXVIII, pp. 114-115, p. 80). Como se sair desta situação objeti-

va a não ser pelo *reconhecimento* de que ao conceito de *sofisma* pertence uma *unidade ideal de significado*, pela qual e tão somente pela qual *a coisa fenomenológica se mostra num certo aparecimento fenomático*? Fosse doutro modo, seria verdadeiro que *quot capita, tot sententiae*. É este mesmo o estado objetivo de relativismo extremo que se segue da assunção a toda tética psicologista. Nesta, assim se viu, a necessidade objetiva *genuína* que pertence, por exemplo, no caso de todo raciocínio correto, à sua espécie ideal correspondente, não deve reconhecer-se enquanto constituindo uma “validade ideal-legal do raciocínio”, desta feita o esclarece Husserl (HUA XVIII, p. 114, p. 80). Muito bem. Dê-se como garantido que uma *intelecção pura* a respeito da “validade ideal-legal do raciocínio” tenha se dado. Qual é a *ratio essendi*, em sentido fenomenológico, de tal estado de coisas objetivo? Em última estância é, pura e lhanamente, a constituição de uma *lógica pura*. Fosse de outro modo, Husserl não almejaria a apresentação das condições lógico-noéticas de toda teoria em geral. Esse almejar consiste, precisamente, em senso fenomenológico, numa vivência intencional de significação em cujo *intentum* se evidenciem *as condições formais de toda teoria em geral*. A coisa “teoria em geral” manifesta-se do modo seguinte, que é certo significado, respectivamente, idealidade, pertencente à essência dessa coisa enquanto tal. Antes do tratamento objetivo de uma coisa como essa, faz-se necessária uma breve explanação, em forma de *ziguezague*, que é a feição expositiva mesma da fenomenologia, acerca da distinção, a manter-se, a todo custo, na execução das análises fenomenológicas.

Isto é importantíssimo ao que se intenciona provar com esta introdução.

Por que Husserl, vezes sem conta, repete, ao longo de toda as *Investigações lógicas* e, também nos *Prolegômenos*,<sup>4</sup> que, no plano investigativo em que ele se move, é a *proposição* e não o *juízo* que é a condição de possibilidade do surgimento da fenomenologia *qua* metódica filosófica, ou, ainda, *qua* a própria filosofia? Porque em todo e qualquer juízo, de duas, uma: ou bem ele é executado *realiter*, sem que esteja conjungindo a ele o enlace dedutivo que o fundamente, ou bem ele é executado *realiter*, apresentando-se junto a ele o seu respectivo enlace dedutivo pelo qual se mostra a razão de sua efetuação. É fácil de colher-se a conclusão de acordo com a qual não é o juízo *sem que esteja unido a isso certo enlace dedutivo* que comporá a objetualística, de qualquer sorte, na fenomenologia. Também é líquida a conclusão, pelo que acima se expôs, que não é o *exercício do ato* (*in actu exercito*) de um juízo na particularidade e subjetividade de sua execução que interessará à fenomenologia. Em relação à segunda possibilidade, isto é, quando a um juízo *realiter* executado se acrescenta a ele as razões que determinam o seu respectivo enlace dedutivo, notem-se *três* coisas: a) que o *enlace dedutivo*, num teoria em geral, obedece a determinadas condições de sua realização, de sorte que, em sendo essas condições tais ou tais, *é válido que assim se julgue*, validade esta que se pressupõe para os arranques descritivos posteriores; b) que essa validade é mostrável por certo ato reflexo, mediante o qual as unidades ideais de significado, em suma, *os conceitos de toda teoria em geral*, se evidenciem por *intelecção apodítica*; e c) que esse ato reflexo *consiste*, por legalidade de essência, em certo *exercício do signo* (*in actu signato*), expressão esta que se pode e deve ler como *no exercício da concepção conceitual*, exercício este que permite o acesso a uma ideal-

4 O que se poderia designar de uma *teoria do juízo husserliana*, cf. 2.4.5.3, mas, principalmente a subseção 2.5 e os seus subitens.



dade tal que é a garantia do estabelecimento da fenomenologia como método científico por excelência. Sem essa idealidade, todo quefazer científico humano, *ex necessitate*, impossibilita-se.

Ora, *toda proposição é, de per se, uma unidade ideal de significado*; ao contrário do juízo. Quem diz proposição, diz, por isso mesmo, *coisa ideal*: algo a que toda tética psicologista não atina. Nesta tética, viu-se que se fala de *sentimentos de evidência*, se refere a *uma impossibilidade fática de que se assinta a uma contradição qualquer* e assim por diante. Em o sendo assim, dar-se-iam tão só coisas, com as quais nenhum conhecimento científico, a rigor, se poderia fundamentar. Nada seria mostrável, em senso fenomenológico. Pois não haveria nada a admitir. Tudo seria pueril, tudo seria contingente, tudo seria um conjunto infundável de modificações sem quê, nem para quê.

Pois bem, volte-se, por ora, às condições noético-lógicas de toda teoria em geral. Por condições noéticas, atente-se que se está referindo às condições *subjetivas* da possibilidade de uma qualquer teoria científica; por condições lógicas, quer-se apontar às condições *objetivas* da possibilidade do conhecimento científico em geral. Ora, pelas condições *subjetivas*, manifesta-se um juízo tal que não somente atinge a *verdade*, conquanto, ato contínuo, está-se *certo* da legitimidade da reivindicação de que a verdade tenha sido atingida, contudo, observe-se que a análise que se realiza, por ora, do juízo se submete à *unidade ideal* de significação do conceito de *conhecimento*, tomado em sentido rigoroso, do qual conceito, justamente, se extraem umas *condições noético-subjetivas* da possibilidade de toda teoria em geral, como o ensina Husserl (HUA XVIII, p. 118, p. 83, grifo nosso) “No conceito do conhecimento em sentido rigoroso reside ser um juízo que não só *reivindica* atingir a verdade, mas que está, de fato, *certo* da *legitimidade* dessa reivindicação, juízo esse que possui também, efetivamente, essa *legitimidade*.” Nesse sentido, a que apontaria o conceito de *legitimidade* a não ser a uma unidade ideal manifestável, que, como se verá abaixo, consiste em puras relações lógicas, pertencentes a um reino ideal-legal de validez? Por seu turno, pelas condições *objetivas*, note-se a isto, de toda teoria em geral, está-se referindo, precisamente, *ao significado ideal do conteúdo possível das leis que constituem, por essência, toda possibilidade de conhecimento objetivo*, assim o diz ainda Husserl (HUA XVIII, pp. 119-120, p. 84): “Uma teoria suprime-se a si mesma, neste aspecto lógico-objetivo, se no seu conteúdo contradiz as leis sem as quais as teorias não têm em geral nenhum sentido ‘racional’ (consistente).” Toda lei, em última estância, reduz-se a uma *unidade ideal de significação*, de onde, mais uma vez, se constata a *idealidade coisal* da fenomenologia husserliana.

Antes de que se entre, propriamente, nos constitutivos formais da fenomenologia desenvolvidos ao modo de introdução à exposição realizada no corpo principal deste trabalho, cumpre que se analisem quatro passos argumentativos ainda dos *Prolegômenos*, mediante os quais o solo fenomenológico da mostraçã da ideia de coisa na fenomenologia mesma poderá, a contento, evidenciar-se.

O *primeiro* desses passos argumentativos toma-se da distinção entre a *lógica pura* (*reine Logik*) e a *lógica normativa* (*normative Logik*) ou *técnica lógica* (*technische Logik*). Em suma, Husserl faz saber que o seu interesse último, nas *Investigações lógicas*, consistirá

na exposição constitutiva, posto que fundamentada em evidenciações fenomáticas correspondentes, de uma *lógica pura*, a que se referiu, de passagem, acima. A *lógica pura*, justo em razão da *idealidade coisal* que a determina, em senso formal, distingue-se de toda lógica normativa ou de toda técnica lógica por outra coisa que não pelo seu *tipo de conteúdo*, e da *origem* e da *função* que pertencem à sua objetualística. Em relação ao *tipo de conteúdo*, a idealidade das análises fenomenológicas extrai-se de sua total abstração de qualquer ato *real* a ordenar-se por estas ou aquelas *regras lógicas*, o que constitui a lógica normativa enquanto tal. Em relação à *origem* e à *função* da objetualística da *lógica pura* a desenvolver-se, essa origem determina-se tão só e tão só pela *mostração evidenciadora do estado de coisas objetivo que a constitui*; daí se dizer que seja uma ciência “pura”, ao passo que certa *realidade coisal*, justo a dos atos de entendimento a ordenarem-se, é o que pré-determina toda técnica lógica ou lógica normativa; e, por fim, essa função constitui-se, de fato, senão por uma *objetividade pura* em que nada de *real* seja referido pela mostração da fenomenalização das unidades ideais de significação que configuram o método fenomenológico, *a contrario*, em toda técnica lógica se parte do pressuposto de atos, *realiter*, executados, a fim de que, afinal, esses atos “se ordenem.” Ora, na *lógica pura*, “nada se diz acerca do nosso julgar e da maneira como ele deve ocorrer, estamos perante uma lei teorética e não uma regra prática”, faz sabê-lo Husserl (XVIII, pp. 160-161, p. 116). Assim, constata-se que “o nosso julgar”, *no exercício do ato (in actu exercito)*, deve sumir-se em benefício da mostração fenomenal de leis teoréticas puras, mostração essa que é, com efeito, *um exercício de concepção signológica (in actu signato)* – que é o ato conceptivo mesmo, em sua idealidade.

O segundo passo argumentativo delinea-se da consideração husserliana de acordo com a qual, na tética psicologista, que conduz, *ex necessitate*, a um relativismo, *justo em razão da coisalidade real que a conforma em sua estrutura argumentativa*, ocorre, também por necessidade, o sofisma da *transposição de gênero objetivo (metábasis eis hálló génos)*, o qual consiste, em suma, na ausência de uma compreensão acertada acerca da *idealidade* que deve performar a manifestação da fenomática fenomenológica, pois, com efeito, *ao não se compreender a idealidade a que se refere, não há possibilidade, pura e simplesmente, de que se utilize o termo “ciência” com qualquer significado objetivo*. Ora, toda fundamentação ocorrida ou a ocorrer, na fenomenologia, deve caracterizar-se “por uma consciência da *legalidade ideal*”, assim o expõe Husserl (HUA XVIII, pp. 167-168, p. 121, grifos meus). Toda consciência é consciência de algo, mas, em absoluto, *não é na execução em ato de uma vivência concreta*, sem que surja a ela a *unidade ideal de significação*, que se compreende como uma *legalidade ideal*, e como distinguível “por si mesma e desde si mesma”, em razão de um ato de abstração respectivo, a que o método fenomenológico se refere. Tal estado de coisas objetivo tornar-se-á mais evidente na exposição introdutória da 6.<sup>a</sup> investigação lógica.

O terceiro passo argumentativo colhe-se da compreensão líquida, julga-se, de que *nenhuma singularidade factual pode tomar-se como tendo qualquer sentido objetivo no método fenomenológico a desenvolver-se*. Toda a conceitualística desse método deve conhecer-se enquanto configurada por *conceitos gerais genuínos* e por *singularidades ideais de espécies genuínas*. Não se trata, assim, de conceitos meramente universais, referidos a *res reales*,





tal e qual se verifica nesta pergunta: “Quantos restaurantes existem desta ou daquela culinária na cidade?” Coisa real a contar-se com os dedos. Em um verdadeiro ato abstrativo, pense-se na *singularidade ideal da espécie de cor azul*, todas as possibilidades de adombrações dessa cor se pensam e se podem mostrar, por legalidade de essência, por essa ideia assim abstraída.

Por fim, o *quarto* argumento extrai-se das partes componentes que determinam a objetualística da fenomenologia enquanto tal. De fato, quando se está referindo a uma *teoria* da lógica pura, note-se que o conceito de *teoria* deve compreender-se por uma *máxima formalização* da coisa que a teoria em geral, dadas as suas condições noético-lógicas, há que ser. Leia-se, com atenção, a este trecho do autor (HUA XVIII, p. 245, p. 181): “A ideia da ‘forma’ da teoria correspondente por substituição dos conceitos dados por conceitos indeterminados, e conceitos de conceitos e de outras ideias ocupam o lugar dos simples conceitos. A esses conceitos pertencem já os conceitos: conceito, proposição, verdade.” Assim, não é o ato inferencial, *realiter* executado, em que se evidenciam as razões de fundamentação do juízo respectivo a respeito deste ou daquele estado de coisas objetivo, suponha-se, a incomensurabilidade da diagonal com os lados do quadrado, que interessará à fenomenologia, porquanto somente os meros conceitos de conceitos mostráveis por uma *presentificação intuitiva da essência na ideação adequada* (HUA XVIII, p. 246, p. 182), como o ensina Husserl. Tal *ideação adequada* corresponde, por força, a certa coisa ideal, tal qual se evidenciará, com mais vagar e expansão no corpo principal do texto.

Avance-se aos constitutivos formais do método fenomenológico, em geral expostos, a fim de que se percebam as notas eminentes que comporão a grade argumentativa desenvolvida nas seções, capítulos e subcapítulos principais deste trabalho, em que a idealidade coisa se evidenciará, com todo o rigor requerido e exigido por ele.

De saída, é necessário fazer saber que três notas formais determinam a principiológica da fenomenologia: o conceito de *intencionalidade*, o designado *princípio dos princípios*, e a execução da suspensão fenomenológica. A noção de “intencionalidade” leva ao conhecimento do que estrutura a consciência na totalidade de seus *momenta* temporais. Diz-se, com efeito, que toda consciência é consciência *de algo*. Este algo do qual a consciência tem consciência nomeia-se, em fenomenologia, de *intentum*, posto que correlato intencional de uma *intensio*. A toda *intensio* pertence o seu respectivo *intentum*. Ama-se a ou odeia-se a alguém. Vive-se, assim, no *objectum* odiado ou amado. Pensa-se a respeito da harmonia que se escuta em uma música, cujos compassos conduzem aos seus passos frasais posteriores. O que se espera também é esperado enquanto certo *intentum* da vida da consciência, tanto quanto o pensado é, ele mesmo, outro *intentum* de sua *intensio* vivenciada. Ademais, note-se que os termos *ato*, *vivência intencional*, *intensio* ou ainda *nóesis* identificam-se como uma única coisa, na qual, por legalidade de essência, se distingue o seu, como se disse, correlato intencional. A que isso conduz? Pelo princípio fenomenológico entre todos os outros princípios, sejam estes de que espécie for, é-se levado à possibilidade de constituição de uma metódica científica tal que se evidencia, apodítica ou necessariamente, o que quer que possa ser tomado como *conhecimento*, em senso ri-

goroso. A sua enunciação é, lembre-se, a seguinte: *Tudo o que nos é dado numa intuição originária, na efetividade de carne e osso, deve ser tomado tal como nos é dado, e apenas nessa medida.* Refrise-se que se trata de um *princípio dos princípios*. Em suma, a principialidade de qualquer princípio deve poder reduzir-se ao quê de seu enunciado se expressa: que somente se deve admitir *o que aparece*, numa vivência intencional, no mesmíssimo modo em que se vivencia o que aparece. A *aparição*, que se vive, é um ir-se às coisas mesmas (*zurück zu den Sachen selbst*). A admissão do assim admitido é irrestrita, no único sentido relevante à constituição da metódica científica. Ao contrário, o que é admitido de *antemão*, como crenças quaisquer da vida cotidiana, por exemplo, expressáveis em asserções tais e quais: “O mundo existe”, “a filosofia existe”, “esta ou aquela música é boa”, deve submeter-se, para que, afinal, o *como* de sua fenomática possa evidenciar-se, a um ato de *suspensão fenomenológica*, designado também de *epoché fenomenológica* ou mesmo de *parentetização*. Em suma, a fenomenologia consiste em pôr entre parênteses a tese da natureza e da existência do mundo. Para que se torne evidente o significado desse ato de parentetização, note-se que *toda vivência intencional de uma consciência empírica, justo por sua correlação necessária ao intentum seu mútuo, se determina por um positum, que nada mais é do que certa tética acerca da existência da natureza e do mundo.* Esse *positum* deve abstrair-se, deve suspender-se, deve parentetizar-se. De onde a expressão “*intuição originária*”. Nesta, qualquer coisa se mostra no *como* de seu evidenciar-se, que se *admite*. Este ato de admissão é o conhecimento apodítico, necessário. Pode-se, por fim, descobrir a coisa que se mostra na expressão: “conhecimento”. Deste conhecimento tem-se consciência, uma vez que toda consciência é consciência de algo. Sei que sei que sei que sei, e assim *ad infinitum*. Daí se origina o conceito de *certeza fenomenológica*.

Estes três característicos, conquanto incompletamente desenvolvidos, por força do que determina uma introdução *qua* introdução, são, por ora, suficientes a fim de que se alcance, consecutivamente, a prova da tética principal deste trabalho.

Algo da coisa que é a fenomenologia mostrou-se. O algo desse conhecimento, que é um conhecimento de algo, a fenomenologia, possibilita o acesso à noção de “*parte*” e “*todo*” fenomenológicos. Parte essa que é *abstrata*, posto que não se pode conhecer sem o todo do qual faz parte, como um compasso numa melodia. E não uma *parte material*, que se concebe sem o todo a que pertence: assim uma página que se vira de um livro entediante, mas que não se entende, isto é, cuja unidade de sentido não se vislumbra, em mera possibilidade. O algo daquele conhecimento pertence ao todo, que é a fenomenologia. Pois bem, é a ela que um conjunto de expressões passarão a se referir, de sorte que a ideia da coisa se possua, como se deve, para que a coisa da ideia possa manifestar-se, porque intencionado. Outra parte dessa ideia é a de *unidade fenomenológica*. Uma unidade fenomenológica é a *coisa* constituída mediante a compreensão, que se torna habitual, que se torna um *poder* analítico, por assim dizer, das três notas formais distinguidas há pouco da fenomenologia: a *intencionalidade*, o *princípio dos princípios* e a *epoché fenomenológica*. De fato, a *unidade fenomenológica* constitui-se de três partes formais componentes: a *intenção de significação*, a *intenção de preenchimento de significação* e a *expressão*, em razão das quais pode qualquer coisa, numa intuição originária, mostrar-se em efetividade de carne e osso, na medida e apenas na medida, o *como* da fenomenalização dos fenôme-



nos, em que ela se mostre. A parte formal da *expressão* de uma unidade fenomenológica possibilita o conhecimento de duas coisas: a) que a fenomenologia deve compreender-se, em senso forte, por uma *investigação teórica*, por excelência, posto que não se pode conceber nenhuma teoria que não finde em *asserções*, como faz sabê-lo Husserl (HUA XIX/I, p. 7, p. 3), “toda e qualquer investigação teórica, se bem que não se mova, de modo algum, apenas em atos expressos ou mesmo em asserções completas, acaba, porém, por terminar em asserções”, asserções estas que, continue-se, pela realização do ato de parentetização fenomenológica, delas, nada se *assere* ao que por elas se expressa; e b) que sem a unidade ideal de significação que, por princípio, há de pertencer ao que se fenomenaliza numa qualquer *expressão*, a metódica fenomenológica nada pode fazer conhecer, e, assim, o conhecimento científico mesmo se *impossibilita*, por legalidade de essência. Por seu turno, *também* a idealidade coisal deve colher-se pela propriíssima intencionalidade que é parte formal componente de toda *intenção de significação* e de toda *intenção de preenchimento de significação*. De fato, se tal não fosse o caso, a totalidade da vida da consciência, isto é, a totalidade do fluxo de vivências intencionais, se performaria por um único e tão somente por um único *correlato intencional*, o qual, de *per se*, *tudo faria conhecer*, sem que a ele fosse acrescentado, em possibilidade, o *surgimento* de qualquer outro feixe intencional em razão do qual uma *intenção de preenchimento de significação* pudesse *preencher-se*. Em suma, em fenomenologia, trata-se do que Gadamer apontou como a sua redescoberta fundamental, para além do conceito de *intencionalidade*, pois que são conceitos de longa tradição filosófica: o de *acto exercito* (*no exercício do ato*) e o de *in acto signato* (*no exercício do signo*). Para explicá-los, pense-se na diferença entre duas possibilidades de contemplação de um pôr do sol: ou bem se pode permanecer extático, ou bem se pode escrever uma *Crítica da Faculdade do Juízo*. A fatura de tal obra pressupõe que, em relação à coisa percebida, suponha-se o mesmo pôr do sol, houve um seu domínio tal, no exercício de concebê-la mediante os *seus signos*, isto é, os *seus conceitos*, que a ideia da coisa, vale dizer, da *beleza*, se evidenciou por meio de expressões significativas a respeito de sua entidade, de parte a parte, *ideal*. Com efeito, *todo signo é certa idealidade conceptiva da coisa da qual é signo*, e isto é o que se intenciona mostrar, ao longo deste trabalho, no que se refere à sua 1.<sup>a</sup> seção.

Assim, *a toda intenção de preenchimento de significação*, dada tal ou tal *expressão*, de início *vazia*, por princípio – é a que se leva pelo ato de parentetização realizado de antemão –, *pertence uma intenção de preenchimento de significação*, em que, tendo sido vivenciada, mostrar-se-á uma *plenitude concreta*, ou um *ato de identificação*, como se verá já a seguir.

Tanto a *expressão*, parte componente de cada unidade fenomenológica, como se viu, aponta à *idealidade coisal*, que Husserl apresenta um conjunto de conceitos, na 1.<sup>a</sup> investigação lógica, pelos quais, inclusive, a modulação da fenomenologia hermenêutica, já em Heidegger, pode-se compreender, *in nuce*, e, assim, o seu conceito de *coisa*. De fato, a manifestabilidade da *coisa* enquanto *coisa* deve-se, tão somente, a uma mera *apreensão compreensiva*, e não tanto a uma meramente *objetivante*, a qual é redutível, por seu turno, em suma, a um *complexo vívido de sensações*. Sem *signos quaisquer*, não se efetiva uma certa *interpretação objetivante*, e as coisas *não aparecem*. Nesse sentido, uma *cátedra* a um *primitivo*, hoje quase difícil de conceber-se, não performará *acontecimento coisal* algum, posto

que a sua apreensão configurar-se-á como um conjunto de sensações vívidas a respeito do que ele *não se apropria*, na sua respectiva significação. Ora, da *expressão* qua *expressão*, ele tem somente uma *apercepção*, que é surda para o que esta ou aquela expressão *deveria significar*, e, deste modo, *a coisa pudesse manifestar-se*. Ao contrário, *sempre haverá coisas quando a apercepção de uma consciência qualquer se configurar por uma apercepção na representação intuitiva, em que se dá uma interpretação objetivante*. Neste caso, “*as sensações [...] significam, [...] valem como signos de propriedades de um objeto, o seu complexo [de sensações] vale como signo do próprio objeto*”, assim o explica Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 62, grifos do autor). Isto é importantíssimo: tal qual se verá abaixo, Heidegger compreenderá que os conceitos de *sensação*, de *objeto*, de *signo*, e mesmo de *teoria*, contêm, de *per se*, uma certa assunção injustificável, em relação a uma carga pressupositiva elevada, se o princípio dos princípios fenomenológicos deve utilizar-se, a rigor, na execução analítica da fenomenologia.

Entretanto, na fenomenologia husserliana, coisa só é coisa quando não um *complexo vívido de sensações* se vivencia, em cuja vivência uma *interpretação objetivante* se ausenta, justo em razão da dação fenomenológica de uma mera *apreensão objetivante*, a que corresponde, na *apercepção*, uma só *expressão*, que *nada significa*, e, desta feita, nem surge a coisa, e, tanto quanto, nem a sua *idealidade*, índice eminente da manifestação coisal, em fenomenologia.

Ao contrário, *coisa só é coisa quando, na apercepção de representação intuitiva, em uma apreensão compreensiva, estiver apenso, ao que surge “em sensações”, um determinado signo, em que esta ou aquela coisa se manifeste*. Daí por que, em fenomenologia, quem se refere à coisa enquanto tal, respectivamente, se refere à *idealidade coisal*. Não é por outra razão que a fenomenologia se compreende, em sua realização metódica, enquanto certa *complexão ideal de significações (ideale Komplexion von Bedeutungen)*. Por tudo o que se disse, não se deixem indistintas a *intenção de significação*, ou seja, a *vivência de significação*, e a *significação* enquanto tal. É por esta que *uma unidade de significação objetiva* se colhe, a fim de que as *categorias lógicas*, também designadas de *categorias puras de significação*, e, a seguir, as *leis gerais de significação*, ou ainda *leis puras de significação*, possam constituir-se. Leia-se este trecho do autor (HUX XIX/I, p. 99, p. 78): “*aquilo [que o cientista] pensa e liga unitariamente são [...] conceitos e proposições, com as suas relações objetivas. À ligação subjetiva de pensamentos corresponde [...] uma unidade de significação objetiva que é aquilo que é.*” Ora, é dessa unidade de significação objetiva *em geral*, isto é, *indeterminadamente considerada*, haja vista a *epoché* fenomenológica, que a fenomenologia vai determinar-se enquanto método filosófico por excelência. Heidegger, como se verá a seguir, entenderá tal compreensão da fenomenologia a partir de certo *parti pris* teórico injustificável. A filosofia não há de ser *rigorosa*, ao menos não na medida em que ela o é em sendo uma metódica de *descrição de essências*. O que constituirá a fenomenologia serão umas poucas *ideias*, tais como a de *facticidade* ou a de *existência*, pelas quais os avanços descritivos comporão a fenomenática – *precária*, é palavra de Heidegger mesmo – de uma fenomenologia hermenêutica. Em uma fenomenologia de cariz descritivo de *essências*, “*as significações estão sob leis apriorísticas que regulam a sua conexão em novas significações*”, ensina-nos Husserl (HUA XIX/I, p. 325, p. 270). Há um certo *legalismo*



a *priorístico*, designado, vezes sem conta, de referente a um *reino legal-ideal de validade*, em cada página das *Investigações lógicas*, ainda na ideia de *mundo*, que lá se apresenta e a que se remeteu nos parágrafos anteriores. Diga-se, de passagem, *legalismo a priorístico* justificável, de parte a parte, para a constituição de uma *lógica pura*, ainda, embora, que o seu arranque argumentativo envolva momentos, na exposição da obra em questão, que a transpasse, mormente na 5.<sup>a</sup> investigação lógica, quando do tratamento dos conceitos de *retenção* (*Retention*) e de *recordação iterativa* (*Wiedererinnerung*), relacionáveis ao desenvolvimento de uma fenomenologia empírico-descritiva.

Também na lei de Brentano, mui utilizada por Husserl a partir dessa mesmíssima 5.<sup>a</sup> investigação lógica, segundo a qual “*todo ato ou é uma representação ou se funda numa representação como a sua base*”, aponta ao constitutivo de uma *idealidade coisal* na fenomenologia elaborada por Edmund Husserl. Com efeito, a *reduzibilidade* de todo ato (de toda vivência intencional) ao seu teor meramente *representativo* leva à diferença entre uma fenomenologia de senso psicológico-descritivo e uma fenomenologia *pura*, na qual *visões intelectivas puras de essência* do todo fenomático a constituem, por ato de liberdade reflexivo, pois “*está a cada momento, na nossa liberdade, que as explicitações realizadas ou a realizar, ‘psicológico-descritivas’ no começo, devem ser tomadas ‘puramente’, e, que, numa consequência mais lata, deverão ser compreendidas como visões intelectivas puras de essência (apriorísticas), descreve-o o autor (HUA XIX/I, p. 357, p. 297). A reduzibilidade de uma vivência intencional ao seu conteúdo somente representativo consiste em que a estrutura ideal dele possa extrair-se e evidenciar-se na sua respectiva mostração fenomenológica, uma vez que se trata, por fim, do que determina, por legalidade de essência, a tessitura das aparições fenomenológicas na totalidade do fluxo de vivências.*

Do mesmo modo, constata-se a *idealidade coisal* pela realização da dupla suspensão fenomenológica: a transcendental e a eidética. Pela primeira, *toda apreensão e posição de existência, que determina uma consciência empírico-psicológica, abstrai-se, mediante um ato de ideação, de sorte que apareça tão somente os constitutivos formais, em seus tipos puros, das vivências intencionais qua vivências intencionais*. Ora, o acesso à fenomênica dessa região deve-se a uma segunda redução fenomenológica, a *eidética*. Na redução eidética, distingue-se o conceito de *conteúdo intencional*, que se compõe de *objeto intencional, qualidade intencional, matéria intencional e essência intencional*. O *objeto intencional* é a coisa mesma que se evidencia em seu campo fenomenológico, assim “*Dom Pedro II*” se torna *objeto de mera representação*. Podem-se formular três expressões em que uma *mesma matéria* se objetiva como determinado correlato intencional: “*Dom Pedro II*”, “*Existiu Dom Pedro II?*”, e “*Dom Pedro II foi Imperador!*”, ao passo que a *qualidade* dessas três vivências intencionais se diversifica, respectivamente, em vivência *meramente nominal*, em vivência *dubitativa*, e vivência *exclamativa*. A *essência intencional* compõe-se da soma de *matéria e qualidade intencional*. Posto isso, note-se que, ainda que uma *essência intencional* tenha, em absoluto, a mesma *matéria* e a mesma *qualidade* componentes, pode haver certa diversidade da manifestação da fenomática a respeito do todo fenomenológico concreto, *uma vez que a essência intencional não esgota fenomenologicamente o ato*, no sentido de que seja possível, por legalidade de essência, *uma vivacidade representativa ora menor, ora maior*, em razão da *essência significativa da vivência intencional*, o que nada mais é do

que a confirmação de que a *coisa*, na fenomenologia husserliana, deve levar a um campo aberto de *significados ideais* a determinar-se, mais e mais, conforme as análises avancem. É a isso que se refere a enunciação tipicamente fenomenológica da enunciação realizada por Husserl da lei brentaniana: *a todo ato nominal posicionante, corresponde, por legalidade de essência, um equivalente ato não posicionante*. Ora, isso significa que, em relação ao ato nominal posicionante manifesto na expressão nominal “Dom Pedro II”, pode-se transformá-lo numa simples vivência sem posicionamento de *coisa real* alguma, que tenha correspondido ao que se referiria pela expressão “Dom Pedro II”. Os *conceitos puros* a que se apontou há pouco devem reconhecer-se como certas conquistas analíticas que se possibilitam após os atos de parentetização fenomenológica, nas quais, tal qual se viu, *toda tética a respeito de coisas reais se suspende, em benefício da aparição fenomenológica*.

Não é por outro estado de coisas objetivo que a tese de origem kantiana, e aceita e demonstrada por Husserl, de acordo com a qual o “*ser não é predicado real*”, evidenciar-se-á. De fato, se o *ser* fosse *momentum* real de um todo proposicional, que sentido teria em referir-se a uma *descrição de essências* e, afinal, a um *conhecimento científico rigoroso*, possibilitado por essa descrição? A fenomenologia é *essencialista*, tornando-se, porém, nas mãos de Heidegger, *pensamento sobre o ser*. Se ela não tivesse sido *essencialista*, ela teria sido talvez *nada*, pois não haveria possibilidade alguma de certa modificação de sua configuração analítica.

Algumas notas sobre a 6.<sup>a</sup> investigação lógica. O conceito de *unidade fenomenológica* repensa-se a partir de dois novos conceitos, que serão o *point d’appui* para a consecução analítica da investigação em comento. São eles os de “*pensamento expressivo*” e de “*intuição expressada*”. *Todo pensamento que dá significação apenas o faz mediante uma intuição que se refere, pela significação, ao seu objeto*. Tendo isso ocorrido, terá havido um *ato de identificação*, que é o conhecer fenomenológico mesmo. Tal se dá em toda *relação de conhecimento estática*. Acrescentando-se certa *dinamicidade* à relação de conhecimento fenomenológica, tem-se o ideal do todo fenomenológico concreto determinando-se por uma *síntese de identidade da coisa*, que pode descrever-se a partir de dois limites analíticos em que, de um lado, há um estado de coisas objetivo referente a uma *intenção de significação absoluta*, de valor 1, a um tempo só em que se dá uma *intuição representativa* ou *intuitiva* de valor 0, e, de outro lado, há um estado de coisas objetivo que se manifesta por uma *intuição representativa* ou *intuitiva* de valor 1, ao mesmo tempo em que se colhe uma situação analítica na qual se verifica uma *intenção de significação nula*, isto é, de valor 0. Pense-se, a esse respeito, na *coisa* manifesta por sua intuição representativa em uma mera representação de qualquer evento transcorrido em passado remoto, e no *modo* como uma coisa como tal se manifestou no *Ulysses* de James Joyce. De fato, é como se *pregnância* significativa da coisa fosse uma tal que Joyce estivesse se referindo à situação de analiticidade possível que Husserl estabelece como princípio de suas análises realizadas na 6.<sup>a</sup> investigação, somente que com uma diferença: no *Ulysses*, é como se se tivesse dado uma intenção de significação absoluta somada a uma intuição representativa *também absoluta*. De todo modo, não é indiferente à fenomenologia o fato de que este ou aquele conteúdo fenomenal seja somente imaginativo ou percebido, em efetividade de carne e osso. Com efeito, justo por se tratar de uma *metódica científica*, Husserl elabora duas outras noções que se



acrescentarão ao estado de coisas objetivo *ideal* referido há pouco: a de *conteúdo imaginativo puro* e a de *conteúdo perceptivo puro*, em que por *conteúdo imaginativo* se deve entender qualquer parte do todo fenomenológico concreto que esteja aí de modo tão somente *imaginado* ou *simbolizado*, e não *apresentado* realmente em seu conteúdo; o que constitui um *conteúdo perceptivo puro*. O ideal analítico de *percepção adequada* manifestar-se-á por três notas formais: *a extensão ou a riqueza de plenitude*, *a vivacidade da plenitude* e o *conteúdo de realidade*. A totalidade objetiva pode ser assim maior ou menor em graus, em relação à *extensão de sua plenitude*; mais ou menos viva – pense-se no escorço de um quadro em comparação com a sua realização final –; e, por fim, os seus conteúdos apresentadores – relativos a uma *percepção pura* – podem variar em número maior ou menor de *correleta* intencionais.

O conceito de *intuição categorial*, exposto na 6.<sup>a</sup> investigação lógica, leva, *ex necessitate*, à conclusão segundo a qual a *idealidade de atos fundados* – todo ato de intuição categorial é fundado – inere em todo ato de *percepção sensível*, em que se fundam os primeiros. Exemplifique-se: não existe nenhum *intentum* sensível referente aos sincategoremas tais como *e*, *nenhum*, *ou*, *todo*, e assim por diante. Este estado de coisas objetivo – outro conceito de uma *intuição categorial* – faz com que Husserl enuncie, somando força à sua tese de acordo com a qual o “*ser não é predicado real*”: “Posso ver a cor, conquanto não o *ser* colorido. Posso sentir o liso, mas não o *ser* liso. Posso escutar o som, contudo não o *ser* sonoro.” Em suma, conclua-se que o *ser*, para Husserl, tematiza-se mediante a *idealidade coisal* das *res* fenomenológicas, numa palavra: por meio de *descrição de essências*.

A filosofia heideggeriana é certo pensamento sobre o *ser*. “*Homem, sê essencial*” é a epígrafe adotada de Angelus Silesius por Martin Heidegger em *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo*. Antes de que se tematize esse pensamento sobre o *ser*, lembre-se que a *manifestabilidade da coisa*, na fenomenologia *sans phrase*, se deve a uma *apreensão compreensiva*, na qual se manifesta uma respectiva *interpretação objetivante*, a que corresponde uma *apercepção na representação intuitiva*. Neste sentido, *a todo complexo vívido de sensações*, que não se objetiva enquanto tal, a essa *interpretação objetivante*, *acrescenta-se este ou aquele signo em que a coisa aparece*. Se o método de *descrição de essências* husserliano, na fenomenologia de cariz hermenêutico, se porá ao lado, de sorte que o *rigor* descritivo característico dessa metódica científica se modificará de um modo tal que uma *hermenêutica da existência* possa efetuar-se, todavia, ao menos se deve entender como *rigorosa* a utilização heideggeriana do princípio dos princípios fenomenológicos, sobretudo no que se relaciona a uma *ausência absoluta de pressupostos*, o puxar-se pelo cabelo da vida natural da filosofia, ou a sua circularidade hermenêutica, porque Heidegger não poderá não compreender que *a ideia de teoria em geral* é certa tética, que se constitui mediante o conceito de *ciência rigorosa*, acima delineada em seus componentes gerais, que se encontra no início, no desenvolvimento e no arremate da fenomenologia desenvolvida por Husserl. Não obstante, é pela fenomenologia que a tematização *expressa* da vida pré-teorética dará o passo inicial a fim de que uma hermenêutica da existência se possa encontrar.

Na vida pré-teorética, a coisa *qua* coisa não se *manifesta*, posto que, ao autor sobre o

qual se disserta, por ora, a coisa é coisa na medida em que a objetualística de qualquer ciência em geral se constitua. Com efeito, *a significância, que compõe a fenomenalização da mundanização do mundo, é apropriada, por um intuir compreensivo (zuschauend zu verstehen) ou por um compreender intuitivamente (verstehend zu schauen), na vida em si e para si.* Note-se que a fenomenologia heideggeriana tanto não se determina por uma *descrição de essências* que é o ser da vida, em seu *viver*, vida esta que é uma essência, que será objeto de tematização expressa pelo método científico que o autor desenvolve. Enquanto Husserl se refere a uma *apreensão compreensiva*, dado que o *ser da apreensão seja o apreender*, Heidegger se remete a um *intuir compreensivo* ou, mudando-se os termos, a um *apreender compreensivo*; o que é coisa, *in totum*, diversa. De fato, deste *ente* que é o vivente, não interessa, ao autor, a mera descrição de essência que lhe compete, vale dizer, a vida *qua* vida em seus componentes ideais, porquanto o *viver* da vida em si e para si. Não o calor, forma de uma essência, do fogo, essência enquanto tal, mas o *esquentar*. O *ser*. No universo objetivo de ciência empírica, seja esta a psicologia, por exemplo, vai-se de *facta a facta*, compreensíveis por um “*se*” hipotético, uma vez que a sua universalidade, de *per se* considerada, não pode assegurar que outros *facta* desconhecidos ou não levados em consideração por sua hipótese explicativa não se venham a descobrir, num futuro possível. No caso da ciência psicológica, tanto mais de só meras coisas: de *facta a facta* psicológicos, explicáveis por *descrições analíticas* englobada pelo mesmo “*se*” hipotético, descrições analíticas que são outros tantos *facta* psicológicos, ir-se-ia, tanto quanto, de coisa a coisa somente, coisa esta que permaneceria *muda* como todo coisa, no-lo aponta Heidegger (GA 56/57, p. 65, p. 79). Se tão somente se dessem coisas, não haveria, afinal, *coisa alguma*, pois como uma da outra se distinguiria, a fim de que não se verificasse uma *supremacia do universo material*? *Dá-se o há? Dá-se o algo?* Questiona-se o autor, em reformulação do questionamento leibniziano: “*Porquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” Este se pergunta pelo porquê, o primeiro pela mera manifestabilidade de *algo em geral*; eis por que esta manifestabilidade deve compreender-se como fenomenológica, em senso rigoroso. Na realização de tal vivência intencional, compreende-se o *algo aderido a um significado*, que se *apropria*, na máxima indeterminação de sua manifestabilidade, e, por isso, verifica-se também uma vivência intencional caracterizada por uma *ausência total de mundo*, ou que deve caracterizar-se como *vivência pré-mundana*. De fato, a manifestação plena do mundo dá-se em toda vivência do mundo circundante, que se constitui, como se disse, pela *apropriação da significância que possibilita a fenomenalização do mundo*, na qual *coisas não se mostram*, posto que, justamente, se vivenciam no mundo *que mundeia (es weltet)*. Se a vivência do mundo circundante constitui, pela categoria da significância, a vida em si e para si, e se na pergunta pelo haver do algo em geral, esse algo é apropriado tão somente como aderido a um significado, *in totum*, indeterminado, de onde o seu característico formal de *ausência total do mundo*, ou de um mundo apenas de modo incoativo manifesto, então se deve concluir que na vivência do mundo teórico, justo porque quem diz *vida*, diz *significância apropriada*, e não *coisa em sua manifestação de realidade coisal*, há que se encontrar um certo e necessário *processo de privação de vida*, que determina todo *primado do universo teórico*, no qual a totalidade do real é redutível a um conjunto de asserções a respeito de coisas objetivas, ou de entes enquanto tais; de





onde se verificar um correspondente processo de entificação sem fim. De coisa a coisa a coisa, e *ad infinitum*, sejam estas mais ou menos universais, referíveis, por princípio, a diversos gêneros objetivos de ciências teóricas várias, não se pode aceder a uma tematização expressa do *ser* enquanto tal. Efetivamente, *uma vivência se vivencia, duas vivências enquanto duas se tornam coisas, justo por serem duas*. Não o *uno*, mas o *unificar*.

Essa tematização expressa do *ser* enquanto tal compreende-se, no *Relatório Natorp*, como a determinação de seu sentido pelo *ser* qua *ser produzido* (*οὐσία γινομένη, ποιηθεῖσα*). Essa determinação segue-se a uma reformulação mais consciente da metódica fenomenológica, no senso de um desenvolvimento explícito de um pensamento sobre o *ser* de uma *ontologia fenomenológica*. A fenomenologia há de ser a ciência do *ser* qua *ser*. Para que ela se configure desse modo, tem que se descrever, fenomenologicamente, uma *situação hermenêutica*. Esta situação hermenêutica nada mais é do que o esclarecimento – fenomenologia é o *modo de estar desperto* – das condições de inteligibilidade sem as quais qualquer analítica se torna opaca na execução de seu ato de interpretação. Essas condições de inteligibilidade determinam-se por um *ponto de mirada* (*Blickstand*), o objeto a tematizar-se, por uma *direção de mirada* (*Blickrichtung*), o seu *como* (*wie*) fenomenológico e o seu até-a-quê (*Worauf*) esse *como* se manifestará, e por um *horizonte de mirada* (*Sichtweite*), a composição fenomática da soma dos dois primeiros aspectos formais do campo fenomenológico a evidenciar-se. A situação hermenêutica que determina o objeto da *ontologia fenomenológica* extrai-se de um ente que, a cada vez, nós mesmos somos, na medida em que esse ente *se interrogue* – o *como* fenomenológico – a respeito de suas estruturas ontológicas – o até-a-quê da interrogação –. Heidegger nomeia esse ente que, a cada vez, nós mesmos somos de *ser-ai*, termo este que, em sua língua, se compõe da junção do verbo *ser* e do advérbio *ai* (*Da-sein*). Ainda que os motivos de tal ato designativo se mostrem somente a contento nos transcurso expositivo deste trabalho, diga-se, de passagem, ao modo de introdução, que é líquida a compreensão de acordo com a qual o *ser-ai* é qualquer coisa que *tem ser*, a um tempo só, que esse *ser* a ele se manifesta no *ai* que é o dele e que esse *ser* se compreende de uma forma ou de outra, de molde que, afinal, uma ação interrogativa acerca de suas estruturas ontológicas se possibilite, em senso fenomenológico, na medida do *como* há que se fenomenalizar esse ente que, a cada vez, nós mesmos somos, neste ou noutro *ai*. Desse modo, a *vida fática* – o *ser-ai* mesmo – mostra-se num certo *como* fenomenológico: enquanto esse ente que nós próprios somos, a cada momento, que, em existindo factualmente, se perquire sobre as estruturas ontológicas que o determinam em seu mesmíssimo ser. O questionar-se acerca de suas estruturas ontológicas não pode não se compreender senão por certa *cotemporalização* do ente que, vez a vez, nós próprios somos: vez que, em sendo a vida fática *temporalizada*, todo questionar não se entende a não ser por certa *temporalização* desse ente que, é dele isto de *per se*, isto é, é de sua “estrutura ontológica”, se evidencia na temporalização do tempo.

Que é feito da mostração fenomenológica da coisa nas *Investigações fenomenológica sobre Aristóteles*, no *Relatório Natorp*? Ela não aparece, pois o sentido do *ser* em geral determinado pelo sentido do *ser* qua *ser produzido* (*οὐσία γινομένη, ποιηθεῖσα*) mostra-se, por uma interpretação, *in totum*, autêntica da filosofia aristotélica, por meio da fenomática

de *uma experiência fundamental do mundo circundante*, realizada por Aristóteles, em que a *custódia do ser do ente, custodiado pelo ser-aí*, para que se fique só com um exemplo suficiente a esta introdução, se *temporaliza na realização pura da sophía (Σοφία)*, permanecendo, de maneira puramente intelectual, junto aos princípios (ἀρχαί) do que sempre é. Ora, essa permanência efetiva-se por uma radicalização ontológica, proposta por Aristóteles, da ideia do ente em movimento, no sentido de sua perfeição, posto que *atividade pura*, que possibilita a custódia do ser do ente, porquanto não de coisas, cujo sentido último, como se viu, se extrai de seu ser produzido, justo na atividade de produzi-las, e não de sua realidade “factual”, de ser, por exemplo, a casa bela, iluminada, proporcional e assim por diante. Uma exposição mais compreensiva de tal estado de coisas objetivo encontra-se no corpo principal deste trabalho.

Na *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, o autor aprofunda a sua compreensão de acordo com a qual a filosofia fenomenológica deve ser um pensamento sobre o ente que, vez a vez, nós mesmos somos. Esse ente não pode compreender-se, pelo motivo do horizonte de mirada estabelecido, por qualquer *ontologia* de cariz tradicional, em que, *ex necessitate*, somente se tematiza o *ser objetual*, numa palavra, a objetualidade de objetualidades determinadas, recortando-as, na sua respectiva *ontologia regional*, para que se constituam bem como “ontologia da cultura”, bem como “ontologia da natureza”. Na obra em questão, ele esclarece, determinadamente, que a fenomenologia hermenêutica não é nenhum método filosófico de descrição de essências. Mas, ora, como tornar coerente essa afirmação com o *point d’appui* principiológico segundo o qual a *ideia de facticidade* deve tornar-se o solo fenomenológico sem o qual uma ontologia hermenêutica não se pode desenvolver? Porque, efetivamente, *a toda ideia, seja ela a de facticidade ou não, corresponde uma essência*, diria qualquer ontologia tradicional. De saída, ele descreve a *ideia de facticidade* enquanto “a designação para o caráter ontológico de nosso ‘ser-aí’ próprio” (GA 63, p. 7, p. 13, grifos nossos). Aprofundem-se os pressupostos dessa descrição: a fenomenologia é, *ex necessitate*, *descritiva*. Em sendo hermenêutica, nela não se podem configurar *reduções eidéticas*, tal e como pela espécie ideal de vermelho se percebem feixes intencionais vários de adombrações de vermelho, pois, nesse caso, *essas reduções eidéticas estariam para a fenomenologia de corte hermenêutico assim como as plantas estão para a botânica*; em suma, seriam coisas “objetivas” a serem conhecidas. Em sendo hermenêutica a fenomenologia, ela é *autointerpretativa*, é ela a *facticidade* mesma – como se as plantas fossem a botânica. O fenômeno do “como se” leva à manifestação de uma *metáfora*: coisa a descrever-se ainda, no senso de seu *como* fenomenológico. No *como* fenomenológico da facticidade, aparece que a interpretação hermenêutica da existência é um *estar desperto do ser-aí*: um *como* de seu ser e, assim, *um caráter ontológico de seu si mesmo*. Este caráter ontológico é uma *possibilidade*, em suma, da própria vida fáctica. Possibilidade *mais própria*, se o *como* do ser-aí se manifesta *qua* estar desperto desse ente que, vez a vez, se é. Por interpretativa de sua autocompreensão na facticidade, e por não se configurar como método filosófico de *descrição de essências*, a hermenêutica da facticidade é, a um tempo só, *precária* e *a caminho*. *A caminho pelo motivo por que a nada se chega de “constituído”*: é um *caminhar*. Chega Heidegger a referir-se a uma *pré-filosofia*, no senso de que uma hermenêutica filosófica é só e só um *passo anterior a qualquer filosofia*. *Precária* porque se trata de *tematização expressa da*



*facticidade no como fenomático de um ente que não se é, “em absoluto”, mas que está em questão, em seu caminho, nessa “pré-filosofia.”* Essa tematização expressa depende de pôr às claras certos pressupostos de compreensão – designados pelo autor de *posição prévia* e de *concepção prévia*, que se devem entender como *conceitos de conceitos*, uma vez que há que se apreender, precisamente, *o que está posicionado, conceptivamente*, acerca do *ser-aí* no *como* da vida fática – , pôr às claras esse que se nomeia de *destruição fenomenológica*, invenção terminológica dele para referir-se à sua concepção de *epoché fenomenológica*, porquanto por esta a tética posicionada por uma concepção prévia direciona-se ao horizonte de mirada da vida fática do ente que, vez a vez, nós mesmíssimos somos.

No corpo principal do trabalho, expor-se-ão os *momenta* da execução de destruição da tética posicionada, na temporalidade maximamente aberta da existência, em sua concepção prévia respectiva, acerca do recém-referido.

Todavia, nele mesmo, note-se que a posição prévia, em que ele se compreende (concepção prévia), em seu *ser-aí* ocasional, se fenomenaliza em certo todo fenomenológico da *medianidade*, que faz conhecer, de seu turno, uma autocompreensão *imprópria* da existência humana, pois essa medianidade outra coisa não é senão certa projeção de sentido que é um *modus* da significância mundana. Viu-se acima quão relevante é este acesso fenomenológico ao que se descreve ao autor em estudo. Efetivamente, a *significância*, no mundo, permite que se avance ao fenômeno do “de quê” a vida fática vive mundanamente. Por esse “de quê”, evidencia-se tanto o fenômeno originário do *cuidado*, quanto o fenômeno mais originário da *intencionalidade fática*, descoberta mediante a ideia de facticidade, que se tematiza.

Ora, a *significância* é um *como* do *ser-aí*, de sorte que é nesse *como* que se evidencia o “de quê” a vida fática vive no *mundo circundante*. Refrise-se que o conceito de *coisa*, nesses pressupostos, não se manifesta, de modo algum, posto que ainda se trata de descrições fenomenológicas da vida *pré-teorética*. É, de fato, a fenomenologia hermenêutica uma *pré-filosofia*, a caminho. Nela, em que as distinções *teoréticas* de *idealidade* ou *realidade* são tardias, e, tanto quanto, em que a assunção a qualquer tética a respeito de *ciência em geral* se parentetiza, a *significância* fenomenaliza-se, em seu *como* fenomático, numa categoria, a descrever-se e descrita pelo exposto, acoisal, tal e qual nos faz saber o autor: a significância não é categoria de coisa (*Bedeutsamkeit ist nicht eine Sachkategorie*). Este estado de coisas objetivo aprofundar-se-á nos *Prolegômenos à história do conceito de tempo* e em *Ser e tempo*.

Aprofundar-se-á, na primeira das duas últimas obras a analisarem-se, em razão de uma compreensão outra da categoria da *significância* na medida que seja apenas com a *interrupção* de sua manifestação é que a coisa, em sua coisalidade de coisa, passe a mostrar-se em seu campo fenomenológico respectivo. Não se apressem os passos.

Entretanto, de saída, note-se que, nos *Prolegômenos*, o horizonte de mirada determinada pela fenomênica do *ser-aí* em seu *como* fático enquanto perquire pelas estruturas ontológicas que o determinam em seu ser, complexificar-se-á, em senso fenomenológico, pela retomada da questão a respeito do *sentido do ser em geral* e do *ser do intencional* em particular, após um excursão crítico realizado pelo autor acerca dos pontos teoréticos

essenciais da metódica fenomenológica e de alguns pontos outros a isso correlacionados. Ainda que se permita entrever em cada um dos passos argumentativos realizados, a *ideia da facticidade* cederá o lugar à abertura fenomenal de *uma manutenção da fenomática da possibilidade qua possibilidade*. De fato, *toda compreensão e toda autocompreensão hermenêuticas não se compreendem senão pela vigência da possibilidade qua possibilidade*: a propriíssima ideia de facticidade por aí melhor se manifesta e se possui, apropriadamente. O *ser-aí*, em senso próprio, não é senão *um possível*, que se autocompreende *qua possível*, possível este que se pode e deve manter em abertura de sua *possibilitação*. Nessa abertura, manifesta-se a autocompreensão *medianamente*, pela estrutura da significância que a pré-determina em sua fenomenalização. Pois bem, a categoria da *significância* descreve-se, na obra em estudo, como uma totalidade referencial, de feito que o conceito sobressalente das análises executadas se descreve enquanto certa *totalidade da referência de significância*, que determina, em senso forte, a mundanização do mundo. Ora, como se disse, *a manifestação da coisa, em sua coisalidade de coisa, deve-se, dados esses pressupostos analíticos, a uma interrupção da manifestabilidade da totalidade de referência da significância*, pois, com efeito, pela valência fenomenológica dessa manifestabilidade da totalidade de referência da significância, “o *datum* imediatamente genuíno é não o percebido [à parte], mas o que é presente na preocupação preocupada, o à mão que se possui e se entende [apropriadamente]”, ensina-o Heidegger (GA 20, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor). Enfim, a fenomênica referente à *preocupação preocupada* irá descrever-se de um modo tal até que se chegue ao todo fenomenológico concreto em que se evidencia que *a totalidade de referência de significância é responsável por uma sobre-eminência da fenomenalização dessa totalidade, na mundanidade do mundo, em relação à manifestabilidade de meras coisas*, pois, com efeito, mesmo a estrutura do *algo qua algo* se fenomenaliza tão somente pela apropriação dessa mesmíssima totalidade de referência da significância. Na fenomenologia hermenêutica, é como se não dessem *coisas*. Maiormente se reafirma essa conclusão pela manutenção *in extremis* da possibilidade *qua possibilidade* em sua possibilitação fenomenológica, em suma, pela tematização expressa do fenômeno da morte.

Entretanto, antes de que se considere a morte enquanto fenômeno certo, ainda que indeterminado, da possibilidade *qua possibilidade*, pelo que se chegará à introdução expositiva da última parte deste trabalho, isto é, de *Ser e tempo* mesmo, note-se que, nos *Prolegômenos*, a compreensão avançada por Heidegger de acordo com a qual a manifestação da *coisa* se deve, mormente, à tética entificadora de toda teoria em geral, de sorte que somente com a tematização expressa de uma vida pré-teorética um pensamento sobre o *ser* se poderia desenvolver, sob a ideia-mestra da facticidade, se matiza a um ponto tal que, como que o autor estivesse reassumindo uma certa necessidade da *metódica analítica da fenomenologia*, uma vez que esta, quase sumida na *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, retorna com toda a força analítica que possibilita a construção de exposições unificadas por uma exigência de unidade de sentido, tal e qual como o que ocorre em um *bom romance*, ele chegará a descrever a manifestação da *coisa qua coisa*, assim se disse nos parágrafos acima, tão apenas em uma *interrupção da totalidade de referência da significância*, quando, por exemplo, certo ente, aberto de antemão e, *ex necessitate*, pelo fenômeno da totalidade de referência da significância, à disposição preocupada e com-



preensiva do ser-aí no *como* de sua vida fática, o de quê essa vida vive, continue-se, esse ente, em sua coisalidade de coisa, por essa interrupção, assim se evidencia – o que ocorre, por fim, quando um qualquer par de óculos, banalmente, se constata como “coisa a ser limpa”, e não deixam, esses óculos, transparecer, em sua invisibilidade coisal, a manifestação plena da totalidade de referência da significância, que é cotidiana, evidente, aberta, e presente.

O projeto de sentido do *ser para a morte próprio*, exposto pela analítica de existência do *ser-ai* no *Ser e Tempo*, segundo os parágrafos escolhidos a fim de que certa *nulificação coisal* se perceba na fenomática a percorrer nessa obra, é prova inequívoca de que coisas são só meras coisas.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### A idealidade da coisa

**E**ste trabalho acadêmico tem como objetivo, como se apontou na sua introdução, a tematização expressa do conceito de *coisa* na fenomenologia husserliana e na heideggeriana até à publicação de *Ser e Tempo*. Ver-se-á que, na primeira, uma *teoria da significação* se elaborou para que esse conceito se concebesse e se expusesse, ao passo que, na segunda, essa designada “teoria da significação”, desde o curso universitário que deu origem à obra *A Ideia de Filosofia e o Problema da Visão de Mundo*, se reformulou e se refundou pelo conspecto da fenomenologia de corte hermenêutico, de sorte que uma clareza fenomenológica para o questionamento pelo *sentido do ser* em geral se conquistasse. Todavia, como quer que seja entendida uma *teoria da significação*, já enquanto vinculada a um reino ideal-legal de validade, que é a posição de Husserl em suas *Investigações Lógicas*, já enquanto compreendida, em seus pressupostos últimos, pela ideia de *facticidade*,<sup>5</sup> segundo a qual, em linhas gerais, todo o percurso especulativo de Heidegger até à confecção de seu *opus magnum* pode compreender-se, continuando, essa *teoria da significação*, em sentido clássico, arrematar-se-ia pela distinção de base entre as noções de “signo formal” (*signum formale*) e de “signo instrumental” (*signum instrumentale*). Assim, julgou-se maximamente adequada a apresentação dessa “teoria da significação” para que o restante, que é, sem dúvidas, a parte principal, do conteúdo a expor-se desta tese ganhasse em inteligibilidade, ainda que não de um modo tal que tanto a fenomenologia de Husserl quanto a sua modulação hermenêutica, nas mãos de Heidegger, pudessem compreender-se tão somente com o que pelo termo “teoria da significação” clássica se poderia significar.

<sup>5</sup> A ideia de *facticidade* retoma-se em *Ser e Tempo*, § 9, *in initio*, obra a analisar-se na 3.<sup>a</sup> seção, sob a forma da ideia de *existência*, que constitui a essência mesma do *ser-aí* (*Dasein*).



## α) A significância do signo da *coisa* na semiótica clássica

Na teoria clássica do *signo*,<sup>6</sup> como a proposta, por exemplo, por João Poinot (1589 - 1644),<sup>7</sup> três notas fazem-se observar em sua constituição: a primeira, a mera coisalidade do signo; a segunda, o levar-se, imediatamente, ao significado pelo signo; e, a terceira, o levar-se ao significado pelo signo com um pré-conhecimento do signo enquanto “este signo.” Suponha-se a imagem pintada numa tela de Alexandre, o Grande. Dessa tela, pela primeira nota distinguida acima do *signo*, podem-se considerar as linhas, as cores, as figuras, a tinta, etc., de modo que estas propriedades, e mais outras, constituam aquela tela enquanto *coisa*. Além disso, pela segunda nota distinguida, o mesmíssimo Alexandre, *qua* significado por essa tela, torna-se o *termo* da minha inteligência, de modo que, tal qual seja a figura, tal qual será o conhecimento que se tem do retratado. E, por fim, pela terceira nota distinguida do *signo*, a qual propriamente constitui a *razão formal* de signo instrumental,<sup>8</sup> mostra-se que somente e tão somente pelo conhecimento cursivo da tela enquanto exercendo a função de *meio significativo* é que o entendimento é levado ao *termo* significado pela própria pintura. Esse “conhecimento cursivo” pressupõe o conhecimento do signo instrumento *qua* signo instrumental, em sua função, precisamente, de *cursividade*. Uma compreensão semelhante à exarada há pouco foi avançada por Baruch de Espinosa (1632 - 1677) em sua *Ethica, more geometrico demonstrata*,<sup>9</sup> quando, no tratamento dos *modos de conhecimento*, apresenta o ressabido exemplo das *pegadas* percebidas por um cavaleiro em seu caminho. Ora, pelo que foi dito, essas *pegadas* são tanto um mero punhado material de areia, quanto, a seguir, um aviso possível para que o cavaleiro se aprume, quanto, se esse cavaleiro for inteligente, um meio de interrogação, fundado na própria *significatividade* de todo signo instrumental, a respeito da origem possível e talvez não mortalmente danosa ao seu *conatus* para existir, ainda que seja um cavaleiro romano.

Essa descrição refere-se ao *signo instrumental*, cuja razão formal, como dito, requer o pré-conhecimento de si para que exerça a sua função significativa de levar ao conhecimento do designado. Pois bem. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) apontou, na obra

6 Neste primeiro momento, toma-se o termo *signo* por signo *instrumental*, e não por signo *formal*, o qual tem como referente objetivo o *conceito* mesmo.

7 O tomá-lo como representante de uma “teoria clássica do signo” deve-se, mormente, ao trabalho, de influxo acentuado na segunda metade dos novecentos, do filósofo norte-americano John Deele (1942 - 2017), que enxertou a teoria do signo de João Poinot no desenvolvimento de sua semiótica.

8 Este termo “razão formal” quer apenas conotar o que constitui, formalmente, uma dada coisa. Assim, pergunta-se qual é a razão formal de um círculo? A resposta a essa pergunta baseia-se na própria essência de círculo, pela qual se alcança a sua razão formal. Nesse sentido, a *razão formal* de linha seria a menor distância entre dois pontos. Numa palavra, o conceito de *razão formal* é a definição mesma da coisa. Contudo, em estudos lógicos, sempre se falou antes de *razões formais* do que de *definições*, porque o universo objetivo da ciência da lógica não se compõe de entes reais; ainda na fenomenologia husserliana. Essa distinção é de importância em razão de que, por meio dela, busca-se justa e precisamente apontar não ao que pertence acidentalmente a uma coisa, mas ao que a perfaz essencialmente. Em fenomenologia, como se verá, falar-se-á de uma *fenomenalização* a conseguir-se por uma redução eidética. Dado que se trate de uma *redução* de *essências*, de tudo o que, em fenomenologia, se “fenomenalizar” se pode colher uma determinada *razão formal*. Nesse sentido, ainda que muitas coisas - e materialmente - constituam a fenomenologia *qua* fenomenologia, por exemplo, a sua crítica ao psicologismo e ao naturalismo, não obstante e formalmente considerada, a evidenciação dos fenômenos, pelos quais se depreende a razão formal de qualquer essência, a partir de si mesmos e neles mesmos é nota já essencial do que a constitui. Cf. A tese de doutoramento de Gabriel Barroso (2020) *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*.

9 Cf. (2013, p. 133 e seqs.).

Hegel, Husserl, Heidegger,<sup>10</sup> a importância da distinção entre o conhecimento *in actu exercito* (no exercício do ato) e *in actu signato* (no exercício do signo) para a compreensão do pensamento especulativo de Heidegger, sobretudo em relação à sua chamada primeira fase, que é aquela que está ao redor da publicação de seu *opus magnum* de 1927, podendo-se acrescentar a essa observação de Gadamer a seguinte: ainda pelo que se exige de acordo com os próprios princípios do método fenomenológico, tal qual o da *ausência absoluta de pressupostos*, a teoria do signo heideggeriana corrobora para a inteligibilidade de conceitos fundamentais, como o de unidade fenomenológica,<sup>11</sup> dentre outros, da fenomenologia de *sans phrase*. Em que consiste a relevância, no pensamento heideggeriano, das noções referidas por Gadamer? Essa relevância colhe-se, assim se intencionará demonstrar nas seções e subseções seguintes desta pesquisa, na conceptualidade mesma do que Heidegger nomeia de *ontologia fundamental*, que, a linhas gerais, pode compreender-se, a uma primeira e breve consideração, enquanto certa retomada da tradicional *ontologia generalis*, entendendo-a, porém, a partir de certa modulação possibilitada por dois fatores: a fenomenologia de Husserl e o seu feitiço hermenêutico, que se apresenta cabalmente possuído em *Ser e Tempo*, a um só tempo que, em suas linhas mestras, configura a estrutura formal de *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.<sup>12</sup> Entretanto, antes de verificar-se a sorção da distinção entre, em sua função de conhecimento, as noções de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*”, no pensamento heideggeriano de primeira fase,<sup>13</sup> tematize-se essa própria distinção em particular. Se o homem não fosse um ente essencialmente reflexivo, para o qual o conhecimento não se reduz a uma mera constatação de *entidade imediata*,<sup>14</sup> mas se abre, por assim dizer, ao *infinito*<sup>15</sup> e, no caso referente aos *signos instrumentais*, constata imediatamente a diferença entre a *função significativa* de um signo qualquer e o *designado* por esse signo, não existiria, pura e simplesmente, qualquer possibilidade de *conhecimento científico*, de modo que se poderia aventar a hipótese segundo a qual a instrumentalidade da cursividade significativa dos signos é *conditio sine qua non* da própria possibilidade do conhecimento em geral.

Se o homem não fosse essencialmente reflexivo, como se afirmava, a compreensão de um signo instrumental qualquer equivaleria a um reflexo condicionado em que, dado um estímulo, por exemplo, uma placa de trânsito, imediata e necessariamente esse indivíduo seria levado ao designado por essa placa, assim como, dada a lei geral da gravitação universal, os corpos se movimentam e se atraem proporcionalmente ao valor de suas massas e de modo inversamente proporcional ao quadrado de suas distâncias recíprocas, a partir de seus centros de gravidade. Entretanto, dado o estímulo daquela placa, pelo que ela mesma significa, aquele homem *apenas pode* levar-se ao seu desig-

10 Cf. (2012, pp. 172, 270, 272 e 527).

11 Cf. Subitem 2.1, *in initio*.

12 Esse dito “feitiço hermenêutico” da fenomenologia husserliana apresentar-se-á na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho.

13 O termo “segunda fase do pensamento heideggeriano” deve-se à obra clássica *Through Phenomenology to Thought*, na fortuna crítica heideggeriana, de William J. Richardson, termo esse que se remete, em geral, à distinção, nesse pensamento, entre duas fases suas, que se medem pela data média da publicação de *Ser e tempo*, em 1927. Em síntese, essa distinção intenciona referir uma caracterização desse pensamento *qua* pensamento do ser, nomeada de *Kehre* (*viragem*), cada mais maior, após a publicação do *opus magnum* heideggeriano.

14 Designada por Heidegger de *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*), que será tematizado, em particular e à exaustão, no 6.<sup>o</sup> capítulo deste trabalho, quando da exposição interpretativa dos *Prolegômeos à História do Conceito de tempo*.

15 Cf. (*De. An.*, 403a30, I, 684).





nado respectivo, supondo-se, *ex hypothesi*, o processo de aprendizado da função cursiva de significação do signo. Em suma, ser-se levado ao designado pelo significado de um signo, nisto consiste o exercício de ato de compreensão do signo não enquanto fim e termo do conhecimento, mas na medida em que, por ele, o que quer que esteja sendo designado se atinge intelectualmente. A tematização expressa do signo, distinguida pelo conceito acima apontado de *in actu signato*, pode ser visualizável por esta proposição: “isto é um signo”, o que nos faz entender, por ela, a diferença entre o ser meio e o ser fim, entre o signo e o designado, presente em todo signo instrumental.

Nesse sentido, o conceito de signo instrumental *qua* signo instrumental somente pode deslindar-se não pelo exercício atual (*in actu exercito*) da cursividade significativa deste ou daquele signo, porquanto mediante certo ato de reflexão (*in actu signato*), pelo qual uma proposição como esta “isto é um signo” recebe a sua inteligibilidade conceitual. Entretanto, o conceito de *signo instrumental* é, de *per se*, um *signo formal* – numa palavra, um conceito. Por consequência, sem a capacidade conceito-reflexiva do indivíduo humano, o universo de instrumentalidade, em que consiste todo signo instrumental, não se pode conceber, por princípio.

Porém, é evidente, de *per se*, que ninguém se conduz executivamente ao significado por um signo instrumental sem que ele mesmo seja conhecido, de onde a razão de acrescentar-se-lhe, de fato, o apodo “instrumental”, pois, como todo instrumento, tal como uma *faca*, tem um signo instrumental a função de ser meio para determinado fim. No caso deste, de conduzir ao *designado*, com certo conhecimento expresso de si mesmo; e, no caso dela, de realizar o ato de corte de vitualhes.

A fim de tornar evidenciada a pregnância apontada por Gadamer da distinção entre as noções de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*” na especulação heideggeriana em tela nesta pesquisa, bem como, de acordo com o que se sustentou acima, no mesmo pensamento husserliano, considerar-se-ão mais a fundo os pressupostos que manifestam a compressibilidade dessa distinção.

Comece-se pela consideração da noção de “signo instrumental”, pois a partir dela tanto a sua função de *mediador* entre o cognoscente e o designado se torna translúcida, se comparado com o *signo formal*, a tratar-se a seguir, quanto recebe um tanto de inteligibilidade a exposição da estrutura de *reflexividade* presente em certo indivíduo humano.

De início, tematize-se o signo *qua* signo, independentemente de que se determine uma sua espécie, como a instrumental ou a formal. Nesse sentido, define Domingo de Soto (1494 - 1560) em suas *Summulae* o conceito de signo: *o signo é aquilo que representa uma coisa à faculdade cognoscitiva distinta do que ele é em si mesmo*.<sup>16</sup>

Notifique-se de cada parte dessa definição. Inicialmente, há em todo signo o aspecto *representativo* pelo qual ocorre certa *substituição* da coisa designada pelo signo que a aponta de modo cursivo, de um modo tal que a coisa se apresenta não por ela mesma, mas *no* signo – (*rem præsentrare*, *apresentação da coisa*). Além disso, considerando o resto da definição, nota-se certa relação necessária de todo signo à faculdade cognos-

16 Cf. (*Sum.*, p. 2).

citiva,<sup>17</sup> de modo um tal que, por essa nota, se apreende aquele a quem (*cui*) o signo é signo: o próprio indivíduo humano, dado que apenas por sua faculdade cognoscitiva uma coisa pode estar no lugar da outra, substituindo-a representativamente. E, por fim, de acordo com a última parte da definição apresentada acima, compreende-se o modo em que a substituição significativa se dá, vale dizer, de acordo com uma distinção, na coisa, entre o modo de ser do signo enquanto signo e o modo de ser da coisa enquanto significada pelo signo.

Entretanto, considere-se mais a *teoria do signo* clássica para que a distinção de importância refrisada, tal como a julgou Gadamer, entre o exercício significativo do signo instrumental tanto na função “*in actu exercito*”, quanto na função “*in actu signato*”, possa melhor apreender-se.

Nas primeiras páginas do primeiro volume de seu *Cursus philosophicus*, que tem como objeto de estudo a *logica minor e major*, João de Painsot (*Ars Log.*, p. 9 e segs.) apresenta a teoria do signo a que se referiu, em linhas gerais, nos parágrafos anteriores. Para compreender-se essa teoria do signo, deve-se ter como pressuposto que tudo quanto nela se distingue tem como finalidade o esclarecimento, sobretudo, de duas coisas: o signo *formal*, isto é, o conceito mesmo, e o signo *instrumental*, qualquer coisa – uma placa, algumas pegadas, ou a imagem de Alexandre, o Grande –, que, uma vez conhecida, conduz ao conhecimento da coisa da qual o signo é signo, em significado.

Pois bem, Painsot (*Ars. Log.*, *ibid.*) distingue que há quatro modos de *fazer conhecer*: efetivamente, objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Em relação ao primeiro modo, o filósofo português aponta que tanto a *inteligência* ou a *visão*, bem como outros sentidos externos,<sup>18</sup> fazem conhecer *efetivamente* o que é por elas conhecido. Essa modulação adverbial do termo *effectum* tem como condição de inteligibilidade a reconhecida teoria das quatro causas aristotélicas e, em particular, a *causa efficiens*, no sentido de que a inteligência ou a *visão executam*, de *per se*, o ato de conhecimento que é próprio a elas, respectivamente, o conhecimento “imaterial” e o conhecimento sensível.<sup>19</sup>

Como se verá abaixo, frise-se isto, os modos de *representar*, que são três, e os de *significar*, que são dois, têm como pressuposto essa *efetividade do ato cognoscitivo* da inteligência ou de um qualquer sentido externo, de uma forma tal que sem essa efetividade o homem não poderia ser um *homo symbolicus*, como o distinguiu Ernst Cassirer (1944,

17 Sabe-se que em fenomenologia a pressuposição de uma “potência cognoscitiva” deve pôr-se entre parênteses, mais pelo lado do primeiro termo da expressão do que pelo seu adjetivo, pois, de fato, uma qualquer *res cogitans* se toma como pressuposto nesse método filosófico, de forma que pôde Heidegger tecer críticas à ausência de problematização, em Husserl, do ser do intencional e do ser da consciência mesma, como se desenvolverá no 6.º capítulo deste trabalho.

18 Na teoria do conhecimento aristotélica, há cinco sentidos externos que nos dão a conhecer as coisas enquanto sensíveis, são eles: a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato; o que quer que se conheça pelos sentidos externos tem as notas características do *hic et nunc*, impossibilitados como são de abstrair-se da existência singular e concreta de seus objetos.

19 Em razão de seus pressupostos, como o de, justamente, *uma ausência absoluta de pressupostos*, em fenomenologia, e maiormente na fenomenologia de corte hermenêutico, toda utilização da noção de “causa” é adventícia à mostraçã das coisas em si mesmas e por si mesmas, em carne e osso. Desse modo, falar-se-á de uma *aleteologia*, nos dizeres de Alejandro G. Vigo (2008a, p. 130), e não mais de uma *arqueologia*, entendendo-se, por este termo, um direcionamento do pensamento filosófico à perquirição pelas causas e princípios do entes, os quais causas e princípios, por óbvio, pressupõem certa *anterioridade*, no tempo, deles mesmos, daí a razão da designação terminológica proposta por Vigo. Essa temática desenvolve-se ao longo deste trabalho, principalmente quando do tratamento, nos subitens 1.1 e 1.2, da noção de “validez” (*Geltung*) na fenomenologia husserliana, e quando da tematização expressa da noção de verdade *qua* desvelamento (*ἀ-λήθεια*), no 4.º e no 6.º capítulos.



p. 44). – Em relação ao segundo modo, lembre-se, o *fazer conhecer objetivamente*, a cor branca da parede e a própria parede conhecem-se de *modo objetivo*, assim como o círculo ou o quadrado, abstratamente considerados, conhecem-se enquanto *objetos*, de modo que se possa perscrutar-lhes as naturezas respectivas. O tornar-se conhecido *objetivamente* é o fundamento da distinção entre o *objeto motivo* e o *objeto terminativo*; tema a considerar-se, com mais pausas, nas linhas abaixo.<sup>20</sup> – No que tange ao terceiro modo, o *fazer-se conhecer formalmente* ocorre quando se apreendem certas notas formais dos objetos que anteriormente tenham movido, para que se fique com os exemplos utilizados há pouco, a inteligência ou a visão, de uma forma tal que se possa predicar-lhes estes predicados seguintes: “branco”, “parede”, “todos os raios equidistantes da circunferência” e “quatro lados iguais.” – E, por fim, a respeito do quarto modo, o de *fazer-se conhecer instrumentalmente*, o autor expõe o caso específico do conhecimento exercido através do signo instrumental, já parcialmente tratado nas páginas anteriores, na medida em que os tecidos postos sobre a mesa conduzem ao conhecimento do *almoço*, significado por eles, a servir-se em breve.

Algumas observações sobre esse introito à teoria do signo de Peirce. Se não fosse a efetividade de emitir o ato de conhecimento da inteligência ou da visão, permaneça-se nos exemplos utilizados há pouco, não haveria efetividade alguma objetiva, formal, e instrumentalmente. O tecido posto sobre a mesa, se se deve significar a refeição a seguir, ou a tabuleta posicionada na parede externa e superior de um restaurante, se se deve significar que se serve comida no local que se *significa* por ela, têm como função principal tornarem-se, com anterioridade, um objeto para a inteligência de modo que ela possa levar-se ao designado seja por aquele tecido, seja por esta tabuleta. Ora, se a inteligência faz conhecer *efetivamente*, ela não o faz por conta própria, mas em dependência de outra coisa, a qual, de seu turno, também faz efetivamente conhecer, na medida em que a inteligência deva emitir o seu ato de conhecimento.

Pois bem, tomando o exposto como pressuposto, Peirce apresenta três modos em que o *representar* se realiza: objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Em relação ao primeiro modo, o próprio objeto representa-se, desde si mesmo, objetivamente, vale dizer, a cor branca da parede vista pela visão ou o círculo tematizado pelo entendimento.

Ora, pode-se constatar uma relação de dependência entre o objeto *motivo*, que *faz conhecer*, de *per se*, movendo as potências cognitivas, e o objeto *terminativo*, que se *representa* a si mesmo uma vez que tenha havido aquela atualização, do objeto motivo, lastreada em um movimento antecedente. – No que se refere ao segundo modo, a representação realiza-se pela mesma notícia formal apreendida do objeto de conhecimento, posto que não é a própria coisa real em sua realidade concreta que está no conhecimen-

20 De saída, diga-se que a distinção entre as noções de “objeto motivo” (*objectum motivum*) e de “objeto terminativo” (*objectum terminativum*) colhe-se da consideração seguinte: diz-se que uma parede *faz conhecer objetivamente* qua *objeto motivo* porque a parede mesma, em si mesma, *move*, e, ao mover, faz conhecer a si própria, de modo que seja um *termo* – de onde se extrai a razão formal denotada pelo adjetivo “*terminativum*” – do próprio conhecimento. Em relação ao signo *instrumental*, pode haver nele tanto somente uma *moção*, suponha-se a esse respeito o mero complexo sensível de certo  *sinal vermelho*, cujo significado se desconhece, quanto, em sua função propriamente *instrumental*, isto é, a de exercer a *cursividade significativa*, a função cognoscitiva de que se conheça a *coisa* (Pare!) por ele significadora, coisa essa que é o seu propriíssimo significado, pelo qual foi instituído.

to, mas um substituto seu, em modo *representativo*, numa palavra, como a própria origem etimológica dá a conhecer-se, de forma que se apresente uma coisa (*rem præsentare*), nomeadamente, a coisa significada. – E, por fim, representa-se algo *instrumentalmente*, tal qual a pegada.

Ademais, o autor considera que há dois modos de *significar*, os quais se reduzem ao significar formalmente e ao significar instrumentalmente, a cuja distinção se resume toda a teoria do signo do filósofo referido, pois é no *significado* que se colhe a razão em específico do signo formal e do signo instrumental.

Por tudo o que se expôs acima, pode-se concluir que *fazer conhecer* é mais universal que *representar*, e *representar* é mais universal que *significar*;<sup>21</sup> o que significa dizer que se a função do signo consiste em representar outra coisa distinta de si mesma à inteligência, essa representação é, a um só tempo, substitutiva e significativa, ou, numa palavra, a substituição da coisa ocorre pelo significado que, justamente, se encontra no lugar dela. Assim, o homem é, de fato, como queria Cassirer, simbólico, em razão de sua abertura à transcendência da coisa tornada transparente pelo signo, já instrumental, já formal.

O conceito de *cão* leva, pelo significado que há aí, mais ou menos claro e distinto, através da substituição representativa da coisa possibilitada por esse conceito, ao próprio e mesmo *cão*. Este se levar ao *cão*, conforme se apontou acima, é o exercício de um ato, nomeadamente, do ato representativo mediado pelo conceito respectivo. Isto é a função representativa “no exercício do ato” (*in actu exercito*). Porém, o descrever-se a respeito do conceito de *cão*, sem que se seja levado, por ora, ao *cão em carne e osso*, perfaz a noção de “em exercício do signo” (*in actu signato*), pois, buscando-se perscrutar a natureza do signo enquanto tal, mostrou-se não o *cão* em sua “realidade efetiva” a alcançar-se pelo seu conceito, mas o conceito de *cão* enquanto há nele, nesse conceito, um significado em específico, nomeadamente, aquele que se refere a um exemplo explicativo da teoria do signo de João de Poincaré. Não obstante, ao virar-se o corpo em direção à cozinha para que se tome mais uma xícara de café, percebe-se acochado sobre a base do ventilador o felino Lutero, e tal ato se realiza de *modus representativus*, ainda que se desconsidere, neste ato imediato e substitutivo, todas as notas que poderiam distinguir-se nesse gato em sua individualidade, tanto as passadas, quanto as atuais e as futuras, estas vistas em perspectiva do passado também significativo. Mais uma vez, dissertando agora sobre o ato em exercício do conhecimento conceitual referente à coisa designada por ele, verifica-se um ato tal que seja propriamente *significativo*, e não mais *executivo*. É como se, em tensão à realidade imediata, para torná-la transparente, se devesse dar um passo para atrás, de modo que não apenas se vivesse na mera coisalidade da coisa, para que, emergindo o significado da coisa em sua coisalidade, esta coisa pudesse tornar-se significativa, e assim, pudesse tornar-se inteligível.

21 Ainda que não tenha feito nenhuma citação *expressa* dessa conclusão que se expôs, Heidegger (GA 62, p. 278 e segs., p. 204 e segs.), *ipsis litteris*, apresenta-a nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, bem como não se pode conceber que não tenha sido essa teoria do signo de Poincaré, ou alguma outra mui símile que nela se fundasse, que tenha dado origem à composição textual do § 17 de *Ser e Tempo*. Donde se pode verificar uma outra razão para a exposição dessa teoria a que se refere, ao menos em suas linhas gerais.



Até aqui a respeito das linhas diretrizes de uma “teoria da significação” de corte clássico. Essa “teoria da significação” constitui *semelhanças e diferenças* para com o fundamento da fenomenologia husserliana, mormente acerca da noção de “coisa” que a determina, tanto nesse fundamento mesmo quanto nas consequências teóricas que se podem extrair dele, como se verá na outra parte introdutória a seguir, mas principalmente nas próprias subseções da 1.<sup>a</sup> seção; bem como constitui *semelhanças e diferenças* para com a fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Note-se, porém, o que será demonstrado pelo avanço da exposição deste trabalho, justo em razão dos característicos formais da fenomenologia *qua* fenomenologia, que as *diferenças, superam, em abundância, toda sorte de semelhanças*.

## β) A fenomenologia de Husserl

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646 – 1716) dizia que o melhor modo para se compreender o pensamento de um autor dá-se pela investigação não da filosofia dele próprio, conquanto da filosofia à qual ele se contrapõe. Verificou-se esta tese de várias maneiras ao longo do percurso histórico referente a essa disciplina, contudo, verificou-se, sobremaneira, a respeito da fenomenologia desenvolvida por Edmund Husserl.

Com efeito, a fenomenologia não se pode compreender sem a problematização extrema, vivenciada pelo seu criador, referente a teses gerais, que se aceitavam implicitamente, e que ditavam o tom do público cenário da cultura do quartel final e inicial dos séculos XIX e XX, respectivamente. Ora, essas teses podem resumir-se ao relativismo em geral, e às suas partes, ao psicologismo, e ao historicismo.<sup>22</sup> Além disso, muito em razão de sua formação de raiz matemática, a filosofia recebia, nas mãos de Husserl, um certo feitio que a distanciava de ser somente um apêndice, malmente enxertado, em uma “cultura geral” (*Allgemeinbildung*). Ao contrário, dirá ele que a filosofia não apenas se identifica com a fenomenologia, conquanto esta mesma é (ou deve ser) *uma ciência rigorosa (strenge Wissenschaft)*. Ademais, ainda dissertando sobre o aspecto de sua educação matemática, a ausência de inteligibilidade que, à primeira vista, se percebe nas descobertas realizadas pela matemática moderna, para que se fique só com exemplo, tal como se verifica na designada geometria não euclidiana, levou Husserl ao ensejo de clarificar o estado de coisas objetivo, em que se constitui a própria matemática. Nesse sentido, pode-se constatar que é do pressuposto do desenvolvimento da fenomenologia enquanto movimento filosófico toda uma sorte de problemas a que o seu criador buscou dar soluções; soluções estas que se modificam, conforme a autocompreensão e a de Husserl como fenomenólogo e de sua compreensão da fenomenologia enquanto tal.

Por fim, extraia-se a conclusão, que se buscará sustenta nas subseções propriamente ditas desta 1.<sup>a</sup> seção, de acordo com a qual a fenomenologia é, sobretudo, um esforço grandioso de dar fundamentação última ao conhecimento em sua acepção mais estrita, isto é, na medida em que dele se tenha, sempre e a todo momento, *evidência*, sem a qual

22 Cf. (PORTA, 2013).

ele não se pode conceber, em fenomenologia.

Ora, a Husserl essa tarefa de fundamentação passa por certa tematização expressa, à exaustão, dos princípios últimos da lógica enquanto certa ciência, essencialmente, teórica. Isso equivale a dizer que, a esse filósofo, a logicidade dos objetos lógicos é o que constitui o interesse mesmo de seu filosofar, ao menos no período de seu pensamento especulativo que medeia a publicação das *Investigações Lógicas*.

Assim, a intenção de *fundamentação* da logicidade dos objetos lógicos é, justamente, o que constitui a forma e o fundo da fenomenologia husserliana, no período de seu desenvolvimento em tela. Entretanto, essa fundamentação, como se disse, precede-se por uma série de objeções realizadas, por Husserl, contra certas teses, como as do relativismo e do psicologismo, no que elas conduzem a consequências céticas para a *objetividade* do conhecimento humano, uma vez que, caso essas teses fossem válidas, de *per se*, cairia por terra qualquer possibilidade de que se falasse de objetividade mesma do conhecimento humano em geral. Desse modo, a fenomenologia intenciona apossar-se da possibilidade do conhecimento objetivo, de um modo tal que não somente ele se possibilite, conquanto toda sorte de objeções à sua possibilidade se resolvam. Todavia, qual seria o vinco, na realidade das coisas, para que se conseguisse alcançar o almejado por Husserl, no sentido da demonstração da possibilidade do conhecimento enquanto tal? Ou essa possibilidade, *a contrario*, não seria apenas um mero imaginar?

Husserl responde a essas questões cristalinamente. Contudo, deve-se refrisar o seguinte: a especulação filosófica do autor distingue-se em fases diversas, de forma que, por suposto, qualquer estudo exaustivo de um chamado desenvolvimento da fenomenologia como um todo é, em absoluto, antes desnecessário do que materialmente impossível, dada a estrutura argumentativa deste trabalho; afinal, tanto de fenomenologia husserliana, quanto dela se deve pressupor, em relação ao conceito de *coisa*, para a compreensão desse mesmíssimo conceito no pensamento heideggeriano. Por consequência, considerem-se tão somente os pontos que mantenham uma relação *explicativa*, no sentido de ganho de inteligibilidade, para com o que, nas seções outras que não a primeira, será tratado. Nesse sentido, valorizar-se-á, na pesquisa cujo objeto é a fenomenologia husserliana, o que permanece como *constante* ao que *varia*, no projeto executado de feições várias por Husserl. Ora, pode-se facilmente replicar que os princípios, as premissas e as consequências que deles se inferem são outros neste período de seu pensamento se comparados a um feixe seu histórico já posterior, de modo que, tanto quanto, a conceptualidade essencial se diversifica, e, assim, não se poderia apontar a nada de “constante” nele.

Outrossim, pelos próprios característicos que distinguem, desde o princípio, a fenomenologia *qua* fenomenologia, não se pode deixar de ceder certa razoabilidade a todo intento de expô-la, malgrado o feixe temporal de seu desdobramento que se considere. De fato, ainda que refletindo sobre o que tinha sido exposto em obras anteriores, Husserl, de acordo com a sua autocompreensão atual como fenomenólogo, poucas vezes reconheça o desacerto de suas análises anteriores, em razão de uma necessidade sentida de re colocação da temática tratada outrora que, a seu juízo atual, *ou* não tivera sido



suficientemente alcançada *ou* não tivera sido melhor expressada,<sup>23</sup> contudo, mais uma vez, pelo feitio formal da filosofia fenomenológica, pode-se concluir pelo grau elevado de cientificidade a que chega, nas obras que se considerarão neste trabalho.

Posto isso, não é sem razão que a obra husserliana a tematizar-se, partindo-se dos pressupostos enunciados nos parágrafos anteriores, como que se resume às suas *Investigações Lógicas*, e, em particular, à sexta investigação lógica, dado que seja nesta em que o tema de refrisada importância da *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*) se torna objeto de investigação fenomenológica. Sem a noção de “intuição categorial” não se pode compreender o arcabouço conceitual de uma ontologia fundamental ou de uma fenomenologia hermenêutica.<sup>24</sup>

Em suma, como se referiu na introdução, toda a intenção deste trabalho performou-se, a um primeiro momento, por uma tentativa de esclarecimento das condições de cientificidade do projeto filosófico heideggeriano a respeito do conceito de *coisa*, para além do que, nesse projeto mesmo, venha a afirmar-se sobre esta ou aquela ciência teórica, em sua execução.

Feita essa observação preliminar, como Husserl enceta a resposta à questão acerca da *possibilidade* do conhecimento *sans phrase*? Seria este conhecimento tão só uma possibilidade, em cuja entidade nada se poderia distinguir de *real*? A realidade ou a idealidade do conhecimento é tema dos mais espinhosos, ainda que, numa primeira consideração, fácil se conclui que onde esse conhecimento se verifique, abstraindo-se de sua realidade ou idealidade, *de fato*, há aí também qualquer coisa nele alcançada e, inversamente, o que quer que haja de idealidade nele ainda, essa idealidade fundamenta-se justo em qualquer coisa pela qual ela se mede. Pois bem, que seria essa “qualquer coisa” que se alcança e pela qual ele se mede, se é conhecimento? De acordo com a *tese psicologista*, o termo “qualquer coisa” não pode referenciar nada de *ideal* e, assim, restaria para explicar tão somente o lado *real* de todo conhecimento, seja este apodado de “científico” ou não. Todavia, a lógica mesma, em sua tematização expressa de entidades tais que se distinguem pela razão formal de sua *logicidade*, aponta a uma certa idealidade indisputável, que não se reduz a qualquer sorte de eventos físicos, principalmente no que essa *logicidade* permite entrever de sua validade ideal. O entrevisto não é o visto; de onde a exigência de evidenciação do que, a um primeiro olhar, se vê de relance. Este relance do olhar, a que se referiu antes, configurou-se, em Husserl, por sua formação matemática. Nesta, alcançam-se demonstrações apodíticas das conclusões a que se chega. Por consequência, em fenomenologia, o entrevisto deve ver-se, em redução eidética.

Nesse sentido, buscar-se-á evidenciar alguma idealidade, qualquer coisa de ideal. A expressão “buscar-se-á evidenciar” aponta a uma tarefa e a uma exigência, se há que haver conhecimento, como ao menos *parece* possível pela própria lógica, ainda tradicional.

Por aquela expressão, no que ela significa, alcança-se, em filigrana, por assim dizer,

23 Cf. (HUA XIX/II, p. 553 e segs., p. 317 e segs.).

24 Cf. 6.º capítulo, no qual a retomada interpretativa realizada por Heidegger, nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, do conceito de *intuição categorial* será, *pari passu*, acompanhada.

a síntese de toda a filosofia husserliana, *in nuce*. Isto parece ser mais pretensioso do que pode parecer a um primeiro lance de olhos. Pois, qual seria o filósofo ao longo da totalidade da história humana para o qual não se lhe mostrou como tarefa a realizar o *buscar evidenciar* o que se disse conhecer? Assim, pode-se concluir que, para Husserl, a *evidência* é o meio em que, dada ela, a filosofia é constituída, e sem a qual, nenhum conhecimento em geral é possível. Além disso, se apenas mediada a *evidência* o *modus philosophandi* particular da fenomenologia é concebível, esta conceitabilidade, ademais, mostra-se como a tarefa a realizar-se,<sup>25</sup> uma vez que nada em fenomenologia se admite a não ser que qualquer coisa de ideal se mostre e, na medida em que não se mostre, se busca para que a sua evidência, se possível, se mostre.

Nesse sentido, toda a fenomenologia consiste em uma metódica cuja assíntota se percebe direcionada ao infinito. Há a meta e há o meio de alcançá-la: a evidência, como se disse. De fato, é pela evidência, a meta e o meio da fenomenologia, que a meta mais longínqua, ou tão somente apenas concebível, em possibilidade, deve estabelecer-se como *certa tarefa* ao fenomenólogo. Leiam-se estas sapientíssimas palavras de Husserl (HUA XXV, p. 4; 1969, p. 44), nas quais se evidencia o infinito moral da tarefa a executar-se, a transpor-se pelo percurso da vida filosófica, cujo limite extremo, enquanto *certa vida*, é a mesma morte: “A filosofia é, [...] de acordo à sua finalidade histórica, a mais elevada e a mais rigorosa entre as ciências, que representa a exigência imperecedoura da humanidade até ao conhecimento absoluto.” É da condição da possibilidade desse *rigor* referido pelo autor a *evidência*, sobre o qual se está a dissertar, alcançada pela mostraçã fenomenal. Ademais, note-se o *infinito* da *tarefa* – denotada pelo termo *exigência imperecedoura*, a qual coimplica certo *dever (sollen)* – a realizar-se tendo em vista a *finalidade histórica* não deste ou daquele filósofo, porquanto da *humanidade mesma*. A que o criador do método fenomenológico se refere. Imperecedouramente a humanidade não deixou de ser humana, ainda que nem sempre este truísmo se impôs a ela tal um dever; e *dever imperecedouro*. Ora, se se distingue essa finalidade histórica como que por detrás de toda a criação especulativa da humanidade até então, determinando-a *ab initio*, é porque por ela se pode constatar um dos característicos principais de suas próprias notas formais e, assim, constitutivas. Finalmente, como acima se referiu, em um período histórico no qual a filosofia se configurava tragicamente, no juízo de Husserl, enquanto certa variação de arte literária, no referido ao rigor das expressões, e enquanto certo ceticismo filosófico, no tangente à tética das correntes filosóficas oitocentistas, atribuir ao conhecimento filosófico a alcunha de *ciência mais elevada e rigorosa*, certamente, tornou a muitos a sua intenção especulativa opaca, por princípio.

Pois bem, pode-se colher dos parágrafos anteriores o seguinte: *a fenomenologia busca evidenciar, e isto é tanto uma sua exigência quanto a sua finalidade histórica mesma – identificada com a finalidade histórica da filosofia em geral e com a finalidade da própria humanidade –, o que se deve conhecer como conhecimento absoluto, o qual, seja de que modo for que ele se*

25 “A tarefa que se propõe o filósofo – o seu fim vital enquanto filósofo – consiste em alcançar uma ciência universal do mundo, um saber universal, definitivo, uma totalidade das verdades em si sobre o mundo, sobre o mundo em si”, assim define Husserl (HUA VI, 269; 1969, p.125) a finalidade da filosofia *qua* filosofia. Somada e relacionada visceralmente a essa tarefa, encontra-se a ideia de autonomia, deste modo apresentada por Husserl (HUA VI, p. 272, p. 130) um pouco mais para a frente: “a decisão de impor ao conjunto de sua vida pessoal [a do filósofo] a unidade sintética de uma vida colocada sob a regra de responsabilidade universal de si mesmo”.





*configure, em mostraçã fenomenológica, perfaz o conteúdo de uma ciência – a fenomenologia – que é a mais elevada e a mais rigorosa, dentre todas as outras ciências.* Ora, problematizou-se acima a respeito de uma tão somente possibilidade do conhecimento objetivo, conquanto a sua realidade estaria ainda a provar. Saído das fileiras da corrente de pensamento nomeada de neokantismo,<sup>26</sup> cujo ponto de partida em Hermann Cohen se determina com a *assunção do factum da ciência* – nomeadamente, da ciência da natureza em geral –, Husserl (HUA XVIII, pp. 25-37, pp. 7-16) toma por fincada a realidade do conhecimento objetivo, ao menos no sentido de certo fato incondicionado a aceitar-se relativamente, porém, frise-se isto, ainda que esse conhecimento, no que ele leva a qualquer realidade que não o seja *absolutamente* incondicionada, também ele, deva submeter-se ao crivo das análises fenomenológicas a executarem-se. Além disso, há a nota seguinte da exigência de conhecimento absoluto fenomenológico, a que se apontou há pouco, que diverge de algum mero tomar enquanto pressuposto o conhecimento objetivo mesmo da ciência da natureza em geral, pelo que se distingue, de imediato, a fenomenologia do neokantismo: o princípio da *ausência de pressupostos*, vale dizer, a rigorosa exclusão de toda e qualquer asserção que não possa ser completa e cabalmente verificável fenomenologicamente, como o determina Husserl (HUA XIX/I, p. 24, p. 17). Observe-se, porém, e este ponto é fundamental, que são coisas diversas o constatar-se da existência de crenças no mundo cultural a respeito da validade do conhecimento científico e o exigir-se, como princípio metodológico da ciência a realizar-se, a mostraçã, em si mesmo e desde si mesmo, do que quer que se assera, vale dizer, o mostrar-se fenomenal do asserido. Desse modo, o conteúdo ao qual aponta a crença na validade do conhecimento científico é apenas indiferente para o ensejo de mostraçã das coisas que distingue o método da ciência fenomenológica. Assim, as ciências particulares existem, e, obviamente, tudo quanto por elas objetiva-se. Porém, a existência delas e de seus temas caem sob a exigência, de princípio, na fenomenologia, de que as asserções referentes a essas existências e aos seus temas sejam evidenciadas apoditicamente. Desta feita, estas duas afirmações apontam antes para uma exigência a realizar-se do que têm validade em si mesmas e por si mesmas: “a física newtoniana existe” e “todo corpo persiste em seu estado de repouso, ou movimento retilíneo uniforme, a menos que seja impelido a modificar esse estado pela ação de forças impressas sobre ele.” Deve-se assentir a elas ou tomá-las como válidas, de *per se*? Em absoluto; pois a fenomenologia busca evidenciar justamente a possibilidade de que o supostamente conhecido por essas afirmações seja, por fim, conhecido tanto quanto delas se evidencia em carne e osso. É isto, em um de seus significados, a que Husserl se refere com a noção de suspensão (*ἐποχή*) fenomenológica.<sup>27</sup>

Nesse sentido, o método fenomenológico é, desde a sua primeira configuração especulativa, caracterizável por certa pesquisa a respeito dos fundamentos últimos do conhecimento enquanto tal, no que esses fundamentos evidenciam e permitem evidenciar, conferindo a elas inteligibilidade, as coisas mesmas, em seu mostrar-se.

Sem essa radicalidade perquiritória, que distingue a fenomenologia *qua* fenome-

26 Cf. (MOHANTY, 1995).

27 Dada a importância da temática, tome-se o exposto tão somente como certo percorrer introdutório ao que dele sobre por aprofundar.

nologia, pouco se entenderia, para não dizer *nada*, do ensaio filosófico de Martin Heidegger tal como encarnado em *Ser e Tempo* e já nas obras anteriores a esta. A exigência de realização do mostrar-se fenomenal do que se possa asserir, para além da tética que deve cair sob a suspensão fenomenológica, a qual abrange tudo quanto exista ou possa existir, como se disse, é ela mesma uma tarefa a realizar-se, de feição infinita. Ora, a possibilidade do conhecimento em geral, e do científico em particular, desde Aristóteles, encontra-se na mesmíssima disciplina da lógica, seja no que se refere às suas condições *formais*, seja no que se refere às suas condições *materiais*, as quais, enquanto apenas *condições* materiais do conhecimento objetivo, são só ainda formalmente consideradas.<sup>28</sup> Entretanto, não se pode, ingenuamente, desconhecer todos os percalços que essa disciplina sofreu ao longo da história humana.<sup>29</sup> Cite-se, a título de exemplo, a relação da lógica mesma e do que ela permite conhecer com a problemática, de cunho gnosiológico-metafísico, originada em René Descartes (1596 – 1650), uma vez que o *fundamentum inconcussum* que ele estabelece da verdade tem relevância, de modo nenhum invulgar, para a temática que anteriormente soía chamar-se de lógica. Em Descartes, a metafísica, assim concebida, possibilita a própria possibilidade do conhecimento lógico. Nesse sentido, da verdade apodítica a perceber-se no *cogito* e exclusivamente dela, segue-se a necessidade das conclusões, tanto das referentes à mera forma do pensamento, quanto das referentes à sua matéria, as quais ambas perfaziam, noutros tempos, e em distinção para com qualquer assunção acerca do *ser* das coisas – *ser* este que se conclui, em Descartes, pelo ato de pensamento *em geral* do filósofo que executa o *cogito* – a cientificidade do conhecimento lógico.

Complexificou-se, assim, a lógica. De mera disciplina formal, ainda quando tematizava indiretamente a realidade material das coisas, o que se dava, por exemplo, na redutibilidade categorial tal como efetuada por Aristóteles nos *Praedicamenta*,<sup>30</sup> agigantou-se de modo que abrangesse os fundamentos metafísicos mesmos da totalidade do conhecível. Conclui-se tão só por isso da radicalidade referida acima que distingue os ensejos fenomenológicos husserlianos, uma vez que eles devem reconhecer-se como a mais extremada consecução da reviravolta gnosiológico-metafísica da Modernidade.<sup>31</sup>

Desse modo, vivendo em outros tempos, mais complexos sem dúvida, Husserl depara-se com o complexo temático referente aos fundamentos últimos do conhecimento humano em geral, de um modo tal que, tendo-os perscrutado, ele faz notar que esses fundamentos, em nenhuma outra ciência a par da lógica, podem e devem tematizar-se como se deve.<sup>32</sup>

Ora, afirmou-se acima que a tese psicologista, em particular, está nos antípodas dos característicos principiológicos que constituem a fenomenologia. Em razão disso e, a um só tempo, seguindo a máxima interpretativa enunciada por Leibniz e sem mais delon-

28 Cf. (*Ars Log.*, pp. 1-2).

29 Cf. (KNEALE; KNEALE, 1972).

30 Lê-se o que produzi (ARAÚJO, 2018, p. 23 e segs.) com algum proveito a respeito das condições formais da constituição de uma lógica formal, em sentido tradicional. Não obstante, mais especificadamente, os trabalhos de José Luis Rodríguez (1974, 1975, 1994, 1995 e 2010) estudam-se com o máximo uso para o esclarecimento da questão.

31 Cf. (*KrV*, B XXII).

32 Cf. (HUA XIX/II, p. 543; 1967, p. 328).



gas, passe-se a toda a problemática deslindável nos pontos de partida, nas tendências e nas implicações da assunção de validade à tese dita psicologista, tal qual compreendida a partir da filosofia fenomenológica.

## 1 Uma questão de fundamento

O principal representante ou, melhor dito, o fundador na Era Moderna da corrente designada de psicologista por Edmund Husserl é John Stuart Mill (1806 – 1873), quem, em sua *Autobiografia*,<sup>33</sup> narra ter tido durante boa parte de sua vida a intenção de impugnar a validade universal e necessária das leis lógicas, uma vez que, assim se julgava, essa validade apodítica facilmente levaria a um risco transcendentalista que cumpria de evitar. Por suposto, esta audácia especulativa, dado que poucos como ele anteriormente a tanto ambicionaram, fundava-se em certa preocupação a respeito das consequências que uma validade em si e por si das leis lógicas poderiam originar em relação à compreensão da temporalidade, fugaz e talvez vulgar, do mundo político. Tal como o seu pai, Stuart Mill militava pelo partido Whig. Seja em um seja em outro desses indivíduos, dava-se uma tal repugnância para com tudo o que poderia assemelhar-se a um além do mundo. Essa validade em si e por si mesma das leis lógicas conduzia a qualquer coisa que, por inexistente, interferia na inteligibilidade das relações que são objetivadas pelo conhecimento lógico e, *a fortiori*, na inteligibilidade das relações fáticas do mundo existente. Esta era a tese, *ipsis litteris*, sustentada por John Stuart Mill. Psicologicamente, portanto, a intenção de fundo do intento stuartiano, tal como ele próprio, mais uma vez, confessara em sua obra autobiográfica, tinha sido essa. Porém, objetivamente, o intencionado realizou-se em evidência apodítica? Husserl não o julga, e demonstra-o.

A análise husserliana da tese psicologista divide-se em seis pontos distintos um do outro, conquanto relacionados, quais sejam, os referentes: a) aos fundamentos teóricos essenciais da lógica normativa, na medida em que eles se distingam, em absoluto, do objeto temático específico de uma *psicologia*; b) às consequências inferíveis, mesmo empiricamente, da tese psicologista; c) às interpretações psicologistas dos princípios lógicos, que são especificadamente diversos da principiologia da psicologia; d) à interpretação psicologista da teoria do silogismo; e) ao reconhecimento, fundado em provas apodíticas, da tese psicologista como certo relativismo cético; e, por fim, f) aos preconceitos psicologistas que fundamentam a própria tese designada de psicologista.

### 1.1 A lógica normativa

Pois bem, em relação ao primeiro ponto, vale dizer, o que se refere *aos fundamentos teóricos essenciais de uma lógica normativa*, de um modo tal que, tendo eles sido apreendidos no que possibilitam de inteligibilidade, se colhe a impugnação dos princípios

33 Cf. (2006, pp. 144-146, 150-151).

mesmos da tese psicologista, Edmund Husserl (HUA XVIII, pp. 27-43, pp. 9-21) começa por distinguir o conceito de lógica a partir da noção de “doutrina da ciência” (*Wissenschaftslehre*), a qual, de seu turno, se distingue de um possível caráter prático, inegável não obstante, da própria lógica, isto é, de uma técnica lógica (*logische Technik*). Ora, todo o interesse inicial do autor em considerar a lógica enquanto doutrina da ciência tem como princípio a constatação de que em uma qualquer ciência constituída ou a constituir-se deve pressupor-se certa unidade dos enlaces dedutivos, nos quais se evidencia o *fundamento* para que eles se deem, de forma que se encontra justificada a realização desse mesmíssimo enlace dedutivo. Porém, que mostra em si próprio o enlace dedutivo científico? Diz-se que mostra certo *saber*. Eu sei, por exemplo, que, no momento em que escrevo, faz um dia ensolarado lá fora; isto me é evidente, e, portanto, a expressão “dia ensolarado lá fora” denota certo estado de coisas objetivo do qual estou *certo*.

Não obstante, deve-se notar que à noção de *saber* qualificadamente científico pertence certa sistematicidade na qual as multiplicidades coisas pertencentes a um domínio são coligadas pela unidade objetiva característica desse domínio. Ainda que, diga-se de passagem, por certo ato reflexivo sobre o estado de coisas objetivo “dia ensolarado lá fora”, pôde-se, refletindo-se sobre o ato que o apreendeu, considerar o conteúdo objetivo de noções tais como a de “saber”, “evidência” e “certeza”, alcançadas por mim a partir da relação “se a evidência é tal, então a certeza é tal, e se a certeza é tal, então o estado de coisas objetivo ou a ciência é tal.” Todavia, ressentem-se essa descrição de *qualquer sistematicidade*. Ora, está-se apontando, precisamente, à diferença entre certo conhecimento e a constituição de uma ciência enquanto tal. Ciência esta que se designará de *fenomenologia*.

Nesse sentido, pelo exemplo utilizado há pouco, assim como o estado de coisas objetivo denotado pela expressão “dia ensolarado” está para *uma* verdade, assim também o estado de coisas objetivo de *alguma ciência* está para a totalidade das verdades abrangidas por seu feitio característico formal. Ademais, assim como o estado de coisas objetivo referido pelo termo “dia ensolarado” está para uma evidência sensível, assim também o estado de coisas objetivo alcançado pelas verdades pertencentes a uma ciência está para as suas respectivas evidências, distinguíveis por esta ou aquela ontologia regional.<sup>34</sup>

De fato, o saber em sentido estrito, que é o científico,<sup>35</sup> há que se fundamentar na mostra evidente da coisa que se conhece pela conclusão a que chegou certa ciência, mediado o seu conhecimento mediante a evidência anterior das premissas pelas quais o conhecer efetivamente científico se realiza, no sentido do enlace dedutivo característico de toda ciência. Esta seria uma noção *ingênua* de conhecimento científico, tal como a fenomenologia poderia descrevê-lo. Entretanto, aprofunde-se mais nessa ingenuidade. Assim, mesmo nos casos em que a teoria da probabilidade se utiliza para fins científicos, o que há de propriamente científico nesse uso é a evidência maior ou menor para que o ato de elicitação do juízo a respeito do estado de coisas objetivo possa dar-se, no sentido preciso e correlato de que enunciar certo juízo da forma seguinte: “tal é o caso”, se evidencia enquanto ultrapassando as lindes do que exige a constituição formal

34 A *ontologia generalis* é a ciência do *ens* in quantum *ens*. Em fenomenologia, por “ontologia regional”, quer-se referir a certo recorte na totalidade do *ens* a que pertencem uma característica objetualidade e uma determinada típica de evidência objetiva.

35 Cf. (HUA III/1, p. 51, p. 69).



de certa ciência em geral. Numa palavra, a *evidência*, em situações semelhantes, reduz-se à evidência da *probabilidade*, conquanto não à evidência do estado de coisas objetivamente realizado. Em suma, de alguma probabilidade altíssima de que se dê o caso, pode-se eminentemente elicitar algum juízo acerca do que se mostra em via de acontecer *provavelmente*, ainda que a certeza apodítica característica de ciências formais tais quais a lógica ou a matemática, esta a par de sua teoria da probabilidade enquanto utilizada factualmente por uma qualquer ciência, não se encontre na situação imaginada.

Pelo que foi dito, pode-se perceber que a lógica considerada enquanto certa doutrina da ciência consistirá no constitutivo formal segundo o qual de todo e qualquer enlace dedutivo científico no qual se encontra o fundamento em evidência para que ele se dê devem abstrair-se tanto a forma, quanto a matéria, que distinguem esta o aquela ciência efetivamente realizada; e essa abstração deve apresentar-se numa *estrutura rígida* – daí a sua sistematicidade – na qual as inferências científicas válidas em geral podem mostrar-se em suas condições de possibilidade mais fundamentais. Neste sentido, nenhum campo objetivo alcançado por certa ciência não admite a sua consideração *pura* em uma doutrina da ciência na qual ele se tematiza em suas condições de possibilidade. E do mesmo modo, nenhuma fundamentação verdadeiramente científica não apresenta certa *forma* pela qual se pode considerar na lógica pura a despeito de suas particularidades específicas. Por consequência, a constituição de uma doutrina da ciência implica um grau máximo de universalidade de seu universo objetivo. Sopesem-se estas considerações husserlianas:

A tarefa da doutrina da ciência será então também a de tratar das *ciências como unidades sistemáticas configuradas de modo determinado* ou, por outras palavras, daquilo que, segundo a sua forma, as caracteriza como ciências, determina a sua delimitação recíproca e articulação interna em domínio, em teorias relativamente fechadas, que são as suas espécies ou formas essenciais, entre outros pontos (HUA XVIII, p. 40, p. 18, grifos do autor).

Ora, essas notas distinguidas, refrise-se – *aquilo que, segundo a sua forma, caracteriza, constituindo-as, as ciências particulares, a sua delimitação recíproca e a articulação interna em domínio* –, continuando, que devem compor a objetualística da doutrina da ciência são precisamente aquelas pelas quais a sua parte propriamente normativa poderá constituir-se. Com efeito, a lógica normativa fundamenta-se, naturalmente, na lógica doutrinária, à qual cumpre estabelecer as condições de validade da técnica lógica, bem como, por certa extensão baseada na universalidade do reino ideal-legal da lógica pura, tal qual se verá, as condições de validade desta ou daquela ciência empírica. Essas condições de validade dão a medida pela qual a *ideia mesma* de ciência em geral pode tornar-se inteligível. Por consequência, o ponto em questão está justamente em tornar compreensível que uma certa *normatividade* da lógica em geral a respeito de constituição de regras possíveis pelas quais se ordenam os atos do entendimento, originando-se a técnica propriamente lógica, é de todo posterior ao conteúdo das proposições meramente objetivas que compõem a lógica enquanto disciplina teórica. Esta tem como finalidade pura e simplesmente *fazer conhecer* a coisa da qual trata, sem nenhuma utilidade, em sua exposição

enquanto tal, para além do conhecimento “puro.” Assim, tanto quanto que se sói dizer que certo guerreiro para ser bom *deve ser* corajoso (HUA XVIII, p. 53, p. 30), o que se pode simbolicamente representar por “A é B por C”, assim também na lógica em geral têm-se proposições na forma seguinte: “certa definição *para ser* realmente, a nível ideal, boa definição, deve compor-se de gênero próximo e diferença específica.” Ora, esta proposição tem um feitiço eminentemente técnico, posto que postula um dever ser; daí a razão de tecnicidade da lógica. Não obstante, essa mesmíssima proposição reduz-se a proposições seguintes, estas já puramente teóricas: “certa definição é composta de gênero próximo e diferença específica para que *faça conhecer*.” De fato, tal fazer conhecer fundamenta-se na inteligibilidade *in specie* diversa da lógica teórica a respeito de um possível uso seu ao modo de técnicas lógicas do raciocínio adventícias à sua parte teórica; técnicas lógicas essas que compõem a *técnica lógica* qua *técnica lógica*.

Nesse sentido, a inteligibilidade da lógica teórica ou pura manifesta-se em proposições universais nas quais, em relação a um padrão normativo possível que se pode colher dessas proposições, se notificam certas propriedades de sua objetualidade, cuja posse assegura a certeza do juízo a respeito da adequação ou não de um caso particular àquela medida normativa. Entretanto, frise-se que nas propriedades notificadas nas proposições universais, fundamentadas na lógica teórica, não se trata, em absoluto, de uma constituição da objetualidade enquanto tal,<sup>36</sup> posto que tão somente a normatividade a que Husserl (HUA XVIII, p. 41, p. 19) se refere apenas diz que *se* deste ou daquele objetivo último da técnica lógica, e a seguir, das próprias ciências empíricas, e da constituição fática do espírito humano, que é este ou aquele, se podem colher tais ou tais métodos, por exemplo,  $M_1M_2\dots$ , *então* o assentimento é justificável por evidência apodítica a proposições de forma seguinte: “é correta toda atividade humana da espécie  $\alpha\beta\dots$ , que se baseia nas espécies complexas  $M_1$  (e  $M_2\dots$ ).” Esta observação última voltará a realizar-se quando estiver sendo objeto de consideração o tema da *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*), isto é, ainda em *sua radicalidade principiológica*, a fenomenologia partirá sempre e tão somente do que os fenômenos mostram ou podem mostrar.<sup>37</sup> Por fim, perceba-se a importância expressa do tema da *possibilidade*, a perscrutar-se mais pormenorizadamente abaixo, na ciência fenomenológica pelas condições apresentadas há pouco: *se* a constituição fática do espírito humano é *tal* ou *tal* e *se* o objetivo último do conhecimento científico é *tal* ou *tal*, pode-se colher *tal* ou *tal* método, de modo que *se poderá* construir uma proposição afirmativa em que figure o “é correto que...” Pois bem, não é por outro meio senão pela *possibilidade* mesma da lógica teórica que ela se distingue de sua respectiva técnica lógica. Essa possibilidade refere-se ao que Husserl designa de *condições teóricas essenciais* da lógica normativa. Assim considerada, essa disciplina é puramente teórica, na qual e apenas na qual a normatividade que distingue a lógica normativa pode evidenciar-se em sua dependência às condições perscrutadas de modo puro na primeira.

36 Por suposto, no sentido de certo idealismo absoluto tal qual o fichteano, uma vez que pelo termo “constituição da objetualidade em geral”, em fenomenologia, se entenda o simples mostrar-se das coisas em si mesmas e por si mesmas, de sorte que, também aqui, se verifica alguma constituição da objetualidade em geral. De todo modo, tal temática referente à exigência de partida da constituição objetiva do que se deve tratar fenomenologicamente é característico mais acentuado de um momento posterior no desenvolvimento especulativo husserliano, vale dizer e sobretudo, do período das *Ideias I* (HUA III/1, p. 344 e segs., p. 328 e segs.).

37 Acerca de tais fenômenos de base, cf. Casanova (2020, pp. 17, 36, 57 61).



Tendo sido feita essa introdução referente às condições de possibilidade de constituição de uma doutrina da ciência, e levando-se em consideração que tanto mais firme se apresenta certa conclusão a que se chegou cientificamente quanto mais os argumentos nos quais se conclui a negação do que fora sustentado são sopesados com o rigor devido, pode-se e deve-se passar às próximas subseções que têm como objetivo justo os equívocos possíveis a respeito do conceito de lógica teórica, sobretudo no que ele se distingue de qualquer aceção psicologista de seu universo objetivo.

## 1.2 A tética psicologista

As consequências empiristas do psicologismo referem-se a uma impossibilidade de princípio de tornar compreensíveis a universalidade e a necessidade que regem as leis puras da lógica teórica. Esta disciplina, de fato, não se deixa reduzir a quaisquer pressupostos téticos que atribuam certa realidade efetiva ao seu conteúdo meramente ideal-legal. Ora, por óbvio, em um sentido bem lato do termo “efetivo”, essas leis são também efetivas, conquanto, e este é o ponto, a sua efetividade é, com efeito, ideal. Que poderia significar isso? A geometria euclidiana tal qual é exposta nos *Elementos* pode tomar-se como um ponto de partida interrogativo. Assim, considere-se o conteúdo inteligível das proposições principais que encetam as demonstrações do Livro I.

Comece-se a perquirição com o axioma primeiro, qual seja: *as coisas iguais a uma mesma coisa, são iguais entre si* (EUCLIDES, 2009, pp. 97-98). De imediato, perceba-se que se esse axioma é tal, certo homem e certo cachorro são iguais se ambos são iguais a uma outra terceira coisa. Neste sentido, se essa terceira coisa for a percepção sensível, a memória ou o afeto, tanto o homem quanto o cachorro serão igualados na medida exata em que convenham entre si em qualquer uma dessas três coisas. Por aquele axioma, ademais, permitem-se concluir outras tantas determinações quantas forem constáveis por alguma relação de igualdade entre esse homem e esse cachorro. De fato, a partir deste último aspecto, vale dizer, das *reticências* de atos de inteleções possíveis que se seguem do mero conteúdo objetivo do axioma em comento, pode-se já entrever algo da crítica husserliana à tese psicologista no que se refere às suas consequências empiristas: a) essas reticências intelectivas, por assim dizer, tão somente se apresentam em toda a sua evidência apodítica no universo ideal-legal que constitui a própria lógica pura, à qual Husserl (HUA XVIII, p. 73, p. 48) também acrescenta as leis do que ele designa de matemática *pura* – em razão da sugestão interpretativa avançada por Rudolf Lotze (1817-1881) acerca da fundamentação de origem desta em relação à primeira<sup>38</sup> –, de modo

38 De fato, Husserl não mantém uma posição de todo clara no que concerne à dependência de origem da lógica pura para com a matemática do mesmo modo pura, ou vice-versa, das leis matemáticas para com as leis lógicas, o que se mostrará no estudo atencioso da terceira tarefa atribuída pelo autor a executar-se na realização da ideia de uma lógica pura, na subseção 1.9.3. Na descrição dessa terceira tarefa, o autor (HUA XVIII, p. 162 e segs., p. 188 e segs.), assoberbado pelo surgimento recente da logística na qual a estrutura de conclusividade – o que se nomeia como cálculo de predicados – de todo argumento em geral passa a formalizar-se às últimas consequências, formalização essa que toma por princípio certo ideal de exatidão formal que estava apenas incoativamente presente na lógica tradicional, mas que está, esse ideal de exatidão formal, como certo fundamento último constitutivo da ideia mesma da matemática contemporânea (ponderem-se a este respeito os argumentos da matemática não euclidiana cujos princípios são compostos de conceitos sem nenhuma essência, em relação aos quais, do que quer que se considere como ponto, linha ou superfície, seguem-se as consequências tais e tais),

que em uma lei de feição meramente empírica, justo por causa das condições concretas requeridas para a sua fundamentação, não se encontra a inteligibilidade *in specie* diversa das leis lógicas puras; e b) a confusão a respeito de gêneros distintos de objetividade, nomeadamente, entre o gênero de entes reais e o gênero de entes ideais ou lógicos, não permite a distinção do que seja questão de princípio universal e do que seja apenas certa fundamentação, mais ou menos provável, de conclusões cujo objetividade finda na própria realidade existente fora da mente. Em relação aos pontos a) e b), deve-se tecer ainda o comentário seguinte: seja dada certa lei de teor empírico tal como a lei de associação de ideias, pela qual a totalidade dos atos do entendimento estaria explicada em razão da estrutura que constitui em seu dever ser o conhecimento humano em geral. Pois bem, na medida em que o conhecimento humano em geral deva fundamentar-se, tanto em seu início quanto em seu desenvolver-se, nas relações de semelhança e diferença encontráveis entre as ideias objetivas que o compõem essencialmente, se essas relações de semelhança e diferença nunca se encontrassem como reais, ou não tanto quanto se pressupunha, o que se poderia mostrar a partir de certo argumento refutativo em que se indicaria qualquer exemplo real cujo sentido deveria contrapor-se ao conteúdo objetivo daquela lei, a validade universal dessa lei mesma inevitavelmente encontrar-se-ia restringida. Ora, em sendo este o caso, a idealidade da lei *qua* idealidade da lei de modo nenhum seria afetada por essa restrição de sua abrangência explicativa, na medida precisa em que o estatuto ontológico de leis, *ex necessitate*, pertence a um plano outro de realidade que não o da factualidade das coisas explicadas por elas. Assim, a lei de associação das ideias, ainda que o seu intento explicativo se finque tão somente nas relações associativas entre ideias consideradas enquanto certo produto subjetivo do ato de entender, e não de acordo com o seu correlato intencional de objetividade, manifestaria as conclusões que dela pudessem colher-se, a despeito das refutações ocasionalmente levantadas a ela. Numa palavra, pelos princípios explicativos, que informam a legalidade das leis, é-se levado ao conhecimento de suas respectivas conclusões, a par do estado de coisas objetivo ou real que se alcançaria ou não por eles. Neste sentido, tanto a lei de associação das ideias quanto a lei da relação entre os iguais são, pelo que ambas têm de lei, princípios explicativos de fatos e não os fatos mesmos explicados por elas.

Por consequência, pode-se colher a conclusão segundo a qual a referência a fatos concretos que está conotada no enunciado da lei de associação das ideias equivoca-se justo em razão da incompreensão das condições de possibilidade em geral da legalidade mesma de certa lei.

---

continuando, por fim, ele concluiu que: a) toda e qualquer ciência, para sê-lo, deve partir das exigências de exatidão que caracterizam a matemática contemporânea; b) assim como a essa matemática o *ser* mesmo, neste caso, tomando-se esse *ser* por essência, tal e qual é da exigência da mesmíssima ideia de matemática, de coisas tais como o número ou as figuras geométricas, por princípio, se desconsidera no que dele possa manifestar-se em uma definição essencial e de princípio de linha, por exemplo, dado que uma definição desse feito encerra *valides* (*Geltung*) tão somente em um campo legal teórico bem delimitado dentro da ideia de uma geometria pura das multiplicidades, assim também, à lógica pura, a validade legal de seu universo objetivo deve antepor-se a um certo encaminhamento metodológico, instrumental e propedêutico às outras ciências que não ela; c) deve-se considerar, como certo preconceito infundamentado, as objeções lógicas à tese de matematização definitiva da lógica, tornada agora lógica matemática; d) e, finalmente, deve-se devolver a criança, isto é, a lógica mesma, aos seus verdadeiros pais naturais que não são outros senão a matemática. Ora, há contradição notória entre o que Husserl afirma em d) e o que ele acede à afirmação lotziana segundo a qual a matemática seria apenas certo desenvolvimento talvez bastardo da lógica teórica. De todo modo, os princípios compreensivos pelos quais se constata essa contradição a que se refere tornar-se-ão mais explícitos com o desenvolvimento expositivo desta 1.<sup>a</sup> seção.





Entretanto, o ponto em questão mais essencial para Husserl refere-se à pura e simples falsidade das consequências que se podem inferir dos princípios psicológicos, tais e quais como os manifestos na lei de associação das ideias, a respeito das leis lógicas fundamentais. De fato, estas não se deixam compreender em sua razão formal específica por esses princípios psicológicos, não apenas factualmente, no sentido de que, talvez num tempo futuro, em que as experiências feitas pudessem refinar-se de um modo tal que a completude explicativa deles por fim se alcançasse, mas *de jure*, conquanto a universalidade e a necessidade dessas leis puras superam toda a contingencialidade temporal. Em suma, em sendo o princípio de não contradição tal, que é, de *per se*, uma lei lógica pura, a lei de associação das ideias pode tanto enunciar-se quanto compreender-se, razoavelmente, que é o tanto de *legalidade* que há em leis semelhantes de feitio empírico, ou apoditicamente, como se coloca, por seus propugnadores, situação esta do estado de coisas objetivo que se impugna por Husserl (HUA XVIII, p. 96 e segs., p. 65 e segs.). Mas não o inverso: a lei de associação das ideias não *faz compreensível qualquer lei lógica pura*, como a lei de não contradição. Nesse sentido, se a lei psicológica de associação de ideias não perfaz toda a valência de pureza de uma *lei lógica pura* e, assim, tudo o que houver nela de *razoabilidade* não alcança os constitutivos eidéticos de certa *doutrina lógica pura*, conquanto essa *razoabilidade* se refere tão somente à sua mera *compreensibilidade*, deve-se reconhecer que se essa lei psicologista não é apodítica, e nem razoável, uma vez que à doutrina lógica pura *não compete o universo objetivo tão somente de estado de coisas objetivo razoáveis*, de forma que, afinal, essa lei deva reconhecer-se como um mero contrassenso (*Widersinn*), *então* se deve concluir que é o mesmíssimo princípio de não contradição que confere inteligibilidade a esse contrassenso mesmo. Ceda-se, ao adversário, na medida em que ele insista em sua crença, o fato de que o juízo de reconhecimento do contrassenso psicologista em razão do princípio de não contradição há de ocorrer subjetivamente. Ora, esse adversário está tão somente elicitando conclusões das premissas que ele toma como princípio explicativo desse ato de subsunção; o que é *não compreender a validade ideal-legal dos princípios lógicos puros qua princípios lógicos puros*. Nesse sentido, o que esse adversário sustenta reduz-se a isto: da tese psicologista seguem-se estas ou aquelas consequências, que são *certas inferências*, de forma que, de acordo com esse objetor, o próprio ato de intelecção do contrassentido de sua tese psicologista não pode deixar de ser um *factum* psicológico, a explicar-se de acordo com a mesma lei de associação de ideias. Esta expressão “a explicar-se de acordo com a mesma lei de associação de ideias” é *tão somente uma inferência elicitada pelo objetor de sua tese psicologista*. Conceda-se, ainda, a quem argumenta, a razoabilidade de sua conclusão. Desta feita, a sua tese seria verdadeira, de modo que, efetivamente, tudo quanto há para conhecer-se recai na universalidade da lei de associação das ideias, até os próprios princípios lógicos puros que consistem, pelo suposto, em outras tantas ideias que, se ligadas psicologicamente, levam a eles e que, se separadas também de modo psicológico, esses princípios não existem nem podem existir. De fato, esta é a conclusão necessária a que se é levado pelo argumento do proponente da tese psicologista da lei de associação de ideias.

Pois bem, nem toda conexão inferencial é explicativa, mas toda verdadeira explicação é dedutiva e, ademais, o fundamento da explicação pela qual ela ocorre em certo

enlace dedutivo não existe para que tão somente conclusões dele possam elicitar-se. Pois, se assim o fosse, proceder-se-ia ao infinito de razão a razão sem nunca se chegar a algo imediato, o qual, de seu turno, conquanto deva exercer a função de conferir inteligibilidade ao que dele se segue como certa consequência, existe não para que algum ato de raciocínio possa utilizá-lo *qua* princípio, ainda que ele, objetivamente, mostre o que possa mostrar. Ademais, em relação aos enlaces dedutivos da tese psicologista em análise, a sua realidade formal no argumento no qual esses enlaces são significados como verdadeiros tem como condição de possibilidade certa redutibilidade das premissas enquanto possivelmente manifestativas de sua respectiva conclusão às premissas *qua* objetivas, isoladamente consideradas, na medida em que estas se refiram a certo estado de coisas objetivo. Neste sentido, frise-se a distinção: toda e qualquer premissa que se pode tornar razão manifestativa de alguma conclusão em um argumento dado não causa efetivamente essa conclusão mesma, vale dizer, na medida precisa em que certa premissa pode considerar-se enquanto puramente objetiva. Por via de consequência, ainda que o ato de assentimento formal às premissas efetivamente acompanhe o assentimento à sua conclusão, essas premissas, *qua* objetivas, não causam efetivamente o assentimento à conclusão, mas apenas objetivamente.<sup>39</sup> Ora, quando o proponente da tese da lei de associação das ideias intenciona explicar a constituição mesma dos princípios lógicos fundamentais a partir dessa “lei”, ele não se atenta ao fato de que a principalidade destes os torna absolutamente infensos a qualquer argumento em sentido contrário, justo porque são princípios em sentido estrito, e não meras premissas de algum argumento, verdadeiramente conclusivo ou não, de seu consequente.

Em suma, a formalidade de *verdadeiros princípios lógicos* não é redutível a *meras inferências que se elicitam destas ou daquelas premissas de certo raciocínio*.

Nesse sentido, à argumentação segundo a qual mesmo na subsunção hipotética da falsidade da teoria da associação das ideias no princípio lógico de não contradição haveria que se dar a validade do que se sustenta por essa teoria, na medida em que toda e qualquer subsunção nada mais seja do que certo enlace possível entre ideias, o qual, efetivamente, consiste nalgum ato subjetivo do entendimento, deve-se responder que há diversidade formal entre o conhecer a essência de algum princípio lógico tal qual o da não contradição, o qual se evidencia em intelecção absoluta e imediata da própria fenomenalização dessa princípio, em si mesmo e por si mesmo evidenciável, e o conhecer o ato de conhecimento humano a partir de uma sua certa característica, como a da associação entre ideias, a qual pressupõe certa determinação *real* da inteligência pela coisa conhecida, que é *real*, tanto quanto.<sup>40</sup>

Naquele primeiro ato de conhecimento, lembre-se, o referido à intelecção do princípio de não contradição, deve-se distinguir entre o mero ato intencional de com-

39 Cf. (CRUZ, 2000).

40 Husserl (HUA XVIII, p. 73-74, p. 48, grifos nossos) resume a argumentação que se está avançando no corpo do texto do seguinte modo: “Nenhuma lei da natureza é cognoscível *a priori*, ou fundamentável ela mesma por intelecção. O único caminho para fundar e justificar uma lei como essa é a *indução* a partir de fatos particulares da experiência. Todavia, a indução não funda a validade da lei, mas apenas a sua probabilidade.” Ora, a referência de certa lei empírica à coisa concreta por uma qualquer indução é indeslindável do significado objetivo de uma lei da natureza, como o frisa o autor, pois tanto o conhecimento possível acerca dela, quanto a sua evidência, matizam-se pelos característicos limitantes da noção de “experiência”, na qual e pela qual a intelecção *a priori* não se dá.



preendê-lo e a validade ideal-legal do conteúdo formal do que se conhece; ao passo que no segundo não, pois que *esta ou aquela associação entre ideias realmente ocorrida não tem nada que ver com o reino ideal-legal de validade que distingue e constitui toda lei lógica pura*. Além disso, note-se que é de uso atribuir-se ao correlato da intelecção que caracteriza o conhecimento de princípios puros as expressões “por si mesmo”, “desde si mesmo”, e equivalentes – pense-se no princípio dos princípios fenomenológicos –, em razão, de fato, da abertura do reino da objetividade que se mostra “por si mesmo” e “desde si mesmo.” Somem-se, por assim dizer, os atos individuais pertencentes a um determinado indivíduo. Mostrou-se a coisa. Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si.

Edmund Husserl (HUA XVIII, p. 75, p. 49) sintetiza o resultado das análises anteriores com a distinção que se deve manter acerca da *mostração ou presença pura*, em si mesma e desde si mesma, dos princípios lógicos puros se comparada à *função* de fundamentação subordinada que certa tese empírica manifesta no enlace dedutivo de suas respectivas consequências: “Como soa plausível a reflexão psicológica [...]: as leis lógicas são leis para fundamentações[!]. E que são as fundamentações senão processos específicos de pensamento?” Tal e qual se afirmou acima, toda fundamentação decorre de algum ato dedutivo, mas nem em todo ato dedutivo se apresenta o fundamento do que seja nele concluído e, ademais, em relação a este ou aquele fundamento, a sua manifestação objetiva independe de qualquer causalidade eficiente, conquanto ainda que tenha havido o ato formal de assentimento às premissas, pelo qual essas premissas assim assentidas concorrem efetivamente ao assentimento da conclusão, as premissas mesmas *qua* objetivas levam objetivamente ao conhecimento da conclusão, e não eficientemente.

Este último ponto tem que ver com a crença psicologista em relação ao pressuposto de que, continue-se com o exemplo, a lei de associação das ideias é *causa efetiva* de todo o conhecimento real. Se o homem em geral conhece alguma coisa, a qual será conhecida por ele em razão de alguma semelhança ou diferença com outras coisas mais, o fundamento explicativo desse ato de conhecimento em particular terá sido, por exemplo, a ideia da cor azul anteriormente conhecida, pela qual ele pode apreender matizes diversos de tonalidades de azul. Numa palavra, se há conhecimento objetivo, então há associação de ideias. Ora, é certo conhecimento objetivo o conhecimento do azul-celeste ou do azul-marinho. Logo, esse ato real de conhecimento causou-se pela associação da noção de “azul” à coisa particular que exhibe matizes seus, vale dizer, ou o azul mais próximo ao branco ou o azul mais próximo ao preto. De fato, tal é o teor da tese psicologista da lei de associação das ideias. Pergunta-se: com essa argumentação o conteúdo objetivo do princípio de não contradição alcança-se? Se o fosse, ele estaria “provado”, e se fosse, esse princípio não seria certo princípio lógico puro. Pois, “onde no mundo está feita a prova de que os atos corretos do pensar se originam a partir da pura ação dessas leis [empíricas] (ou de quaisquer outras)?”, argumenta Husserl (HUA XVIII, p. 77, p. 50). Deve-se acrescentar: inclusive a partir da ação pura de qualquer lei lógica pura? Com efeito, essa prova não existe, também em razão de outro equívoco que se contém nos pressupostos da tese psicologista, isto é, a hipótese segundo a qual não há distinção alguma entre certa lei em geral enquanto *membro* da série da cadeia causal e enquanto *regra* da causação de alguma cadeia causal. Ainda na hipótese de que haja

alguma realidade objetiva na tese psicologista da lei de associação das ideias, essa lei mesma, enquanto manifesta a legalidade pela qual se daria a conexão dos elos entre os membros abrangidos por ela, vale dizer, entre este e aquele ato de conhecimento efetivo, é de todo diversa da consideração da própria lei de associação das ideias no exercício de sua *validade* ideal, vale dizer, enquanto é certo membro, *ex hypothesi*, de algum ato de conhecimento objetivo. Este último ato por si mesmo, justo em razão de *efetividade*, o que quer dizer *contingência*, não é, nele mesmo, *legal* sob qualquer aspecto, conquanto a lei da associação das ideias que o abrange, em sua legalidade ideal, se é verdadeira, o transpassa e o transcende.

Ao modo de continuação da análise acerca das proposições fundamentais estabelecidas por Euclides (2009, pp. 97-98) nos *Elementos*, considere-se o conteúdo objetivo do primeiro postulado “dados dois pontos distintos, há um único segmento de reta que os une”, e da primeira definição “ponto é aquilo de que nada é parte”, ainda referenciados no Livro I. A validade objetiva tanto desse postulado quanto dessa definição consiste em certo ato subjetivo de concepção pelo qual as noções de “ponto” e de “segmento de reta” são enlaçadas às de “sem partes” e de “dois pontos distintos e unidos enquanto extremos”? Em absoluto; ainda que ambas as noções conjuntas sejam tomadas a partir da finalidade de executar uma qualquer demonstração, o estatuto de legalidade que lhes pertence não tem nada que ver com as deduções particulares pelas quais se chega ao conhecimento científico desta ou daquela conclusão.

Por fim, atente-se aos exemplos dados por Husserl (HUA XVIII, pp. 79-80, p. 52) acerca da diversidade infranqueável entre as leis lógicas ideais – e intencionais – e as leis empiristas reais – e causais –. Caso se construa uma ficção pela qual certo homem fosse concebido de um modo tal que, absolutamente, todos os atos de conhecimento que ele viesse a realizar fossem logicamente perfeitos, mesmo neste caso, não se poderia afirmar que, por exemplo, o princípio de não contradição teria causado, realmente, tal conjunto de enlaces dedutivos nos quais não se tenha encontrado nenhuma falácia lógica. Pois, de fato, e como se viu acima, esse princípio lógico, bem como todos os outros, não são, de modo nenhum, *leis causais*, no sentido de que teriam sido, no exemplo utilizado há pouco acerca de um homem cujo intelecto jamais cometesse erro lógico algum, a própria *ratio essendi* de cada ato de conhecimento emitido. Por consequência, pode-se concluir que os fundamentos em que a lei de associação das ideias se baseia dão com burros n’água. Neste sentido, outra objeção semelhante ao do argumento do homem imaginário de pensamento “logicamente perfeito” pode-se desenvolver se se imaginar uma simples máquina de calcular. Ora, em sua produção, parte-se dos princípios físicos pelos quais a sua estrutura técnica finda por fazer-se de forma tal que a todo cálculo algébrico possível de realizar-se, corresponda, nessa máquina, este ou aquele resultado que terão sido, de antemão, programados de acordo com as leis matemáticas. Porém, imagine-se que o visor da máquina de calcular tenha apresentado problemas de modo que a perna inferior esquerda do número 8 se apague. Assim, o resultado do cálculo de multiplicação de duas unidades vezes outras quatro mostrar-se-á como nove, e não como o certo oito. Por suposto, é o técnico, e não o matemático ou o lógico, que será chamado para resolver esse problema, uma vez que de acordo com as mesmas razões formais das leis matemá-



ticas com a quais os cálculos algébricos dessa máquina se configuraram não se verifica inconclusividade nenhuma no resultado do cálculo que se intencionou realizar. Ao contrário, será o técnico que terá de *fazer uma reforma* – o que é certo causar *efetivamente* – no mecanismo dessa máquina a fim de que volte a apresentar, em seu visor, o número oito, e não mais o número nove.

Dessa feita, passa-se à pesquisa, pressuposto o que se alcançou nos parágrafos anteriores acerca das conseqüências empiristas do psicologismo, dos próprios princípios lógicos que devem tematizar-se expressa e diretamente.

### 1.3 Os princípios lógicos sob a tética psicologista

De início, a assunção da tese psicologista faz, *in totum*, ininteligível a validade ideal dos princípios lógicos tais quais o da não contradição, o do terceiro excluído e o da identidade, na medida em que os compreende sob o pressuposto de que perfazem tão somente alguma *generalização da experiência*. Esta generalização da experiência fundamenta-se na tese segundo a qual, por exemplo, o princípio de não contradição tem validade ideal-legal em razão de os homens, desde muito cedo, tendo percebido que é impossível assentir, simultaneamente, a um fenômeno positivo e a outro negativo, generalizaram esse ato perceptivo na forma de uma lei lógica universal. Percebendo-se que os fenômenos de luz e de escuridão, de calor e de frio, de silêncio e de som, de peso e de leveza, de maciez e de rugosidade etc. tornam impossível, a um só tempo, a formação proposicional de duas proposições contraditórias, os princípios lógicos que determinam e possibilitam o exercício do conhecimento humano se conceberam e se enunciaram. Nesse sentido, percebo atualmente o frio sutil da brisa que emana do aparelho de ventilação. Neste exato momento, não que a mim me seja *impossível* designá-la de modo contrário, mas eu designo essa brisa de “fria” e não de “quente.” Enquanto é-me fria a brisa, ela não me é quente, vale dizer, a percepção do fenômeno positivo “frio” leva-me a assentir à impossibilidade *atual* da percepção do fenômeno negativo “quente.” Portanto, esses são fenômenos que em si mesmos implicam certa razão formal de contrariedade. Neste sentido, teria havido, segundo Mill, dessa experiência, a sua universalização com a formulação do princípio de não contradição, bem como dos outros, do mesmo modo fundamentados em uma universalização semelhante. Porém, observe-se o seguinte: dizer que o “frio” não seja o “calor” ou que a “luz” não seja a “escuridão” nada mais é do que enunciar uma mera tautologia. Pois, com efeito, no significado formal do conceito de “frio” há justo certa oposição ao que é perceptível pelo conceito de “calor”, isto é, está na *definição* dos termos correlativos referentes aos fenômenos positivo e negativo certa exclusão recíproca. Ora, o sustentar-se que os princípios lógicos nada mais sejam do que uma certa universalização da experiência em razão do fato de que quando se percebe o frio, o calor não é percebido, é apenas dizer o seguinte: o calor é o calor e não é o frio, e por seu turno, o frio é o frio e não é o calor. Ceda-se, certamente, que estas duas proposições sejam contraditórias: “há luz na sala” e “há escuridão na sala”, de modo que,

quando um dos dois fenômenos seja percebido, o outro não o seja, e vice-versa. Contudo, atente-se a isto: a) tanto o princípio de não contradição *não é* tautológico, b) quanto a *definição* das proposições contraditórias não manifesta que haja contradição entre as duas proposições contraditórias referentes àqueles fenômenos. Em relação a a), o princípio de não contradição não é tautológico em razão do fato de que ele seja a própria *ratio cognoscendi* toda e qualquer coisa e, em particular, de toda e qualquer objetualidade que perfaça a lógica como ciência, por exemplo, que haja contradição formal entre as proposições universal afirmativa e particular negativa de um único sujeito e de um único predicado. Ora, se o princípio de não contradição fosse apenas tautológico, não se conheceria a contraditoriedade entre ambas as proposições. E em relação a b), a definição da contradição expressa em  $Xa M + Xo M$  não diz que as proposições que se encontrem nela se excluam em razão de um ato perceptivo de sensação, cujo objeto é singular, pois, se o “M”, isto é, o predicado da premissa maior, fosse “quente” e se “X”, o sujeito da premissa maior, fosse corpo, construir-se-ia a proposição seguinte: “todo corpo é quente”, o que não é a coisa percebida, de acordo com o exemplo acima utilizado do “vento frio do ventilador”, enquanto fenômeno singular *hic et nunc*.

Por fim, a assunção stuartiana fundamenta-se, em suma, em uma noção equivocada do que sejam a crença (*belief*) e o ato de intelecção, pois, por um lado, a respeito da noção de “crença”, essa assunção não distingue que *não se performa nenhum ato intelectual absoluto* em relação ao estado de coisas objetivo colhível das proposições contraditórias  $Xa M + Xo M$ , e, por outro lado, essa mesma assunção não alcança, *objetivamente*, que no ato de intelecção que tem como correlato intencional a contradição formal  $Xa M + Xo M$ , essa contradição se manifestou em si mesma e desde si mesma, de acordo com o próprio testemunho intelectual, de modo que *se saiba* que haja inverdade conjunta de ambas as proposições. Essa *inverdade* compreende-se mediante o fundamento de um reino ideal-legal *puro* de validade. Em poucas palavras, o *inteligido*, isto é, a noção de “contradição” enquanto tal, não se reduz ao ato de inteli-la, e, assim, o *crer*, uma vez que não seja o ato de intelecção, está para o *crido* assim como o inteligido para o inteli-la, apenas no sentido do que se alcance pelo ato de crer e pelo ato de inteli-la, respectivamente. Em relação ao mesmo conjunto de proposições contraditórias, quem tão somente nele *crê*, dele não compreende o que haveria a compreender-se, vale dizer, a *definição* ou a *noção* de proposições contraditórias.

Além disso, elicitando-se uma consequência implícita na tese psicologista a respeito da formalidade dos princípios lógicos apresentada por Mill, pode-se concluir que essa própria tese, considerada a partir dos pressupostos psicologistas nos quais se assenta, ou seja, em sua enunciabilidade enquanto fato psicológico, não se torna, de modo nenhum, *certa lei*, posto que, assim como qualquer outra proposição de experiência, ela é tão indeterminada e cientificamente não comprovada quanto uma mera proposição de experiência. Ora, se tudo o que manifeste o princípio de não contradição se reduzir a um ato de crença individual acerca da não mostraçã dos fenômenos positivo e negativo, que se excluem reciprocamente, a um mesmo sujeito, é evidente, de *per se*, que as circunstâncias concretas são tão variadas em sua manifestação que a sua verificabilidade noética se tornaria impossível de realizar-se. De fato, a não ser que a multiplicida-



de indefinida das possibilidades de concreção da fenomenalização do princípio de não contradição se levasse em consideração, possibilidades de concreção essas tais como a de um louco, a de um hipnotizado, a de um animal irracional etc., não se poderia sustentar que, *ex necessitate*, a validade ideal-legal do princípio de não contradição fosse válida, pela razão por que ela se mostrasse em si mesma e desde si mesma. Assim, a tese psicologista, levada às últimas consequências, tem como efeito a impossibilidade de compreenderem-se as leis lógicas, no que elas mostram, em evidência apodítica, em si mesmas e desde si mesmas.

Todavia, os proponentes da lei psicologista podem acrescentar o argumento segundo o qual a validade ideal-legal das leis lógicas puras deve-se a uma determinada constituição, que é a “normal”, do pensar da espécie *homo*, e, também, deve-se ao uso “normal” da razão que o constitui. Ora, ao que se manifestava em um ato de intelecção efetivo e imediato, acrescentam-se-lhe outras várias noções que complexificam o que se dá em simplicidade imediata e, além disso, sem que os próprios conceitos utilizados tais quais o de “constituição normal do pensar da espécie *homo*” e o de “uso *normal* da razão” manifestem qualquer coisa de evidente *per se* – evidência esta que se fenomenaliza no ato de intelecção acerca do princípio de não contradição. Neste último caso, não há nenhum ato *conjectural*, ao passo que as condições acrescidas são, de fato, conjecturas, pelas quais se daria a fundamentação última do que, *a contrario*, se manifesta em si mesmo e desde si mesmo, em evidência noética. Esta evidenciação, no que ela mostra, mais uma vez, “em si mesma e por si mesma”, não se pode referir a quaisquer condições conjecturais adicionadas, *a posteriori*, em razão da tese psicologista que se propõe.<sup>41</sup>

Executo factualmente o juízo a respeito da brisa leve que entra pela janela e pela porta aberta de casa justo para que essa brisa aqui entrasse. Começa a chover ao mesmo tempo em que falta luz. Fecham-se a janela e a porta. A situação objetiva é já uma diversa: não executo factualmente o juízo cujo objeto seja a agradabilidade da temperatura ambiente. Ao contrário, para mim, a situação atual se me afigura desagradável, de modo que esse se manifestar da situação objetiva me faça emitir um juízo *de sentido objetivo* contrário ao anterior. Ora, o sentido objetivo dos dois juízos reza: o estado de coisas A é agradável e o estado de coisas B é desagradável. Porém, a significação presente na proposição comparativa posterior que diz “o sentido objetivo dos dois juízos reza...” é de *per se* agradável ou desagradável, na acepção precisa de que esses termos se refiram à vivência da agradabilidade anterior e à vivência da desagradabilidade posterior? Nem uma coisa nem outra, pois, *in concreto*, o objeto da vivência atual do estado de coisas B que me é desagradável é de intencionalidade diversa da primeira vivência da situação objetiva “agradável”, de forma que, na vivência do ato comparativo, em cujo ato intencional de comparação se tematizaram, comparativamente, dois estados de coisas objetivos, o A e o B, não se fenomenaliza o sentir-se em ato da “agradabilidade” e da “desagradabilidade” enquanto *sentidos em ato*, porquanto tão somente enquanto membros de certa relação comparativa. Ora, assim como o ato comparativo refere uma outra situação

41 Descreve-o o autor (HUA XVIII, pp. 92-93, pp. 62-63): “As convicções, resultantes, sem qualquer intelecção, de mecanismos psicológicos, sem melhor justificação do que a de preconceitos generalizados, carecidos, por força de sua origem, de uma delimitação firme ou sustentável, e que, se forem porventura tomadas à letra, contêm elementos demonstravelmente falsos – devem apresentar os fundamentos últimos para a justificação de todo o conhecimento científico no sentido mais rigoroso do termo”.

objetiva, assim também a objetividade do princípio de não contradição manifesta outra coisa que não o ato judicatório concreto em que se manifestam dois fenômenos diversos tais quais o calor e o frio.

Enfim, há diversidade essencial entre o ato judicatório a respeito de fatos concretos dos quais se têm crenças, cujo correlato objetivo é tal ou tal estado de coisas e o ato intelectual acerca de leis lógicas tais quais “duas proposições contraditórias não são ambas verdadeiras”, pois, neste último ato, o correlato intencional apresenta validade independentemente do ato judicatório, *realiter*, executado, posto que a sua formalidade é indiferente a uma concreção exemplificativa de sua validade.

Posto isso, Husserl considera que um dos principais problemas, senão o mais acentuado, acerca das interpretações psicologistas dos princípios lógicos consiste na enunciação mesma que se sói propor a partir dos pressupostos empiristas que caracterizam o psicologismo. Frise-se que esse ponto não é de somenos importância. Os significados dos termos utilizados em uma ciência teórica de evidência apodítica tal como a lógica pura devem estabelecer-se com todo o rigor necessário para que as condições de possibilidade de certa teoria em geral se manifestem em si mesmas e desde si mesmas.<sup>42</sup> Neste sentido, é necessário tecer alguns apontamentos em relação a quatro possibilidades – equivocadas, como se verá – de enunciação do princípio de não contradição, de modo que se torne evidente, com luz suficiente, a questão de fundamento que está como pano de fundo de toda a 1.<sup>a</sup> seção deste trabalho.

## 1.4 O princípio de não contradição sob a tética psicologista

Pois bem, a primeira proposição a analisar-se do princípio de não contradição pela tese psicologista enuncia “a afirmação e a negação se excluem no pensar.”<sup>43</sup> Todo e qualquer ato de pensamento é necessariamente individual. Assim, eu penso acerca do conteúdo inteligível da assunção: “a afirmação e a negação se excluem no pensar.” Assinto-lhe, de modo que, para mim, por um momento, essa tese me é verdadeira. Ademais, constato que, neste lapso temporal exato em que a tomo por verdadeira, a negação do que se afirma nessa enunciação me é impossível, factualmente. Entretanto, observo que essa impossibilidade subjetiva pode estender-se a outras inúmeras teses, de número indefinido, precisamente, mesmo àquelas que me são notoriamente falsas, como esta: “o movimento não existe.” Na medida em que a tomo por verdadeira, é falso que o movimento exista. Além disso, o próprio enunciado em análise do princípio de contradição, ao modo em que o propõe o psicologismo, pode negar-se por mim, de uma forma tal que, em o negando, eu não o afirmo, fenomenalizando-se em sua possibilidade, para mim, que a afirmação e a negação se excluem no pensar, tal qual estabelece a tese.

42 Essa exigência da univocidade dos termos lógicos descrever-se-á com profundidade na subseção 1.9, quando se for expor as tarefas a executarem-se que competam à lógica pura.

43 Cf. (HEYMANS, *GED*, § 19 e segs.).





Ora, problemas vários seguem-se desta inteligibilidade proposta pela tese psicologista do princípio de não contradição, vincado como é por ela na subjetividade humana. De início, e ainda que este não seja o ponto principal da objeção contra a tese psicologista do princípio de não contradição, uma vez que este argumento parte de certa possível atualização do ato de conhecimento, observe-se que o ato de juízo, seja negativo ou afirmativo, em si mesmo considerado, é necessariamente posterior a um ato de simples concepção a respeito de qualquer coisa, de modo que a noção de “pensar”, incluída naquela enunciação psicologista, seja mais universal do que o que se pressupõe ao tomá-la como correlacionada apenas aos atos subjetivos de afirmação ou de negação. De fato, o que é uma hipótese levantada por este trabalho, a verificar-se em seu desenvolvimento, toda a fenomenologia husserliana assenta-se nessa noção recém-apresentada do “pensar.” Que poderia ser, com efeito, a exigência da *reductio* fenomenológica senão certa inibição metódica de um *sim* ou de um *não* que estão implícitos, enquanto atos, *realiter*, realizados, em quaisquer afirmação e negação? Ademais, como já ensinava Aristóteles (*A. Post.*, 79a25, I, p. 129) todo conhecimento de essência (*οὐσία*) é necessariamente afirmativo, mas de modo que essa necessidade esteja antes para a mostraçãõ em carne e osso fenomenológica do que para alguma afirmação ou negação seguida de certo ato ponderativo, vale dizer, que requeira algum lapso temporal depois do qual se pode emitir o sim ou o não acerca da realidade da coisa. O conhecimento, de acordo com a enunciação do princípio dos princípios, é o mostrar-se da coisa, em si mesma e desde si mesma, no *modo* como ela se mostra, e tanto quanto ela se mostra. A cada redução fenomenológica corresponde um conhecimento realizado. Entretanto, não a quaisquer “sim” ou “não” que seguem a uma pergunta questionada. Assim, pergunta-se: “Está chovendo?” Pensa-se na pergunta, constata-se e responde: “Está-o.” Mas, se se dissesse: “A chuva bate sobre a janela do quarto, de onde escrevo”, nesta resposta, aponta-se a um campo fenomenológico tal em que as coisas mesmas se mostrem, em si mesmas e desde si mesmas. Por consequência, e se este é o estado de coisas objetivo, a mostraçãõ fenomenal não permite uma liberdade subjetiva tal pela qual, constatando-se a coisa, ela não se constate, ou vice-versa, isto é, se ela não se mostrou por si mesma e desde si mesma, *poderia* vir a mostrar-se, olhando-a mais de perto ou sob alguma perspectiva lateral; conquanto esse “poderia vir a mostrar-se” seria efetivamente possível, na medida em que o campo fenomenológico inicial o possibilitasse, e precisamente nessa medida. Ora, se o conhecimento da essência é necessariamente afirmativo, como o dizia Aristóteles, onde por “afirmativo” se entende antes a positividade da essência da coisa do que qualquer ato de juízo “afirmativo” subjetivamente realizado, de modo que se trata aqui de certa mostraçãõ fenomenológica *avant la lettre*, em que sentido o princípio de não contradição poderia formular-se corretamente através das noções de “negação” e de “pensar”, tal como as desenvolve a tese psicologista? Suponha-se certo ato conceptivo a respeito da noção de “centauro.” Nada há para entender por meio desse ato a não ser o que se expressa pela noção correlata de “ficção.” Neste sentido, pelas pela negativa poderia responder-se à pergunta em que se questionasse se a essência de qualquer coisa tenha sido apreendida nalgum ato de intelecção cujo correlato fosse a noção de “centauro”.

Entretanto, e deixando-se o desenvolvimento dessas ponderações a um outro mo-

mento,<sup>44</sup> a objeção husserliana a respeito da enunciação do princípio de não contradição em comento funda-se no pressuposto subjetivista do que se deixa colher como conteúdo inteligível dessa mesma enunciação, vale dizer, na medida em que o referido princípio conotaria alguma *constringência* sentida por este ou aquele indivíduo à realização do ato de pensamento cujo objeto fosse, a um só tempo, uma afirmação e uma negação. Assim, a nota “excluem-se no pensar” distinguida enquanto característica do princípio de não contradição, de acordo com a sua enunciação que se analisa, constrangeria o próprio ato de pensamento, assim como a fome constrange o esfomeado a roubar, nalguns casos. Porém, pergunta-se Husserl (HUA XVIII, p. 97, p. 66), o que pensar da validade objetiva da coisa mesma, que se percebe por certo ato de intelecção apodítica – mas que independe desse ato em seu conteúdo formal –, que é característico do universo ideal-legal da lógica pura? Ademais, continua o autor, é-se levado, em toda constringência, ao conceito de tempo, dado que ela é momentânea, isto é, o constranger-se implica certo feixe temporal no qual a constringência se dá. Com efeito, o ato de intelecção, sob esse ponto de vista, também é algum fenômeno subjetivo, ainda que, este é o ponto, o que o distingue de todos os outros atos humanos é a *sua abertura à objetividade das coisas mesmas tal qual elas se mostram*. Sob este último ponto de vista, alcança-se o meio pelo qual se deve corrigir o enunciado: “a afirmação e a negação se excluem no pensar”.

A segunda enunciação equivocada por psicologismo tem o feitio seguinte: “em simultâneo, numa consciência, não podem subsistir conjuntamente juízos reconhecidos como contraditórios.”<sup>45</sup> De fato, observa Husserl (HUA XVIII, p. 97-98, p. 66-67) que tudo quanto se apresentou no argumento refutativo em relação à primeira formulação psicologista, analisada há pouco, do princípio de não contradição, tem peso conclusivo acerca do significado que se apreende por essa segunda enunciação. Pois, tal qual na primeira tinha sido incluída a noção de “pensar”, nesta segunda se acrescenta a noção de “consciência”, a qual, na medida em que exerce certo ato de conscienciosidade da contradição de juízos contraditórios, assume a mesma feição psicologista que se verificou na primeira enunciação. Contudo, pode-se dar o caso em que o proponente dessa última elaboração do princípio de não contradição replique que, ao ter-se referido a uma consciência, ele tenha intencionado significar não qualquer consciência individual, mas a *consciência em geral*. Ora, tal correção significativa dos termos utilizados em sua enunciação principal finda, do mesmo modo, por dar em nada, em razão tanto das noções incluídas de “em simultâneo” e “juízo reconhecido” na fórmula nocional recém-referida, quanto de seu *point d’appui* infundado acerca do conceito de “consciência em geral”, o qual, desta feita, haveria de forçosamente pairar no ar como fumaça, dada a sua posterioridade acentuada se comparado ao que está agora em questão, nomeadamente, o conceito de princípio de não contradição e a sua formulação burilada ou inequívoca, em sentido meramente objetivo. Ora, qualquer “consciência em geral” *não pensa e não reconhece nenhuma contradição*; logo, equivoca-se esta segunda enunciação na expressão que se utiliza.

44 Cf. Subseção 1.5 a seguir, e a subseção 1.7, inclusive as suas subpartes, referentes aos preconceitos de toda tética psicologista.

45 Cf. (HEYMANS, *GED*, § 19 e segs.). Sigwart (*Log.S*, p. 419 e segs.) apresenta uma modulação dessa enunciação: *que é impossível simultaneamente afirmar e negar, com consciência, a mesma proposição*.



Ademais, em relação às noções de “em simultâneo” e de “juízo reconhecido”, a sua problematicidade, tanto quanto o que se constatou na primeira formulação, consiste numa referência implícita à temporalidade, haja vista que seria a consciência, realmente existente em um dado momento de tempo, que não poderia, simultaneamente à eliciação de alguma afirmação, emitir a sua negação contraditória, e nisto consistiria o princípio da não contradição, isto é, em certa realidade temporal, a qual, por seu turno, se significa e se indica com o uso da noção de “juízo reconhecido”, pois, neste termo, o prefixo “re” (*re-* = movimento para trás, ou em sentido contrário; repetição) leva a uma transitoriedade temporal do que se percebeu em vista do que agora se percebe, de molde que, afinal, ninguém reconhece algo a não ser que anteriormente o tenha conhecido; daí a pressuposição da memória, do lembrar-se, e do passado. Por consequência, atribui-se acertadamente a alcunha de psicologista à segunda enunciação em análise do princípio lógico. De fato, as noções de “memória”, de “lembrar-se” e de “passado” fenomenalizam-se de forma, *in totum*, diversa do conteúdo formal do princípio de não de contradição, que se buscou explicar com a expressão “em simultâneo, numa consciência, não podem subsistir conjuntamente juízos reconhecidos como contraditórios.” Nesse sentido, é tão somente com uma *doutrina lógica pura*, em seu universo objetivo ideal-legal, é que se pode formular, em pureza, o conteúdo dos princípios lógicos, tal como o da não contradição e o de outros.

Em continuação, outras duas formulações do princípio de não contradição identificam-se no teor formal que apresentam. Ei-las: “é impossível crer numa contradição explícita” e “ninguém pode admitir que algo seja e não seja simultaneamente.”<sup>46</sup> Em razão dos argumentos desenvolvidos acima em relação às duas primeiras enunciações psicologistas do princípio de não contradição, pôde-se colher a conclusão na qual se percebe, com evidência apodítica, os maus pressupostos em que elas se lastreiam. Ora, certo *não poder crer* ou certo *não poder admitir* coleavam em si mesmos a existência concreta de algum indivíduo que executa, precisamente, ou um ato de crença ou um ato de admissão hipotética. Assim como crenças não pairam no ar, assim também hipóteses não se estabelecem por si próprias. Ademais, se se pudesse verificar o que estas duas outras formulações do princípio de não contradição sustentam, não haveria sentido algum na objeção que se pudesse levantar contra os que negam a validade do princípio de não contradição pela assunção à tese do ceticismo absoluto segundo a qual não há verdade absolutamente, nem em geral, nem em particular. Ora, *a tética, enquanto posicionada, do ceticismo absoluto não deixa de ser uma admissão qualquer e uma crença qualquer*; e, assim, a verdade e o erro identificar-se-iam, se o conteúdo formal do princípio de não contradição fosse dependente de certa admissão e de certa crença individuais.<sup>47</sup> Desse modo, o que está em questão, nestas duas outras formulações do princípio de não contradição, é precisamente a admissão de uma afirmação infundada, na qual se crê subjetivamente.

Neste sentido, se o princípio de não contradição fosse válido apenas mediante algum ato de crença, que se admite, dissolver-se-ia a possibilidade mesma do conheci-

46 A primeira das quais tinha sido sustentada por John Stuart Mill (*An Ex.*, pp. 484 e 491); ao passo que a segunda é certa reformulação livre de Husserl da enunciação milliana.

47 A exposição referente à temática do *ceticismo absoluto* far-se-á na subseção 1.6.

mento científico. Ora, a sistematicidade coerente dos enlaces dedutivos constitui formal e objetivamente a noção de “conhecimento científico”, de um modo tal que, para que estas duas últimas formulações psicologistas do princípio de não contradição tivessem qualquer conteúdo válido, de *per se*, o conhecimento científico *qua* conhecimento científico dependeria deste ou daquele ato de crença individual ou deste ou daquele posicionamento também individual. Sumir-se-ia toda a objetividade do conhecimento científico enquanto tal que, em fenomenologia, pode apreender-se com as expressões “em si mesmo e desde si mesmo”.

Pois bem, deve-se atentar, de acordo com a ponderação que Husserl (HUA XVIII, p. 101 e segs., p. 69 e segs.) realiza em torno das análises fenomenológicas realizadas, a fim de que não se confundam duas acepções diversas da noção de “possibilidade”, em que a primeira delas se refere à impossibilidade *física* e a outra à impossibilidade *lógica*. Com efeito, todas as quatro enunciações psicologistas analisadas acima do princípio lógico de não contradição, de uma forma ou de outra, tomam, como elemento de suas enunciações, a impossibilidade *lógica* pela impossibilidade *física*. Quando se enuncia o princípio de não contradição em sua fórmula tradicional, isto é, “*é impossível que o mesmo predicado pertença e não pertença ao mesmo sujeito simultaneamente e sob o mesmo aspecto*”, não se está significando, conquanto, *a posteriori*, ele possa receber certa transmutação para uma dada regra prática, que João ou Paulo não *conseguem*, por certa incapacidade intelectual inerente à espécie humana, negar que está chovendo quando afirmam que este é o caso. Ou ainda que ambos não poderiam *crer* que foram roubados, quando tanto o primeiro quanto o segundo sabem – no sentido de terem alguma opinião acerca do fato – que o foram. Ceda-se, uma vez que, em o negando, se negaria a própria razão humana, que os dois tenham alcançado objetivamente a realidade à qual os seus juízos se referem. Contudo, deve-se negar que o princípio de não contradição tenha algo que ver com esses atos de conhecimento subjetivamente realizados, dado que se passaria da ordem ideal à real sofisticadamente. Por consequência, a *impossibilidade* lógica significa, pura e simplesmente, que o sentido objetivo, isto é, o seu respectivo estado de coisas objetivo, de duas proposições conjuntas contraditórias em um reino de legalidade ideal não valem simultaneamente. Diz-se “reino de legalidade ideal” não por mero floreio frasal, e muito menos no sentido de certo transcendentalismo reles em que a relação entre o imanente e o transcendente seria separada por algum fosso intransponível para o conhecimento humano em geral. Não. A expressão “reino de legalidade ideal” aponta à distinção que se há de manter entre os atos individuais de consecução cognoscitiva dos princípios lógicos fundamentais e estes mesmos enquanto caracterizados por validade tanto universal, quanto necessária. Ademais, a passagem sofística do reino ideal ao real, e vice-versa, não se verifica, justo em razão da compreensão fenomenológica da noção de “ato de intelecção”, no que por esta se intenciona significar certa subordinação da inteligência à abertura da fenomenalização da realidade principiológica.

Por fim, o princípio lógico de identidade também recebe certo feitio psicologista nas mãos de Sigwart (1830 – 1904), o qual, na *Logik* (*Log.S*, p. 385) tece as considerações seguintes acerca das razões de realizações de qualquer conhecimento efetivo: tanto o princípio de não contradição, quanto o princípio de identidade são certas *leis naturais*



que devem anteceder, seja lógica, seja temporalmente, a qualquer concepção de *leis normativas* pelas quais esses princípios poderiam tornar-se, num segundo momento, regras para o pensar correto. Sinteticamente, é da condição de possibilidade do conhecimento objetivo que os princípios lógicos referidos pré-formem e pré-configurem a elicitación do ato de conhecer individual. Pois, é tão somente pelo princípio de não contradição, igualado neste ato fundacional à validade do princípio de identidade, que se pode conhecer o significado da *negação*, como argumenta Sigwart (*Log., ibid.*). A seguir, note-se que este é o ponto mais crítico em que se realça o matiz psicologista de sua tese, o que tinha sido de valência natural deve tornar-se de valência normativa, isto é, em razão da unidade da consciência exigida pela compreensão adquirida do princípio de identidade e do princípio de não contradição, compreensão essa que se segue naturalmente ao ato de intelecção segundo o qual se constata que “é impossível, a uma consciência em exercício, num dado momento, que A seja B e A não seja B”, estabelece-se, em função do princípio de identidade, que neste caso denota a permanência absoluta e o fundamento inexorável de inteligibilidade de todos os conceitos, a normatividade do ato de conhecer em geral, o qual se realiza, efetivamente, mediante a legalidade expressa no princípio de não contradição, conquanto este tenha como o seu chão noético a constância inamovível possibilitada pelo conteúdo formal do princípio de identidade.

Numa palavra, o princípio de identidade, que se toma por Sigwart, tanto quanto, enquanto certo *princípio de coerência* do conhecimento humano, em seu aspecto natural ou legal, concebe-se de acordo com a função *real* que ele venha a exercer no conhecimento humano em geral. De início, esse princípio se iguala ao seu equivalente do princípio da não contradição. Por ambos, conhece-se o significado do conceito de negação, isto é, que, sendo dado certo A do qual se constata certo B, é impossível que esse mesmíssimo B em A seja um nada, uma mera negação, uma ausência de efetividade. O B em A é e não pode *não ser*. Desse nada de não poder, no preciso momento que se percebe, colhe-se apoditicamente a noção de “negação.” Pois bem, até aqui o conceito sigwartiano de *princípios lógicos* enquanto *leis da natureza*. Conhecendo-se e possuindo-se os princípios recém-referidos, constitui-se a exigência de *coerência* (*Übereinstimmung*) do conhecimento humano, para o qual o princípio de identidade apresenta o solo infranqueável da *permanência absoluta de todos os conceitos*, de modo que no dever ser da realização dos atos de conhecimento temporais, subsumíveis sempre que se queira ao princípio de não contradição, possa verificar-se se existe ou não a coerência efetiva na consciência em relação à multiplicidade indefinida dos conhecimentos adquiridos. Essa coerência possível é a normatividade que pertence ao princípio de identidade, o qual implica certa constância total de todos os conceitos. Se essa constância se constata, aos conceitos  $A_1 A_2 A_3 A_4 A_5 \dots$  correspondem  $B_1 B_2 B_3 B_4 B_5 \dots$  por  $C_1 C_2 C_3 C_4 C_5 \dots$ , cuja possibilidade normativa lhes deu o princípio de não contradição.

De fato, o ensejo explicativo de Sigwart mostra-se deveras refinado. Porém, em relação à sua enunciação do princípio de não contradição à qual se acrescenta a noção de “consciência em exercício”, pela qual o *significado* do conceito de negação se apreende em razão de uma imediata contraposição ao que se constata empiricamente de algum B em A, de modo que, neste caso, o princípio de não contradição, tal qual o de identidade,

seriam certa lei natural, que *regem todo exercício físico do conhecimento humano*, deve-se notar que nenhuma “lei da natureza” pode caracterizar-se apenas através de significados conceituais, cuja referência objetiva manifeste alguma necessidade de eliciação do conhecimento humano, pois, numa possível não realização de um ato como esse, caducar-se-ia a valência do princípio de não contradição e dos outros equivalentes a ele. Ademais, deve fazer-se uma objeção fundada numa razão símile acerca da noção sigwartiana de “princípio de identidade”, segundo a qual ele faria as vezes de certo *princípio de coerência* a exercer a função de um postulado de garantia do conhecimento objetivo possível. Numa palavra, assim concebido, o princípio de identidade condicionar-se-ia a uma verificação possível da “permanência absoluta de todos os conceitos.” Se pelo termo “permanência absoluta de todos os conceitos” se intenciona significar a exigência de precisão conceitual e terminológica no quefazer científico, isto é, *qua certo ideal* a seguir-se individualmente por este ou por aquele cientista, nada há para objetar nessa concepção. Contudo, se se supõe que essa “permanência absoluta de todos os conceitos” condicione, de antemão, todo o conhecimento objetivo, ao modo de um *deus ex machina*, então, deve-se realizar nele a distinção há pouco referida.

Qual é, portanto, o conteúdo objetivo do princípio de identidade, sem nenhum lastro de subjetividade? Husserl deste modo o descreve:

Assim como o fluxo dos conteúdos empíricos de cor e a incompletude da identificação qualitativa não atinge a diferença entre as cores como *espécies* de qualidade, assim como uma espécie é um ideal idêntico perante a multiplicidade de casos particulares possíveis (que não são também cores, mas precisamente casos de *uma cor*), assim se passa também com os significados ou conceitos idênticos em relação às representações conceituais, cujos “conteúdos” eles são (HUA XVIII, pp. 108-109, p. 75, grifos do autor).

Pois bem, para que se compreenda essa passagem, tome-se a diferença acerca dos conteúdos empíricos manifestados sensivelmente em relação à sua respectiva espécie universal que se mantém indiferente para com a variação indeterminada de seu múltiplo sensível. Assim, percebe-se um leque indefinido de matizes de laranja, de vermelho, de azul, etc., na própria empiria, na qual não se encontra nem se pode encontrar um único caso concreto de espécie ideal que *perfaça a totalidade do conteúdo objetivo* que pertence a ela. Tal incompletude de “identificação qualitativa” (*qualitative Identifizierung*) torna a própria espécie ideal inexistente no que ela supõe de certo limite necessário ao conhecimento sensível humano? De modo nenhum. Por ela, ao contrário, distingue-se o ideal do real, os princípios de não contradição e de identidade da atualização do conhecimento humano subjetivo. Percebem-se cores efetivamente, conquanto tal efetividade não é qualquer “efeito” causalmente da valência ideal dos princípios lógicos fundamentais; em suma, a ordem ideal não é a ordem real, e vice-versa.

Posto isso, tendo sido apresentadas as objeções à interpretação psicologista dos princípios lógicos enquanto tais, de modo que se pudesse colher em resalto o seu contrassenso, evidenciado apoditicamente, faz-se necessário certa tematização expressa acerca de um caso particular dessa mesmíssima tese, em relação à sua tética a respeito



da teoria silogística, que se funda, como se verá, na validade ideal-legal das leis lógicas fundamentais.

## 1.5 A teoria do silogismo sob a tética psicologista

A tese psicologista possibilita também apenas certa compreensão equivocada da teoria do silogismo,<sup>48</sup> na medida em que essa teoria se compreende, nessa tese, enquanto um caso particular abrangido pela axiomática das leis psicológicas que regem o entendimento humano. Assim, deduz-se que todo o conteúdo de inteligibilidade da teoria silogística fundamenta-se nos axiomas que puderem determinar-se pelas pesquisas empíricas na ciência psicológica, de modo que, afinal, se julgue desnecessária qualquer fundamentação, puramente *ideal*, a respeito do que constitua, de fato, os princípios lógicos em geral e a teoria silogística, em particular. De imediato, o autor (HUA XVIII, 111, p. 78) argumenta que pela mera noção de “falácia lógica” pode concluir-se do desacerto dos pressupostos da tese psicologista, no que eles implicam de consequências para a sustentação coerente do que a tese intenciona explicar. Pois, com efeito, de toda e qualquer falácia lógica *constatada em algum argumento*, colhe-se, necessariamente, certa *situação objetiva de estado de coisas* que esse argumento não apresenta, justo por sua falácia, a qual, em razão das condições formais que a constituem, *idealiter*, conduz a uma outra *situação objetiva de estado de coisas* que corresponde à razão formal de sua espécie, para além de um uso possível de sua respectiva noção ao momento do ato de verificação de ocorrências falácias neste ou naquele argumento. Ora, o que se nega pela interpretação psicologista das leis lógicas em geral, e da teoria silogística em particular, é precisamente certa necessária independência da objetividade, o que se significa pela cláusula “em si mesma e desde si mesma”, de tal ou tal situação do estado de coisas objetiva, em relação à vivência cognoscitiva de um determinado indivíduo. Descrevendo-se todos os pressupostos reais que condicionam o ato de conhecimento do entendimento, não se pode compreender, tão só em razão do que por esse meio se torna explicável, as conexões meramente formais constatáveis em uma falácia argumentativa.<sup>49</sup>

Ademais, mas não menos importante, a noção mesma de “falácia” não se pode, em absoluto, compreender a partir de uma mera constatação de que o ato de conhecimento em exercício, no que concerne ao princípio de não contradição, deva adequar-se a este, de modo que, salvando-se as razões da tese psicologista, estaria explicada a própria noção referida – de realidade, de resto, puramente ideal.

Ora, a argumentação da tese psicologista recém-apresentada é ela mesma certo so-

48 Cf. Subseção 1.7.1, *ad infra*.

49 Os “pressupostos reais” referidos no texto correspondem a uma determinada teoria da abstração a cuja finalidade pertence justo explicar o dar-se do ato de conhecimento realmente executado. Neste sentido, por mais refinada e cabalmente explicativa que possa ser uma teoria da abstração, mesmo em relação a ela, os argumentos avançados há pouco são conclusivos, e, por maioria de razão, também o são em relação à teoria da abstração psicologista. Com efeito, trata-se, ainda no corpo do texto, de apontar-se à distinção entre o *reino ideal puro de todo princípio e teoria lógicos* e o *reino real*, a explicar-se por alguma teoria da abstração, ao que se remete toda tese psicologista, em seu intento frustrado de dar a razão da idealidade do universo objetivo puro da doutrina da lógica.

fisma lógico, qual seja, o da passagem da ordem ideal à real, e vice-versa.<sup>50</sup> Neste sentido, é de todo despropositada a afirmação segundo a qual a falácia logicamente concebida teria que ver com certa inadvertência do sujeito acerca do que não perceba atualmente em seu avanço argumentativo, pois, com efeito, não há na própria exposição da lógica teórica algo assim como duas noções de não contradição, vale dizer, a de “contradição percebida” e a de “contradição não percebida”, de modo que, por esta última, se estaria referindo ao ato judicatório daquele mesmo sujeito, como o ensina Husserl (HUA XVIII, p. 110, p. 77): “Poderia aqui se perguntar se as contradições inadvertidas não são também contradições, e se o princípio lógico afirma somente a incompatibilidade de contradições advertidas.” Ora, o princípio lógico, tal qual se viu, nada tem que ver com o seu possível uso em que pela advertência de certo sofisma em passos argumentativos tais ou tais, o que não era constatado, isto é, a contradição, se torna constatado, *de facto*, por um indivíduo qualquer. Por consequência, dê-se toda a atenção ao que se apontou na citação em estudo: mesmo as contradições inadvertidas são tanto quanto certas contradições mesmas; isto se deve à própria formalidade, em sua objetividade de carne e osso, que se pode extrair da noção de “contradição”.

Além disso, não faz ainda compreensível a peculiaridade da idealidade lógica no que ela incide sobre as noções tais quais a de “falácia” e a de “princípio de não contradição”, sustentar-se que, psicologicamente, ocorra tão somente um certo evento *novo* – justo o referido à falácia ainda não constatada – no decurso do movimento do pensamento, o qual até então se distinguia do pensamento refutador em sentido contrário, que constata a ocorrência do sofisma. Ora, a constatação factual de certa falácia que se poderia seguir, assim, de dada intencionalidade refutadora de base, é coisa diversa do próprio ato intencional cujo correlato objetivo seja tal ou tal falácia. Em síntese, o que está em análise é que poderia decorrer, do movimento do pensamento, resultados em si mesmos contingentes ao que nele mesmo se mostre, no sentido da idealidade do reino ideal-legal da lógica pura. Neste sentido, nada há nas noções de “refutação” e de “falácia”, consideradas de modo logicamente puro, pelo que se poderia correlacionar uma à outra, de acordo com os seus constitutivos formais respectivos: assim é que se podem solidificar falácias várias em opiniões crédulas sem que se verifique nenhuma intencionalidade refutatória, como Husserl o explica (HUA XVIII, p. 240, p. 178). Em suma, todo o indivíduo que tem opiniões crédulas, nas quais se apresentam falácias lógicas, caso ele intencione realizar o ato de verificação de alguma falácia em suas crenças e refute algumas destas, não só por isso houve a tematização *expressa*, no sentido de uma lógica pura, da noção de *falácia* ou ainda da noção de *refutação*; com efeito, lembre-se do que se expôs acerca da distinção entre os conceitos de *in actu exercito* e *in actu signato* no subitem  $\alpha$  da 1.<sup>a</sup> seção. Nesse sentido, *todo ato de constatação de certa falácia em uma dada crença nada mais é do que um certo uso da noção de falácia, à qual compete, na lógica pura, o seu respectivo significado puro, em idealidade.*

Outrossim, uma outra consequência da tese psicologista que se poderia inferir acer-

50 Essa passagem equivocada na *ordo cognoscendi* de um gênero de conhecimento a um outro, em que o primeiro seja constituído de entes ideais e o segundo de entes reais, é o que, já na Antiguidade, Aristóteles designou de *μετάβασις εις άλλο γένος*, considerada com atenção na subseção 1.7.2.1.





ca dos seus pressupostos equivocados para a compreensão das leis lógicas em geral e da teoria silogística em particular refere-se à tética segundo a qual a contradição formal encontrada entre duas proposições contraditórias se deve tão somente a um *sentimento instintivo*, de que o seu estado de coisas objetivo seja impossível.<sup>51</sup> Esta é a posição assumida por Gerard Heymans (1857 – 1930). Ora, argumenta este autor (*GED*, p. 69). que a única razão manifesta para que dois juízos de conteúdo formal contraditório entre si não se possam realizar, se deve, como se disse, ao sentimento interiormente percebido de que ambas as proposições em seu conjunto sejam falsas, conquanto uma delas e tão somente uma é verdadeira. O mesmo autor argumenta ainda que, caso a conclusão do arrazoado anterior seja negada, se considere que na demonstração a respeito de se é ou não lícito o juízo acerca de proposições contraditórias, na hipótese de que aquele sentimento subjetivo de evidência não se dê, deve essa mesma demonstração findar no que se nega hipoteticamente; logo, o sentimento de evidência (*Evidenzgefühl*) é a razão por que se tem certeza sobre os princípios lógicos e seus correlatos. Todavia, e mais uma vez, confundem-se, por argumentações de cunho semelhante, a incompatibilidade lógica de estado de coisas objetivo e a incompatibilidade psicológica de atos de crença de conteúdo formal diverso – ainda que contraditórios –, bem como os princípios puramente legal-ideais da lógica pura e as meras generalidades empíricas das leis ditas da natureza.

Ora, é justo essa confusão referida que se irá expandir para a compreensão psicologista da teoria silogística. Onde quer que se postule o sentimento de evidência subjetivamente percebido como condição de inteligibilidade das noções lógicas, como a de “silogismo” e as de suas espécies várias, patenteia-se, *a contrario*, o próprio contrassenso da assunção estabelecida em teses como essas. Desta feita, Heymanns, a quem interessava constituir uma “química dos juízos” (*Chemie der Urteile*), equivoca-se ao intencionar provar a equivalência das condições de evidência de situações tão diversas quanto as que se encontram nos experimentos químicos e no universo ideal-legal da lógica pura, a partir do enraizamento de ambos na subjetividade. Argumentando por mera analogia, sustentava esse autor (*GED*, p. 62 e segs.) que, assim como, sob circunstâncias favoráveis, pode-se colher, de acordo com a Lei de Lavoisier, a igualdade de massa do produto de uma reação química em relação à quantidade de massa do reagente químico, assim também se pode inferir, sob condições apropriadas – isto é, enquanto se evidencie a própria conclusão –, duas conclusões particulares afirmativas em um silogismo cujas premissas sejam: *todas as plantas são organismos* e *todas as plantas são corpos*. Assim, as duas conclusões deduzidas, vale dizer, *algum corpo é planta* e *algum organismo é planta*, apresentar-se-iam, sob condições favoráveis, *evidentemente, em um sentimento de evidência*.

Entretanto, Heymanns continua a propor as razões que justificariam a tese enunciada: uma vez tendo sido assegurada a conclusividade dada por certo *sentimento de evidência* de ambas as conclusões, relembrem-se – *algum corpo é planta* e *algum organismo é planta* –, tal qual, nesta medida, pode-se ter certeza a respeito do que se concluiu, no exato momento em que se tenha adquirido essa primeira certeza, por certo sentimento de evidência, *contrariamente*, em relação ao porquê, por exemplo, de duas premissas

51 Cf. Mais abaixo, no subitem 1.7, que tematiza, em particular, os preconceitos de toda tética psicologista.

negativas coisa nenhuma se pode concluir em absoluto nada se pode saber. Por consequência, o proponente da hipótese referida termina por sustentar que, na lógica pura, das conexões formais excluídas da tematização dessa mesmíssima lógica não possa vir a ocorrer a produção de novos juízos. Pois, com efeito, se, tão somente, sob circunstâncias favoráveis, os juízos a respeito das duas conclusões particulares, *algum corpo é planta* e *algum organismo é planta*, decorrem do sentimento subjetivo de evidência, sentimento este designado de “as circunstâncias favoráveis”, e, a um só tempo, nada se pode saber, em razão da ausência do sentimento de evidência que as constitui, acerca de meras impossibilidades lógicas tal qual a inconclusividade do silogismo composto de duas premissas negativas, posto que, neste último caso, não se encontra a vivência da evidência subjetiva *em atualidade*, então, pressupor-se-ia que, nas conexões falaciosas desconsideradas pelos lógicos, não poderia ocorrer a produção de novos juízos, sem que delas houvesse qualquer sentimento de evidência atual. Isto mesmo é uma falácia. De que ela decorre? Da razão argumentativa segundo a qual a formalidade constitutiva da teoria silogística tenha que ver, de um modo ou de outro, seja com os sentimentos singulares de evidência vivenciáveis por um indivíduo qualquer, seja com certas condições favoráveis, as quais, por seu turno, se podem perfeitamente aceitar na realização de experimentos de uma ciência empírica tal qual a química. Porém, que esses experimentos ocorram em “condições favoráveis” de realização é coisa bem diversa da legalidade puramente ideal que se deve distinguir como constituindo lógica *qua* pura; este é o ponto. Por uma razão deste modo assinalável: a lógica, em sua parte teórica, por definição, tematiza a condicionalidade mesma das condições do conhecimento objetivo em geral; daí a sua formalidade toda própria. Fincando-se ainda nessa formalidade, *in specie*, diversa, da lógica teórica, pode-se perceber que as diferenças todas que se podem notificar acerca das condições favoráveis de realização de certo experimento de ciência empírica são elas próprias tematizáveis, em sua formalidade, no universo ideal-legal que configura, em sentido formal, a mesmíssima lógica teórica.

Além disso, em decorrência do que tem sido argumentado nos parágrafos anteriores, note-se que a tentativa, realizada por Heymanns, de tornar equivalentes a verdade, a certeza e a evidência em constructos teóricos tão diversos tais quais, por um lado, a ciência da natureza em geral e, em particular, a química e, por outro, a lógica pura, tem por consequência o ceticismo absoluto, uma vez que os fenômenos meramente físicos, nos quais se fundamentam aquelas “condições favoráveis” de evidenciação do juízo nas ciências em geral, culminam por transcender o seu universo de objetualidade para um gênero, *in totum*, diverso, de conhecimento, nomeadamente, o da lógica pura. Ora, se se aceitasse a hipótese psicologista ao modo de explicação dos componentes formais que pertencem ao âmbito lógico, no que se refere à totalidade de sua objetualidade, então as vivências psicológicas tanto da verdade, quanto da falsidade, equivaler-se-iam, dado que, na própria coisa em si mesma, os fenômenos psíquicos que caracterizam “sob condições favoráveis” – isto é, a evidência vivenciada subjetivamente –, a constatabilidade da verdade na química ou na lógica se encontram, enquanto tais, vale dizer, enquanto coisas reais, no julgamento exercido a respeito de um sofisma qualquer. De fato, verifica-se neste último caso do mesmo modo certo sentimento subjetivo de evidência viven-



ciável por tal ou tal sujeito.

Neste sentido, Husserl (HUA XVIII, pp. 114-115, p. 80) faz notar que um sofisma pode manter-se por certo indivíduo a despeito de toda a conclusividade apodítica dos argumentos em sentido contrário: “Quem perante todas as objeções críticas mantém um sofisma sente a ‘necessidade inabalável’ e o constrangimento de não poder fazer de outro modo.” Assim, a depender a formalidade das leis silogísticas de um mero sentimento subjetivo de evidência, tornar-se-ia verdadeiro que *quot capita, tot sententiae*. Por consequência, verifique-se que a necessidade formal da qual trata a lógica pura é de todo diversa da necessidade física conotada pelo termo “sentimento de evidência” que leve um indivíduo a manter-se em seu posicionamento, pelo qual assente por convicção ao afirmado, a par do que se lhe argumente. E, inversamente, ainda que o assentimento tenha sido realizado em razão de raciocínios corretos e reconhecidos como tais, nada impede que, conhecidos outros motivos, novos juízos possam vir a elicitar-se.

Desse modo, considere-se a famosa passagem do último ato de *Don Juan* de Molière em que o dramaturgo intenciona criar o efeito cênico a partir do que em lógica se designa de “sorites”,<sup>52</sup> iniciando-se a exposição da conexão formal das premissas e conclusões deste silogismo com um anexim e, após ele, com certa analogia encontrada entre os termos “pássaro”, “galho” e “árvore”, de um lado, e “homem”, “mundo” e “bons preceitos”, do outro,<sup>53</sup> de modo que se conote a consistência dos bons preceitos em relação à mera vida mundana pela consistência física encontrada na árvore em relação aos seus galhos; assim o expõe Molière:

Saiba, senhor, que tantas vezes vai o cântaro à fonte, que um dia quebra. E como diz muito bem esse autor que não conheço, o homem está neste mundo, como o pássaro está no galho; o galho está preso à árvore; quem se apoia na árvore segue os bons preceitos; os bons preceitos valem mais do que as belas palavras; as belas palavras se encontram na corte [...]; quem não tem lei vive como animal selvagem; e conseqüentemente, o senhor será condenado ao inferno (MOLIÈRE, 2006).<sup>54</sup>

Pois bem, pela razão formal apresentada na lógica pura que constitui a noção de “sorites”, dão-se, ao menos, duas condições, dentre outras,<sup>55</sup> que não se cumprem no trecho em análise: que todas as premissas sejam universais e que todas as premissas sejam verdadeiras. Ora, justo pelos característicos formais mesmos que distinguem os sorites *qua* sorites, vale dizer, a sua forma sintética máxima na qual se omitem todas as conclusões, conquanto não a última, e as premissas menores, ainda que não a primeira, a vivência subjetiva de evidência dá-se nele quase que certamente, a despeito de sua

52 Relembre-se: certo silogismo formado de várias proposições nas quais o predicado da primeira é o sujeito da segunda, o predicado da segunda proposição é o sujeito da terceira, e assim por diante, até que se chegue à conclusão, que é formada pelo sujeito da primeira e pelo predicado dela mesma.

53 Por essa analogia, pode-se formar o seguinte silogismo que figura ocultamente ao início do sorites: *todos os homens devem obedecer aos bons preceitos, o senhor é homem etc.*

54 Em razão da extensão dos elementos conexivos formais, julgou-se apropriado fazer-lhes uma supressão, a qual, porém, não invalida o que será dito.

55 Tal qual a de que haja tão somente uma proposição negativa; condição esta não referida em razão da supressão textual realizada a fim de brevidade explicativa.

verdade ou inverdade, e tanto mais ela se dá quanto maior for o número de membros que componham este ou aquele *sorites*. Não é por outra razão que essa espécie de argumentação fosse não de toda recomendável pelos lógicos de antanho, é-o o que afirma Cícero (*Luc.*, 93, p. 122): “*Vitiosi sunt sorites: frangile igitur eos, si potestis, ne molesti sint.*” Porquanto, com efeito, a verificação de sua verdade ou falsidade depende da expansão devida, em silogismos simples, dos silogismos que constituam um dado *sorites*; o que requer certo tempo, qualquer que ele seja, maior do que o exigido pelo movimento raciocinativo de seu início ao seu fim.

Por consequência, fundamentado em razões certas, Husserl (HUA XVIII, p. 114, p. 80) afirma que, referindo-se à inexistência de quaisquer relações entre a formalidade da lógica teórica e certa “*necessidade inabalável*” que haveria de apresentar-se subjetivamente como condição de possibilidade dessa formalidade mesma: “mas todos os silogismos, sejam ou não justificados logicamente, se realizem com necessidade psicológica, e também o constrangimento sentido [...] é o mesmo.” Desta feita, não é pela necessidade psicológica ocasionalmente sentida por um indivíduo qualquer que se devem compreender os característicos formais constitutivos das leis lógicas em geral, e do silogismo em particular. Porém, este estado de coisas objetivo não implica que não haja certa intelecção cujo correlato intencional seja a própria legalidade, a que Husserl designa de reino ideal-legal, que distingue a lógica enquanto ciência pura. Ensina-o o autor (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*): “Não se pode, por isso, confundi-lo [uma necessidade inabalável subjetiva qualquer] com a genuína necessidade lógica pertencente a todo o raciocínio correto, a qual nada diz, nem pode dizer além da validade ideal-legal do raciocínio”, validade esta ideal-legal do raciocínio, acrescenta ele, que é reconhecível por um ato de intelecção.

Por fim, considerem-se mais atentamente aquelas ditas “condições favoráveis” postuladas por Heymanns em seu ensejo de criar uma “química dos juízos.” A conotação deste termo aponta para as condições sob as quais o juízo evidente pode realizar-se, e apenas nelas, pois como ele o argumenta, no exato momento em que a evidência surge a respeito da impossibilidade de que duas contraditórias simultaneamente sejam verdadeiras, nada se sabe a respeito de outras impossibilidades lógicas tal qual a conclusão silogística de duas premissas negativas, e assim por diante. Ora, deve-se observar que essas “condições favoráveis” não se encontram, de *per se*, relacionadas à objetualidade própria da lógica pura, a qual não se tematiza, *a principio*, nem na ciência química e nem na ciência psicológica. Em relação à primeira, o controle sistemático dos experimentos permitiu a ela a enunciação de leis gerais colhidas indutivamente da experiência, na qual se podem prever as condições em que mais favoravelmente ou não se alcance o que fora expresso universalmente nessas leis gerais. Por exemplo, dada a lei de conservação das massas em um sistema fechado, conclui-se que, nesse sistema fechado, no qual se verificarem as “condições favoráveis” de tal ou tal reação química, a quantidade de massa do produto químico há de ser a mesma que a quantidade de massa do reagente químico. Não se pode concluir, porém, que *efetivamente* todo e qualquer experimento químico há que ocorrer nessas condições referidas. Contudo, dado que elas existam, pois o fora verificado por Lavoisier em experimentos repetidos, e apenas na medida em que existam,



a quantidade de massa há de igualar-se, ao início e ao término do experimento. Ainda que a lei referida possibilite a enunciação de juízos certos, dadas as condições favoráveis, justo esta condicionalidade para o elicitar-se do juízo afigura-se à lógica pura como certa verdade derivada, que não compete a ela.

Em relação à segunda, vale dizer, à ciência psicológica, a situação dir-se-ia piorar francamente, uma vez que em razão de seu finca-pé na realidade dos atos psíquicos, estes mesmos guardam nessa ciência condições tão indeterminadas para a determinação perfeita da elicitação do ato de juízo evidente, em que se consuma o conhecimento psicológico, que nenhum psicólogo arriscaria apresentar os pressupostos reais, no sentido da realidade da objetualidade de sua ciência, da conclusão de uma proposição particular negativa que se deve seguir de uma universal negativa e de uma particular afirmativa. Desta feita, o apontamento de condições favoráveis, pela ciência psicológica, sob as quais o juízo evidente a realizar-se poderia ocorrer, não atinge a formalidade do que constitui os componentes formais da lógica pura, como o argumenta Husserl (HUA XVIII, p. 116, p. 81): “No caso da psicologia [...] as circunstâncias ou condições em sentido rigoroso, sob as quais se produzem os atos de raciocínio com necessidade causal, estão-nos inteiramente ocultas.” Essa necessidade, conquanto não *causal*, como se exporá no subitem 2.4.5, referida pelo autor, encontra-se, pois é o que a caracteriza enquanto disciplina científica *pura*, a mãos cheias, na própria lógica pura.<sup>56</sup>

Por ora, é necessário que se inicie a pesquisa das consequências ceticistas que se seguem dos pressupostos assumidos pela tese psicologista, a fim de que a noção de “coisa” na fenomenologia da *Investigações Lógicas* se possa colher, em filigrana, desde os seus fundamentos teóricos últimos.

---

56 As tarefas que compitam propriamente a ela serão estudadas mais aprofundadamente a seguir, na subseção 1.9.

## 1.6 A tética psicologista é um ceticismo relativista

O ceticismo em geral consiste na assunção segundo a qual, no próprio sentido do que se enuncia, se verifica certo contrassentido em relação ao que possibilita as próprias condições de validade em geral de uma dada tese, seja ela ceticista ou qualquer outra.<sup>57</sup> Podem distinguir-se no ceticismo em geral várias espécies suas, algumas das quais serão estudadas nesta subseção mais à frente. Entretanto, considere-se o que se possa conotar pelas palavras com as quais se iniciou este parágrafo. A que se refere o termo “contrassentido” (*Widersinn*)? Não aponta a qualquer verdade ou inverdade factuais. Se se enuncia: “há chuva”, esta afirmação tanto pode ser verdadeira quanto falsa; tanto quanto, se se enuncia “agora não há chuva”, esta enunciação pode perceber-se ou verdadeira ou falsa.

Se a primeira proposição “há chuva” é verdadeira, isto significa que um estado factual de coisas, *realiter*, se dá de acordo com o mero sentido da asserção. Ao contrário, se essa proposição é falsa, o que se quer dizer simplesmente é que não se encontra, *in re*, nada a que lhe corresponde de acordo com o que por ela se significa, vale dizer, que a sua contraditória é verdadeira “não há chuva.” De seu turno, em relação à segunda proposição, se verdadeira, tão somente ela intenciona significar que um estado atual de coisas, *realiter*, é tal que não se verifica a existência da chuva factualmente; se falsa, esta outra proposição, a sua contraditória, é verdadeira “há chuva.” Assim, pelo mero sentido colhível de ambas as proposições não se constata nenhum *contrassentido* em sua dação significativa. Pelo sim e pelo não, a razão formal do termo “chuva” indica certa possibilidade. Em que sentido? No sentido preciso de que no estado factual de coisas tanto a existência quanto a inexistência do conotado pelo termo “chuva”, junto a uma asserção afirmativa ou negativa, podem verificar-se em sua verdade ou em sua falsidade. Em síntese, constatam-se duas possibilidades da existência em geral: o dar-se da chuva e o dar-se da não chuva. Considere-se esta última possibilidade conotada pela

57 O ceticismo gnosiológico a que os próximos parágrafos, no corpo do texto, se referirão, não é nenhuma tese metafísica apenas de fundo ceticista que se poderia confundir com uma teoria cética, de fato e de direito. Neste sentido, a dúvida metódica cartesiana, conquanto se assemelhe a certo ceticismo, não implica, de *per se*, nem em seus princípios e nem em sua conclusão, a impossibilidade das condições ideais de uma teoria em geral. Por conseguinte, deve-se antes tomar a metodológica desenvolvida por Descartes por certa tese de cariz metafísico, e não por algum ceticismo gnosiológico, que impossibilita, de início, sem razões apodíticas, o conhecimento humano a respeito de determinados objetos, uma vez que, supostamente, a cientificidade das ciências, pelas quais eles haveriam de ser conhecidos, não se vincularia ao único método aceitável, de acordo com esse ceticismo, na ciência em geral, vale dizer, ao experimento empírico, em que a indução e o particular em vista de leis universais, mais consideradas como necessárias do que o sendo de fato, passavam à frente da dedução e do universal. Assim, notifique-se pela noção de “ceticismo gnosiológico”, por exemplo, a interdição oitocentista positivista ou neopositivista acerca da ciência metafísica, dentre outras, tal qual a ética ou a psicologia na metafísica fundadas, ainda que, até antes, já nos setecentos, com o influxo materialista sobretudo de origem francesa, esse ceticismo gnosiológico, sem razões suficientes, determinava a incognoscibilidade da objetividade de ciências dedutivo-explicativas, antes tidas, por século a fio, pela própria possibilidade de conhecimento científico, haja vista a sua exigência, de princípio, tanto da demonstrabilidade das conclusões a que chegavam, quanto de notificação meramente explicativa de que tal ou tal conhecimento havia que se dar por evidência imediata, pelo somente sopesar significativo dos termos, ao passo que, os argumentos contrários, que intencionavam provar a não cientificidade do conhecimento científico *qua* conhecimento dedutivo-explicativo, se reduziam ao absurdo, dado que é da condição de possibilidade dessas mesmíssimas objeções a valência dos princípios negados, em intenção. Por fim, Husserl (HUA XVIII, p. 121, p. 85, grifos nossos) observa que, nesse sentido, um tal ceticismo metafísico, como o de Descartes em sua metodológica científica, se encontra com feições símiles no projeto crítico de Immanuel Kant, do qual se descreve: “Tais teorias [as do ceticismo metafísico] são, contudo, claramente *metafísicas*; não têm em si nada que ver com o ceticismo propriamente dito, a sua tese está livre de qualquer *contrassensu* noético, e a sua validação é somente uma questão de argumento e demonstração”.



proposição: “não há chuva.” Diz-se por ela que não se verifica chuva nenhuma *realiter*. Suponha-se que essa asserção seja verdadeira. Logo, de fato, não existe chuva alguma, *in re*.

Nesse sentido, analise-se se a inexistência atual da chuva *significada* por essa asserção verdadeira seja de mesma formalidade do que o que se conota por este silogismo  $Xe Y + So X = Yi S$ . Se a conclusão dele seja “logo, algum ferro não é de madeira”, eis uma verdade. Entretanto, dadas as condições formais, das quais depende, em sua constituição, essencialmente o silogismo *qua* silogismo, dentre as quais se encontra a regra segundo a qual de duas premissas negativas não se pode elicitar alguma conclusão, a consequência inferida é falsa, ainda que, como se viu, na própria coisa, o significado pela proposição da conclusão seja certa verdade. Ora, em relação à conclusão do silogismo formalmente inválido, considerem-se os seus termos componentes, dos quais o primeiro deles está para o sujeito da proposição e o outro está para o predicado dessa mesma proposição, em um ato conceptivo qualquer, sem que se assinta ao ou sem que se negue o conteúdo objetivo apontando por essa conclusão. Deste modo, forme-se o termo “ferro de madeira.” De fato, configura-se esse termo por certa composição de formalidades diversas, vale dizer, as referente às noções de “ferro” e de “madeira.” Pela primeira, considerem-se as suas notas objetivas quaisquer, tais quais certa consistência metálica, certa ausência de brilho em estado natural, certa luminosidade, uma vez que tenha sido parte componente essencial de peças de aço, certo valor de mercado variável em dólares, certo elemento da tabela periódica, certa origem telúrica de suas jazidas, dentre outras. Por seu lado, considerem-se as notas objetivas da segunda parte componente da noção “ferro de madeira”, vale dizer, certo viço natural numa palmeira, num açazeiro ou numa macieira, certo brilho em móveis lustrados com óleos, certa fragilidade ao receber golpes de machado, certos interstícios visíveis a olho nu, e assim por diante. Porém, mais essencial do que essas notificações concebíveis pela noção de “madeira”, é o fato de que ela se verifique *em árvores*, das quais faz parte enquanto tal. Apenas num segundo momento, as outras notas dela distinguíveis, como as do “viço natural”, “brilho”, “fragilidade”, e mesmo a do “interstício”, deixam-se depreender, enquanto estas segundas notas pressupõem, em sua concepção, a noção de “árvore” da qual a de “madeira” depende. Por isso, e apenas por isso, a noção conjunta de “ferro de madeira” não é concebível.

Nesse sentido, por fim, considerem-se os três resultados a que se chegou pelos parágrafos anteriores. Tematizaram-se neles as proposições “há chuva” e “não há chuva”, em suas quatro possibilidades de assentimento; a seguir, o silogismo  $Xe Y + So X = Yi S$  que formalmente nada conclui, conquanto a sua conclusão seja materialmente verdadeira, vale dizer, “algum ferro não é de madeira”; e, finalmente, a noção “ferro de madeira.” Pelo que se analisou a respeito da inconceptibilidade da noção “ferro da madeira”, podem-se já concluir as seguintes proposições “nenhum ferro é de madeira”, bem como outras como estas “nenhuma madeira é de ferro” e “alguma madeira não é de ferro”, as quais todas se somam, no que significam objetivamente, à proposição do silogismo falso, em sentido formal, “algum ferro não é de madeira.” Consequentemente, por essas proposições, todas elas negativas, têm-se quatro formações significativas *possíveis*. É-o

a seguinte proposição: “algum ferro é de madeira”? Em absoluto; pois o que ela intenciona significar se contrapõe ao significado desta universal negativa: “nenhum ferro é de madeira.” Perceba-se, porém, que são coisas diversas a significação da proposição enquanto proposição e a significação de certa formação proposicional na qual um termo predicado se nega ou se afirma de um termo sujeito. Por isso, a proposição “algum ferro é de madeira” significa certa possibilidade de formação proposicional, vale dizer, dado que haja outros modos nos quais se podem formar tal ou tal proposição, por exemplo, a conotada pelas noções de “proposição de segundo adjacente”, “proposição universal afirmativa”, “proposição universal negativa”, e assim por diante. Contudo, o que se refere *objetivamente* por “algum ferro é de madeira” é uma mera impossibilidade, um contrassentido, tal qual o designa Husserl.

De seu turno, em relação à noção de “chuva”, verificou-se que tanto o *ser* quanto o *não ser* podem constatar-se ou não em um ato de assentimento qualquer; o qual, neste sentido, é qualquer coisa de diversa da mera possibilidade constatável na conceptualidade dessa noção.

Por fim, no que concerne ao silogismo  $Xe Y + So X = Yi S$ , cuja premissa da conclusão seja “algum ferro não é de madeira”, a sua conclusão não é simplesmente impossível pela razão formal que constitui a formalidade do silogismo *qua* silogismo, porquanto, de fato, podem-se dar tanto o caso de que a conclusão seja verdadeira, ainda que o nexos, designado de “consequência”, entre ela e as respectivas premissas seja falso, quanto, doutro modo, o caso de que a conclusão seja falsa e o nexos formalmente elicite a conclusão; de onde, pelo que a noção de “silogismo” significa, aquele silogismo, lembre-se “ $Xe Y + So X = Yi S$ ”, não é tão somente uma impossibilidade, conquanto falso a sua consequência.

Posto isso, a análise husserliana do ceticismo em geral principia-se com a observação seguinte: toda a teoria que, em sua mera significatividade, se contrapõe às condições de possibilidade de sua constituição *qua* teoria, é essa mesma teoria um contrassentido. Assim, note-se a distinção proposta e mantida por Husserl ao longo de toda a sua análise do ponto em questão, entre a falsidade factual, tal qual o ato de assentimento à proposição “há chuva” quando esta não se dá, e o contrassentido puro e simples, como o referente à noção de “ferro de madeira” e equivalentes. Desta feita, pertence ao conceito de *teoria* certa razão formal que não se pode encontrar tanto na enunciação da tese cepticista, quanto nas consequências ao modo de conclusões dela possível de elicitar-se, ou seja, justo pelo conteúdo significativo do que se anuncia nessa tese mesma, a sua justificabilidade é não apenas falsa, porquanto impossível – um contrassenso no sentido acima referido. Em resumo, há teorias, de fato, falsas, ainda que não impliquem nenhum contrassenso e, inversamente, há teorias cuja enunciação leva a um contrassenso mediato ou imediato e falsas, dado que pressuponham que as proposições fundadoras de sentido sejam falsas.

Neste sentido, Husserl começa por distinguir as notas que devem pertencer ao conceito de *teoria* no que se refere às condições de possibilidade de certa teoria em geral, tanto considerada do ponto de vista subjetivo quanto do ponto de vista objetivo. A este





segundo ponto de vista, o autor designa de “condições lógicas”; ao passo que ao primeiro, ele refere-o pelo termo “condições noéticas”. Em vista de melhor forma expositiva, as análises seguintes a respeito das condições de possibilidade tanto lógicas, quanto noéticas, de certa teoria em geral tomarão por seu *point de départ* a distinção husserliana acerca das duas espécies, bem diferentes uma da outra, de relativismo, enquanto este se afigura necessariamente como cético em suas consequências teóricas: nomeadamente, o relativismo individual, que se pode expressar por esta proposição “todo conhecimento é fenômeno meramente de certo indivíduo”, e o relativismo específico, cuja tese pode enunciar-se deste modo: “todo e qualquer conhecimento objetivo é-o em razão da constituição, como quer que ela seja, da espécie humana”.

Pois bem, as condições de possibilidade de uma teoria em geral do lado subjetivo são aquelas sem as quais nada se pode conhecer efetivamente, em sentido teórico, do que seja assentado em certa teoria. Pela primeira formulação histórica de teoria cética, qual seja, a de Protágoras, que reza “o homem é a medida tanto das coisas que são quanto das coisas que não são”, caso seja considerada noeticamente, isto é, sob o ponto de vista *subjetivo*, é-se levado à conclusão de que o ato de conhecimento possível que se pode possuir dela não se executa pelo que se conota, de *per se*, da própria tese, ou seja, nada se conhece pura e simplesmente do conteúdo inteligível dela mesma a respeito de uma possível justificação do juízo, cujo correlato intencional seja o estado de coisas objetivo apontado por essa tese. Frise-se que, de fato, a mera noção de “teoria” aponta não só a um certo conhecimento possível, conquanto também o faz em relação à sua justificação.

Nesse sentido, toda a teoria *qua* teoria, para o ser, requer certa fundamentação das conclusões já alcançadas, já por alcançar mediante ela, como o ensina Husserl (HUA XVIII, p. 118, p. 83, grifo nosso): “no conceito do conhecimento em sentido rigoroso reside ser um juízo que não só reivindica atingir a verdade, mas que está, de fato, *certo* da legitimidade dessa reivindicação, juízo esse que possui também, efetivamente, essa legitimidade.” A referência do autor à legitimidade do conhecimento é a nota pela qual, de melhor modo, se apreende a essência do que se intenciona significar com a noção de “condições de possibilidades noéticas” de uma teoria em geral. Deste modo, o que se apresenta pela tese protagórica em relação ao ato subjetivo de conhecimento que tenha como correlato intencional ela mesma? De fato, apreende-se certo significado, pelo qual, por exemplo, o *ser* e o *não ser* de todas as coisas em geral passariam a depender de certo indivíduo humano, enquanto homem que é, se o termo “homem” na tese suponha por um ente singular, ou passariam a depender do que sejam o *ser* ou o *não ser* de todas as coisas para a espécie humana, se o termo “homem” supõe por todos os homens. Essa *dependência* referida, no sentido de sua justificabilidade, é o aspecto fundacional presente em toda a teoria em geral. Porém, verifica-se, *in re*, essa dependência no que se pode mostrar pela tese protagórica?

Em absoluto, em razão dos argumentos seguintes. Com efeito, se o *não ser* das coisas dependesse da espécie humana ou de um homem individual qualquer,<sup>58</sup> a tese protagórica nem sequer seria *enunciável* e menos ainda *especulável*, pois a um homem ou à espécie humana em geral, poder-se-ia dar o caso segundo o qual não se constataria *ser* algum, nem sequer objetivo-significativo, dessa tese *qua* tese. De fato, se todo *ser* ou *não ser* dependesse da espécie humana em geral ou de certo indivíduo, *tudo o que essa tese fosse ou pudesse ser*, para além de seu conteúdo tético, *dependeria de um indivíduo ou da espécie humana em geral* e, assim, se poderia conceber o caso de acordo com o qual essa tese mesma não teria nenhum *ser em si*. Ainda que a este estado de coisas objetivo se replicasse que, de fato, o conteúdo dela tinha sido, ao menos, pensado, negar-se-ia, também, o *ser* do conteúdo desse pensamento, tanto no que se refere ao indivíduo que o tenha especulado, quanto no que se refere ao conteúdo meramente formal do pensado. Além disso, levando-se às últimas consequências o postulado por Protágoras, por que não se poderia inclusive negar a existência concreta de quem enunciou a tese, no exato momento em que o fez? Segue-se isso como certa possibilidade do que fora sustentado por ele.

De seu turno, se o *ser* das coisas dependesse ou da espécie humana ou de um dado homem, considerem-se as duas possibilidades. Se de um dado homem, por consequência, antes ou depois do qual não haveria *ser* algum em geral. Com efeito, ele é o homem em razão do qual todo o *ser* pode dar-se, tanto o que existe, quanto o que existiu e existirá. Não obstante, o *ser* do antes, que existe por ele, e o *ser* do depois, que também se dá por ele, dar-se-iam ou não independentemente dele? Pelo que a tese significa, não, mas tão somente em razão desse homem concreto, isto é, *para* ele e apenas *para* ele.

Consequentemente, o homem, este ou aquele, do qual o *ser* de todas as coisas dependeria haveria de ser ele mesmo eterno. Pois, de fato, como se viu, não haveria nenhum *antes*, nem nenhum *depois* reais em independência da existência individual desse homem, este ou aquele. Todavia, se não houver algum *antes* realmente existente, para além de um *antes para* alguém, nenhum período de tempo pode considerar-se como tendo transcorrido; o mesmo argumento é válido em relação à inexistência real de todo e qualquer *depois*, para além de um *depois para* alguém, de modo que, pelo que se segue dessas condições, todo o transcurso temporal de tempo futuro não se daria.

Assim, a totalidade da existência dar-se-ia em certo *nunc stans* (*agora que subsiste*), a este ou àquele homem. Entretanto, a outro homem que não a esse, partindo-se do pressuposto de que ao primeiro a noção de “nada” conote algo *realiter* positivo, todo o *ser* que ao anterior se afigurava como existindo, efetivamente nada é. Numa palavra, a esse segundo homem não haveria nenhum *antes*, nenhum *depois* e nenhum *nunc stans*. Além disso, a esse segundo homem, o único *ser* existente é o seu pensamento, real, acerca do nada, também considerado como real. Deste modo, coloque-se a questão seguinte, apro-

58 Tanto nesta análise, mais resumida, quanto na seguinte, que concerne às consequências da dependência do *ser* das coisas de certo indivíduo ou da espécie humana em geral, o seu pressuposto expositivo toma-se da distinção husserliana acerca da noção de “relativismo” em seus dois modos principais, isto é, o relativismo individual e o relativismo específico, entendendo-se a noção do primeiro, na enunciação da tese por Protágoras, pela referência de “homem” a um homem individual, e entendendo-se a noção do segundo, inversamente, pela referência à espécie humana em geral. Por fim, a noção de “antropologismo”, em cujo seio reside certo ceticismo, enlaça-se com a noção de “relativismo específico”, em razão do quê, os comentários perquiritórios acerca deste abrangem, do mesmo modo, os que se devem fazer em relação àquele.



ximando-se as duas teses uma ao lado da outra: o *ser* é alguma coisa ou é o nada? Pelo que a tese protagórica sustenta, essa questão nada significa *objetivamente*, conquanto ela tenha existência tão somente para mim. Ceda-se a esta objeção. Reformule-se a pergunta desta forma: “independentemente de mim, o *ser* é o nada ou é alguma coisa?” Ora, o único significado possível dessa pergunta consiste em que o termo “independentemente de mim” conote justo o que se usa significar pela noção correlata de “*in re*”, “*objetivamente*”, “*realiter*” e equivalentes.

Em relação à outra possibilidade, vale dizer, a de que o *ser* das coisas dependa da espécie humana em geral,<sup>59</sup> formule-se essa possibilidade nesta proposição: “todo o *ser*, em sua realidade e em sua possibilidade, depende da constituição da espécie humana *qua* espécie humana.” Se tal for o caso, a realidade do princípio de não contradição, se a espécie humana não se desse, não teria validade alguma. Assim, conhecer-se-ia o significado por essa proposição também como inexistente, isto é, como falso, dado que esta outra proposição poderia ser verdadeira “todo o *ser*, em sua realidade e em sua possibilidade, não depende da espécie humana”; *tertium non datur*. De fato, ou a realidade do princípio de não contradição tem valência independentemente desta ou daquela espécie, ainda que seja a humana, de modo que o assentado pela tese receba inteligibilidade, ou que quer que se afirme em qualquer tese é tanto verdadeiro quanto falso. Ademais, a espécie humana enquanto tal é um *fato*, no qual justo a sua referência a algum feixe temporal coimplica certo âmbito de ontologicidade que se supera, de imediato, pelo universo de validez ideal-legal no qual as leis lógicas são constituídas. Por consequência, deve-se distinguir entre a unidade ideal objetiva do significado por essas leis e o ato individual conceptivo que as tematiza,<sup>60</sup> e, do mesmo modo, deve-se distinguir entre os fatos concretos em sua temporalidade e as proposições significativas que os referem, precisamente em sua temporalidade factual, deste modo o sintetiza Husserl (HUA XVIII, p. 126, p. 89): “Todo fato é individual e, logo, temporalmente determinado. Em relação à verdade, o discurso de uma determinidade temporal só faz sentido a propósito de um fato afirmado por ela [...] e não à verdade mesma.” Desta feita, as proposições, no sentido da verdade mesma, podem referir-se a fatos individuais em sua concretude temporal, de modo que sejam verdadeiras *simpliciter*, conquanto não se possa delimitar a abrangência universal da própria verdade a certa determinidade temporal.

Contudo, o proponente da tese protagórica no sentido do relativismo específico poderia intencionalmente levantar outra objeção em razão da observação seguinte: “Tão logo eu enunciara a tese, dirigiu-se a mim certa réplica com esta expressão ‘se tal for o caso’; ora, ela conota tão somente uma consequência elicítada do que tinha sido afirmado por mim, e, tu o sabes, toda consequência nada mais é do que certa idealidade, logo uma possibilidade, que se segue de um ato ideal do entendimento, e, assim, essa consequência não pode ser, em absoluto, algo real, no sentido desta pedra que agora vejo e que a posso ter entre as mãos, de modo que, tendo em conta a significatividade da tese enquanto tal, vale lembrar, segundo a qual se estabelece a dependência do *ser* das

59 Relembre-se que a tética de um relativismo específico recebe também a designação de antropologismo, ou relativismo antropológico, termos estes pelos quais mais Husserl sói referir-se às teses psicologistas contra as quais todo o seu ensejo analítico dirige-se como a um fim.

60 Cf. Subitens 1.2 e 1.3.

coisas, tanto em sua realidade quanto em sua possibilidade, da espécie humana em geral, a verdade, efetivamente, está do meu lado.” Ora, deste último argumento, deve-se começar pelo final: pelo que se possa significar no uso dos termos tais quais o de “efetivamente” e o de “verdade.” Em relação ao primeiro, essa efetividade referida pelo proponente da tese, que aceitou de antemão o uso da linguagem humana para a fundamentação de teorias de valor universal, apenas pode significar que se pressuponha certo ato de intencionalidade identificatório possível acerca do estado de coisas objetivo que preencheu, ao modo de correlato intencional, a esse ato, “efetivamente.”<sup>61</sup> Em poucas palavras, no uso significativo do termo “efetivamente” pelo defensor dessa tese abre-se justo a objetividade negada, efetivamente, e não apenas hipoteticamente. Em relação ao uso do termo “verdade” nos comentários reflexivos do sustentador da hipótese protagórica a respeito dela mesma, deve-se fazer que ele note, ao menos para a possibilidade da enunciação, bem como da inteligibilidade de sua hipótese, a valência *objetiva* e não tão somente *subjativa*, do que é por ela apontado. Este apontar *a*, este referir *a*, de sua hipótese, pelo que a preposição “*para*” significa, não é outra coisa senão precisamente o que o manifestado significativamente nessa hipótese findou por negar. Por fim, parta-se do princípio interpretativo da caridade de modo que todas as partes da argumentação avançadas pelo seguidor de Protágoras sejam, a contento, consideradas. Neste sentido, quando ele se refere à realidade meramente ideal de certa consequência elicitada do que fora pela sua tese afirmado, quando essa própria tese, em seu significado, condiciona o *ser* tanto *real* quanto *possível* em função da constituição da espécie humana em geral, e, assim, aquela consequência, enquanto possibilidade, depende da mesmíssima espécie humana em geral, responda-lhe que em relação a toda e qualquer posição tética, pode-se averiguar e sopesar o que *em si mesma* ela apresente, vale dizer, o seu significado objetivo. Além disso, deve-se fazer com que o propositor da tese protagórica se notifique, outra vez, a respeito da diferença flagrante na noção de “consequência” quando considerada pelo físico e quando considerada pelo lógico ou metafísico. Desta feita, não se trata, em absoluto, na demonstração que apresentou o contrassentido da hipótese protagórica, de qualquer referência significativa do termo “consequência” a um certo ato real efetivamente realizado, que se seguiu à manifestação objetiva do que estivesse contido, significativamente, nas premissas. Ao contrário, o uso do termo recém-referido, vale dizer, “consequência”, nem sequer se fez presente como certa parte dos argumentos levantados contra o assentado pela tese, por absurda, a impugnar. Em suma, mostrou-se tão somente o infundado do que tinha sido sustentado nesta proposição: “todo o *ser*, em sua realidade e em sua possibilidade, depende da espécie humana”.

Em resumo, como se viu nos parágrafos anteriores, as condições de possibilidade noéticas, isto é, *subjativas*, da formulação da tese ceticista de Protágoras não se cumprem conforme o requerido pelo mero conotado pela noção de “teoria”, cujas condições de possibilidade agora se buscam.

61 A tematização particular da noção de “ato identificatório” (*Identifikationsakt*) será deixada para a frente, cf. subseção 2.4.3.



Se as condições de possibilidade noéticas de uma teoria em geral referem-se à distinção entre o mero julgar cego e o julgar no qual não apenas se esteja na verdade, conquanto *se saiba*, por justificações racionais, que se esteja na verdade mesma, de modo que, em relação à tese protagórica apresentada nos parágrafos anteriores, pôde-se colher a razão pela qual do que essa tese enuncia nada se pode conhecer objetivamente, já as condições de possibilidade lógicas, por seu turno, *objetivas*, por óbvio, intrinsecamente relacionadas às primeiras, concernem às noções pressupostas da validade de toda e qualquer teoria válida em geral, tais quais as de “proposição”, “verdade”, “não contradição”, “fundamento”, “consequência”, e assim por diante. Todas essas noções, que sob este ponto de vista hão de receber o caráter de *leis*, apontam para a unidade objetiva sistemática das verdades que componham ou possam vir a compor certa teoria, de modo que, caso elas se neguem, as condições objetivas de possibilidade mesmas não se preenchem em uma teoria *possível*. Deste modo, ensina-o Husserl (HUA XVIII, pp. 119-120, p. 84): “uma teoria suprime-se a si mesma, neste aspecto lógico-objetivo, se no seu conteúdo contradiz as leis sem as quais as teorias não têm em geral nenhum sentido ‘racional’ (consistente).” Por consequência, no mesmo sentido em que as condições noéticas de possibilidade da tese protagórica tinham sido analisadas, as noções mesmas de “fundamento” e “consequência”, no que expressam de *validade* que se deve encontrar em certa teoria em geral, apontam para um tal estado de coisas objetivo, que não se encontra, e nem se pode encontrar, na tese recém-referida, bem como em outras equivalentes a ela. Em suma, tome-se um verdadeiro princípio lógico tal qual o princípio de não contradição, ainda que se saiba que ele não o seja destas ou daquelas ciências particulares, porquanto haja nelas próprias os princípios particulares dos quais partam, para que se perceba toda a inteligibilidade que dele necessariamente decorre, não tão somente de si mesmo, como se disse, mas enquanto certa *ratio cognoscendi* de tudo quanto se conheça. Inversamente, um mero sofisma tal qual o que se concebe na significatividade da tese protagórica tem como uma sua consequência legítima justo o infundado do que postula por hipótese, de modo que, pela validade apodítica do princípio de não contradição que a embasa, a única conclusão legítima a inferir-se daquela tese é o seu contrassenso, pois, para que ela seja verdadeira, é de necessidade que a noção de “verdade” signifique o mesmo que a de “falsidade”, que a de “todo” tanto quanto que a de “parte”, e assim por diante. Isto é repugnante, logo também o é a tese que se queria demonstrar.

Ademais, pelas condições de possibilidade lógico-objetivas de certa teoria em geral, verifica-se o infundado, também, do relativismo específico quando se considera que a assunção segundo a qual a valência objetiva da verdade haveria de fundar-se na constituição de uma dada espécie implica, se esta tese é verdade, a consequência de que se poderia dar a inexistência dessa espécie mesma, por cuja constituição a verdade existe. Pois, com efeito, a tese do relativismo específico tem valor universal, de modo que, afinal, a uma outra espécie, toda verdade configurar-se-ia, *ex hypothesi*, de modo diverso se comparado ao modo em que ela se determinou à primeira espécie, da qual, com efeito, deve-se dizer que existe, dado que seja o suposto, e esta existência é uma verdade. Entretanto, a tese sustenta que *toda verdade depende de certa espécie em particular*. Ora, em relação a uma outra espécie, não se pode sustentar que a *verdade da existência, objetivamente*,

de certa espécie, isto é, da primeira, esteja assegurada; logo, deve-se concluir que é possível que essa existência não se dê, *in re*. Portanto, constata-se o absurdo do relativismo específico também quanto a esse ponto.

Por fim, outra consequência necessária pela qual se mostra a infundamentação do relativismo específico acerca das condições lógico-objetivas de toda teoria em geral refere-se à função que o conceito de “mundo” (*Welt*) passa a exercer a partir dos pressupostos assumidos, pois, com efeito, por mundo, deve-se entender o sistema ideal da totalidade das verdades objetivas a respeito de fatos, como o descreve o autor (HUA XVIII, p. 128, p. 90). Isso posto, a incomunicabilidade das consciências, se a espécie à qual o relativismo específico esteja se referindo seja a humana, levando-se o assentado pela hipótese às últimas consequências, tornar-se-ia um fato inexorável, de modo que, a cada indivíduo haveria de corresponder-lhe certo mundo que apenas dele fosse, mundo esse do qual nada se poderia dizer, *objetivamente*, seja de que forma fosse. Em suma, *tot capita, tot mundi, tot sententiae*. Neste sentido, haveria mais uso da comunicabilidade da linguagem entre os animais irracionais, do que entre os membros da espécie humana, se fosse cedido àqueles animais qualquer coisa que fizesse as vezes de um mundo, conquanto não o fosse,<sup>62</sup> pois, com efeito, o mundo “em si” não existiria, na medida em que existiriam apenas o mundo *para* o indivíduo A ou *para* o indivíduo B. Além disso, dada a inexistência consequente de algum mundo “em si”, perguntar-se-ia ao proponente da tese se o intencionando por ela haveria de referir-se ao *seu* mundo tomado pelo mundo da espécie humana em geral, ou ao mundo tão só da espécie humana em geral? Se se responde pela primeira possibilidade, estaria concedido o mundo em si de valência para a totalidade da espécie humana; se se responde pela segunda possibilidade, poderia ser-lhe replicado que na mais fugaz percepção interna o mundo é dado efetivamente, e este se dar efetivamente do mundo, de seu lado *objetivo*, a coisa mesma da qual se nega a sua existência em si se mostra nela própria e por si própria. Em suma, deve-se fazer com que se note por quem põe à vista a tese do relativismo específico a diferença das razões formais dos conceitos de todo diversos do “para” e do “em”; pois, em relação ao primeiro, de acordo com as razões apontadas, não se pode conceber toda a conceptualidade do mundo enquanto tal a partir da mera relatividade conotada por esse conceito; já em relação ao segundo, a noção de “em” aponta justo para a realidade que se quer negar, vale dizer, ao campo fenomenal sem o qual a totalidade das vivências humanas não se poderia dar. Está-se *no mundo*. Em o negando, a tese do relativismo específico torna impossível as condições de possibilidade noéticas e lógico-objetivas de certa teoria em geral.

62 Por óbvio, ceda-se a comparação a fins de argumentação, uma vez que se reconheça que a existência do mundo implique, tal qual a descreveu Husserl (HUA XVIII, p. 128, p. 90), “a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inseparável.” Por esta razão, o que se colhe de consequência do que fora sustentado pelo relativismo específico a respeito do mundo, isto é, a inexistência correlata de algum “mundo em si”, tornaria, efetivamente, também para os animais irracionais, a sua comunicabilidade entre si impossível, justo pela ausência de mundanidade (*Weltlichkeit*), pela qual as suas vivências comunicativas haveriam de dar-se.



Em miúdos, Husserl (HUA XVIII, p. 128, p. 91, grifos nossos) aponta ao que seja, em seu juízo, a fragilidade principal do argumento acerca do mundo enquanto ente apenas relativo que se colhe da tese do relativismo específico, tal como segue: “O cerne essencial dessa objeção consiste em que o relativismo está também em evidente contradição com a *evidência da existência imediatamente intuitiva*, i. e., com a evidência da ‘percepção interna’ no seu sentido legítimo.” Sem essa evidência da existência imediatamente intuitiva, nenhum conhecimento humano é possível, nem o teórico-sistemático, de cujas possibilidades se tratou nos parágrafos anteriores, e nem, tanto quanto, o referente a meras percepções internas ou externas, para as quais, o mundo é, de fato, certa condição necessária, conquanto não suficiente.<sup>63</sup> Com efeito, que certa percepção interna ou externa não tenha o mundo enquanto uma condição suficiente de sua execução se deve à estrutura mesma da intencionalidade enquanto tal, que implica a existência de qualquer consciência *no mundo*, conquanto não se reduza essa consciência *ao mundo*. Esta conclusão tornar-se-á mais evidenciada com o prosseguimento desta pesquisa.

Nesse sentido, pelas análises efetuadas acima acerca das consequências cético-relativistas que hão de colher-se em teses equivalentes à protagórica, deve-se concluir que tanto as condições de possibilidade noético-subjetivas, quanto lógico-objetivas, não se cumprem para que certa teoria em geral possa constituir-se. Ora, o equívoco de fundo a respeito do ensejo argumentativo de teses relativísticas, como o antropologismo que se tem considerado, a tematizar-se sob outra perspectiva nas linhas abaixo, consiste, afinal, em uma confusão flagrante entre a fatualidade dos fatos e a idealidade das leis lógicas. Não se pode tirar o menos do mais. Todo fato é, enquanto tal, contingente, o que simplesmente quer dizer: tanto poderia ser, quanto não ser. E, nesta medida, se uma determinada lei lógica, suponha-se a do terceiro excluído, tão somente se pudesse *fundamentar quanto ao que ela seja* a partir de dois fenômenos naturais quaisquer que se relacionem por contrariedade, tais quais a luz e a escuridão, pelo que, tendo sido dada a luz, nega-se a escuridão, e vice-versa, ela seria tão contingente quanto eles mesmos.

Observe-se, porém, que se distingue a razão pela qual se conhece certa lei lógica da razão pela qual essa lei *vale*.<sup>64</sup> Neste sentido, a *ratio cognoscendi* das leis lógicas, já desde os tempos de Aristóteles, atribui-se à indução (*ἐπαγωγή*),<sup>65</sup> a qual é o meio adequado

63 A temática da *mundanidade do mundo* tratar-se-á ao longo de toda a 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho e em algo da 3.<sup>a</sup> seção, quando da exposição interpretativa da filosofia heideggeriana a respeito do conceito de *coisa*.

64 A compreensão apresentada por Husserl acerca da validade (*Geltung*) das leis lógicas tem o seu antecedente histórico e imediato na figura de Emil Lask (1875-1915), a quem todo objeto de conhecimento compõe-se de um elemento material (*Material*) e de um elemento formal (*Form*), de um modo tal que, tendo sido dada uma matéria, em si mesma opaca e impenetrável, a forma, que é o valer (*Gelten*), que é o valente (*Geltende*), que é o que vale (*gilt*), a submete em certo domínio da validade (*Geltung*), a que Husserl designa de reino ideal-legal de validade. Além disso, em sua função de valência categorial, a forma apresenta-se, em Lask (LPK, p. 34), como subordinando *a priori* toda matéria, de sorte que essa forma, de *per se*, remete para além de si mesma (*über sich hinausweisendes*). Por fim, ainda em Lask (LPK, p. 33), *todo ser, toda coisalidade, toda causalidade* devem reconhecer-se como *formas ou*, o que é mesmo, *formas categoriais*. Vale a leitura deste trecho: “*Ser, coisalidade, causalidades* são formas ou [...] categorias. A discussão da tese copernicana necessita ater-se ao conceito de *forma*, que também foi decisivo para Kant. Com o estabelecimento do conceito categorial, a tese afigura-se desta maneira: a objetualidade *no* objeto é a categoria, coincidindo com a forma *no* reino da verdade” (LPK, *ibid.*, grifos e tradução nossos). Antecedendo Lask, Rudolf Lotze (SPL, pp. 13-14) tanto quanto avançava uma tese de teor não somente símile, porquanto idêntico. Neste país, José Resende (2013) produziu a obra, de título *Em Busca de uma Teoria do Sentido*, suficientemente abrangente para provar a afirmação que se sustenta.

65 Cf. (A. Post., 100a3-b6, I, pp. 165-166).

pelo qual a intuição (*νοῦς*) tem acesso ao conhecimento dos primeiros princípios.<sup>66</sup>

Ademais, considerou-se ao término do parágrafo anterior a importância que a percepção interna, no que ela manifesta objetivamente, e não enquanto é possível certa ultrapassagem do conteúdo do dado de consciência fático (HUA XVIII, p. 129, p. 91), tem para a fenomenologia husserliana, a respeito do ato de evidenciação da existência da consciência, a qual, de imediato, se intui. De todo modo, pode-se legitimamente perguntar: em razão do conhecimento das leis lógicas, as quais se conhecem, conforme se viu, tanto em Aristóteles, quanto em Husserl, pela *intuição* (*Anschauung*) mesma, alcança-se a *ratio essendi* delas próprias? Desconsiderando, pela intenção precípua desta pesquisa em andamento, a feição que a resposta do Estagirita haveria de ter, o que se deve dizer é que, fenomenologicamente, em razão do que reza o princípio dos princípios, justo a validade ideal dessas próprias leis lógicas é o que as constitui em seu ser.<sup>67</sup> Por consequência, os fatos concretos, conquanto possam ser certo *índice* inicial para a mostração fenomenal da validade das leis lógicas, precisamente em razão de sua contingência intrínseca, apresentam-se em um universo de realidade outro que o delas, puramente ideal. Posto isso, passe-se à análise que se deve configurar como exaustiva dos preconceitos nos quais a tese psicologista de interpretação dos princípios lógicos se funda, a fim de que a idealidade da noção de “coisa” na fenomenologia husserliana possa melhor esclarecer-se.

## 1.7 Os preconceitos da tética psicologista

Um primeiro significado do termo “preconceito”, de todo ingênuo, pode distinguir-se por certa assunção precipitada acerca da realidade das coisas, a despeito do que elas possam mostrar nelas mesmas e desde si mesmas. É, assim, um modo de deformá-las. Em particular, no que tange ao primeiro preconceito, que constitui a tese psicologista, a respeito das leis lógicas, encontra-se uma assunção que não é verificável nas coisas

<sup>66</sup> Cf. (*Top.*, 163b10, I, p. 276; *A. Pr.*, 99b35-100a10, I, pp. 165-166). Resumidamente, o Estagirita (*A. Post.*, 100a3-b6, I, pp. 165-166), em relação à cognoscibilidade dos primeiros princípios imediatos parte da constatação de que alguns animais possuem certa faculdade (*δύναμις*), pela qual podem discriminar entes outros dos quais extraem uma impressão coerente da persistência. Em particular, no caso do homem, a percepção sensível, vale dizer, a sensação (*αἴσθησις*), de certo ente individual não especificamente diferenciado, dá origem à memória (*μνήμη*), pela que a multiplicidade das lembranças acerca da mesma coisa possibilita certa experiência (*εμπειρία*) singular, a qual, de seu turno, outorga o princípio da arte, que é do domínio da criação, e da ciência, que é do domínio do *ser*. Porém, conquanto a experiência singular outorgue o princípio tanto da arte quanto da ciência, ela é de todo diversa da experiência final em razão da qual aquela concessão principal se dá. Tendo sido estabelecida a experiência como um todo na alma, o universal é constituído. Em suma, sem aquela impressão persistente de coerência, efetivamente percebida, de fato, nada se conhece. Neste sentido, o ato de percepção no qual se realiza essa impressão persistente de coerência dirige-se ao *particular* (*ἕκαστος*), que é percebido, no qual apenas *implicitamente* se encontra o *universal* (*καθόλου*). Desta feita, percebem-se homens, cachorros, livros e assim por diante, conquanto não o que seja expresso por estas proposições: “um homem que é Cálías”, “um cachorro que é Ted”, “um livro que é *The true and the evidence* de Franz Brentano”, etc. Entretanto, o que permanece na memória é um (*ἓν*) universal, por cujo meio, afinal, a experiência é feita. Em resumo, a percepção sensível diretamente finda em certo ente particular, do qual os *momenta* múltiplos guardados na memória perfazem a *experiência singular*, na qual, o universal tendo sido apreendido e constituído, e, portanto, nesta medida singular, corresponde, em unidade, a todos os sujeitos particulares. Finalmente, e como condição de possibilidade de todos os passos descritos até aqui, a intuição (*νοῦς*) apreende, seguidamente, os entes particulares da percepção sensível, os *momenta* deles presentes na memória, e, ao fim e ao cabo, o universal, tendo sido constituída a experiência. Ainda em relação à importância da noção de “indução” para a constatação de certo estado de coisas objetivo, Aristóteles conclui, por certo argumento indutivo, a existência do movimento em geral, em vista dos objetos a respeito de sua realidade.

<sup>67</sup> Cf. Na subseção 1.8, a distinção das partes da lógica apontadas, no corpo do texto, apresentar-se-á sob outro aspecto formal, nomeadamente, mediante o desenvolvimento expositivo pleno da ideia de uma *lógica pura*.





mesmas. Essa assunção refere-se a uma ausência de distinção, fundamental para que se compreenda a especificidade das leis lógicas, entre as noções de *lógica pura* (*reine Logik*) e de *técnica lógica* (*logische Technik*),<sup>68</sup> as quais são colhidas a partir do *tipo de conteúdo, de sua origem e da função* que cada uma delas tem em sua objetualidade respectiva.<sup>69</sup>

Em relação ao *tipo de conteúdo* que se apreende sob formalidades diversas em ambas as lógicas, deve-se notar que a principiológica da lógica pura tenha como objetivo única e exclusivamente a sua apreensibilidade independentemente do que quer que se possa seguir a esse ato apreensivo. Considerem-se três princípios lógicos quaisquer: o princípio de identidade, o princípio de terceiro excluído e o princípio dos proporcionais.<sup>70</sup> Ora, a enunciação do princípio de identidade reza:  $A = A$ . A *única* questão razoável que ocasionalmente se pode levantar a respeito dele é esta: foi ele *apreendido*, sim ou não?<sup>71</sup> Se sim, o ato de intelecção ocorreu. Se não, considere-se de novo a enunciação; não há uma terceira possibilidade. Este não haver de uma terceira possibilidade entre o sim ou o não torna evidente o segundo dos princípios lógicos referidos acima: o princípio do terceiro excluído, ou seja, que uma qualquer proposição só pode ser verdadeira ou falsa, de sorte que de tudo quanto se possa afirmar e de tudo quanto se possa negar, se se afirma ou se se nega, o afirmado ou o negado é verdadeiro ou falso. Atente-se, porém, que é a *situação do estado de coisas objetiva que deve performar o ato de intelecção respectivo*, o qual é, em sua realidade factual, *contingente* em relação ao que essa situação manifesta em sua validade ideal-legal. Ademais, mesmo no que se refere a esse segundo princípio, uma única questão de certa forma razoável que se poderia colocar no que tange ao seu conteúdo é aquela já notificada: apreendeu-se o que foi afirmado, sim ou não? Se a resposta se der por uma afirmativa, então o objetivo de sua enunciação foi alcançado; se se der por uma negativa, pode-se concluir que o ato de intelecção não ocorrera. Por fim, em relação ao terceiro princípio, nomeadamente, o dos proporcionais, da forma “duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si”, mesmo que, com efeito, talvez seja requerida uma certa consideração mais atenciosa de seu conteúdo,<sup>72</sup> a sua evidenciação segue-se, de *per se*, do que há de inteligibilidade em seu conteúdo inteligível. Mas, tal qual o que se verificou como apenas possível em relação aos dois princípios anteriores, a única questão razoável a levantar-se a respeito deste de que se trata teria como tema a sua apreensibilidade simples, se teria ocorrido ou não.

Entretanto, observe-se que *as perguntas* por acaso possíveis referidas no parágrafo anterior nada têm que ver, em absoluto – Husserl o frisa terminantemente – com o correlato intencional objetivo do ato de intelecção em cujo realização se dá a compreensão

68 O significado atribuído ao termo “técnica lógica” é o mesmo que o atribuído ao termo “lógica normativa.” Analisar-se-ão mais abaixo as *três tarefas* que concirnam a uma lógica pura, na subseção 1.2.

69 Cf. (ARAÚJO, p 13 e segs.).

70 Por “princípio dos proporcionais”, entende-se as suas três formas: duas coisas semelhantes a uma terceira são semelhantes entre si; duas coisas iguais a uma terceira, são iguais entre; e duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si.

71 É por isso que é de todo irrelevante saber se esse princípio foi ou não descoberto e enunciado por Aristóteles. Este não é, pura e simplesmente, um ponto que se refere à lógica pura. Nesse sentido, levantar objeções meramente históricas – como as que se referem à sua descoberta –, acerca do conteúdo inteligível – a apreender-se por um ato de intelecção – do princípio de identidade é como querer que o que se manifesta em si mesmo e desde si mesmo não se manifeste.

72 Desse modo, o indivíduo que, por uma primeira vez, tenha escutado a enunciação do princípio dos proporcionais, pode, para apreendê-lo, efetivamente, ter que pensar na identidade ou na igualdade ou na semelhança concretamente realizada entre duas coisas para com uma terceira de modo que, por fim, consiga apreender em si mesmo o que se enuncia nesse princípio.

desse correlato intencional mesmo. Pois, toda dúvida é, se realmente exercida e não fingida, em relação àqueles princípios, o primeiro passo a superar-se para que o ato de intelecção possa ocorrer. Esse *momentum* de superação dá-se com o que se poderia designar de *abertura da objetualidade por si mesma e desde si mesma*, pois, junto a essa abertura, abre-se o reino de todo diverso do ideal (*Ideal*) ou da validade (*Geltung*), em cuja constituição os atos intencionais individuais de julgar, de imaginar, de conceber, de duvidar, de comparar, de raciocinar, de sentir – para que se refiram os que diretamente têm franco cunho objetivo –, se subordinam ao que se *mostra* justo para que se mostre. Ao mostrarem-se desde si mesmos os princípios lógicos agora tematizados, em certo ato reflexo atual cujo correlato intencional não tem como tema *realiter* esses princípios, mas a sua relação com o ato de intelecção,<sup>73</sup> mostra-se também que nesse ato de intelecção realizado o preenchimento intencional se distingue por certa identificação com a coisa conhecida. Essa identificação, contudo, ausenta-se nos casos em que nada se compreendeu dos princípios lógicos em si mesmos e por si mesmos.

Assim, em relação ao conteúdo de uma *lógica pura*, deve-se que notar ele guarda em si uma tão só apreensibilidade do que por ela se ensina, vale dizer, a sua aplicabilidade possível não é, de modo nenhum, nessa lógica, objeto de consideração. O adjetivo “pura” (*rein*) tem retamente esse significado. Por oposição, poder-se-ia designar a técnica lógica ou a lógica dita normativa a partir do correlativo oposto “impura”, na medida em que essa sua impureza se relaciona à preceitualista possível de extrair-se das leis lógicas.

Em relação à *origem* do conteúdo objetivo que possibilita a distinção entre as noções de “lógica pura” e “técnica lógica”, a primeira delas denota uma originariedade mais fundamental no que tematiza em função da pura cognoscibilidade em que os seus objetos se mostram. Que, porém, o que é inteligível na idealidade como que absoluta das leis lógicas que constitui a lógica pura se tome sob a razão formal de ordenação dos atos do entendimento, no sentido de como se deva julgar factualmente, por exemplo,<sup>74</sup> se deve a um certo ato posterior em cuja intencionalidade o tema da praticidade pré-forma a sua consideração. Assim, a técnica lógica é a explicitação dos preceitos lógicos que se seguem da idealidade pura da lógica teorética.

Nesse sentido, ainda em casos nos quais aparentemente uma certa intenção prática na exposição da conteúdo da lógica pura esteja como que significada, essa exposição não se reduz ao que se pode colher de frutos práticos dela mesma. Vale dizer, se em lógica pura há um “tu deves” (*du musst*), este *dever* se subordina ao que se deve compreender puramente, nem mais nem menos. Ora, tomando-se como exemplo a teoria da redu-

73 Por isso, é coisa diversa o ato de intelecção *in esse* cujo correlato intencional seja os princípios lógicos tais quais eles finalizam aquele ato de intelecção *do* ato de intelecção *in significatio* cujo correlato intencional seja o que *significa*, no sentido do *como* de sua ocorrência, aquele ato de intelecção *realiter* executado. De fato, ambos os atos são reflexivos, conquanto o segundo é certo volteio expansivo sobre o primeiro ato, *realiter*, executado. Perceba-se, porém, que, ao executar-se esse ato segundo, se se compreendeu, de fato, o que é a intelecção, no modo como ela ocorre, tudo o que se possa distinguir como os característicos formais do primeiro ato, se constata, *eo ipso*, em outro ato intencional de retorno sobre esse segundo ato, como constituindo esse segundo ato mesmo. Correspondentemente, *in significatio*, mostram-se em evidência tal ou tal princípio lógico, o ato de intelecção que o performou *explicite* tematizado e o ato de intelecção cujo tema seja o segundo ato reflexivo.

74 “Chamamos a atenção, nomeadamente, para que as leis lógicas, consideradas em si e por si, não são de modo nenhum princípios normativos no sentido de preceitos, i. e., princípios a cujo *conteúdo* pertence exprimir como se *deve* julgar”, como o ensina o autor (HUA XVIII, p. 159, p. 115).



ção dos modos válidos silogística para os modos válidos da primeira figura, percebe-se que a origem da distinção das regras de redução dos modos válidos das outras figuras aos modos válidos da primeira, na lógica pura, se subordina ao puro conhecimento do que se alcança por essa redução mesma. Desse modo, após terem sido apresentados os dezenove modos válidos das quatro figuras silogísticas,<sup>75</sup> enuncia-se a regra de conversão de forma seguinte: “caso se encontre uma consoante *b* no início das palavras que referem os modos válidos das outras três figuras que não a primeira, converta-se para o modo válido *Barbara* da primeira figura; se se encontre uma consoante *c*, converta-se para *Celarent*; se se encontre uma consoante *d*, converta-se para *Darii*; e, por fim, se se encontre uma consoante *f*, converta-se para *Ferio*. Além disso, no meio das palavras que conotam os mesmos modos válidos das outras três figuras, as consoantes *s* e *p* indicam que deva ocorrer uma *conversão simples* ou *por acidente* na proposição representada pela vogal antecedente, respectivamente,<sup>76</sup> vale dizer, se a consoante for a *s*, a conversão é *simples*, convertendo-se o lugar do predicado ao lugar do sujeito e vice-versa, mas que se conserve a quantidade, isto é, se a proposição a converter-se for universal, ela se mantém universal, e se ela for particular, ela se conserva particular; e se a consoante for a *p*, a conversão é *por acidente*, isto é, mudando-se o lugar do predicado ao lugar do sujeito e vice-versa, porém, que se altere a quantidade – por consequência, se a proposição a converter-se for uma universal, ela se modifica numa particular, e se ela for particular, ela se alterna numa universal. Por fim, e também no meio das mesmíssimas palavras, a consoante *m* indica que se deva transpor as premissas que compoñam o silogismo a converter-se: a premissa menor torna-se maior, e vice-versa.” Pois bem, o valor cognoscitivo *preciso* das regras de conversão enunciadas há pouco consiste no que, mediadas essas regras, seja manifestável em si mesmo e desde si mesmo. Sejam os cinco modos válidos da segunda figura a serem reduzidos aos quatro modos da primeira os seguintes:

$$Xa M + Ma Y = Xi Y \Rightarrow Ma Y + Xa M = Xa Y$$

$$Xa M + Me Y = Xe Y \Rightarrow Me Y + Xa M = Xe Y$$

$$Xi M + Ma Y = Xi Y \Rightarrow Ma Y + Xi M = Xi Y$$

$$Xe M + Ma Y = Xo Y \Rightarrow Me Y + Xa M = Xo Y$$

$$Xe M + Mi Y = Xo Y \Rightarrow Me Y + Xi M = Xo Y$$

Ora, o aspecto formal sob o qual as regras de conversão exaradas há pouco são apresentadas na lógica pura finda-se, justamente, na manifestabilidade do que por elas se conhece. De fato, de *Bamalip* para *Barbara* há uma conversão possível de realizar-se. Assim, faça-se o seguinte silogismo em *Bamalip*: *todo o extenso é divisível; todo o divisível é corpo; logo, algum corpo é extenso*. Pela consoante *p* ao término da palavra, conota-se a conversão *per accidens*, de modo que se tenha na conclusão do silogismo referido esta proposição: *logo, todo o extenso é corpo*.

75 Para que se torne mais clara a explicação dada nas linhas abaixo, lembre-se de que os cinco modos indiretos da segunda figura são *Bamalip*, *Camentes*, *Dimatis*, *Fresapno* e *Fresison*, na qual figura o termo médio se encontra como predicado na premissa maior e como sujeito na premissa menor.

76 Em se pressupondo explicado o significado das vogais *a*, *e*, *i*, *o*, isto é, respectivamente, a universal afirmativa, a universal negativa, a particular afirmativa e a particular negativa.

E pela consoante *m* ao meio da mesma palavra, conota-se a conversão das premissas, de modo que se tenha a construção seguinte, por fim, em *Barbara*: *todo o divisível é corpo; todo o extenso é divisível; logo, todo o extenso é corpo.*

Assim, o objetivo a que se direcionam essas regras é o conhecimento delas mesmas, no que elas podem manifestar. Ainda que o termo “regras de conversão” possa conotar efetivamente um certo uso, aspecto este que permite a constituição de uma técnica lógica,<sup>77</sup> na exposição doutrinal da lógica pura, toda a conversibilidade proposicional a que ela faz referência, mais uma vez, tem como finalidade *fazer conhecer* relações tais ou tais de modo puramente ideal. Desse modo, a *origem* em que se modula a objetividade da lógica pura e da normativa se diversifica precisamente pela função que cada uma delas exerce no fazer conhecer os seus objetos, conquanto sejam os mesmos, ainda que vistos sob outra razão formal.<sup>78</sup>

Por fim, em relação à *função* do conteúdo objetivo que distingue os dois conceitos de “lógica pura” e “lógica normativa”, em consequência de tudo o que já se disse, a objetividade da primeira é como que um fim em si mesma, ao passo que da segunda essa objetividade pode modular-se a partir de certa intencionalidade prática acrescentada ao mero conhecimento das leis lógicas em si mesmas. Em síntese, a *função* que pertence à objetualidade da coisa tematizada, expressamente, pela *lógica pura* consiste em certo conhecimento puro dessa objetualidade; por seu turno, a *função* que distingue o campo objetivo da *lógica normativa* se extrai de sua aplicabilidade aos atos do entendimento humano que devem por ele ordenar-se.

Depois de tal volteio para que se pudesse fazer notar a distinção entre as noções de “lógica pura” e “técnica lógica”, passe-se ao estudo, em particular, do primeiro preconceito psicologista referido por Husserl em que a própria tese psicologista intenciona dá cabo explicativo, ainda que malmente, da idealidade que distingue o reino ideal-legal das leis lógicas.

77 Husserl a isso se refere quando faz notar que a verdade de disciplinas teóricas outras que não a lógica, tal qual a matemática, é, tanto quanto, independente de qualquer referência a um ato de julgamento *realiter* elicitado. Assim ele (XVIII, pp. 160-161, p. 116) conclui a sua análise a respeito de uma certa fórmula matemática, qual seja,  $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ , *ipsis litteris*: “Nada se diz aqui acerca do nosso julgar e da maneira como ele *deve* ocorrer, estamos perante uma lei teórica e não uma regra prática.” Ora, um possível equívoco acerca da compreensibilidade de uma lei teórica *pura* deve-se, sobretudo, tanto neste caso de lei matemática que serviu de exemplo ao autor para a sua explicação, quanto no que se está analisando presentemente no corpo do texto, à confusão que o signo de *igual* “=”, na fórmula matemática e na formalização das proposições – nas quais ele faz as vezes do simples verbo de ligação “é” –, pode ocasionar acerca do ato de juízo efetivamente realizado por um indivíduo qualquer. Analisar-se-á este aspecto importante da idealidade das leis lógicas mais à frente, no subitem 1.8.

78 Se se perde tal sentido *forte de objetividade* que distingue a lógica pura, toda a cientificidade que, desde os primórdios a caracterizou enquanto seu constitutivo formal específico, também cai por terra. Ora, de fato, se de tudo o que se possa compor de *regras práticas*, isto é, da coisa da qual elas fossem extraídas, tivesse necessariamente certa referência à ação de ordenação do intelecto a realizar-se, mediante essas regras lógicas, a própria singularidade da ação, em sua contingência, ainda que subsumível sob essas regras, tornaria impossível a constituição do conhecimento científico em geral, uma vez que a coisa da qual as regras tenham sido extraídas não comporia um campo fenomenológico tal no qual qualquer noção de “praticidade” conotada no termo “regras práticas” não se pode colher. Este ponto, acerca do qual se argumenta, tematizar-se-á na consideração dos três preconceitos psicologistas, nas subseções 1.7.2, 1.7.3 e 1.7.4.



### 1.7.1 O primeiro preconceito

A enunciação do primeiro preconceito psicologista deste modo é realizada por Husserl (HUA XVIII, p. 159, p. 115): “assim como a preceitualística para a regulação dos atos psíquicos funda-se psicologicamente, assim também toda a lógica.” Pelos pontos em geral tratados nos parágrafos anteriores, pode-se colher que haja certa ausência de distinção, que teria de realizar-se por quem sustenta este primeiro preconceito psicologista, a respeito da noção de “lógica”, uma vez que a consideração das partes formais que a constituem leva a formalidades de todo diversas, em seu próprio conteúdo, em sua origem e em sua função, vale dizer, se se distingue na lógica uma parte *pura* e outra *normativa, técnica* ou *aplicada*. De todo modo, o autor (HUA XVIII, pp. 159-163, p. 115-118) apresenta algumas observações complementares pelas quais a tematização sobre o chamado primeiro preconceito psicologista pode realizar-se de modo mais pleno fenomenologicamente.

Ora, observe-se que toda a verdade teórica, porque o *é*, pode transmudar-se em certa normalização do ato de juízo; o que, no caso da lógica pura, ocorre quando dela se extraem as regras que constituem a lógica normativa. Ademais, a demonstração tem valimento universal, de modo que em uma dada ciência teórica qualquer, por exemplo, na física einsteiniana, tão somente após de terem sido pesquisados, conhecidos e possuídos os princípios teóricos que a determinam enquanto ciência, o mero cálculo acerca de um determinado conteúdo de energia pode realizar-se por certo indivíduo, de molde que se possa construir uma proposição desta forma: “determine-se o juízo a respeito de uma certa energia ( $e$ ) pelo produto da massa ( $m$ ) e da velocidade constante da luz ( $c$ ) ao quadrado.” De fato, há distinção entre, por um lado, a manifestação do que constitui essencialmente as noções de “energia”, “massa” e “luz”, tais quais se consideram e se manifestam na ciência física e, por outro, a aplicabilidade posterior vazada em preceitos físico-matemáticos pelos quais um ato de juízo possa realizar-se; o mesmo tanto deve concluir-se a partir seja da noção de “lógica pura”, seja da noção de “matemática pura”, bem como das de outras ciências puramente teóricas.

Em relação à lógica pura e à sua fundamentação possível das regras expressas pela sua parte normativa, note-se que todos e quaisquer juízos, demonstrações ou atos ideativos que se possam efetivar em uma aplicação prática do que fora conhecido especulativamente têm como condição de sua possibilidade o conhecimento claro e distinto do que sejam os conceitos de *proposição, hipótese, indução, demonstração, conceito, evidência* etc.,<sup>79</sup> de forma que essa aplicação prática se possibilita em razão de certo conhecimento adquirido e possuído. Porque, de fato, a possibilidade de que o *ato de juízo* se determine a elicitar o seu ato apenas fundamentado em evidências da própria coisa que se possam mostrar em certa ciência tem como condição o conteúdo inteligível do que se ensina e se aprende na lógica pura, na qual se expõem, de modo puro, as noções de “evidência”, de “juízo”, de “conhecimento” etc. Frise-se: é de todo distinto o ato de juízo para a realização do qual tenha ocorrido uma aplicação prática dos preceitos lógicos *do ato de juízo* como que deixado a si mesmo, tão indeterminado em sua realização quanto o seja a livre imaginação a respeito de seus correlatos intencionais. Por consequência, de modo nenhum a objeção husserliana aos pressupostos do designado primeiro preconceito psicologista tem como objetivo desconhecer toda a importância da lógica normativa; o que se intenciona distinguir é tão somente a idealidade das leis lógicas principais e o seu uso prático possível a seguir.

Ademais, a indistinção de ambas as noções de “lógica pura” e “lógica normativa”, em cujo seio o preconceito psicologista em estudo arremeta as suas conclusões, tem outra consequência não menos invulgar: se toda a lógica pura fosse redutível ao que se colhe dela de preceitos práticos que, em seu princípio e em seu fim, partem dos atos do entendimento individualmente considerados para que sobre eles retornem, como quer que fosse a constituição psíquica do homem, assim também seriam constituídos formalmente as leis lógicas mesmas, bem como as verdades adquiridas e descobertas de toda ciência teórica. Pois, como o faz notar Husserl (HUA XVIII, p. 165, p. 120) referindo-se ao conjunto das instituições humanas de métodos científicos – tais quais o uso de telescópio, compasso e régua e assim por diante –, que estão coimplicadas no próprio fazer-se científico: “todos [...] os métodos, assim como as formas de exposição, estão adaptados à constituição humana no seu estado normal e, em parte, são mesmo contingências...”

79 A noção de “clareza e distinção” esclarece-se mediante algumas notas da doutrina do todo e da parte, a tematizar-se, à exaustão, na subseção 2.4.3. O todo enquanto todo é constituído de partes, a um só tempo, que é maior do que elas. O todo como totalidade consiste não na “soma” de suas partes, posto que, desta sorte, ele não seria nada *enquanto* todo, mas se é qualquer todo, há nele tantas partes quantas existirem, e quantas forem acrescidas ou subtraídas a ele. Suponha-se que haja cinco partes em um todo qualquer. Inicialmente, para um indivíduo qualquer, o que se poderia designar de “para si”, isto é, o todo e as suas partes tematizados por um “eu”, a única clareza que haveria para ele seria a sua confusão, isto é, realmente essa “suposição” – que o todo suposto tenha cinco partes – não seria constatada em sua realidade ideal. Aqui se poderia afirmar que “clara” seria a sua confusão, e, indistinto, o todo em suas partes “para si.” Em um aprofundamento do conhecimento daquele todo enquanto tal, qualquer que ele seja, suponha-se “um jogo de baralho”, as suas partes iriam, pouco a pouco, sendo distinguidas, e o mesmo todo, este ou aquele “jogo de baralho”, iria iluminar-se mais e mais continuamente, até um limite máximo em que haveria um domínio cognoscitivo do todo e de suas partes, caso nele não houvesse acréscimo e nem decréscimo. Esse domínio poder-se-ia designar de “perfeito.” Em sentido meramente lógico-cognoscitivo, o *conceito* desse indivíduo do “jogo de baralho A”, suponha-se “A canastra”, seria *claro e distinto*; de onde se percebe que esses conceitos são *correlativos*. Em suma, não é possível que certo conhecimento seja claro e confuso ou indistinto, ou vice-versa, que ele seja obscuro e distinto. Em síntese, se tal ou tal conceito é claro e distinto, ele não pode ser obscuro e indistinto. Não obstante, agora já em sentido ético-metafísico, todo perfeito conota pelo menos “perfeição”, mas, como a perfeição faz levar às ideias do “bem” e do “mal”, é necessário especular sobre a finalidade daquele conhecimento claro e distinto do todo conhecido e possuído. Se a sua finalidade fosse a aquisição de dinheiro, na medida em que a sua indefinibilidade é constatada como imperfeição, assim o todo é “nada”, se o significado de “perfeição” repugna ao significado de “imperfeição”.



Ora, evidencia-se que sem a distinção proposta entre as partes pura e aplicada de uma ciência teórica qualquer, confundir-se-iam as conexões de fundamentos e consequências referentes à totalidade das verdades de seu campo objetivo respectivo com o modo individual e contingente em que a consecução dessas mesmas verdades poderiam adquirir-se. Desse modo, tolher-se-ia a própria possibilidade do conhecimento objetivo em geral. Com a intenção de apresentar as razões objetivas que justificam a necessidade da distinção recém-referida a respeito das partes constituintes da lógica em geral, nomeadamente, a pura e a aplicada, que se podem notar em qualquer ciência teórica, Husserl deste modo argumenta:

As particularidades características das fundamentações [...] têm todas a sua fonte e encontram então o seu esclarecimento integral em que a clareza intelectual na fundamentação – no silogismo, na conexão da demonstração apodítica, na unidade da teoria racional, por mais abrangente que seja, mas também na unidade da fundamentação da probabilidade – não é outra coisa senão a consciência de uma *legalidade* ideal (HUA XVIII, pp. 167-168, p. 121, grifo do autor).

Nesse sentido, essas “particularidades características das fundamentações” tangenciam ao aspecto puramente formal das conexões de verdade que perfazem uma certa ciência teórica.<sup>80</sup> De seu turno, as conexões de verdade, em clareza intelectual de intelecção, lastreiam-se por certo ato aperceptivo para o qual se mostra, em evidência fenomenal, o reino da legalidade ideal em si e por si mesmo. Este último aspecto do conhecimento objetivo, respectivamente, científico, expresso pelos termos “em si e por si mesmo” é a formalidade da qual o preconceito psicologista faz tábulas rasas, de modo que se venha a tornar inconcebível, em sua possibilidade, a especulação da teórica científica. E mais até os característicos formais que se distinguem na lógica pura. Pois, nesta, a clareza intelectual da intelecção realiza-se sob uma formalidade tal, que, nesta formalidade, se encontra certa homogeneidade total entre o que as premissas objetivamente referem e o que se pode notificar, do mesmo modo objetivamente, nas suas conclusões; o que não se dá noutras ciências, conquanto teóricas, nas quais a sua constituição formal deve estabelecer-se a partir do que se conhece no reino da legalidade ideal da lógica pura. Nesse sentido, Husserl (HUA XVIII, p. 169, p. 123) distingue a noção de “círculo reflexivo” (*circulus reflexivus*)<sup>81</sup> pela qual intenciona significar que, se o âmbito principial em que argumenta a lógica pura tão só fosse evidenciável em clareza intelectual em razão de certa heterogeneidade de universo objetivo colhida de outras ciências menos formais do que ela, então a derivação da conclusão argumentativa, em seus momentos, um a um, a respeito dos princípios lógicos – por exemplo, o princípio da identidade –, em uma dada ciência – por exemplo, a hidráulica –, partiria desse princípio não ao modo de premissas, o que distingue formalmente o *circulus vitiosus*, mas enquanto o que possibilita a derivação mesma dos passos argumentativos.

80 Cf. Nas subseções abaixo 1.7.3.1 e 1.8 considerar-se-á, expressamente, a relação entre as conexões das ideias e as conexões das coisas em toda ciência puramente teórica ou normativo-prática.

81 Que se distingue da já conhecida noção de “círculo vicioso” (*circulus vitiosus*), também referido pelo termo correlacionado *circulus in demonstrando*.

Por consequência, Husserl estabelece como tarefa difícil (*schwierige Aufgabe*) da lógica pura em sua distinção de toda outra ciência teórica, incluída aí a psicologia, o estabelecimento da axiomática principiológica por meio de uma analítica que suba até os axiomas mais universais, por meio dos quais, somente agora, pode-se estabelecer as deduções dos teoremas lógicos. Nestes, porém, não se devem encontrar nem o círculo vicioso e nem o círculo distinguido há de pouco de “reflexivo”, vale lembrar, a derivação dos axiomas lógicos partindo-se de coisas de ciências outras que não a própria lógica. Ora, estabelecendo-se assim os teoremas lógicos, seguem-se deles as deduções referentes a eles, em possibilidade ideal-legais, deduções essas nas quais tanto as premissas quanto as conclusões devem partir apenas e tão apenas dos axiomas e teoremas já demonstrados. Por um estudo mais aprofundado acerca dos outros preconceitos psicologistas sobre o estatuto de idealidade própria que pertence à lógica, tornar-se-ão evidentes outros equívocos da tese psicologista em referência à sua tética sobre as leis lógicas puras.

### 1.7.2 O segundo preconceito

Esse preconceito tem como ponto de partida argumentativo a conteudística das leis lógicas; o que já foi parcialmente tema de consideração acima.<sup>82</sup> A tese psicologista, apresenta-a Husserl (XVIII, pp. 170-171, p. 124), que intenciona explicar a formalidade dos objetos lógicos em si mesmos e por si mesmos considera que todo e qualquer conceito que se apresente na lógica em geral, pois essa tese tem pretensões de validade universal, tem, como pressuposto real, fenômenos psíquicos, pelos quais, tendo eles sido sistematicamente pesquisados, dar-se-ia a explicação da formalidade que constitui a ciência da lógica *qua* ciência da lógica. Assim, dado que todo silogismo se compõe de premissas e conclusões, as quais ambas, de seu turno, se compõem de proposições, cujas formações pressupõem os termos, e sendo estes a enunciação verbal da ideia que se segue de um ato conceptivo – ideia essa pela qual se formam juízos, dos quais, por fim, em determinadas relações, surgem os raciocínios, que podem ser verdadeiros ou falsos, a depender de um ato de juízo, a tese psicologista sustenta que a dependência fundamental das noções de “verdade”, de “necessidade”, de “evidência”, e de todas as outras, em última estância, para com um ato do juízo ou para com um ato conceptivo, corrobora a assunção de que toda a objetividade que se possa constatar na lógica receba a sua inteligibilidade dos próprios fenômenos psicológicos, uma vez que já esse ato conceptivo, já esse ato de juízo não se podem compreender a não ser, como postula a tese, enquanto certos fenômenos psicológicos. Frise-se, porém, que a noção de “ato de juízo” ou a de “ato conceptivo” – pela qual se dá toda a *ratio cognoscendi* de cada um dos conceitos lógicos –, tal qual se concebem pelo segundo preconceito psicologista em estudo têm como uma sua nota característica o *vivenciar individual* do ato judicatório ou do ato conceptivo, daí a redutibilidade desses conceitos à noção de “vivência individual”.

82 Cf. Subseção 1.7.1.





Em sentido contrário, a argumentação husserliana parte da constatação de que a hipótese psicologista não considera o que seja próprio do que pertença ao universo mesmo das leis lógicas, cuja objetividade da idealidade, e vice-versa, cuja idealidade da objetividade, assim como na matemática pura, têm validade, *in totum*, independente dos atos realizados por tal ou tal indivíduo. Nesse sentido, Husserl apresenta a exigência importante, apontada antanho por Aristóteles (*A. Post.*, 75a38, I, p. 122), de que as provas que se possuam em certa disciplina não transponham o seu respectivo gênero objetivo, pervadindo o que seja da tematicidade de outra. Por via de consequência, o Estagirita (*De Cael.*, 268b, I, pp. 447-448) notifica que ocorre uma transmutação a outro gênero de objetividade, designada de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (*transição para outro gênero*), se o físico intenciona provar algo acerca do corpo a partir de linhas, de superfícies e de pontos, que são entes matemáticos, e vice-versa, também o matemático em suas argumentações não deve concluir esta ou aquela propriedade geométrica de uma figura, por exemplo, em razão da corporeidade real do corpo. Dada a relevância do tema, é de valor uma sua exposição com mais vagar.

### 1.7.2.1 A noção de “*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*”

A transição de um gênero a outro de objetividade reconhecida por Husserl na tese psicologista em geral e, em particular, no que ele designa de segundo preconceito psicologista, consiste em uma ausência de distinção nocional entre os próprios atos psíquicos e os objetos diversos tanto da lógica pura, quanto da matemática pura. Não é de somente gravidade a exigência de que essa distinção seja mantida em todo o seu rigor, pois dela depende inclusive tudo quanto possa haver de cientificidade nas ciências físicas mesmas, dados que nestas, em seu proceder, tal qual nas outras puramente formais, também se encontra certa idealidade necessária em seu gênero de objetividade, conquanto não, por assim dizer, em uma pureza *tal*, justo aquela pela qual na fenomenologia husserliana a lógica e a matemática se designam de *puras*.<sup>83</sup>

Husserl (HUA XVIII, p. 172, p. 125) considera que a melhor forma para evidenciar a fundamentação da distinção referida seja a tematização expressa do conceito de *extensio* que se faz presente, de modo diverso, nas ciências teóricas da lógica pura e da matemática pura, por um lado, e da ciência psicológica, por outro. Nesse sentido, a intenção de universalização da explicação avançada pela tese psicologista a todo o domínio do saber puramente formal parte do pressuposto equivocado acerca da extensão conceitual que é própria seja aos conceitos lógicas, seja aos conceitos matemáticos.

<sup>83</sup> Nesse sentido, Husserl (HUA XVIII, p. 171, p. 125) aponta ao ponto destacado por Lotze, ao qual assente, acerca de uma dependência de origem da própria matemática em relação à lógica, da qual se desvencilhou a primeira tão somente por razões de docência.

Essa extensão conceitual designa-se de unidade ideal (*ideale Einheit*), que se colhe da mera significação das entidades lógicas ou matemáticas. Em relação às *primeiras*, tendo sido dada a realização de um juízo por certo indivíduo em que se constata a existência atual da chuva a ocorrer, encontra-se nesse ato de juízo tanto o aspecto subjetivo de elicitação efetiva do conhecimento, quanto o aspecto objetivo da situação objetiva do *estado de coisas* (*Sachverhalt*) que se segue do ato judicatório anterior. Pois bem, considerando-se esse ato de juízo da forma “*A existe*”, em que “*A*” está para “*chuva*”, se *ocasionalmente* a sua proposição seja utilizada por um professor de lógica para a explicação da noção de “*proposição de segundo adjacente*”, estaria aquela proposição mesma abrangida pela extensão da noção que se quer explicar? Em absoluto. Ao contrário, uma vez que a noção de “*proposição de segundo adjacente*” seja, como se notou, certa *unidade ideal*, e não empírica, a sua consideração a partir de suas respectivas partes componentes, vale dizer, de sua divisibilidade ideal, tem como notas objetivas outras tantas unidades ideais, por exemplo, as seguintes: “*proposição de segundo adjacente afirmativa*” e “*proposição de segundo adjacente negativa*.” Por consequência, as notas objetivas – expressas pelas noções de “*afirmativa*” e de “*negativa*” – distinguíveis no todo do qual elas foram extraídas perfazem a constituição formal de entidades ideais que são outras tantas *unidades ideais*, tal qual o era o próprio todo em que se constataram. Por consequência, assim como as noções de “*proposição de segundo adjacente negativa*” e de “*proposição de segundo adjacente afirmativa*” estão para a noção de “*proposição de segundo adjacente*”, assim também as noções de “*juízo negativo*” e de “*juízo positivo*” estão para a noção de “*juízo*”, simplesmente considerado. Esta consideração simples dessa última noção, vale dizer, a de “*juízo*”, não se refere, justo pelas razões apresentadas, àquele juízo realmente executado em que se constata objetivamente o ocorrer da chuva. Porque, se se observar, se tudo o que se pudesse pensar objetivamente pela noção de “*juízo*” possuísse, enquanto coisa a pensar-se, a contingência máxima dos atos judicatórios em sua singularidade – todos eles temporais e submetidos às condições que determinam a temporalidade –, pertenceria a essa noção, por exemplo, em um feixe temporal imaginário de seis meses, em que antes e depois dos quais nada se julgou e nada se julgará, todos os atos judicatórios que teriam sido realizados. Porém, acrescentando-se a condição de um novo marco temporal futuro ao término dos seis meses hipotéticos, e negando-se a condição hipotética a respeito da não ocorrência de julgamentos para além do feixe temporal inicialmente concebido de seis meses, a noção de “*juízo*” daquele modo concebida teria como referentes os ainda não realizados atos de julgamento? Pelo que o segundo preconceito psicologista sustenta, nada se conceberia pela mesmíssima noção, dado que ela seja explicável a partir de meras vivências humanas de atos de juízo. Em poucas palavras, a unidade ideal a que Husserl se refere distingue-se por notas formais nas quais não se encontra a *existência de fenômenos psíquicos reais ou vivências* que haveriam de dar-se neste ou naquele indivíduo.

Nesse sentido, das ideias específicas tematizadas pela lógica colhem-se propriedades ideais, as quais podem ou não ser exemplificadas por tais ou tais termos, por tais ou tais proposições, e assim por diante. De fato, o *conhecimento* dessas ideias específicas e de suas propriedades *possibilita* a consideração respectiva a partir de uma sua certa



factibilidade.<sup>84</sup> Porém, essa última possibilidade é acrescida à intencionalidade de base cujo correlato intencional consiste na própria idealidade *pura* das entidades lógicas e matemáticas. Referindo-se às leis da silogísticas sob o aspecto formal exclusivamente objetivável pela lógica, deste modo Husserl descreve a transição de um gênero de conhecimento para outro que está como certo preconceito implícito na assunção da tese psicologista:

É, por isso, desde logo claro *que os conceitos sobre os quais se constroem estas e outras leis semelhantes [às da silogística] não podem ter uma extensão empírica*. Por outras palavras: não podem ter o caráter de conceitos meramente universais, cuja extensão é preenchida por singularidades factuais, mas *têm de ser conceitos gerais genuínos, cuja extensão se compõe exclusivamente de singularidades ideais, de espécies genuínas* (HUA XVIII, p. 176, p. 128, grifos do autor).

Com efeito, atente-se à distinção sutil apresentada pelo autor entre a noção de “conceito meramente universal” e a noção de “conceito geral genuíno”. Ao conceito meramente universal corresponde a extensão de singularidades factuais; ao passo que ao conceito geral genuíno corresponde a extensão de singularidades ideais, de espécies genuínas. Nesse sentido, mesmo nos casos em que na lógica se tematizam entes individuais tal qual “Sócrates” para que se explique a noção de “ideia singular”, distinta, por seu lado, da noção de “ideia universal” ou da de “ideia particular”, não é, efetivamente, intencionado nessa exemplificação o que quer que se possa conceber a partir de relatos históricos sobre a vida de Sócrates, mas tão somente “Sócrates” ou “Platão” *sob o aspecto formal* do conceito de “ideia singular.” Desse modo, “Sócrates” é apenas uma espécie genuína ou uma singularidade ideal justo em razão do que se significa e se mostra pela noção de “ideia singular.”<sup>85</sup> Ceda-se à tese psicologista, no que ela pressupõe neste seu segundo preconceito em análise, que corresponda à representação corriqueira da noção de “Sócrates” atributos imaginativos tais como “ateniense”, “inventor do método da definição e da filosofia moral”, “filósofo”, “mestre de Platão”, “condenado pela Corte helênica”, “irônico” e assim por diante, porém todas essas notas e as outras semelhantes que se poderiam distinguir na concepção do conceito de “Sócrates” referem-se a certas singularidades factuais, como o apontou Husserl, e não a certas singularidades ideais ou espécies genuínas. Essa peculiaridade da objetualidade dos entes lógicos constata-se talvez até em maior visão se se estudar, com detenção, o modo em que a *extensio* pode

84 Cf. Subitem 1.7.1, *in fine*. Viu-se aí que da mera razão formal do silogismo da 2.<sup>a</sup> figura se formaram algumas proposições e certa notação lógica pelas quais essa razão formal pôde exemplificar-se a contento. Nesse sentido, a “factibilidade” a que se refere no corpo do texto deve compreender-se, justamente, por certa *produção ideal* dessas proposições e dessa certa notação formal; por óbvio, não no sentido em que se sói dizer que *uma casa ou um edifício são factíveis*.

85 Nesse sentido, o *significado* de noções de ideias ou de termos singulares colhe-se do mero manifestar significativo da coisa mesma, ideal não obstante, que performa a totalidade dos conceitos lógicos. Em relação a outros conceitos lógicos, cite-se este passo argumentativo de mui lecionação, numa palavra, *fundamental*, avançado por Husserl (HUA XVIII, p. 178, p. 129-130): “Juízo categórico, hipotético, disjuntivo, existencial, como quer que se intitulem, na lógica pura não são títulos para classes de juízos, mas para formas ideais de proposições.” Em relação à manifestabilidade tão somente significativa das mesmíssimas noções tomadas *in specie*, leia-se ainda o autor (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos): “As análises respectivas [a respeito das noções lógicas de silogismo e de suas partes] são *análises de significados* e, logo, de modo nenhum análises psicológicas. Não são analisados fenômenos individuais, mas *formas de unidades intencionais*, não vivências de inferir, mas silogismos.” Em suma, a toda *análise de significado* corresponde ou deve corresponder *certa forma de unidade intencional*, conquanto não, *refrise-se*, esta ou aquela vivência intencional, em cujo correlato intencional se fenomenaliza *alguma forma de unidade intencional*, como, por exemplo, o *silogismo*.

apresentar-se na matemática pura. Assim, analise-se a argumentação husserliana acerca da noção de “unidade ideal” sob a formalidade dos entes matemáticos.

A confusão que se deixa extrair do segundo preconceito psicologista a respeito da concepção extensiva das unidades ideais referentes aos entes matemáticos baseia-se em que se confundem os atos de somar, de dividir, de contar e assim por diante, com as *próprias espécies genuínas*, que são certas singularidades ideais, as quais constituem a formalidade sob a qual a matemática pura as considera.<sup>86</sup> Ora, a noção meramente universal do conceito, ao qual pertencem as singularidades factuais que se podem distinguir nele, leva, com efeito, à fenomenalização justo dessas mesmas singularidades factuais enquanto constatáveis em um ato de multiplicar, por exemplo.<sup>87</sup> Nesse sentido, quando a uma criança se ensina que o conjunto correspondente à soma de dois cachorros e outros dois tem como resultado quatro cachorros, para que ela adquira a habilidade matemática de somar, caso ela se engane em tal ação somatória, o indivíduo que está ensinando esse cálculo aritmético a ela pode concluir de seu erro pela constatação de que o resultado do ato da soma tenha sido qualquer número ou maior ou menor do que quatro. Por consequência, o erro constatado como resultado do engano do ato de adição tem como princípio a noção de “quatro”, considerada sob o aspecto do resultado unicamente possível a certo do ato somatório de duas a duas unidades. Nesta acepção da extensividade dos entes matemáticos, em que figuram meras individualidades factuais, perde-se a especificidade toda própria da objetividade da matemática pura. Em sentido diverso, e ainda que a soma das duas unidades de cachorros e das outras duas perfaçam, em seu resultado, quatro cachorros, a *espécie genuína* (*genuine Spezies*) do quatro requer ainda um ato abstrativo tal apenas no qual ela pode apreender-se em si mesma. Explica-o Husserl (HUA XVIII, p. 174, p. 127) em relação à singularidade ideal do número cinco que se pode mostrar fenomenologicamente, para além do ato individual de contar cinco unidades que lhe deu origem psicológica: “Com respeito a este particular intuído [de um conjunto de cinco coisas] realizou-se agora uma ‘abstração’ [...]: o número cinco como espécie da forma ocorre na consciência que visa.” Nesse sentido, distinguem-se a espécie ideal *cinco* e a noção de “cinco”, meramente pressuposta, na realização de qualquer cálculo aritmético, sem que esse número se vise em si mesmo e desde si mesmo, em suma, sem que ele se constituía, no sentido fenomenológico do termo *constituição*.

Assim, pela mesma razão argumentativa, conclui-se que as proposições aritméticas, sejam elas meramente numéricas ou algébricas, são tão somente singularidades factuais, uma vez que “os atos de contar se geram e perecem; em relação aos números, não tem sentido falar disso”, como o ensina o autor (HUA XVIII, p. 175, p. 127). Por fim, antes de que se tematize, em particular, o terceiro preconceito que se pode colher da tese psicologista, uma vez que se conceda certa validade às conclusões a que chega a ciência física – conquanto não haja a transição de gênero de conhecimento diverso para outro, tal qual o da lógica pura ou o da matemática também pura –, Husserl (HUA XVIII, p. 181,

86 Cf. Subseção 1.9.2, *ad finem*.

87 Ainda que não se tenha referido a essa explicação da aplicabilidade do conceito meramente universal no parágrafo anterior, cujos objetos fossem os entes ideal-lógicos, por suposto, as razões argumentativas são as mesmas num caso como no outro. Assim, pela consideração extensiva tão somente universal da noção de “juízo”, alcançam-se os correlatos objetivos de atos de juízo singularmente factuais.



p. 132) tece considerações acerca das noções de “conexão de vivências cognoscitivas”, de “conexão das coisas” (*connectio rerum*) e de “conexão das ideias” (*connectio idearum*),<sup>88</sup> conexões estas que constituem toda e qualquer ciência em geral. Em relação ao termo “conexão da vivência cognoscitiva”, o autor pontua que, em dada ciência constituída, como a ciência física, é possível considerá-la a partir dos atos psíquicos singulares que tal ou tal indivíduo tivera de realizar para que chegasse a conhecer, em sua individualidade, a coisa mesma objetiva da qual trata essa ciência, isto é, a partir das vivências cognoscitivas nas quais os atos de intelecções, de demonstrações, de experimentos, de hipóteses e assim por diante, são *realiter* vividos por esse indivíduo no próprio exercício de seu singelo ato de pesquisar e conhecer. Ademais, em relação ao termo “conexão das coisas”, Husserl intenciona denotar a totalidade das coisas que se conhecem, teoricamente, sob o ponto de vista do já conhecido e do já pesquisado, que constituem diversidade fenomenal para com os atos individuais do pesquisar e do conhecer, uma vez que estes pressupõem os primeiros, se a ciência é constituída, e os primeiros pressupõem estes, se a ciência está por fazer-se. Por fim, – acentue-se a importância desta consideração para a inteligibilidade do universo *in specie* diverso da lógica pura –, em relação ao termo “conexão das ideias”, o fenomenólogo intenciona apontar à unidade das verdades de certa disciplina científica na qual a sua conexão lógica das ideias forma o domínio de validade a que pertence essa mesmíssima ciência. Porém, esse “domínio de validade” cai sob a validade mais universal das próprias leis lógicas, como o argumenta Husserl (HUA XVIII, p. 182, p. 133): “As leis sob as quais elas [as conexões das ideias] estão ao lado de todas as outras suas semelhantes são as leis puramente lógicas, as quais abrangem assim toda a ciência e, com efeito, [...] abrangem segundo o seu conteúdo ideal.” Por via de consequência, colhe-se a conclusão segundo a qual a conexão das ideias das leis lógicas tanto constitui a conexão ideal de todas as ciências, quanto se submete à própria conexão das ideias na mesmíssima lógica pura. Diferentemente da ciência psicológica, em cujo domínio de validade se encontra certa materialização, no sentido de sua *realidade coisal*, em razão da conexão das ideias que é própria a esse domínio, vale dizer, a realidade mesma dos eventos psicológicos,<sup>89</sup> conquanto *idealiter* considerados – pois doutro modo não haveria cientificidade na psicologia –, o universal ideal-legal é que compõe a objetualidade da lógica pura, até em relação ao que pode manifestar-se pela noção de “conexão das coisas”, coisas estas que são de idealidade pura, de modo que esta idealidade pura se distinga, em absoluto, dos atos psíquicos que se fenomenalizam *qua* campo temático da ciência psicológica.

Por fim, é de necessidade a consideração do terceiro preconceito que se pode apreender como certo pressuposto da tese psicologista, na medida em que, nela, se intencione, a partir da noção de “evidência” meramente psicológica, fundamental, com todo o rigor, a idealidade do reino ideal-legal da lógica pura.

88 Esta conexão das ideias é também designada pelo autor de *conexão lógica*.

89 A conexão lógica das ideias fundamenta-se na conexão das coisas que se podem tematizar em uma ciência qualquer. Se a própria coisa seja real, tal qual o é o exercício do ato de conhecer na ciência psicológica, a realidade da coisa, se deve ser conhecida cientificamente, deve ter tanta realidade quanto a tem, em si mesma e por si mesma, a coisa. Numa palavra, o conceito de *ideia*, em ciências reais, tematiza-se sob uma perspectiva *real*; ao passo que, em lógica pura, esse conceito considera-se sob uma perspectiva *ideal*; de onde se deve concluir que, na lógica pura, o seu conceito de *ideia* é, *in totum*, *ideal*.

### 1.7.3 O terceiro preconceito

O terceiro preconceito do psicologismo consiste na asserção segundo a qual a *evidência* reduz-se a um fenômeno de matiz meramente subjetivo, de modo que caberia à ciência psicológica a consideração, *in totum*, explicativa, das condições sob as quais e apenas sob as quais se dá a evidência *qua* evidência. Ora, em o fazendo, o terceiro preconceito psicologista torna a própria possibilidade do conhecimento objetivo teórico sem nenhuma fundamentação, posto que, ao apresentar a noção de “evidência” enquanto certo ato de cariz somente subjetivo, justo o que a própria evidência *qua* evidência possibilita mostrar, em si mesmo e desde si mesmo, não se apreende e nem se pode apreender. Para a justificação da tese psicologista da evidência, autores tais como John Stuart Mill, Sigwart, e Wilhelm Wundt (1832 – 1920) acrescentavam aos seus argumentos o conceito de *sentimento de evidência* (*Evidenzgefühl*), pela qual intencionaram tornar inteligível o momento subjetivo de evidenciação das coisas quando elas se mostram evidentes, em si mesmas e desde si mesmas. Nesse sentido, incumbiria à ciência psicológica o estudo sistemático e exaustivo das condições nas quais esse momento subjetivo de evidenciação poder-se-ia manifestar, de modo que, desta feita, a ciência lógica estaria para a ciência psicológica assim como a parte está o todo. Assim, Wundt (*Log.W*, p. 91) sustenta que: “as propriedades de evidência e validade geral contidas em determinadas ligações do pensar, (...) fazem derivar as leis do pensar lógico das do pensar psicológico.” Por consequência, apresentando-se as *propriedades* de evidência e da validade geral contidas em tais ou tais determinadas ligações do pensar – o que é tarefa da ciência psicológica –, as leis lógicas mesmas estariam, por fim, explicadas, no que elas manifestam em seu campo de objetualidades. Com efeito, os atos apreensivos ou os atos conceptivos, os juízos e os raciocínios são evidentes, vale dizer, a evidência dá-se na realidade enquanto certo momento subjetivo da vida psíquica. Isto é tão verdade que a tese wundtiana, a par das consequências verdadeiras ou falsas que dela se podem elicitar, pode mostrar-se evidentemente a qualquer indivíduo no que ela formalmente significa, não apenas ela *qua* certo todo, conquanto também as suas partes significativas terminológicas, que a perfazem; ainda que não tenha sido da intenção da tese psicologista, em análise, qualquer tematização expressa tão somente das palavras isoladamente significativas que a compusessem.

Desse modo, a hipótese parece fincar-se na própria realidade das coisas. Aliás, essa hipótese mesma, em sua razoabilidade no ato considerativo que a pensa, mostra-se com certo poder explicativo, cuja abrangência contém, inclusive, o próprio ato de apreendê-la, vale dizer, a hipoteticidade que se manifesta na tese, em si mesma e por si mesma. De fato, essa hipoteticidade não se pode evidenciar senão por certo *sentimento de evidência*. Ademais, a sua possível impugnação dever-se-ia basear, tanto quanto, em razões evidentes, as quais são, de seu turno, atos psicológicos realmente executados – assim o sustenta a hipótese.

Para onde quer que se olhe, encontra-se a evidência como justificação seja do que sustenta a tese, seja do que a impugna. Num caso como no outro, o ato psicológico para



o qual a evidência manifesta-se é condição necessária e suficiente da verificabilidade da tética da tese, tal qual o decorre de seu significado. Posto isso, Alois Höfler (1853 – 1922)<sup>90</sup> assim descreve a tarefa da teoria silogística em relação ao seu conteúdo, à sua origem e à sua função: “estabelecer as leis (...) sobre que notas características das premissas depende se um determinado juízo delas pode com evidência concluir-se.” Em síntese, o conteúdo ideal-legal das premissas que compõem este ou aquele silogismo determina-se, em última instância, pela razão por que um determinado juízo, vivência individual, pode, dessas premissas, elicitar-se; e nisso consiste o terceiro preconceito psicologista.

Além do que se tratará mais abaixo, observe-se que, por essa enunciação, o reino ideal-legal pelo qual o universo da ciência lógica se fenomenaliza se perde de vista, na medida em que a noção de “juízo em ato”<sup>91</sup> pressupõe uma realidade que, *in totum*, não compõe nem a contitudística, nem a origem e nem a função dos enlaces dos conceitos lógicos entre si na exposição da teoria lógica. Desta teoria, de fato, apreende-se, com apoditicidade, em mostraçãõ evidenciadora, tudo quanto nela se tematize expressamente, porquanto a coisa mesma, cuja objetividade perfaz as leis lógicas, possui uma idealidade para a qual os atos reais de pura apreensão, de juízo e de raciocínio não têm importância nenhuma, justo em razão dos constitutivos formais dessa objetividade.<sup>92</sup>

Abre-se a coisa ideal em si mesma e por si mesma. Assim, as *definitiones* fenomenalizam-se do juízo e da proposição, tanto quanto de suas partes formais, com tais ou tais razões formais intrínsecas. Passa-se ao que reste por ensinar. Neste ato docente, a compreensibilidade do que se expõe se pressupõe na *ordo docendi*, e, assim, avança-se para as outras distinções formais, as quais, enquanto tais, independem, no que as compõem formalmente, do que se encontra naquela pressuposição, em relação a quem vai a aprender, isto é, se ele, *realiter*, executa esta ou aquela concepção, este ou aquele juízo, este ou aquele raciocínio. Em suma, sejam as *definitiones* do raciocínio e da argumentação silogística tais e tais. Mostrem-se, ato contínuo, as partes componentes formais tanto do primeiro quanto da segunda. Em relação a esta, apresente-se um modo válido de silogismo em primeira figura, tal como *Celarent*, a um só tempo, em que se exponham as regras da conclusividade desse silogismo. Pelo pressuposto na *ordo docendi*, que se configura enquanto certa possibilidade, a materializar-se temporalmente, o indivíduo, que aprende, forma para si mesmo um silogismo em *Celarent*, deste modo: *nenhuma vegetal é luz; todo alface é vegetal; logo, nenhum alface é luz*. Em o sendo formado, é da condição dessa formação que o ato de raciocínio do qual o silogismo se diz expressão, tanto quanto, se tenha realizado. Há distinção, porém, entre o estatuto de idealidade daquilo acerca do qual esse raciocínio foi executado, e esta execução mesma, no sentido preciso de que não faz parte da *extensão* da noção do *modus Celarent* nem um, nem vários, nem a totalidade dos atos que possam perfazer o significado formal dessa noção, seja ela explicável através de regras ou não.<sup>93</sup> Além disso, como o faz notar Husserl (HUA XVIII, p. 186, p. 135), não se encontram, em absoluto, nas formalidades das noções que compõem as leis

90 Cf. (*PP Logik*, p. 17).

91 Cf. Subitem 1.7.3.1, nota 103.

92 Cf. Subitem 2.1, *in initio*. Nele, tratar-se-á, à exaustão, o conceito de *unidade fenomenológica*, mediante o qual as conclusões a que se chegou, no corpo do texto, recebem a evidenciação fenomenológica plena.

93 Cf. Subitem 1.7.3.1.

lógicas referenciadas, qualquer relação a uma evidência realmente constatada: “Contestamos que as próprias proposições puramente lógicas digam o que quer que seja sobre a evidência e as suas condições”, de forma que, afinal, o *sentimento subjetivo de evidência*, mesmo que se tematize em suas condições de realizações, não tem que ver com o universo ideal-legal das leis lógicas puras.

Com efeito, é de todo diversa a vivência significativa de cada uma destas duas proposições: “a evidência é o mostrar-se da coisa em si mesma” e “é evidente que se julgará e se compreenderá a noção de ‘evidência’ por esta mesmíssima noção, uma vez expressa, qual seja: ‘a evidência é o mostrar-se da coisa em mesma’” Pode-se suspender o juízo a respeito tanto da última quanto da primeira proposição, de feitio que o significado por ambas as expressões se mantenha em suspensão fenomenológica, e, assim, nem a verdade ou a falsidade de nenhuma delas se decida. Todavia, a *segunda* expressão, uma vez que se refira a vivências individuais acerca da noção de “evidência”, não admite, de *per se*, qualquer decidibilidade a respeito de uma sua fenomenalização apodítica. Ao contrário, a *primeira* expressão, após o ato daquela suspensão, permite verificar-se se é verdade ou não que “a evidência é o mostrar-se da coisa em si mesma.” De modo semelhante, Husserl (HUA XVIII, p. 187, p.137) faz saber que, assim como, na lógica pura, as proposições matemáticas têm conteúdo, origem e função que são indiferentes ao que quer que se faça, individualmente, para torná-las inteligíveis em ato: “A asserção de que  $a + b = b + a$  diz que o valor numérico da soma de dois números é independente da sua posição no enlace, mas nada diz sobre contar e adicionar de quem quer que seja”. Ora, pela mesma razão apontada no ponto antecedente, há distinção entre o contar ou o adicionar e o contado ou o adicionado. Este não se reduz àquele, conquanto aquele não se possa dar sem que se torne seu objeto tal ou tal número, assim argumenta o autor (HUA XVIII, p. 174, p. 126): “a espécie ideal de uma forma que, em certos atos de contar segundo o que neles é objetivo, o coletivo constituído, tem os seus *casos particulares* concretos.” Por consequência, a espécie ideal a que Husserl se refere tem uma idealidade tal, respectivamente, uma realidade tal, que não se reduz ao que se constata por um conjunto de cinco coisas, que se contaram *qua* cinco, por exemplo.

Ademais, a redutibilidade da validade das leis lógicas ao ato subjetivo de constatação de evidência por certo *sentimento de evidência* tem como consequência tornar inteligíveis certas possibilidades de evidenciação, em cujo correlato objetivo se encontrem entes do reino ideal-legal, aos quais, por princípio, não correspondem nenhuma possibilidade de mera vivência subjetiva de certo sentimento de evidência. Em poucas palavras, considerem-se os falhanços do ato imaginativo a respeito das noções de “círculo-quadrado” e de “quiliângono”, aos quais, em relação ao primeiro, nenhum ato de imaginação conceptiva consegue realizar a conceptualidade do que se intenciona significar e, em relação ao segundo, o ato de imaginação conceptiva detém-se numa certa incapacidade de tematização dos mil lados que compõem essa figura. Assim, deve-se concluir que a evidência do que se mostra tem o significado preciso de que, nesses atos de imaginação conceptiva, os entes do designado reino ideal-legal transpassam e superam o correlato intencional do ato imaginativo. Ora, não se pode considerar, sob qualquer aspecto formal, a noção de “sentimento de evidência” sem o solo fenomenológico





de qualquer *vivência intencional*, em que esse sentimento há que se dar.

Husserl acrescenta um outro argumento a fim de que a impossibilidade material do que postula o terceiro preconceito psicologista se possa apreender, em sua fenomenalização, mediante a relação entre os conceitos, por um lado, de *verdade* e de *juízo evidente*, e, por outro, os conceitos de *ser individual* e de *percepção possível*:

A reformulação do conceito da verdade como o da possibilidade do julgar evidente tem o seu *analogon* na relação dos conceitos de ser individual e da possibilidade da percepção. A equivalência destes conceitos é incontestável, até onde por “percepção” se entende somente a percepção adequada. É *possível*, nestes termos, uma percepção que *num só* olhar perceba o mundo inteiro, a infinidade transbordante dos corpos. Esta possibilidade ideal não é, naturalmente, uma possibilidade real, que se pudesse admitir para algum sujeito empírico, ainda mais que um tal olhar seria um contínuo infinito do olhar: pensado numa unidade, uma ideia kantiana (HUA XVIII, p. 188, p. 137, grifos do autor).

Nesse sentido, caso o conceito de *verdade* denotasse tão só qualquer possibilidade real de que o julgar evidente se realizasse, de modo que o primeiro dependesse de certo julgar para que se constituísse em sua razão formal, a relação a encontrar-se seria a mesma que haveria entre os conceitos de *ser individual* e de *possibilidade da percepção*, vale dizer, uma vez que em um único ato apreensivo de um homem concreto a totalidade do perceptível poderia atingir-se. Na primeira relação entre conceitos, é a verdade e tão somente a verdade o que possibilita o juízo evidente. Ao passo que, na segunda relação, é o ser individual e apenas o ser individual quem possibilita o ato perceptivo. Se se der o juízo evidente, há a verdade; e, também, se se der o ato perceptivo, há o ser individual. Assim, não haveria nem a verdade e nem o ser individual que não fossem o juízo evidente e o ato perceptivo, respectivamente. Em relação a essa noção de “ato perceptivo”,<sup>94</sup> a sua realização alcançaria, num só relance, tudo quanto fosse perceptível, “a infinidade transbordante de corpos”, pois, onde quer que esse ato perceptivo seja dado, em possibilidade, eis também o ser individual junto a ele. Por sua vez, em relação ao conceito de *juízo evidente* assim concebido, onde quer que se desse a evidenciação da mais imaginária alucinação esquizoide de um indivíduo, eis junto a ela a verdade. Esta consequência segue-se efetivamente dos pressupostos da tese psicologista: ao considerarem-se as contingências dos atos subjetivos enquanto o que constitui a verdade *qua* verdade, colhe-se a necessidade de explicar toda e qualquer configuração mental e subjetiva, em que se possa dar a evidenciação dos correlatos intencionais de tais ou tais atos intencionais.<sup>95</sup>

94 Entendendo-o, ademais, como alguma percepção *adequada*, dado que pela noção de “juízo evidente”, a que se quer referir, é precisamente todo e qualquer juízo evidente no qual se encontre a verdade mesma como o seu correlato objetivo.

95 Note-se, porém que, tal como tinha ocorrido a respeito das leis lógicas – estas puramente teoréticas – e das regras lógicas – as quais são consideradas sob razão formal diversa na lógica pura e na técnica lógica, conforme se viu acima na pesquisa a respeito da noção de “regra silogística” na exposição meramente doutrinal da disciplina –, continuando, que se podem extrair das leis lógicas puras, também aqui é perfeitamente possível, e até necessário, o reconhecimento da validade das conclusões teórico-concretas de certa ciência da natureza das vivências psíquicas, como o aponta Husserl (HUA XVIII, p. 189, p. 138).

### 1.7.3.1 Uma definição de verdade

Por fim, Husserl (HUA XVIII, p. 193, p. 141, grifos do autor), para arrematar as análises acerca do terceiro preconceito em que se funda a tese psicologista, apresenta a definição da noção de “verdade”: “*a verdade é uma ideia, cujo caso particular é, no juízo evidente, uma vivência atual.*” Nesta definição, o uso do termo “vivência” (*Erlebnis*) não leva necessariamente ao que até então se buscou impugnar? Porque, com efeito, é pressuposto em toda e qualquer vivência certo indivíduo concreto, o que leva, de imediato, a uma referência implícita à sua constituição real; tese contra a qual já foram levantadas objeções acima. O autor, a fim de que constituía a sua argumentação, parte da distinção realizada por Leibniz entre as noções de “ideias de razão” (*idées de raison*) e de “ideias de fato” (*idées de faits*), assim como da distinção acerca da mesma temática realizada por David Hume (1711 – 1776) entre os conceitos de “relações de razão” (*relations of reason*) e de “matérias de fato” (*matters of fact*). A fundamentação da distinção nocional tanto das ideias de razão, quanto das relações de razão, colhe-se dos característicos formais de universalidade e necessidade evidenciáveis no universo a que Husserl designa de ideal-legal. Pois bem, voltando-se à consideração da definição de verdade avançada, mais uma vez, pergunta-se: são concebíveis as notas conceituais de necessidade e de universalidade no conceito de *vivência atual* (*Erleben*), quando nesta a evidência se fenomenaliza? Posto que dos objetores provavelmente sairia a réplica: o que se busca significar com a noção de “vivência atual” é o mesmo tanto que se intenciona com a de “juízo evidente”, *realiter*, executado, em que, por “*realiter*”, se refere ao que se significa com o termo “vivência atual.” Porém, de acordo com o que reza a definição exposta há pouco, diz-se que, antes de tudo o mais, a verdade seja certa *ideia* (*Idee*), à qual corresponda, como caso particular, no *juízo evidente*, uma vivência atual. Em miúdos, uma vivência atual de juízo evidente está para a verdade *qua* ideia como a parte para o todo. Ora, mas é uma das premissas de toda tese psicologista a respeito da noção de “evidência” o referir-se a certo *sentimento subjetivo* que deveria consubstancializar o próprio ato de juízo evidente. Assim, perde-se o chão justo para a compreensão escoreta da *idealidade da verdade*, a que se quer apontar, quando não se considera que, no julgar evidente, se manifesta *certo caso particular* da ideia de verdade. Nesse sentido, ensina-o Husserl (HUA XVIII, p. 194, p. 142) “A idealidade da verdade constitui a sua objetividade.”<sup>96</sup> De fato, compreende-se, pelo asserido, que a noção de “coisa”, para a fenomenologia husserliana, deve colher-se de sua *idealidade*, que *vale*, legalmente, em uma região ontológica de puras valências ideal-legais; compreensão essa que, mais e mais, se tornará evidente em sua abertura fenomenológica plena.

96 No mesmo sentido, logo mais a seguir, Husserl (HUA XVIII, p. 194, p. 142) argumenta: “A ‘validade’ ou a ‘objetualidade’ (ou a ‘não validade’, a ‘ausência de objeto’) não cabe à asserção como esta vivência temporal, mas à asserção *in specie*, à asserção (pura e idêntica) 2x2 são 4, similares”.



## 1.8 A ideia da lógica pura

A intenção desta subseção que se inicia é estabelecer, junto ao Husserl, exaustivamente, as condições de possibilidade de certa teoria em geral.<sup>97</sup> Ora, compete justo à lógica pura a realização de tal exigência, uma vez que a sua formalidade toda própria permite a ela que essas condições de possibilidade sejam determinadas apoditicamente.<sup>98</sup> Por consequência, não se trata, em absoluto, da tematização expressa de coisas reais que fazem as vezes de objetos temáticos de suas respectivas ciências particulares. Ao contrário, trata-se de perquirir as condições meramente formais sem as quais o conhecimento científico não se pode realizar. Neste sentido, deve-se ter como pressuposto das análises seguintes que a unidade de certa teoria em geral pode tomar-se tanto das conexões das coisas atingidas pelas vivências intencionais características de tal ou tal ciência, vale dizer, as vivências de conceber, de julgar, de raciocinar, de estabelecer hipóteses, e assim por diante, quanto das conexões das verdades pelas quais as coisas mesmas de acordo com a sua unidade objetiva possibilitada em certa ciência são conhecidas cientificamente. Assim, têm-se dois tipos bem distintos de *conexões*: de um lado, as conexões de multiplicidade coisal unificadas sob certa formalidade de tal ou tal teoria científica, e as conexões de multiplicidade de verdades unificadas acerca da própria coisa tematizada por certa teoria científica. Essas conexões diversas uma da outra designam-se, por Husserl (HUA XVIII, p. 230, p. 171)<sup>99</sup>, de os pressupostos *a priori* de toda teoria em

97 Essas condições de possibilidade de toda teoria em geral, com efeito, já foram parcialmente consideradas anteriormente, ainda que não com a abrangência requerida, possível esta apenas com a sua tematização expressa e não em vista de outros assuntos, tais quais as consequências céticas que se seguem a qualquer tese relativista, cf. subseção 1.6. Note-se, ademais, que o sentido dado ao termo “teoria”, nesta subseção 1.8, equivale ao que se sói designar de “ciência teorética”.

98 Cf. Subseção introdutória β composta a esta seção.

99 Deve-se, com efeito, ponderar que a exigência enunciada por Husserl a respeito de uma formalização total da lógica – de feito diverso do da logística moderna, conquanto de certa forma nela inspirado, o que será tratado, a seguir, na subseção 1.9.3 –, cujos resquícios mesmo longínquos à realidade das coisas devem sumir-se na consideração pura da validade do universo ideal-legal, ao menos neste período de seu desenvolvimento especulativo, não se pode conceber sem toda a problemática que a matemática contemporânea lhe instigou a que a tratasse filosoficamente. Se Husserl não chega nas investigações lógicas, que se analisam, a adaptar-se à linguagem expositiva de um tratado de logística, não obstante muito se distancia de certa subordinação necessária do ideal ao real que se pode encontrar em toda a tradição propriamente aristotélica da ciência da lógica. Neste sentido, o seu ensejo de justificar teoricamente, na lógica dita pura, por exemplo, os teoremas da geometria não euclidiana e outros equivalentes da matemática mais moderna, teoremas esses que, conquanto sejam certo fundamento válido do qual se seguem consequências evidentes, se referem, na expressão do próprio autor, a entes que não têm essência, colide-se, necessariamente, com os princípios, desenvolvimentos e conclusões que determinavam a essência do conceito de lógica na Antiguidade, no Medievo e no Renascimento. Todo o constructo formal que se pode encontrar nos *Analytica Priora*, nos quais as relações de fundamento e consequência se tematizam independentemente de qualquer coisa real, tem como sua condição de possibilidade, de fato, certa pressuposição da realidade das coisas reais enquanto tais, e não apenas de sua idealidade, de modo que, essas coisas e as suas ideias, anteriormente, na *ordo dicendi*, tenham sido ordenadas nas suas respectivas categorias, as quais concernem essencialmente a entes reais, ainda que estes se possam assemelhar, por assim dizer, ao nada, tais quais os entes relativos de segunda intenção, que são o objeto propriamente dito da lógica; expõe-no magistralmente José Luis Fernández Rodríguez (74, 75, 94 e 97). Enfim, deve-se, junto ao Heidegger, o que se fará na 2.<sup>a</sup> seção e na 3.<sup>a</sup> seção desta pesquisa, levantar a questão acerca de qual seria o *ser*, efetivamente, tanto da idealidade, quanto da realidade, que possa vir a perfazer uma certa teoria em geral, de modo que não se tome o “universo ideal-legal” como que pairando no ar, não apenas de fato, conquanto também de princípio. Certamente, essas consequências entreveem-se por Husserl quando ele utiliza noções tais como a de “vivência de evidência” ou a de “mundo”, e assim por diante, de modo que pela primeira noção intencione, de algum modo, atribuir certa realidade às valências ideais encontráveis em teorias tão somente formais como a lógica pura, assim concebida, e a matemática pura, e pela segunda, de seu turno, intencione apontar para o fundamento do sistema da multiplicidade unificada de leis objetivas, dadas pelas ciências empíricas, a respeito de fatos. Entretanto, deve-se julgar que o recurso, na lógica pura, às noções de “vivência de evidência” ou de “mundo” seja certo *deus ex machina*, porquanto, em diversas passagens de seus *Prolegômenos*, o autor assinala, mostrando-o fenomenologicamente, que aos fatos tão somente lhes corresponde certa contingência ou possibilidade. Refrise-o: na *lógica pura*, tal como a sua doutrina se apresenta nas *Investigações Lógicas*, investigações estas que se distinguem, no sentido de um idealismo transcendental cada vez mais enérgico, do conceito de fenomenologia desenvolvido em *Ideias I*.

geral. Qual seria a intenção do autor em apresentar essa distinção, no que se refere aos seus fundamentos, de toda teoria em geral? O estabelecimento de princípio da formalidade especificamente diversa, em seu campo de objetualidades, de uma lógica pura em relação a todos os outros espécimes de teorias, sejam elas mais ou menos empíricas, em que se colhem estes ou aqueles resultados práticos numa aplicação possível do que se conheceu teoricamente. Pois, de fato, ao distinguir-se o duplice campo das conexões coisas e das conexões de verdades em certa teoria em geral, as vivências particulares que, do ponto de vista da lógica pura, conquanto não do das ciências empíricas mesmas, ocasionalmente estejam vinculadas a essas ciências, se podem abstrair em favor da tematização pura da lógica teorética.

Neste sentido, Husserl (HUA XVIII, p. 231, p. 171) ensina que “nada pode *ser* sem ser determinado assim ou de outro modo; e o que é, e é determinado assim ou de outro modo, isto é exatamente a *verdade em si*, que configura o correlato necessário do *ser em si*”, de modo que, tão somente por essa compreensão acerca das relações entre as conexões de verdades e as conexões das coisas em certa unidade teórica em geral, poder-se-ia tomar pela mesma identidade entre ambos os extremos da relação que tinha sido manifestada pela conclusão a que chegara Baruch de Spinoza (*Eth.*, p. 87), vale dizer, “*ordo et connectio idearum idem est ac ordo et connectio rerum.*” Por consequência, corresponde à unidade ideal das conexões entre as ideias em certa ciência uma unidade *real* que unifica as próprias coisas nelas mesmas, a que autor designa de *ser em si* (*sein an sich*). Porém, Husserl (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*) vai além, logo a seguir ao trecho citado, quando afirma: “essa evidente inseparabilidade não constitui, no entanto, uma identidade.” Portanto, afirma-se certa distinção entre as verdades válidas acerca de verdades e as verdades válidas acerca de coisas que se compreendem naquelas verdades. Por consequência, a verdade antes de ser verdade de *coisa*, da qual constitui a validade, a qual expressa a unidade das conexões de verdades de certo universo coisal, pura e simplesmente, *vale*, de onde Husserl colhe a sua noção de “verdade válida” (*gütige Wahrheit*), precisamente o que se deve designar de conceito fundamental que será o *point d’appui* de todas as análises lógicas subsequentes.<sup>100</sup>

Por conseguinte, a valência da verdade e as modulações formais dessa valência são precisamente o que se deve tematizar na apresentação da ideia da lógica pura e, em particular, das tarefas que compitam a ela mesma. De fato, certo conhecimento científico não é jamais redutível a uma mera asserção infundamentada acerca das coisas; ao contrário, ele distingue-se pelo mostrar-se objetivo de certo estado de coisas, o qual, a um só tempo, perfaz o correlato intencional do ato intencional de conhecimento, vale dizer, de certa vivência objetiva deste estado de coisas objetivo, e também perfaz o *saber apodítico* de se este é ou não o caso correspondente à expressão que refere esse “estado de coisas objetivo”, assim ensina Husserl (HUA XVIII, p. 232, p. 172, grifos do autor) “ele [o estado de coisas objetivo] [...] não só é em geral visado (julgado), mas *conhecido*;

100 De fato, Husserl, ao utilizar-se dessa noção de “verdade válida” enquanto fundamento explicativo de suas inquirições analíticas, não se distancia do que historicamente tenha sido entendido pela lógica mesma, nomeadamente, pela *logica minor*, conquanto, a abrangência, esta sim, poder-se-ia dizer, universalizante, dada à noção de “verdade válida” – no que ela manifesta da formalidade específica da ciência em questão –, mantida a todo custo a fim de exaustivamente determinar as condições de possibilidade de certa teoria em geral, constitui o seu conceito de lógica pura.



ou: *que* ele é assim, isso é uma verdade que se tornou atual, singularizada na vivência do juízo evidente.” Têm-se nesta passagem todos os elementos que se tomarão como pressupostos para o estabelecimento das tarefas que Husserl atribui à ideia de lógica pura. Com efeito, a atualidade da verdade tão somente pode dar-se uma vez que tenha havido certa vivência do juízo evidente, ao qual se refere o estado de coisas objetivo enquanto correlato intencional desse juízo. Ora, não se trata, conforme o frisa Husserl, de um mero visar intencional, conquanto isto ainda não constituiria certo conhecimento *efficienter*, o qual se dá, de fato, quando *se sabe* que o estado de coisas objetivo é tal e não pode ser doutro modo. De seu turno, este “não poder ser doutro modo” é justo a *verdade válida*, no ensinamento do autor (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*): “se refletirmos sobre essa singularização [da vivência do juízo evidente], e realizarmos uma abstração idealizadora, então, em vez dessa objetividade, o objeto apreendido torna-se a própria verdade.” Pode-se concluir, por essa passagem, que a toda coisa vivenciada por certo ato de juízo evidente corresponde a verdade que o valida enquanto esse ato de juízo evidente. Porém, a validade da verdade que se segue como certo conteúdo noemático do ato intencional de “abstração idealizadora” (*ideirende Abstraktion*) a respeito desse juízo evidente singular, abrange-o e transpassa-o de modo que, em si mesma, a multiplicidade indeterminada de juízos evidentes singulares seja, afinal, não referida *realiter* pela ideia de verdade, dado que esta própria seja certa ideia, porquanto não um fato, em que a noção de “fato” significa tanto a possibilidade de ser quanto a de não ser.

Neste sentido, ao conjunto das conexões totais das coisas, do mesmo modo, corresponde, *idealiter*, o conjunto das conexões de verdades a respeito dessas coisas mesmas. Ora, dessas conexões de verdades assim concebidas a partir de certa complexão necessária, e, deste modo, ainda subsumíveis por outro ato de abstração idealizadora, pelo qual a ideia de verdade em si mesma seja abstraída daquela multiplicidade, distinguem-se duas notas que serão consideradas com uma atenção pausada nas linhas seguintes: o *domínio objetivo* desta ou daquela ciência e a respectiva *copertença material* de certo universo objetivo que constitui certa ciência.

Ademais, deve-se notar que, por óbvio, as conexões de verdade que perfazem a unidade de objetividade da ciência em geral consistem em certa relação necessária entre o fundamento e as consequências que se hão de seguir desse propriíssimo fundamento, vale dizer, compete à razão formal de conhecimento científico que as coisas tematizadas por ele devam enlaçar-se de um modo tal que o seu estado de coisas objetivo possa manifestar-se tal qual se fenomenaliza por aquelas conexões de verdade alcançadas. Porém, Husserl (HUA XVIII, p. 234, p. 174) apresenta a distinção, de importância reafirmada, para a compreensão do ponto em questão, entre as noções de “verdade individual” (*individuelle Wahrheit*) e de “verdade genérica” (*generelle Wahrheit*), na medida em que pela primeira ele intenciona referir-se às afirmações de certa ciência acerca da existência efetiva de singularidades individuais, e pela segunda às verdades propriamente ideais, que abstraem totalmente de qualquer referência à existência concreta de coisas reais, ainda que pelos conceitos que constituem dada verdade genérica essa existência concreta possa verificar-se como *possibilidade* seguida dos próprios conceitos enquanto tais.

Além disso, tanto da verdade individual, quanto da verdade genérica, a enunciação de *leis* pode realizar-se como certa consequência necessária do conhecimento, a que se designou acima de *abstração idealizadora*, a respeito do respectivo estado de coisas objetivo. Não obstante, distinguem-se também essas leis entre si em razão da feição formal da realidade mesma que cai sob a abrangência legisladora de cada uma delas, vale dizer, as *leis* de verdades genéricas são tais quais elas também de validade genérica e, por seu lado, as *leis* de verdades individuais são válidas acerca dos fatos concretos legalizados por essas verdades individuais.

Do lado das leis *genéricas*, que se seguem da conexão de fundamentação dedutiva de alguma verdade também genérica, e, assim, performam um caminho da *especialização* e não de *individualização*, como o distingue Husserl (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*), isto é, a sua validade deve referir-se apenas a particularidades ideais, porquanto não a fatos concreto contingentes pelo seu mero conceito, encontra-se, ademais, o fundamento último de inteligibilidade acerca de sua legalidade enquanto certa lei genérica nas *leis fundamentais*, as quais, por consequência, conferem o rigor de evidência apodítica requerido pela própria ideia de lógica pura. Tal enlace de conexões de legalidades em vista do fundamento inultrapassável em função do qual tudo o mais há de conhecer-se se descreve, pelo autor, deste modo:

A unidade sistemática da totalidade fechada das leis, que assenta numa legalidade fundamental como sobre o seu fundamento último, e que a partir dele se geram por dedução sistemática, é a *unidade da teoria sistematicamente acabada*. A legalidade fundamental consiste, assim, ou numa lei fundamental ou num nexo de leis fundamentais *homogêneas* (HUA XVIII, p. 234, p. 174).

Nesse sentido, considerem-se, por exemplo, todas as regras da teoria silogística pelas quais a validade de certa argumentação dedutiva pode constatar-se em evidência, validade essa que se subordina às definições nocionais dos conceitos de *silogismo*, *dedução*, *indução*, *raciocínio*, *proposição*, *juízo*, *ideia* etc. Porém, essas definições não poderiam atingir por si mesmas o objetivo da unidade sistemática legal que deve compor certa ciência, caso não fossem outra vez subordináveis a uma lei ou a um conjunto de leis cujo feitio de formalidade possa englobar aquelas particularidades ideais. Ora, essa subordinação última ocorre de um modo tal que a lei fundamental (ou leis fundamentais), continua o autor (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*), em que se assenta como numa legalidade última a unidade sistemática da totalidade fechada de leis, possa conferir inteligibilidade a essa própria unidade sistemática. No exemplo recém-utilizado acerca da teoria silogística, tome-se, por exemplo, que a lei fundamental para as suas leis genéricas específicas seja, mas não só, o princípio da conveniência entre iguais.<sup>101</sup>

Assim, para que se possa prosseguir com a análise das condições de possibilidade de certa teoria em geral, considere-se que se, de um lado, a toda conexão explicativa convém o ato dedutivo que a perfaça e a constitua, contrariamente e de seu lado, a nem todo ato dedutivo corresponde algum nexo explicativo concretamente realizado.

101 Relembre-se, o referido princípio da conveniência entre iguais enuncia que, de duas coisas iguais a uma terceira, se pode concluir a igualdade entre si delas.



De fato, todo e qualquer fundamento é ou pode vir a tornar-se certa premissa pela qual a conclusão a que ele assim se refere pode inferir-se, conquanto o inverso não é verdadeiro, vale dizer, nem toda premissa faz as vezes de fundamento explicativo da conclusão alcançada por algum ato dedutivo. Essa distinção é necessária de manter-se pela razão por que, no caso específico das leis fundamentais da lógica pura, a formalidade pela qual a noção de “fundamento” se considera requer, justa e precisamente, a dependência dos nexos de consequência a respeito de seus respectivos fundamentos na medida em que estes possam apresentar-se como as premissas explicativas das conclusões inferidas tal como o devido.

Posto isso, pode-se já apreender o que confere unidade objetiva à “matéria” desta ou daquela ciência, entendendo-se essa noção de “matéria” em sentido eminentemente formal, de feitio que do enlace das conexões fundacionais de verdades que pertençam a certa ciência, se distingue, de um lado, a sua parte propriamente *abstracta*, ou, de modo equivalente, *nomológica* e ainda *teorética* (HUA XVIII, *ibid.*, p. 175), e do outro, a sua parte, de fato, *ontológica*. A noção de “ciência ontológica” (*ontologische Wissenschaft*), em geral, aponta para a possibilidade de distinguir-se cada espécie de ciência que tenha como campo fenomenológico respectivo *coisas reais*, cuja unidade de conexões formais se determina pela unidade da coisa respectiva a que tal ou tal ciência se dirige. A relação entre ambas as ciências, isto é, entre a ciência nomológica e a ciência ontológica, fundamenta-se naturalmente em certa dependência da segunda em relação à primeira no que se refere à transcendência das conexões formais de fundamentação que constituem, *in totum*, o que há de encontrar-se sistematicamente em cada ciência nomológica. Desta feita, colhe-se o conceito husserliano de *lógica pura*.

Em resumo, a lógica pura é certa ciência nomológica, na qual as condições ideais do conhecimento teorético em geral – tanto do lado noético-subjetivo, quanto do lado lógico-objetivo –, se conhecem por enlaces conectivos meramente formais, pelos quais as leis fundamentais e as leis genéricas, em generalidade ideal, unificam sistematicamente as particularidades específicas e, no caso de extração das regras práticas dessas mesmas leis fundamentais e genéricas para a ordenação dos atos do entendimento, também as singularidades concretas efetivamente existentes. Por fim, as leis genéricas e as leis fundamentais, umas e outras, subordinam-se aos conceitos categoriais, tais como o de “verdade”, de “dedução”, de “teoria” e equivalentes, de modo que, de acordo ao que pertença “à essência geral dessas unidades ideais”, como o ensina o autor (HUA XVIII, p. 240, p. 178, grifo do autor), as condições de possibilidade de certa teoria em geral possam, afinal, colher-se.

Tendo em vista a intenção de clareza maior da exposição acerca das tarefas que compitam à lógica pura, bem como também de todas consequências que se poderão elicitar a respeito das outras seções desta pesquisa, faz-se necessário que se sopesem as considerações husserlianas realizadas sobre as noções de “possibilidade” (*Möglichkeit*), de “existência” (*Existenz*) e de “essência” (*Wesen*).

### 1.8.1 Os conceitos de possibilidade, existência e essência

Ao determinarem-se as condições de possibilidade de certa teoria em geral a partir das leis fundamentais, das leis genéricas e dos conceitos categoriais – cujo conjunto perfaz o universo ideal-legal de objetividade da lógica pura –, buscou-se significar, com outro uso terminológico, os *fundamentos essenciais* que se devem pressupor em toda e qualquer teoria científica. Note-se, assim, que, tal como está a noção de “condição” para a de “fundamento”, do mesmo modo, está a noção de “possibilidade” para a de “essência.” Desta feita, os conceitos categoriais aos quais as leis genéricas e as leis fundamentais devem reduzir-se são eles mesmos as possibilidades constitutivas, isto é, essenciais – no sentido eminente do termo essência (*essentia*) que se colhe também no linguajar comum em expressões tais como “essência de um livro” ou “essência de um assunto” –, que estabelecem a cientificidade de qualquer conhecimento objetivo. Precisamente em razão de tal possibilitação ou essenciação, perdoe-se o neologismo, é que as conexões sistemáticas de consequências de seus respectivos fundamentos cuja enunciação verbal se dá com as próprias leis fundamentais, respectivamente, com os conceitos categoriais, podem, por fim, estabelecer-se unitariamente como o objeto adequado da lógica pura.

Em síntese, aos conceitos categoriais lógicos correspondem, *idealiter*, as essências objetivas das quais se segue a mera possibilidade de que se dê, *realiter*, o objeto ao qual apontam esses conceitos. Porém, essa realidade que se segue das essências objetivas dos conceitos categoriais lógicos deve considerar-se enquanto certo objeto de pensamento; daí a sua “possibilidade.” Deste modo, essa mesma realidade não é uma tal que seja efetivamente *real*, conquanto faça as vezes tão somente de objeto que *se pode alcançar* pelas essências objetivas dos conceitos categoriais. Numa outra formulação, a noção de “possibilidade” conota pura e simplesmente o que tem *validade* (*Geltung*), isto é, a “*essencialidade* do conceito respectivo”, como o ensina Husserl (HUA XVIII, p. 240, p. 178).

Por consequência, ao modo de exemplo, pelo conceito de *ser* ( $\epsilon\iota\mu\iota$ ), a lógica pura compreende certa essência objetiva à qual corresponde como mera possibilidade este ou aquele ente realmente existente, que se podem ocasionalmente considerar enquanto certo objeto concebível sob o conceito de *ser*. No mesmo sentido, pelo conceito de “verdade” ou de “proposição”, essa mesma disciplina teórica intenciona significar as essências objetivas, pelas quais se chega a uma verdade ou a uma proposição, a um só tempo, possíveis e reais. Por isso, Husserl (HUA XVIII, p. 242, p. 180) apresenta o argumento segundo o qual a *possibilidade* que se conhece por tal ou tal conceito assegura-se, *a priori*, pelo próprio conhecimento da essência conceitual. De seu turno, esse conhecimento da essência conceitual mostra-se por uma representação intuitiva do objeto mesmo.

Em suma, aos conceitos categoriais da lógica pura, a possibilidade, *a priori*, de que sejam referíveis a eles certo estado de coisas objetivo assegura-se pelo conhecimento intuitivo de tal ou tal objeto. Pois bem, Husserl pondera que, na lógica teórica, o uso do termo “possibilidade” a partir do que se manifesta pelo significado dos conceitos categoriais de tal ou tal essência objetiva se traslade em razão do fato de que, com efeito, são os entes existentes concretamente que se devem designar de *possíveis*:





É obviamente uma transposição equívoca falar-se de possibilidade, aplicada aos conceitos. Possível em sentido próprio é a existência de objetos que caem sob o conceito correspondente. [...] Ora, a essencialidade do conceito é indicada, por transposição, também como possibilidade (HUA XVIII, p. 242, p. 180).

Neste sentido, frise-se a distinção relevante, sobretudo para as seções seguintes deste trabalho e para as suas subseções respectivas, acerca das duas acepções do termo “possibilidade”, o qual, de início e propriamente, refere-se à existência *qua* possibilidade dos objetos que se tematizam em determinado conceito e, apenas num sentido translático, às essencialidades dos próprios conceitos, de onde, como já se viu, se colhem as notas formais mais especificativas dos conceitos categoriais lógicos. Em poucas palavras, a noção de “essência”, assim concebida, é tão somente certa possibilidade. Por consequência, quando o autor sustenta que o *possível*, em sentido próprio, aponta para a *existência dos objetos que caem sob certo conceito*, ao qual corresponde uma determinada espécie ideal, ele aproxima-se do conceito tradicional de *possibilidade*, uma vez que esse conceito tradicional tinha como referência objetiva os meros entes *contingentes*. Finalmente, apresentem-se as tarefas que devem convir à lógica pura, na subseção seguinte.

## 1.9 As tarefas da lógica pura

O autor distingue três tarefas a executarem-se, nas análises fenomenológicas que compõem *As investigações lógicas*, em uma *lógica pura*. Entretanto, a segunda e a terceira delas, ainda que o seu plano de desenvolvimento expositivo se enuncie na obra que se analisa, findaram por terem sido somente apresentadas, em geral, por Husserl. Respectivamente, elas haveriam de tematizar *as leis puras e as teorias também puras de uma lógica pura*; e *a pura forma de uma teoria pura*, a qual, por sua vez, se reduz a uma teoria pura das multiplicidades (*reine Mannigfaltigkeitslehre*). Nesse sentido, nas mesmíssimas *Investigações lógicas*, a considerarem-se no segundo capítulo deste trabalho, tão só certa tematização expressa das categorias lógicas fundamentais realizar-se-á no lugar devido. Não obstante, uma vez que a idealidade do conceito de coisa, na fenomenologia husserliana, pode colher-se, *in nuce*, na descrição meramente programática das três tarefas que competiriam a uma lógica pura, julgou-se apropriado o acompanhamento da enunciação do todo desse programa das tarefas descritivas que pertenceriam a uma lógica pura. Com efeito, acrescenta-se, só por isso, uma densidade maior à estrutura das provas que intencionam conceder inteligibilidade à tese que se analisa por este trabalho.

### 1.9.1 A primeira tarefa da lógica pura<sup>102</sup>

A primeira exigência atribuída por Husserl à ideia de lógica pura configura-se pela determinação, *a priori*, das categoriais mais fundamentais sem as quais nenhum conhecimento científico se possibilita. Ademais, ele tece considerações acerca da necessidade de princípio de que os significados dos termos utilizados em uma *lógica pura* sejam estabelecidos de modo unívoco, pelo que, por exemplo, o termo “teoria” apenas e tão somente pode vir a referir-se, neste campo de pesquisas meramente formais, justo ao que se manifesta em presentificação intuitiva pela ideia mesma de teoria.<sup>103</sup> Esta ideia de teoria, como se viu, em sua essência, de *per se*, considerada, implica certa unidade sistemática de conexões dedutivas nas quais o fundamento pelo qual tal ou tal coisa é assim e não de outro modo há de mostrar-se, por necessidade de princípio, por certo ato de evidenciação fenomenológica, pois, de fato, as condições de possibilidade de certa teoria em geral apontam precisamente a esse enlace dos feixes conectivos de fundamentos e conseqüências.

Nesse sentido, não se trata de todo e qualquer ato dedutivo que se tematizará, expressamente, na lógica pura, por duas razões: a) nem todo ato dedutivo coleva em si o fundamento pelo qual ele se dá; e b) ainda que esse ato dedutivo contivesse, nele mesmo, a razão pela qual dele e apenas dele se segue a conseqüência elicitada, as condições formais que constituem a própria ideia de lógica teorética exigem a consideração da mera forma das conexões de deduções de princípios, premissas ou proposições à conclusão. Isto posto, a razão formal pela qual as deduções hão de considerar-se nessa disciplina extrai-se da própria essência da coisa pela qual esse conceito categorial de dedução se constitui. Assim como de outras essências os seus respectivos conceitos categoriais devem colher-se. Por conseqüência, a totalidade dos conceitos originários das ideias do universo ideal-legal perfaz a própria lógica teorética. Deem-se as palavras para Husserl manifestar-se sobre o ponto em consideração:

102 Nos comentários seguintes, tomaram-se as noções husserlianas de “categoria pura de significação” e de “categoria objetiva pura” como referindo, *idealiter*, uma mesma e única realidade, pois na execução da primeira tarefa distinguida da lógica pura, a significatividade de conceitos tais como “proposição”, “verdade”, “conceito”, “conexão dedutiva”, identificados por Husserl como pertencentes às categorias puras de significação, tem tanta objetividade, alcançável por certa intelecção de essência desses mesmos conceitos, quanto tem de significação os conceitos de “objeto”, “estado de coisas”, “unidade”, “relação” e outros, identificados pelo fenomenólogo como respeitantes às categorias objetivas puras. Em poucas palavras, a intelecção da essência conceitual pura é, objetivamente, modulada pelas significações essenciais que se podem e devem colher nas categorias puras da lógica teorética. Por isso, escolheu-se seguir essa chave interpretativa nas subseções seguintes.

103 Essa exigência rigorosa de univocidade significativa dos termos a utilizaram-se na consecução da lógica pura é a contraparte construtiva da constatação husserliana segundo a qual os *termini* utilizados na lógica têm apenas significado equívoco, haja vista que um termo tal como “juízo” somente de modo equívoco, deste modo argumentou Husserl (HUA XVIII, pp. 245-247, pp. 181-183), concerne seja a um ato do entendimento possível de realizar-se, seja a um “conceito geral de singularidade ideal.” Ora, é de todo óbvio que a equivocidade dos termos lógicos tenha sido apontada por Husserl a fins de impugnação da tese psicologista acerca da fundamentação da idealidade do universo ideal-legal da lógica na realidade dos atos do entendimento que se podem, ocasionalmente, referir a essa idealidade. Por conseguinte, a aparente contradição desfaz-se em razão da consideração das intenções de fundo diversas que motivaram o fenomenólogo a respeito da questão da univocidade significativa dos termos ou de sua equivocidade na lógica pura. Em conseqüência, mantenha-se e quando não, busque-se, como tarefa primeira dessa disciplina, a univocidade terminológica de significado; e, inversamente, afaste-se, por esclarecimentos adicionais acerca do significado em uso deste ou daquele termo, de sua equivocidade possível.



A ideia da “forma” da teoria correspondente surge por substituição dos conceitos dados [de tal ou tal teoria concreta] por conceitos indeterminados, e conceitos de conceitos e de outras ideias ocupam o lugar dos simples conceitos. A esses conceitos pertencem já os conceitos [seguintes]: conceito, proposição, verdade (HUA XVIII, p. 245, p. 181).

Em suma, a “forma” (*Form*) de certa teoria deve tomar-se de um ato ideativo pelo qual este ou aquele conceito, esta ou aquela verdade, este ou aquele raciocínio indutivo ou dedutivo presentes em uma ciência particular se consideram e se evidenciam, em sentido fenomenológico, puramente, a despeito de sua concreção factual nessa mesmíssima teoria singular. Evidenciando-se a coisa de outro modo, a razão formal do que se conota pelo pronome demonstrativo “este”, quando por ele se significam as partes componentes ideais de uma teoria qualquer, limita por ela mesma e nela mesma, a abrangência formal que deve pertencer à lógica pura, a qual requer como condição de sua constituição ideal o exercício de um outro ato ideativo de universalidade, pelo qual as noções de “dedução”, “princípio” e equivalentes em geral, se desvinculem da idealidade genericamente diversa que constitui uma certa ciência particular. Numa palavra, do enunciado acerca da 1.<sup>a</sup> Lei de Newton, por exemplo, a lógica pura, ao executar os atos ideativos que lhe competem como primeira tarefa, não tematiza as consequências que se podem elicitar desse enunciado na mesma ciência física. Não é *este* ou *aquela* enunciado que a lógica teórica há que tematizar. Ao contrário, desse enunciado, a lógica pura, por certo ato de ideação, forma ou cria, manifestando-os fenomenologicamente, os conceitos categoriais sem os quais a enunciabilidade dos enunciados em geral não se pode dar, e, assim, se concebem as noções fundamentais propriamente lógicas. De um enunciado qualquer, esteja ele exercendo a função de fundamentação ou não, a disciplina em questão ideia as ideias de “enunciado”, de “fundamento”, de “consequência”, de “consequência válida”, de “consequência inválida”, etc. Isso é o que Husserl designa de *complicações legais* (*Komplikationsgesetze*), que se refere, pelo sustentado, à coimplicação formal das espécies ideais do reino ideal-legal de validade.

É necessário observar que, tomando-se ainda como exemplo a ideia de dedução tal qual se tematiza na disciplina em análise, as análises a executarem-se a respeito do conteúdo formal de uma ideia não findam tão somente no que o conceito de dedução possa mostrar, posto que outros enlaces explicativos, nesse sentido meramente formal, devem colher-se até que se chegue ao ponto além do qual todas as evidenciações tenham sido já realizadas. Por isso, da formalidade de certa singularidade ideal da ideia de dedução em geral evidenciam-se outros conceitos categoriais puros em relação ao de dedução, tais quais “proposição conjuntiva”, “proposição disjuntiva”, “definição”, “ideia” e semelhantes.

Entretanto, até a esse ponto da argumentação apenas se dissertou sobre as condições de possibilidade lógico-objetivas da lógica pura. Desta, as suas condições nóético-subjetivas devem tomar-se dos atos ideativos pelos quais se mostram, em evidência fenomenal, a constitucionalidade da ideia de teoria em geral. Nada que não seja possível de evidenciar-se, *de per se*, constitui o universo de objetualidades do âmbito da lógica pura.

Enfim, enuncie-se simplesmente a *primeira* tarefa que compõe, formalmente, a ciência da lógica: o estabelecimento dos conceitos categoriais fundamentais sem os quais nenhum conhecimento teórico se possibilita, seja do lado lógico-objetivo, seja do lado propriamente noético-subjetivo. Além disso, como subparte da primeira tarefa, requer-se a precisão significativa dos termos que se devem utilizar na disciplina em questão, numa palavra, que o seu uso terminológico se pautem na univocidade e não na equivoicidade deles mesmos. Por fim, como certa condição meramente noético-subjetiva da realização da tarefa, apresenta-se a necessidade de que as intelecções que lhe competem se realizem por *presentificação intuitiva da essência na ideação adequada*, como o descreve Husserl (HUA XVIII, p. 246, p. 182). Por via de consequência, abre-se o caminho para a consideração em pormenor da segunda tarefa da lógica pura.

### 1.9.2 A segunda tarefa da lógica pura<sup>104</sup>

Ora, a designada de segunda tarefa da lógica pura tem por objetivo, depois de se terem fixados os conceitos categoriais puros mediante a intelecção das essências a esses conceitos correspondentes, a determinação das possíveis leis e teorias que se seguem dos correlatos objetivos, vale dizer, das essências mesmas, dos atos ideativos iniciais pelos quais os conceitos categoriais puros são constituídos.<sup>105</sup> Assim, as complicações legais desses conceitos categoriais puros permitem entrever o estabelecimento de leis

104 Em relação a essa segunda tarefa, frise-se uma observação semelhante à realizada a respeito da primeira tarefa da lógica teórica, ou seja, as leis e as teorias fundadas nos conceitos categoriais puros, de acordo com Husserl, haveriam de se distinguir a partir das noções de “categorias puras de significações” e de “categorias objetivas puras.” Ora, apresentado o arrazoado segundo o qual, na própria lógica pura, tudo o que se significa nela, significa-se objetivamente, e vice-versa, toda a sua objetividade é significativa, não *parece* que se encontre qualquer razão suficiente para que as leis e as teorias fundadas nos conceitos categoriais em geral se subdividam pelas noções de “leis e teorias puras de significações” e “leis e teorias objetivas puras”; em suma, o significado desta última noção consiste na mesmíssima idealidade lógica que, objetivamente, se alcança pela primeira. A razão de Husserl ter apresentado a distinção da qual, nesta pesquisa, se abre mão, fundamenta-se em sua concepção da não identidade entre o universo da verdade *qua* validade e os objetos, válidos ou não, que se possam intuir sob essa validade. Porém, não se pode conceber qualquer validade, seja ela encontrável em certo nexos explicativo em uma ciência dada, nos raciocínios corriqueiros dos afazeres cotidianos, ou em sua formalidade pura na lógica teórica, que não seja também certa espécie particular ideal da sua respectiva categoria objetiva pura. Neste sentido, não há como não se conceber, a partir da mostração essencial da coisa, a identidade entre o significado que pertence às noções de “verdade” ou de “conceito”, e equivalentes, e a objetividade que pertence às noções de “objeto”, de “estado de coisas”, de “número”, de “relação”, de “enlace”, dentre outras semelhantes. Numa palavra, que seriam “relações” meramente objetivas, subsumidas por Husserl na “categoria objetiva pura”, que não fossem também *significativas*, como, por exemplo, o significado relacional que há dos conceitos categoriais genéricos às suas espécies ideais? E, inversamente, que seriam “conceitos” tão somente e apenas tão somente significativos cujos objetos ou estado de coisas objetivo não se poderiam manifestar por eles? De fato, essa concepção avançada por Husserl da lógica teórica tem como pressuposto fundamental certa identidade entre a totalidade do ser e a validade da verdade; o que se prova em razão de que nas partes da divisão das noções de “categoria pura de significação” e “categoria objetiva pura” se encontram, repetidamente, os conceitos relacionados ao ato de inferir, justo no qual, idealmente, a verdade *qua* validade se fundamenta. Assim, em relação às partes da noção de “categoria pura de significação”, o autor (HUA XVIII, p. 245, pp. 181-182, grifo do autor) sustenta que: “são naturalmente constitutivos os conceitos das *formas elementares de enlace* [...] e. g., o enlace conjuntivo, disjuntivo ou hipotético de proposições em novas proposições.” De seu turno, em relação às partes nocionais de “categoria objetiva pura”, o mesmo autor (HUA XVIII, p. 245, p. 182) as divide deste modo: “objeto, estado de coisas, unidade, pluralidade, número, *relação, enlace* etc.” Finalmente, o único significado possível da noção de “enlace” em uma lógica pura é precisamente a objetividade que se pode colher da noção utilizada por Husserl a respeito de certas “formas elementares de enlace”, em suas especificações particulares ideais.

105 O conceito de “ato de constituição”, na fenomenologia, significa senão a mera ideação e o seu respectivo correlato intencional que se pode mostrar em evidência fenomenológica por certo ato ideativo. Sinteticamente, o que se mostra é constituído. O mostrar-se da coisa pode variar tanto material, quanto formalmente; por exemplo, diversificam-se as mostrações imaginativa, conceptiva e judicativa, dentre outras, a que Husserl designa de “forma” da intencionalidade, conquanto todas elas sejam certo ato constitutivo ao qual pertence a respectiva matéria do ato intencional *in specie* diverso, de acordo com a forma tal ou tal. Cf. Subitem 2.4.5, *ad finem*, em que as noções de “matéria” e “qualidade” de certo ato intencional se exporão, *in extenso*.



e teorias possíveis cuja *validade objetiva* (*objektive Geltung*), precisamente, deve sopesar-se pela execução desta segunda tarefa da lógica teórica em apreço. Neste sentido, a averiguação dos problemas referentes às significações em geral – se são verdadeiras ou falsas –, dos conceitos categoriais fundamentais, bem como a inquirição dos problemas atinentes ao *ser* ou *não ser* das coisas ou estado de coisas por esses mesmos conceitos alcançados ou não, cabem a esse desenvolvimento secundário da lógica pura. Em consequência, por exemplo, da consideração da complexão formal da noção de “silogismo”, percebe-se a validade objetiva em cujo significado se abre o universo legal de possibilidades válidas de uma sua particularização possível. Encontra-se e estabelece-se, desta feita, certa lei, nomeadamente a do silogismo. a qual, precisamente por isso, dá origem à possibilidade de constituir-se a teoria silogística fundada em essa lei. Neste sentido, a toda lei em generalidade ideal da lógica pura corresponde, tanto quanto, certa teoria fundada na legalidade dessa lei. Pois bem, pode-se questionar se *existe* ou *não* o estado de coisas objetivo a que se refere a teoria do silogismo teoricamente. Esse estado de coisas objetivo dá-se, por legalidade de essência, pelo que se significa da mera validade objetiva correspondente.

Husserl apresenta a hipótese segundo a qual, conforme já foi apontado, *ad supra*, parcialmente nas notas introdutórias apenas aos títulos das subseções 1.9.1 e 1.9.2, há que se distinguir entre as leis e teorias que se seguem das *categorias objetivas puras* e as leis e teorias que se tomam das *categorias significativas puras*. Neste sentido, em relação às primeiras categorias, as suas teorias específicas, ao terem sido fundadas nas leis respectivas que se devem colher dessas mesmas categorias a que pertencem, configuram-se pela fundamentação na essência conceitual a respeito do conhecimento teórico que se teve estabelecer. Noutras palavras, pela essência do conceito de número, determina-se a possibilidade de uma teoria pura dos números; pela essência do conceito de multiplicidade, estabelece-se a possibilidade de uma teoria pura das multiplicidades. Contrariamente, em relação às segundas categorias, cuja validade objetiva é acurada pelo sopesamento da verdade ou da falsidade dos significados dos conceitos essenciais que as embasam, as suas teorias lastreiam-se na categoria pura do “raciocínio”,<sup>106</sup> nomeadamente, a teoria silogística, a qual, como o diz Husserl (HUA XVIII, p. 247, p. 183, grifo do autor) “*é apenas uma só dentre as teorias [possíveis de serem fundadas nas categorias significativas puras]*”. Continue-se com a exposição.

Em poucas palavras, atente-se ao que resumidamente descreve o mesmo autor (HUA XVIII, p. 248, p. 184) acerca da segunda tarefa que se deve desenvolver em uma lógica: “estas teorias e leis categoriais formam na sua completude ideal o fundo geral a partir do qual cada teoria válida determinada cria os fundamentos ideais da sua essencialidade, pertencentes à sua forma.” Pois bem, para que se passe à última descrição a

106 Husserl ao tratar das teorias correspondentes às categorias significativas puras, ao invés de afirmar, pura e simplesmente, que essas teorias se fundam, tal qual o fazem as relacionadas às categorias objetivas puras, em uma essência conceitual determinada, por exemplo, no conceito do número ou da multiplicidade, tão somente deduz da noção de “teoria de categoria significativa pura” uma outra noção, nomeadamente, a de “teoria do raciocínio”, pelo qual intenciona significar a silogística. Ora, é coisa diversa, *in totum*, referir-se ao “conceito do raciocínio” e à “teoria do raciocínio”, como se mostra pela própria divisão husserliana acerca da fundação legal da teoria pura do número no conceito do número e da teoria pura da multiplicidade no conceito de multiplicidade. A base fundacional sobre a qual se ergue a argumentação desenvolvida pelo autor mostrar-se-á na descrição das notas formais que distinguirão a terceira tarefa da lógica pura, a expor-se na subseção a seguir.

respeito das tarefas que competem à ciência nomológica da lógica, tome-se nota de que as leis e as teorias categoriais apresentam apenas, em um universo ideal-legal, a completude ideal que deve caracterizar formalmente as teorias válidas particulares, as quais não requerem, de *per se*, o preenchimento de exatamente todas as condições de possibilidade de certa teoria em geral no que concerne às categorias objetivas puras e às categorias significativas puras. Isto se dá em razão da não identidade concebida por Husserl em seu conceito de “lógica pura” acerca, de um lado, o âmbito teórico de significações válidas e, do outro, o âmbito de objetos ou estado de coisas objetivo, na medida em que este é redutível, em suas leis e teorias, àquele, conquanto o inverso não é verdadeiro.<sup>107</sup>

### 1.9.3 A terceira tarefa da lógica pura

Entretanto, ainda resta uma terceira tarefa a executar-se no desenvolvimento teórico de uma lógica pura. A ciência da lógica pura a respeito das condições de possibilidade da teoria em geral teve os seus momentos formais principais expostos na primeira e na segunda tarefas dessa lógica pura apresentadas nas subseções anteriores. A terceira tarefa de uma lógica pura deve tomar-se, diretamente, da concepção da *ideia* da teoria enquanto tal, não enquanto ela *possa especificar-se* nesta ou naquela espécie particular de teoria, porquanto, bem antes, o seu interesse deve direcionar-se à conceitabilidade das teorias *a priori* possíveis, tanto quanto às relações legais recíprocas dessas teorias. Nesse sentido, da ideia da teoria em geral, no sentido dos seus constitutivos formais, isto é, dos seus conceitos e leis essenciais, deve-se passar, a um segundo momento, à diferenciação somente possível dessa ideia nas teorias *a priori* possíveis que dela possam seguir-se. Note-se a diferença entre os constitutivos formais de uma teoria em particular e os constitutivos formais da ideia de teoria em geral. De fato, viu-se nos subitens anteriores que as categorias objetivas puras e as categorias significativas puras compõem esta ou aquela teoria científica concreta. Todavia, deve-se ainda ser possível, por legalidade de essência, sendo justamente isso o que cabe à terceira tarefa que, por ora, se analisa, da lógica pura, deslindar os constitutivos formais da própria ideia de teoria em geral, no sentido de seus conceitos categoriais e leis essenciais, para que, a seguir, por certa complexão formal, em vista das ciências particulares que podem conceber-se e formar-se por essas categorias e leis essenciais que determinam a ideia de teoria ou em geral, ou, pura e simplesmente, a ideia de uma ciência das teorias *a priori* possíveis, essas mesmíssimas ciências particulares se fundamentem, de modo definitivo.

Ora, empós o alcance das razões formais constitutivas da ideia de teoria em geral, pela qual a mera forma das teorias possíveis *a priori* se concebe, pode-se estabelecer, de antemão, a ordem mediante a qual se torna possível a derivação, por conexões legais, de umas teorias em relação às outras; conexões legais essas que hão de ocorrer por variações dos fatores determinantes fundamentais. Numa palavra, trata-se da conquista

107 Em razão das consequências relevantes para a compreensão da noção rigorosa de ciência teórica proposta por Husserl (HUA XVIII, p. 230 e segs., p. 171 e segs.) não é despropositada a recitação: “o existir efetivo das coisas e das conexões das coisas exprime-se nas verdades ou conexões de verdades respectivas, [...] [porém], as verdades válidas acerca de verdades não coincidem com [estas últimas]”.



descritivo-legal da mera forma de toda teoria em geral; ideia esta com a qual se determinam, em extensão delimitada, os gêneros supremos que regem o desenvolvimento de umas formas de teorias a partir de outras, na sua unidade e transformação recíprocas.

O fundamento fenomenal da configuração dos gêneros supremos e das proposições gerais da mera forma da ideia de toda teoria em geral toma-se, por exemplo, das leis silogísticas e aritméticas, as quais são um garante das deduções possíveis que hão de compor a razão formal de uma ideia de teoria em geral. De início, a finalidade da consecução da terceira tarefa da lógica pura colhe-se de certo alargamento da esfera teórico-dedutiva se comparada à que se tinha somente com as teorias científicas já descobertas e de domínio universal. Com efeito, em razão dessa terceira tarefa da lógica pura, alcançam-se uma riqueza e uma fertilidade da metódica científica em geral pela razão por que em toda problemática surgente em uma determinada disciplina científica é possível, *a principio*, o recurso à sua mera forma ideal, recurso esse que compete, justamente, à terceira tarefa da lógica pura. Em suma, a tão somente conceptibilidade do tipo categorial que determina as razões formais desta ou daquela ciência possibilita a sua compreensão numa relação tal com todas as teorias a esse tipo categorial mais ou menos semelhantes que a metódica científica, em suas leis universalíssimas, se corrobora. Posto isso, avance-se à tematização expressa da *coisa da idealidade* que performa *todos os momentos da execução do método fenomenológico nas Investigações Lógicas*.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### *A coisa da idealidade*

O objetivo precípuo deste 2.º capítulo é expor os princípios a partir dos quais a retomada reformulada do método fenomenológico por Martin Heidegger torna-se possível nas obras que imediatamente antecedem a *Ser e Tempo*, bem como em seu próprio *opus magnum*, uma vez que é por essa retomada que o conceito de *coisa* se pode compreender, tal como enunciado, em intenção, na introdução escrita a esta pesquisa. Ora, não é de interesse, por óbvio, a realização de certa pesquisa exaustiva a respeito da fenomenologia husserliana inqualificadamente, haja vista o que se declarou há pouco, vale dizer, apenas tanto de fenomenologia, quanto dela se possa colher para a compreensão da noção de “coisa” nela própria, do mesmo modo, quanto dela se possa evidenciar no desenvolvimento do pensamento filosófico heideggeriano que linda com o projeto de ontologia fundamental tal qual executado no período referido. Nesse sentido, tomando-se em conta quanto já se tenha alcançado, ainda que indiretamente, no capítulo anterior, podem-se tirar algumas conclusões pelas quais os constitutivos formais fundamentais do método fenomenológico se mostram em seus aspectos gerais. Entretanto, a tematização desses aspectos gerais tem como pressuposto a exposição do campo fenomenológico pleno das noções específicas que Husserl apresenta em sua sexta investigação, na medida em que, dentre as seis investigações lógicas elaboradas na *Investigações Lógicas*, a que se dará a maior atenção é, justa e fundamentalmente, a de influxo mais refrisado para o arremate da ontologia fundamental heideggeriana, como se constatará nos capítulos 3.º, 4.º, 5.º e 6.º desta tese. Porém, faz-se necessário realizar certa pesquisa acerca de uns tantos conceitos elaborados por Husserl nas partes anteriores à sua sexta investigação lógica, no que tange aos interesses do presente trabalho.

De antemão, pode-se afirmar que todo o ensejo husserliano em seus *Prolegômenos* gira em torno da objetividade do conhecimento científico, no que ele, absolutamente, se distingue de certa assunção de tese relativista. Para o autor, ao menos no período em análise de seu desenvolvimento especulativo, pelos motivos referenciados no ponto introdutório  $\beta$  da 1.ª seção, o universo de objetividade em que, por excelência, se evidencia o falhanço de qualquer tese relativista é o da lógica formal, a qual se designa por ele de lógica *pura*, apodo este que, como se viu, *in extenso*, no subitem 1.8, se acrescenta em razão de uma distinção necessária entre o conceito de *lógica teórica*, disciplina na qual as leis lógicas em si mesmas são ponderadas e conhecidas, e o conceito de *técnica lógica*, o qual se refere a um uso consequente possível vazado em regras de ordenação do





entendimento humano. Essa distinção é razoável de manter-se, de acordo com Husserl, por motivo da compreensão do estatuto ontológico das leis lógicas puras enquanto tais, posto que elas não têm nada a ver com um qualquer exercício de conhecimento humano efetivo, vale dizer, essas leis fazem parte dum universo de *validez* (*Geltung*) que, de todo em todo, não é propriamente *real*, tal como o é a realização efetiva de certo ato de conhecimento. Mas, se não são reais as leis lógicas puras, que elas são? Elas *valem*; o que não se intenciona dizer que nenhum modo de realidade a elas pertence, isto é, a realidade, precisamente, que as constitui, não é outra do que a *idealidade legal*; coisa esta, *in totum*, diversa da *realidade real* mediante a qual elas se interpretam pelas teses psicologistas, de cariz ceticista, que as põem, teticamente, enquanto epifenômenos dos atos psicológicos. O *valer* dessa legalidade refere-se como uma sua característica para fazer-se notar que nenhum ato conceptivo, de julgamento ou de raciocínio encerram em si mesmos o universo ideal-legal a que a lógica pura se refere. Isso significa dizer que, por exemplo, a realização de um ato de juízo verdadeiro ou falso a respeito de certa conclusão deduzida de premissas pertencentes a este ou àquele campo de objetualidades não tem que ver com o universo objetivo da lógica pura, ainda que deste se possam extrair regras com as quais se assegura a certeza de um ato judicatório realmente realizado.

Ora, o resultado alcançado a respeito da temática geral da obra de introdução, que se analisou no capítulo anterior, às suas *Investigações Lógicas*, foi esse. Trata-se, nessa obra introdutória, portanto, de um ensejo sobretudo crítico, justo por preambular, tocando-se aqui ou acolá nalguns pontos que perfarão o método fenomenológico *stricto sensu*. Na intenção de que se considerem as noções que Husserl há de apresentar e desenvolver na 6.<sup>a</sup> investigação lógica, na qual o tema da *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*) surge pela primeira vez, o qual comporá parte considerável de *A história do conceito de tempo*,<sup>108</sup> a analisar-se no 6.<sup>o</sup> capítulo deste trabalho, devem delinear-se, num estudo mais esquemático do que exaustivo, os conceitos que lhe serão de utilidade para a execução de suas investigações fenomenológicas atinentes à referida *intuição categorial*, bem como aos temas a ela correlacionados.

Nesse sentido, o fulcro nocional do desenvolvimento expositivo das *Investigações lógicas* tomar-se-á, neste trabalho, antes pelo seu aspecto propositivo, do que propriamente *crítico*, no sentido das muitas objeções a que Husserl responde, a fim de que esta-beleça com mais rigor os pontos a estabelecerem-se, na obra em comento.

## 2.1 Preparação excursiva à fenomática fundamental

Husserl inicia as suas investigações lógicas ponderando a respeito da importância da expressão linguística para a consecução do conhecimento científico da realidade, isto é, o *locus* privilegiado do acesso da objetividade pelo homem é a linguagem humana enquanto expressa exteriormente em sons ou em palavras grafadas. Este princípio de consequimento das análises fenomenológicas distingue, de início, o tratamento feno-

108 Cf. Subitens 5.1, 5.2, 5.3 e 5.4.

menológico do campo objetivo abrangido pelas *Investigações*, que não é outro que não o da lógica formal (*formale Logik*),<sup>109</sup> do modo de conceber-se e expor-se a conteudística da lógica dita clássica, isto é, na medida em que a distinção entre uma expressão *externa* escrita ou sonora, a considerar-se, e uma expressão interna, a desconsiderar-se, não se fazia absolutamente. A título de exemplo, a distinção mantida durante todo o período em que vigeu a lógica tradicional entre as noções de “ideia” e de “termo”, em que o segundo, guardadas algumas diferenças formais que lhe pertenciam tal qual a possibilidade da *equivocidade*, coisa inexistente em uma ideia enquanto tal, é a mesmíssima ideia conquanto expressa. Do mesmo modo, a diferença entre as noções de “juízo” e de “proposição” baseia-se no fato de que qualquer proposição é apenas a *enunciação verbal* de um juízo; e assim também se encontra uma distinção idêntica acerca das noções de “raciocínio” e “argumentação.”<sup>110</sup> Pois bem, o ponto de partida referido de Husserl estriba-se em certo direcionamento, de imediato, da fenomenologia ao conhecimento científico, isto é, uma vez que, de fato, toda e qualquer ciência tão somente se constitui em sua possibilidade pelo uso *sui generis* da linguagem; o que não se dava na lógica dita clássica mediante a distinção que nela se apresentava a respeito de uma *logica naturalis* e de uma *logica artificialis*, em que a primeira, de uso comum por todos os homens, justo por isso, não se refere diretamente a um manuseio científico possível, conquanto tenha em si mesmo, de modo incoativo, tudo quanto na lógica artificial possa expor-se.<sup>111</sup> É isto mesmo o que Husserl (HUA XIX/I, p. 7, p. 3) intenciona significar por estas palavras: “Toda e qualquer investigação teórica, se bem que não se mova, de modo algum, apenas em atos expressos ou mesmo em asserções completas, acaba, porém, por terminar em asserções.” Assim, encontra-se a redução, de início, das pesquisas fenomenológicas, respectivamente, da lógica formal, à linguagem expressa, e, em particular, à asserção. Com efeito, este é um ponto importante a manter-se durante todo o percurso das cinco primeiras investigações lógicas, ainda que, tal qual se exporá, especificamente, na sexta investigação, o universo de objetividade fenomenológica se abre de forma a abranger também a interioridade do homem.<sup>112</sup>

Desta feita, o campo objetivo das pesquisas fenomenológicas consistirá em certa pressuposição do uso significativo da linguagem expressa, já escrita, já sonora. Pois bem, a noção sem a qual não se pode conceber a noção de fenomenologia tal como apresentada nas *Investigações Lógicas* é a de *unidade fenomenológica* (*phänomenologische Einheit*). Esta noção é decomponível em outras três: na de “intenção de significação” (*Bedeutungsintention*), na de “intenção de preenchimento da significação” (*Bedeutungserfüllung*) e na de “expressão” (*Ausdruck*).<sup>113</sup> Certa intenção de significação está para a intenção de preenchimento de significação assim como o vazio está para o preenchido em relação à intuição ilustrativa ou produtora de evidência. Porém, lembre-se do finca-pé fenomenológico acerca das expressões a partir das quais aquela dúplice intenção, a de mera significação e a de preenchimento de significação, se realiza. Esta realização

109 Cf. Subitem  $\beta$  da introdução ao 1.º capítulo.

110 Cf. (SINIBALDI, 2021a, pp. 55-111).

111 Cf. (*Dial. Ar.*, pp. 59-70).

112 Cf. Subitem 2.5.2.

113 Cf. (TOURINHO, 2020).



não é nenhuma outra coisa que não uma vivência. Exemplifique-se: anda-se despreocupadamente pela rua quando se escuta a expressão – “incêndio!” Vive-se imediatamente em seu significado, isto é, que está ocorrendo, em algum lugar próximo, um incêndio verdadeiro. Esta seria a intenção de significação tal qual possível de vivenciar-se pelo caminhante avisado do evento do incêndio. Neste sentido, a coisa mostrou-se tal qual é em si mesma, a par de qualquer contingência subjetiva que se pudesse acrescentar à intuição preenchida. Numa palavra, fenomenologicamente pouco importa se o viandante seja medroso ou corajoso, se bombeiro ou interessado em preservar os seus bens que ocasionalmente estejam a queimar-se. Há a expressão, a intenção de significação e a evidência da coisa. Não obstante, a evidência da coisa pode não se preencher, no sentido preciso de que, para que a coisa apareça, necessitar-se-á duma outra intenção designada de preenchimento, acrescentada à primeira, para que afinal se evidencie o incêndio como ele mesmo é. Entretanto, frise-se que a vivência fenomenológica é tal qual os olhos da demonstração.<sup>114</sup> Isto significar dizer que se numa primeira vivência de significado, malogra-se a intuição coisal, ou partes possíveis dessa intuição, pense-se, por exemplo, em uma expressão ouvida em língua parcialmente conhecida, a vivência não se torna inexistente ou não significativa ao método fenomenológico, pois nela, *a principio*, deve-se poder que uma segunda vivência de preenchimento de significação seja acrescentada à primeira de modo que a unidade fenomenológica se perfaça. Isto é de importância frisada, pela razão seguinte: por mais que se possam complexificar as análises a realizarem-se, como se verá, tudo há de se afunilar na evidência da própria coisa, daí que, conquanto uma vivência de significado não tenha se preenchido do modo devido, se salva essa vivência, no que ela manifesta, justo em razão do que pode por ela manifestar-se.

Entretanto, não é a vivência enquanto tal que é o objeto por excelência da fenomenologia, no que essa vivência tem de ato realmente executado de julgar, por exemplo, na medida em que tal compreensão descambalaria necessariamente no mesmo subjetivismo já impugnado nos *Prolegômenos*. Numa palavra, em fenomenologia é a vivência *da coisa*, tão somente do que dela aparece, que constitui o campo de interesses a tratar-se em suas descrições respectivas. De fato, se ao escutar a expressão “incêndio!”, a vivência individual da intenção de significação fosse, por assim dizer, a parte precípua do fenômeno, perder-se-ia, efetivamente, o universo objetivo que se cumpre descrever. Da coisa significada pela expressão “incêndio!” interessa ao fenomenólogo o seu *momentum* ideal, que não é redutível a uma vivência em que o intencionado pela expressão se vive psicologicamente. Por isso, pela mesmíssima expressão, o aspecto geral de uma qualquer *interjeição* é o que se alcança imediatamente pela intenção de significação na qual “o interdito” aparece. Husserl (HUA XIX/I, p. 9, p. 4) designa esse consequimento de “plenitude concreta” (*konkrete Füller*). Tal exigência de rigor, que é essa própria *plenitude concreta*, nas análises fenomenológicas, vai tornar-se o fundamento último da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) elaborada pelo autor.

114 “Com efeito, os olhos da mente, pelos quais ela observa e vê as coisas, são as próprias demonstrações” (ESPINOSA, *Eth.*, p. 391-393).

Outrossim, é de notar-se certa radicalidade de princípio na fenomenologia enquanto tal. Frise-se, aqui, a exigência ressabida de *ausência de pressupostos* (*Voraussetzungslosigkeit*). Deve-se, pura e simplesmente, de início, *recusar* qualquer atribuição de *ser* ou *não ser* a um objeto tematizado em particular, ou seja, necessita-se pôr a tese de existência da coisa em suspenso, o que se nomeia de *ἐποχή* fenomenológica. Nesse sentido, não é sem razão que se exporá a origem terminológico-ideativa da noção de “ἐποχή”, cuja origem remonta a Sexto Empírico, a fim de que a ação de suspensão fenomenológica, de tanta importância à metódica fenomenológica, se possa compreender, *in nuce*.

## 2.2. A origem do conceito de *epoché*

A noção de “*epoché*” surge com Sexto Empírico (c. 160 d. C. – c. 210 d. C.) para que se alcançasse a *ἀταραξία*, certo estado de tranquilidade do ânimo.<sup>115</sup> Deste modo resume o filósofo cético (*Pyr. Hyp.*, p. 12; 2000, p. 6) o fundamento de seu projeto especulativo de matiz frisadamente moral: “O princípio constitutivo *sine qua non* do ceticismo consiste em opor a toda proposição dada uma outra que se lhe opõe, de modo que, como consequência, acreditamos pôr termo a uma qualquer crença.” Pois bem, é justamente essa ausência de crenças que se deve alcançar com as proposições contraditórias postas uma ao lado da outra que distingue o ceticismo antigo como técnica filosófica. Não se trata, obviamente, de um mero *significado proposicional*, a que não se conjunge o seu respectivo ato de assentimento. Ao contrário, parte-se antes das *crenças comuns* dos homens, às quais, na sua forma proposicional, devem antepor-se as proposições respectivas contraditórias.<sup>116</sup> Numa expressão de certa forma vulgar, a todo “sim”, isto é, a uma proposição afirmada, deve caber-lhe um “não”, e nesta ação de pensamento baseia-se a consequente tranquilidade de ânimo. Pense-se, por exemplo, a este título, contemporaneamente, na asserção: “a luz é partícula”.

Neste sentido, Sexto Empírico elabora os Dez Tropos, que são certas estruturas argumentativas pelas quais o seu princípio cético pode ilustrar-se. Tendo em vista a utilidade da exposição de tais lugares (*τόποι*) argumentativos para uma primeira aproximação à noção de suspensão de juízo fenomenológica, cumpre estudá-los um a um, ainda que tão somente em geral. Tomar-se-á o esquema formal desenvolvido por Annas & Barnes (1985, p. 25) a fins de simplicidade do tratamento do ponto referido. De acordo com ambos os autores, a notação dos argumentos recebe a forma seguinte:

- $x$  aparece como  $F$  em  $S$ ;
- $x$  aparece como  $F^*$  em  $S^*$ ;

115 A propósito, ao modo de certa observação, de passagem, tal estado búdico a que almejava o ceticismo antigo é de todo diverso do imenso vigor que demonstrou ter Husserl ao longo de sua vida, o que se pode constatar já nos mais de cem volumes de suas obras completas, ainda não coligidas totalmente, já em diversas passagens dessas obras, como, em particular, na introdução composta às *Investigações Lógicas*, na qual o autor (HUA XIX/I, p. 17, p. 10, grifos nossos) se refere a uma “*magna tarefa a realizar-se por toda uma geração de pesquisadores*”.

116 A dialética transcendental kantiana (*KrV*, A321 e segs./B 378 e segs.) tem um esquema argumentativo semelhante acerca das ideias de Deus, da alma e do mundo.



- não podemos preferir  $S$  a  $S^*$ , ou vice-versa (equipolência);
- não podemos afirmar ou negar que  $x$  seja realmente  $F$  ou  $F^*$  (suspensão do juízo).

Pois bem, os lugares argumentativos que se encaixarão nessa notação, nominalmente, são estes: (1) *Diferenças entre os animais*; (2) *diferenças entre os seres humanos*; (3) *diferentes constituições dos órgãos dos sentidos*; (4) *circunstâncias que afetam o sujeito*; (5) *posições, intervalos e lugares*; (6) *combinações*; (7) *quantidades*; (8) *relatividade*; (9) *frequência*; e, por fim, (10) *costumes e persuasões*.

Em relação ao primeiro *tópos*, o ponto de partida é a pressuposição de que a espécie diversas de animais uma única e mesma coisa *parece ser* diferente do que é, de modo que se  $x$  *parece ser*  $F$  à espécie animal  $M$ , esse mesmíssimo  $x$  *parecerá ser*  $F^*$  à espécie animal  $N$ . Desta feita, há certa equipolência no estado de coisas objetivo, implicando, portanto, a suspensão do juízo. Isto significa dizer que não é *lícita* a crença objetiva a respeito das propriedades  $F$  e  $F^*$ , dado que ambas reciprocamente se negam. Ilustrativamente, sejam dadas uma salamandra, o animal mitológico que se gera e vive no fogo, e uma mosca. Ao ente ficcional, o fogo é razão de vida, ao passo que para certa mosca é razão de morte. Porém, que uma qualquer coisa seja, a um só tempo, razão de vida e razão de morte, torna a realização do juízo indecível, por onde se alcança a *ataraxia* cética. Que isso tem que ver com a suspensão do juízo fenomenológica? Pelo exemplo utilizado, que o fogo seja ou razão de vida ou razão de morte é precisamente deixado em suspenso, a fim de que possa mostrar-se a coisa em si mesma e desde si mesma. Contudo, frise-se certo fator fundamental de distinção entre ambas as suspensões: para Sexto Empírico, a não elicitación do juízo é certo meio para a posse da alma do estado de ausência de paixões; ao passo que, para a fenomenologia, a suspensão do juízo é apenas o passo inicial de arrancada para as descrições de essência a serem realizadas.

Em relação ao segundo lugar argumentativo, que parte da diferença entre os homens que confere a razão cética para que a uma qualquer afirmação seja oposta a ela outra em sentido contrário, tenha-se como exemplo que certa torre ( $x$ ) é percebida por um homem ( $H$ ), mais próximo a ela, apresentando uma portinhola de madeira ( $F$ ), conquanto essa mesmíssima torre é percebida por outro homem ( $H^*$ ), distante em relação ao primeiro de  $x$  por algumas centenas de metros, indistintamente no que se refere a ter ou não ter portas diminutas ( $F^*$ ). Deste modo, constitui-se a equipolência em  $H$  e  $H^*$ , de onde o juízo em suspensão a respeito de  $F$  e  $F^*$ .

Em relação ao *tópos* da diferença da constituição dos órgãos dos sentidos, a sua exposição por Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.*, p. 91 e segs., p. 25 e segs.) parte das qualidades sensíveis constatáveis numa maçã: “a maçã, por exemplo, parece lisa, odorosa, doce e amarela.” Ora, o filósofo cético faz notar que não é, de *per se*, evidente, se essas qualidades são todas as que *realmente* pertencem à maçã, ou se não são redutíveis a uma única qualidade, a qual, de seu turno, em razão dos característicos constitutivos dos órgãos sensíveis do homem, não é percebida em unidade, mas se multiplica e se diversifica em várias, ou ainda se na maçã mesma não existem qualidades ocultas outras que não se podem perceber. Contudo, o ponto principal de sua argumentação consiste em sublinhar que os sentidos acerca de seus sensíveis próprios apresentam certa repugnância

recíproca, assim o perfume é, a um só tempo, agradável ao olfato e desagradável ao palato. Desta feita, forma-se a notação seguinte:

- $x$  parece ser  $F$  ao sentido  $S$ ;
- $x$  parece ser  $F^*$  ao sentido  $S^*$ ;
- não se pode preferir  $S$  a  $S^*$ , ou *vice-versa*;
- deve-se suspender o juízo a respeito de se  $x$  é  $F$  ou  $F^*$ .<sup>117</sup>

Observe-se que a intenção de Sexto Empírico é criar um regime de argumentos no qual a uma crença dada expressa numa proposição, deve-se opor a ela outra proposição qualquer, segundo a qual, a validade da primeira se desfaz, mostrando-se tão somente como certa asserção infundamentável, de acordo com a técnica cética. À crença de senso comum “o perfume é agradável ao olfato” é posposta outra equivalente “o perfume é desagradável ao palato”, de modo que o juízo se torne indecidível.

Em relação ao quarto lugar argumentativo, nominalmente acerca das *circunstâncias que afetam o sujeito*, a sua estrutura pende das diferenças de caracteres que condicionam a elicitación do julgamento, tal qual, por exemplo, Aristóteles (*Rhet.*, 1388b33 e segs., II, p. 2213 e segs.) tinha descrito, em sua *Retórica*, o fulcro distinto da personalidade dos indivíduos a quem o discurso oral cabia dirigir-se. De certo modo, a totalidade das circunstâncias em que certo indivíduo vive concretamente, segundo este *locus* em comento, condiciona a objetividade de seu juízo a respeito de um qualquer fato, de forma a constituir-se este padrão formal:

- $x$  parece ser  $F$  a  $y$ , estando  $y$  em situação  $S$ ;
- $x$  parece ser  $F^*$  a  $y$ , estando  $y$  em situação  $S^*$ ;
- equipolência entre  $S$  e  $S^*$ ;
- suspensão do juízo a respeito de  $F$  ou  $F^*$ .<sup>118</sup>

Enfim, em razão da disparidade constatável na situação  $S$  e  $S^*$ , sejam uma cultura filosófica menor e uma maior, respectivamente, certa obra ( $x$ ) parece ser inteligível em  $F^*$ , de onde a ininteligibilidade ( $F$ ) e a inteligibilidade ( $F^*$ ) se equivalham acerca da mesma obra.

Em relação ao quinto *tópos* argumentativo, referente às *posições, lugares e intervalos* (do objeto), a sua apresentação realiza-se, por Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.*, p. 118 e segs., p. 31 e segs.), mediante exemplos simples tais quais a diferença de tamanho dos objetos vistos a olho nu sobre um promontório se comparados a quando vistos a poucos metros de distância, de onde a proposição inicial “a vila é pequena” colide objetivamente com o significado da proposição seguinte “a vila é grande”, de modo que há de realizar-se uma *epoché* em relação às noções de “pequeno” e “grande” atribuíveis à coisa mesma.

117 Cf. (ANNAS; BARNES, 1985, p. 68). Note-se, aliás, que esse terceiro lugar argumentativo elaborado por Sexto Empírico é bem símile ao paradoxo medieval do Asno de Buridan, segundo o qual findaria por morrer de fome certo asno ao qual fossem oferecidos, a igual distância, um fardo de palhe e um recipiente de água, pois ambos são igualmente desejáveis, conquanto para o filósofo cético a ausência de razão para a escolha, no caso em questão, do perfume enquanto agradável ou enquanto desagradável, é a própria *ataraxia* que se segue à suspensão do juízo.

118 Cf. (ANNAS; BARNES, 1985, p. 83).



Em relação ao sexto lugar argumentativo, que se refere à temática das *combinações*, segundo a qual nenhum objeto causa qualquer impressão sobre nós de modo independente, porque conjungido com outros, Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.*, p. 124 e segs., p. 32 e segs.) a fim de exemplificar este *tópos* constata que o corpo de um indivíduo imerso na água se percebe como leve, ao que passo que, no ar atmosférico, se sente como pesado, perfazendo-se esta notação formal:

A combinação  $M = x + y + z + \dots$  parece ser  $F$ ;

A combinação  $M = x + y + z + \dots$  parece ser  $F_1$ ;

.....

A combinação  $M = x + y + z + \dots$  parece ser  $F_n$ .<sup>119</sup>

Onde  $F, F_1 \dots F_n$  está para o complexo perceptivo acerca do qual se deve suspender o juízo.

Em relação ao sétimo *tópos* argumentativo, o da *quantidade*, o filósofo cético (*Pyr. Hyp.*, p. 120 e segs., p. 34 e segs.) considera que, exemplificando-o, em razão de que consumir uma grande quantidade de vinho ou comida produz efeitos antagônicos à saúde, o que não ocorre com a possibilidade contrária, ao contrário, uma vez que os víveres são necessários à vida e o vinho “nos fortifica” (*Pyr. Hyp.*, p. 131, *ibid.*), deve-se suspender o juízo acerca dos fatos que admitem variação de sua realidade em função de certa alteração, em termos de graus, na quantidade.

Em relação ao oitavo lugar argumentativo, já presente de há muito na tradição filosófica, vale dizer, o da *relatividade*, a sua fundamentação parte da consideração segundo a qual tudo é relativo, seja no que se refere ao lado subjetivo – o que anteriormente se viu no primeiro *tópos* acerca das diferenças entres os animais –, seja no que tange ao aspecto objetivo, por exemplo, quando duas coisas são, de *per se*, relativas, tais quais o lado esquerdo e o lado direito, o alto e o baixo, o dentro e o fora, e assim por diante. O filósofo cético (*Pyr. Hyp.*, p. 135 e segs., p. 35 e segs.) apresenta o argumento seguinte: os correlativos diferem ou não das coisas em razão de qualquer diferença? Se não diferem, as coisas mesmas serão correlativas. Se diferem, sejam dadas uma coluna direta e uma esquerda que diferem em razão de qualquer realidade. Porém, uma vez que toda diferença é diferença *de* algo, e, portanto, também uma relação, apresentar-se-á a mesma realidade da qual se partiu, isto é, certa relação. De modo que se possibilite a construção do esquema formal a seguir:

- $x$  aparece como  $F$  no contexto relacional  $R$ ;
- $x$  aparece como  $F^*$  no contexto relacional  $R^*$ ;
- equipolência entre  $R$  e  $R^*$ ;
- suspensão do juízo a respeito de  $F$  ou  $F^*$ .<sup>120</sup>

119 Cf. (ANNAS; BARNES, 1985, p. 114-115).

120 Cf. (ANNAS; BARNES, 1985, p. 140).

Em que  $x$  estaria para uma única e mesma coluna em relação a uma segunda, cujo contexto relacional para com a primeira se diversificaria de acordo com as noções de “esquerda” e “direita”, uma vez que, o que fosse, inicialmente, considerado como coluna esquerda, a seguir, justo por ser tratar de realidades *correlativas*, passaria a considerar-se como coluna direita, a fim de que se encontrasse a equipolência cética.

Em relação ao nono lugar argumentativo referente à *frequência*, Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.*, p. 141 e segs., p. 36 e segs.) parte da constatação segundo a qual, ao prazer sentido num primeiro contato com um objeto prazeroso, segue-lhe o enfado, de modo que, ao fim e ao cabo, a certa proposição deste feito “o spaghetti é maravilhoso”, segue-lhe a contraditória “o spaghetti não é maravilhoso”, alcançando-se assim a tranquilidade de ânimo, caso a aplicação da técnica cética se universalize a todos os eventos semelhantes.

E, por fim, em relação ao décimo lugar argumentativo, que se extrai dos *costumes e persuasões*, o filósofo cético (*Pyr. Hyp.*, p. 145 e segs., p. 37 e segs.) dá a definição das noções de “persuasão”, “leis”, “usos e costumes”, “crença em mitos” e “suposição dogmática”, que são as seguintes, respectivamente: a) a *persuasão* é certa escolha de vida ou modo de agir seguido por um única pessoa ou muitas; b) as *leis* são o contrato escrito entre os cidadãos, as quais, se transgredidas, punem o infrator; c) os *usos e os costumes* são certa crença comum a que os cidadãos assentem, entretanto, pela sua transgressão, não há qualquer punição necessária; d) as *crenças em mitos* são o assentimento a entes ficcionais que não existem; e, finalmente, e) a *suposição dogmática* é o assentimento a entes cuja realidade apenas se atinge por indução ou provas.

Pois bem, Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.*, p. 152, p. 38) pontua que a *epoché* cética deve fundamentar-se na mútua oposição que cada um dos itens distinguidos no parágrafo anterior mantém entre si. Assim, por exemplo, facilmente se verificam leis de conteúdo contrário em países diversos. Nada obstante, o filósofo acrescenta a ponderação de acordo com a qual esses mesmos itens recém-referidos podem opor-se não apenas entre si, isto é, lei a lei, conquanto também a partir de uma diversidade específica, vale dizer, uma suposição dogmática a uma persuasão. Neste sentido, Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.*, p. 158, pp. 39-40) torna este *tópos* inteligível com o evento da persuasão que leva muitos atletas a almejarem a glória, ao passo que os chamados filósofos dogmáticos a desprezam por princípio.

Nesse sentido, a toda e qualquer proposição em que se significa um determinado estado de coisas objetivo a respeito de certa *persuasão*, de certas *leis*, de certos *usos e costumes*, de certa *crença em mitos* ou de certa *suposição dogmática* deve-se opor-lhe uma qualquer proposição contrária pela qual se alcança a suspensão do juízo, e nisto consiste a noção de “*epoché*” cética tal como desenvolvida por Sexto Empírico.





## 2.3 Retorno à tarefa descritiva como introdução à fenomenologia

Pois bem, o objetivo a que se direciona a realização da *epoché* fenomenológica não é a *ataraxia* do ceticismo antigo, como se viu, uma vez que a suspensão do juízo, para Husserl, não tem nenhum intento moral, porém gnosiológico. Nada se afirma nem nada se nega para que a coisa possa mostrar-se na abertura de sua evidência fenomenal. “Queremos retornar às ‘próprias coisas’”, sustenta o autor (HUA XIX/I, p. 10, p. 5). Tal volteio para as coisas tem como finalidade, no universo objetivo das *Investigações Lógicas*, o conseguimento de *significações fixas* para os conceitos lógicos fundamentais, as quais hão de alcançar-se pela dúplice intencionalidade de significação e de preenchimento a realizar-se numa vivência intencional qualquer, cujas conexões de essência se compreendam e se certifiquem na sua possível função de conhecimento (HUA XIX/I, p. 11, *ibid.*).

Em continuação, diga-se algo a respeito das *dificuldades* na realização de uma análise fenomenológica. A principal dentre elas consiste na *direção contranatural da intuição e do pensamento* que se exige na fenomenologia (HUA XIX/I, p. 14, p. 8). Naturalmente, mediante uma expressão que se escutou, é-se levado à coisa por ela significada. A fenomenologia consiste em dar um passo para trás, isto é, na suspensão imediata do juízo acerca do que se intencionou significar acerca de qualquer coisa, real ou possível. Assim, por exemplo, caso se leia, ao abrir o jornal, a expressão “a reunião das deputadas”, não se trata, de início, de dizer nem “sim” ou “não” ao que por essa expressão se significa, de modo que estivesse em questão buscar saber se se deu ou não tal evento na realidade. Ao contrário, o que dessa expressão interessa tematizar é a sua idealidade, vale dizer, o que torna certa reunião, *in specie*, reunião, bem como a modificação qualificativa, também especificamente, a ela acrescentada, numa palavra, “das deputadas.” “A reunião das deputadas” é certo todo intencional constituído de dois momentos bem distintos, “a reunião” e “das deputadas”, conquanto pudesse ser, indefinidamente, por princípio, objeto de intenções singulares de preenchimento, baseadas numa legalidade de essência. Todavia, atente-se a que não se está tomando a expressão como qualquer *fato gramatical*, de sorte que, afinal, o que poderia tornar-se objeto de preenchimento intencional fosse a letra “a”, mesmo que essa letra se tematizasse a partir de seu significado específico-ideal. Contudo, a que se é levado pela expressão “a reunião das deputadas”? Corriqueiramente, quer-se significar que um conjunto de mulheres, que são políticas, estão a decidir sobre qualquer assunto acerca de um tema dado. Tal seria o preenchimento intencional que haveria de findar na própria coisa que assim teria de mostrado. Porém, onde se encontra a “*direção contranatural da intuição e do pensamento*” a que Husserl se refere? Nesta própria pergunta, no que o *perguntar*, em relação à intuição e ao pensamento, tem de vazio ou aberto, pode-se compreender não a intenção de significação preenchida, mas, efetivamente, a mera intenção de significação. Todavia, simplifique-se a análise, a partir do *momentum* expressivo em certa parte da enunciação em comento: “das deputadas.” Relembre-se que não se trata da existência efetiva de um conjunto de políticas qualquer, mas da ideia da coisa que se deve apreender em si mesma e por si mesma. Simplifique-se, porém, a enunciação inicial de modo que reste apenas a expressão nominal: “as

deputadas.” A evidência da coisa é que se trata de pelo menos mais de uma deputada, de modo que, tudo o que por ela se pode pensar, se pensa a respeito de duas coisas ou mais. Perceba-se que o que se deve realizar numa análise fenomenológica não é a atenção exclusiva seja aos próprios atos de intencionalidade pelos quais certa expressão significativa é ocasionalmente utilizada, seja às suas respectivas “aparições” ou “significações imanentes” (HUA XIX/I, p. 15, p. 9), no sentido da vivência intencional *concreta*, mas, precisamente, para a coisa mesma, tal e como ela se mostra, em si mesma e por si mesma. Nesse sentido, deve-se atentar à significação preenchida, *na vivência intencional*, em que, por certa intenção de preenchimento de significação acoplada à mera intenção de significação, *voilà!*, a coisa mesma *se mostra em si mesma e por si mesma*; e, a seguir, à consecução das análises fenomenológicas, atenha-se, mormente, ao *como* essa coisa se mostra, em si mesma e desde si mesma. Ademais, isto também é de importância fundamental, a vivência significativa cujo correlato intencional seja este ou aquele pode e deve tematizar-se *in specie* por certo ato reflexivo posterior ao que inicialmente se realizara, de forma que, por exemplo, a vivência de “imaginação”, de “juízo”, de “concepção”, de “hipóteses”, e assim por diante, seja descrita, mais uma vez, não no que ela possa ter de características singulares, como se frisou acima, porém no que ela manifesta “segundo a sua essência” da coisa mesma, sobre a qual se reflete, como o descreve Husserl (HUA XIX/I, p. 20, p. 13). Neste sentido, a expressão “as deputadas”, em sendo o correlato intencional de um ato de imaginação livre, modular-se-á de acordo com os noemas de imagem *qua* correlatos intencionais de certa vivência de preenchimento de significação, de sorte que, esses noemas se fenomenalizam, em si mesmos e desde si mesmos; diferenças equivalentes nos respectivos noemas de intenções de significação de um ato de juízo, por exemplo, podem descrever-se. Por isso, a expressão “as deputadas”, enquanto “parte constituinte” de um juízo qualquer e a mesmíssima expressão enquanto modificável por imagens tais quais a de “altas”, a de “baixas”, a de “bem vestidas”, etc., vale dizer, na medida em que ela se considere a partir de certa intenção de preenchimento de significação, numa livre imaginação, compõe certa abertura do campo fenomenológico de modo, *in totum*, diverso, para cada uma das vivências intencionais referidas. Sinteticamente, a unidade da vivência judicativa completa e a unidade da vivência imaginativa da mesma forma acabada perfazem, tanto a primeira quando a segunda, certa unidade fenomenológica, a qual, tal como se notou acima, é composta, pela razão formal do conceito de *unidade fenomenológica*, de *expressão*, de *intenção de significação*, de *intenção de preenchimento de significação*.

De acordo com o autor (HUA XIX/I, pp. 18-19, p. 12), deve-se destacar um ponto de relevância para a compreensão e a execução a realizar-se das análises fenomenológicas: o aspecto *estético* da expressão enquanto tal, referente à repugnância para com a uniformidade árida e para com as discordâncias sonoras e rítmicas que conferem, quando evitadas, e, assim, tendo-se alcançado o “belo” discurso, certo matiz de sentido que frequentemente obscurece a clareza da fixação dos significados almejada nesta ou naquela redução fenomenal. Considere-se, a esse respeito, qualquer regra relacionada ao bem escrever, tal qual: a de evitar o uso continuado de palavras repetidas ou a de evitar *clichês*. De fato, tanto para essas duas regras quanto para todas as outras semelhantes a elas,



a descrição fenomenológica das essências num universo ideal-legal não se direciona a isso, no sentido do que se almeja por seu ensejo cognoscitivo. Em razão disso, Husserl (HUA XIX/I, p. 19, p. 12) pondera que é um importante assunto lógico buscar saber “se uma distinção deve valer como lógica ou como meramente gramatical”, tendo em vista que, a grosso modo, as distinções do *pensamento* e as distinções *verbais* andam juntas, assim como as próprias *formas* verbais e as *formas* do pensamento.

Ademais, outro possível eixo de incompreensão, como faz sabê-lo o autor (HUA XIX/I, pp. 22-23, p. 15), reside na necessidade incontornável de que se utilizem certos conceitos ou termos ao longo das investigações que não tenham sido anteriormente clarificados, de modo fixo, em relação aos significados particulares. Isto poderia implicar certo falhanço, de início, na exigência acima apontada de rigor fenomenológico, mas esse malogro não se dá, em razão de que a ordem das descrições efetuáveis não segue, *pari passu*, a ordem das coisas, uma vez que a própria segurança da investigação exige que se rompa a sistematicidade das ideias elaboradas *a priori* – ao feitio escolástico –, e se ponha de parte as obscuridades conceituais ocasionalmente surgidas; por conseguinte, a ordem das descrições referida move-se em ziguezague (*Zickzack*), pois, como o notifica Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) “em virtude da íntima dependência dos diferentes conceitos do conhecimento, temos de retornar sempre de novo às análises originais e comprová-las nas novas, tanto como as novas nelas.” Em suma, toda conquista descritiva retorna às consecuições analíticas anteriores, de forma que estas se possam abrir de certa forma nova, a partir da perspectiva fenomenológica alcançada em último termo.

Além disso, outro fator a pôr-se em relevo consiste na compreensão segundo a qual para a fenomenologia qualquer questão acerca da “existência e da natureza do ‘mundo externo’ é uma questão metafísica”, ainda o autor (HUA XIX/I, p. 26, p. 18). Ora, disto se segue que toda e qualquer asserção encontrável como conclusão nalguma ciência da natureza e, assim, demonstrada nesta medida, não é tomável possuindo em si mesma qualquer validade, ou, ainda que se possa considerar enquanto válida, referindo com isso a coisa natural respectiva, essa asserção deve, tanto quanto todas as outras, recair sob a *epoché* fenomenológica. Este é um ponto relevante, pois, com frequência, muito em razão das lembranças que surgem, ao realizar-se do ensejo descritivo fenomenológico, desta ou daquela proposição cujo correlato intencional aponta a um estado de coisas objetivo já descrito por certa ciência natural, opacifica-se a própria situação objetiva da abertura do campo fenomenal.

Por fim, antes de que se entre nalguns parágrafos chaves das cinco primeiras investigações fenomenológicas, cumpre notar-se a finalidade a que se direciona todo o intento do desenvolvimento da ciência fenomenológica, em relação às noções de “explicação” (*Auseinanderlegung*) e de “dedução” (*Folgerung*) em uma dada teoria científica “comum.” Nesta, a sua explicação consiste, em unidade teorética, na conceitualização do singular a partir de leis gerais e estas, de novo, em uma conceitualização respectiva segundo alguma lei fundamental; assim o explica Husserl (HUA XIX/I, p. 26, p. 19). Tendo-se encontrado certa lei fundamental, os entes singulares, em sua existência concreta, põem-se ao lado, o que já estava pré-implicado no ato abstrativo inicial em uma primeira

conceitualização, de modo que certa teoria dedutiva se estabelece. Isto se verifica tanto no universo dos fatos, quanto no universo apriorístico, de feitiço que, para o primeiro, de acordo com o autor (HUA XIX/I, p. 27, *ibid.*) as *leis* da natureza outorgam o conhecimento necessário acerca do que acontece enquanto determinam as condições circunstanciais das circunstâncias, ao passo que, para o segundo, os *axiomas* conferem o enlace necessário a respeito das relações necessárias gerais, as quais, de seu turno, tornam inteligíveis as relações necessárias de grau inferior. Pois bem, que explica a *fenomenologia*? Em geral, a *ideia* do conhecimento de acordo com os seus elementos constitutivos ou as suas leis; não se trata, portanto, de qualquer *antropologia* fisicista, na qual se buscam “as conexões reais de coexistência e de sucessão em que os atos fáticos de conhecimento estão inseridos”, esclarece Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*). Nesse sentido, a fenomenologia há de tematizar o *sentido ideal* (*ideale Sinn*) das conexões específicas em que a objetividade do conhecimento se efetiva; frise-se sempre o aspecto *objetivo*, ainda que ele se manifeste numa dada vivência concreta. Pela universalidade do projeto fenomenológico a configurar-se, já constatada, em parte, pelos parágrafos anteriores, o que se reconfirmará, mais e mais, pelos parágrafos seguintes, pode-se compreender a possibilidade de certa aplicação dos conseguintes descritivos às asserções de ciências naturais “ingênuas”, em que, por este termo, deve entender-se tão somente a exigência, tal qual se viu há pouco, de que se realize, *ab ovo*, a suspensão do juízo em relação a toda e qualquer conclusão científica recebida por tradição.

## 2.4 O campo fenomático conducente à sexta investigação lógica

A finalidade desta subseção e das seguintes colhe-se da intenção de tornar mais inteligível o conceito de *fenomenologia*, mediante o qual a noção de “coisa” pode fenomenalizar-se, tal e como se busca neste trabalho. Entretanto, em razão da brevidade de tempo e de espaço, escolher-se-ão apenas os parágrafos que conferirão, diretamente, compreensibilidade tanto ao objetivo recém-declarado, quanto à abertura do campo fenomenológico da temática considerada na 6.<sup>a</sup> investigação lógica, pelas razões elencadas no subitem 2.1.

Pois bem, os parágrafos a comentarem-se são os seguintes: da 1.<sup>a</sup> *investigação*, o § 23, que se nomeia “a apercepção na expressão e a apercepção na representação intuitiva”, o § 29, de título “a lógica pura e as significações ideais”, os §§ 32 e 35, que rezam “a idealidade das significações não é nenhuma idealidade em sentido normativo” e “significações ‘em si’ e significações expressas”; da 2.<sup>a</sup> *investigação*, os §§ 1, 2 e 3, que têm como tema, respectivamente, “os objetos universais se tornam conscientes para nós em atos essencialmente diferentes daqueles em que nos tornamos conscientes dos objetos individuais”, “caráter incondicionalmente necessário do discurso sobre objetos universais”, e “se a unidade da espécie deve ser entendida como unidade imprópria: identidade e igualdade”, os §§ 18 e 21, os quais tematizam, seguidamente, “a doutrina da atenção como força generalizadora”, e “a diferença entre o estar atento a um momento depen-



dente do objeto intuído e o estar atento ao atributo correspondente *in specie*", o § 27, que se intitula "o sentido legítimo da representação universal", e, por fim, o § 40, que diz "confusão entre os conceitos de abstração e de abstrato, por um lado, relacionados com os conteúdos parciais dependentes e, por outro, relacionados com as espécies"; da 3.<sup>a</sup> investigação, a referente a *uma doutrina do todo e das partes*, comentar-se-ão os § 7 e 7a, cujos títulos denominam a "cunhagem mais rigorosa da nossa definição por meio da introdução dos conceitos de lei pura e de gênero puro" e as "ideais independentes e dependentes", o § 14, que refere "o conceito de fundação e teoremas correspondentes", o § 17, que apresenta a definição dos conceitos de *pedaço, momento, parte física, elemento abstrato e elemento concreto*, e, afinal, os §§ 21, 22, 23 e 24, cujos assuntos, respectivamente, são a "determinação exata dos conceitos pregnantes de todo e de parte, assim como dos seus tipos essenciais, por meio do conceito de fundação", as "formas sensíveis de unidade e de todo", as "formas categoriais de unidade e de todo", e, ao fim e ao cabo, "os tipos puramente formais de todos e de partes – o postulado de uma teoria *a priori*"; da 4.<sup>a</sup> investigação, os §§ 1 – 6, que tangenciam ao tema das *significações simples e compostas*, bem como os §§ 10 e 13, ambos referentes às *legalidades apriorísticas nas complexões de significações*; da 5.<sup>a</sup> e última investigação em comento nesta subseção, estudar-se-ão os parágrafos atinentes ao seu primeiro capítulo, que se intitula a "consciência como consistência fenomenológica do eu e consciência como percepção interna", os §§ 9, 10, 13, 15, 16-21, do capítulo II, que tematiza a "consciência como vivência intencional", os §§ 27 ao 29, do capítulo III, que tem como tema "a matéria do ato e a representação subjacente", dando-se ênfase ao objeto temático do *testemunho da intuição direta*, e finalmente, todo o conteúdo do capítulo V e VI, os quais ambos apresentam as noções de "ato objetivante", "representação" e "conteúdo".

### 2.4.1 Os §§ 23, 29, 32 e 35 da 1.<sup>a</sup> investigação

Pois bem, prosseguindo-se no intento descritivo, Husserl no § 23 apresenta as noções de "apercepção na expressão" (*Apperzeption im Ausdruck*) e de "apercepção na representação intuitiva" (*Apperzeption in den anschaulichen Vorstellungen*) que cumpre aprofundá-las do modo devido. A distinção é de importância em razão de certos pontos do método fenomenológico que se tornam evidenciáveis com a sua compreensão adequada. Assim, é coisa diversa certa *apreensão compreensiva* de certa *apreensão objetivante*, no sentido de que nem tudo que se apreende de modo "puro", isto é, *objetivo*, se apreende de modo *significativo*.<sup>121</sup> Relembre-se, a esse respeito, da noção de *intuição sem conceitos* que se distinguiu por Immanuel Kant (1724 – 1804) em sua *Crítica da razão pura*.<sup>122</sup> Porém, Husserl

121 Heidegger em *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo* apresenta certo exemplo, que fez fortuna crítica, de um selvagem para o qual o *significado* que se só atribuir a uma *cátedra universitária*, tal como, por exemplo, "local onde se dão aulas" não lhe é, *in totum*, evidente. Cf. Subitem 3.2. Carlos Tourinho (2021, pp. 30-31) elabora a noção de *dissociação originária*, tecendo comentários conclusivos, que serão acompanhados no corpo textual deste trabalho, a respeito do duplice modo de consciência na qual se deve distinguir, de um lado, a *apercepção na representação intuitiva*, e, de outro, a *apercepção na expressão*, às quais correspondem, respectivamente, uma *apreensão compreensiva*, de parte a parte, representativa, de modo intuitivo, da coisa representada, e uma *apreensão meramente objetivante*, vale dizer, na medida em que este ou aquele indivíduo tão somente tenha apercepção de uma expressão, em sua singularidade dável *hic et nunc*, a despeito de que essa expressão exerça ou possa exercer a sua correspondente função simbólica-ideal.

122 Cf. (KrV, A50-51/B74-76).

(HUA XIX/I, p. 79, p. 61), fundamentado em sua noção de “unidade fenomenológica”, ao invés de designar essa apreensão objetivante de *cega*, enlaça-a com “um complexo vivido de sensações”, no qual certa representação intuitiva (de percepção ou de imaginação) de um objeto, tal qual a coisa exterior, se torna possível. Neste sentido, caso um homem nunca tenha tomado conhecimento, anteriormente, de qualquer produto técnico, suponha-se um disco rígido externo, a sua apreensão objetivante dessa coisa consistirá num complexo vivido de sensações, em que os atos singulares de percepção ou imaginação não perfarão “acontecimento coisal” algum (HUA XIX/I, p. 80, p. 61). Que se implica disso? De início, que a apreensão *compreensiva*, possuindo em si um momento noético, permite, pela primeira vez, a aparição da *coisa*, na medida mesma em que o ato de significar do *signo* se consuma. Por isso, tendo sido vivido o complexo inicial de sensações acerca desse disco rígido, o signo formal “disco rígido” possibilita o ato de reconhecimento posterior quando do reencontro com a coisa mesma. Neste segundo momento, cada nota objetiva que se for realizando, pouco a pouco, a partir do todo de sensações que iniciam na própria coisa, tem como pressuposta a noção mesma, já formada, dela. Daí que Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 62, grifos do autor) sentencie: “as sensações [...] *significam*, [...] *valem* como *signos* de propriedades de um objeto, o seu complexo [...] vale como signo do próprio objeto.” A esse segundo momento, o fenomenólogo nomeia de *interpretação* objetivante (*objektivierende Deutung*), em que, por “interpretação”, se deve compreender o qualificativo “*compreensivo*” que se conjunziu ao substantivo *apreensão*. A noção husserliana de “*experiência*” surge desse momento segundo. Assim, o homem “*experiente*”, ao perceber o ventilador ressecando os seus olhos, distingue a nota formal “*incômodo*” a respeito da coisa mesma, para que, a seguir, pense acerca de possibilidades de ação, todas elas fundadas em possibilidades outras de significação baseadas no signo “*ventilador*.” Por consequência, deve-se distinguir entre as noções de “*sensação*”, de “*signo*” e de “*significação*.” Resumidamente, a apercepção na representação intuitiva, pelo que se considerou há pouco em relação ao caso-limite de um primeiro contato em que apenas se fenomenaliza um complexo de sensações, consiste em certa intencionalidade que é *compreensiva ou interpretativa*, vale dizer, na manifestação da significação *qua* significação se pressupõe a formação de signos significativos, nos quais e pelos quais, a coisa mesma se apreende.

Por conseguinte, a Husserl, nas suas *Investigações Lógicas*, o conceito de *coisa* tanto corresponde, pelo que se verificou no 1.º capítulo deste trabalho, a um reino ideal-legal de validade, quanto requer certa *interpretação objetivante* a fim de que este ou aquele complexo de sensações se fenomenalize *qua* algum *acontecimento coisal*. Em síntese, *as coisas acontecem como coisas em razão de sua valência significativa*. Mais analiticamente ainda, é mediante a formação de signos que o universo de *significações* se abre a qualquer indivíduo. Nisto, Husserl aproxima-se do que se expôs na subseção introdutória  $\alpha$  do 1.º capítulo.



Ademais, deve-se notar que o complexo de sensações referente à *apercepção representativa* não consiste, de *per se*, em nenhum ato reflexivo em que as sensações, estas ou aquelas, se tornariam objeto temático de ponderação, à qual, a seguir, adicionar-se-ia certa interpretação sobre essas sensações. É somente por uma reflexão psicológica que esse fato se dá. Entretanto, em um representar intuitivo ingênuo, as sensações em ato, conquanto *componentes* da vivência da representação – partes do conteúdo descritivo, como o diz Husserl (HUA XIX/I, p. 80, p. 62) –, não são *objetos* tematizados de modo expresso; o que deve perceber-se nesse representar intuitivo ingênuo é, mormente, o seu caráter de *ato executado*. Além disso, numa análise fenomenológica posterior, pode-se perceber que, por algum conteúdo analógico, que se fundamenta no complexo de sensações inicial, se representa, perceptivamente, qualquer coisa que, somente então, se alcança. Assim, por exemplo, para certa cor roxa da capa do livro que se encontra em minha frente, a qual cor é correlato intencional de uma *apercepção representativa*, soma-se o noema “coloração uniforme”, vale dizer, alguma coisa a mais que antes não se representava, na sensação respectiva ao noema “certa cor roxa da capa do livro que se encontra em minha frente”. A essa intenção que se acrescenta Husserl designa de “apreensão compreensiva”, na qual se consuma o significar de um signo. Não obstante, nem todo ato compreensivo reduz-se a uma imagem sensível, como nesse exemplo.<sup>123</sup> Neste mesmo caso, deve-se notar que a consumação do significado do signo “coloração uniforme” é, de fato, uma *nova apreensão*, no sentido do *complexo de sensações inicial referente ao noema* “certa cor roxa da capa do livro que se encontra em minha frente”, na qual nova apreensão, se sente a coisa mesma, isto é, a “coloração uniforme”, que antes não era sentida. Nesse sentido, caso essa expressão, ainda que compreendida, não seja animada por “nenhuma intuição ilustradora”, como a nomeia o autor (HUA XIX/I, p. 81, p. 62), então se fenomenaliza um simples e certo *signo* enquanto objeto físico dado *hic et nunc*, em sua materialidade de sons ou de palavras escritas. Porém, em relação àquela “nova impressão”, de acordo com o exemplo que se escolheu, na qual a intuição compreensiva “coloração uniforme” se segue a “certa cor roxa da capa do livro”, por princípio, ela é passível de tomar-se como o fundamento para a execução de um *novo ato de significar*, o qual não tem que ver, em nenhum sentido, com o que se apresenta no *complexo de sensações inicial*. Numa palavra, conquanto a construção analógica “coloração uniforme” se baseie, *a principio*, na intuição sensível referente à expressão “certa cor roxa da capa do livro”, a seguir, num novo ato de *significar*, objetividades outras ressurgem, livres de algum estrato sensível, de modo que o *complexo de sensações* respectivo às expressões “certa cor roxa da capa do livro” e “coloração uniforme” se abstraia numa certa pureza fenomenológica. Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 63, grifos nossos) descreve deste modo tal abertura fenomenal “o significar, o caráter do signo expressivo, pressupõe precisamente o signo, que aparece como este significar.” Frise-se, aqui, que o significar não seja a signifi-

123 Cf. § 17, 18 e 19 da 1.<sup>a</sup> investigação. Neste sentido, o ato de compreensão de uma qualquer expressão não se reduz, de modo algum, a um fundo imaginativo, no qual e pelo qual, certo ato de compreensão realmente executado pode elicitar-se. Baste em relação a isso; o que se pode notar, no sentido da compreensão da *impossibilidade pura e simples de tais entes fictícios*, numa expressão respeitante a coisas impossíveis, tais quais estas “círculo quadrado” e “ferro de madeira”, bem como o que se pode entender, em sua possibilidade de essência, conquanto não em sua realidade de imagem, pelo exemplo oferecido por René Descartes a respeito de algum quiliângono, vale dizer, uma figura geométrica de mil lados, os quais transpassam a capacidade da imaginação individual, uma vez que se intencione distinguir, lado a lado, dessa imagem.

cação, de conteúdo ideal. Este conteúdo ideal consoma-se a par da ilustração imagética vinculada a esta ou àquela expressão, de forma que a intenção de preenchimento de significação se perfaz na medida exata em que qualquer ato de *significar* se realiza. Por este, fenomenaliza-se a *significação da coisa*.

Pois bem, o conceito de *teoria* que fundamenta todas as análises fenomenológicas realizadas por Husserl nas *Investigações lógicas* distingue-se por certa *complexão ideal de significações* (*ideale Komplexion von Bedeutungen*). Por tal termo, o autor intenciona significar a desvinculação das unidades ideais lógicas das vivências psicológicas e gramaticais, posto que estas, no caso da ciência da lógica enquanto ciência das significações, consistem neste ou naquele ato de significar, no qual certa vivência de significado se dá, ou seja, como se viu acima, este *vivenciar do ato de significação* é, somente, o primeiro passo, necessário não obstante, para que aquelas unidades ideais, designadas antes de *unidades fenomenológicas*, possam tematizar-se.<sup>124</sup> Ora, tal raciocínio é do mesmo modo manifestativo em relação às asserções científicas, cuja validade objetiva depende de alguma adequação delas à realidade objetiva mesma, ou seja, em toda e qualquer ciência constituída, ainda a lógica, pelo que se viu há pouco, não são os *termos* meramente significados, os *juízos* realizados ou os *raciocínios* concluídos que perfazem a teoreticidade dos constitutivos formais da ideia de ciência *qua* ciência, posto que os termos significados, os juízos realizados e os raciocínios concluídos se referem ao aspecto propriamente *real* ou *subjetivo* do *in fieri* desta ou daquela ciência real; ao contrário, essas três coisas referidas apontam para certa *unidade de significação* ou certa *objetividade significada*, da qual se colhe o aspecto *ideal* ou *objetivo* de uma ciência dada.

Nesse sentido, é necessário distinguir-se como o campo formal adequado da lógica pura, em sua teoreticidade, o universo das significações enquanto tais, de suas espécies e de suas diferenças essenciais (HUA XIX/I, p. 98, p. 77). De fato, é apenas nessa medida que a distinção a respeito, por um lado, das significações objetivas e das significações sem objeto, e, por outro, das significações verdadeiras e das falsas, pode realizar-se, de modo que, a seguir, se colhem leis puras acerca da objetualidade ideal-legal da lógica pura.

Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*), no § 29, *in medio*, ao buscar determinar mais precisamente a idealidade que constitui o conceito de lógica pura, argumenta que na *tese psicologista*, de consequências consideradas acima,<sup>125</sup> os termos tais como “representação”, “juízo”, “afirmação”, “negação”, “premissa”, “consequências” e equivalentes, apresentam um característico de subjetivismo que impede, *in totum*, que se distingam expressamente as noções de “ato de significar” e “significação.” Outrossim, esse mesmo raciocínio é válido a respeito dos conceitos de ciências teóricas outras, como os de “força viva”, “massa”, “integral”, “seno”, etc. Em síntese, nas vivências intencionais de uma lógica pura não é de interesse a consideração da vivência intencional *qua* vivência intencional, porquanto do *conceito qua significação*, no qual se manifesta certa unidade ideal, pela qual, por sua vez, a idealidade da verdade pode apreender-se.

124 Cf. Subitem 2.1.

125 Cf. Subseções 1.7.2, 1.7.3 e 1.7.4.





Deve-se observar a diferença a manter-se entre as noções de *juízo* e de *proposição*. Toda a fenomenologia fundamenta-se e origina-se nessa distinção.<sup>126</sup> Com efeito, já na lógica clássica, distinguia-se entre a *realidade* implícita na noção de “juízo”, isto é, o julgamento que todo indivíduo, por ser de “natureza racional”, executa “naturalmente”, tenha ou não tenha estudado alguma vez a ciência da lógica, e a *realidade* em si mesma *ideal* da noção de “proposição”, a qual nada mais é do que certo *ens rationis*, ou seja, de acordo com a sua definição, o *ente cuja essência consiste em ser conhecida*.<sup>127</sup> Neste sentido, o ente ideal “proposição” é a formalização de certo juízo da forma “A é” ou “A é B.” Ademais, a mesma distinção há de manter-se entre o ato de raciocinar, que nada mais é, tal e como o juízo enquanto tal, do que certa vivência intencional de significação, ainda que essa vivência seja complexa, e a *significação* idêntica, em sua idealidade, que se extrai dessas asserções complexas, numa palavra, a objetividade denotada por elas que simplesmente *vale*. Com efeito, Husserl (HUA XIX/I, p. 99, p. 78) ensina-o, *ipsis litteris*: “aquilo [que um cientista] pensa e liga unitariamente são [...] conceitos e proposições, com as suas relações objetivas. À ligação subjetiva de pensamentos corresponde [...] uma unidade de significação objetiva que é aquilo que é.” Pois bem, pelo termo “unidade de significação objetiva que é aquilo que é”, o autor aponta à fenomenalização da significação objetiva *qua* significação objetiva que se deve manifestar, em abertura fenomenológica plena, empós a distinção entre o que se vive nesta ou naquela vivência intencional e a significação *qua* significação que se mostra nelas, nas descrições fenomenológicas de essência.

Afinal, se é a *significação*, mas não a vivência intencional de significação, se é o *conceito*, conquanto não a representação, se é a *proposição*, porquanto não o juízo, que dão a constituição objetivo-formal da essência do conhecimento científico enquanto tal, deve-se colher a conclusão segundo a qual a lógica pura que tematiza a essência da ciência teórica, em si mesma e desde si mesma, tem como objeto precisamente essas idealidades de significação. Por conseguinte, Husserl (HUA XIX/I, p. 101, p. 79) argumenta que todo o universo ideal-legal da lógica pura finda em duas ideias fundamentais: a de *significação* e a de *objeto*, das quais as leis lógicas, tanto em geral, quanto específicas, devem constituir-se. Assim, se se refere ao conceito de “categorias lógicas” na fenomenologia,

126 Cf. Subseção 1.7.4.1.

127 Cf. (RODRÍGUEZ, J., 1974, 1975, 1994, 1995). Ora, o fato de que todo e qualquer ente de razão tenha a sua essência, constitutivamente, a depender de um ato de conhecimento qualquer, pois, na medida em que ele se dê, este ou aquele ente de razão se constitui, torna compreensível a idealidade inerente à noção de “proposição”, dado que *uma proposição* nada mais seja do que o esquema formal, em suma, certa idealidade constituída, dos atos executados de juízo. Porém, parece que haja aqui um equívoco de Husserl em sua exigência de manutenção de princípio, referida no corpo do texto, da distinção entre as noções de “juízo” e de “proposição”, uma vez que, de fato, ambos, mesmo o juízo, não são, na lógica tradicional, considerados a partir de uma execução real do ato judicatório. Numa palavra, a noção de “juízo” lógica não é a noção de “juízo” tal qual tematizada em uma antropologia qualquer. Entretanto, no ensejo fenomenológico a distinção deve manter-se coerentemente, em razão dos próprios pressupostos requeridos para a constituição de uma lógica pura; citem-se dois deles, já tratados mais acima: a ausência total de quaisquer pressupostos e a abertura do campo de objetividade do universo ideal-legal que se contradistingue do subjetivismo consequente à aceitação da tese psicologista. Além disso, também deve manter-se a distinção recém-referida em consequência da limitação das pesquisas fenomenológicas de Husserl ao campo objetivo de uma lógica pura, no período de seu desenvolvimento especulativo em tela, de modo que a sua noção de “juízo” se compreende, tão somente, pela abertura do campo fenomenológico dessa lógica pura, a par das possibilidades ideais de consideração a efetivar-se e a expor-se numa antropologia fenomenológica, a desenvolver-se. Em síntese, na tradição filosófica em que se enxerta a lógica clássica, podem distinguir-se três modos de tematização da noção de “juízo”: o juízo natural, o juízo lógico, em incoação, e o juízo de uma antropologia filosófica. Por sua vez, na fenomenologia husserliana, todo e qualquer juízo deve tomar-se pela idealidade de uma *proposição*, haja vista os pressupostos de constituição fenomenológica de um reino ideal-legal de validade.

não se intenciona apontar para outra coisa que não a certas espécies *a priori* distinguíveis no gênero superior da “significação”, ou de “formas equivalentes correspondentes da objetividade categorialmente captada enquanto tal”, como o descreve o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*). A seguir, por essas categorias, estabelecem-se tanto as *leis gerais de significação*, referentes às complexões de significações em novas significações, desconsiderando qualquer relação entre as intenções de significação e as intenções de preenchimento de significação, posto que, em tal caso, estar-se-ia tomando a idealidade pura das leis lógicas a partir de um ponto de vista meramente cognoscitivo; quanto também se fundam as *leis lógicas stricto sensu*, nas quais as *significações* correspondentes, em unidade ideal, se consideram em razão de sua objetividade ou de sua ausência de objetos, de sua verdade ou de sua falsidade, de sua concordância formal e recíproca ou de seu contrassenso, etc. Esta função dupla da noção de “categoria”, enquanto fundadora, no sentido de sua fenomenalização, das leis gerais de significação e das leis lógicas *stricto sensu* deve manter-se em relevo pelo motivo da ressabida necessidade fenomenológica de, *por um lado*, enquadrar o universo objetivo ideal-legal das *significações*, em contraposição às *vivências intencionais de significação*, a que se referem as noções de “intenção de significação” e de “intenção de preenchimento de significação”, e, *por outro lado*, demarcar a objetividade e a cientificidade mesmas que constituem a ciência fenomenológica, à qual essa dupla função da noção de “categoria” dá a medida de toda a sua consecução. Por fim, extraem-se as leis da objetualidade em geral: “*porquanto são pensadas como determinadas por meio de simples categorias*”, pondera Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor). Em ordem decrescente de legalidade de validade ideal, têm-se as leis gerais de significação, as leis lógicas *stricto sensu* e as leis para objetos em geral, as quais se determinam por meio de conceitos categoriais. Em suma, trata-se aqui da ideia da *origem da objetualidade em geral*, no sentido de sua constituição fenomenológica, que se determina, *lato sensu*, pelas leis gerais de significação.

Outro ponto de relevância na 1.<sup>a</sup> investigação da *Investigações Lógicas* que Husserl faz notar é o seguinte: a *idealidade* das significações pela qual o universo ideal-legal puro se constitui tem o mesmíssimo feitio de um tema que, desde Platão (*Phaedr.*, 266c, p. 99), se apresenta, de modo recorrente, em toda a história do pensamento humano, qual seja: certa abstração como o conseguimento de uma *unidade na multiplicidade*. Esta unidade na multiplicidade é, precisamente, a *idealidade* das espécies ideais de significações que se distingue, *in totum*, de qualquer compreensão *normativa* que se possa ter das leis lógicas em geral. De acordo com o que se expôs no subitem 1.1, que esta ou aquela lei lógica possa tomar-se como alguma lei normativa é tão só certo conseqüente ao que, de início, se apresenta em si mesmo e desde si mesmo, enquanto significação, na unidade da idealidade específica do que *vale* na lógica pura. Com efeito, tem-se o costume, na tematização expressa da ciência da lógica, de tomar o termo “ideal”, tal como, por exemplo, no Medievo, se chegou a tomar a noção de *causa exemplaris* (*causa exemplar*). Desta feita, certo pintor que concebe a ideia de um retrato a executar-se, a partir do modelo que se encontra, *ex hypothesi*, em sua frente, concebe para si mesmo, nesta medida, algum esquema formal, para o qual olhe, com a mente, enquanto os traços, passo a passo, se desenham, com o grafite, e enquanto as cores, pouco a pouco, se pintam, com a paleta.



Do mesmo modo, a noção de “termo”, tal qual exposta em qualquer manual de lógica clássica, ao tomar-se como algum *ideal*, no sentido há pouco referido, de fato, pode-se tomar na medida em que seja alguma *regra*, mediante a qual, se ordena o seguinte, nas palavras de Husserl (HUA XIX/I, p. 107, p. 85): “usa as palavras numa significação absolutamente idêntica; exclui toda e qualquer flutuação das significações. Distingue as significações e cuida de conservar a sua diferenciação no pensamento assertivo, pelos signos [...]”. Neste sentido, percebe-se que essa noção de “termo”, ou seja, enquanto dela se colhe certa *normatividade*, a que se deve subordinar a ciência da lógica, parte do pressuposto de que, nessa ciência, o que está em tematização não são as *significações*, na idealidade de suas unidades formais, as quais são espécies ideais que simplesmente valem, em si mesmas e por si mesmas, porquanto são os entes lógicos que se tomam como “*causae exemplares*”, no sentido eminente da realidade do fazer-se, o que significa, no caso em tela, da realidade do conceber, do julgar e do raciocinar, em sua *coisalidade real*, e não *ideal*; a qual, verdadeiramente, de acordo com o que se tem argumentado, constitui o universo objetivo das objetualidades lógicas.

Em razão disso, pode-se firmar a conclusão seguinte: na lógica pura, encontram-se *ideias*, em sua *idealidade pura*, mas não *ideias* no sentido de qualquer *ideal* a executar-se “na realidade” das vivências intencionais *reais*; tal e como se diz que um pintor concebe a ideia do quadro a criar-se por ele, ideia essa para a qual atenta, na realização do ato de pintar. Ora, essas ideias, em idealidade pura, pertencem, no sentido de sua fenomenalização, a um reino ideal-legal, vale dizer, a um reino de *significações ideais*, tal como se viu mais acima.<sup>128</sup>

Finalmente, para que se possa passar aos parágrafos selecionados da investigação segunda das *Investigações Lógicas*, note-se que as *significações* apreendidas, em si e por si mesmas, transpassam a realidade sensível que se pressupõe em toda e qualquer expressão, a qual, de seu turno, é um dos *momenta* da *unidade fenomenológica*, junto à *intenção de significação* e à *intenção de preenchimento de significação*. Ora, é necessário apontar a esse fato, sobretudo, em razão das descobertas científicas, nas quais expressões outras que não as que até então se tinham, passam a referir qualquer *significação* inconcebível ao *momentum* da vivência intencional de significação de espontaneidade como que absoluta. Se essa situação do estado de coisas objetiva não fosse possível, findar-se-ia que, *a principio*, nenhuma formação conceitual nova seria imaginável ou concebível; o que não é o caso. De fato, ainda que a *vivência de intenção de significação* finque-se em certa *expressão sensível*, mediante a qual a *significação* enquanto tal deve colher-se, não se pode, de acordo com Husserl, pressupor qualquer nexos *necessário* entre os *signos* e as *unidades ideais*, as quais, por exemplo, no caso da *geometria*, não se deixam reduzir a uma intenção de significação singular e concreta, em que a *significação* da definição de linha, como na geometria euclidiana, isto é, “entre dois pontos apenas se constrói uma reta”, poderia mostrar-se; ou ainda, no caso da *aritmética*, essas unidades ideais de significação, tanto quanto, não se podem reduzir às intenções de significações singulares de contar estes ou aqueles números, pois, com efeito, nessa ciência: “a série infinita dos números apresenta uma totalidade objetivamente fixa de objetos gerais, delimitada por uma nítida legali-

128 Cf. Subitem 1.8.

dade ideal que ninguém pode aumentar ou diminuir”, como o apresenta Husserl (HUA XIX/I, p. 110, p. 87). Por óbvio, se houvesse o nexos referido necessário entre tal ou tal *signo* e a sua significação respectiva, tudo o que constituiria a essência do número três consistiria apenas em um ato de contar singular; o que é tornar, em princípio, o conhecimento científico mesmo impossível.

Em suma, distingam-se, a partir do conceito de *unidade fenomenológica*, que se compõe das partes, como se viu,<sup>129</sup> de intenção de significação, de intenção de preenchimento de significação e de expressão, entre a unidade de significação ideal e a vivência concreta que a intenciona, conquanto, em sua realidade ideal, não se reduz a ela.

## 2.4.2 Os §§ 1 – 3, 18, 21, 27 e 40 da 2.<sup>a</sup> investigação

A investigação segunda tem como temática a noção de a “unidade ideal da espécie” (*ideale Einheit der Spezies*), assim como as objeções fenomenológicas às modernas teorias da abstração de matiz psicologista. O estabelecimento da objetividade de certa *unidade ideal da espécie* é a condição *sine qua non* não se pode conceber o ensejo descritivo da fenomenologia. Sem a idealidade do universo ideal-legal das unidades fenomenológicas, toda sorte de subjetivismo findaria por impossibilitar a abertura do campo fenomenal de essências tal qual se mostra e se pode mostrar. Nesse sentido, conforme se viu,<sup>130</sup> pela noção de “idealidade”, na ciência da lógica pura, deve-se compreender a *significação*, conquanto não as vivências intencionais de significação. Essa significação, consecutivamente alcançada, dá-se por *certa consciência* da significação da expressão, a qual, de seu turno, pode tornar-se objeto de outra intenção de significação por alguma consciência distinta, de modo que, por isso mesmo, deve-se pressupor *uma unidade de significação* que independe, *in totum*, das vivências singulares intencionais dos atos de significar. Sem essa recém-referida *unidade de significação*, não se pode conceber a noção de “espécie ideal”, tal e qual se fundamenta nos princípios do método fenomenológico.

Edmund Husserl (HUA XIX/I, p. 111, p. 88) apresenta uma comparação que faz compreensível o ponto em análise. A relação entre a *significação* e a *expressão significativa* em sua *coloração significativa* é a mesma que se dá entre a espécie ideal “vermelho” e o objeto vermelho no *momentum* de vermelho. Neste sentido, por alguma consideração da espécie “vermelho”, aparece qualquer objeto individual que se deixa perceber intencionalmente por essa tematização. Esse objeto individual é certo consequimento do que se pensa inicialmente pela expressão significativa de “vermelho” *in specie*. Todavia, esse correlato intencional, isto é, esse objeto individual, tem em si necessariamente alguma indeterminação objetiva que, tão somente numa mirada posterior, as variações dos *momenta* da coisa referida podem-se perceber em sua concretude, de modo que se fenomenaliza a *nota fenomenológica* “os *momenta* do objeto vermelho aparecem em matizes descontínuos da superfície total em vermelho.”

129 Cf. Subseção 2.1.

130 Cf. Subseção 2.4.1.



Estes dois passos últimos descritivos referentes ao *objeto vermelho* e aos seus *momenta noéticos* são alguma *vivência da intenção de significação*, cujo noema inicial “vermelho” *in specie* se fenomenalizou, precisamente, pelo que se apontou no período gramatical anterior. Em razão disso, levando-se em consideração a distinção que se deve manter como princípio das descrições fenomenológicas entre as noções de “*intenção de significação*” e “*significação*”,<sup>131</sup> pelo que se referiu, há que se isolar, por certa distinção ideal, o *momentum* abstrativo inicial da *significação* da espécie ideal “vermelho”, das intenções de significações, destas ou daquelas, nas quais se manifestam os objetos vermelhos e as variações de seus *momenta*, de modo que o vermelho-coisa, em seus mais diversos matizes coloríficos, se mostre tal como é, em si mesmo e por si mesmo. Com efeito, é indiferente para a vivência intencional da expressão “vermelho” que o seu noema objetivo tenha sido “certo livro vermelho”, que agora se percebe e se apalpa, com as mãos. Esta conclusão última mostra-se em sua evidência fenomenológica, caso se vá, depois de certa tematização expressa da mesmíssima ideia, vale dizer, da de “vermelho”, a um outro objeto em que se apresenta essa coisa mesma significada por essa ideia. Neste sentido, em relação ao isqueiro vermelho que se encontra ao lado do computador portátil que se utiliza, a sua objetividade concreta se mostra também em certa descontinuidade colorífica, a que se designou de variação dos *momenta* da essência, por forma a que, tanto quanto, essa variação possa descrever-se por alguma fenomenalização nos noemas correspondentes. Todavia, ainda nessa segunda ponderação, em sentido fenomenológico, é necessário que se distinga entre a *significação* do que se alcança pelo “vermelho” *in specie* e as *intenções de significação* possíveis de serem realizados a respeito de uma mesma e única expressão “vermelho”.

É precisamente o que intenciona significar Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos) com estas palavras: “enquanto aparece o objeto vermelho e o momento vermelho nele realçado, visamos, antes, ao mesmo *vermelho idêntico* e visamo-lo num modo de consciência de tipo novo, por meio do qual se nos torna objetiva [...] a *espécie*.” Deste trecho em consideração, refrise-se a importância do adjetivo “*idêntico*”, acrescentado ao nome “*vermelho*”, para que se note a identidade da coisa em si e por si mesma, da qual as variações possíveis, em vivências de significação singulares, podem realizar-se, mediante certa legalidade de essência, pelas vivências de preenchimento de significação apropriadas. Numa palavra, a espécie ideal é o *vermelho em si mesmo e desde si mesmo*, em unidade essencial; assim como as partes ou os *momenta* dessa espécie ideal pertencem à razão formal específica do vermelho em geral.

Que inferência se pode fazer de tudo isso? Que a noção de “abstração” fenomenológica recebe a sua significação objetiva, pela primeira vez, somente na medida em que a *unidade fenomenológica*, em sua mostração de coisa, permita a fenomenalização, no exemplo em utilização, da espécie “vermelho”, a partir da qual as vivências de intenção de significação podem desprender-se de seu lado meramente subjetivo. Este surgimento da objetividade, mediante esse ato abstrativo, do reino ideal-legal das descrições fenomenológicas é o vínculo da própria fenomenologia com uma teoria da abstração em que, definitivamente, os resquícios téticos de toda sorte de psicologismo são supe-

131 Cf. Subitem 2.4.1.

rados. Com efeito, o conceber-se da *significação* como *espécie* cria os meios de resolução das objeções cujo sentido se finca na assunção da realidade executiva de certo ato de conhecimento, ao modo de alguma ciência psicológica e de alguma teoria gnosiológica meramente empíricas.<sup>132</sup> Esse ato de conhecimento realmente executado, em relação à abstração fenomenológica, não se pode confundir com o conteúdo eidético a extrair-se dele mesmo. Realizando-se isso, as distinções categoriais das significações (*kategorialen Unterscheidungen der Bedeutungen*), que constituem, afinal, o quefazer da lógica pura, podem franquear a distinção entre os objetos individuais e os objetos universais.<sup>133</sup> Note-se isto: sem o conseguimento, em sua abertura fenomenal, do universo objetivo-ideal de significações puras, a individualidade mesma dos objetos individuais e de seus *momenta* possíveis não se chega a distinguir com a evidência devida. A idealidade, em significação, performa a objetualidade do que é real. Ora, essa idealidade, em significação, dá-se mediante a formação de *signos*, mediante os quais os *complexos de sensações* não apenas *se vivem*, mas se entendem. Por este entender, manifestam-se os *acontecimentos coisais*. Por fim, alcançando-se essa idealidade, uma certa *unidade fenomenológica de significação pura* pode evidenciar-se. Em razão disso, todo e qualquer desconhecimento desta ou daquela *significação pura* que se refere a uma certa unidade fenomenológica, respectivamente, a uma certa espécie ideal, as quais ambas, essa significação pura e essa espécie ideal, constituem o domínio da mesma lógica pura, equivale a um desconhecimento da própria essência ideal em questão, e, por maioria de razão, desta ou daquela ciência correspondente a ela. Neste sentido, a ideação do conceito de “proposição” deve permitir mostrar a coisa mesma em sua significação *pura*, vale dizer, não na medida em que um qualquer juízo realmente executado possa vir a cunhar-se nesta proposição “Agora é noite”, uma vez que, neste caso, ter-se-ia dado tão só alguma vivência de intenção de significação, em particular, a vivência de algum juízo qualquer, inicialmente, para que a seguir ele mesmo recebesse a forma de sua proposição respectiva. Antes, em fenomenologia, deve-se atentar à ideia de “proposição” em sua idealidade enquanto tal, pertencente ao reino ideal-legal de objetividade válida.

Após esse estudo introdutório da Introdução à segunda investigação apresentada por Husserl, passe-se, inicialmente, à consideração dos três primeiros parágrafos escolhidos dessa investigação por forma a possibilitar o remanejo dos conceitos que nela são tematizados quando da execução da pesquisa a realizar-se a respeito da investigação sexta, em que consiste o objetivo principal desta 1.<sup>a</sup> seção.

132 Cf. Subseção 1.7.

133 Relembre-se que, no exemplo utilizado há pouco, o que agora se designa de *objeto individual* estava para “certo livro vermelho” ou “certo isqueiro vermelho”, tanto quanto para a variação de seus *momenta* respectivos; ao passo que o que se nomeia de *objeto universal* estava para a própria espécie ideal de “vermelho”, em significação ideal.



Assim, ponderem-se os termos componentes e significativos do título dado por Husserl (HUA XIX/I, p. 113, p. 91, grifos do autor) ao § 1.º da 2.ª investigação em consideração: “*Os objetos universais tornam-se conscientes para nós em atos essencialmente diferentes daqueles em que nos tornamos conscientes dos objetos individuais.*” Tematizem-se, expressamente, alguns objetos individuais: um cigarro que agora fumo, um ventilador cuja circulação de ar se direciona em um sentido de reta paralela ao vetor da fumaça que sobe, um celular que apita barulhos que requerem e consomem a atenção. Esses objetos individuais não se deixam reduzir, de fato, por essa sua tematização, ao que se mostra, na abertura do campo fenomenal correspondente, pelos correlatos intencionais da vivência de intenção de significação de objetos universais *in specie*, na significação respectiva da unidade fenomenológica das ideias de o “cigarro”, de o “ventilador” e de o “celular.” De fato, ao modo de exemplo, em relação à ideia de “cigarro”, em uma livre imaginação, pode-se por ela alcançar-se “uma bituca”, na medida em que o estado de coisas objetivo “um cigarro que agora fumo” possibilita a variação ideativa do tabaco “em resto.” Pode-se mesmo levantar a questão a respeito de se, efetivamente, se trata da mesmíssima coisa, quando, do cigarro “que se fumou” se chegou a qualquer bituca, “em imagem”, isto é, “a bituca é ou não é um cigarro”? Por duas razões a resposta é afirmativa: a significação pura da ideia de o “cigarro”, e tão somente ela, pode abrir um campo fenomenal objetivo, em uma livre variação imaginativo-ideal, em que a coisa mesma se mostra em si própria e desde si própria. Ora, sem a ideia referida, de que forma a nota “uma bituca” poderia alcançar-se? Ademais, e esta é uma razão segunda, à qual poder-se-iam acrescentar outras, pode-se livremente realizar, ainda em livre imaginação, certa vivência de intenção de significação, pela qual, ao que se fenomenalizava como “uma bituca”, se acrescentou uma vivência de intenção de preenchimento de significação em que se fenomenalizou o noema “fumar”, na hipótese de que se tenha constatado que nessa bituca de cigarro não tivesse findado o tabaco mediante o qual se realiza o ato de fumar. Constata-se que a ideia do “cigarro” foi o que possibilitou a composição do campo fenomenológico por livre variação imaginativa. De todo modo, tais notas formais posteriores, resultantes de uma livre imaginação, que se acrescentaram à espécie ideal “cigarro”, pressupõem a validade da significação objetiva, em cujo seio vivências quaisquer de intenção de significação podem realizar-se.

De seu turno, em relação à ideia de o “ventilador”, o correlato intencional ou momento tético “um ventilador cuja circulação de ar se direciona em um sentido de reta paralela ao vetor da fumaça que sobe” é tão só uma vivência qualquer de intenção de significação a respeito da coisa mesma, a ideia de o *ventilador*, descrita pela expressão em comento, em uma sua significação real, efetiva, concreta, numa palavra, *singular*, no sentido de que essa vivência intencional não abre, de *per se*, até pelo artigo indefinido “um” anteposto à expressão substantiva, a significação *pura* da unidade fenomenológica que cumpre descrever-se. Por isso, torna-se inteligível a distinção husserliana que se deixa entrever nos termos que intitulam o 1.º § da 2.ª investigação, isto é, que a *consciência* de objetos universais é *essencialmente diversa* da consciência para a qual os correlatos intencionais se absorvem em correlatos intencionais singulares.

Por fim, no que tange à ideia de o “celular”, o seu momento tético fora “um celular

que apita barulhos que requerem e consomem a atenção.” Este objeto individual “um celular”, que se alcançara através da ideia de o “celular”, possibilita também, de *per se*, uma variação livre de imaginação neste correlato intencional específico de “uma coisa”, a qual, conquanto seja considerada em sua individualidade, do mesmo modo ela é tão somente uma vivência de intenção de significação que parte da significação pura da qual recebe a razão formal de sua fenomenalização: o “celular.” Isto significa dizer que, na *fenomenologia* husserliana, a identidade entre *ser* (εἶμι) e *um* (ἔν), de fortuna histórica longuíssima,<sup>134</sup> se abstrai em vista da idealidade absoluta que deve poder mostrar-se nas significações puras, tais ou tais, que constituem cada uma das espécies a que correspondem as unidades fenomenológicas. Neste sentido, o método fenomenológico deve compreender-se enquanto certo *idealismo* filosófico.<sup>135</sup>

O significado do termo “idealismo” explica-se por Husserl no § 1.º da 2.ª investigação deste modo: os objetos individuais e os objetos universais diversificam-se em razão do modo diverso da representação, o qual se mostra, em evidência de coisa, com a clarificação mesma da representação correspondente.

Essa clarificação faz perceber, em relação aos objetos universais, a sua ideia, a despeito dos *momenta* fundados da coisa que se manifestam num primeiro ato de aproximação. Este enlace do abstrato na coisa sensível, característico da fenomenologia, será de importância sublinhada a respeito da noção de “categoria” (*Kategorie*), tal como exposta na 6.ª investigação,<sup>136</sup> noção essa que será o *leitmotiv* mediante o qual Heidegger reformula a sua própria ideia de filosofia fenomenológica, e, junto a ela, concebe o seu conceito de *coisa*.<sup>137</sup>

A teoria da abstração husserliana tal qual se apresenta nos primeiros três parágrafos da investigação segunda melhor pode compreender-se a partir da noção de “unidade da espécie”, no que se refere à relação desse conceito para com os de *igualdade* (*Gleichheit*) e *identidade* (*Identität*). Ora, toda a *unidade da espécie* consiste em certa identidade una, na idealidade da significação, de uma coisa para consigo mesma. Contudo, essa unidade da espécie, que é certa identidade, não se identifica com o uso significativo do termo *igualdade* em situações concretas e singulares em que se diz, por exemplo, que dois indivíduos tenham *o mesmo desejo*, ou três filósofos levantem *a mesma pergunta*, ou ainda que todos os homens tenham *a mesma convicção*. Ora bem, em todos esses três casos, os mesmos desejos, perguntas e convicções, ainda que pressuponham uma multiplicação quantitativa de tais coisas, o “desejo”, a “pergunta” e a “convicção”, em suas identidades ideais *in specie* distintas entre si, não se referem, fenomenologicamente, a essas quantidades performadas num ato de desejar, num ato de perguntar e num ato de crer, em que, respectivamente, se deseje uma “carne assada”, se pergunte “que é o homem?”, e se creia nisto: “nasci em determinado momento do tempo e em determinado local.” De

134 Cf. (GILSON, 1985, p. 32 e segs.).

135 Idealismo esse que se deve, de seu lado, compreender-se como a “única possibilidade de uma *teoria do conhecimento* concordante consigo mesma”, como o pontua Husserl (HUA XIX/I, p. 112, p. 90). Por fim, poucas linhas abaixo, o autor apresenta a nota essencial com a qual compreende o conceito de *idealismo* em suas investigações lógicas: trata-se não de uma *metafísica* idealista, porém da mera “forma de [uma] teoria do conhecimento”.

136 Cf. 2.ª seção.

137 Cf. 2.5.2.





fato, a *unidade da espécie ideal em identidade consigo mesma* se encontra em toda e qualquer multiplicação quantitativa das vivências intencionais de significações performadas por certa espécie ideal, tal como o sustenta Husserl (HUA XIX/I, p. 117, p. 94): “Com efeito, onde se encontra *igualdade*, encontra-se, em sentido estrito e verdadeiro, também *identidade*.” Porém, observe-se que não se pode dar qualquer *regressus ad infinitum*, no sentido de que uma única espécie haveria de ser *meramente igual*, em repetição múltipla e indefinida, em dois mesmos desejos, em três mesmas perguntas e em toda convicção acerca do surgimento de si mesmo no mundo. Refrise-se: *meramente igual no sentido de uma vivência de intenção de significação concreta e singular*. Numa palavra, fulano e siclano, conquanto desejem o mesmo, a coisa desejada, em sendo uma em si mesma, multiplica-se nos dois desejos singulares de cada qual, mas, de modo algum, poder-se-ia afirmar que não haveria limite para as multiplicações quantitativas, a despeito da *unidade específica em identidade* consigo mesma. Em suma, essas multiplicações quantitativas concretas e singulares possibilitam-se pela *unidade específica*, sem a qual *não se poderia efetivar qualquer multiplicação nestas ou naquelas vivências singulares*. Assim, a *igualdade* encontrada acerca de um *mesmo desejo*, naqueles dois indivíduos, por exemplo, é certa *duplicação do medido* cuja medida é a *unidade específica da própria espécie*. Pode-se entender este estado de coisas objetivo pelo exemplo seguinte: toda pergunta realizada a respeito de certa *quantidade numérica*, na hipótese de que essa quantidade não se especifique no sentido *da coisa que tem uma determinada quantidade numérica*, simplesmente não faz sentido. Nesse sentido, a pergunta “Quantos existem?” tão somente pode compreender-se se se acrescentar a ela *a coisa* da qual a quantidade se pergunta, de forma que, afinal, se realize a pergunta, “Quantos *dedos* existem nesta mão?” Em síntese, a realização desta última pergunta pressupõe a unidade ideal-significativa da espécie “dedos” e da espécie “mão”, as quais, neste sentido, são *idênticas e iguais* a si mesmas. Ao contrário, as vivências intencionais de significações singulares e concretas, pelas quais se diz que “dois desejos são ‘iguais’” tomam como fundamento certa indistinção acerca da *igualdade qua* *igualdade*, a fenomenalizar-se em sentido ideal-legal, em cuja validade a ciência teórica pura da lógica se constitui.

Isso quanto à *unidade da espécie* que não se reduz à noção, concretamente significanda numa vivência de intenção de significação de correlato intencional *singular*, de “quantidade”.

Porém, em que consiste, propriamente, a teoria da abstração husserliana? Como se disse, no modo diverso de representação dos atos em que, vez a vez, os objetos são ou individuais ou universais. Ainda que exista certa “unidade fenomênica” (*phänomenologische Einheit*) em ambos os atos, como a designa Husserl (HUA XIX/I, p. 113 e segs., p. 91 e segs.). Em um ato de representação cujo objeto seja individual, qualquer coisa concreta como um todo, ou uma parte desse todo ou uma nota sua se tematizam de acordo com o que, da coisa, em si mesma e por si mesma, se deixa fenomenalizar. Assim, ao meu lado se encontra uma “borracha.” Desta coisa, posso considerar as cores “azul” e “branco” do encarte protetivo que a circunda. Dela mesma, ademais, posso notar quão arredondadas, pelo uso, estão as suas arestas que antes eram quadrangulares quase tal qual as de um quadrado abstrato. Em continuação a esse lance considerativo,

imaginando, em livre imaginação, as partes que se acham para além do meu campo de visão imediato, apreendem-se as imagens em que as mesmas cores “azul” e “branco”, percebidas pela intuição sensível, a um primeiro momento, surgiram e se manifestarem em seu campo fenomenal.

Pois bem, por essa descrição, essa coisa e as suas propriedades alcançam-se por uma intenção de significação e por sua intenção de preenchimento de significação respectiva, nas quais, *a coisa, em sua realidade*, corresponde àqueles noemas referidos: uma “borracha”, um “azul” e um “branco”, mesmo na vivência intencional de livre imaginação, que teve como ponto de arranque a propriíssima borracha percebida sensivelmente. A esses característicos téticos, Husserl designa de “*ato de menção individual*.” Doutro modo, o ato de menção *universal* ou *específico* tem como correlato intencional a *ideia mesma*, em sua unidade de significação, isto é, as ideias de *azul*, de *branco*, de *borracha* – não a que se encontra em minha frente, a primeiro relance de visão. Perceba-se que essa segunda *menção intencional* (de conteúdo ideal de *per se*) à coisa sensível é qualquer realidade, respectivamente, idealidade, de *fundada*, e não *fundamental*, uma vez que tão somente com a intuição de significação dirigida à coisa individual é que a fenomenologia deve edificar-se em seu arremate descritivo de essências.<sup>138</sup>

É o que Husserl sintetiza por estas palavras, depois de assinalar que a distinção a respeito da menção específica, e de suas modulações, seja certa *distinção lógica categorial* (*kategorische Logik*):

E assim como pelo característico desse modo de intuição (da menção universalizante) oferece-se a *espécie* como objeto universal, assim em conexão com ele desenvolvem-se formações tais como “um vermelho” (isto é, o caso de algo que tenha vermelhidão), ou “este vermelho” (a vermelhidão desta coisa) etc. (HUA XIX/I, p. 114, p. 92, grifo do autor).

Note-se que é a partir do conhecimento da unidade ideal da *espécie* que se abre o campo de visão do que, no medievo, se chamava de *haecceitas*,<sup>139</sup> vale dizer, o conhecimento de um indivíduo concreto – que figura em fenomenologia tão só como certa *base intuitiva* –, a indicar-se pelas formas gramaticais dos pronomes demonstrativos “este”, “esta” ou “isto” ou pelas formas gramaticais dos pronomes indefinidos “um” ou “uma.” Assim, mediante o conhecimento possibilitado pela menção universalizante, pode-se fenomenalizar os fenômenos referentes a “uma borracha” de cores “azul” e “branca”, posto que este ato perceptivo tão somente se faz possível pela menção *universal* ou *específica* que é *fundamental*, na qual a unidade ideal das *species* se separa por certo ato abstrativo, em legalidade de essência.

Frise-se bem tal fato: é pela intenção universalizante que *um indivíduo*, em sua concretude, referível pelas formas pronominais, pode tematizar-se fenomenologicamente.

138 A relação entre intenções de significações fundadas e fundamentais expõe-se cabalmente com a noção de *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*) a considerar-se, separadamente, em dois capítulos deste trabalho, designadamente, na subseção 2.5, em que se desenvolve a concepção husserliana desse conceito, e na subseção 6.2, na qual se acompanha, em vista do objetivo deste trabalho, a concepção de Heidegger.

139 Cf. (GILSON, 1952, p. 543 e segs.).



Pode-se dizer que é a diferença entre o conteúdo formal da noção de “certo” (no sentido de pronome indefinido) e o conteúdo formal, em fenomenalização plena, das noções de “o homem”, “este homem” e “um homem”.

O ponto em questão refere-se à diferença entre a singularidade individual e a singularidade específica. Concretamente, pode-se colher a raiz da distinção referida a partir do campo objetivo da matemática, em que, por exemplo, os números que se utilizam para a realização de algum cálculo algébrico não se deixam reduzir à formalidade específica dos números que pertencem à ciência aritmética, conforme acima se expôs.<sup>140</sup> De fato, o número três é *um* número, o qual não é, de modo algum, qualquer conjunto de três coisas numeradas mediante ele mesmo; o que se verifica com a diversidade formal destas duas expressões: “as três plantas necessitam de água” e “o número três é o segundo número primo.” Pelo que se viu, a primeira enunciação pressupõe o conhecimento do número três *in specie*, apenas a partir da qual o conhecimento de alguma *haecceitas*, tal qual como em “estas três plantas”, pode efetuar-se. Esquemáticamente, a teoria husserliana da abstração consiste nestes três passos bem distintos entre si: da indeterminação formal do “certo” (ou “algum”) para a determinação formal advinda pela singularidade específica, tal qual se notifica por esta expressão: “o cachorro”; depois do quê, essa mesmíssima determinação formal encontra-se em objetividades que se referem com o uso dos pronomes demonstrativos, como o “este”, e o pronome indefinido “um.” Note-se que, conquanto gramaticalmente quando se diz “um cachorro” se infere que esteja em uso um “pronome indefinido masculino”, em fenomenologia a situação objetiva é de todo diversa, dado que, por essa expressão, se quer referir precisamente a isto: “é o caso de algo que tenha ‘canidade’”.

Pois bem, os §§ 18, 21, 27 e 28 da 1.<sup>a</sup> investigação têm como finalidade o esclarecimento de certa incompreensão a respeito da teoria fenomenológica da abstração, a qual parcialmente se considerou há pouco. Em particular, o que está em questão, nesses parágrafos, é fazer notar que o *momentum abstratum* das ideias fenomenológicas não se reduz, de modo algum, a qualquer ato de *atenção* da mente pela qual se tematiza este ou aquele objeto, uma vez que, em verdade, assentir a esta tese é desconhecer a própria *realidade ideal* que caracteriza a fenomenalização de certo campo fenomenal.<sup>141</sup>

Husserl deste modo apresenta a tese recém-referida tal como fora exposta e sustentada por George Berkeley (1685 – 1753), segundo a qual todo e qualquer atributo abstraído não é nada mais do que certa *atenção exclusiva* (*exclusive attention*), porque, de um todo complexo de notas individuais, atenta-se, no sentido de “dar atenção”, a um qualquer atributo, de sorte que, mediante algum *enlace individualizador*; que é a abstração mesma, tal como concebida pelo Bispo de Cloyne, as diferenças individuais que pertencem ao *momentum* do conteúdo abstrato são desconsideradas. A explicação que dá Berkeley desse estado de coisas objetivo baseia-se em certa particularidade da demonstração geométrica, uma vez que, ele pergunta, como se poderia saber que a demonstração universal acerca das propriedades de algum triângulo tenha valor objetivo a respeito dos

140 Cf. Subseção 1.7.3.1.

141 Husserl (HUA XIX/I, p. 155, p. 128) aponta como a origem histórica dessa tese acerca da abstração a John Locke e, mais decididamente, a George Berkeley.

triângulos singulares infindos que, efetivamente, não se referem pela ideia universal de triângulo – o que ele diz ser inexistente –, isto é, quem diz *triangularidade* denotaria qualquer coisa, por exemplo, que estaria para além das diferenças entre um triângulo equilátero e um triângulo escaleno, os quais existem *realmente*, ao passo que a noção de “triangularidade” apenas se concebe, sem nenhuma evidência comprobatória de sua existência real. Ora, conclui o escritor que, conquanto se possa saber que a propriedade de ter *a soma dos ângulos internos iguais a dois retos* seja aplicável a todos e quaisquer triângulos, de modo nenhum há qualquer formação ideal de *uma ideia universal de triângulo*, posto que tão somente por *certa consideração de uma figura* qua *triângulo* – o que acima se chamou “*atenção exclusiva*” –, surge a noção de “triangularidade”, a qual, porém, como se viu, não tem nenhuma existência *in re*; assim como de João, que é homem, se forma certa ideia de “homem”, mediante um ato abstrativo, que se compreende pela noção de “enlace individualizador”, realizado pela mente, que “abstrai” de tudo o que individualiza este homem ou aquele outro. Numa palavra, “A figura que vejo contém todas essas particularidades [as do triângulo]; porém não se faz menção de nenhuma delas na prova da proposição” (*Treat.*, § 16; 1949, pp. 34-35). Que isso significa dizer? Que a idealidade do reino ideal-legal das ideias universais não existe, *in re*, na medida em que tão só por *um ato de atenção exclusiva* as propriedades individuais que pertençam a algum ente complexo concreto são postas ao lado, em benefício do conhecimento científico; o que é desconhecer, de fato, os característicos mesmos da própria possibilidade do conhecimento apodítico, tal como o intenciona estabelecer a fenomenologia.

Com efeito, Husserl faz notar que o equívoco principal da hipótese acerca da teoria da abstração berkeleyana consiste em negar a diferença verdadeira das *significações universais* e das *significações individuais*, apenas pelas quais a essência mesma do *momentum abstractum* do ato abstrativo pode evidenciar-se. De fato, deve-se perceber que a intenção de preenchimento de significação para com uma intenção de significação, em relação a uma expressão em que se encontra certo termo *universal*, tem como correlato objetivo precisamente *uma idealidade*, em que se desconsidera, *a principio*, a individualidade concreta da coisa que fizera as vezes de *point d'appui* do ato abstrativo, como se sustentou na subseção 1.8, quando da tematização expressa da *abstração idealizadora*. Neste sentido, a distinção apresentada acima por Berkeley, em sua teoria da abstração, acerca da noção de “atenção exclusiva”, deixa de considerar o cunho verdadeiro da abstração enquanto tal: a coisa abstraída, dado que uma qualquer “atenção exclusiva” tão somente aponta para a fenomenalização de certo *aspecto subjetivo*, e não para a objetividade específico-ideal, coisal, do próprio ato abstrativo. Além disso, Husserl (HUA XIX/I, pp. 158-159, p. 131) argumenta que, de acordo com as premissas téticas apresentadas por Berkeley, pelas quais, a partir de um *ato de atenção exclusivo*, se abstrai a *cor verde* de certa casa, na qual essa cor existe pela coloração dos tons de “verdade”, todos os outros *momenta* dos matizes de verde dessa casa não poderiam tornar-se certo correlato intencional de uma intenção de preenchimento de significação. Por conseguinte, se essa coisa abstraída por um ato de *atenção exclusiva*, a *cor verde*, *ex hypothesi*, se matizasse de uma forma tal na superfície dessa mesma casa, segundo os princípios da teoria da abstração berkeleyana, um único e idêntico verde haveria que se apresentar, posto que a



atenção exclusiva, cujo objeto é, por força dos pressupostos, abstrato, em sua essência específica, não concede a razão por que, da validade do reino legatário de essências, se pode, mediante certos atos de *significações individuais*, alcançar a gama indeterminada, *in re*, de coisas esverdeadas, as quais, *a contrario*, se determinam, fixamente, por legalidade de essência, na espécie ideal “verde”.

Em suma, observe-se que, na materialidade da coisa, isto é, *neste verde ou naquele verde*, os fenômenos se diversificam em sua individualidade, por certa variação dos *matizes de cor*, o que pressupõe, para a sua fenomenalização, a identidade ideal específica da *cor verde*, e isso *independentemente* de qualquer *ato de atenção exclusiva*, uma vez que ela não pode deixar de ser somente uma única vivência de intenção de significação realmente executada, a qual se distingue, *in totum*, da significação pura que pertence à essência específica em análise. Em síntese, os *intenta* diversificam-se, por um lado, em um correlato intencional de singularidade factual, e, por outro, em um correlato intencional de singularidade ideal. Ora, argumenta Husserl que, se a teoria berkeleyana fosse para aceitar, em o fazendo, não faria sentido algum a afirmação de que “uma cor preenche *toda* uma superfície”, posto que, em cada uma das partes dessa superfície colorida, se encontra precisamente uma equivalente fragmentação de uma única cor, no sentido da variação dos matizes de *verde* – o que não seria possível se *um único e mesmo verde*, alcançado por um “ato de atenção exclusiva”, estivesse presente em *todas as coisas esverdeadas*. Em suma, a teoria da abstração berkeleyana, intencionando dar a razão última para o ato abstrativo, não consegue, piormente, explicar a própria fenomenalização dos *phenomena* sensíveis. Em consequência, essa teoria da abstração não faz compreender o que constitui, em sua razão formal própria, a essência da *espécie universal*, bem como o próprio tema correlacionado a ela da relação da *unidade com a multiplicidade*, e vice-versa, a que se confere inteligibilidade pela teoria da abstração apresentada acima.<sup>142</sup>

Nesse sentido, deve-se observar ademais que, ainda permanecendo no exemplo de objetos coloridos, toda coisa com esses característicos tem o seu *lugar* e tem o seu *tempo* específicos, tanto quanto possui certa *extensão*, que se divide em comprimento, em altura e em profundidade. Ora, corrompendo-se essas propriedades *factuais*, os conceitos de *lugar*, de *tempo* e de *extensão* não deixam de possuir as suas respectivas notas formais. Por estas palavras explica Husserl (HUA XIX/I, p. 159, p. 132) o ponto em comento: “Quando em uma casa há um incêndio, todas as suas partes se incendiam, de modo que se destroem todas as formas e qualidades individuais, bem como as suas partes e momentos eidéticos em geral.” Que ocorre às partes e aos momentos eidéticos das espécies ideais? Nada, em absoluto. Por semelhança de razão, a *cor verde* ou *vermelha in specie* possui certo estatuto eidético-ontológico que se distingue, *in totum*, de uma sua concretude na realidade das coisas.

Ainda nesse sentido, no § 27 da 2.<sup>a</sup> investigação, apresenta-se a dúvida de se uma função representativa se encontra necessariamente em alguns *signos ou imagens intuitivas universais*, de modo que a universalidade da representação se colheria, de *per se*, da própria imagem representante. A resposta à dúvida levantada deu-se anteriormen-

142 Cf. Subseção 2.4.1, *in initio*.

te, no mesmíssimo estudo da noção de *unidade fenomenológica*.<sup>143</sup> Ora, deve-se observar que a expressão “signos ou imagens intuitivas universais” ajunta duas coisas diversas: as imagens ou os signos e a universalidade. De fato, por *uma imagem de superfície azul concreta* pode-se aceder, por uma intenção de preenchimento de significação, à *espécie azul*, o que é uma *nova modalidade de consciência*, como a nomeia Husserl,<sup>144</sup> mas não de modo tal que, na imagem ou signo da coisa azul, na qual a intenção de preenchimento de significação de universalidade se fundamentaria, houvesse qualquer coisa, de *per se*, *universal*. Este característico é posterior. Essa *consciência de universalidade* mostra-se, em seu campo fenomenal, como uma *consciência do específico-ideal*, ou como uma *consciência da totalidade*, ou ainda como uma *consciência indeterminidade de unidade* ou de *pluralidade*. Estes *modi* da consciência são certas intenções de preenchimento de significação reflexas que têm como solo fenomenológico a imagem ou o signo de superfície azul *real*. Ora, por essas intenções de preenchimento de significação, no sentido da manifestabilidade da objetividade ideal-legal do puro reino das essências, pode-se compreender, de fato, a teoria da abstração husserliana em relação ao estatuto de realidade ideal das ideais mesmas, que não são, de modo algum, *apenas imagens ou signos*, no que estes mostram em si mesmos e desde si mesmos. Reconfirma-se a conclusividade do argumento pelo exemplo da figura geométrica do quiliágono, que se concebe, de acordo com as razões formais que a constituem, mas que não se apreende, clara e distintamente, no seu ser imagético.

Uma conclusão símile colhe-se acerca da impossibilidade de que qualquer *universalidade* se encontre *nalgum signo enquanto tal*. Suponha-se o nome próprio “João”, que designa o indivíduo João. Nada há de universal no propriíssimo signo “João”, a não ser que se lhe acrescente, por uma intenção de preenchimento de significação, certa *universalidade* pela qual *todos os Joões* implicitamente se refeririam, ainda que indeterminadamente. Apesar de alguns comentários que se poderiam tecer a respeito de uma *ausência de idealidade necessária* em casos que tais, pelo que foi dito colhe-se a suficiência da razão segundo a qual *nenhuma universalidade pode encontrar-se nalguma imagem ou nalgum signo por si mesmos*, a não ser que se lhes adicionem certa intenção de preenchimento de significação de universalidade, a qual intenção, se distingue, *in totum*, da intenção de significação de base a respeito do João A, que se conhece, e do João B, que também se conhece; os quais Joões se significam e se atingem pelo exercício significativo de seu signo respectivo, “João”.

Esses são os pontos essenciais de uma teoria da abstração husserliana, pela qual se pode apreender, *in nuce*, os princípios do desenvolvimento da elaboração do conceito de *coisa* husserliano, o qual se determinará, suficientemente, pela continuação da exposição interpretativa da *Investigações lógicas*.

143 Cf. Subitem 2.1.

144 Cf. Esta subparte 2.4.2 mesma, *ad supra*.



### 2.4.3 Os §§ 7 e 7a, 14, 17, 21 a 24 da 3.<sup>a</sup> investigação

Os §§ 7 e 7a da 3.<sup>a</sup> investigação têm como finalidade apresentar as noções de “legalidade” (*Legalität*) e “necessidade” (*Notwendigkeit*) fenomenológicas. Dá-se, a partir da 3.<sup>a</sup> investigação, certa “conversão ontológica” de acordo com a qual se passa de um “pensamento de evidência” a um “pensamento de *legalidade essencial*”, como o diz Husserl na nota introdutória aos parágrafos em comento. Essa *conversão ontológica* constatar-se-á, enquanto seu solo fenomenológico, nas investigações subsequentes. Entretanto, note-se que essa observação se entende em certo sentido de *mera ênfase* a uma *legalidade essencial* a manifestar-se nas descrições fenomenológicas que se realização, posto que, conquanto se verifique a mudança de um pensamento de evidência a um pensamento de legalidade essencial, o princípio dos princípios do método fenomenológico, que consiste na própria *evidência* fenomenal, ainda permanece o *leitmotiv* essencial de todo quefazer filosófico. Ora, o que Husserl intenciona desenvolver mais afincadamente nos parágrafos da 3.<sup>a</sup> investigação lógica é, de fato, que a *legalidade fenomenológica*, respectivamente, a *necessidade fenomenológica*, se dão dum modo tal que se distinguem, *a principio*, de qualquer mera necessidade empírica, tal como as das leis naturais (*Naturgesetzen*), de forma por, neste último caso, não se poder referir a uma “legalidade”, e, junto a ela, uma “necessidade”, quaisquer.

Sinteticamente, o autor (HUA XIX/I, p. 243, p. 202, grifos do autor) deste modo expressa o estado de coisas objetivo a que se apontou: “Em primeiro lugar, é válido, com inteira generalidade, que a necessidade objetiva equivale ao *ser sobre a base da legalidade objetiva*.” Com efeito, é sobre esse fundo de *legalidade objetiva*, nesse *ser ideal* mesmo, que a própria *necessidade objetiva* tem o seu lastro de validez em si e por si. Assim, por exemplo, a noção de “impossibilidade” fenomenológica torna-se inteligível, vale dizer, qualquer coisa se diz *impossível*, não por alguma *impotência subjetiva* do sujeito que realiza este ou aquele ato de concepção, uma vez que, na ciência fenomenológica, o “*não poder ser doutro modo*” consiste numa *necessidade objetiva ideal*, como o designa Husserl (HUA XIX/I, pp. 242-243, *ibid.*). Pois bem, ele desenvolve as noções de *necessidade* e de *legalidade* fenomenológicas fazendo notar que as duas se performam, formalmente, pelas suas próprias essências respectivas, para além de qualquer intenção de significação subjetiva, na medida em que se trata duma realidade *a priori* ou *ideal*. Com efeito, mediante essa compreensão dos feitos formais das análises fenomenológicas, salva-se a própria fenomenologia dalguma acusação infundada de *subjetivismo*, conforme se viu.<sup>145</sup> Partindo-se desse fio descritivo, encontra-se a razão por que nenhuma *existência empírica* (*empirische Existenz*) pode *limitar a extensão do conceito de lei*, ou seja, nenhuma *posição de existência* se leva em consideração quando da fenomenalização da legalidade ideal fenomenológica e de sua necessidade, em evidência apodítica constatada.

Nesse sentido, a teoria do todo e da parte husserliana, a qual se expõe, *in extenso*, na 3.<sup>a</sup> investigação, bem como nesta subseção deste trabalho, pode compreender-se em função da ideia de *legalidade objetiva*, que performará a fenomenalização de seu campo

145 Cf. Subparte 1.2.

fenomenal.

Com efeito, isso implica dizer que – para que se volte ao ponto dubitativo que se seguia dos pressupostos da teoria da abstração da *atenção exclusiva* proposta por George Berkeley –, a expressão “uma parte não independente” de um *momentum* de verde que se verifica em uma casa, que é certo todo, denota a complexidade ideal desse todo mesmo, submetida a uma legalidade de essência, segundo a qual, nela e por ela, se mostram, coimplicados, tanto a existência dos conteúdos específicos, quanto as mesmíssimas espécies puras, nas quais os primeiros têm validade objetiva. Assim o resume Husserl (HUA XIX/I, p. 244, p. 203, grifos do autor) essa situação de estado de coisas objetiva: “Os objetos não independentes são objetos de espécies puras tais que com referência a elas existe a lei de essência que diz que esses objetos, se existem, apenas podem existir como partes de todos maiores de certa espécie correspondente.” Por aí se percebe que a espécie genérica de “cor”, conquanto se colhe neste ou naquele objeto colorido, no qual se apresentam os *momenta* de seus matizes vários, em si mesma requer, em sua complexidade formal, a espécie genérica de “superfície”, de modo que, em realidade ideal, tanto esta espécie quanto a de cor, em seus tons de coloração, são compossíveis, tal como o designaria Leibniz.<sup>146</sup>

Nesse sentido, Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, negritos nossos e grifos do autor) afirma que “O colorido deste papel é *um momento não independente*; não apenas é, de fato, uma parte, senão *que por sua essência mesma, por sua espécie pura, está predestinada a ser parte.*” Isto quanto ao objetivismo decidido da teoria fenomenológica husserliana, de molde que se mostre, em evidência fenomenal, a falsidade dos pressupostos e das conclusões da teoria da abstração da *atenção exclusiva*, tal como o propôs Berkeley. De fato, qualquer circunstância subjetiva dum ato de abstração tal ou tal não é suficiente para criar, *ex nihilo*, a realidade coisal que pertence à sua respectiva legalidade essencial, mesmo que essa realidade coisal se evidencie definitivamente, como a de uma *singularidade dada*, haja vista que, em fenomenologia, essa singularidade não é outra senão a de uma *idealidade*, ou seja, que se segue dum ato de redução fenomenológica.

Ora, o que se atingiu até aqui acerca das *singularidades ideais* dão uma razão suficiente para que o mesmo tanto se compreenda das *ideias, em generalidade específica*, enquanto tanto as primeiras, quanto as segundas possuem certa relação mútua da complexão formal das partes aos seus respectivos todos, e vice-versa. Di-lo Husserl cristalinamente:

Uma diferença ínfima de um gênero puro supremo pode, por exemplo, chamar-se relativamente independente em relação à escala das espécies puras até ao gênero supremo; e, de seu lado, toda espécie ínfima é relativamente independente em relação à suprema. Os gêneros, nos quais singularidades individuais correspondentes não podem existir *a priori*, sem pertencerem necessariamente, a um só tempo, à extensão particular, porém tão só ideal, de outros gêneros, seriam não independentes em relação a estes últimos; e, assim, *mutatis mutandis*, em outras esferas de exemplos (HUA XIX/I, p. 245, p. 205).

146 Cf. (MARQUES, 2004, p. 185).





Em síntese, o autor intenciona apontar para a fenomenalização da complexão formal de dependência, relativa ou não, e de independência, relativa ou não, de certas espécies ou gêneros, com as suas partes componentes, e vice-versa, no sentido da continência ou da incontinência desta ou daquela espécie ideal para com o seu respectivo gênero próximo ou supremo. Intenção essa que performou, na Antiguidade, a elaboração da rressabida Árvore de Porfírio a respeito da organização categorial dos *Praedicamenta*, em que, tão só pelos característicos extensionais e intencionais dos conceitos, mediante as noções de “gênero”, “espécie” e “diferença”, tal ou tal substância se escalona desde a espécie ínfima, com a sua respectiva diferença ínfima, até ao gênero supremo, também com a sua correlativa diferença suprema. Esse escalonamento, *mutatis mutandis*, deve compreender-se no sentido de uma legalidade objetiva.

Nesse sentido, notifique-se que, nos §§ 14 ao 25 da 3.<sup>a</sup> investigação que se analisa, o que Husserl expõe é a sua teoria do todo (*Theorie des Ganzen*) e das partes (*Theorie der Teile*), de acordo com a qual as relações de fundamentações ideais que podem encontrar-se num todo qualquer para com as suas partes, e vice-versa, se manifestam em seu campo fenomenológico; essa manifestação dá-se a partir das noções de “todo independente” (*selbständiges Ganze*) e “todo dependente” (*unselbständiges Ganze*), parcialmente pinceladas há pouco. Ora, em o fazendo, o autor tematiza o que na lógica clássica designava-se de *dignidades* (*dignitates*), vale dizer, os próprios princípios da razão humana em seu quefazer ainda cotidiano. Este é o caso desta *dignidade*: “o todo é maior do que a parte.” Porém, dadas as condições de princípio das análises fenomenológicas referirem e exigirem certa ausência absoluta de pressupostos, uma vez que todo conhecimento, se o é, deve garantir-se mediante a própria mostração do estado de coisas objetivo em que se fenomenaliza, em evidência, esse estado de coisas objetivo mesmo, na exata medida em que se evidencia, nem mais, nem menos, a despeito de qualquer *teoria da demonstração* ou de alguma noção de “*experiência*” recebidas e aceitas da tradição filosófica, não há em fenomenologia, em sua execução, algo tal como uma “*dignidade*”, válida de *per se*, antes de que o que quer que se signifique por essa expressão se mostre, em evidência coisal.

Nesse sentido, tematize-se, interpretando-o, o § 14 da investigação da 3.<sup>a</sup> investigação, em comentário.

Pois bem, a fim de que cumpra o seu objetivo de exposição expressa de uma teoria do todo e das partes, Husserl utiliza-se da *demonstratio a priori*, a qual consiste num método de prova, recebido da tradição filosófica, que parte do mero conteúdo inteligível-significativo das ideias, sem dependência alguma da experiência, como na matemática. Por conseguinte, na consecução de sua apresentação da doutrina referida, o autor principia por uma definição, que tem conteúdo ideal-legal, para que, a seguir, dedutivamente, apresente quatro *teoremas* que se fundamentam nela. Eis a definição e os teoremas que se constituem por ela:

Quando, por lei de essência, um único *a* tão só pode existir, como tal *a*, se se encontra em uma unidade compreensiva, que o enlaça com um *m*, dizemos que *o a*, como tal, necessita de ser fundado por um *m*, ou também que *o a*, como tal, necessita de ser complementado por um *m*. Por conseguinte, se  $a_0$ ,  $m_0$  são determinados ca-

*solos singulares* (realizados em um todo) dos gêneros puros  $a$  e  $m$ , que se encontram entre si na relação indicada, dizemos que  $a_0$  está fundado por  $m_0$  e *exclusivamente por  $m_0$* , quando apenas  $m_0$  satisfaz a necessidade de complementação que sinta  $a_0$  (HUA XIX/I, p. 267, p. 223).

Assim, o autor refere-se, por uma *lei de essência*, à relação de fundamentação entre umas partes e alguns todos quaisquer a que essas partes pertencem. Assim, todo alimento ( $a$ ) tem sabor ( $m$ ), de modo que, onde quer que se encontre qualquer espécie de alimento, a que o autor designa de ( $a_0$ ), encontrar-se-á tanto quanto o seu sabor *in specie* distinto ( $m_0$ ). Desenvolva-se mais o pensamento: o que está em perquirição é a relação de fundamentação que se dá entre  $a$  e  $m$ , na medida em que, para que o  $a$  se dê, é necessário que o  $m$  tenha se dado *a parte ante*, de forma por, e para que se continue com o exemplo terminológico escolhido, tendo-se dado certo *alimento* ( $a$ ), ato contínuo, é necessário que se dê o *seu sabor* ( $m$ ). Sinteticamente: dado o *alimento em geral*, ter-se-á dado também o *sabor em geral*. Isto quanto à relação *geral* entre os membros da relação ( $a$ ) e ( $m$ ). Ora, o que foi afirmado há pouco acerca de generalidades, justo em razão da lei lógica fundamental “tudo o que se afirma de um todo universal, afirma-se também de suas partes”, pode-se perfeitamente estender, no sentido de sua validade, para *certos casos singulares*, não reais, mas *ideais*, vale dizer, *tal ou tal alimento in specie* terá, por *legalidade de essência*, *tal ou tal sabor in specie*. Seja dado o *tomate*; junto a ele, ter-se-á dado também o seu azedume particular. Seja dado o *limão*, do mesmo modo, ter-se-á dado também o seu azedume, já maior do que o primeiro. Isto posto, deve-se passar agora aos seis teoremas do § 14 da 3.<sup>a</sup> da investigação lógica.

O primeiro dos quatro teoremas reza: “*Se um  $a$ , como tal, necessita de ser fundado por um  $m$ , então um todo que tenha como parte um  $a$ , mas não um  $m$ , necessitará igualmente da mesma fundamentação*”, enuncia Husserl (HUA XIX/I, p. 267, p. 223, grifos do autor). Ora, o que se intenciona dizer é que a relação de fundamentação de todo e qualquer  $a$  para como  $m$  não sofrerá nenhuma modificação tendo sido dado esse  $a$ , vale dizer, neste ou naquele todo. Seja dado um todo qualquer, tal como um *cachorro*; e sejam dados certo  $a$  (*visão*) e certo  $m$  (*órgão visivo*), de forma por, de acordo com o conteúdo do teorema, onde quer que se encontre a *visão canina*, necessitar-se-á do *órgão visivo canino*, posto que a *visão necessita de ser fundada pelo órgão visivo para que se possa dar*, no todo a que pertence, isto é, no propriíssimo cão. Em síntese, para que o próprio cão, certo todo suposto, realize o ato de visão, é necessário que tenha se dado, com anterioridade, o  $m$  (*órgão visivo*), de modo que a visão ( $a$ ) possa se dar. Isto quanto ao primeiro teorema. Passe-se à análise do 2.<sup>o</sup> teorema.

Ele tem a seguinte enunciação:

*Um todo que compreenda como parte um momento não independente, sem compreender, porém, a complementação exigida por tal momento, é também não independente; e é-o relativamente aos todos independentes superiores; nos quais aquele momento não independente esteja contido* (HUA XIX/I, p. 267, p. 224, grifos do autor).



Note-se que a que se quer apontar é a noção de “não independência” do próprio todo em cuja parte se dá certa dependência para com outra parte que não se encontra nesse todo. De fato, se é da razão formal de uma parte de um todo que essa parte seja não independente em relação a algo, se este algo não se encontrar nesse todo, este todo mesmo não se pode conceber a não ser em sua dependência para com outros todos superiores que serão, *ex necessitate*, independentes em relação àquele. Efetivamente, supôs-se tanto que esse todo não independente compreendia uma parte como um momento não independente, quanto que a complementação exigida por essa parte, em sua dependência, não se apresentava no todo do qual é certo momento. Por conseguinte, em que quer que se encontre a complementação exigida pelo momento de dependência desse todo, o que só se concebe pela postulação de outros todos superiores, ter-se-á encontrado a razão formal da não independência do todo em que se ausenta a complementação de sua parte dependente.

Apresente-se o 3.º teorema do § 14 da 3.ª investigação exposto por Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor): “Se  $T$  é uma parte independente de  $T'$ , então toda parte independente  $t$  de  $T$  será também parte independente de  $T'$ .” Toda a razão de fundamentação deste teorema colhe-se do axioma lógico segundo o qual o que quer que se afirme de algum todo, afirma-se, por consequência, de suas próprias partes. Ora, se se afirmar que certa parte  $T$  seja “parte independente de  $T'$ ”, por boa lógica, toda e qualquer outra parte independente do próprio  $T$ , que esteja relacionada com ele de acordo com as relações de dependência formal expostas acima, será também independente de  $T'$ , dado que o que se afirmara, inicialmente, se referia justo à relação de independência postulada entre  $T$  e  $T'$ , relação esta que, outrossim, se dá entre  $t$  e  $T$ , e, por extensão, entre  $t$  e  $T'$ .

O 4.º teorema da investigação lógica em comento tem o conteúdo formal seguinte, tal como o autor o concebeu e o enunciou (HUA XIX/I, p. 269, *ibid.*, grifos do autor): “Se  $p$  é parte não independente de todo  $T$ , será também parte não independente de qualquer outro todo, do qual  $T$  seja parte.” Exemplifique-se, uma vez que a razão formal desse teorema se apresentou acima. Sejam dadas a *extensão* ( $p$ ), a *superfície* ( $T$ ) e a *cera* ( $T'$ ), de forma que se encontre a dependência formal da *extensão* ( $p$ ) para com a *superfície* ( $T$ ) e, por extensão, para com a *cera* ( $T'$ ), de feitio que, de acordo com o conteúdo inteligível do teorema em comentário, se verifique a mesmíssima dependência entre  $T'$  e  $p$  em relação àquela que se verifica entre  $p$  e  $T$ . Com efeito, assim como a *extensão* ( $p$ ) é parte não independente de sua respectiva *superfície* ( $T$ ), assim também ela é parte não independente da *cera* ( $T'$ ). De fato, um pedaço de *cera* é certa modificação da *extensão*. A fins de clareza maior, confira-se mais inteligibilidade ao teorema em análise com qualquer outro exemplo. Assim, sejam dadas o *molhar* ( $p$ ), a *chuva* ( $T$ ) e a *molécula*  $H_2O$  ( $T'$ ), e, assim, tanto quanto o *molhar* é parte não independente da *chuva*, posto que, onde esta se dá, esse se encontra presente, tanto quanto a *chuva* é parte não independente de moléculas de  $H_2O$ .

O 5.º teorema tem a enunciação seguinte exposta por Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 225, grifos do autor): “Um objeto relativamente não independente é também absolutamente não independente. Ao contrário, um objeto relativamente independente pode ser não independente em sentido absoluto.” Para a compreensão desse quinto teorema acerca da teoria das par-

tes e do todo husserliana, apresenta-se este exemplo: suponha-se uma parte *in abstracto* de uma certa extensão, parte que se pode designar de um “momento” (*Moment*) dela. Ademais, suponha-se que essa parte seja um *certo matiz de vermelho*. Ora, é da condição de possibilidade da manifestação desse matiz de vermelho que ele se encontra em certa coisa que apresenta a *vermelhidão*. Assim, esse matiz de vermelho deve reconhecer-se como certo *momentum* da *coisa vermelha*, de forma que ele seja *relativamente não independente* para a coisa da qual é parte. Se ele é *relativamente não independente* é, tanto quanto, *absolutamente não independente*, posto que é da razão formal de seu conceito *certa relação de dependência* para com o todo do qual é parte. Todavia, suponha-se, agora, uma parte *in concreto*, tal como um pedaço (*Stück*). Além disso, tenha-se como esse pedaço *uma página de livro*. Com efeito, toda página de livro é *relativamente independente* em relação ao livro do qual é parte. Todavia, na razão formal mesma de “livro”, encontra-se que ela se compõe de partes não independentes, por essa mesmíssima razão que a constitui, em sentido ideal. E, assim, essa página de livro hipotética deve reconhecer-se não independente, em sentido absoluto.

Por fim, o 6.<sup>o</sup> teorema reza o seguinte, nas palavras de Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor): “Se *a* e *b* são partes independentes de um todo *T*, serão também independentes uma em relação a outra.” Assim, nada há nas partes *a* e *b* independentes de um todo *T* que, em sua razão formal, indique qualquer sorte de dependência para com esse todo mesmo. Desse modo, se nada há, *ex hypothesi*, que aponte a qualquer dependência formal dessas partes *a* esse todo, então não há razão alguma por que a parte *a* deveria ser dependente da parte *b*, e vice-versa.

Tudo isso posto, pode-se passar à pesquisa dos parágrafos finais da 3.<sup>a</sup> investigação em que se avança a mesma temática da teoria do todo e das partes sob uma perspectiva já mais acabada, e não tanto principiológica.

Pois bem, antes de que se realize o estudo dos §§ 21 ao 24 da 3.<sup>a</sup> investigação, cumpre que se apresentem as definições dos conceitos de *pedaço* (*Stück*), *momento* (*Moment*), *parte física* (*physischer Teil*), *elemento abstrato* (*Abstraktum*) e, por fim, *elemento concreto* (*Konkretum*) expostas por Husserl para que o seu tratamento acabado, *in extenso*, duma teoria do todo e das partes possa compreender-se a contento.

Assim, atentando-se ao conteúdo das definições avançadas no parágrafo 17 da 3.<sup>a</sup> investigação, o que Husserl, de imediato, concebe pelo conceito de *parte* são as noções de “pedaços” ou “partes” em sentido estrito e as de “momentos” ou “partes abstratas” do todo. Qual seria a razão desta divisão do conceito de *parte*? Essa razão consiste em apontar que *algumas partes*, se são *autônomas* em relação ao todo a que pertencem, se designam de *pedaços* ou *partes em sentido estrito*; e, inversamente, se aquelas partes são *não autônomas* em relação ao todo a que pertencem, se nomeiam de *momentos* ou *partes abstratas*. Ademais, pode-se prosseguir a divisão de um *momento* qualquer em outros tantos *pedaços*, assim como, inversamente, pode-se dividir uma *parte em sentido estrito* ou um *pedaço* em tais ou tais *momentos*, de forma que, tal como Husserl (HUA XIX/I, p. 272, p. 227) o expõe, se fala de *pedaços*, que são *autônomos* em relação ao seu todo, de *alguma duração temporal*, conquanto esta própria, em si mesma, seja qualquer coisa de *abstrato*, ou seja, uma



vez que essa parte abstrata última pertença a um todo de modo *não autônomo*, e não de modo *autônomo*, tal e qual certo *pedaço*. Exemplificando-se: 1 hora é certa parte em sentido estrito ou *pedaço* de um dia, que se compõe de 24 horas. Se a parte correspondente a 1 hora é autônoma em relação à totalidade das horas do dia, essa totalidade é tão somente certa parte abstrata ou *momento*, que é *não autônomo*, em relação ao todo do qual é parte. Ora, essa *não autonomia* das 24 horas de um dia colhe-se do próprio movimento circular da Terra em relação ao seu eixo de gravidade, isto é, ao Sol mesmo.

Resumindo: *toda parte, em sentido estrito, que se designa também de pedaço, é autônoma em relação ao todo do qual é parte; por sua vez, toda parte, em sentido lato, que se nomeia de parte abstrata ou de momento, não é autônoma em relação ao todo do qual é parte.*

Prosseguindo em sua intenção esclarecedora das noções fundamentais da teoria que apresenta das partes e do todo, Husserl apresenta a distinção segundo a qual *tudo e qualquer pedaço, que é uma parte em sentido estrito – e, assim, autônoma em relação ao todo do qual é pedaço – que não tenha com um outro pedaço nenhum pedaço idêntico comum* é chamado de *pedaço disjunto*. Além disso, a divisibilidade continuada duma multiplicidade em *pedaços* que se excluem se designa de *despedaçamento (Zerstückung)*. Entre dois *pedaços disjuntos* pode haver um *limite comum em certo momento*, de modo que este momento idêntico para os *pedaços contíguos* de certo contínuo dividido abrange esses dois *pedaços* (ou quaisquer outros que tenham o mesmo característico) que, nesta medida, mantém *alguma relação* entre si; *a contrario*, caso essa relação não exista, diz-se que esses mesmíssimos *pedaços* são *disjuntos* – como se viu há pouco – em sentido estrito, uma vez que não se encontra qualquer *momento* – que é certa parte não autônoma em relação ao todo do qual é parte – que unificaria essas partes de *pedaços conjuntas*.

Ora, em razão do fato de que cada parte abstrata, designada também de momento, se compreende pela razão formal de sua não autonomia, em suma, *de sua dependência total para com o todo do qual é parte*, e isto, pelo que se verificou pelos teoremas segundo e terceiro expostos acima, tanto quanto, se constata para todos os outros todos dos quais o todo próximo dessa parte abstrata é, por sua vez, parte, a um qualquer conceito geral de objeto (*Objekt*) que se conceba dos todos, já remotos, já próximo, a que se subordina essa parte abstrata, deve corresponder tudo quanto haja de concebível, em sentido ideal, nessa parte abstrata. Vale dizer, toda parte abstrata e, assim, *não autônoma* em relação ao todo a que pertence, determina-se, em sua composição formal, de acordo com os constitutivos eidéticos que perfazem a formalidade de seu todo, já próximo, já remotos, isto é, pelo conceito do objeto em geral. Por consequência, a dupla razão de parte abstrata, vale dizer, a de *secundum quid* e a de *secundum se*, não se compõe, formalmente, pelo conteúdo formal de “parte abstrata”, mas do todo próximo e remoto a que ela pertence. Conseqüentemente, toda a consideração *secundum se*, e, por maioria de razão, *secundum quid*, de certa parte *abstrata*, determina-se pelo próprio conceito do objeto em geral a que compete essa mesmíssima parte abstrata, de forma por, tal seja o conceito do objeto em geral a que está sujeita esta ou aquela parte abstrata, tal será ela mesma, em seu constitutivo formal.

Ademais, ainda em seu intento de esclarecimento terminológico, Husserl (HUA XI-

X/I, pp. 273-274, p. 228) faz notar que as partes *concretas* ou *pedaços* de certo todo que se lhe seguem empós o seu respectivo despedaçamento devem chamar-se de *partes extensivas*, ao passo que o próprio todo de que são partes se designa de *todo extensivo*. Assim se diz que a divisão de alguma extensão em suas partes ou a divisão de alguma porção de tempo ou de espaço em suas respectivas partes são *divisões de alguma coisa extensa* (*res extensa*).

Por fim, antes de que se inicie propriamente o estudo dos parágrafos finais da 3.<sup>a</sup> investigação, cumpre salientar que, junto ao Husserl (HUA XIX/I, p. 274, p. 228), todo e qualquer objeto, em relação aos seus momentos remotos, nomeia-se de *elemento concreto relativo* (*relatives Konkretum*), ao passo que, já em relação aos seus momentos *próximos*, esse mesmo objeto se designa de *elemento concreto próximo* (*nächstes Konkretum*). Ao contrário, *um elemento concreto* (*ein Konkretum*), se não é abstrato em nenhuma direção, nem ascendente e nem descendente, designa-se de *elemento concreto absoluto*. De acordo com o que foi dito anteriormente a respeito da dupla possibilidade de consideração de *certo momento, que é parte abstrata*, cada conteúdo absoluto autônomo, em possuindo partes abstratas, pode designar-se de *elemento concreto absoluto*. Estas conclusões iluminar-se-ão com os parágrafos seguintes.

Pois bem, comece-se a exposição dos §§ 21 ao 24 da 3.<sup>a</sup> Investigação. Neste sentido, o que Husserl intenciona expor nos parágrafos referidos é o acabamento de sua teoria do todo e das partes, realizando para tanto uma distinção relevante acerca da noção de todo (*Ganze*) que será o pano de fundo da consecução explanatória do restante dos parágrafos. Nomeadamente, o autor (HUA XIX/I, p. 281, p. 234) sustenta que o conceito de *todo* do qual ele se utiliza terá os seguintes característicos formais, *ipsis litteris*: “a existência conjunta dos conteúdos.” Ora, é tão só a partir dessa noção do conceito de todo que Husserl (HUA XIX/I, pp. 281-282, p. 234) enuncia a definição do como se dá a relação de quaisquer partes num todo dado: “Um conteúdo do tipo  $\alpha$  está fundado num conteúdo do tipo  $\beta$  quando um  $\alpha$ , de acordo com a sua essência (quer dizer, segundo a lei, na base da sua peculiaridade específica) não pode existir sem que um  $\beta$  também exista.” Desta feita, lembrando-se que essa definição se refere *às partes dalgum todo* (o que se definiu anteriormente como *a existência conjunta dos conteúdos*), está dada a lei de fundação entre tais e tais partes que se encontrem enquanto tais num todo qualquer. Perceba-se que a relação entre  $\alpha$  e  $\beta$  se funda na *essência mesma* tanto de  $\alpha$  quanto de  $\beta$ , de modo que a compreensibilidade de qualquer  $\alpha$  implica, de *per se*, a existência de  $\beta$ , e vice-versa, na medida em que tanto o primeiro quanto o segundo estejam abrangidos num todo que é *a existência conjunto dos conteúdos*.

Donde Husserl (HUA XIX/I, pp. 234-235, p. 282, grifos do autor), a seguir, apresenta o seu conceito de *fundação* (*Fundierung*) em razão do qual, justa e precisamente, a necessidade de essência encontrada nas partes  $\alpha$  e  $\beta$  torna-se inteligível: “Por um *todo entendemos* um conjunto de conteúdos que se tornam abrangentes por meio de *uma fundação unitária* e, na verdade, sem o auxílio de conteúdos posteriores. A esses conteúdos desse conceito chamamos de partes.” Ora, que se busca sustentar mediante a noção de *fundação*? Precisamente que toda e qualquer parte num todo daquele modo definido<sup>147</sup>

147 Relembre-se: *a existência conjunta de conteúdos*.



se relaciona com toda e qualquer *outra* parte de acordo com certa relação de *fundamento*, *fundação* e *fundado*. Pois bem, essa *fundação* ocorre, *a principio*, de dois modos: ou todos os conteúdos encontram-se fundidos uns nos outros, sem espécie alguma de qualquer auxílio externo, já imediato, já mediato, vale dizer, essa fundação proporciona à totalidade das partes o seu caráter de *fundados*, em que há reciprocidade total entre elas; ou todos os conteúdos, em sua totalidade, fundam qualquer *novo conteúdo*. Ora, nesta última possibilidade, a de que a totalidade dos conteúdos funde qualquer *novo conteúdo*, fenomenalizam-se *três possibilidades de fundação*, quais sejam: a *primeira*, que o conteúdo unitário dessa totalidade se funde em conteúdos parciais; a *segunda*, que esses conteúdos parciais se determinem por outros conteúdos parciais; e, por fim, a *terceira*, que o conteúdo total se estabeleça pela totalidade do todo respectivo. Além destas três possibilidades de *fundação*, em que a *totalidade dos conteúdos de certo todo funda um novo conteúdo*, há ainda uma última, na qual também se verifica a fundação de um novo conteúdo, na medida em que a unidade de fundação pode realizar-se de forma tal que certa parte  $\alpha$  relacionada à  $\beta$  encete a produção de um qualquer conteúdo, para que, a seguir, a parte  $\beta$  relacionada à parte  $\gamma$ , originada pela primeira relação, dê origem a outro novo conteúdo, suponha-se  $\delta$ . Da relação entre  $\gamma$  e  $\delta$ , produz-se outra parte, da qual, junto a  $\delta$ , emerge uma nova coisa; e assim sucessivamente. Ora, por este advérbio “sucessivamente” se compreende que esta *quinta possibilidade de fundação* se distingue da possibilidade de fundação em que “os conteúdos parciais se determinem por outros conteúdos parciais”, apontada há pouco como a *segunda possibilidade de fundação* entre as possibilidades de fundação nas quais *todos os conteúdos de um todo, em sua totalidade, fundem um novo conteúdo*. De fato, há que se distinguir entre a mera fundação de conteúdos parciais em outros conteúdos parciais, que *produzem* os primeiros, em os fundando, e a fundação da *quinta possibilidade*, na qual, embora as partes  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  e assim por diante, sejam conteúdos parciais, não se aponta, na enunciação dessa *quinta possibilidade*, a qualquer limite para as relações de fundação continuadas. Com efeito, diz-se “sucessivamente”. Por consequência, refere-se, por essa mesma *quinta possibilidade*, à indeterminabilidade sucessiva das relações de fundamentação. Pense-se, a título de exemplo, em relação a essa *quinta possibilidade*, nas complexões sucessivas das estruturas atômicas e subatômicas que se foram descobrindo com o passar do tempo. Ao contrário, em relação à terceira possibilidade dentre as cinco distinguidas acima, isto é, a referente à possibilidade de fundação na qual os conteúdos parciais de certo todo fundem outros conteúdos parciais, de modo *limitado*, considere-se certo compasso de uma música qualquer que *funda*, nas relações matemáticas que o determinam, os compassos seguintes, até ao último compasso e ao término da música. Logo, nessa terceira possibilidade, a fundação constitui-se por algum limite nas relações de fundação; na quinta possibilidade, não. Ela distingue-se por certa indeterminabilidade no surgimento de novos conteúdos.

Ora, deve-se notar que essas distinções têm como fito precisamente que *certas separações essenciais do todo* se façam perceber. Das cinco possibilidades apontadas acima das relações de fundação das partes para com os seus todos respectivos, tão só na primeira delas, isto é, quando todas as partes se fundam reciprocamente sem espécie alguma de qualquer auxílio externo, essas partes mesmas *penetram-se* reciprocamente, ou seja, essa

mesmíssima penetração recíproca é o próprio modo em que se dão as relações entre as partes; o que não ocorre com as outras quatro possibilidades de fundação das partes num todo qualquer, na medida em que, nessas possibilidades, as partes são *exteriores* necessariamente umas às outras, conquanto elas determinem uma *forma de enlace real*, já em conjunto, já se encadeando umas às outras, como se viu na *terceira e na quinta possibilidades de fundação*.

Sinteticamente, encontram-se dois *modi* em geral de fundação do todo para com as suas partes, e vice-versa: no primeiro deles, todas as partes interpenetram-se entre si, de modo um tal que essa interpenetração se realiza sem qualquer sorte de *auxílio externo*, de molde que, por essa interpenetração mesma, o característico das partes *qua* partes fundadas se determina, em sentido formal; além disso, se essas partes se *interpenetram*, não há *exterioridade* alguma entre elas. E, no segundo deles, a totalidade das partes em certo todo *funda um novo conteúdo*, para além do que se encontra, *a princípio*, nesse todo; ademais, nesse segundo modo, as partes de alguma totalidade, por não se penetrarem reciprocamente, se encontram uma ao lado da outra, no sentido de certa exterioridade entre si; justo por essa exterioridade, deve-se pressupor *algum enlace real entre as partes*, na relação de fundação das partes em certo todo. Desse segundo modo, que se contradistingue da possibilidade de *fundação* em que *todas as partes se interpenetram sem a produção de novo conteúdo*, devem considerar-se as *quatro possibilidades de fundação*, conforme se viu acima.

Ora, nas palavras de Husserl (HUA XIX/I, p. 282, p. 235, grifos do autor): “quando se fala de *ligação*, de *enlace* e de coisas semelhantes, em sentido estrito, visam-se a todos do segundo tipo; ou seja, a conteúdos relativamente independentes – nos quais, então, o todo deve desagregar-se, como em seus pedaços.”<sup>148</sup> Nesse sentido, pelos dois *modi* distinguidos, no parágrafo anterior, a respeito da relação de fundação das partes para com certo todo, e vice-versa, conclui-se que, no primeiro deles, quando a interpenetração é total, não se dá *independência alguma das partes*, de forma que essas partes devem reconhecer-se como *abstratas*; e, no segundo deles, quando em razão de certo *enlace real* entre partes possibilitado pelo conteúdo formal do todo, se verifica a formalidade de alguma *autonomia de suas partes*, estas partes se compreendem como *parte reais*, ou *pedaços*. Por conseguinte, na medida em que se refira a certa *ligação real* entre, por exemplo, certa parte  $\alpha$  e certa parte  $\beta$ , quer-se apontar a um conteúdo *relativamente independente*, a que se designou acima de *pedaço*, que é uma parte em sentido estrito, e não *momento*, ou parte abstrata, de feitio que se considere o todo sob o aspecto da *divisibilidade* que lhe pertence de acordo com os seus característicos essenciais.

Por fim, um mesmo e único *tudo* pode relacionar-se às suas partes *tanto* por meio do primeiro modo referido há pouco, isto é, de forma tal que ele *penetre, in totum*, em todas as suas partes, *quanto* mediante o segundo modo, vale dizer, posto que esse todo esteja *enlaçando* as suas respectivas partes; a diversidade do modo de consideração a respeito da relação de algum todo para com as suas partes deve-se, por óbvio, a uma liberdade noética que compete, por princípio, ao fenomenólogo. Isso posto, siga-se à consideração dos §§ 22, 23 e 24.

148 Relembre-se do 5.º teorema: “Um objeto relativamente não independente é também absolutamente não independente. Ao contrário, um objeto relativamente independente pode ser não independente em sentido absoluto”.





De início, Husserl (HUA XIX/I, p. 283, p. 235) apresenta a distinção de acordo com a qual nem sempre a um dado todo pertence necessariamente uma forma própria, no sentido de um momento particular de unidade (*Einheit*), que enlace todas as partes. Esse momento particular de unidade, *a contrario*, é, de *per se*, necessário em relação a certo todo *extensivo*, cujas partes são pedaços ou partes reais, dado que, se não se desse esse momento particular de unidade, *ex hypothesi*, a totalidade dos pedaços iria desfazer-se. Posto isso, pode-se perceber que as relações de unidade, no sentido de uma sua *fundação*, que existem entre *certa extensão e certo colorido; certa qualidade sonora e certa intensidade sonora; e, por fim, certa emissão de sensações na percepção de uma coisa e os momentos fenomenológicos peculiares que se tornam objeto temático da consciência* são qualquer coisa cuja unidade de fundação se estabelece a despeito de *qualquer forma própria* que enlace todas as partes desde si mesma; tal e qual ocorre com qualquer *tudo extensivo*. Isso significa dizer que esses “todos” referidos se caracterizam justo por uma relação de fundação em que as partes não estão em seus respectivos todos de forma a serem *penetradas* por eles, tal como se distinguiu acima. Ao contrário, em um *prato de arroz*, cujos grãos de arroz são *pedaços* ou *partes reais* dele mesmo, todas as suas partes, esses próprios grãos de arroz, enlaçam-se reciprocamente de um modo tal que, tendo sido posto no lixo a totalidade desse prato de arroz, não se encontra mais um único grão de arroz *no prato de arroz*, o qual se compõe de *pedaços*, isto é, de cada um dos grãos que, anteriormente, o compunham. Por conseguinte, a unidade do conteúdo de certa extensão com certo colorido, a unidade de certa qualidade sonora com certa intensidade sonora e a unidade de certa emissão de sensações com certos *momenta* apreensíveis, dentre outras símiles a elas, compõem um todo de partes abstratas, que não possuem autonomia por si mesmas. De fato, essa ausência de autonomia deve-se ao aspecto *qualitativo* que distingue a unidade formal da totalidade desses todos, posto que não sejam partes de *algum todo extenso*, de parte a parte, quantitativo.

Ademais, Husserl (HUA XIX/I, p. 284, p. 236) observa que, conquanto qualquer *forma de enlace* possa assinalar-se realmente mediante a intuição sensível, como *momento próprio* da coisa intuída, o que quer que se enlace, nessas condições, há de manifestar certa independência das coisas conjungidas; lembrando-se que aqui se trata de uma particularidade *sui generis* do que tinha sido afirmado anteriormente, isto é, uma vez que, por ora, se está referindo a certos todos sensíveis que, *de modo ocasional*, apresentem *momentos próprios de unidade* em si mesmos. Neste sentido, o autor expõe essa ocasional presença de forma própria de unidade enquanto momento ocasional de enlace entre as partes de algum todo por meio destes exemplos: “os sons na unidade de uma melodia ou os coloridos separados em pedaços na unidade da configuração cromática ou as figuras parciais na unidade da figura complexa etc.” Que se pode deduzir deste estado de coisas objetivo? Que seja uma *melodia*, seja uma *configuração cromática*, seja uma *figura complexa*, posto que sejam, de *per se*, *certas formas de enlaces* de suas respectivas partes, estas partes, nesses todos, são *relativamente independentes em relação a eles*. Vale dizer, estes ou aqueles trechos musicais que pertençam a uma melodia, estas ou aquelas partes coloridas que compõem, como pedaços, determinada configuração cromática, e estas ou aquelas figuras parciais – suponha-se certo segmento de reta menor e outro maior de

uma reta dada – de uma figura complexa – essa mesmíssima reta – não têm nenhuma dependência *real* em relação ao todo do qual são partes. Tomam-se essas partes *qua* pedaços, e não *momentos*. Assim, deste livro que agora se vê, em que se percebem vários pedaços de cores diversas de um único todo colorido, extenso ele mesmo, os seus pedaços caracterizam-se, em sentido formal, por certa independência ou autonomia recíproca. De fato, há diversidade entre a consideração dos matizes de cor preta, que são partes abstratas ou momentos, da cor preta e a consideração das partes *qua* pedaços de certa superfície preta, partes essas que são partes reais nessa superfície; de fato, por essa segunda tematização, manifesta-se a relação entre as partes de certa extensão com o colorido que a manifesta.

Prossiga-se com o restante da análise do § 22. A sua finalidade é mostrar que *o que verdadeiramente unifica as partes de um dado todo é alguma relação de fundamentação*, pela qual essas partes se enlaçam reciprocamente, fundando-se um novo conteúdo. Pois bem, isto é a mesma coisa que dizer que toda e qualquer unidade de objetos independentes – no sentido da noção de “independente” que se tem utilizado de *relativamente independente* – se produz tão só por esta ou aquela *fundamentação*. Vale dizer, na medida em que são *relativamente independentes*, esses objetos não se fundam uns nos outros, porquanto, uma vez acrescida o enlace fundacional, apenas daí emana um novo conteúdo qualquer, o qual pode designar-se de *conteúdo unificativo*. Ademais, Husserl mais à frente, já nas lindes do § 23, expõe a sua noção de “momento de unidade” (*Einheitsmoment*)<sup>149</sup> de acordo com a qual se faz notar que um conteúdo qualquer se funda por uma multiplicidade de conteúdos tão só na medida em que eles sejam tomados em *conjunto*; partindo-se do pressuposto de seu conceito de *fundamentação* apresentado acima.

Por fim, o autor faz saber que todo e qualquer *momento de unidade* se manifesta tal como o fazem os conceitos lógicos tradicionais de *gênero e espécie*, de forma que, *certa figura espacial*, se diferencia, de início, em *certa figura triangular* até que se chegue a sua *espécie ínfima*, qual seja, *este ou aquele triângulo determinado*. Neste sentido, pode-se concluir que o *gênero* de alguns *momentos de unidade* se associa, indissolúvelmente, ao *gênero* mesmo dos conteúdos coisais que por eles se fundam; assim como a *diferença ínfima* do *gênero* supremo se extrai da *diferença ínfima* do *gênero* inferior extremo.

Finalmente, vá-se ao estudo do § 24 da 3.<sup>a</sup> investigação lógica. A intenção de Husserl nele é elaborar mais abertamente a sua teoria do todo e das partes, num aspecto de todo *formal*. É justamente isso o que o autor (HUA XIX/I, p. 291, p. 242, grifos do autor) significa com a expressão “de acordo com a *forma pura da lei*, se determinam as *formas puras* de todos e de partes.” Essas *formas puras* de todos e de partes referem-se à consideração da *relação de fundação*, estudada nos parágrafos anteriores, abstraindo-se das singularidades tais e tais que determinam uma qualquer relação de fundação. Em síntese, trata-se de, a respeito de *certo todo*, elevar-se ao seu tipo *puro* ou ao seu tipo *categorial*.

149 *Parece-me* que esse *momento de unidade* se refere às relações de fundamentação entre as partes abstratas de um todo qualquer, conquanto o assentimento a este estado de coisas não se permite com tanta certeza em razão da obscuridade extrema e desarrazoada da teoria husserliana das partes e dos todos; o que o mesmo Husserl salienta, no § 25, ao afirmar que se trata, em sua exposição acerca da teoria das partes e dos todos, apenas de um introito a um desenvolvimento acabado dela, o que é para lamentar, posto que, neste caso, ganhar-se-ia em inteligibilidade o que se perdeu com a concisão.



Tal processo de abstração não é do mesmo feitio quando se tematiza, por exemplo, o *vermelho em geral* a partir de sua doação visual concreta *de vermelho*. Haja vista que se trata de alcance dos conceitos categoriais, encontra-se a necessidade, tanto quanto, de que as próprias expressões que os refiram sejam adequadas a uma formalização com características formais como essas. Portanto, Husserl (HUA XIX/I, p. 291, p. 242, grifos do autor) assinala: “Formalizando, colocamos no lugar do nome que designa o tipo de conteúdos correspondentes, expressões indeterminadas do gênero: *um certo tipo de conteúdo, um certo tipo de conteúdo diferente* etc.” Posto isso, o que ele intenciona provar, de início, é que, quando se está realizando um *despedaçamento* de certo todo, os pedaços deste todo não lhe pertencem, em relação à *fundação* desses pedaços nesse mesmo todo, de um feitio tal que se possa saber do *modus* pelo que ocorre esta ou aquela *sequência de níveis de despedaçamento*, vale dizer, pela própria essência do todo, nada se indica acerca de *uma relação de fundação diversa* na medida em que ele se divida por pedaços. Numa palavra, os *pedaços* que pertencem a um dado todo, seja de que forma por que se dividam, concernem-lhe a partir duma única *relação de fundação*, como o afirma Husserl (HUA XIX/I, p. 292, p. 243) por estas palavras: “Relativamente ao todo, todos os pedaços encontram-se sempre na mesma relação de fundação.” Ora, é precisamente isso o que não ocorre a respeito da divisão de *unidades estéticas*, que são *partes abstratas* ou *momentos*, pertencentes a um qualquer todo. Com efeito, diferentemente do que ocorreu a respeito de *pedaços*, em relação a unidades estéticas, cada uma das partes abstratas fundam, respectivamente, novas partes com uma outra relação de *fundação*. Desta feita, ele exemplifica o que se argumentou com determinada figura de *estrelas* percebida num céu, a qual figura funda outro todo qualitativo de uma única *estrela* abstraída do todo anterior, estrela essa abstraída que dá razão para um outro todo a seguir, vale dizer, o de uma *linha*, o qual, por fim, possibilita mais uma relação de fundação diversa – e a última –, qual seja, a de um *ponto*. Pode-se depreender, em razão do exposto, que cada fundado num nível qualquer se torna, *eo ipso*, fundamento para o nível seguinte; o que não se dá com qualquer *todo extensivo*, feito de pedaços.

Exposta em geral, por fins de brevidade, a teoria do todo e das partes husserliana tal e qual desenvolvida na 3.<sup>a</sup> investigação, que é, *in totum*, fundamental para a compreensão da noção mesma de “ciência teórica”, pela qual o conceito de *coisa* na fenomenologia husserliana pode colher-se e na fenomenologia hermenêutica heideggeriana pode entrever-se, *in nuce*, pode-se avançar para a teoria pura da significação enquanto tal, de importância refrisada para a totalidade dos assuntos atinentes a este trabalho.

#### 2.4.4 A teoria pura da significação pura

A 4.<sup>a</sup> investigação da *Investigações Lógicas* tem como finalidade primeira a exposição da *doutrina das significações* husserliana, já parcialmente desenvolvida acima, e que é, de fato, pelo que se disse acerca da noção de “*unidade fenomenológica*”,<sup>150</sup> de importância não banal para a compreensão da fenomenologia enquanto tal. Ora, essa doutrina das

150 Cf. Subparte 2.1.

significações, tal como será elaborada nesta investigação lógica em comentário, tem o interesse de distinguir, em absoluto e em pureza principiológica, o universo ideal-legal de significação que possibilita a própria teoria de uma lógica pura, em sentido transcendental. Em síntese, o que é de intenção para Husserl, na sua 4.<sup>a</sup> investigação lógica, é, justamente, o estabelecimento de uma teoria pura das significações que, a seguir, possa constituir-se como o fundamento de possibilidade das ciências teóricas em geral, a lógica pura aí incluída.

Nesse sentido, Husserl (HUA XIX/I, p. 301, p. 251), logo em sua introdução feita para a 4.<sup>a</sup> investigação, pontua que a sua teoria das significações pura é certa generalização do que foi exposto na investigação anterior a respeito dos *objetos dependentes* (*unselbständigen Gegenständen*) e dos *objetos independentes* (*selbständigen Gegenständen*), pelo que se extrai o ensejo para a distinção inicial entre *significações dependentes* (*selbständigen Beutungen*) e *significações independentes* (*unselbständigen Beutungen*). Donde, tão só a partir daí, pode-se estabelecer certas *categorias essenciais de significação* (*wesentlichen Bedeutungskategorien*), das quais, por fim, surgem as respectivas *leis de significação apriorísticas*, as quais fazem abstração da *validade objetiva* (no que se refere ao *verdadeiro* ou ao *falso*) das significações – validade objetiva essa que distingue a própria lógica, fundamentada em uma teoria pura que se está desenvolvendo.<sup>151</sup> De imediato, há que se distinguir, no período do desenvolvimento especulativo da fenomenologia em que se vazaram as *Investigações lógicas*, entre a noção de “*sem sentido*” (*Unsinn*), referente justo a uma teoria pura da significação, que fundamenta, em geral, isto é, em suas leis e nos casos singulares que a elas pertencem, a lógica mesma enquanto tal, e a noção de “*contrassenso*” (*Widersinn*), a qual se refere precisamente à contradição formal em sentido lógico tradicional, tal qual, por exemplo, que certa parte seja maior do que o seu todo respectivo. Esse *contrassentido* é o que sói distinguir-se como *absurdo formal*. Numa palavra, as *leis puras de significação* dão à lógica as *formas possíveis de significação*, ou o que Husserl designa de, em específico, “*as formas a priori de significações*” complexas, as quais apenas elas se regulam pelas leis lógicas *in specie* diversas, que, por seu turno, dizem respeito à *unidade possível do objeto, sob o fundamento da forma pura*; como o assero o autor com estas palavras:

Se essas leis puramente lógicas dizem o que exige, *a priori*, a *unidade possível do objeto* [donde a sua referência à validade formal ou *objetividade lógica*], *sob o fundamento da forma pura*, então as leis da complexão das significações determinam o que exige a *simples unidade do sentido*, isto é, elas determinam segundo que formas as significações das diferentes categorias de significação, em vez de produzirem um *sem sentido* caótico, se unem numa significação (HUA XIX/I, p. 302, p. 251).

151 Essa abstração da *validade objetiva* das *leis de significação apriorísticas* tem como fundamento tanto a *idealidade* dessas *leis de significação apriorísticas*, pelas quais se desconsideram, em sua formação ideal, todas as vivências intencionais judicatórias, nas quais ‘certo ser real’ das “coisas”, pelos constitutivos formais da espécie “vivência intencional judicatória”, se alcançaria, quanto a *epoché* fenomenológica mesma, sem a qual não se poderia atingir as reduções fenomenológicas referentes aos correlatos intencionais “objeto dependente”, “objeto independente”, “significação dependente”, “significação independente”, “categoria essencial de significação”, e, por fim, “lei de significação apriorística”. Cf. Nota 147 da subparte 2.4.1.



Pois bem, demarque-se bem a distinção entre a noção de *simples unidade de sentido*, referente ao fundamento mesmo das leis ditas lógicas, na medida em que se busca determinar, *a priori*, as puras formas de significação, e a noção de *unidade possível do objeto* sob o fundamento da pura forma, cuja referência reside nas próprias leis lógicas com o seu respectivo conteúdo abstrato determinado de *per se*.<sup>152</sup>

Posto isso, comentar-se-ão os seis primeiros parágrafos da investigação em análise, para que, a seguir, o restante dos parágrafos escolhidos possa tematizar-se expressamente.

Ora, o conteúdo do § 1.º refere-se à distinção entre a *significação simples* (*einfache Bedeutung*) e a *significação composta* (*zusammengesetzte Bedeutung*). No que ambas as noções consistem? Husserl observa que a distinção entre ambas as noções parte de certo pressuposto *gramatical*, na medida em que, na gramática, as expressões se objetivam de acordo com a razão formal de serem *simples ou compostas*. Com efeito, do fato de que existem *expressões simples ou compostas*, pode-se determinar a análise fenomenológica acerca de *significações simples ou compostas*. Pois bem, iniciando-se a análise pela noção de “*significação composta*”, toda *expressão composta* distingue-se por duas razões: a primeira delas colhe-se do fato de que ela seja uma *expressão*, e a segunda delas extrai-se do fato de que essa expressão seja *significativa*; porém, na medida em que se trate de *uma expressão significativa* – composta –, esta sua composição lhe advém das suas partes mesmas, que são, tanto quanto o todo a que pertencem, expressões significativas *de per se*. Husserl (HUA XIX/I, p. 303, p. 252) dá os exemplos seguintes: *um homem de ferro, um rei que conquista o amor dos seus súditos* etc.; com efeito, se se analisar a primeira expressão, ela é composta de duas *partes significativas*, quais sejam, *um homem* e *de ferro*; assim como se se analisar a segunda expressão utilizada como exemplo, ela é composta de outras partes que são expressões significativas *de per se*, nomeadamente, *um rei, que conquista, o amor* e *dos seus súditos*, as quais partes têm o seu respectivo significado, a despeito de sua função significativa no expressão composta da qual são partes.

Por fim, deve-se observar, junto ao Husserl (HUA XIX/I, p. 303, p. 253), que a divisão das partes significativas de *certa expressão composta* não se pode prosseguir *ad infinitum*, dado que seja necessário que se chegue a um estrato último de significação que pode comparar-se, malmente talvez, ao limite da divisão do contínuo num dado ponto, vale dizer, assim como toda expressão composta de significado tem o seu respectivo limite expressivo numa parte simples de significado a que se chega como um *non plus ultra* da divisão, assim também toda *res extensa* tem o seu limite, *idealmente concebível*, conquanto não realmente alcançável, num determinado *ponto*, a que se chega numa qualquer divisão desse todo extensivo. Observe-se, por fim, que a relação de proporcionalidade não é de todo válida, posto que, efetivamente, uma qualquer expressão significativa composta há de ter, *ex necessitate*, uma parte simples significativa, ao passo que, inversamente, no mundo material, o ponto é dado como limite apenas *idealiter* alcançável, posto que nunca se chegue a ele, realmente.

152 No estudo realizado, por ora, acerca da 4.ª investigação lógica de Husserl, deixar-se-ão de lado, mais em razão da exiguidade extrema de tempo e espaço, as observações do autor a respeito da possibilidade de uma *gramática a priori*, posto que o desenvolvimento expositivo-doutrinal dessa possibilidade de estabelecimento de uma *gramática a priori* não consiste em outra coisa senão em certas consequências que se podem elicitar, em mostração fenomenológica, do que tivera sido exposto da *teoria pura das significações*, verdadeiro objetivo da investigação lógica em comento.

Ademais, ao término do § 1.º da investigação em comentário, Husserl (HUA XI-X/I, p. 303, *ibid.*, grifos nossos) realiza a ponderação seguinte não destituída de valor teórico: “A vivência de representações que se consoma na compreensão da palavra é seguramente *composta*, mas não há na *significação a menor sombra de composição*.” Tal observação diz respeito à, já estudada acima, função meramente objetiva do correlato intencional numa qualquer análise fenomenológica, ou seja, não se deve confundir, em absoluto, numa certa redução fenomenológica, o que pertence à vivência fenomenal do que pertence à objetividade tal ou tal que se abre à consciência.<sup>153</sup> Por consequência, que a *vivência de representação* tenha *alguma composição* no seu efetivar-se não tem nada que ver com a simplicidade da significação constatada na respectiva *expressão simples*, a que corresponde esta ou aquela *significação simples*. Passe-se agora ao estudo com mais vagar § 2 da 4.ª investigação lógica.

Nesse sentido, o intencionado por Husserl nela é determinar *se a simplicidade* ou a *composição* das expressões devem determinar-se pela *simplicidade* ou *composição* dos *objetos*, vale dizer, se de um objeto qualquer que seja composto tão somente dele se verifica uma *significação composta* correspondente, e, do mesmo modo, se de um objeto qualquer *simples* apenas dele há de haver uma *significação simples*. Husserl responde pela negativa, ou seja, não há, *a principio*, nenhuma relação entre o *modo de significar* da consciência intencional e a coisa mesma por ela representada, em sua simplicidade ou em sua composição, seja esse modo de significar determinado por uma *expressão simples* ou por uma *expressão composta*. Com efeito, o autor (HUA XIX/I, 306-307, p. 255) observa que algumas *expressões compostas*, isto é, as que se dividem em tais ou tais outras partes significativas, podem perfeitamente fazer as vezes de meio representativo para objetos simples; assim se dá no caso deste objeto: “*objeto simples*”, na medida em que a sua primeira parte significativa, qual seja, “*objeto*”, tenha um certo significado, de *per se*, em abstração do fato de que esse objeto seja simples ou composto, ou ainda que se acrescente qualquer outro par de contrários que possa ser concebido de acordo com a razão formal de *objeto*, como, por exemplo, *objeto quente* ou *frio*; a mesma observação pode fazer-se acerca do segundo termo componente da expressão em análise, vale dizer, “*simples*”, o qual tem, tanto quanto, a sua significatividade própria, a par do que ele significa na expressão composta que se está analisando. Pois bem, disso se pode concluir que, conquanto a expressão seja *composta*, a sua *significação*, no caso em comento bem como em outros símiles, é, *in totum*, simples, tanto no seu todo, quanto *ex hypothesi*, nos casos em que, tomadas uma a uma, cada parte de uma expressão *composta* seja significativa, de *per se*.

Ademais, as *significações simples*, de seu turno, podem representar objetos compostos; tal se dá em todos os casos de qualquer expressão em que se encontre uma referência a entes reais, de acordo com os princípios de uma ontologia regional. Desta feita, a expressão “*homem*” ou a expressão “*cavalo*”, ainda que sejam, em sua expressividade, totalmente *simples*, no que elas representam ou dão a conhecer, em sentido objetivo, se encontra qualquer coisa de *composta*; como se queria provar. De fato, pela expressão “*homem*”, vai-se a alguma *realidade composta*, como “*João*”, a “*mão ‘humana’ de João*”, “*os braços ‘humanos’ de João*”, “*o intelecto ‘humano’ de João*”, etc. Outro exemplo dado

153 Cf. Subseção 1.8, *ad medium*.



por Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) acerca do mesmo ponto em análise colhe-se da expressão “*qualquer coisa*”, posto que, dada a sua universalidade significativa, ela pode referir-se, em sua indeterminação, a toda e qualquer coisa, inclusive a coisas com máxima composição, tais e quais uma *casa*, o *alfabeto* e *um monte de areia*.

Por fim, o autor (HUA XIX/I, p. 312, p. 260) observa que a cada parte de uma expressão composta não corresponde uma determinada parte do objeto composto, dado que, neste caso, estar-se-ia, em absoluto, reduzindo ao nada o conceito fundamental de *significação*: “a articulação na expressão não tem nenhuma relação com uma qualquer articulação na significação.” Ora, pelo próprio sopesar de uma dada expressão composta, de *per se* considerada, tal qual “*país sem montanhas*”, de imediato se constata que, nela, há três significações e tão só três significações que podem constatar-se nela mesma, nomeadamente: “*país*”, “*sem montanhas*” e “*país sem montanhas*”, de modo que a objeção bolzaniana, fundada numa identificação irracional entre *significação* e *representação intuitivamente direta do objeto significado*, faz tábula rasa do aspecto significativo do todo da expressão composta, que requer a totalidade de seu significado para que possa compreender-se. De fato, pela parte significativa “*sem montanhas*” não se aponta a uma *parte de certo objeto composto*, mas, precisamente, a uma *ausência dessa parte*, que se *significa*, conquanto não tenha *realidade* na coisa mesma.

No § 3 da 4.<sup>a</sup> investigação, Husserl busca determinar a valência de uma significação *simples* ou *complexa* no que ela possa conter implicitamente de significações outras contidas nela mesma. Com efeito, a dúvida que se levanta a respeito deste estado de coisas objetivo refere-se a uma possível complexão significativa, ainda quando se intencione referir a uma realidade coisal aparentemente simples. Explique-se. Suponha-se que um *nome próprio* qualquer, tal João – que é um homem conhecido –, seja utilizado a fins significativos, num ato meramente conceptivo, de modo que, no uso deste termo de *significação própria*, tratar-se-ia duma realidade que contivesse, ao menos implicitamente, tudo o que se conhecesse *realiter* dela própria, de forma por a não se chegar jamais a um correlato intencional perfeito, dado que nele se encontre, *idealiter*, toda a complexão significativa referível pela própria coisa alcançada por esse ato intencional. Essa é a dúvida levantada acerca duma *composição das significações* e do *significar concreto*, na medida em que eles haveriam de ter, necessariamente, *significações implícitas* conjungidas com eles. Husserl (HUA XIX/I, pp. 305-306, p. 254) decididamente sustenta que não se pode confundir entre o ato de significação cujo tema seja um *nome próprio*, em sua respectiva *significação própria*, com qualquer *complexão significativa*, mediante a qual, a seguir, fundada nesse primeiro ato de significação, pode distinguir-se tal ou tal noema, de modo parcial, conquanto que se tenha estabelecido inicialmente o ato significativo, de evidência apodítica, referente ao nome *João*.

O autor (HUA XIX/I, p. 306-307, p. 255-256) adianta a distinção entre duas acepções possíveis do termo *simplicidade*, em casos semelhantes, vale dizer, uma vez que a intenção significativa (*signifitive Intention*) em cujo objeto se distingue a coisa mesma que é *João* seja, de fato, *simples*, a *consciência da significação* em que se dá esse primeiro ato de intenção significativa contém, nela mesma, uma *certa complexidade* que permitirá, atra-

vés de atos representativos outros, uma subsequente apreensão conceitual, por suposta reflexa, lastreada no correlato intencional simples de tema *João*. Neste sentido, pode-se dizer que uma *significação própria* seja *simples*, de *per se*, ainda que, num ato reflexo, se encontre nela *uma simplicidade em potência*, à medida que os noemas novos, fundados na coisa, se tornem, pouco a pouco, objeto de novo ato intencional dirigido a eles. Numa sentença Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos) o esclarece: “*A significação própria é indubitavelmente simples.*” Em poucas palavras, o *teor representativo* a respeito de *João*, mantendo-se a sua realidade primordial da coisa mesma em constância, *pode* modificar-se, adjetiva e temporalmente, em tais ou tais noemas, suponha-se a sua *altura*, mas esta mesma *altura* é de *João*, e assim por diante. Ademais, mesmo que se encontre *alguma sorte de indeterminação* num ato representativo dirigido para o noema *João*, essa indeterminação não pode ser, de modo algum, *totaliter* ou *simpliciter* vazia. Cite-se Husserl com intenção de esclarecimento, por trecho extenso, porém de utilidade:

A indeterminação (uma vez que a representação intuitivamente mais viva e mais rica em conteúdo de uma coisa real é, por princípio, *uma representação meramente incompleta e unilateral*) – não pode, de modo algum, ser uma indeterminação completamente vazia de conteúdo (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor).

Ora, atente-se à expressão “*uma representação meramente incompleta e unilateral*”, quando o que se quer referir seja qualquer *coisa real*, posto que esta, em sua transcendência de princípio, não permite, por impossibilidade noética, a abrangência total e simultânea, pelo intelecto, de tudo quanto nela haja a conhecer-se. Embora este seja o estado de coisas objetivo, não só a respeito do nome próprio de significação simples, como *João*, porquanto acerca de toda e qualquer coisa *real* enquanto tal, não se deve permitir que se tire a conclusão, fenomenologicamente infundamentada, segundo a qual essa transcendência implique certo *total vazio noético* no mesmíssimo nome próprio a que se está denotando; lembrando-se que não se trata, nesse caso, do nome de alguma pessoa de todo *desconhecida*. Entretanto, mesmo se se tratasse do nome próprio de fulano ou sicrano, até assim haveria uma certa representação significativa, mediante este ou aquele nome próprio, em que a coisa mesma, mais indeterminada neste exemplo do que no anterior, lembre-se, o referente a *João*, faria as vezes de correlato intencional de sua respectiva intenção de significação.

*A fenomenologia é o desenvolvimento duma ciência em sentido rigoroso de essências*, de modo que estas, mais ou menos determinadas, devem ser, a todo momento, o chão das análises correspondentes que as tematizam. Em razão disso, para que se fique com os exemplos utilizados nos parágrafos anteriores, a essência de *João* e a essência de *fulano* ou de *sicrano*, admitem, de *per se*, possibilidades de uma determinação intelectual mais concreta, ainda que nada se perca no ato de significação *monorradial* (*einstrahlig Thesis*), em cujo correlato intencional se alcance o que o nome próprio de significação própria referencia. Leia-se esta perscrutante ponderação husserliana (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos): “Pela sua própria essência, cada *consciência de significação*, tomada na sua plena concreção, fundamenta *possibilidades de recobrimento preenchedor* com intuições de certo





grupo e não de outro.” Relembre-se que essa consciência de significação pode determinar-se seja por um ato de significação própria através de alguma expressão referente a nomes próprios, seja por um avanço no complexo significativo que admite, pela própria essência da coisa, esse apontado *recobrimento preenchedor* fenomenológico.

Posto isso, pode-se distinguir, a respeito das análises anteriores, que a consciência de significação recém-referida é *simples* (no caso dos nomes próprios em significação própria sempre o será) ou é *complexa*, uma vez que ela pressuponha *um teor intencional mais alargado*, que pode ir aprofundando-se, pouco a pouco. É precisamente esse fato objetivo a que Husserl intenciona apontar quando observa que:

Significações explicativas [do nome próprio] como *N é a; (Na), que é b; Nb, que é a;* e semelhantes, são polirradiais, constituindo-se, em qualquer caso, em múltiplos níveis e em diferentes formas, *de tal modo que elas podem ir para um mesmo objeto com um diferente teor* (HUA XIX/I, p. 308, *ibid.*, grifos nossos).

Observem-se a *identidade* objetiva da coisa real a que se está dirigindo uma intenção de significação e a *diferença* do teor intencional a essa intenção de significação dirigida. Essa *identidade* e essa *diferença* acerca de uma única coisa é precisamente o que se segue do que foi alcançado fenomenologicamente dos passos argumentativos anteriores; do que se pode compreender a noção de “duplicidade nas intenções de significação”, apresentada pelo autor empós esses passos argumentativos recém-referidos.

Comece-se o estudo respeitante ao §§ 4 a 6 da 4.<sup>a</sup> investigação lógica.

Pois bem, no § 4 parágrafo da 4.<sup>a</sup> investigação lógica, Husserl pondera acerca da diferença entre as expressões categoremáticas e as expressões sincategoremáticas, diferença essa que já se realizava na lógica dita clássica,<sup>154</sup> na qual se fazia a distinção segundo a qual, pelas primeiras, se intencionava apontar para qualquer realidade coisal referenciável por certo nome, tais quais *o homem, o José, o papagaio*, etc., os quais poderiam fazer as vezes dum sujeito ou dum predicado numa proposição qualquer; ao passo que, pelas segundas, buscava-se referir a certo membro conectivo de alguma proposição, tais quais uma *preposição*, uma *conjunção*, um *advérbio* e assim por diante, em que esses membros tão só estariam como algo imperfeito, em significado, para algo perfeito, também em significado, vale dizer, para a própria proposição significativa enquanto tal; em continuidade, essa ponderação husserliana tem como objetivo a averiguação a respeito do *valor significativo dos componentes “sincategoremáticos” das expressões em geral*, tal e como reza o título do parágrafo. Ora, o intento de Husserl, nesta investigação, é precisamente buscar a determinação acerca do *valor significativo* isolado de certo componente sincategoremático de dada expressão complexa, isto é, o que se almeja determinar é justo a dúvida em que se questiona se um mero sincategorema pode ter, de *per se*, qualquer função *significativa*, em desconsideração do todo a que concerne. Pode-se adiantar a resposta do autor, ainda que seja necessário desenvolvê-la, pelo direto e simples *não*. Em absoluto, este ou aquele sincategorema não é *significativo* senão na expressão completa da qual faz parte.

154 Cf. (WYLLIE, 2019).

Posto isso, Bolzano (1781 – 1848)<sup>155</sup> e Marty (1847 – 1914)<sup>156</sup> argumentam para provar que toda expressão sincategoremática é, de *per se*, significativa. O primeiro dentre os dois, de acordo com Husserl, levanta a consideração segundo a qual toda e qualquer palavra de uma língua tem a finalidade de designação de uma *representação própria*. Ora, dado que se alcance, mediante a representação deste sincategorema “*mas*”, certo significado de *contrariedade* em relação ao que foi expresso anteriormente, então Bolzano conclui que, de fato, a toda palavra compete um *seu significado*.

Husserl matiza essa conclusão com a constatação de que, quando Bolzano, na mesma obra em análise, se utiliza da noção de “*palavras ou expressões simplesmente cossignificantes*”, está, com efeito, se contradizendo em relação ao que ele tinha sustentado no passo anterior do argumento, isto é, ou o sincategorema “*mas*”, através de uma representação significativa e dado que a toda palavra pertence certo significado, é *significativo*, de *per se*, ou, *a contrario*, algumas palavras ou expressões são tão somente *cossignificantes*, de modo que, pelo que o prefixo *co-* implica de relação conjuntiva, como parte, para com um todo maior, se pode concluir que o mesmíssimo sincategorema “*mas*” não seja, de *per se*, significativo, posto que o é apenas em razão deste ou daquele todo a que pertence como uma parte.

Antes de Husserl (HUA XIX/I, p. 311, p. 259) resolver tal contradição expressa e explícita exposta no parágrafo anterior, ele avança o argumento apresentado por Marty sobre o ponto em ponderação.

Marty (*Verh.*, p. 121, nota 2), de um modo conforme ao que se disse acerca da posição da lógica tradicional quando esta distinguia entre as noções de “*categorema*” e “*sincategorema*”, sustenta que *é da razão formal de todo signo ou nome categoremático que sejam simplesmente uma expressão de representação*. Note-se que, pelo termo “*expressão de representação*”, se aponta a uma coisa diversa de qualquer enunciação em que se afirma ou se nega algo de algo; bem como a coisa diversa de certa expressão linguística que tenha tão só a função de *elo significativo* com o todo a que se refere, como o que se verifica nas expressões *cossignificantes* ou *sincategoremáticas*, por exemplo, “*da cidade*”, “*entretanto*”, “*ao*” e equivalentes; e, por fim, a coisa diversa de toda expressão *completa* em que se realiza um *pedido*, ou uma *ordem*, ou um *questionamento* etc. Pois bem, que seria uma simples *expressão de representação*, de acordo com ele? Pura e simplesmente, todo substantivo ou adjetivo que podem exercer a função de *sujeito* ou *predicado* numa dada proposição. Assim, têm-se os exemplos: o *cavalo*; o *carvalho*; o *orvalho*, e assim por diante. Posto isso, deve-se ademais observar que a *função* que exerce uma expressão sincategoremática ou cossignificante na expressão *completa* a que serve enquanto *função*, ainda de acordo com Marty, é a de certo “*despertar [de] um conceito*”, de modo que sejam tão só “*partes de um nome*”.

Essa posição de Marty é a mesmíssima que Husserl irá sustentar ao término do § 4 da 4.<sup>a</sup> investigação. Com algumas ponderações, que a matizam, acrescidas a essa posição.

155 Cf. (*Wis.*, § 57).

156 Cf. (1884, p. 293).



Nesse sentido, esses aditamentos de Husserl à noção exposta de Marty referem-se a uma certa distinção necessária que se há de fazer sobre a temática, por ora, em estudo. Ele observa que a distinção entre as noções de “categorema” e “sincategorema” é, sobretudo, *gramatical* e, nesta medida, ela não pode abranger a objetualidade de uma *teoria pura das significações*, esta já pertencente às investigações transcendentais em andamento.<sup>157</sup> Ora, essa teoria pura das significações, por sua principalidade perquiratória, contém – e não é contida – tudo o que se pode considerar numa ciência tal como a gramática; ao passo que o inverso não é verdadeiro. De modo que, de acordo com Husserl (HUA XIX/I, p. 312, p. 260), é coisa de todo diversa qualquer conjunção de termos quaisquer, sejam estes categoremáticas ou sincategoremáticos, numa *expressão*, que compõe certo *ente gramatical*, da conjunção destes ou daqueles termos exercendo alguma função, de *per se*, de *significação pura* – de domínio próprio das investigações fenomenológicas em execução.

Em poucas palavras, a fenomenologia há que lidar com as *significações puras* das *expressões*, de forma por, quando nestas se ausentarem aquelas, não haja nenhum correlato fenomenológico adequado a vivenciar-se em evidência fenomenal; o que se deixava de considerar quando a análise descritiva permanecia apenas em certa superfície *gramatical*, e não avançava ao fundo *filosófico*. Este é o acréscimo husserliano à boa razão apresentada por Marty em sua resolução do ponto em pesquisa.

Assim, pode-se concluir, junto ao Husserl (HUA XIX/I, p. 312, p. 260) que “as palavras sincategoremáticas, que ajudam a construir a expressão, são, portanto, inteiramente destituídas de sentido, e só à expressão total conviria verdadeiramente uma significação.” Entretanto, logo a seguir, ele matiza outra vez a tese a que chegara, quando reconhece que a mesma *distinção gramatical*, se considerada por uma outra interpretação, pode conceber-se a partir da necessidade de *equivalência* entre *toda parte expressiva*, no que esta possa ter de *completude ou incompletude*, e *toda parte significativa*, no que esta tenha de *completude ou incompletude* fincada na mera expressão. Desta feita, Husserl observa que

Não é por acaso e capricho que a língua se serve, por exemplo, de nomes compostos de várias palavras para a expressão de uma representação, mas antes para criar uma expressão adequada para uma pluralidade de *representações parciais*, pertencendo-se mutuamente, e de *formas representativas dependentes no interior da unidade de representação independente encerrada sobre si* (HUA XIX/I, p. 313, pp. 260-261, grifos nossos).

Desse modo, o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 261, grifos nossos) finda por reconhecer que, se a tese da distinção gramatical acerca das noções de “categorema” e “sincategorema” for interpretada doutra forma, deve-se ceder que “as representações de ‘pensamentos’ expressáveis de qualquer tipo devem se espelhar *fielmente* na esfera das intenções de significação... e [...] a língua deve espelhar fielmente no seu material verbal [sensível]

<sup>157</sup> Essa posição de Husserl mantém-se contrariando ao que se poderia esperar, em razão de que, historicamente, a distinção entre as noções de “sincategorema” e “categorema” tinha sido apresentada, por primeira vez, por Aristóteles (*De Int.*, 16a4-8, I, p. 25) e, nesta medida, ela é antes *filosófica*, como o sustenta Husserl, do que *gramatical*.

as significações possíveis *a priori*.” Posto isso, pode-se depreender que Husserl mantenha dois posicionamentos distintos entre si: caso se mantenha a análise a um nível, *in totum*, fenomenológica, deve-se estar *certo* de que as partes de *expressões*, tais quais os sincategoremas, não possuem, em absoluto, nenhuma *função significativa*, de *per se*; e, ao mesmo tempo, caso se mantenha a distinção meramente gramatical das expressões categoremáticas e sincategoremáticas, conquanto ela seja interpretada de acordo com uma *equivalência total entre expressão*, de um lado, e *representação e significação*, do outro, deve-se estar *certo* de que a língua “deve dispor de formas gramaticais que permitam conferir a todas as formas diferenciáveis das significações uma “expressão” diferenciável, ou seja, *assinaturas sensíveis diferenciadas*”, como ele o observa (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*). Em síntese, a tese da distinção meramente gramatical acerca das noções de “categorema” e “sincategorema” deve aceitar-se apenas se o domínio da significação, respectivamente, da representação, for determinante para o que quer que se encontre nesta ou naquela expressão.

Posto isso, nos §§ 5 e 6 da 4.<sup>a</sup> investigação, os últimos a analisarem-se neste feixe do corte interpretativo que se escolheu, para já a seguir se comentem os §§ 10, 11, 12 e 13, pelo que se arremata o plano estabelecido de compreensibilidade, Husserl busca determinar o que seriam uma *significação independente* (*selbständige Bedeutung*) e uma *significação dependente* (*unselbständige Bedeutung*), partindo dos pressupostos alcançados pelas pesquisas fenomenológicas anteriores. O fundamento de sua exposição baseia-se nesta distinção: “Denominamos expressões apenas os signos significativos, e denominamos as expressões como compostas quando são compostas *a partir de expressões*”, como a descreve o autor (HUA XIX/I, p. 314, p. 262, grifo do autor). Nada de diverso do que se disse até aqui, uma vez que a *dependência* de uma certa expressão se dá em razão de sua função de *parte* num todo expressivo a que pertence, e, de seu lado, a *independência* – do significado, por suposto – de uma certa expressão se deve ao fato de que ela, de *per se*, *significa qualquer coisa*, de modo absoluto. Ceda-se a palavra a Husserl:

Tal como as significações dependentes podem existir apenas como *momentos* de certas significações independentes, assim também expressões linguísticas de significações dependentes só podem funcionar como constituintes formais das expressões de significações independentes. Elas tornam-se, portanto, expressões *linguisticamente dependentes*, expressões “incompletas” (HUA XIX/I, *ibid.*, pp. 314-315, grifo do autor em itálico e grifo nosso em negrito).

Pois bem, a ênfase da compreensão desse passo argumentativo deve-se dar à expressão “*momentos*”, os quais se referem a certa dependência formal das expressões incompletas para com as expressões perfeitas ou completas, vale dizer, as que colevam em si mesmas esses momentos de significação incompletos.<sup>158</sup>

158 Compare-se o que se diz aqui acerca dos *momentos* de *todos* *significativos* com a teoria do todo e das partes exposta no subitem 2.4.3, *in medio*. De fato, em sendo cada momento uma parte abstrata, que não tem autonomia alguma, de *per se*, tal como um *pedaço*, não no sentido gramatical, mas no sentido fenomenológico *puro*, o todo significativo a que este ou aquele momento concerne é a razão de sua unidade de significação, possibilitada por certo enlace ideal; de onde a dependência do exercício significativo das partes componentes de uma expressão para com essa expressão mesma, no que ela pode significar, idealmente.



Entretanto, levanta-se a dúvida bastante razoável: ainda que os sincategoremas sejam momentos de *significação dependente*, a que corresponderia uma intenção de significação singular em cujo correlato intencional se performaria este ou aquele sincategorema? Por essa pergunta, deve-se depreender dois fatos: o primeiro deles e mais óbvio refere-se à necessidade *real* de que essa *parte expressiva* receba o seu *respectivo complemento*, pelo qual essa parte expressiva se compõe, em sentido formal, no que ela há de ter *expressividade significativa*; e o segundo deles determina-se em que este ou aquele *sincategorema*, tomado isoladamente, se reduza, em suma, a uma *mera aparição sensível*, a qual, de seu turno, deixa o *pensamento em suspenso*, precisamente na medida em que requeira o seu respectivo complemento há pouco referido.

Ademais, em sua significatividade *perfeita*, em sentido formal, posto que exerça a sua função de parte num todo maior significativo, um sincategorema, nas palavras de Husserl (HUA XIX/I, p. 315, *ibid.*), “sempre tem, então, como o ensina qualquer exemplo que evoquemos, uma relação significativa *determinada* para o pensamento no seu todo, ele é portador de significação para um certo membro dependente do pensamento.” Exemplifique-se. “A casa comprou-se, *mas* se vendeu em seguida.” Perceba-se que a *contrariedade* que pertence à conjunção “*mas*” apenas pode exercer, *significativamente*, a sua função sincategoremática uma vez que ela esteja, de fato, entre duas orações, às quais ela lhes dá a sua oposição recíproca. Sem essas orações nessa relação determinada de *oposição*, não se poderia apreender, em significado, o valor da conjunção opositiva em estudo. Se tão somente se considerasse a palavra “*mas*” enquanto tal, em desconsideração de sua função expressiva num todo maior a que pertencesse, tal qual o que se trouxe a exemplo há pouco, então não se teria, em absoluto, certa *determinação do pensamento* no que este se deve determinar a partir de alguma representação significativa.

Por fim, a fim de que se conclua a exposição acerca da teoria pura da significação das expressões husserliana tal como avançada nos parágrafos em comento da investigação quarta, Husserl faz notar que a *incompletude significativa* das expressões sincategoremáticas não se pode confundir, de modo algum, com qualquer sorte de discurso que seja *abreviado*. Desta feita, pense-se nas iniciais de um nome próprio. Além disso, essa *incompletude significativa* não se deve enlear com umas *expressões lacunares*, tome-se como exemplo uma qualquer *inscrição latina* inopinadamente encontrada em um monumento romano. Essas duas *necessidades de complemento* em relação ao *significado* para que a expressão que o contém possa realizar-se efetiva e significativamente são, *in totum*, diversas entre si. E se deve atentar a isso para que os princípios de uma teoria pura das significações possam estabelecer-se.

#### 2.4.4.1 A legalidade apriorística na complexão de significações

O objetivo de Husserl nos parágrafos apontados no título desta subseção é estabelecer, em evidência apodítica, as *leis puras de significação*, pelas quais toda a concretização material de certa expressão significativa recebe a sua validade concreta. Conforme se

apontou acima, quando se estava a expor, com comentários, a introdução elaborada por Husserl à investigação quarta,<sup>159</sup> o reino ideal-legal das significações puras determina, *a principio* e em evidência fenomenal, a possibilidade mesma das, por assim dizer, ciências do significado particulares, tais quais a lógica ou a gramática. O reino ideal-legal de uma teoria das significações puras colhe-se da fundamentação das significações independentes e dependentes, as quais possibilitam a distinção mais geral de *objetos independentes e dependentes*, objetos esses que se compreendem, em sentido formal, em razão da doutrina do todo e das partes. Ora, toda a significação pura, em redução fenomenal, possibilita a fenomenalização das leis apriorísticas puras que a compõem. De fato, é o que se pode concluir, junto ao Husserl (HUA XIX/I, p. 325, p. 270, grifos do autor), destas palavras: “as significações estão sob leis apriorísticas que regulam a sua conexão em novas significações.” Pois bem, a determinação dessas leis apriorísticas é justa e precisamente o que, por ora, há que se estabelecer. Essas “leis apriorísticas” não são outra coisa que *certas leis de essências* – fenomenologicamente evidenciáveis – pelas quais se determinam os *tipos* e as *formas* de significação em geral, mediante os quais esta ou aquela expressão significativa em particular, tão somente nessas condições formais, pode exercer o seu encargo tanto representativo, quanto significativo.

Nesse sentido, torna-se compreensível a asserção husserliana (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos): “em toda e qualquer conexão de significações estão operantes legalidades de essência (apriorísticas).” Além disso, observa o autor que essas *leis de essência* não se reduzem, de modo algum, a um mero correlato intencional em que se dê tal ou tal *significação*, uma vez que a sua validade é, com efeito, *mais universal*, vale dizer, dado que elas têm a abrangência, em seu fulcro, de *toda espécie de conexões formais das expressões*. Por consequência, compreende-se a conclusão colhida por Husserl segundo a qual *em nenhum domínio de singularidades* é lícita a subsunção a não importa qual *domínio formal*, isto é, posto que todo domínio material de singularidades se determina, de antemão, por um certo número de formas possíveis *a priori* que as abrangem. Essas formas possíveis apriorísticas de significações são limitações da própria coisa, isto é, *desta ou daquela conexão de significados numa determinada expressão*. Que isto significa? Que, efetivamente, di-lo Husserl (HUA XIX/I, p. 326, p. 271, grifos nossos): “A impossibilidade da conexão é uma *impossibilidade legal-essencial*, isto é, ela não é, desde logo, uma impossibilidade simplesmente *subjetiva* – que não podemos realizar uma tal unidade não assenta... em incapacidade fática.” Este é o reino ideal-legal das leis puras de significações pertencentes a uma teoria geral da significação. Todo o valor das análises fenomenológicas não consiste em outra coisa que não no conhecimento evidente dum campo de valências, sejam estas de *possibilidade* ou de *impossibilidade*, acerca do que se mostra, em evidência fenomenal, da coisa mesma *em carne e osso*, donde o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos) afirmar “Nos casos que temos aqui em vista, a impossibilidade é *uma impossibilidade objetiva, ideal*, fundamentando-se na ‘natureza’, na essência pura do domínio da significação, e, enquanto tal, uma impossibilidade captável numa evidência apodítica.” Este trecho como que resume todo o ensejo especulativo das investigações lógicas desenvolvidas por ele. Perceba-se que o método fenomenológico há de lidar, com efeito, com certo universo de

159 Cf. 2.4.4, *in initio*.



idealidade, no qual e pelo qual, mostrando-se a coisa em *evidência apodítica* (*apodiktische Evidenz*), coisa essa que no caso em consideração é justamente a *essência pura* do domínio das significações em geral, se tem o acesso às leis que regem esse mesmíssimo domínio objetivo puro de significações.

Além disso, tal e qual ocorre na aritmética – em relação aos números de que trata –, porquanto as *significações singulares* dela pertencem, de *per se*, às suas espécies formais, quaisquer que sejam estas, na análise fenomenológica em execução, a respeito duma *lei pura das significações*, não se deve confundir, em absoluto, o universo material das singularidades significativas com o universo de todo *formal* das leis que o abrangem. Exemplifique-se de início com a mesma ciência aritmética. Na proposição “*Estes dois livros em cima de minha mesa estão fechados*”, o número *dois*, que serve para numerar essa quantidade de livros, está como que em certa dependência material para com a coisa – esses livros – que *enumera*. Ora, essa dependência material requer, de *per se*, que a espécie numérica “*dois*” seja a razão por que possa haver, de antemão, esse ato de enumeração. Porém, perceba-se que, neste caso como no da teoria pura da significação, a *formalização pura* dos objetos que se exige por essas ciências não lida, direta e objetivamente, com estas ou aquelas singularizações materiais, uma vez que com as próprias essências das coisas, *in abstracto*.

Refrise-se o característico de *validade* das evidenciações fenomenológicas alcançadas até aqui. Essa validade dá o acesso a uma *lei geral incondicionada* (*unbedingt allgemeine Gesetz*), de evidência apodítica, que rege o universo ideal-legal da teoria pura da significação.

Prove-se o que se disse. Tome-se como exemplo uma qualquer enunciação, seja: “O céu é azul.” Note-se que, em relação a ela, a recém-referida teoria pura da significação não tenha muito que fazer, vale dizer, a essa teoria, não se trata, em absoluto, de certa singularização significativa encontrável numa qualquer expressão; ainda que, pelo que se expôs mais acima, essa singularização se encontra, necessariamente, sob a abrangência da mesmíssima teoria pura da significação sobre a qual, por ora, se disserta. Pela formalização dessa enunciação, tem-se esta forma-padrão: “*A é B*”, que é, de acordo com Husserl (HUA XIX/I., p. 327, p. 272), precisamente: “uma ideia formal que abarca na sua extensão apenas significações independentes.” Essa “ideia formal” *vale*, fazendo-o mediante a sua *lei geral* respectiva pela qual, tal qual a medida para com o medido, esta ou aquela expressão significativa singular se torna inteligível em seu teor significativo. Ademais, perceba-se que se se ponderar acerca do conteúdo de compreensibilidade da forma-padrão “*A é B*”, logo há que se concluir que, por exemplo, no lugar de *A* não se pode pôr seja que *matéria* for, isto é, não se deve pôr, no lugar desse *A*, uma qualquer parte significativa que *não possua um seu teor nominal*. Exemplifique-se. Que certo *quadruplo* seja uma *relação numérica* é, de *per se*, evidente, e dado que a lei que rege a formação de enunciações do tipo “*A é B*” requeira que o *A*, a que se está referindo, seja *certo nome*, então, todo e qualquer “*quadruplo*” apenas poderá utilizar-se, de acordo com o conteúdo da lei de significação, na função precisa de *nome*. Assim, tem-se, por exemplo, esta possibilidade significativa: “*O quadruplo é uma relação numérica*” etc. É precisamente isso o que

Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) intenciona fazer saber com estas palavras: “Na função exercida por uma matéria nominal, pode estar não importa que outra matéria nominal, mas não uma adjetiva, ou uma relacional, ou uma matéria inteiramente proposicional; porém, na matéria de tais categorias...”, concluindo, deve, por necessidade de essência, estar uma outra qualquer, de valência formal equivalente, isto é, na medida em que pertença a uma mesma categoria de significação.

Nesse sentido, em uma formação proposicional de regência formal de acordo com a categoria da *relação*, do tipo: “A é semelhante a B”, ainda que, *materialiter*, se possa verter o termo “*planta*” no lugar de “*semelhante*”, de imediato se verifica que o resultado dessa transmutação não é, efetivamente, *significativo* – a que Husserl, nos parágrafos mais à frente, que serão estudados, designa de *sem sentido*, que se contradistingue de algum *contrassentido*, isto é, da mera contradição lógica.

Atente-se bem a este fato: conquanto se possa elaborar, pensando-se ainda na transmutação terminológica do parágrafo anterior, uma proposição qualquer em que se colhe um *sentido perfeitamente compreensível*, este sentido não o será *mediante a categoria da relação mesma*; e isto é o que se quer provar. Nesse sentido, pense-se no conteúdo de significação de uma frase tal qual esta: “O mamoeiro é planta ao cientista.” Esta oração é, de *per se*, inteligível no que significa. Entretanto, ela não é certa enunciação que se encontra *regida* pela categoria da relação, da forma “A é semelhante a B”; neste sentido, a sua unidade significativa desvai-se da lei formal da significação que rege toda e qualquer singularização pertencente à categoria da relação. Esta demonstração é universal: pela mesma razão que não se pôde efetuar a mudança, em proposições de relação, do termo material significativo da relação por mero termo nominal, tanto quanto não se pode, *a principio*, realizar a variação, nas proposições compostas, por exemplo, da proposição que está fazendo as vezes de antecedente por outra proposição composta qualquer, tal qual uma disjuntiva, da forma “ou...ou...” Assim, considerem-se, a um só tempo, a valência da lei geral incondicionada que rege a teoria pura das significações em geral e a tentativa malograda em opor a ela qualquer expressão meramente significativa. Nesse sentido, na medida em que se construa esta proposição composta condicional: “Se não chover, então eu saio de casa”, não se pode trocar a proposição que exerce a função de antecedente por certa proposição disjuntiva, na forma seguinte: “Ou fogo ou água, então eu saio de casa.” Note-se que, nesta proposição, conquanto haja nela *qualquer significado*, não em razão da *forma proposicional* – regida pela sua lei respectiva – característica de certa *proposição composta condicional*, mas tão só por causa dos meros significados de uso dos termos que a compuseram, justo pela razão por que houve certa *intenção* – e não *realidade ideal*, *isolável em certa espécie pura*, a qual se rege pelas leis ideais respectivas de significação – de ultrapassagem da *lei geral incondicionada* que determina, em sua inteligibilidade, a categoria lógica das “proposições compostas condicionais”, verifica-se nela mesma a ocorrência do *sem sentido*, no sentido preciso que o termo “sentido” (*Sinn*) deve possuir na consecução duma teoria pura das significações. Leia-se este belo trecho de Husserl (HUA XIX/I, p. 328, p. 273) com o qual se pode corroborar o que há pouco se sustentou: “Desponta [em casos semelhantes a que se referiu] ... a visão intelectiva apriorística da legalidade segundo a qual ligações do tipo das intentadas estão excluídas pela essência





dos membros das formas puras em questão.” Preste-se atenção à função que esta ou aquela parte expressiva dum todo maior, também expressivo, exerce precisamente na medida em que seja essa ou aquela parte enquanto tal. Numa palavra, a parte “*antecedente*” de uma forma proposicional composta condicional não é a mesma parte “*termo nominal*” que figura num outro tipo de forma proposicional tal qual este “A é B.” Desta feita, as leis gerais incondicionadas, que regem tal ou qual forma proposicional *in specie* diversa, fazem-no tão só e precisamente tão só apenas para a sua respectiva forma proposicional, para além de uma qualquer sua singularização material, se ela há que ser formada. Trata-se aqui de *leis formais*, que *podem* utilizar-se em um sentido prático, mas o método fenomenológico tal qual desenvolvido por Husserl nas *Investigações Lógicas*, como se tem de vários modos perscrutado, permanece a um passo anterior desse uso possível. Contudo, o intento do autor, frise-se mais uma vez, não é, de modo nenhum, qualquer preocupação com as *significações materiais* destas ou daquelas expressões, mas o seu objetivo, respectivamente, o da fenomenologia, é tão somente permanecer no universo da abrangência de uma “*doutrina das formas das significações*” (*Formenlehre der Bedeutungen*), a qual *pode partir*, em sua consecução, das singularidades significativas, conquanto, de fato, não permaneça aí. Leia-se este trecho de clareza solar de Husserl (HUA XIX/I, p. 329, p. 274, grifo do autor): “Reconhecemos que cada significação concreta está submetida a uma ideia de forma, que se pode expor puramente por meio da formalização, e, para além disso, que a cada ideia [assim composta formalmente] corresponde uma lei apriorística de significação.” Analise-o por partes. A uma qualquer significação concreta pertence uma *ideia de forma*. Seja uma significação concreta esta disjuntiva: “O moço é ou *alto ou baixo*.” Ora, não se trata, efetivamente, de buscar a averiguação do valor de *verdade* ou de *falsidade* dessa proposição,<sup>160</sup> conquanto justamente o que se intenciona, nas análises fenomenológicas em andamento, é ponderar acerca da *ideia de forma* correspondente ao conceito lógico de “*proposição disjuntiva*.” Pela consideração intelectual de uma ideia, que se segue a um ato de *abstração idealizadora*,<sup>161</sup> alcançam-se tanto a sua formalização da forma “*toda proposição disjuntiva requer, para a sua formação, que dois membros se excluam reciprocamente, de forma por, sendo dado um deles, o outro não se pode dar, e vice-versa*”, quanto a sua *apropriada lei apriorística de significação*.

A esse alcance especulativo podem-se levantar algumas objeções, sobretudo no sentido do que os antigos costumavam designar de *suppositio materialis*.<sup>162</sup> Antes de considerá-la em particular, cumpre fazer alguns adiantamentos introdutórios à sua compreensão. Toda a problemática que fundamenta as objeções apontadas parte da constatação segundo a qual a abrangência formal de uma determinada categoria permite que se extravase o que, de *per se*, possa pertencer a uma outra categoria. Exemplifique-se. À categoria da forma proposicional “A é B”, em que A figura como termo nominal, pode

160 Cf. A nota 147 do subitem 2.4.1.

161 Cf. Subseção 1.8.

162 A *suppositio* em geral define-se desta forma por Alberto de Saxônia (1316 – 1390): “A *suposição da qual tratamos é a aceção ou uso de um termo categoremático, que se usa na proposição em lugar de alguma coisa ou algumas coisas. Digo, pois, que um termo de uma proposição se usa em lugar de aquilo do qual o seu pronome demonstrativo respectivo, que o representa, pode mostrar-se em uma proposição na qual o predicado do termo suposto se verifica afirmativa ou negativamente*” (1988, p. 165, grifos e tradução nossos). Mais à frente, o mesmo autor (1988, p. 168, grifos e tradução nossos) define a *suppositio materialis*: “A *suposição material é a aceção de um termo que se toma por si próprio*”.

legitimamente, em seu lugar, aparecer o sincategorema conjuntivo “e”, de modo que se construa uma proposição tal qual a seguinte: “o e é uma conjunção.” Ora, a função sintática do sincategorema conjuntivo “e” não está exercendo a sua *função normal*, por assim dizer, isto é, a de juntar duas partes dum todo expressivo de partes categoremáticas, de modo que este passe a significar-se mediante o exercício significativo possibilitado pela conjunção referida. É o que Husserl (HUA XIX/I, p. 330, p. 275) designa de *modificação de significação* (*Bedeutungsänderung*), isto é, “que, em geral, cada palavra e cada expressão possam ser levadas, na esteira da *alteração da significação*, a qualquer posição num todo categoremático não é nada de espantoso.” De fato, a função comum desse sincategorema transpõe-se para um exercício oblíquo da significação categoremática, isto é, este ou aquele sincategorema toma o lugar de um termo nominal numa dada forma proposicional.

Posto isso, volte-se a atenção à temática de relevância considerável na lógica tradicional, nomeadamente, a referente à *suppositio materialis*. Que significa este conceito? Pode-se dar uma primeira resposta indicando que a *suposição material* nada mais seja do que *certa acepção a respeito do valor formal de um dado termo em um todo proposicional*. Essa acepção terminológica é justamente a que Husserl está se referindo em seu passo argumentativo, que se expõe. Efetivamente, um ato de acepção da formalidade dos termos é dependente, como é evidente, de um *ato reflexivo constitutivo* da inteligência humana. De fato, por esse ato reflexo, o homem pode desprender-se de uma consideração simplesmente direta de algum contexto significativo. Isto foi o que ocorreu quando se estava, mais acima, tematizado a proposição: “o e é uma conjunção.” Pois bem, seja dada a liberdade a Husserl (HUA XIX/I, pp. 330-331, p. 275) para que explique, em suas palavras, o que significa o conceito de *suppositio materialis*: “Toda e qualquer expressão, não importando se – na sua significação normal – é um categorema ou um sincategorema, pode surgir em seguida como nome de si própria, ou seja, ela se nomeia a si própria enquanto aparição gramatical.” Crê-se ter ficado mais claro, por essa colocação husserliana, o que se disse anteriormente. Contudo, a fim de que se corrobore, mais ainda, a prova avançada, eis uma outra *suppositio materialis*: “‘A casa é verde’ é uma proposição.” Ademais, pode-se até mesmo estender a universalidade da tese dizendo que, em lógica pura, toda sentença a expor-se tem o feitio de uma *suposição material* qualquer. Assim é que se diz que “‘Todo homem é mortal; ora, Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal’ é um silogismo dito *perfeito* formalmente.” Perceba-se que há diversidade formal entre, a fins fenomenológicos, a *realização de um qualquer silogismo*, e a *nomeação reflexiva* – que Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 276) distingue como *predicados modificadores* (*modifizierende Prädikate*) – desse silogismo mediante o seu conceito respectivo, isto é, o conceito mesmo de “*silogismo*.” Além disso, como o explica o fenomenólogo (HUA XIX/I, p. 331, *ibid.*, grifos do autor): “Os predicados ‘é’, ‘não é’, ‘é verdadeiro’ ou ‘é falso’, e semelhantes são predicados modificados.” De acordo com o que se sustentou há pouco, esses predicados referidos pelo autor tão somente e apenas tão somente podem utilizar-se na medida em que haja um certo *ato reflexivo* pelo qual alguma proposição anterior se tematiza, de forma que se chegue à fenomenalização ou não das categorias de significação puras e de suas leis de significações puras. Este alcance argumentativo também é de validade a toda



outra espécie de *proposições modais*.

Por fim, a abrangência do argumento analisado, tanto quanto, refere-se a casos como este: “O centauro, animal composto de metade cavalo e metade homem, é ficção dos poetas.” Com efeito, deve-se notar que a realização da atribuição do predicado ao termo que faz as vezes de sujeito, “centauro”, tem como condição de sua possibilidade um qualquer ato *reflexivo*, pelo qual, de modo diverso a tomar a coisa representada tal como o é pelos poetas, se julga de sua *realidade* ou de sua *irrealidade*. Numa palavra, uma coisa é representar-se, por exemplo, uma história em que um centauro figure como personagem – e isto seria uma representação dita *direta* –, e outra bem diversa é a representação em que se conclui da irrealidade mesma que constitui o *fictum* referente a qualquer centauro. Ao fazer-se isto, tem-se uma *suposição material* do termo “centauro” a respeito de sua *irrealidade* pura e simples. Em oração laminar e sintética, Husserl (HUA XIX/I, p. 332, *ibid.*, grifos do autor) explica a razão por que seja possível esse uso significativo diverso duma certa expressão significativa: “[trata-se, em casos semelhantes,] de *alterações do significar que radicam na natureza ideal do domínio da própria significação*.” O ponto fundamental para o entendimento da temática da *suppositio materialis* radica numa *livre representação significativa* de qualquer parte de uma expressão de modo que ela possa *tomar-se* – isto é o que se significa pelo termo “*acepção lógica*” – de outra forma que não naquela em que normalmente figura, de acordo com a categoria ideal a que pertence, nesta ou naquela proposição. Husserl (HUA XIX/I, p. 333, p. 277) dá o exemplo seguinte: conquanto o adjetivo *verde* como que esteja destinado a realizar o exercício significativo no lugar do termo correspondente ao predicado numa proposição qualquer, em razão justo da *suposição material*, e o tematizando em particular, ao modo dum termo *nominal*, e não *adjetivo*, esse *verde* pode vir a ser parte componente e categoremática de enunciações que tais “O verde é uma cor” e “O ser do verde é uma diferença do ser do colorido.” Ora, qual é o pressuposto ontológico da condição de possibilidade da feitura dessas enunciações? Pura e simplesmente, esse pressuposto ontológico é *certo ato representativo*, pelo qual, a despeito da função sintática *normal* do adjetivo *verde* qual predicado desta ou daquela proposição, a cor *verde* se tematiza num ato monorradial (*einstrahlige Akt*) de perscrutação de seu valor inteligível, de forma que se constate, *in re*, os predicados de “uma cor” e de “uma diferença do ser do colorido”, caso o que esteja em questão seja o mesmíssimo *ser* da coisa que é o *verde*.

#### 2.4.4.2 As noções de “sem sentido” e de “contrassentido”

Pois bem, passe-se agora ao tema, de fortuna histórica ampla, da distinção husserliana acerca das noções lógicas de *sem sentido* (*Unsinn*) e de *contrassenso* (*Widersinn*), sobre o que já se falou mais acima de modo geral. De imediato, deve-se saber que, no que tangencia às investigações lógicas, por ora, em consideração, a noção dentre as duas referidas que é de maior importância é a de *sem sentido*, posto que, efetivamente, a de *contrassenso* tem como objeto as tradicionais *contradictio in terminis* ou *contradictio in ad-*

jecto. Estas *contradições* possíveis de serem constatadas em certo argumento são as ditas *contradições formais*. Exemplifiquem-se. A designada *contradictio in terminis* ocorre quando duas coisas de razão formal diversas se conjungem num único *termo*, que é *impossível* – como a nomearia Leibniz –<sup>163</sup> em relação ao outro. Assim, tem-se o caso de uma *contradição nos termos* neste termo: “o calor frio.” De seu turno, a chamada *contradictio in adjecto* dá-se quando a um substantivo qualquer se lhe adiciona um *adjetivo* que, pela sua própria razão formal, isto é, no que, de *per se*, esse *adjetivo* *significa*, implica uma *impossibilidade de junção significativa* com tal ou tal substantivo a que se conjuga; daí a razão terminológica encontrável no vocábulo latino *adjectio*, que significa *adição, aumento, adjunção*. Desta feita, encontra-se uma *contradição de adjunção* quando se forma um termo tal qual este: “o ferro de madeira”, “o círculo quadrado”, ou ainda “a vida morta.” Posto isso, atente-se ao que Husserl expõe acerca de sua noção de “*sem sentido*”.

A elaboração conceitual a respeito de expressões *sem sentido* tem como finalidade a concessão de inteligibilidade às *tentativas malogradas* de criação expressiva que são, *a priori*, abrangidas pela teoria pura das significações que se está desenvolvendo nesta 4.<sup>a</sup> investigação lógica.<sup>164</sup> Com efeito, Husserl (HUA XIX/I, p. 335, p. 279, grifos nossos) apresenta a distinção seguinte – sobre a qual se dissertará logo a seguir –, fincada no que *propriamente* fundamenta a sua anterior formulação conceitual das noções de “*sem sentido*” e “*contrassentido*”: “O juízo de *incompatibilidade* versa, aqui, sobre as representações [no caso das expressões *sem sentidos*] e, no primeiro caso [acerca das expressões *contrasensuais*], sobre os objetos.” Ora, a que o autor intenciona apontar, com esse trecho, é justamente que, numa expressão em que se encontra uma *contradição formal*, diferenciada acima como uma *contradição nos termos* ou uma *contradição de adjunção, a coisa mesma*, sobre a qual versa, *não existe e nem pode existir*, numa palavra, *é impossível* que ela exista; *a contrario*, nas expressões em que se dá uma *ausência de sentido*, tal qual esta: “*ou e não assim, logo, ora*”, o que dela refere-se a uma *certa impossibilidade*, deve colher-se da própria *impossibilidade representativa* de execução de seu respectivo ato representativo. Refrise-se que essa impossibilidade do exercício de seu ato representativo deve compreender-se a partir do *todo expressivo*, conquanto não tão somente a partir de uma sua parte qualquer. Pois, com efeito, viu-se acima que a conjunção “*e*” presente na formulação frasal “*ou e não, assim, logo, ora*” pode perfeitamente exercer a função, mediante uma *suposição material*, de termo nominal numa dada proposição.

Pois bem, estude-se finalmente o § 13 da 4.<sup>a</sup> investigação, para que, desse modo, possa-se passar ao comentário analítico da 5.<sup>a</sup> investigação lógica.

Pelo propriíssimo título do § 14, pode-se depreender como Husserl desenvolve-o. Cite-se o título referido: “*As leis da complexão das significações e a doutrina puramente lógico-gramatical das formas.*” De imediato, deve-se concluir que essa *complexão das significações* – como se viu, mais uma vez, em geral, acima – se refere a uma *livre variação* dos significados determinada pelas *leis gerais das significações*, as quais, de seu turno, devem-se

163 Para uma análise particular das noções de origem leibniziana de *possibilidade, compossibilidade e impossibilidade*, cf. Marques (2004, p. 185).

164 Esse *malogro* deve-se precisamente à oposição destas ou daquelas singularizações expressivas em relação ao reino ideal-legal de validade da teoria pura das significações.



colher da essência mesma da categoria respectiva à qual certa expressão em particular pertence. Resumidamente, Husserl (HUA XIX/I, p. 336, p. 280) expõem-no: “[É] necessário primeiro ir ao encaço das formas primitivas das significações, das suas estruturas internas e, em ligação com isso, estabelecer as categorias puras da significação, as quais delimitam, nas leis, o sentido e a extensão dos indeterminados.” Esta compreensão do estado de coisas objetivo a respeito duma qualquer expressão significativa tem uma certa semelhança com o *modus operandi* da ciência matemática, em que, mediante o estabelecimento de leis formais acerca desta ou daquela objetividade, as variáveis respectivas a esta são, de antemão, determinadas em sua possibilidade. Dá-se também algo de símile com as variáveis, em feição numérica, de uma qualquer fórmula desta ou daquela ciência da natureza matematizante. Ao modo sintético, Husserl faz as observações seguintes:

*Na lógica pura das significações, cujo fim mais alto reside nas leis da validade objetiva das significações, tanto quanto essa validade está condicionada pela pura forma da significação, a doutrina acerca da estrutura essencial das significações e das leis de construção das suas formas constitui o fundamento necessário* (HUA XIX/I, p. 337, *ibid.*, grifos do autor).

Pondere-se a respeito do termo *fundamento necessário* (*notwendiges Fundament*). Diz-se que ele apenas possa existir na medida em que a *estrutura essencial das significações e das leis correspondentes que dela se extraem* possam assegurar-se em *evidência apodítica*, de cunho incondicionado. E é isto mesmo o que se alcança, consecutivamente, nas pesquisas fenomenológicas que se realizam. Na utilização da expressão “*de cunho incondicionado*”, há como pressuposta a compreensão de acordo com a qual o que se verdadeiramente intenciona em fenomenologia, ao menos tal qual ela se elabora nesta fase da especulação husserliana, é o acesso a um reino ideal-legal de *validez*, em que tão só uma qualquer *teoria pura das significações* – designada por Husserl no trecho em comento de *lógica pura das significações* – pode conceber-se. O que não é pouco, em fenomenologia, toda possibilidade *real* de concepção é certa constituição de objetualidades, uma vez que a essa concepção corresponde certa fenomenalização do campo fenomenológico deste ou daquele universo objetivo. Ainda que se tenha feito esta observação acima, lembre-se que qualquer referência a coisas reais, em sua realidade meramente coisal, numa teoria da lógica pura *assim pensada* se exclui *ab ovo*. Todo *conceito coisal* (de *árvore*, de *tempo*, de *espaço*, de *ar atmosférico*, e assim por diante), em lógica pura, deve sofrer, obrigatoriamente, uma *secunda redução abstrativa* pela qual se alcance a *indeterminação*, na idealidade, devida e respectiva a cada um.

Refrise-se: toda a compreensão do que se está intencionando desenvolver fundamenta-se numa ponderação apropriada acerca do conceito de *validez* (*Gültigkeit*). É por ela, em evidência fenomenológica, que certas *formas primitivas das significações* hão de poder estabelecer-se noeticamente; bem como é por ela ainda que *as correlatas formas primitivas da complicação e modificação* das significações, em dependência ontológica das primeiras, hão de poder, tanto quanto, fincar-se em seu teor noético. Husserl (HUA XIX/I, p. 338, p. 281) assevera que a cada *forma primitiva de significação* corresponde uma *certa*

*lei existencial apriorística*. Que isto significa, se anteriormente ele fez saber que, em uma lógica pura das significações, toda referência à realidade coisal é posta fora de circuito, de início? Questão relevante; à qual se deve responder fazendo notar que a noção de existência (*Existenz*), num universo *ideal-legal* das significações, apenas pode utilizar-se num sentido *puro*, isto é, na medida em que, não *coisas reais*, mas *leis gerais de significações* – que devem, por pressuposto, vazar-se em *proposições nas quais figura o “é” copulativo*, *conquanto este seja tomado tão só em sentido formal* – são elas mesmas deduzidas das referidas *formas primitivas das significações*. É justo por isso que o autor adjudicou outro termo, o de *a priori*, à sua noção de *existência*, quando estava a referir-se às formas primitivas das significações.

Em síntese, a noção de *existência*, tal qual se utiliza por Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 282, grifo do autor em itálico e grifo nosso em negrito) em suas investigações lógicas, tem o teor formal de *validade*, como se pode depreender desta passagem: “No que diz respeito à *dedução das formas derivadas*, ela pretende ser, ao mesmo tempo, a dedução de sua validade; portanto, devem corresponder-lhe também *leis de existência*.” Assim, prova-se que, nas investigações lógicas em comentário, a noção mesma de *existência* é, *in totum*, determinada tanto pelo conceito de *lei em geral*, quanto pelo que se segue dessa lei, uma vez apreendida em evidência fenomenal, vale dizer, por sua *validez formal*.

Pois bem, de modo que se possa avançar prestes à investigação quinta, dê-se um exemplo a respeito do que seria uma *lei pura da significação* a colher-se da teoria pura da significação husserliana. Sejam dados o nome *S*, suponha-se “*céu*”, e o adjetivo *p*, seja “*escuro*”, de forma que se extraia a forma primitiva *Sp*. Por esta, possibilita-se a formação do nome “*céu escuro*.” Nessa formação, encontra-se a determinação da expressão significativa “*céu escuro*” de acordo com a valência da lei geral do reino ideal-legal e, em particular, de acordo com a valência das *leis* referentes a *termos nominais*. Esta demonstração é universal; uma vez que a sua validade englobe e contenha todas as *complexões de significações*, bem como todas as outras categorias significativas, fundadas em suas *formas primitivas das significações* – as quais são, por ora, tratadas com brevidade, em razão da necessidade real de que se prossiga com a consecução das perquirições e comentários que restem a fazer.

## 2.4.5 A quinta investigação

Sem dúvidas, a 5.<sup>a</sup> investigação lógica, dentre as mais até então analisadas, é aquela na qual mais se desenvolve o método fenomenológico husserliano. Por consequência, a exposição dela terá de receber toda a atenção requerida a fim de que o intento esclarecedor almejado acerca do conceito de *coisa* por este trabalho se alcance. Na introdução à 5.<sup>a</sup> investigação, Husserl relembra a distinção realizada na 2.<sup>a</sup> investigação acerca da *idealidade* de certa *espécie* em geral e, do mesmo modo, acerca da *significação ideal* – dessa espécie – que perfaz o universo de objetividade do reino ideal-legal da lógica *pura*.<sup>165</sup>

165 Cf. Subitem 2.4.2.



Pois bem, logo a seguir, o fenomenólogo observa que a *toda unidade ideal* lhe corresponde, dado que seja uma *possibilidade ideal*, tanto quanto uma *possibilidade real*, isto é, uma certa *efetividade*, em que ela se *materializa*. Assim, a uma qualquer *significação ideal* deve corresponder a sua *possibilidade real*, vale dizer, um *ato de significar* pelo qual essa *significação ideal* se torna *real*. Numa palavra, essas *significações ideais* não são senão *momentos*, que podem e devem abstrair-se, deste ou daquele ato com o seu respectivo matiz intencional.<sup>166</sup>

Nesse sentido, Husserl esclarece que todo o ensejo da investigação em estudo consistirá na delimitação precisa e fenomenológica do conceito de “ato intencional” (*intentionaler Akt*), posto que apenas por esse esclarecimento podem vir a lume as noções correlacionadas a ele de “representação” (*Repräsentation*), de “evidência” (*Evidenz*) e de “conhecimento” (*Erkenntnis*), em certa análise fenomenológica pura. Com efeito, é pelo *leitmotiv* da noção de “ato intencional” que todo o fundamento último de uma constituição da fenomenologia enquanto método descritivo de essências deve determinar-se, com o rigor científico que lhe é devido. Ora, um esclarecimento inicial a respeito do que virá a ser desenvolvido mais à frente é dado pelo autor quando faz saber que, num qualquer *ato intencional*,<sup>167</sup> para a análise fenomenológica competente, deve-se, a todo momento, distinguir entre o seu *aspecto de vivência real* e o seu *aspecto de realidade objetual*, isto é, o objeto mesmo, em sua realidade, que se configura como *correlato objetivo intencional* dum qualquer vivência intencional. Essa distinção faz-se importante porque, para a própria fenomenologia, o que é de interessa a ela é, sobretudo, a mesmíssima *vivência intencional*, e não este ou aquele objeto, em sua realidade, que a distingue pelo seu *lado objetivo*.

Numa palavra, de início, em fenomenologia, perscrutam-se as *vivências intencionais mesmas*, porquanto não os *objetos* respectivos dessas *vivências intencionais*.

Posto isso, pode-se compreender a asserção husserliana segundo a qual o *significativo* de valor fenomenológico deve retirar-se da *vivência intencional*, e não de seu objeto. Essa *vivência intencional*, como se disse, é um certo *ato*. Pois bem, esse ato, conforme se viu acima com o estudo da noção de *unidade fenomenológica*,<sup>168</sup> pode configurar-se a partir da *essência in specie diversa* da *intuição preenchedora* (distinguida antes como *intenção de preenchimento de significação*). Estas duas classes de ato de essências diversas, ou seja, a *vivência intencional* e a sua respetiva *intuição preenchedora* permitem, *a principio*, que se alcance a inteligibilidade seja do conceito de *pensamento*, seja do conceito de *intuição*. De todo modo, estes dois conceitos apenas a seguir vão tornar-se evidenciados em sua estrutura formal apropriada.

166 Cf. Subitem 1.8.

167 O termo “ato intencional” tem a mesma valência significativa que o termo “vivência intencional” (*intentionale Erlebnis*).

168 Cf. Subitem 2.1.

Pois bem, dando cabo à sua introdução à investigação quinta, Husserl realiza duas observações, cuja consecução perquiratória se aprofundará no restante dos parágrafos dessa investigação, quais sejam: a primeira refere-se aos princípios de inteligibilidade que as análises fenomenológicas acerca do conceito de *vivência intencional* concederão ao conceito de *representação* (*Repräsentation*); e a segunda, de seu turno, relaciona-se ao esclarecimento luminoso que essas mesmíssimas análises fenomenológicas efetivam sobre o conteúdo formal da proposição bolzaniana, de importância frisante para uma qualquer teoria do conhecimento de matiz fenomenológico, isto é, a que reza “*Todo ato ou é uma representação ou se funda numa representação como a sua base.*” Assim, tenha-se em mente que nenhuma vivência intencional, tanto quanto nenhuma intuição preenchidora, não se podem conhecer a não ser como *certa representação*, ou enquanto tal, ou enquanto fundamento de certo ato.

Nesse sentido, para que se passe prestes à exposição dos parágrafos de antemão selecionados da investigação quinta, faça-se saber que ela se divide, diferentemente das outras quatro investigações iniciais, em seis capítulos, dos quais se escolheu, para a realização dos comentários, a totalidade dos parágrafos referentes ao capítulo primeiro, cinco e seis, ao passo que, dos capítulos dois, três e quatro, comentar-se-ão tão somente uns tantos parágrafos, mais sintéticos e de melhor caminho para a compreensão dos capítulos a que pertencem.

A intenção fenomenológica de Husserl no § 1.º do capítulo 1.º é tematizar, expressamente, o conceito de *consciência* (*Gewissen*), sem o qual, em sua possibilidade ideal, não se pode conhecer uma qualquer vivência intencional. Ele inicia a sua perquirição a respeito da *consciência* partindo do pressuposto da distinção de uso na dita *ciência psicológica* entre os *fenômenos psíquicos* (*psychische Phänomene*) e os *fenômenos físicos* (*psysische Phänomene*), distinção a partir da qual o universo objetivo dessa ciência se determina, e, em particular, o conceito de *ato psíquico*, que, de seu lado, é *certo fenômeno psíquico*. Ainda que Husserl tenha que partir dessa distinção, ele faz notar que, justo para que se possa delimitar esse conceito de *consciência* de forma mais penetrante e fenomenologicamente adequada, deve-se saber que existem três acepções do termo “*consciência*”, acepções essas que se confundem, por vezes, reciprocamente, de modo que, a fim de que o conhecimento da coisa se realize a contento, seja necessária uma análise fenomenológica adequada à coisa mesma em ponderação.

Ora, toda a finalidade do 1.º capítulo da 5.ª investigação lógica, que se estende pelos §§ 1.º a 8, determina-se precisamente por uma delimitação conceitual mais precisa do conceito de *consciência*, o qual, *pari passu*, será considerado, junto ao Husserl, de mais perto.

Estes são os três conceitos de *consciência* a investigarem-se no primeiro capítulo da investigação quinta: a) *A consciência* como a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, mediante a qual se entrelaçam as vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências; b) *a consciência* como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias; c) e, por fim, *a consciência* como designação global para todo e qualquer tipo de “atos psíquicos” ou “vivências intencionais”. Nesse sentido, considere-se a noção





de “consciência” tal qual descrita no ponto a), adiantando-se que a sua compreensão pende do posicionamento que sói haver de uma qualquer *ciência psicológica* moderna, na qual, como se pontuou acima, se distingue, de partida, entre os fenômenos *psíquicos* e os fenômenos *físicos*. Pois bem, todo fenômeno psíquico é certo fenômeno de *consciência*, na qual, tendo-se dado qualquer fenômeno psíquico – seja de que espécie for, tais quais um dado desejo, uma dada vontade, um dado ato apreensivo, uma dada imaginação, uma dada concepção e mesmo uma dada apercepção –, se diz, nesta exata medida, que houve uma *vivência psicológica* com este ou aquele *conteúdo* de vivência. Por exemplo, na expressão “um homem deseja tomar um sorvete”, vivencia-se por esse homem um determinado *desejo*, justo esse de *tomar um sorvete*, e este *sorvete* mesmo é o correlato intencional – o objeto – do ato intencional de *desejar*.<sup>169</sup>

Pois bem, Husserl (HUA XIX/I, p. 357, p. 297) pondera que, desse modo considerada, a noção de “vivência” não é ainda uma tal que seja *puramente fenomenológica*, posto que a referência nela apontada a uma *vivência real*, em sentido existencial-real, dum qualquer sujeito, apenas permite que ela se designe como certa vivência *psicológico-descritiva*, vale dizer, dado que se parta do pressuposto da *existência* de homens ou de animais em geral. Essa vivência *psicológico-descritiva*, desse modo descrita, pertence ao que Husserl distingue como *fenomenologia empírica*, ou pura e simplesmente, ela descreve-se como uma vivência no sentido *empírico-fenomenológico*. Desta feita, dados tais pressupostos, a intenção husserliana consiste em considerar a mesmíssima vivência empírica, da qual, de início, se parte, a partir duma consideração de todo pura de qualquer referência imediata ou mediata à existência concreta de homens ou de animais. O consequimento dessa intenção chama-se de *fenomenologia pura* e, por consequência, as suas análises respectivas nomeiam-se de *análises puramente fenomenológicas*. Como tudo isso se alcança? Numa palavra, por um *ato de liberdade* pelo qual se abstrai, tal qual se disse, um qualquer aspecto de *vivenciar real* deste ou daquele conteúdo intencional. Sopese-se este importante asserto husserliano acerca do ponto em consideração:

Podemos e devemos nos convencer de que a exclusão exigida está a cada momento na nossa liberdade e que as explicitações realizadas ou a realizar a seu respeito, “*psicológico-descritivas*” no começo, devem ser tomadas “*puramente*”, no sentido indicado, e que, numa consequência mais lata, deverão ser compreendidas como visões intelectivas puras de essência (como apriorísticas) (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor).

Pois bem, então o que se almeja realizar, em fenomenologia pura, tem como *point d'appui* o pressuposto de uma qualquer *vivência intencional*, da qual, a uma primeira aproximação, se seguem as análises respectivas num sentido meramente *psicológico-descritivas* – o que é equivalente a uma perscrutação do conceito de vivência em sentido

169 Assim define Husserl (HUA XIX/I, p. 357, p. 296) a noção de *vivência* ou *conteúdo de consciência* tal qual se tomam como válidas na psicologia moderna: “Neste sentido, são *vivências* ou *conteúdos de consciência* as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e as dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como têm lugar na nossa consciência.” Essa noção de *vivência* ou *conteúdo de consciência* é muito próxima, para não dizer de todo idêntica, à que René Descartes (*MDP*, p. 28) expõe na sua segunda meditação metafísica quando aponta ao *factum* de que o *cogito* é qualquer coisa que pensa, que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que sente etc.

*empírico-fenomenológico*. Donde lhe vem a razão dessa nomeação? Isto já se viu: de um pressuposto na própria análise efetuada que se refere à *realidade* vivenciada na vivência intencional da qual se parte. Essa realidade vivenciada, continue-se com o exemplo do ato intencional do “*desejo de tomar sorvete*”, pode referir-se seja à própria coisa que se deseja, vale dizer, ao próprio “*sorvete*”, seja, e mais propriamente, à própria existência do *eu individual* que, mediante um ato de apercepção, *sabe que existe ao desejar tomar esse sorvete*. Pois bem, eis aqui o que deve pôr-se em “*exclusão*” (*Ausschaltung*), de acordo com a sentença husserliana. Após esse ato de exclusão acerca dos conteúdos de realidade de uma qualquer vivência intencional da qual se parte a fim de que se alcance a *pureza* numa análise fenomenológica, chega-se, a seguir, à possibilidade de que se abra, de todo, o campo fenomenal de *visões intelectivas puras de essência*, que cumpre descrevê-la, tanto quanto, de modo *puro*.

Husserl (HUA XIX/I, p. 358, *ibid.*) apresenta o exemplo da percepção externa *qua* atualizada por uma *cor qualquer*. Desta *vivência intencional de cor*, devem-se distinguir o aspecto *real*, fenomenologicamente relevante, da *sensação de cor* vivenciada, a que o fenomenólogo (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) designa de *momento da sensação de cor*, “que constitui um elemento integrante real de um ato concreto de visão (no sentido fenomenológico da aparição visual perceptiva)”, e o *próprio objetivo*, o qual, conquanto seja percebido nesse ato de percepção externa de *cor*, não é *propriamente* nem vivido e nem está na consciência, em sentido fenomenologicamente relevante. Que isso significa? Que qualquer sorte de questionamento acerca da *realidade* ou da *irrealidade* da coisa da qual se tem uma vivência intencional respectiva se põe “em exclusão”, a fim de que se alcance a *pureza fenomenológica das vivências intencionais*. Essa “*exclusão*”, como Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) diz mais à frente, ainda que “*atinja*”, em sua execução, a realidade coisal de certo objeto vivenciado, de modo que se deva dizer que, no exemplo em consideração, a *cor* nem *exista* nem *não exista*, no que se refere à *sensação de cor vivenciada*, pode-se dizer que, nesta medida, corresponda, a essa sensação de cor, *um certo elemento integrante real*, nomeadamente, a *cor* que ocasionalmente tenha sido percebida por um ato de percepção externa.

Refrise-se que, de modo algum, na consecução das análises fenomenológicas puras, deva-se confundir entre, continuando-se com o exemplo utilizado da *cor* percebida por um ato de percepção externa, a *sensação de cor* e a *coloração objetiva do objeto*, de modo que se desse razão a uma distinção meramente de razão no fenômeno que se está analisando entre essas duas realidades.<sup>170</sup> Ao contrário, essa distinção mantém-se na própria realidade das coisas, vale dizer, na medida em que, no dizer de Husserl (HUA XIX/I, p. 359, p. 298): “Basta, porém, indicar aqui a distinção, fácil de perceber, entre o vermelho desta

170 As noções de “*distinctio rationis*” e “*distinctio realis*” foram concebidas, por primeira vez, por pensadores da escolástica medieval, tal qual Duns Scotus, cf. Gilson (1952, p. 511 e segs.). Entretanto, o fundamento da distinção retira-se do ensejo explicativo de algumas realidades que, conquanto sejam simplíssimas, como a natureza divina, requerem, para que sejam conhecidas pelo entendimento humano, um certo seu artifício, de todo adequado, para que sejam alcançadas. Explique-se. Ainda que a natureza divina seja *totaliter una*, as razões formais, que o homem elabora, a respeito do “conhecimento divino” ou da “vontade divina, por exemplo, são múltiplas, mas o são *in consideratione*, e não na própria coisa, isto é, em Deus mesmo. Donde se dizer que as razões formais respectivas do “conhecimento” e da “vontade” divinas sejam apenas uma *distinção de razão*, conquanto não uma *distinção real*, tal qual a que existe, por exemplo, quando, no homem, se distinguem nele o *seu* entendimento e a *sua* vontade, posto que o *ser* do homem mesmo não seja, em absoluto, simples, tal como o é o divino.



esfera, visto objetivamente como uniforme, e a indubitável, e mesmo necessária, adumbração das sensações subjetivas de cor na própria percepção.” Pois bem, coisa diversa é a *adumbração* (*Abschattungen*) dos tons de cor percebidos, em sensação, do próprio objeto colorido *deste mesmíssimo objeto colorido*. A distinção é real; e não apenas de razão.

Essa distinção real tem como finalidade a compreensão de acordo com a qual, sobretudo e fenomenologicamente, deve-se atentar, na vivência intencional, à *aparicação* (*Erscheinung*) *coisal*, de forma por a distinguir-se, dela, a *coisa* mesma que aparece. Como o diz Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifo nosso): “A aparição da coisa (a vivência) *não é* a coisa que aparece (o que presumivelmente se nos “depara” na sua ipseidade em carne e osso).” E assim conclui o nosso autor (HUA XIX/I, p. 360, *ibid.*, grifos nossos): “Vivemos as aparições como pertencentes à *tessitura da consciência*; as coisas nos aparecem como pertencentes ao *mundo fenomênico*. As próprias aparições não aparecem, são *vividas*.” Assim, tem-se o resultado seguinte dessas considerações: Toda e qualquer *aparicação* pertence, como parte, à *tessitura da consciência*, em que se dão as *vivências intencionais*; de modo que não se possa dizer, em absoluto, que, de certa forma pleonasticamente, *as aparições aparecem* – donde se colhe a importância do conceito de *vivência intencional* enquanto parte integrante da já considerada *unidade fenomenológica*.<sup>171</sup> Por conseguinte, diga-se: *as aparições vivenciam-se*.

Neste sentido, Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) realiza uma série de ponderações a respeito da distinção referida que se deve manter na análise das vivências intencionais, sobretudo, *ex hypothesi*, se se toma o homem *qua* aparente, na medida em que ele seja certo membro do mundo fenomênico, como a coisa real para a qual as outras coisas reais do mesmo mundo fenomênico (corpos e pessoas) respectivamente se lhe aparecem. Lembre-se do que acima se disse a respeito da *exclusão fenomenológica*, isto é, que a essência ideal da vivência intencional em geral deve abstrair-se duma qualquer concretude coisal, mesmo se se estiver tratando destas ou daquelas *sensações* correlativas aos seus objetos intencionais reais, de forma por, no caso referido de que se tome o homem *qua* coisa aparente, para o qual outras coisas aparentes aparecem, pode-se e deve-se distinguir do caso em que um qualquer conteúdo de consciência, vivido por esta, se refira, por essência, a essa consciência mesma na *unidade dos conteúdos de consciências*. No primeiro caso, isto é, o do homem e o das coisas que se lhe aparecem enquanto pertencentes ao mundo fenomênico, não há, de modo algum, qualquer *point d'appui* fenomenológico, mesmo empírico-descritivo, a partir do qual as análises seguintes de essência devem construir-se. De seu turno, no segundo caso, encontra-se, certamente, a relação duma qualquer *vivência singular* enfeixada numa *complexão de vivências*, a serem descritas de modo fenomenológico, já empírico-real, já puramente – nesta última possibilidade mediante uma descrição de legalidade de essência.

171 Cf. Subseção 2.1.

Ademais, continuando-se com a hipótese de acordo com a qual um certo indivíduo toma-se como *aparecendo*, enquanto parte, no mundo fenomênico, deve-se atentar que a referência desse indivíduo à coisa que se lhe aparece externamente se distingue da referência entre a *aparição coisal*, na vivência intencional a ela respectiva, à coisa que se lhe aparece. Por esta referência, deve-se distinguir sempre o conjunto dos predicados possíveis, seguintes à sua *epoché* fenomenológica respectiva, que pertencem à *aparição enquanto tal* dos predicados possíveis de serem elicitados, de seu turno, da *coisa que aparece*.

Pois bem, vá-se agora à pesquisa, com comentários, do parágrafo terceiro da investigação quinta. A sua temática geral é a distinção entre as noções de *vivência* no sentido fenomenológico e a *vivência* no sentido do senso comum, ingênuo. Distinção essa que se fundamenta, outra vez, na distinção a respeito de um conteúdo *real* e a respeito de um conteúdo *intencional* dum qualquer vivência intencional. Quando alguém, já bem adiantado em idade, diz: “Vivenciei a Segunda Guerra Mundial”, a que ele intenciona se referir, com isso, não é uma *vivência intencional* tal como esta se fenomenaliza em sua redução consecutiva, conquanto o que esteja em referência expressiva seja justamente uma, no dizer de Husserl (HUA XIX/I, p. 361, p. 299), *complexão de acontecimentos*, nos quais estes se vivenciam por uma série de atos intencionais judicativos, conceptivos, desiderativos, volitivos e assim por diante. Pressupõem-se, necessariamente, também a existência do *eu empírico* e a de sua *apercepção*, quando ele vivenciado essa complexão de acontecimentos referentes ao “período histórico da Segunda Guerra Mundial.” Contudo, frise-se que a consciência que possui essas vivências intencionais cujos conteúdos são os acontecimentos referentes à “Segunda Guerra”, bem como estas ou aquelas partes desses acontecimentos, não tem, de saída, nenhum interesse para a análise fenomenológica competente, uma vez que, para além dessa consciência assim configurada, todo o seu interesse reside antes *nestes ou naqueles atos intencionais* que dada consciência tenha executado; e, por consequência, nos matizes intencionais desses mesmos atos, bem como nos seus caracteres posicionais, como o descreve o autor (HUA XIX/I, pp. 361-362, p. 300). Com efeito, as *vivências intencionais* têm estes ou aqueles *atos de percepção, atos de lembrança, atos de vontade, atos de desejo* e assim por diante. Contudo, esses atos, como os pontua Husserl (HUA XIX/I, p. 362, *ibid.*), na medida em que por eles se possa dizer que “alguém vivencia os acontecimentos externos”, seja de um período histórico de antanho, como a Segunda Guerra Mundial, seja qualquer outra coisa, nada mais querem dizer do que isto: “certos conteúdos são elementos integrantes de uma unidade de consciência na corrente de consciência fenomenologicamente unitária de um eu empírico.” Este *eu empírico*, de sua parte, é um *todo real*, ao qual competem as suas respectivas *partes reais*, que são vivenciadas, em particular. Donde se deva dizer que *aquilo que o eu vivencia* ou a *consciência mesma* são as suas *vivências*. Em razão disso, Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) assinala que entre o *conteúdo vivenciado* ou *consciente* e a *própria vivência* não há qualquer diferença. Em suma, o ser do consciente pode-se e deve-se aquilatar pela *vivência vivenciada*, no que consiste a mesmíssima *consciência*, fenomenologicamente considerada.

Atente-se a isto: a *vivência intencional*, no sentido fenomenologia empírica, não deve tomar-se de forma por a que se distinga, nela, o objeto a que ela se refere, como se se devesse dizer que a *vivência intencional de percepção* deva distinguir-se do *objeto percebido*, ou



que a *vivência intencional de volição* haja que se distinguir do *objeto querido*. As vivências intencionais, lembre-se, são partes constituintes da *unidade fenomenológica*. Assim, de acordo com Husserl (HUA XIX/I, pp. 362-363, p. 301), lembre-se, deve-se notar que a noção de “conteúdo”, no sentido duma fenomenologia psicológico-descritiva, refere o conjunto destas ou daquelas partes que constituem a consciência empírica, vale dizer, toda e qualquer vivência intencional, bem como as suas partes, que *realmente* tenham sido executadas no seu respectivo ato intencional.

A fim de que torne o conceito de *consciência* evidente fenomenologicamente, a partir dum outro aspecto objetivo, Husserl (HUA XIX/I, p. 364, p. 303) propõe a consideração segundo a qual ela seja considerada em função do *factum brutum* da *consciência interna*. Pois bem, essa consciência interna implica, de *per se*, um ato de percepção, que é o ato *aperceptivo*, acerca do próprio desenrolar da “vida consciente”, de modo que se deva dizer que *toda e qualquer vivência* executada pelo homem tem nela mesma, e em suas partes, uma necessária *evidenciação* desta ou daquela vivência intencional. Com efeito, não é possível que se dê uma qualquer vivência intencional sem que se dê também o conseqüente ato perceptivo que *tem como assegurado* que se tenha tido uma dada vivência intencional. Esse “ter como assegurado” é de evidenciação apodítica, em razão da *evidência da coisa* – a mesmíssima vivência vivenciada. Donde Husserl (HUA XIX/I, p. 365, p. 303, grifos nossos) afirmar que, pelo próprio uso significativo de senso comum do termo “percepção interna”, todo ato de percepção interna é um garante *adequado* de conhecimento da coisa da qual se tem uma certa percepção interna: “[Essa percepção adequada] *nada atribui interpretativamente aos seus objetos que não seja intuitivamente representado* e que não esteja *realmente dado* na própria vivência perceptiva.” Perceba-se e refrise-se uma *pureza do ato da percepção adequada*, na medida em que não se trata, *absolute*, de qualquer *ensejo interpretativo* a respeito do que quer que tenha sido vivenciado mediante um ato intencional de percepção interna.<sup>172</sup>

Pois bem, em razão da relevância do excerto para a compreensão da coisa sobre a qual se está atualmente fazendo uma sua exposição, apresente-o, *in extenso*:

*Toda e qualquer percepção é caracterizada pela intenção de captar o seu objeto como presente na sua ipseidade em carne e osso. A essa intenção corresponde com uma perfeição assinalável a percepção, esta é adequada quando o objeto em si próprio, efetivamente e no sentido mais estrito, está presente “em carne e osso”, é captado sem resto naquilo que ele mesmo é, por conseguinte, quando está realmente incluído no próprio perceber (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor).*

172 Esse “ensejo interpretativo” não se pode confundir com a *interpretação objetivante (objektivierende Deutung)*, considerada ao início da subseção 2.4.1, na qual se expôs a diferença entre a fenomenalização de vivências intencionais *significativas*, às quais correspondem *acontecimentos coisais* em uma certa *apercepção na representação intuitiva (Apperzeption im Ausdruck)*, em suma, dado que tenha ocorrido a *produção de signos significativos* e a fenomenalização de vivências tão somente de *complexos de sensações*, nos quais se ausenta uma *interpretação objetivante qualquer*. Por conseqüência, o termo ‘ensejo interpretativo’, no corpo do texto, refere-se apenas à ausência de certo *acréscimo intencional de significado ao que*, a uma dada consciência, *aparece* em seu ato de apercepção de uma percepção adequada tida por ela.

Ora, pondere-se a respeito disto: que uma *percepção* se diga *adequada* quando a mera intenção de captar o seu objeto se *preencha* pelo próprio ato perceptivo, em que o *objeto se faça presente*, na sua propriíssima ipseidade, *em carne e osso*, de forma que seja percebido “*sem resto*”, vale dizer, sem que nem falte, de modo algum, à totalidade da vivência intencional desse ato perceptivo. Isso é o que se deve sopesar acerca da *essência pura* do conceito de “*percepção*”, no sentido da *consciência interna* – lembrando-se que essa análise de Husserl parte dos pressupostos estabelecidos que se referem ao método fenomenológico de descrição de “*essências*” enquanto tais, dadas em si mesmas e por si mesmas, “*em carne e osso.*” Por consequência, quando se afirma que *toda percepção*, em sua respectiva vivência intencional, *tem o característico de asseguramento da evidência da coisa*, não se quer com isso dizer que não haja, de modo algum, qualquer corrente de vivências de consciência em que se não encontre um certo obnubilamento deste ou daquele conteúdo de vivências intencionais. Com efeito, isso pode se dar, *ex hypothesi*, num sentido “*empírico-fenomenológico*” das vivências; conquanto não em seu sentido *puro*, isto é, na medida em que se tenha acedido à essência coisal da “*percepção*” enquanto tal. Em fenomenologia *pura* é disso que se trata.

Pois bem, o conceito de “*consciência*”, em fenomenologia pura, deve tomar-se por esse sentido estrito de “*percepção adequada destas ou daquelas vivências*”, para que não se confunda, *ab initio*, com o conceito de raiz empírico-fenomenológica da *consciência qua totalidade das vivências mais ou menos evidentes em sua doação fenomenal*. Nesse sentido, assim concebida, a noção de “*consciência*” tem a equivalente validade do *cogito, ergo sum* cartesiano – e mesmo simplesmente a do *sum* pura e simplesmente. Essa validade, força é dizê-lo, é o abono de “*uma evidência que se pode manter contra todas as dúvidas quanto à sua validade*”, descreve-o Husserl (HUA XIX/I, p. 367, p. 305). Todavia, deve-se, ainda sim, notar que um certo núcleo de matiz *empírico*, referente à autorrepresentação de si mesmo por um qualquer eu, permanece, como condição necessária, nesse ato de tomada de consciência de si mesmo mediante o *sum* cartesiano. Não obstante, nada impede – até é de dever fazê-lo – a fins da realização duma análise fenomenológica pura, a realização de certa *abstração* deste fundo de opacidade intelectual, que perdura como, a despeito da consecução desse ato abstrativo, um “*núcleo conceitualmente impreciso e, por isso mesmo, inefável*”, ainda o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*). Neste sentido, garante-se um *point d'appui* inabalável para as análises fenomenológicas seguintes no simples *sum*, observadas as considerações realizadas há pouco. Ademais, tendo sido o *sum* estabelecido enquanto *fundamentum inconcussum* de validade ideal do campo fenomenológico da consciência, nesta acepção terminológica em tela, a seguir, evidencia-se nele, apoditicamente, um complexo possível de fenômenos, os quais, dada a fenomenalização plena de si mesmos, podem descrever-se, em legalidade de essência. Desta feita, as vivências intencionais que se seguem a este estado de coisas objetivos asseguram, em sua evidência apodítica, as descrições fenomenológicas a realizarem-se. Todas essas vivências e outras semelhantes a elas têm o feitio de *serem evidentes na aparição fenomenal* que compete a elas. Entretanto, em razão do núcleo de ininteligibilidade que se deve pressupor na realização do *cogito*, ininteligibilidade essa que se deve a uma *autorrepresentação* do *ego* mesmo, posto que os conceitos com os quais ele se pensa, empiricamente, não se desfa-



zem de certa *imprecisão conceitual*, deve haver uma *segunda epoché fenomenológica*, apenas a partir da qual as descrições de essência, em sentido *puro*, podem executar-se. Com efeito, pela consideração do fenômeno – do *sum* – que tem sido descrito em pureza fenomenal, a *evidência* mesma, nas suas condições ideais, fundamenta-se em sua possibilidade, como o pondera Husserl (HUA XIX/I, p. 368, p. 305), o que é suficiente para que, a um primeiro momento, se evidencie o fundamento – o *próprio sum* – sem o qual as condições ideais da evidenciação da abertura fenomenológica não se podem pensar.

Pois bem, perceba-se que o *sum* possibilita, por primeira vez, um campo fenomenal em cujo seio se abre um universo de objetividade que cumpre retê-lo a contento. Ora, dois fenômenos de todo privilegiados da abertura desse campo fenomenal são a *retenção* (*Retention*) e a *recordação iterativa* (*Wiedererinnerung*), pelos quais, respectivamente, se mostra o que *agora há pouco foi presente* e se verificam certas *vivências intencionais*, em pureza fenomenal, pertencentes a uma *atualidade* do tempo passado em direção ao tempo futuro, em itereção conseqüente. Mas não só isso: pelo mesmíssimo fenômeno do *sum* e do que se lhe segue, em fenomenologia pura, consegue-se alcançar tudo aquilo que, em vivências psicológicas concretas, está tão somente como *pressuposto*, conquanto pressuposto necessário, desta ou daquela vivência intencional. Essa pressuposição tem o caráter do que se dá como, nas palavras de Husserl (HUA XIX/I, pp. 368-369, p. 306), “*coexistente com o dado reflexivo da retenção e da recordação iterativa e, certamente, como estando com ele contínua e unitariamente conectado.*” Numa palavra, encontra-se, como pré-dado, em cada vivência intencional de retenção ou de recordação iterativa, a totalidade do campo fenomenal que pode, por legalidade de essência, abrir-se por certa tematização expressa de cada uma delas. Assim, em relação ao fenômeno da retenção, no sentido empírico-psicológico considerada, enquanto agora se escreve estas linhas, retém-se o passado vivenciado quando se foi, ocasionalmente, comprar cigarros. Na execução dessa vivência intencional, o seu passado imediato evidencia-se, também retido, de uma bela mulher que abaixava os olhos, mulher que se encontrou no estacionamento. Pelo fenômeno da recordação iterativa, o futuro iterável mediante o passado retido e recém-descrito leva à vivência intencional de abrir as portas do carro, de descer do carro, de pedir duas carteiras de cigarro à atendente, e assim por diante; vivências intencionais estas que constituem, em sentido formal, o conceito fenomenologicamente puro de *fluxo de consciência*, que possibilita o acesso à sua conseqüente tematização *pura*. De fato, *cada todo fenomenológico concreto constitui, formalmente, todo fluxo de consciência*, que se fenomenaliza.

Ademais, observe-se que a que se intenciona apontar, em última instância, com as análises fenomenológicas realizadas é, justamente, à *unidade do todo fenomenológico concreto*, cujas partes são *momentos*, os quais nem têm autonomia em relação ao todo a que pertencem, *et pour cause*, se originam, *in nuce*, por esse mesmo todo a que concernem. Todavia, enquanto esses *momentos* se fundam em determinado recorte temporal, este deve reconhecer-se como um *pedaço*, isto é, como uma *parte em sentido estrito*, que apresenta certa *autonomia* em relação ao todo do qual é parte; de fato, é por essa *autonomia relativa* que ocorre a possibilidade de fenomenalização da *retenção* e da *recordação iterativa* no *todo fenomenológico concreto*. Ora, percebe-se, pelo dito, que o característico

eminente da fenomenologia husserliana, na lapso temporal de seu pensamento que se pesquisa, se evidencia: a sua especulação em torno do *tempo* e, a seguir, fundada nele, a do fluxo de consciência (*Bewusstseinsstrom*).<sup>173</sup> Com efeito, aquelas *unidades de coexistência* que pertencem ao *todo fenomenológico concreto*, como Husserl (HUA XIX/I, p. 369, *ibid.*, grifos nossos) di-lo, “passam constantemente de *ponto temporal* para *ponto temporal*, elas constituem uma unidade de *alteração*, a do *fluxo da consciência*, a qual exige, por seu lado, constante persistência ou constante alteração de um momento.” Por consequência, pode-se e deve-se descrever a noção de “fluxo da consciência” enquanto o que que possibilita que as partes já concretas, já abstratas, que pertencem ao *todo fenomenológico concreto*, decorram e fluam de acordo com certa estrutura fenomenal que se manifesta no “fluxo da consciência” mesmo, no qual os momentos ou os pedaços *persistem* ou constantemente *se alteram*, mediante *leis de essência determinadas*. Ademais, verifique-se que o *tempo* é o garante, tendo-se dada a apreensão fenomenológica do *fluxo de consciência*, de que os fenômenos imanentes referentes a um dado *fluxo de consciência* recebam a *sua forma*, de modo que esse fluxo de consciência possa *defluir*. Leia-se este trecho relevante de Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) em que a sua concepção acerca do tempo do fluxo de consciência se avança com toda a clareza desejada: o conceito de *tempo* que pertence ao fluxo de consciência não é, absolutamente, “o tempo do mundo das coisas, mas antes o tempo que aparece com o próprio fluxo de consciência, no qual este deflui.” Ora, esse *tempo*, assim considerado fenomenologicamente, do fluxo de consciência, não tem os característicos do *tempo* do mundo das coisas; o que se poderia designar de “*tempo objetivo*.” Ao contrário, a que se está apontando, nessa passagem, é precisamente o que se pode chamar de “*tempo subjetivo*”, o qual, por seu lado, tem como seu solo originário o fenômeno de base do *sum*, que possibilita tanto a abertura do campo fenomenal da *recordação iterativa*, quanto o campo fenomenal da *retenção*, que pressupõem, como se viu, a *coexistência* da totalidade dos fenômenos relacionados a eles. Essa pressuposição, como se viu, evidencia-se pelos fenômenos de temporalidade subjetiva e do fluxo de consciência sobre ela fundada.

Pois bem, os passos há poucos descritos foram sintetizados por Husserl de uma forma tal que a sua exposição, *ipsis litteris*, se apresenta obrigatória:

Isso constitui, por conseguinte, o conteúdo fenomenológico do eu, do eu empírico no sentido do sujeito anímico. Da redução ao fenomenológico resulta esta unidade da “corrente da consciência”, realmente em si mesma fechada e que temporalmente sempre continua se desenvolvendo. O conceito de vivência alargou-se do “internamente percebido” – e que está, neste sentido, consciente – até ao conceito do “eu fenomenológico”, que constitui intencionalmente o eu empírico (HUA XIX/I, pp. 369-370, p. 307).

173 Pelo que será tratado na 2.<sup>a</sup> seção e na 3.<sup>a</sup> seção deste trabalho, perceber-se-á o influxo dessas passagens da 5.<sup>a</sup> investigação na temática que compõe o pensamento heideggeriano da fase lindeira à publicação de seu *opus magnum*. Os conceitos de “recordação iterativa” e de “retenção”, bem como os a eles relacionados de “tempo” e “fluxo da consciência” são de função notável na execução do projeto de fenomenologia hermenêutica e de ontologia fundamental de Heidegger, como se verá. De fato, pode-se dizer que, caso não houvesse nas investigações lógicas husserlianas este seu extravio de que, na tematização expressa da lógica mesma, e ainda de uma lógica *pura*, o conceito de *tempo* e os a eles relacionados se considerassem, toda a problematização da noção de *temporalidade* realizada por Heidegger, tanto quanto as descrições fenomenológicas que se fizeram por ele, não se poderiam compreender, por princípio.





Ora, percebam-se os passos das reduções fenomenológicas, pouco a pouco, almeçadas, alcançadas e descritas: de início, parte-se do *eu empírico* enquanto *consciente de si mesmo*, num ato de apercepção qualquer. Esta é a alavanca inicial para a abertura do campo fenomenal referente a uma *fenomenologia empírico-descritiva*. Requer-se, para a pureza da análise seguinte, um ensejo abstrativo em que se colhem as estruturas fundamentadas em leis de essência que permitem, apenas então, que se mostrem, em evidência fenomenal, a noção já pura de “corrente de consciência” – designada acima de “fluxo de consciência –, na qual se encontra, de *per se*, o conceito de “eu fenomenológico”, já de todo puro. É sobre esse “eu puro” que o § 8 do 1.º capítulo da 5.ª investigação, parágrafo esse com o qual finda esse capítulo, tece considerações, em particular.

Pois bem, a exposição husserliana do § 8 da 5.ª investigação principia-se com algumas observações acerca do “eu puro” (*reiner Ich*) kantiano, no sentido de que ele pudesse ter uma qualquer relação com o *sum*, verificado acima como condição de possibilidade ideal das descrições de essências a alcançarem-se em evidência apodítica, mediante a qual se possibilita a fenomenologia *pura*. De imediato, observe-se que o “eu puro” seja certo “viver subjetivo” ou “da consciência.” Numa palavra, tendo-se dado um ato de vida consciente, apenas por isso, encontrar-se-á o “eu puro” como lhe tendo sido pressuposto. Ademais, o “eu puro” é a *raison d’être* de todo e qualquer conteúdo de consciência; função esta a que Natorp designa de “consciencialidade” (*Bewußtheit*). Essa consciencialidade é não só o ato de tornar-se consciente da consciência de um certo conteúdo; é mesmo o que possibilita essa tomada de consciência; enfim, é um *non plus ultra* da relação sujeito-objeto de todo ato de consciência. Por consequência, pode-se, com fundamento, realizar esta inferência: *ser* conteúdo implica, de *per se*, a consciência, tanto quanto essa consciencialidade, para a qual esse conteúdo é esse conteúdo em particular. A consciencialidade, di-lo Husserl (HUA XIX/I, p. 372, p. 309), é sempre idêntica a si mesma, a despeito do defluir destes ou daqueles conteúdos que são a ela presentes num dado fluxo temporal. Ademais, ainda no intento de interpretação do “eu puro” kantiano, o autor aponta para a tese forte segundo a qual a consciência, desse modo concebida, *já* pode tornar-se objeto de consciência; ela é, *in totum*, inalcançável para uma qualquer outra consciência que não seja ela mesma; estado de coisas objetivo este que se aprofunda com esta exposição de Husserl (HUA XIX/I, p. 373, *ibid.*, grifos do autor): “toda e qualquer representação que poderíamos construir para nós do eu torná-lo-ia um objeto. Ora, nós cessamos já de pensá-lo como um eu quando o pensamos como objeto. Ser eu não significa ser objeto...”<sup>174</sup> Pois bem, esta tese da consciência, segundo a qual *ela não se pode tornar objeto*, matizar-se-á nas mãos de Husserl, uma vez que, a ele, ela não tenha nenhuma base fenomenológica sustentável.

Com efeito, conquanto se tome a noção de “objeto” num sentido estritamente coisal e estrito, a *consciência não é, efetivamente, nenhum objeto*; mas em fenomenologia, sobre-

174 As conclusões a que se chegou na 2.ª seção e na 3.ª desta pesquisa são devedoras, em parte, da noção de “consciência” que Husserl expõe e desenvolve nas linhas das quais esta nota é parte, em suma, no corpo do texto. A espontaneidade, com a qual, por exemplo, se escreve, na atualidade da escrita, corrobora a tese husserliana de acordo com a qual “*ser eu não significa ser objeto*.” A mera noção de “espontaneidade” aponta para qualquer realidade que, mesmo tendo sido pressuposto o eu, em que ela se fenomenaliza, está para a totalidade do real como qualquer coisa de avesso a ele, em sua liberdade. Essa noção será desenvolvida com todo o rigor pela fenomenologia de corte heideggeriano, sobretudo com a ideia mestra da *facticidade*.

tudo pela sua necessidade de princípio de tematização expressa – que é reflexiva – dos fenômenos empíricos de base, como se dá com o *sum*, a objetualidade deve tomar-se em sentido lato, isto é, na medida em que se alcance este ou aquele fenômeno de base da consciência numa qualquer vivência sua, do qual, por um ato abstrativo, há que se alcançar o arremate *da fenomenologia pura*. Ora, pelo que se analisou acima, esse fenômeno de base, que pertence ao campo fenomenal de uma fenomenologia empírico-psicológica, é precisamente o *eu empírico*, o qual, de modo nenhum, pode apodar-se de *não objetivo*; pois, ao contrário, sem ele, propriamente, não há nenhuma possibilidade de que a fenomenologia se conceba como uma ciência descritiva de essências. Leia-se esta passagem relevante em que Husserl descreve, *pari passu*, o início, o meio e o fim do ensejo fenomenológico-descritivo de suas análises realizadas nas *Investigações Lógicas* acerca da consciência:

[Do eu empírico], eliminamos o *eu-corpo*, que aparece como uma coisa física tal como qualquer outra, e consideramos o *eu espiritual*, empiricamente a ele ligado, e que aparece como lhe pertencendo. Reduzido ao *dado fenomenológico atual*, ele fornece a complexão acima descrita de vivências captáveis reflexivamente (HUA XIX/I, p. 374, p. 310, grifos nossos).

Por esta segunda redução, o *fundo de ininteligibilidade opaca* manifestável pela autorrepresentação do *ego*, na realização do *cogito*, desaparece. Com efeito, é desse acesso fenomenológico ao *eu espiritual* que se pode aceder à complexão ideal de vivências intencionais na qual o mundo objetivo, em evidenciação plena, se abre, vale dizer, na qual a própria objetualidade do campo objetivo se manifesta enquanto tal. É a que o autor (HUA XIX/I, p. 375, p. 311) aponta quando afirma: “este [quem contesta a objetualidade das vivências intencionais] não poderá, certamente, compreender como o ser do objeto pode tornar-se ele próprio objetivo.” Ademais, essa complexão ideal de vivências intencionais pertencente ao *eu espiritual*, fenomenologicamente alcançado de modo *puro*, para além do que dela se alcance a uma primeira mirada, contém, nela mesma, um universo de objetividade que se diria infinito, posto que essa complexão de vivências intencionais em nada mais consiste, a fins fenomenológicos, do que em um campo fenomenal símile ao campo aberto por uma coisa sensível qualquer, da qual, também a uma primeira mirada, apenas *parte* dela se mostra, ainda que, por princípio, esteja pré-implicado nesse ato apreensivo inicial a totalidade coisal de todas as suas partes materiais. Por consequência, Husserl afirma que todas as vivências intencionais pertencem a uma *consistência fenomenológica total da unidade da consciência*, sejam estas do eu-corpo, sejam elas do eu enquanto *persona spiritualis*, sejam elas ainda do eu-sujeito por inteiro, isto é, do homem mesmo, de modo que todas essas vivências intencionais constituam o núcleo essencial do eu fenomênico.

Nesse sentido, note-se que o ponto de partida fundamental das análises que se seguirão é o aprofundamento da noção de “vivência intencional” (*intentionale Erlebnis*), mediante a qual se deve compreender *como* se fenomenaliza a *aparição objetual de todo e qualquer objeto*. Com efeito, a análise fenomenológica inicia-se com uma reflexão efetivada sobre certa “índole peculiar” (*spezifisch eigenartig*) dos atos intencionais, nos quais



uma qualquer coisa apareça, ou mesmo ela origina-se com uma posse reflexiva sobre a própria relação do eu empírico com os objetos respectivos que se tornam presentes por esta ou aquela vivência intencional; como o pontua Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*): “O núcleo fenomenológico do eu (do eu empírico) é, com isto, formado por atos que lhe ‘trazem à consciência’ objetos, ‘por esses atos’ o eu ‘se dirige’ para o objeto respectivo.” Assim, manifestando-se e firmando-se o núcleo fenomenológico do fenômeno do *sum*, em redução eidética, garante-se a fenomenalização plena da ideia da vivência intencional *qua* vivência intencional. Neste sentido, é chegado ao momento da perquirição da noção de “consciência”, tal como exposta na investigação quinta – que é o terceiro dos significados distinguidos de “consciência” acima –,<sup>175</sup> e que se entrelaça com a de “vivência intencional”, de cujos influxos para as análises fenomenológicas em andamento, pelas conclusões a que se chegou nos parágrafos anteriores, não se pode haver dúvidas.

Pois bem, os parágrafos seguintes ao 1.º capítulo da 5.ª investigação lógica têm como fito inicial a tematização do conceito de “fenômeno psíquico”, tal como o concebe Franz Brentano.<sup>176</sup> Husserl observa, de saída, que sem esse conceito não se poderia mesmo efetivar a distinção, de princípio, entre a ciência física e a ciência psicológica, uma vez que sem a delimitação conceitual precisa do que quer que seja um *fenômeno psíquico*, esta coisa e a coisa propriamente física confundir-se-iam desde o início. Essa observação husserliana é feita com um reconhecimento laudatório dos alcances da filosofia brentaniana. Todavia, esse reconhecimento matizar-se-á, pela razão seguinte: pois, ainda que, de fato, tenha havido um ganho teórico significativo na distinção apresentada por Brentano, o autor aponta a certos falhanços na abrangência objetiva de ambos os conceitos enquanto tais, vale dizer, na medida em que essa abrangência insuficiente não faz delimitar, à exatidão, o universo dos fenômenos em toda linha *psíquicos* em relação ao universo, *absolute*, físico – chegando-se à confusão entre alguns fenômenos que são, certamente, psíquicos com os físicos, e vice-versa. A fins da análise fenomenológica *pura* a realizar-se nos restantes parágrafos das *Investigações*, essa distinção é de importância frisada em razão da abertura inicial do campo fenomenal que possibilitará precisamente a consecução das respectivas análises de fenomenologia pura. Neste sentido, essa abertura originária do campo fenomenal dá-se pela *delimitação de uma classe de vivências que caracterizam, in totum*, a vida mesma da consciência, sem as quais uma consciência qualquer não pode pensar-se. Ora, o estado de coisas objetivo tanto é assim que, como o diz Husserl (HUA XIX/I, p. 378, p. 314, grifos nossos), “um ser real que carecesse dessas vivências, isto é, que tivesse em si simples conteúdos do tipo de vivências sensoriais, sendo *incapaz de interpretá-las objetivamente* ou de se representar objetos por meio delas...”, continuando, não poderia designar-se, de modo algum, como *ser psíquico*.<sup>177</sup> Perceba-se que, neste sentido, os fenômenos psíquicos e uma *vida psíquica* – baseada neles – têm de poder de, por necessidade de essência, *serem capazes* desse ato de *interpretação* – de atribuição de significado – destes ou daqueles meros conteúdos sensíveis que passam

175 Relembre-se: a *consciência* como designação global para todo e qualquer tipo de “atos psíquicos” ou “vivências intencionais”.

176 Cf. (*Psych.*, p. 127 e segs.).

177 Cf. Subitem 2.4.1. Com efeito, como se viu nele, a *interpretação objetivante* (*objektivierende Deutung*) é a condição de possibilidade mesma de qualquer acesso à fenomenalização de certa *vivência intencional*, pela qual se deve compreender a noção de “ser psíquico”, exposta e a expor-se mais, no texto principal.

a fazer parte ocasionalmente da vida consciente, bem como têm de poder, do mesmo modo, por necessidade eidética, realizar um ato de representação qualquer em que este ou aquele fenômeno sensorial venha a servir-lhe de base. Nesse sentido, por um afago que se recebe de um ente querido, se se trata realmente de um ente psíquico, vai-se à vivência intencional do “carinho” por quem realiza o afago etc. Ademais, assim continua o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*), por essa mesma *sensação corporal de afago*, executam-se novos atos intencionais, tais quais o de *juízo*, o de *alegria* e talvez o de *ódio*, o de *desejo* ou o de *repulsa* – atos intencionais esses que tão só um ente que *vive psiquicamente* pode ser a *ratio cognoscendi* deles, dado que todos esses atos sejam *fenômenos psíquicos* no sentido que dá a esse termo Franz Brentano. A seguir, Husserl desenvolve este avanço teórico alcançado por ele quando prossegue à pesquisa dos *fenômenos psíquicos* enquanto *atos*, e, em particular, *atos intencionais* que configuram as suas respectivas *vivências intencionais*.

Pois bem, de imediato, duas descrições de fundamento propostas por Brentano serão analisadas: a) a que refere à necessidade da íntima correlação entre tal ou tal *ato intencional* e o seu *respectivo objeto*, que se configura por certa *legalidade de essência* desse mesmíssimo ato intencional; b) e a que refere ao princípio primeiro desta gnoseologia brentaniana, isto é, *que todo fenômeno psíquico ou é representação ou tem uma representação por base*. Analise-se o primeiro ponto referido. Essa correlação intencional nada mais significa do que o seguinte: toda e qualquer vivência intencional de uma determinada espécie ideal tem como o seu correlato objetivo só e tão só um conteúdo intencional que lhe seja determinado por uma *legalidade de essência*. Explique-se. Toda vivência intencional de *desejo* tem como o seu correlato intencional o *desejado*; toda vivência intencional de *juízo* tem como o seu correlato intencional o *juizado*; toda vivência intencional de *dúvida teórica* tem como o seu correlato intencional a *dúvida teórica*; toda vivência intencional de *esperança* ou *temor* tem como o seu correlato intencional o *que se espera* ou o *pelo que se teme*; etc. Esse característico dos atos intencionais deve-se ao que Brentano designa de “inexistência intencional” (*intentionale Inexistenz*) – que é um termo de lógica tradicional com o qual os lógicos do Medievo intencionavam, mormente em suas pesquisas lógico-gnosiológicas, apontar para a realidade formal da objetividade em consideração.<sup>178</sup> Essa “inexistência intencional” deve compreender-se sobretudo em razão de certo *direcionar-se objetivamente* a um objeto. Esse “direcionar-se objetivamente” nomeia-se, tanto quanto, como certa *objetividade imanente*, em que por “imanente” deve compreender-se o caráter *psíquico*, isto é, interno e não externo, de uma dada *vivência intencional*.

178 O tema é amplíssimo; porém, por “inexistência intencional”, quer-se significar, de imediato, uma qualquer realidade que, em si mesma, não existe e nem pode existir, conquanto a sua existência seja “existente” apenas em razão dum ato do entendimento. A definição de tal *ente lógico* assim rezava: o *ente de razão* é o *ente cuja essência consiste em ser conhecida*; e, desta feita, esse ente não é o ente, tal qual uma pedra, cuja essência não consiste em ser conhecida, posto que tenha qualquer realidade “em si”, independentemente de um ato qualquer de consideração pelo homem de sua coisalidade. É o que, para que se continue a referência a esse importantíssimo período do pensamento humano que foi o Medievo, Santo Tomás (1225 – 1274) intencionava distinguir quando, ao início de seu tratado *De Ente et Essentia*, afirmava que o ente em geral se divide em *ente real* e *ente de razão* – sendo este “ente de razão” o que, de seu turno, Brentano designa de “inexistente intencionalmente”, ainda que essa nomeação não seja de todo em todo precisa. O estudo mais acabado em torno da questão encontra-se foi realizado por José Rodríguez (1975, 1994 e 1997).



Ademais, note-se que os atos ou vivências intencionais, conquanto a sua estrutura eidética necessariamente seja *singular*, isto é, uma vivência intencional de *desejo* tem a sua *legalidade de essência* de todo diversa de uma vivência intencional de *suposição* e de sua respectiva legalidade de essência, podem perfeitamente configurar-se de um modo *complexo*, isto é, na medida em que *uma vivência intencional se estruture a partir de um complexo de atos intencionais parciais com os quais essa vivência intencional se determina*. Mostre-se. Caso se julgue que o desejo de vitualhes seja excessivo, por tal ou tal razão, seja porque se deve “comer menos”, seja porque “se tem pouco dinheiro”, essa vivência intencional de *juízo* está como que acoplada a uma outra vivência intencional de *desejo*; de onde se dizer que se trata, nesse exemplo, de uma *vivência intencional complexa*. Contudo, chegando-se às espécies ideais de base, encontrar-se-ão duas vivências intencionais, como se disse, de todo diversas em sua formalidade objetiva. É o que Husserl (HUA XIX/I, p. 381, p. 316, grifos nossos) designa de: “*decomposição dos complexos intencionais*”, na medida em que eles se componham de partes abstratas, ou reais.

Nesse sentido, aprofundando-se mais a temática, deve-se ter por estabelecido que todo fenômeno psíquico seja certa vivência intencional, que é certo ato, pura e simplesmente. Pondere-se sobre o que Husserl argumenta em relação ao estado de coisas objetivo, de modo sintético:

A ideação, realizada sobre casos exemplares dessas vivências – e realizada de tal forma que toda e qualquer apreensão e posição de existência empírico-psicológica fique fora de causa e apenas se considere o teor fenomenológico real dessas vivências –, dá-nos a ideia genérica, puramente fenomenológica, de *vivência intencional* ou *ato*, tanto como, em seguida, os seus tipos puros (HUA XIX/I, p. 382, p. 317).

Todo o método fenomenológico está aqui incoativamente: a) a *ideação*, com a qual se permite aceder ao mundo ideal-legal da universalidade eidética; b) a *abstração* ou *redução* de fenomenologia *pura* com a qual a apreensão e a posição de existência, como se viu acima, características duma qualquer vivência *realiter* executada, são “postas ao lado”; c) e a eidética dos *tipos puros* das vivências intencionais alcançada de acordo com o seu teor fenomenológico enquanto tal, em descrição de essência.

Pois bem, voltando-se à segunda observação realizada por Brentano acerca de seu conceito de “fenômeno psíquico”, isto é, aquela segundo a qual *todo fenômeno psíquico ou é representação ou tem uma representação por base*, por tudo o que se sustentou nos parágrafos anteriores, já se pôde entrever o acerto dessa observação, mormente quando acima se apontou para as vivências intencionais complexas, nas quais, para que se volte ao exemplo utilizado, o julgamento sobre o desejo tido por excessivo é tanto uma representação, quanto também tem uma representação por base, vale dizer, o próprio desejo “desejado” inicialmente, o qual, do mesmo modo, é uma determinada representação cujo correlato intencional é a própria *coisa desejada*. De todo modo, com as análises seguintes, a máxima brentaniana receberá luz maior mediante uma maior sorte de exemplos e observações a ela respeitantes diretamente.

O § 13 da 5.<sup>a</sup> investigação lógica tem como finalidade a fixação da terminologia que Husserl irá utilizar-se nos parágrafos seguintes; o que, em se tratando de uma investigação lógica, em razão de toda a necessidade de precisão significativa que a distingue, deve receber uma atenção exaustiva por esta pesquisa. Nesse sentido, Husserl, de saída, estabelece que se deve priorizar, nas análises fenomenológicas a realizarem-se, o conceito de “vivência intencional” em desfavor do conceito de “fenômenos psíquico”, haja vista que este a) ter sido tão somente de utilidade para Brentano determinar a distinção principiológica entre os fenômenos propriamente *psíquicos* e os fenômenos físicos, e nada mais do que isso, de modo que o conceito de “fenômeno psíquico” não seria adequado ou mesmo pensado em razão de alguma descrição ideal e pura da própria coisa de que se trata; o que estava, de todo, ademais, fora do âmbito de interesses teóricos de Brentano; e b) leva, necessariamente, a uma indistinção entre o que seja, de fato, um *fenômeno psíquico* e o que seja, de fato, uma *vivência intencional*, na medida em que, como se mostrou acima, nem tudo o que Brentano compreendia por fenômeno psíquico pode considerar-se, fenomenologicamente, como uma *vivência intencional*, assim os fenômenos psíquicos que se lastreiam em um qualquer complexo de *sensações* – as quais não são uma certa vivência intencional, se a apreensão for meramente objetivante, e não compreensiva,<sup>179</sup> conquanto sejam uma certa vivência *simpliciter*.

Além disso, Husserl observa que o adjetivo “intencional” (*Intention*) tem como fito preciso a referência ao objeto (e à sua objetividade) que por uma qualquer *vivência* se alcança, de acordo com a respectiva *representação objetiva*. Ademais, note-se que, já pelo que o termo “intenção” significa, em seu uso comum, isto é, certo “ter em vista”, *algo se manifesta* do que se deve manter nas descrições fenomenológicas puras a realizarem-se. Com efeito, quando alguém “tem em vista a realização de um compromisso”, diz-se que esse alguém “tem ‘a intenção de’ realizar um compromisso.” Com efeito, a esse “ter em vista” corresponde certa *manifestação na representação objetiva* da coisa de que se “tem em vista.” Husserl (HUA XIX/I, p. 393, p. 326) faz uma distinção importante em relação a isso: deve-se dizer que a *intenção de preenchimento de significação ato* seja um ato intencional apenas em um sentido *lato*, posto não o seja em um sentido estrito, pelo qual se deve entender, pura e diretamente, a *intenção de significação*, em que se fenomenaliza a *aparição coisal*. Por fim, ao modo de término de suas explicações em torno de uma *fixação terminológica*, Husserl faz saber que a noção de “ato”, em absoluto, não se pode compreender a partir de certa semelhança com qualquer realidade em que se encontre *alguma atividade*, tal qual a de correr, ou a de cantar, ou coisa que tal, precisamente pelo que se viu acerca do conceito de “inexistência intencional” e de sua necessária *idealidade*, a qual, *in totum*, não se deixa entrever em qualquer “coisa real em atividade”.<sup>180</sup>

Pois bem, tendo sido determinados os significados que os termos hão de ter nas pesquisas fenomenológicas a realizarem-se, trata-se, por ora, de apresentar algumas dúvidas que podem surgir a respeito de alguns fenômenos que aparentemente poderiam não ser, de parte a parte, *intencionais*. Um desses fenômenos é o do *sentimento*. Por consequência, busca-se saber se, talvez, se pode compreender *o ato de sentir*, em sua singula-

179 Cf. Subseção 2.4.1.

180 Cf. Nota 207 desta mesmíssima subseção.



ridade, como qualquer coisa de *não* intencional; e, ademais, perquire-se se a ausência de intencionalidade dos atos de sentimentos será um característico tão só de alguns dentre eles e de outros não. Desta feita, Husserl (HUA XIX/I, p. 333, p. 402), de imediato, argumenta que é inegável que os atos de sentimentos, ao menos em geral, sejam qualquer coisa de *intencional*. Com efeito, quando um homem anda despreocupadamente pela rua e escuta a campainha do alarme de um estacionamento, ele assusta-se ao escutá-la, e pode incomodar-se com isso. Tanto esse “susto” quanto esse “incômodo” são certas vivências intencionais de *sentimentos*, pelos quais as coisas das quais se tem susto e incômodo se atingem por seus apropriados atos intencionais. Não há dúvida quanto a isso. Contudo, os adversários da tese oposta sustentam que esses supostos “atos intencionais” não se colhem do mesmíssimo *sentir susto ou incômodo*, conquanto tanto o primeiro, quanto o segundo sejam tão só certos eventos antes “físicos” do que “intencionais”; além disso, o que quer que eles tenham de *atos intencionais*, isso eles não o têm por serem sentimentos, mas por terem em si mesmos uma *representação* conjugada pela qual apenas podem direcionar-se ao seu objeto de “susto” ou de “incômodo.” O equívoco dessa posição consiste em não se sopesar a fundo o acerto da tese gnosiológica de Brentano, vale lembrar: “*Toda vivência intencional ou é representação ou tem uma representação por base.*” Ora, é precisamente este o caso de toda e qualquer vivência intencional de *sentimento*: ainda que este possa não parecer *intencional* no que ele tenha de *alguma modificação corpórea*, nada obstante, essa vivência intencional tão somente pode dar-se caso ela tenha, como uma sua base, uma qualquer representação pela qual, mais uma vez, a coisa da qual se tenha medo se atinge representativamente. Atente-se também a isto: a tese gnosiológica brentaniana é tão universal que não se pode conceber mesmo que haja qualquer sentimento sem uma representação à qual esteja acoplado, mas, inversamente, pode dar-se perfeitamente uma mera representação – por legalidade de essência, de todo ato de sentimento pode abstrair-se o mero conteúdo representacional, sem teor de sentimento algum –, sem qualquer vínculo *real* com este ou aquele ato de sentimento. Ademais, ainda com Brentano (*Psych.*, p. 116 e segs.), Husserl sustenta que, a bem da verdade, em todo ato de sentimento haja, com efeito, *dois atos intencionais*, em que um dos quais se apresenta como *ato fundante*, o ato intencional de representação, e o outro dos quais exerce a função de *ato fundado*, vale dizer, o ato intencional de sentimento mesmo, pelo qual se é levado, por exemplo, com alegria, à fruição estética dum conjunto de sons sensíveis configurado *qua* música. Além disso, essa compreensão de acordo com a qual em todo ato de vivência intencional de sentimento deve considerar-se um duplo aspecto intencional não pode fazer, em absoluto, com que se julgue que haja uma *associação* como que artificiosa entre os dois atos intencionais. Não. A duplicidade dos atos intencionais extrai-se por um ato de *análise e descrição fenomenológicas*, de forma que se conclua de sua complexão formal, dado que, *in re*, no *exercício da vivência de sentimento*, haja só o levar-se, pelo próprio ato intencional, à coisa da qual se tem este ou aquele sentimento. Afirma-o Husserl (HUA XIX/I, p. 404, p. 335, grifos nossos): “*As relações intencionais não se confundem entre si na associação.*” Além disso, um outro aspecto duma vivência intencional de sentimento ao qual se deve atentar é precisamente a ausência de *qualquer relação causal* a fins de análise fenomenológica pura, vale dizer, em fenomeno-

logia, a coisa que, vista naturalmente, “é causa” do sentimento de agrado em relação a ela, suponha-se uma bela enseada, é de todo desconsiderada e dela se mantém para a análise descritiva tão só o lado de *vivência intencional de agrado* – tal e qual já se expôs acima.<sup>181</sup> Numa palavra, uma suposta *causação* dessa “bela enseada” é coisa de todo diversa da consideração que se finca na “paisagem vista”, em suma, na vivência intencional, – em virtude precisamente do seu *modo de aparição*, ou das cores e formas aparentes da sua “imagem”, como o descreve o autor (HUA XIX/I, p. 405, p. 336). Enfim, não se deve confundir entre o conteúdo de aparição fenomenal e a coisa que aparece, em si mesma e por si mesma.

Entretanto, volte-se à interrogação inicial que busca saber se algumas vivências de sentimento seriam ou não *intencionais* em sentido estrito. A dúvida refere-se, outra vez, ao característico das vivências de sentimento de matizarem-se antes como *fenômenos físicos*, e não como *fenômenos psíquicos*. Pense-se, assim, no caso das sensações táteis das quais se sente *dor física*. Ou no evento físico das sensações olfativas das quais se tem *prazer*, ao se sentir o odor agradável de um perfume etc. Muito bem. Mesmo nesses casos, deve-se manter a posição evidenciada fenomenologicamente de acordo com a qual se encontra, *ex necessitate*, a presença do ato intencional de representação coligada com a materialidade física destas ou daquelas sensações. Husserl (HUA XIX/I, p. 406, p. 337) faz saber que essas sensações têm o feitio de serem um certo “conteúdo apresentante” (*darstellender Inhalt*) da vivência intencional que sobre elas se funda. Refrise-se isto: deve dar-se a base fenomenal configurada por uma qualquer *sensação* para que, a seguir, a “apreensão objetiva”, fundada nela, possa direcionar-se, *objective*, ao seu respectivo e determinado – por legalidade de essência – objeto.

Além disso, já Brentano (*Psych.*, p. 116 e segs.) resolvia a querela de modo suficiente: pois, de acordo com esse autor, em casos símiles, deve-se notar a diferença evidente entre *as sensações de dor ou de prazer* – físicas a todo momento –, de um lado, e, do outro, *os sentimentos de dor e de prazer* – estes, de parte a parte, *intencionais* –. Perceba-se, ademais, que é perfeitamente possível que se pense numa situação do estado de coisas objetivo mediante a qual se constate que, conquanto a vivência intencional de *repulsa* fundamentada numa qualquer sensação de dor deflúa ou se esvaia completamente, essa mesmíssima sensação de dor continue, na realidade da coisa, a sentir-se como um evento físico justamente de *sensação de dor*; e vice-versa, vale dizer, pode-se conceber um fenômeno em que uma sensação de *prazer* segue a uma outra de *dor*, ainda que a vivência intencional no seu todo permaneça idêntica, suponha-se *uma vivência intencional de aprendizado de um determinado teorema matemático*, de acordo com a qual o aprendiz, de início, sente-se atabalhado com a dificuldade do teorema e se entristece por isso e, vencidas as dificuldades, sente-se prazeroso por ter iniciado a entender esse propriíssimo teorema matemático.

Pois bem, o ensejo das análises fenomenológicas seguintes está em determinar precisamente as partes componentes e essenciais de uma qualquer vivência intencional, análises fenomenológicas essas que perfazem os §§ 16 ao 21 da 5.<sup>a</sup> investigação lógica.

181 Cf. Este mesmo subitem 2.4.5, *in initio*.





Para que o objetivo se cumpra do modo devido, Husserl (HUA XIX/I, p. 411, p. 340) apresenta a distinção entre a noção de “*conteúdo real*” (*realer Inhalt*) e a noção de “*conteúdo intencional*” (*intentionaler Inhalt*) num dado todo intencional. Em que consiste essa diferença? Na distinção referida que fundamenta a diferença entre a análise empírico-fenomenológica e a análise puramente fenomenológica, na medida em que esta tão somente, do complexo intencional, faz abstração de todo e qualquer *posicionamento de existência* – em termos técnicos, de qualquer tese de assunção da existência das coisas –, de modo que permaneça, como um certo “resto”, os tipos específicos puros e todas as suas partes, do mesmo feitio eidético.<sup>182</sup> Posto isso, deve-se ter em mente que o *conteúdo real* de um todo intencional se refere à totalidade da vivência intencional tal qual ela se executa *realiter* por um qualquer indivíduo, de modo que nada, desse todo intencional, se abstraia e se desconsidere, de forma por a descrever-se exata e precisamente, em descrição empírico-psicológica, tudo quanto a esse todo possa vir a pertencer. Escute-se o que diz Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 341) acerca deste estado de coisas objetivo: “Essa análise pretende, em geral, desmembrar as vivências internamente experienciadas, *em e por si*, tal como elas são *realmente* dadas na experiência, e certamente *sem remissão a contextos genéticos...*” Refrise-se a propriedade do campo fenomenal a descrever-se no sentido de que não haja qualquer sorte de *remissão a contextos genéticos*, como acima se viu acerca da inutilidade do conceito de “causa” e, em particular, de uma “causa eficiente” para a compreensão do ensejo descritivo da fenomenologia.<sup>183</sup> Desta feita, se se pensar numa análise psicológica puramente descritiva dum conjunto de sons qualquer, desse conjunto tão somente tem valimento para a análise fenomenal apropriada *os sons mesmos e as suas partes abstratas*, isto é, *momentos*, ou *as suas partes concretas*, ou seja, *pedaços*, os quais ambos se mostram mediante certas “formas unitárias de sons” (*Einheitsformen von Lauten*), porquanto jamais uma referência, baseada nos princípios de ciência da natureza moderna, a coisas tais como *ondas sonoras*, bem como a coisas tal como *órgão de audição*. Tanto quanto, no complexo intencional a que se está referindo por ora, não se encontra, do mesmo modo, uma certa referência a *formações significativas*, as quais devem compreender-se como um acréscimo sem legitimidade fenomenal alguma em se tratando do fenômeno que se busca descrever de acordo com os seus *conteúdos reais*, vale dizer, de acordo com os princípios de uma fenomenologia empírico-psicológica.

Alcançado esse ponto, passe-se agora ao tratamento consequente que se lhe segue numa análise fenomenológica *pura*. Pois bem, como acima se mostrou, o que se tem como objetivo, em fenomenologia pura, é a elisão de toda e qualquer referência à realidade que se segue das *posições de existência* e das *apercepções* que se conjugam, num dado todo intencional, precisamente a esse mesmo todo intencional. Numa palavra, quem quer que vivencie um desejo qualquer, *sabe*, só por isso, que tem esse desejo e não um outro e, ademais, tem como *existente* a coisa que se deseja e a si mesmo, que deseja.

Por consequência, em fenomenologia pura, deve-se fazer precisamente *abstração* tanto dessa *apercepção* quanto da *tese de existência* em relação à própria coisa que se de-

182 Cf. Subitem 1.8 para a noção de “abstração idealizadora”; e esta mesma subseção, *in medium*, para as condições de fenomenalização de uma análise fenomenológica pura.

183 Cf. (VIGO, 2008a, p. 130).

seja, de modo que, tomando-se a consistência fenomenal dessa vivência intencional de desejo como um *exemplum ideale* de espécie pura, isto é, da ideia de “vivência intencional de desejo”, possa-se aceder ao universal ideal-legal das puras vivências intencionais, como o esclarece Husserl (HUA XIX/I, p. 412, p. 342, grifos nossos): “Assim obtemos as visões intelectivas da fenomenologia pura [...] cuja descrição é, portanto, uma ciência *totalmente ideal, purificada de toda e qualquer ‘experiência’*, isto é, de toda e qualquer posição conjunta de uma *existência real*.” Nesse sentido, deve-se ter em consideração que as apreensões empírico-reais de um eu também empírico-real e as posições de existência dáveis em cada uma dessas apreensões são tão só um *certo passo inicial* que deve arrematar na pureza das descrições fenomenológicas competentes, nas quais se alcança *uma validade de essência fenomenológica pura*.

Entretanto, que dizer do “*conteúdo intencional*”? Pelo mero conteúdo formal-significativo do vocábulo pode compreender-se que, por ele, se intenciona apontar, precisamente, às peculiaridades da objetualidade das vivências intencionais, as quais, em particular e por ora, cumpre considerá-las a partir de seu teor fenomenal específico de manifestação deste ou daquele universo objetivo. Pois bem, para que se consiga esse intento, deve-se saber, junto ao Husserl (HUA XIX/I, p. 413, p. 343) que o conceito de “*conteúdo intencional*” admite, de *per se*, uma tripla consideração, que deve imediatamente realizar-se, vale dizer, posto que de um *conteúdo intencional* podem considerar-se o *objeto intencional* (*intentionaler Gegenstand*), a *matéria intencional* (*intentionale Materie*) e a *essência intencional* (*intentionales Wesen*). Comece-se pelo estudo do conteúdo intencional *qua* objeto intencional.<sup>184</sup>

### 2.4.5.1 O conteúdo intencional *qua* objeto intencional

De saída, o chamado *objeto intencional* é a coisa manifesta por uma qualquer vivência intencional. Se se representa uma *casa*, esta casa é ela mesma o *objeto intencional* dessa vivência intencional de representação. Com efeito, lembre-se que não se trata de certo *conteúdo real* quando se está referindo ao objeto intencional duma dada vivência intencional; ao contrário, deve-se frisar e refrisar o aspecto de *idealidade* do objeto intencional enquanto tal. Mesmo quando as vivências intencionais tenham como objeto precisamente uma qualquer vivência intencional anterior, até neste caso, deve-se manter, com todo o rigor possível, a distinção entre a *realidade* e a *idealidade* das vivências intencionais; tão somente estas têm valor fenomenológico em sentido puro, conquanto as primeiras, não.

184 O estudo do conceito de *matéria intencional* tão só pode realizar-se com a exposição correlata a respeito da *qualidade intencional*, de forma que se unificaram, numa parte só, as perquirições acerca de ambas as coisas numa subseção.



Ademais, dê-se toda a atenção devida para o característico fenomenal do *mostrar-se* da vivência intencional, vale dizer, há que se distinguir, a todo momento, entre *o objeto tal como aparece* numa dada vivência intencional *da coisa mesma que aparece*, vale dizer, do objeto tomado pura e simplesmente.<sup>185</sup> Assim, um mesmo e único *objeto*, seja um coelho, pode dar ocasião a diversos atos intencionais, tais quais o de desejo, o de vontade, o de mera representação, o de juízo, o de dúvida teórica e assim por diante, conquanto a própria coisa, no sentido husserliano, o próprio objeto, não se modifique de modo algum, em si e por si considerado. Tem-se situação objetiva semelhante se se pensar na representação, a tornar-se mais e mais complexa, acerca do nome “Dom Pedro II”, pois, com efeito, desse *objeto* se podem realizar *indefinidas representações*, as quais, tomada cada uma de *per se*, se constituem mediante um teor formal de todo diverso reciprocamente – caso, por óbvio, as qualidades dos atos intencionais, como se verá abaixo, também se diversifiquem entre si. Além disso, deve-se não esquecer das particularidades das vivências intencionais *complexas*, nas quais se deve manter a distinção entre a objetividade do ato intencional total, e os objetos parciais que os feixes intencionais parciais têm justo como os seus objetos também parciais. Ponderem-se estas observações realizadas por Husserl (HUA XIX/I, p. 415, p. 344, grifos do autor): “também os *atos parciais* (quando se trata efetivamente não de simples partes dos atos, mas antes de *atos* que integram, enquanto partes, os atos complexos) referem-se a objetos: no geral, eles não são idênticos ao objeto do ato total.” Assim, analisem-se agora alguns característicos essenciais das vivências intencionais, em relação ao seu objeto, no sentido de sua *simplicidade* ou *complexidade eidética*, a *principio*, na medida em que uma vivência intencional qualquer se componha de vários atos parciais e não possa, desta feita, chamar-se de *simples*. Um exemplo em que se mostra, cristalinamente, a realidade do estado de coisas objetivo que se quer referir pode extrair-se duma proposição condicional da forma-padrão “Se X é Y, então X é Z.” Ora, perceba-se que *o objeto do ato global* dessa proposição condicional não poderia aparecer como tal, se os atos parciais que a estruturam não tivessem, cada um deles em sua singularidade intencional, os seus respectivos, conquanto subordinados ao objeto do ato global, objetos intencionais. Que isso significa? Que a vivência intencional do juízo da proposição condicional tenha, de *per se*, o seu objeto; que a vivência intencional da consequência “então...”, tanto quanto, tenha também o seu objeto; que a vivência intencional do juízo referente ao consequente “X é Z”, do mesmo modo, tenha, de seu turno, o seu respectivo objeto, e assim por diante. Contudo, todas essas vivências intencionais singulares são como que partes de uma máquina, a qual, para o seu funcionamento, tem necessidade da totalidade dos atos intencionais que devem performar o todo que ela é, ou seja, a proposição condicional “Se X é Y, então X é Z.”

Por óbvio, se não se executa, de início, o juízo que está fazendo as vezes de antecedente nessa proposição condicional – bem como se não derem as vivências intencionais outras que do mesmo modo estejam executando uma função símile –, o próprio todo

185 Os medievais a esse respeito estabeleciam uma distinção que, sem dúvidas, haveria de jogar algo de luz sobre o posicionamento husserliano, isto é, na medida em que eles concebiam que a distinção haveria de fazer-se entre *a coisa* tal ou tal, suponha-se uma casa, e *o aspecto sob o qual essa casa se considera*, a que eles designavam de, apenas isso, *objectum*. Desse modo, a distinção a manter-se deveria ser a de “*res*” e “*objectum*”, guardado o lado gnosiológico tão só ao *objeto*, e não à coisa, seja esta imanente ou transcendente, ideal ou real, cf. José Rodríguez (1994 e 1997).

intencional, no qual ele deve realizar o encargo de parte constituinte, não poderá configurar-se na formalidade que lhe é própria. Além disso, aprofunde-se mais a pesquisa de algumas vivências intencionais que se distinguem por sua complexidade formal. Nesse sentido, considere-se o caso da relação fenomenológica entre *som da palavra* e *sentido*.<sup>186</sup> Qual é a situação objetiva deste estado de coisas objetivo no que se refere à sua complexidade? Percebe-se, de saída, que haja duas classes de ato intencionais diversas entre si, *in totum*, em sua composição ideal, conquanto, na aderência do som da palavra ao sentido, o caráter da unidade se manifesta sobretudo em razão da vivência intencional de significação que faz *sumir*, por assim dizer, a vivência intencional anterior referente à mera expressão, seja esta vocal ou escrita. Aprofunde-se a descrição fenomenológica. Com efeito, inicialmente, ouve-se uma expressão qualquer; vive-se, intencionalmente, na *materialidade dos sons que se escutam*. Ora, ainda que esse ato seja, por força, necessário para a vivência intencional de significação que o toma como *point d'appui* ao exercício de seu ato, ele não deixa de ser, na unidade do todo intencional, tão somente uma mera parte que deve sumir-se para que a intenção de significação possa realizar-se, na qual reside toda a finalidade do próprio todo intencional significativo, isto é, da própria expressão que se escutou, como o sintetiza Husserl (HUA XIX/I, p. 420, p. 348, grifos nossos): “*Expressão e sentido são duas unidades objetivas que se apresentam, para nós, em certos atos.*” Essas “duas unidades objetivas”, contudo, relacionam-se entre si como algo menos principal a algo mais principal, vale dizer, posto que a unidade objetiva da vivência intencional de significação como que abrange e contém a unidade objetiva da vivência intencional do *objeto físico*, o qual, no exemplo em tela, se fenomenaliza pelos mesmíssimos sons físicos que dão o suporte material à expressão em sua função de *significar*, representativamente, qualquer coisa.

Pelo que se disse, a vivência intencional mesma, correspondente e seguinte à sua respectiva intenção de preenchimento de significação, a respeito da *significação*, a fins de brevidade analítica, de um qualquer *nome simples*, deve reconhecer-se como *simples*; logo, como *não composta por atos parciais que perfariam o complexo fenomenal da unidade do todo fenomenológico*.

Pois bem, baste-se isso em relação ao conteúdo intencional *qua* objeto intencional. Passe-se, por ora, ao ponto relevante em torno da distinção, no conteúdo intencional, acerca da *matéria intencional* e da *qualidade intencional*.

---

186 Relembre-se da exigência de princípio das análises fenomenológicas, constatável pela parte nocional “expressão” no conceito de *unidade fenomenológica*, de que se pressuponha, justamente, para a fenomenalização plena dos fenômenos, essa expressão mesma enquanto item componente seu.



### 2.4.5.2 Matéria intencional e qualidade intencional do conteúdo intencional

Ora, o que se intenciona determinar nesta subseção é a distinção, no *conteúdo intencional*, de sua *qualidade* e de sua *matéria* correlata. Essa distinção é de importância em razão de que, sem ela, não se conseguira apreender o fenômeno de base em toda a sua amplitude eidética, vale dizer, na medida em que apenas por essa distinção pode colher-se o característico essencial que formata e determina uma qualquer vivência intencional em seus teores formais. Em poucas palavras, diz-se “*qualidade*” de uma vivência intencional a espécie ideal que a faz ser o que é,<sup>187</sup> ao passo que se nomeia “*matéria*” dessa mesmíssima vivência intencional, justa e precisamente, o objeto a que a qualidade do ato intencional se refere; por consequência, as noções de “*qualidade*” e de “*matéria*” são *correlativas*, isto é, pela qualidade de uma vivência intencional se conhece a sua matéria, e vice-versa. Exemplifique-se. Está-se de acordo que a vivência intencional de *juízo* é diversa da vivência intencional de *medo*; por isso, há aqui *duas* vivências intencionais de qualidades diversas, vale dizer, uma é a qualidade de “*juízo*” e a outra é a qualidade de “*medo*”, que é uma espécie ideal do gênero “*sentimento*.” Ora, como acima se viu,<sup>188</sup> a vivência intencional de *juízo* “*realiza-se*” no próprio estado de coisas objetivo acerca do qual “*se julga*”; e, tanto quanto, a vivência intencional de *medo* “*realiza-se*” na propriíssima coisa “*da qual se tem medo*.” Seja a coisa sobre a qual se julga, seja a coisa da qual se tem medo chamam-se de “*matéria*” do “*conteúdo intencional*” de uma *vivência intencional*.<sup>189</sup> Ademais, pode-se perfeitamente conceber um caso tal em que, conquanto a matéria das mais diversas vivências intencionais especificamente distintas entre si seja a mesma, essas próprias vivências intencionais tenham, cada uma de *per se*, a sua específica razão formal.<sup>190</sup> Assim o ensina Husserl (HUA XIX/I, p. 426, p. 353, grifos do autor): “*Quem representa para si que haja seres inteligentes em Marte representa o mesmo que um outro que asseire que há seres inteligentes em Marte e, de novo, que um outro que pergunta será que em Marte há seres inteligentes?*”

Constata-se, de imediato, que apenas se dá, nesses três exemplos acerca da existência de vida humana em Marte, *uma única e própria matéria* qua *conteúdo intencional*. Entretanto, essas vivências intencionais não são decididamente a *mesma*. Por quê? Numa palavra, pela *qualidade* diversa de cada uma dessas vivências intencionais. Com efeito,

187 A *qualidade* de uma vivência intencional deve compreender-se como certo *momento abstrato do ato intencional*, que a faz ser tal qual é, como se disse, assim como a *matéria*, do mesmo modo, deve tomar-se como *certo momento abstrato* do ato intencional, cf. 2.4.3, *in medium*.

188 Cf. Subitem 2.4.5, *ad medium*.

189 A diferença entre o *objeto* de alguma vivência intencional e a sua *matéria* arranca-se da lei brentaniana: com efeito, se toda vivência intencional, seja esta de que qualidade for, se reduz a uma representação ou a tem como o seu solo fenomenológico último, o objeto último de toda vivência intencional será uma determinada da coisa, da qual, *a princípio*, é tida uma representação. Por exemplo, a vivência intencional de *medo*, pelo qual se distingue a espécie ideal, isto é, a qualidade dessa vivência, tem o seu respectivo correlato intencional, ou seja, *a coisa da qual se tem medo*. Suponha-se do *ladrão*. Este correlato intencional reduz-se a um mero objeto de representação, pela lei de Brentano, em uma *vivência intencional de mera representação*. Desta podem surgir, em legalidade ideal, *qualidades intencionais* de espécies várias, às quais corresponde, uma a uma, uma *matéria intencional*.

190 Pelo visto na nota anterior, a noção de “*matéria intencional*” toma-se, no passo em andamento, pelo delineado conceito de *objeto intencional*, uma vez que o expositor aplicou a lei brentaniana aos últimos termos, tomando a realização do ato de representação, a realização do ato de asserção e a realização do ato de perquirição como *objeto* da espécie ideal *representação*.

encontram-se, nesses fenômenos, a vivência intencional qualificada como *meramente representativa*, a vivência intencional qualificada como *assertiva* ou *judicatória*; e a vivência intencional qualificada como *questionadora*; de modo que se possa, devendo-se mesmo, constatar uma diversidade eidética que pertence, por legalidade de essência, a cada uma dessas vivências singularmente tomadas. Essa diversidade eidética fenomenaliza-se, em abertura plena, pelo *modo* em que *aparece*, nas três vivências intencionais em análise, a comum *matéria* que lhes pertence. Além disso, essa *matéria intencional* é, também, o meio pelo qual se devem extrair as *notas distintivas*, as *relações e formas categoriais*, em suma, *as partes* que componham a *unidade* do todo fenomenológico concreto, segundo Husserl (HUA XIX/I, p. 429, p. 356). Assim que a vivência intencional se componha, formalmente, por esta ou aquela matéria, um determinado modo de relação objetiva estabelece-se nessa vivência intencional, em razão dos constitutivos formais de sua matéria intencional mesma. Posto isso, avance-se, por ora, ao terceiro aspecto do conceito de “conteúdo intencional” acima delineado, nomeadamente, o referente à *essência intencional*, aspecto esse com o qual se finaliza o estudo a respeito dos característicos dos conteúdos intencionais destas ou daquelas vivências intencionais.

### 2.4.5.3 O conteúdo intencional *qua* essência intencional

A essência intencional de uma vivência intencional deve tomar-se pura e simplesmente do conjugado de *matéria* e *forma* que configuram essa própria vivência intencional em seu teor formal específico. Contudo, Husserl (HUA XIX/I, p. 431, p. 357) observa que, no caso de que se dê em duas vivências intencionais quaisquer uma igualdade absoluta em relação tanto à matéria, quanto à forma dessas vivências, ainda assim, deve-se pressupor uma certa diferença descritiva, a qual, por seu turno, não há de se tomar da *essência intencional das vivências*, pois, *ex hypothesi*, essas vivências se constituem pela mesma essência intencional, *a contrario*, essa diferença descritiva única e exclusivamente há que se tomar da *essência significativa do ato*, vale dizer, o que, nesse ato, haja de referência *ao significado ideal* dele mesmo. Simplifique-se. Toda vivência intencional é, em sua essência, uma soma da matéria do ato intencional com a qualidade do ato intencional. Tendo-se isso, tem-se uma certa vivência intencional configurada. Porém, uma vez que os atos intencionais que se estão analisando funcionam ou podem funcionar como *atos de significação*, no sentido daqueles atos, acima considerados, que conferem *significação* às expressões,<sup>191</sup> deve-se, *ex necessitate*, da essência intencional, sopesar a sua respectiva *essência significativa da vivência intencional*; justo para que, ocasionalmente, aquela diferença descritiva possa realizar-se, caso haja uma identidade, de parte a parte, na matéria e na qualidade das vivências intencionais dadas. Pois bem, em razão de tudo o que já se afirmou acerca da qualidade e da matéria das vivências intencionais, a maior parte das dúvidas surgentes poderia facilmente solver-se com o já conquistado descritivamente. Entretanto, há algumas situações objetivas referentes ao estado de coisas

191 Refrise-se: *toda vivência intencional realmente vivenciada pode tematizar-se expressa e reflexivamente, in actu signato*, para que a sua *significação* se extraia na respectiva redução fenomenológica.



objetivo, seja do lado da matéria, seja do lado da qualidade da vivência intencional, que se podem trazer à análise expressa para que os fenômenos tematizados há pouco se esclareçam por uma profundidade expositiva maior. Assim é o caso de algumas sutilizas descritivas relacionadas à plenitude e à vivacidade que pertençam a um determinado conteúdo objetivo de uma vivência intencional de mera representação. Com efeito, uma vivência intencional em que se representa “um cachorro”, ora com maior vivacidade representativa, ora com menor, não faz distinguir, por essa vivacidade maior ou menor, nem a matéria, a do cachorro mesmo, nem a qualidade do ato, a da “representação”, não obstante, a fenomenalização dos aspectos formais mais vivazes e plenos ou menos vivazes e vazios deve levar-se a uma composição do campo fenomenal diversa. Essa composição diversa verifica-se como inessencial. É o que faz Husserl apontar para o fato de que *a essência intencional não esgota fenomenologicamente o ato*,<sup>192</sup> porque o modo da aparição fenomenal, em relação à sua vivacidade e plenitude, performa, *ex necessitate*, toda a essência intencional. Posto isso, é chegado ao momento de que se prossiga aos parágrafos finais da investigação quinta, os quais tematizam, em particular, outros aspectos formais do conceito de “conteúdo intencional” a partir de seu quadruplo teor formal recém-alcançado, nomeadamente, o objeto intencional, a matéria intencional, a qualidade intencional e a essência intencional.

Nesse sentido, uma das preocupações de Husserl mais recorrentes ao longo da quinta investigação, mais até do que nas anteriores, consiste em delimitar, com todo o rigor requerido, a diferença entre as análises fenomenológicas empírico-psicológicas e as análises de fenomenologia *pura*. Com efeito, um dos possíveis enganos que podem surgir acerca do ponto em análise está justamente na confusão a respeito da função que deveria ter, em fenomenologia pura, a “percepção interna.” De fato, tanto quanto em razão da predileção de Husserl pela corrente racionalista da filosofia da Modernidade,<sup>193</sup> em que o *ego* e as suas *cogitationes* perfazem boa parte de seus princípios filosóficos e de suas consequências, a um primeiro contato com a filosofia husserliana, tal como se expõe nestas *Investigações Lógicas*, o tema da “percepção interna” poderia parecer enquanto certo *fundamentum inconcussum* de seu pensamento. O equívoco deste posicionamento deve colher-se pelo termo “a um primeiro contato”, pois, efetivamente, a partir do que se verificou acima acerca dos condicionamentos lógico-gnosiológicos duma fenomenologia meramente empírico-psicológica, vale dizer, na medida em que qualquer vivência intencional de “percepção interna” coleva consigo mesma um necessário posicionamento de existência do correlato intencional dela, bem como outro posicionamento de existência do *próprio eu empírico*, que se *constata* pelo ato de *apercepção*, continuando, conclui-se que o conceito de *percepção interna* deva receber uma redução fenomenal para que ela possa considerar-se, em sentido puro. Nesse sentido, toda “percepção interna” empírico-psicológica não pode, de modo algum, ter valor, de *per se*, para as análises fenomenológicas que devem realizar-se em uma “visão intuitiva de essências”, a qual faz possível o acesso ao universo ideal-legal das leis lógicas puras.<sup>194</sup> Ora, perceba-se, junto

192 Relembre-se: essência intencional que se compõe da soma da matéria intencional com a qualidade intencional.

193 Particularmente por Descartes, cuja influência ao longo de todo o desenvolvimento especulativo da fenomenologia husserliana facilmente se nota, findando nas próprias *Meditações cartesianas* da década de 1930.

194 Cf. Subitem 1.8, *in medium*, em que se apresenta a noção de “abstração idealizadora”.

ao Husserl (HUA XIX/I, p. 455, p. 378), que há toda uma diferença que deve manter-se quando se está referindo ao termo “percepção interna” e quando se está, já em fenomenologia pura, referindo ao termo “análise de essência intuitiva”, devendo-se sempre dar predileção a este. Com efeito, entre uma “percepção interna” e uma “análise de essência intuitiva”, à primeira vista, *parece* que se está falando duma única e mesma coisa. Só que não é bem assim. No uso do termo “percepção interna”, se apenas se quiser referir que “se constatou um determinado ‘estado de coisas objetivo’ ‘internamente’”, deve-se dar como ganha a tese psicologista segundo a qual todo e qualquer conhecimento objetivo, inclusive o das leis lógicas mesmas, hão de findar numa mera execução subjetiva de uma vivência de ‘conhecimento’; impossibilitando, por isso mesmo, que se abra, em evidência fenomenal, o universo ideal, de essências puras, com a sua validade ideal-legal. Husserl descreve sinteticamente a situação objetiva do estado de coisas a que se aponta:

Porque [...] todas essas invocações [à ‘percepção interna’] servem para a verificação de *estados de coisas* que ou são, eles próprios, relações de *essência* da esfera puramente fenomenológica ou simples transposições desses *estados de coisas* para a esfera da realidade psicológica (HUA XIX/I, p. 456, p. 379, grifos nossos).

Muito bem; todo o equívoco da invocação a uma “percepção interna” pelos proponentes, em suma, duma qualquer variação de tese psicologista, colhe-se precisamente dessa ausência apontada por Husserl no trecho em comento acerca da *possibilidade mesma de verificação do conhecimento objetivo em puras relações de essência, sejam estas relações desta ou daquela espécie ideal*. Com efeito, sem a distinção, de início, entre *realidade* e *idealidade*, que deve manter-se a todo custo, nada em fenomenologia pode construir-se. Esta é uma posição de princípio que Husserl, mais e mais, irá aprofundá-la sob os mais variados aspectos lógico-gnosiológicos. Ademais, para a fenomenologia pura, toda e qualquer “verificação de estado de coisas” não tem nada que ver com *uma qualquer experiência psicológica* (*eine psychologische Erfahrung*) e, justamente por isso, com uma dada *percepção interna*, mas, ao contrário, todo o esforço da fenomenologia estará fincado no que Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) designa de *visão ideadora fenomenológica de essência*. Refrise-se: ainda que se ceda à tese psicologista um determinado valor gnosiológico a uma qualquer “percepção interna”, mesmo neste caso, como se viu já amplamente acima,<sup>195</sup> a função que uma “percepção interna” pode exercer no desenvolvimento dos alcances das análises fenomenológicas não é outra que não a de ser um *ponto inicial*, justo em razão das exigências de princípio de realização dos atos de abstração idealizadora que devem, de arrancada, abstrair de qualquer posicionamento acerca da existência do mundo. Porém, correlacionado a isso, também abstrair da própria apercepção – a mera “consciência do eu” – que vai coimplicada numa qualquer vivência intencional de todo subjetiva e *real*.<sup>196</sup> A que corresponde, *realiter*, essa “visão ideadora de essência”? É uma

195 Cf. Subitem 1.6, *in medium*.

196 Conquanto se corra o risco de ser repetitivo, nesta passagem do § 27 da 5.<sup>a</sup> investigação lógica, Husserl (HUA XIX/I, p. 456, p. 379, grifos nossos), de modo límpido, reafirma o posicionamento alcançado anteriormente em reduções fenomenológicas, em evidência de essência: “Por outro lado, a intuição fenomenológica, como já o sublinhamos várias vezes, exclui desde o início qualquer *apercepção psicológica e científico-natural*, bem como qualquer *posição de ser real*, *todas as posições da natureza psicofísica com coisas efetivas, corpos viventes, homens*, incluindo o *próprio eu-sujeito empírico*, como também, em geral, *todas e cada uma das coisas transcendentis à consciência pura*”.





*ideação imanente*, na designação de Husserl, que, conquanto tenha como sua base uma “percepção interna”, o seu “olhar ideador” olhe direta e exclusivamente para o *lado intencional e real da vivência observada*, tão somente na qual uma *intuição de essência* pode executar-se, na medida em que esta, de uma qualquer vivência *singular*, abstraia a essência ideal dessa mesmíssima vivência, de molde que se determinem, para o conhecimento humano, as leis ideais (*Wesensgesetze*) que compitam às relações de essência.

O equívoco recém-referido a respeito da indistinção – que deve bem distinguir-se, a todo momento – dos conceitos de “experiência interna”, e da “percepção interna”, fundado no primeiro, de um lado, e do outro, da “ideação”, equívoco esse que é o pressuposto mesmo de toda tese psicologista em teoria do conhecimento, tem seu exemplo paradigmático na filosofia de David Hume, uma vez que este filósofo, ainda que reconheça certo *a priori* nas *relations of ideas*, por não manter separado, em distinção de universo objetivo, a experiência interna do *ato de ideação*, julga tão somente e de modo nominalista que a realização do ato de ideação envolva qualquer relação com  *fatos contingentes* – o que é tornar inconcebível a possibilidade mesma do método fenomenológico, dado que, *a contrario*, quem diz *ideação*, diz *ato intuitivo de essências*, e quem diz *ato intuitivo de essências*, diz, a um só tempo, *reino ideal-legal das leis lógicas puras e conhecimento apodítico*.

Um ponto importante a destacar-se acerca de todo e qualquer ato de vivência intencional que não seja uma *mera* representação, tal qual o da vivência intencional do *juízo*, ou o da vivência intencional do *desejo*, e assim por diante, é que, para sopesar-se bem o valor da máxima brentaniana segundo a qual *toda vivência intencional ou é representação ou tem uma representação por base*, deve-se compreender uma vivência intencional de juízo, por exemplo, conquanto, por óbvio, esteja submetida ao universo objetivo abrangido por essa máxima, não como *algo de imperfeito* na classe das vivências intencionais, de modo que tão somente mediante uma análise consequente que chegaria em sua base representativa, encontrar-se-ia algo *formalmente constituído nessa classe mesma* das vivências intencionais. Não. Definitivamente não. Não se está, de modo algum, dizendo que a vivência intencional de juízo seja como que um *ato acoplado* a um ato executado anteriormente – de todo simples – de *simples representação*. Porquanto, efetivamente, essa complexão, assim concebida, não se pode dar: a vivência intencional de juízo, ou qualquer outra que não seja uma vivência intencional de simples representação, é *certa espécie perfeita* no gênero universal das vivências intencionais e, tanto quanto qualquer outra vivência intencional, se compõe, em relação ao seu conteúdo intencional, de um objeto (a coisa sobre a qual se julga), de uma matéria (o julgado), de uma qualidade (o julgamento *in specie*), e de uma essência intencional ou de uma essência significativa (respectivamente, o todo da vivência enquanto tal e, em caso de igualdade das condições anteriores, o teor formal de significação que distingue uma vivência intencional de outra). Perceba-se, por fim, que, conquanto seja de todo possível, pela lei brentaniana, a concepção de um mero ato de vivência intencional representativa, isso não permite concluir, *in totum*, que toda e qualquer outra vivência intencional que não seja uma mera vivência intencional de representação seja *composta, em seu teor formal*, por uma simples representação que estaria na base dela. Uma dada vivência intencional de juízo – para que se continue com o exemplo utilizado – pode evidenciar o acerto da conclusão alcançada.

Suponha-se, assim, a realização deste simples juízo: “O clima está agradável.” Ora, tal todo proposicional, que deve tomar-se como o resultado do ato judicatório, aponta, de fato, a um conteúdo de representação, isto é, na medida em que ele tenha sido possível tão somente após o sopesar do termo-sujeito “clima” com o seu respeito termo-predicado “agradável”, e esse sopesar, se o juízo *realiter* foi executado tomando como fundamento de sua enunciação as coisas “clima” e “agradável”, em sua manifestação sensível, é ele mesmo uma vivência intencional de representação; conquanto, refrise-se, de modo nenhum uma *simples* vivência intencional de representação. Provavelmente, este teria sido o caso do *leitor* ocasional deste texto ou mesmo, suponha-se, de um telespectador que teria escutado essa frase numa cena de uma película. Nestas duas possibilidades, a proposição “O clima está agradável” seria como que *simplesmente representada*, de forma que essa proposição não teria sido, como no exemplo que encetou este comentário, efeito duma *enunciação* para a qual se adjungisse uma *certa crença* – pois toda percepção sensível é posicionante de certa tese da existência do mundo, como se verá abaixo – acerca do estado de coisas objetivo referenciado pela proposição em consideração. Assim, deve-se ter como uma *espécie ideal* de todo constituída, em perfeição formal, uma certa vivência intencional de julgamento e qualquer outra, em sua ideia específica, mais uma vez, que não seja uma simples vivência intencional de representação.

O capítulo V da 5.<sup>a</sup> investigação lógica tem o objetivo de solver alguns questionamentos possíveis de emergirem a respeito da já conhecida máxima brentiana, de acordo com a qual *toda vivência intencional ou é representação ou tem uma representação por base*. Em particular, esses questionamentos ou dúvidas infletem na querela – difícil, frise-se – a respeito da complexão formal de algumas vivências intencionais e, mais precisamente, na relação entre as chamadas *vivências intencionais nominais* e as *vivências intencionais proposicionais*, na medida em que tanto as primeiras quanto as segundas podem tornar-se *não posicionantes*, pressupondo-se que anteriormente tenham sido *posicionantes*. Pois bem, esta é uma introdução geral ao capítulo em comento. Muitas coisas restam a esclarecer-se. De imediato, note-se que o termo “*vivência intencional*” referir-se-á, por vezes, somente como certo “*ato*” ou ainda “*ato intencional*”, mantendo-se, *in totum*, a validade da observação realizada a respeito das restrições que se devem ter para com o termo “*atividade*” em fenomenologia.<sup>197</sup> Além disso, esclareçam-se, por ora, o sentido do termo “*ato intencional posicionante*” e o sentido do termo “*ato intencional não posicionante*.” Dessa forma, deve-se ter em conta que toda e qualquer vivência intencional (ou ato intencional) será *posicionante*, quando, a ela, uma dada *posição de existência* estiver conjugada, e, inversamente, será *não posicionante*, por razão contrária, quando, nela, uma certa *posição de existência* estiver de todo ausente. Assim, tome-se uma dada proposição da forma “*A é B*”, e deem-se os nomes respectivos ao termo-sujeito e ao termo-predicado, de modo que se tenha esta proposição “*O céu é azul*.” Pela própria pressuposição do *ato de asserção*, poder-se-ia supor que toda e qualquer formação proposicional *afirmasse*, de fato, *algo de algo*. Contudo, isto por legalidade de essência, é coisa diversa tomar essa proposição por certo *ato de crença* (ou *act of belief*, na terminologia de Hume), do tomá-la pura e simplesmente a partir de um mero *ato de representação*. Pois bem, neste caso se

197 Cf. Subitem 2.4.5, *ad finem*.



tem um *ato não posicionante*, ao passo que, no primeiro, *a contrario*, tem-se um *ato posicionante*. Remarque-se: se se afirma, realmente, que “O céu é azul”, há, junto a esse ato, *uma posição de existência* tanto do termo-sujeito, isto é, referente ao “céu” mesmo, quanto do termo-predicado, vale dizer, na medida em que se atribui uma realidade adjetiva ao substantivo “céu.” Este estado de coisas objetivo refere-se, fenomenologicamente, a um *ato posicional*, pois *posiciona uma existência ou mais de uma existência*. Inversamente, se se toma a mesmíssima proposição “O céu é azul” tão somente mediante um ato de *livre consideração*, o qual é, de fato, certo *ato de representação* (ou uma vivência intencional de representação), então se tem, *et pour cause*, a realidade formal de um *ato não posicionante*.

Posto isso, algumas observações realizam-se por Husserl (HUA XIX/I, p. 496 e segs., p. 413 e segs.) acerca da temática em consideração. A primeira refere-se ao fato de acordo com o qual, dado que a essência de uma qualquer vivência intencional consista nos momentos de *matéria* e de *forma*, e ainda que *pareça* que um ato nominal seja, de parte a parte, de *qualidade* diferente se comparado a um ato proposicional, deve-se saber que ambos têm a *mesma* qualidade, diversificando-se tão só a sua *matéria*, a qual, de *per se*, configura essas vivências intencionais. Por consequência, deve-se atentar a que o próprio *conceito de representação*, a partir das análises que se seguirão, tomar-se-á em um sentido *bem lato*, de modo que tanto um certo ato nominal, quanto um certo ato proposicional dever-se-ão tomar como um dado *ato objetivante*, levando-se em consideração que já o ato nominal, já o ato proposicional, devem considerar-se, fenomenologicamente, a partir dos dois componentes da *unidade fenomenológica* acima descritos, vale lembrar, a partir ou da *intenção de significação* ou da *intenção de preenchimento de significação*. Por que Husserl acrescentou essas considerações à sua teoria anterior que parecia tão bem justificada? Em suma, para que ele pudesse realizar a descrição de essências a respeito do ato mais fundamental, dentre todos a serem analisados, no sentido de sua *simplicidade*, que é, justa e precisamente, o ato chamado de *ato nominal*, a simplicíssima vivência intencional de uma expressão tal qual esta: “Cachorro.” Toda a complexidade formal que ela pode admitir deve poder explicar-se mediante uma reformulação dos princípios que sóiam utilizar-se na chamada lógica clássica. Pois, com efeito, nesta, para que se fique apenas com um exemplo, a função propriamente *cognoscitiva* dos atos do entendimento tão só se inicia com o dito segundo ato da razão humana que é o *juízo*, que tem a forma proposicional “A é” ou “A é B.” Em seu ensejo de reformulação duma *teoria do juízo* mormente em razão dos próprios pressupostos das análises fenomenológicas, os chamados *atos nominais* (ou vivências intencionais de *nomes simples*) recebem a sua validade, numa teoria do juízo, de todo nova, como o que, por força, dever-se-ia seguir do mero conceito de *unidade fenomenológica*, haja vista que, de fato, numa vivência intencional de *nomes simples* não há nada nela que devesse, justo *qua* uma vivência intencional, preterir-se, em comparação a outras vivências intencionais de teor equivalente ou diverso. Este estado de coisas objetivo é uma outra prova da exigência metodológica da fenomenologia de uma ausência radical de princípios, sendo precisamente o que se percebe com toda a preocupação husserliana de atentar-se aos atos nominais. Pois bem, voltando-se à temática de *atos posicionantes ou não*, deve-se ter em conta que a razão formal do conceito de “ato posicionante” se toma de todo e qualquer ato em que se configure uma *intenção de*

*ser*, de modo que esta intenção de ser pode configurar-se tanto num *ato perceptivo* em que se diga, por exemplo, “Sol”, empós a realização de um ato perceptivo cujo correlato seja essa mesmíssima coisa, bem como em um *qualquer ato intencional* na qual essa intenção de ser se encontre dum modo ou doutro, presuntiva ou incoativamente, vale dizer, ainda naqueles atos em que haja tão só uma certa “presunção de ser”, nos quais uma dada coisa não se encontre “em carne e osso”, isto é, intuitivamente percebida, porquanto se considere tão só como *sendo*, dum modo ou doutro. Desse modo, uma mera figuração daquele “Sol” em fantasia livre pode tornar-se certo *ato nominal posicionante*, ainda que essa figuração não seja, em absoluto, um ato perceptivo em que a coisa esteja “em carne e osso.” Pois bem, *a contrario*, toda e qualquer vivência intencional (ou simplesmente “ato intencional”, de acordo com as ponderações feitas acima) em que o *ser* se *deixe em suspenso*, ainda que, objetivamente considerado – isto é de total relevância – o objeto *exista*, configura, de *per se*, uma vivência intencional tal em que *não se posiciona nada*, daí se diga que se trate de um *ato não posicionante*. Husserl (HUA XIX/I, p. 499, p. 415) extrai uma lei deste estado de coisas objetivo, nomeadamente: *a todo ato nominal posicionante, corresponde, por legalidade de essência, um equivalente ato não posicionante*. Em síntese, a qualquer posicionamento a respeito do *ser* das coisas, numa dada vivência intencional posicionante, é lícita uma abstração correlativa acerca justa e precisamente do *ser* dessa coisa.<sup>198</sup> Note-se, porém, que quando da realização desse ato abstrativo – chamado de ato não posicionante – acerca do *ser* de certa coisa, o que se tem como resultado desse ato mesmo é uma *simples representação*, isto sendo válido tanto se a modificação parte de um simples ato nominal, quanto se ela parte de um ato proposicional. Por consequência, deve-se, do mesmo modo, compreender a modificação não posicionante de um ato proposicional no sentido de que ele se torne um *ato proposicional não posicionante* – cuja realidade formal se pode perfeitamente colher do que se disse há pouco em relação à proposição “O céu é azul.” Em síntese, *todo ato proposicional não posicionante nada mais é do que um mero ato nominal não posicionante possível*. Nesse sentido, deve-se ter, nessa modificação formal de ato posicionante a um ato não posicionante, sempre e em todo momento como *constante* a matéria da essência intencional e como variável a *qualidade* dessa essência intencional. Com efeito, coisa diversa é, fenomenologicamente, o campo fenomenal aberto por um ato proposicional posicionante, em que uma *crença* no que tange ao *ser* do estado de coisas objetivo se encontra como efetuada, do campo fenomenal aberto em que essa crença não se dá, justo em razão da realização de um ato não posicionante, realização essa que modifica a *qualidade* do ato, conquanto não a sua matéria.

Além disso, deve-se ter em mente que, em função do novo conceito de *representação* que faz compreender as vivências intencionais em consideração *qua* certos atos objetivantes,<sup>199</sup> tanto um ato nominal posicionante, quanto uma asserção afirmativa, (e suas muitíssimas variações) pertencem, *idealiter*, a uma mesmíssima *qualidade*. É o que se per-

198 Nas análises efetuadas acerca da investigação sexta lógica, toda a relevância fenomenológica desse princípio exposto a respeito da possibilidade de essência de transformação de um ato posicionante num ato não posicionante mostrar-se-á do modo devido, haja vista que seja a partir dele que a tese – que deve ser tomada num sentido forte – da fenomenologia husserliana, vale dizer, a de que o *ser não é predicado real*, receba todo o fundo de inteligibilidade, no qual, a idealidade, e tudo quanto dela se siga a respeito do universo ideal-legal de validade das relações de espécies ideais, mui típica da fenomenologia de Husserl, pode compreende-se a contento.

199 Cf. Este subcapítulo mesmo 2.4.5.3, *in medio*.



mite deprender desta sentença de Husserl (HUA XIX/I, p. 500, p. 416, grifos nossos)<sup>200</sup>: “No que diz respeito à passagem de um ato nominal posicionante para um ato de asserção afirmativa, *não encontramos qualquer motivo para, em geral, admitir uma diferença qualitativa.*” Pois bem, Husserl (HUA XIX/I, p. 501, pp. 416-417) realiza duas considerações acerca do novo conceito geral de representação enquanto este se refira à noção de “ato objetivante”: a) na medida em que ele dê ensejo a uma *modificação qualitativa*, referida acima, isto é, posto que um qualquer ato posicionante possa transmudar-se, *a principio*, em um ato não posicionante, vale dizer, enquanto os atos de *belief* recebam o ato abstrativo respectivo de exclusão do posicionamento de *ser* de um estado de coisas objetivo; e b) na medida em que ele dê razão para uma diferenciação da *matéria* do ato, isto é, dado que de um ato proposicional possa passar-se a um ato nominal, e vice-versa, por acréscimo de complexidade formal, possa passar-se de um ato nominal a um ato proposicional, bem como a todas as suas variações materiais.<sup>201</sup>

Pois bem, Husserl (HUA XIX/I, p. 504, p. 419) designa de *modificação qualitativa* (*qualitative Modifikation*) uma modificação tal em que de um ato posicional se chega a um ato não posicional, ou vice-versa, isto sendo válido tanto para o ato nominal, quanto para o ato proposicional; dado que, com efeito, nos parágrafos anteriores se tratou, a modificação de um ato nominal a um ato proposicional implica tão somente uma *modificação material*, e não qualitativa. Enfim, Husserl (HUA XIX/I, pp. 506-507, p. 421) observa que todo e qualquer *ato objetivante*, se permanece numa determinada qualidade, seja esta a de posicionamento do *ser* da coisa, é possível de prosseguir-se indefinidamente, em relação a uma iteratividade representativa. Explique-se. Seja *O* um objeto qualquer de um ato de representação em que se tem uma crença a respeito do *ser* desse objeto. Pois bem, dele se pode ter, perfeitamente, uma representação equivalente duplicada, mas, não só isso, porquanto também triplicada, quadruplicada e assim por diante, de sorte que se possa estabelecer esta lei formal  $O, R(O), R[R(O)]$ , em que por *R* se entende a repre-

200 Refrise-se que essa observação é válida não para *toda e qualquer vivência intencional*, pois, efetivamente, seja o ato nominal, seja o ato proposicional (e suas variações) são *qualiter* diversos de uma vivência intencional de *desejo*, ou de *querer*, ou de *ódio* e assim por diante. O interesse de Husserl nestas páginas finais de sua investigação quinta dirige-se, sobretudo, a uma reformulação de uma teoria do conhecimento em feito fenomenológico, daí toda a atenção mesmo exaustiva que ele dá a uma reformulação do conceito chave de *representação* e às vivências intencionais a ele relacionadas.

201 De acordo com o que se viu acima, uma outra designação para os atos nominais encontra-se no termo “atos monorradiais”, assim como uma outra nomeação para os atos proposicionais colhe-se do termo “atos polirradiais.”, cf. subseção 2.4.4.1. Fácil é de perceber-se que essa variação terminológica se toma numa certa comparação entre um qualquer ato intencional e o movimento linear de um *raio*, no caso dos atos *monorradiais* e entre um qualquer ato intencional e o movimento múltiplo de vários raios, no caso dos atos *polirradiais*; assim, por este último termo, poder-se-iam encontrar “vários raios” numa proposição disjuntiva tal qual esta: “Ou João ou Alberto ou Ricardo virão ao evento marcado para o domingo”, dado que, por princípio, essa disjuntiva poder-se-ia simplificar até a um simples ato nominal formado pelo nome “João”, ou por qualquer outro nome que se encontra nessa mesmíssima disjuntiva; e assim por diante. É a que Husserl (HUA XIX/I, p. 501-502, p. 417) intenciona apontar com estas palavras: “Ora, é válido dizer tanto da síntese predicativa, como também da ‘conjuntiva’ (ou mais bem designada: *coletiva*), que ela permite uma *nominalização*, na qual o coletivo, já constituído de antemão pela síntese, se torna, por um novo ato monorradial (*einstrahlige Akt*), um objeto simplesmente ‘representado’ e, assim, se torna também ‘objetivo’ em sentido pleno.” Além disso, Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*) dá ainda uma outra designação ao termo “ato posicionante”, que é de prestes compreensão mediante o que acima se expôs, designando-o como “ter por verdadeiro”, ao mesmo tempo em que, *a contrario*, ele nomeia o “ato não posicionante” de *simples imaginação*. Cf. Esta mesma subseção, *in initio*. Um exemplo adequado a essa última distinção terminológica pode tomar-se da fruição estética de uma obra de arte qualquer, pois, com efeito, nessa fruição, tudo quanto nela se percebe, se realiza em razão de uma total e simples imaginação, sem qualquer posicionamento tético acerca das livres imagens fantásticas que, ocasionalmente, venham a compor um enredo de um romance, por exemplo. E, inversamente, a expressão “tomar-se por verdadeiro algo” aponta a certa percepção, a certa recordação, a certa expectativa e mesmo a certos atos posicionais meramente nominais.

sentença, de início, de *O*, para, a seguir, a representação da representação de *O*, e deste modo sucessivamente. Ora, isso não ocorre em uma *modificação qualitativa* duma *essência intencional* de um ato objetivante qualquer, vale dizer, se se tem uma *crença* a respeito da proposição “O livro está sobre a mesa”, logo a seguir a uma *modificação da qualidade desse ato*, de sorte que se tenha dessa proposição tão somente uma *simples representação*, não se pode, de modo nenhum, realizar uma iteração representativa do conteúdo representacional enquanto tal, pois, com efeito, é coisa diversa, *in totum*, “a modificação qualitativa de um ato [...] de uma representação [qualquer] que se lhe refira.”, como o descreve o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor). Sinteticamente, Husserl apresenta este estado de coisas objetivo com clareza invulgar:

A distinção essencial dessas duas operações mostra-se no fato [...] de que a *objetivação representativa* é aplicável em geral a todos os objetos, enquanto a *modificação qualitativa* só tem sentido para os atos [sejam estes nominais ou proposicionais]. E mostra-se, outra vez, no fato de que, na primeira cadeia de modificações, as “representações” são exclusivamente *nominais*, enquanto na outra série esta limitação não se verifica; por fim, mostra-se no fato de que, *no primeiro caso*, as *qualidades* estão totalmente fora de questão, dizendo a modificação respeito essencialmente às *matérias*, enquanto, *no segundo caso*, no caso das modificações qualitativas, o que é modificado é precisamente a *qualidade* (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor).

Por “representações nominais”, deve-se entender não necessária e exclusivamente uma qualquer expressão referente a um simples nome, tal “João”, porém todo e qualquer ato objetivante que possa vir a receber a forma de um mero *nome*; desse modo, uma proposição da forma “2 + 2 é igual a 4” modifica-se num simples nome mediante esta representação nominal, nomeadamente: “que 2 + 2 é igual a 4 é...”, por exemplo. Mais claramente ainda: na gramática, tem-se a utilização do meio expressivo designado de *aspas*, *aspas* estas que podem servir para a compreensão de uma modificação material de um qualquer ato proposicional em seu respectivo ato nominal. E isto mesmo se a expressão em que se apresenta uma proposição for deveras longa, ou ainda curta, da forma “A é” ou “A é B”. Nesse sentido, a proposição “A cadeira é azul, João é gordo, e o gato é preto, e a cadeira, João e o gato são corpos” é um simples nome, se essa mesmíssima proposição se tomar enquanto, por exemplo, fazendo as vezes de um simples nome numa outra oração possível de formar-se mediante ela, como numa pergunta, assim construída: “É verdadeiro ou falso que ‘a cadeira é azul, João é gordo, e o gato é preto, e a cadeira, João e o gato são corpos?’” Note-se que a proposição de partida se tomou como um nome ou uma expressão a partir da qual se elaborou a pergunta na qual, mediante o sinal gráfico das *aspas*, que tem uma eminente função *conotativa*, e não tanto *denotativa*, o complexo significativo do todo proposicional se simplificou até a se tornar um mero nome, a que corresponde um qualquer significado, sobre o qual ocorre o ato expressivo.

Pois bem, deve-se observar, sobretudo, que haja, em fenomenologia pura, uma certa modificação da noção da lógica tradicional de *crença* (*belief*), na medida em que, nessa tradição, uma qualquer crença era um característico, de fato, de *um juízo* necessariamente



te.<sup>202</sup> Porém, na ciência filosófica que se está apresentando, de acordo com todo o seu arcabouço conceitual que vem sendo exposto, os posicionamentos *téticos* podem dar-se em todo ato objetivante enquanto tal, sejam estes meros atos nominais, atos proposicionais e atos outros em que essa propriedade de crença possa constatar-se; neste último caso, encontra-se, por exemplo, o *desejado* da vivência intencional do desejo, desejado esse do qual se possui uma crença de que existe e existe *qua* desejado. Essa última observação é de relevância para que se notifique bem o que se poderia designar de princípios fenomenológicos para uma teoria do juízo.

Por fim, antes de que se inicie a realização dos comentários à investigação sexta, como que o cume de todos os esforços encetados até aqui, cumpre jogar luz a uma série de significados possíveis do termo “representação”, sem os quais equívocos vários fatalmente se misturariam com os significados que devem preferir-se. Husserl (HUA XIX/I, p. 520 e segs., p. 433 e segs.) distingue, de modo exaustivo, 13 significados possíveis distinguíveis no conceito em questão. Sejam eles expostos e sobre eles se realizem os comentários devidos.

Ei-los:

1.º) O primeiro significado do termo “representação” extrai-se da *matéria* do ato intencional, ou, noutros termos, retira-se do *teor completo* do ato, com a exclusão de sua *qualidade*. Nesse sentido, a *representação* *qua matéria* diz qual o objeto se visa no ato e com que sentido ele se visa; além disso, ela ainda possibilita que se deslinde, para além da essência intencional, composta de *matéria* e *forma*, como se viu acima,<sup>203</sup> os *momentos* do ato que se referem ao modo como esse ato intencional seja executado, vale dizer, se mediante uma intuição perceptiva, ou se através de uma intuição imaginativa, ou mesmo se por um simples visar não intuitivo.

2.º) O segundo significado do termo “representação” colhe-se do que acima se designou de *modificação qualitativa*, vale lembrar, na medida em que se executa um ato de “pôr entre parênteses” certa crença – conjungida a um ato objetivante, seja este simplesmente nominal ou proposicional –, de modo que, sem nada asserir ou renegar do conteúdo formal de um simples nome ou de uma proposição (e de suas variações), tão só se represente o que quer que se tenha alcançado mediante essas vivências intencionais anteriores. Esta noção de “representação” pode compreender-se como relativamente *pura*, dado que não implique, de *per se*, a constituição, *in totum*, de uma fenomenologia *pura*, em seu todo desenvolvido.

3.º) O terceiro significado do termo “representação” encontra-se quando ele se considera *qua* um simples *ato nominal*, levando-se em consideração as observações realizadas anteriormente de acordo com as quais *todos, absolutamente todos* dentre os entes conhecidos como “lógicos” podem, por legalidade de essência, transformar-se num *simples nome* mediante um ato objetivante nominal.<sup>204</sup> Assim, em relação a estes elos duma condicional: “Se A, então B, se B, então C, se C, então D, se D, então

202 Entendendo-se a noção de *juízo* por certa redução possível a qualquer *opinião* em um *juízo opinativo*, o qual, de *per se*, requer a existência anterior de alguma *persuasão racional discursiva*, cf. (*De An.*, 428a20, I, p. 681).

203 Cf. Subseção 2.4.5.3, *ad medium*.

204 Cf. Nesta mesma subseção, *ut supra*.

E e F e G, se E e F e G, então H e I...”, tanto se pode, por princípio, realizar um ato intencional nominal – e simplificador – no que tangencia a uma determinada parte sua, suponha-se “E e F e G”, quanto se pode, também por princípio, “nominalizar” toda a proposicional na forma de certo nome, de molde que, a seguir, um determinado termo-predicado a ela se acrescente, seja “falso”, e assim se teria: “Se A, então B, se B, então C, se C, então D, se D, então E e F e G, se E e F e G, então H e I é falso.” A realização dessa predicação tem como pressuposto, por óbvio, um ato anterior de nominalização acerca de toda a condicional de feitio que ela tenha se tornado um único termo-sujeito sobre o qual se adicionou o predicado “falso”.

4.º) O quarto significado do termo “representação” toma-se da representação *qua* ato objetivante, sendo este ato que permite a elaboração de sua própria classe de vivências intencionais nas quais um determinado *ato completo* se constitui. Explique-se. Este quarto significado fundamenta-se no significado distinguido no primeiro significado do termo “representação”, isto é, na medida em que, por ele, se chega ao significado do termo *representação qua* matéria. Ora, é apenas por essa matéria que uma essência intencional pode constituir-se. E, assim, um ato nomeia-se de *completo* pela sua matéria, com a qual ele se direciona, intencional ou representativamente, ao objeto. Pois bem, a classe dos atos objetivantes abrange todo e qualquer ato de *belief*, ou seja, os atos propriamente posicionais, bem como o faz em relação aos atos não posicionais, e isso já para os atos nominais, já para os atos proposicionais.

5.º) Um quinto significado do termo “representação” verifica-se numa contradistinção de certa representação, na própria realização do ato de representar, para com o pensamento, na medida em que o conceito de *pensamento* se aponte para o *ato de pensar*. Em suma, este quinto significado refere-se à distinção entre *intuição representada* e *conceito significativo*. Levando-se em consideração as conquistas últimas da matemática contemporânea, Husserl (HUA XIX/I, p. 522, p. 434) faz lembrar que de muitos objetos dos quais se têm *conceitos*, não se têm, porém, *intuições*, isto é, *algumas representações*. Este é o caso da quase totalidade das demonstrações justo desta matemática oitocentista. Com efeito, a chamada geometria não euclidiana abre um campo de objetividade do qual, conquanto dele não se tenha, em absoluto, *intuição da coisa significada pelo conceito*, no sentido da geometria propriamente euclidiana, tão só os conceitos podem vislumbrar-se pelo intelecto humano. Ora, donde se dizer que, o conceito de representação assim concebido, neste quinto significado, manifesta um espectro de realidade que não é propriamente *representável*, pelo menos não diretamente e de *per se*, porquanto apenas alcançado por *intenções de significação*, mediante as quais esse mesmíssimo “espectro de realidade” é *pensável*, como que transversalmente, assim ocorrendo com uma *superfície de Kummer*. Ademais, no sentido do termo “representação” em comento, compreende-se a insignificância formal ou a inconceptibilidade de realidades tais que nem mesmo “transversalmente” são *representáveis* ou *pensáveis*, tal e qual se dá com os termos de “quadrado redondo” ou de “icosaedro regular”, dos quais se tem um mero termo expressável, porquanto não algum conceito. Por fim, tomando-se mais uma vez, como paradigma explicativo, o que se alcançou na matemática mais recente, o termo representa-





ção, neste quinto sentido ainda, deve tomar-se deste modo: “*Representar-se qualquer coisa significa... alcançar uma intuição correspondente [quando tal for possível] para aquilo que era simplesmente pensado, ou seja, [...], para aquilo que era certamente pensado, mas, [...], mal ilustrado*”, como o descreve o autor (HUA XIX/I, *ibid.*, *ibid.*).

6.º) O sexto significado do termo “representação” extrai-se da oposição da *representação* para com a *percepção*, em que, nesta, a coisa está presente “em carne e osso.” Assim, não se “representa”, em sentido estrito, “o azul do céu que agora mesmo se vê”, pois esta coisa referida por essa frase indica antes a pressuposição da realização de certo ato perceptivo, e não representativo. Se se realiza um esforço de rememoração a respeito do “céu de ontem”, então aí se encontra, *simpliciter*, um “ato de representação”, neste sexto sentido.

7.º) O sétimo significado do termo “representação” fenomenaliza-se pela função de *substituo* que a *re-presentação* (*rem + praesento* = apresentação, dação, oferta da coisa) pode exercer em relação à coisa representada. Assim, diz-se que uma imagem de um monumento histórico esteja no lugar dele mesmo, representando-o substitutivamente, vale dizer, fazendo as vezes dele, em imagem e significação. A noção de “significação” ínsita a este conceito de *representação*, tal como concebido nesta sétima acepção, deve expandir-se à função de substituição que uma qualquer *fantasia* ou uma qualquer *recordação* realizam a respeito da coisa fantasiada ou da coisa recordada, isto é, na medida em que, por sua *re-presentação*, não a coisa que se fantasia ou da qual se recorda “em carne e osso” estão em que realiza qualquer um de ambos os atos, porquanto a sua imagem significativa mesma está no lugar do objeto fantasiado ou recordado.

8.º) O oitavo significado do termo “representação” é, semelhante ao anterior, extraído da relação intrínseca que uma dada representação tem para com uma *imagem*, sobretudo, na medida em que a representação se toma *qua* certo signo.<sup>205</sup> Pois bem, Husserl (HUA XIX/I, p. 524, p. 436) considera que o termo “representação”, tomado neste oitavo significado, pode perfeitamente utilizar-se para compreender o realizar-se das operações que um matemático efetua, baseando-se nos signos *matemáticos*. Desta feita, o signo referente a uma *integral* é o meio pelo qual esse matemático chega a um determinado valor numérico, de molde que o termo “representação”, neste sentido em análise, tenha um “*duplo sentido de suscitador de representação e de substituto*”, assim o descreve Husserl (HUA XIX/I, *ibid.*, p. 437).

9.º) O nono significado do termo “representação” colhe-se duma certa confusão acerca do par *representação* e *percepção*, de um lado, e do outro, *fantasma* e *sensação*. Com efeito, Husserl (HUA XIX/I, p. 525, p. 437) pondera que, nesta compreensão terminológica do termo *representação*, haja uma incompreensão, de saída, entre o que seja *ato*, isto é, a *representação* e a *percepção*, e o que seja *conteúdo real de ato*, vale dizer, o *fantasma* e a *sensação*. De fato, não há base fenomenal alguma para que se confunda entre o que constitui a complexão de sensações ou de fantasmas

205 Todo signo é re-presentante da coisa da qual é signo. Assim, em miúdos, o sétimo significado distinguido por Husserl e o oitavo têm um mesmo feitio formal. Não obstante, haja vista que ele, na descrição do oitavo significado do termo “representação”, realiza algumas exemplificações de todo novas, não é sem utilidade que esse oitavo significado receba a sua exposição comentada.

na própria realização do ato intencional de *representar* ou de *perceber* e os próprios atos de representação e de percepção. Nesse sentido, de acordo com o que se viu acima,<sup>206</sup> em fenomenologia, o que compõe o conteúdo inicial das análises fenomenológicas é o reino *ideal* dos significados, tão só a partir do qual os momentos reais das vivências intencionais, maiormente aqueles referentes à qualidade e à matéria do ato (os quais juntos performam a essência intencional) continuando, podem configurar-se. Por consequência, não se deve criar um equívoco desnecessário, quando se está referindo esta acepção em estudo do termo *representação*, em tomar este ou aquele fantasma pelo propriíssimo ato de representação, assim como as *sensações* enquanto tais se distinguem do ato de percepção no qual elas *se vivenciam*.

10.º) O décimo significado do termo “representação” colhe-se de certa confusão entre a *aparição* – a vivência real da fantasia e a sua conseqüente “imagem da fantasia” e o *aparente*, de feitio que se tome o ato de representação pelo objeto representado, não se distinguindo, como se acima se fez, entre objeto e matéria do conteúdo intencional. Nesse sentido é que, por exemplo, se compreende a noção de “mundo”, em frases como esta: “O mundo é a minha representação.” Ora, se se diz que o mundo é a minha representação, o uso terminológico do termo “mundo” não aponta a qualquer distinção entre o que possa ser certo mundo *em si*, em legalidade de essência e de valência ideal-legal, e o mundo *qua* correlato intencional de alguma vivência intencional de representação. Conseqüentemente, constata-se, em evidência plena, a confusão que se distinguiu ao início deste parágrafo.

11.º) O décimo primeiro significado do termo “representação” extrai-se da consideração da totalidade das “vivências de consciência”<sup>207</sup> enquanto certa unidade de *representação aperceptiva*, no sentido de que toda e cada uma das vivências da consciência tenham como pressuposto um ato de apercepção, no qual, em razão da “consciencialidade” que ele mesmo é, os objetos se conhecem ao modo de representações que são partes da unidade da totalidade das vivências de consciência das coisas das quais essas representações são as suas imagens. Assim, é por este conceito de representação que a noção de *idea*, no sentido da escola empirista de pensamento, é certo ente representacional, já para Locke (1632 – 1704), já para Berkeley, já para Hume (e também para os de seus epígonos).

12.º) O décimo segundo significado do termo “representação” pode colher-se do uso que a lógica tradicional faz desta noção, tal e como o conceito de “representação em si” de Brentano, na medida em que ele, a respeito de uma asserção qualquer, distingue, nela, as suas significações parciais independentes e dependentes. Além disso, a partir deste décimo segundo significado da noção puramente *lógica* de representação, deve distinguir-se, a todo momento, o lado *ideal* do lado *real* de uma dada representação, vale dizer, posto que, na própria representação se encontram tanto a *representação nominal*, isto é, o lado ideal dela, quanto o próprio ato de *representar*, objetivamente, um determinado objeto, e este é justamente o lado real dessa mesma representação. Por fim, ainda no ensejo de distinguir o lado ideal do lado

206 Cf. Subitem 2.4.1, no qual a temática da *idealidade da significação* expôs-se suficientemente.

207 Cf. Subitem 2.4.5, *in medio*.



real, e vice-versa, deste conceito de *representação*, toda e qualquer *significação* deve fazer as vezes de seu lado *ideal*, ao passo que, em uma representação qualquer, a sua vivência intencional de representação, somada ao preenchimento de intenção de significação, devem tomar-se como o lado *real* dela mesma.

13.º) E, por fim, o décimo terceiro significado do termo “representação” distingue-se na medida em que ela se toma como certa *opinião* (δόξα), pelo que se vislumbra uma confusão entre o aspecto de *realidade* da vivência intencional de representação e o aspecto de *idealidade*, todo este referente à *significação*, que é, de *per se*, ideal. Além disso, percebe-se uma outra confusão em relação a uma indistinção de base entre os atos posicionantes, que têm neles mesmos uma dada *crença* acerca de um estado de coisas objetivo qualquer, crença essa que não é outra coisa que uma *opinião*, e os atos não posicionantes, abrangidos, todos eles, pelo significado escorreito de representação, tal e qual o que se extrai dos quatro primeiros significados acima distinguidos.

Posto isso, passe-se, por fim, ao acme de todo o esforço produtivo executado até então, isto é, à mais importante das investigações lógicas, vale dizer, à sexta investigação, a qual sintetiza todo o pensamento avançado nas investigações anteriores, bem como possibilita a compreensão, nas próprias palavras de Heidegger,<sup>208</sup> do esforço especulativo deste pensador.

## 2.5 A coisa da idealidade na sexta investigação lógica

As subseções seguintes têm como finalidade a mostraçã fenomenológica pela qual, por evidência diáfana, se constatará que *toda cópula* em qualquer formação proposicional não exerce, e nem pode fazê-lo, uma função tal na qual o *ser*, que se intenciona significar por esta ou aquela cópula, seja um *momentum* real do todo proposicional a que essa cópula concerne. Ora, por este característico formal da cópula predicativa, quando ela se utiliza, mais uma vez, em tal ou tal todo proposicional, pode-se sustentar, fundamentando-se em uma fenomenalização plena do estado de coisas objetivo a que se chegou, que a fenomenologia de corte husserliano apenas se concebe por uma ideia de idealidade coisal mediante a qual todo o seu *retorno às coisas mesmas*, exigido pela sua propriíssima principiológica metódica, se executa, nas análises fenomenológicas respectivas. Em suma, a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi* de toda coisa fenomenológica determina-se pela idealidade da coisa, e vice-versa, pela coisa da idealidade. Passe-se, assim, à subseção na qual, em medida irrestrita, se verifica, por luz mais do que suficiente, a tese que há pouco se descreveu, nos seus contornos gerais.

208 Cf. Subitens 6.1, 6.2 e 6.2.1.

### 2.5.1 O ser não é predicado real

A ressabida asserção kantiana segundo a qual o *ser* não é predicado real tematiza-se por Edmund Husserl no § 43 da 6.<sup>a</sup> investigação. De fato, diz ele, a cor ou o som apreendem-se tanto pela visão, quanto pela audição, respectivamente. Perguntar-se-ia: a cor não é o *ser* daquilo que se vê e também o som não é o *ser* daquilo se escuta? Em absoluto, pois neste caso o *ser* haveria de ser predicado real. Esta é a tética da tese que se inicia a analisar. Entretanto, ela expõe-se e fundamenta-se como? Husserl desenvolve três argumentos principais que serão, a fundo, perscrutados nesta subseção, os quais partem da proposição de partida “a cor é vista.” Pois bem, esses argumentos são os seguintes: a) a razão formal de visibilidade não se reduz apenas a tal ou tal cor que se vê, pois outras cores, além da que se vê, também *podem ser* vistas, de modo que, quem diz cor, não diz amarelo – sendo suposto que tenha sido essa cor que fora vista – de forma que o *é* copulativo inerisse *realmente* ao sujeito *cor* da proposição; b) a mesma conclusão do ponto anterior pode estender-se à situação de um estado de coisas objetivo em que a própria cor amarela faz as vezes de sujeito da proposição, e, assim, quando se produz a proposição seguinte: “o amarelo é visto”, deve-se notar que nem tudo o que é visível, pelas mesmas razões apresentadas no ponto antecedente, se refere à cor amarela de um modo necessário, dado que a visibilidade, em sua razão formal própria, pela qual a cor amarela se vê, tanto quanto, possibilita que a totalidade das cores se possam ver, de molde que o *é* copulativo da proposição que se comenta não se verifica enquanto certo momento real do estado de coisas objetivo a que aponta essa mesmíssima proposição; e, por fim, c) veem-se as cores e escutam-se os sons, mas o *ser próprio da cor* e o *ser mesmo do som* não se fenomenalizam sensivelmente seja por certo ato de visão, seja por certo ato de audição, na medida em que, o azul, o amarelo, o vermelho, o roxo etc., perfazem o que se pode pensar com o noema “*certa cor*”; e na medida em que o grave e o agudo, ambos em conjunto, e não somente um deles, determinam a composição formal da noção de “*algum som*”, para não referir a gama imensa de matizes da fenomenalização de suas intensidades. De fato, a gravidade da voz de Mario del de Monaco não perfaz a totalidade do que se pensa pela expressão “grave”, que toma o lugar de termo-predicado da proposição “a voz é grave”.

Reflita-se mais ainda acerca dessas últimas asserções do ponto c). Seja a asserção: “a cor do céu é azul.” Da parte do sujeito é fácil de perceber-se que a cor do céu está por vezes alaranjada, como num pôr do sol, outras vezes quase negra, como na mais funda noite; por outro lado, da parte do predicado, toda coisa que tenha a *azulidade* se verifica somente no *céu*? Eu próprio vejo em minha frente um lenço presidente em que o azul nele se encontra e, por acaso, eu mesmo estou a vestir uma camisa quadriculada em que a mesma cor se apresenta. Porém, à minha esquerda, o pires do qual eu movi a xícara já vazia de café para que pudesse melhor descrevê-lo, do mesmo modo tem nele a cor azul. Ora, elencando estes três objetos azuis por certa variação na intensidade do matiz de *azulidade*, eu poderia dizer que, caso se tomasse a medida dos tons de azul a partir da vivacidade de seu brilho, o azul do lenço presidente é mais vivo do que o do pires, o



qual, por sua vez, o é em relação ao azul de minha camisa.

A mesma conclusão pode manter-se a respeito daquela outra proposição, qual fora: “a voz de Mario del Monaco é grave.” Na medida em que penso acerca das argumentações que tornariam a asserção husserliana evidente, o som da buzina do automóvel e o som surdo do martelo do pedreiro que constrói o edifício vizinho ao meu ecoam pelos meus ouvidos. A noção de “grave” verifica-se, fenomenologicamente, não no som, por assim dizer, *pontudo*, da buzina automobilística, mas sobretudo no som surdo do martelo – som surdo este que tem nele mesmo uma certa *igualdade* e uma certa *semelhança* em relação ao grave que modula a voz de Mario del Monaco. No que tanto esta voz quanto o som surdo do martelo têm de certa igualdade, possibilita-se o ato identificatório tanto de um, quanto de outro, como *sons graves*; ao passo que, no que os dois sons graves têm de certa semelhança, manifesta-se a identificação da *diferença* de intensidade do primeiro em relação ao segundo, pois, de fato, o martelar produz sons graves, entretanto *surdos* – e quem ousaria dizer que a voz do cantor florentino é *surda*?

A voz de Mario del Monaco é, porém, a de um tenor, o qual, de acordo com a extensão vocal, ou seja, a capacidade que alguém tem de emitir notas desde as mais agudas até às mais graves, encontra-se, em termos de gravidade da voz, em um degrau abaixo do barítono e do baixo, cuja voz é a mais dentre as graves.

Dir-se-ia, assim, que a asserção “a voz de Mario del Monaco é grave” tenha sido enunciada por mero senso comum, ou mediante certo solo fenomenológico eivado de pressupostos téticos a respeito do ser das coisas; e isso mesmo se a voz dele, fenomenologicamente, em descrição empírico-psicológica, se manifeste como *grave*.

De todo modo, de acordo com tudo o que se disse, o “é” seja da proposição “a cor do céu é azul”, seja da outra, isto é, “a voz de Mario del Monaco é grave”, mostra-se, desde si mesmos, como o queria Kant, e como o mostrou, fenomenologicamente, Husserl, enquanto um momento que não é real em todo uso proposicional.<sup>209</sup>

Lembre-se do que se mostrou em si mesmo e desde si mesmo quando se considerava estas duas asserções: “a cor do céu é azul” e “a voz de Mario del Monaco é grave” – que a *azulidade* e a *gravidade* não têm nenhuma relação necessária ou com a cor do céu ou com a voz de Mario del Monaco, respectivamente, porque, tal qual nos foi evidenciado, o azul que há no céu, se comparado ao que havia no lenço presidente, no pires e na camisa, *varia em intensidade de azul*, o que se diz, precisamente, *matizes* de azul, os quais compõe a noção mesma de *azulidade*; bem como o grave que há na voz do tenor florentino, se comparado ao grave oco do martelo, assim como se relacionado às outras vozes masculinas da extensão vocal pela qual se distingue a capacidade de modulação na consecução de notas graves, *varia em intensidade de grave*, o que se designa, não por apenas coincidência, *graus* de grave.

209 A tese “o ser não é predicado real” leva a tantas consequências para o projeto de ontologia fundamental heideggeriano, a expor-se na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho – já em relação a uma suposta obviedade do significado do ser que se pressupõe na lida cotidiana com as coisas, já, e maiormente, no que tangencia à aparição fenomenal do fenômeno da linguagem na categoria ontológica do “qualquer pessoa” (*Man*), de forma que essa suposta obviedade do significado do ser exerça um influxo determinante para a compreensão do sentido do ser em geral, ainda para a colocação da questão referente ao sentido do ser em geral, que é o *point d'appui* da ontologia fundamental –, continuando, de feitio que seja necessária certa ponderação maior sobre a fenomenalização plena de tal estado de coisas objetivo que seja própria a este fenômeno.

Entretanto, pondere-se acerca dos resultados obtidos. Inicialmente, em relação à cor azul do céu, do lenço presidente, do pires e da camisa. Os matizes desses azuis não possibilitam que se construa a proposição universal seguinte, bem diversa da proposição singular que motivou os comentários correntes,<sup>210</sup> se a conclusão kantiana, aceita e reduzida fenomenologicamente por Husserl, é verdadeira: “todos os azuis são matizes de intensidade de azul.” Acrescente-se ainda, para tornar mais claro o ponto em questão, uma certa reduplicação, tal qual a desta proposição: “todos os azuis, enquanto vistos pela visão, são matizes de intensidade de azul.” Ainda que, aparentemente, neste caso, a cópula “são” faça as vezes de um *predicado real*, de modo que o *ser do azul* estaria referido, em ambas as proposições, enquanto *momento real*, e, com mais evidência, na reduplicativa, verifica-se que, ao contrário, o *ser* não é, de fato, nenhum *predicado real*. Pergunte-se: toda e qualquer coisa que *seja azul* é matiz de intensidade de azul? Pura e simplesmente, não. Esta ou aquela superfície é azul, mas a superfície é triangular, oblonga, redonda etc. Todavia, analise-se o estado de coisas objetivo referido pela tese “o ser não é *predicado real*” sob outra perspectiva. Lembre-se de que se está referindo o azul *do céu*, o azul *do lenço presidente*, o azul *do pires* e ao azul *da camisa*, os quais, cada um deles, se estendem corporalmente no espaço, de modo tal que a corporalidade seja condição necessária da manifestação do azul desses azuis, mas essa corporalidade é igualmente condição suficiente? Em absoluto; porque, de acordo com o que se pode perceber pelas descrições seguintes, a noção de *corporalidade* perfaz qualquer complexo fenomenal no qual não se pode apontar a uma *suficiência* da mostraçã coisal dos fenômenos das *cores*. Assim, junto ao azul do céu, verificam-se as nuvens carregadas, mais escuras do que no modo como se manifestaria o céu dito límpido, não obstante ainda “brancas”; entremesclados ao azul do lenço de soar nariz, constatam-se – realidade de alguma indelicadeza – restos de muco seco de cor esverdeada das fossas nasais; na caneca em que se toma café, em cima das figuras em azul – de motivos antigos, uma charrete ocupada com passageiros, de quatro cavalos, guiada pelo cocheiro, chicotes em mão, figura esta situada em um primeiro plano, em relação ao qual, ao modo de fundo, *aparecem* o castelo, as árvores e o céu enuviado –, pintam-se nuvens na cor branca, menos brilhante do que o branco da cor das paredes do castelo por detrás da motivo principal; e, por fim, de todos os lados pelos quais os retângulos azuis da camisa xadrez sejam considerados, irmanam-se a eles outros retângulos não mais azuis, porém brancos. Pode-se assim, fundamentando-se na coisa mesma, concluir que a *corporalidade* é somente condição necessária dos fenômenos de cores em geral, em particular das tonalidades de azul e branco, conquanto não seja condição suficiente de manifestação do *ser* dessas cores.

210 “A cor do céu é azul” – ainda que aparentemente não singular, a proposição é singular em razão do fato de que, na lógica formal, em que fora cunhada a distinção entre proposição singular, particular e universal, se parte do pressuposto de que todo acidente, uma vez que, de *per se*, inira em um indivíduo como em um sujeito, apenas tem *referente real* caso esteja referido o sujeito mesmo em que tal ou tal acidente inere, de forma que a proposição sobre a qual se comenta, ou seja, “a cor do céu é azul”, tenha a mesma formalidade desta proposição seguinte: “esta cor do céu é azul”, o que não ocorre caso o que se esteja referindo em um enunciado predicativo seja a própria substância e algo que se predica dela “essencialmente”, como nesta proposição: “o homem é animal racional”, ainda de acordo com os princípios de uma lógica formal tradicional. De todo modo, dado que só haja um único e mesmo céu, a proposição compreende-se como singular por esse fato. Podem-se levantar dúvidas acerca do que foi dito há pouco em relação às proposições particulares, que têm a construção seguinte “algumas cores são azuis”, mas todas as coisas que possuem a cor azul, concretamente, existem como entes singulares – resultado este que será de valimento para os chamados *fenômenos de base* referidos por Husserl no prosseguimento do capítulo de sua sexta investigação cujo tema maior é a intuição categorial.



Pois bem, evidenciou-se o fenômeno expresso na tética motivadora do § 43, vale dizer, “o ser não é predicado real”, também no que tange à proposição reduplicativa: “todos os azuis, enquanto vistos pela visão, são matizes de intensidade de azul.” Neste sentido, a partir dos resultados dos parágrafos anteriores, em que a *corporalidade* se mostrou como condição necessária, mas não suficiente, para a apresentação dos azuis exemplificados enquanto modos mais ou menos intensivos de uma única espécie de cor, a reduplicação inserida na proposição, isto é, “enquanto vistos pela visão”, não faz inteligível o *ser do azul*, enquanto momento real supostamente referido por qualquer proposição, ainda que haja uma referência implícita à corporalidade requerida como somente condição necessária para a manifestabilidade da cor enquanto cor. Ora, a cor azul *vista*, não a cor apenas *considerada*, o que se significa pela reduplicação “enquanto vista pela visão”, tem como condição necessária a *corporalidade*, conforme se viu, contudo, uma vez que não é da condição suficiente da manifestabilidade da cor enquanto cor a sua dação em um azul particular – o que se nota em qualquer dos quatro azuis que se tomaram como exemplos nos parágrafos anteriores –, pode-se concluir que aquela reduplicação, que é certa acepção na qual o sujeito da proposição se toma, torna não manifesta justamente a independência da corporalidade em geral do mostrar-se das cores em particular, respectivamente, dos azuis, de modo que, também com essa reduplicação, o *ser* não se fenomenaliza como sendo predicado real algum de uma formação proposicional em que figura.

Posto isso, não obstante variem os azuis percebidos em intensidade, o *ser* do azul não é redutível à variação de intensidade. Para que se possa prosseguir para o estudo do fenômeno da variação do *grave*, cujas conclusões se pautarão em muito do que fora dito, apenas se considere que, do mesmo modo, na proposição “os azuis percebidos variam em intensidade”, a conjugação do verbo *variar* – que está no lugar da cópula – na terceira pessoa do plural do presente do indicativo não torna manifesto o *ser azul* da cor azul, dado que, pelas mesmas razões aduzidas acima, e por outras semelhantes cuja adução não seria difícil, nem tudo o que varia em intensidade é azul percebido; considere-se a variação da intensidade de calor de ambos os trópicos equidistantes ao equador.

Ora, o fenômeno do *grave* referido pela proposição: “a voz de Mario del Monaco é grave”, no que respeita ao *ser* do *grave*, não tem base fenomenológica suficiente para que faça ser apreendido esse ser nele mesmo, pois a gravidade do som, o que perfaz a essência do *grave*, admite vários graus em sua intensidade – tais quais os tons de azul –, de modo que o *ser* na proposição comentada não é predicado real.

Dado que a *corporalidade* também é condição necessária, mas não suficiente, da manifestabilidade dos fenômenos do som *grave*, que têm, considerados em conjunto, o aspecto de variação em termos de graus, pode-se concluir que, tal como ocorre nos fenômenos de cor, o *ser* não se atinge, realmente, na proposição: “a voz de Mario del Monaco é grave”.

Pois bem, perscrutem-se os resultados obtidos. Caso se diga que “a corporalidade é condição necessária da manifestabilidade dos sons e das cores em sua variação de intensidade baseada em graus diferentes dessa mesma intensidade”, de que modo o *é* da

cópula se relaciona ao sujeito e ao predicado da asserção? Analise-se o todo significativo ao qual remete a enunciação. Do lado sujeito, isto é, a corporalidade, verifica-se imediatamente que *nada* do que é corpo é a corporalidade, pois, este corpo com o qual eu vivo ele mesmo não é redutível à corporalidade, no sentido preciso de que há outros corpos que são tão corpos quanto o meu, do qual, de *per se*, se diz que *tem* corporalidade, mas não a é. Voltar-se-á a seguir a este característico do *ter corporalidade* dos corpos em geral. E do lado do predicado, de início, ainda que seja indicada a condição de necessidade da manifestação de graus de sons e das cores, vale dizer, a sua corporalidade, quem diz manifestabilidade de sons e cores, pela razão aduzida há pouco, ou seja, na medida em que essas cores e esses sons devam manifestar-se *realmente*, diz, ato contínuo, mais do que o que se significa na asserção comentada, pois, *realmente*, na singularidade do manifestar-se das cores e dos sons, falta a ela qualquer razão suficiente em razão da qual a *aparição fenomenal* haveria que se manifestar.

Assim, se no próprio se manifestar de cores e sons, em relação à condição necessária de serem fenômenos corporais, do lado daquilo mesmo que fundamenta esse se manifestar, ou seja, do lado da corporalidade, não se encontrar alguma *suficiência* para que a manifestação se dê, a manifestação não ocorrerá, pois, pode-se concluir acertadamente: o manifestar-se corporalmente destes objetos não se reduz à mera condição formal de sua *corporalidade*.

Alguém poderia objetar no sentido de que os exemplos utilizados para que se compreenda a asserção kantiana, qual seja, “o ser não é predicado real”, são excessivamente abstratos, ao passo que o *ser* antes de referir-se a um ato judicativo ou apresentar-se como elo copulativo entre o sujeito e o predicado numa proposição é, sobretudo, qualquer coisa de realíssima e concretíssima.

Considere-se a objeção apresentada segundo a qual os exemplos utilizados para que se tornasse inteligível a asserção de origem kantiana, e aceita e justificada por Husserl § 43 da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, são problemáticos, uma vez que, diferentemente da idealidade constatável em uma proposição enquanto tal e de seu respectivo significado, o ser é concretíssimo e realíssimo. Antes de fazê-lo, deve-se ter como assentado que é coisa mui diversa o significado qualquer de uma asserção objetora e o preenchimento coisal, evidenciável por princípio, de seu conseguimento *qua* objeção. Em suma, a todo momento, deve-se realizar a distinção necessária entre o mero sentido objetivo do significado de qualquer objeção e a intenção de preenchimento de significação, realizada ou não, por certa intenção de significação em cujo correlato se apresenta a mesmíssima significação do que se objetiva. De fato, em toda objeção realizada, deve-se distinguir o que se *significa* por ela, *objective*, e a fenomenalização plena do estado de coisas objetivo a que se intenciona apontar por ela.

Com efeito, viu-se, quando se tratou das consequências céticas de qualquer tese psicologista para a compreensão das leis lógicas puras,<sup>211</sup> que *toda tese psicologista apresenta certa significação objective*, conquanto, dela mesma, seguem-se, a partir de *relações de consequência* que de seu momento tético podem mostrar-se, *impossibilidades de essência*,

211 Cf. Subseção 1.2.





evidenciáveis apoditicamente, de sua inverdade, posto que, caso a verdade não se dê, ou seja, uma vez que eu *assinta* ao que se significa por qualquer tese psicologista, se evidenciam consequências dela tais que negam justamente o que por essa tese se postula, de modo que a inteligibilidade coisal da mesmíssima tese psicologista tenha como referência necessária o que se nega, mas não o que se afirma, por ela.

Posto isso, atente-se ao significado da objeção segundo a qual os exemplos escolhidos para que se mostrasse, em evidência fenomenológica, a asserção que nega a possibilidade de que o *ser* seja certo predicado real, tenham sido, demasiadamente, abstrusos, pois o *ser* é eminentemente concreto e real. Há dois espécimes, em particular, de proposições que têm a aparência acentuada de referirem-se ao *ser* ao modo de predicado real, de forma que, por elas, dir-se-ia falsa, por inevidente, a tese segundo a qual o *ser* não seja predicado real. Refiram-se: as chamadas proposições de *segundo adjacente*, tais como as que apresentam a forma “*A é*”, em que “*é*” tem o significado precisivo de *existir*, no sentido de qualquer coisa que *exista*, vale dizer, uma vez que *tenha existência*,<sup>212</sup> e as proposições em que figuram nelas os pronomes demonstrativos *isto, este ou esta*, os quais fariam as vezes das coisas singulares que estão a referir-se pelas proposições que os contêm. Em relação a essas proposições formadas com os pronomes demonstrativos, acrescentem-se a elas, em um segundo momento e por caridade interpretativa para com o objeto, as condições espaço-temporais *atuais*, de modo que, desta forma, haveria a referência efetiva ao *ser* das coisas, e, assim, o *ser* haveria de ser certo predicado real.

Pois bem. Para que a análise referente aos dois espécimes de proposição referidos no parágrafo ganhe em inteligibilidade, analise-se, de antemão, esta situação objetiva na qual um certo ato posicionante a respeito da proposição “Há um gato em minha frente, sobre o vão da janela” se pressupõe. Assim: Há um gato em minha frente, sobre o vão da janela. Perceba-se que esta afirmação de sentido facilmente compreensível, no que ela significa por si mesma, tem como consequência o fazer crer, mediante certo ato posicional, em três coisas mui diversas umas das outras: o *gato*, a direção do espaço *em frente* e o *vão da janela*. Porém, a realidade não é tão simples como parece, sobretudo na esfera lógica em que Husserl se movimenta em suas *Investigações Lógicas*. Ora, como se sabe, ele estabelece como fundamento precípua de sua fenomenologia o conceito de *intensio*,<sup>213</sup> o qual, se utilizado para que se compreenda o truísmo “Há um gato em minha frente, sobre o vão da janela”, faz conhecer alguns aspectos que não foram levados em consideração nas observações anteriores, no sentido de que o *motivo* que fundamentou a enunciação, ainda que não tenha sido expresso, relaciona-se a uma busca realizada pelo expositor para que se tornasse outra vez evidente o fato de que o *ser* não seja

212 Esta nota de “ter existência”, para que se contradistinga do *é* proposicional no sentido de *executar o ato de ser*, isto é, no sentido de *existir em ato*, é importante que se tenha em mente em razão do fato de que há uma diferença sutil entre as situações seguintes: o *esquentar*, que é o ato do que tem calor, pode comparar-se em relação ao que o possibilita por dois modos, nomeadamente, na medida em que o *esquentar* apenas e tão somente tenha o *calor* ou na medida em que o *esquentar* produza o *calor*, porque nem sempre o que tem calor, esquenta, ainda que tudo o que quente, tenha calor. De todo modo, a aceção do *é* em proposições existenciais de segundo adjacente é a de que qualquer coisa *existe*, enquanto tem existência. E para que se mantenha a coerência da subseção presente em que se tematiza a asserção kantiana segundo a qual o *ser* não é predicado real, observe-se que quando se disse há pouco que “o *esquentar* é o ato do que tem calor”, dado que nem todo ato do que tem calor se reduza ao esquentar, por exemplo, o ato de iluminação da luz solar nos círculos polares, então o *é* se afigura também no que foi dito de modo não real.

213 Cf. Excurso introdutório β composto ao 1.º capítulo.

certo predicado real, no contexto expositivo de estudo de duas espécies de proposições concretas nas quais o *ser*, nelas mesmas, se compreende, em geral, como referido – o que não é o caso, como se intenta mostrar fenomenologicamente. A situação pré-objetiva da análise fenomenológica esclareceu-se por essas observações, coisa bem diversa de uma primeira tomada de conhecimento do enunciado inicialmente referido neste parágrafo: “há um gato em minha frente, sobre o vão da janela.” Observe-se, ademais, que mui diversas intenções podem tornar-se o fundamento do ato enunciativo desse enunciado. No que ele significa em si mesmo, ou seja, que o gato esteja em frente de alguém sobre o vão da janela, considera-se facilmente que um dos motivos possíveis de sua enunciabilidade seja certo medo que o ailurofóbico sente na proximidade de felinos. Outro motivo possível de sua enunciabilidade dá-se quando do rebocar da parede, situada abaixo da janela, por um pedreiro que, erguendo o tronco, vê o gato sobre o vazio dela.

Ainda em relação ao mesmo ponto, levando-se em consideração agora tão somente os motivos intencionais que possibilitaram a realização do ato enunciativo daquele enunciado por este intérprete, outros fatores independentes de sua intenção podem intervir na compreensão deslocada da intencionalidade que perfez o seu ato afirmativo. Suponha-se que um leitor, por tal ou tal razão em desavença para com ele, tenha contato com este texto em que o enunciado se encontra apenas a partir justo do parágrafo no qual ele fora posto como um exemplo explicativo e, além disso, que esse leitor tenha razões para tomá-lo como enunciado por um mentiroso compulsivo – crerá ele no que tinha sido afirmado? Muito provavelmente não, de modo que a intenção “real” que motivou o ato afirmativo àquele leitor se torna opaca, em sua inevidência, isto é, sem bases fenomenais evidenciadas. Aprofunde-se mais a situação do estado de coisas objetivo, porém, com aquela pressuposição de certo ato posicionante a respeito da existência do *gato*, da direção do espaço *em frente*, e do *vão da janela*. De fato, na condição de que o leitor, desafeto pessoal do escritor, não tenha sido educado como outro Robinson Crusóe, ele terá percebido certo gato e certo vão de janela ocasionalmente em sua vida; ainda que a direção do espaço, *em frente*, estaria a ele presente mesmo que sempre tivesse vivido numa ilhe, isoladamente. A situação do estado de coisas objetivo desse leitor, porém, acerca do que se intenciona apontar com a frase “Há um gato em minha frente, sobre o vão da janela”, baseia-se numa outra crença em relação à ausência da virtude da veracidade no indivíduo que enunciara a afirmação indigna de credibilidade. Neste caso, quer se refira as intenções reais, quer não, a situação objetiva da interpretação tornar-se-á obscura, por princípio.

Antes de que se tematize a proposição motivadora no que ela tem de significativa por si mesma,<sup>214</sup> independentemente dos pontos elencados nos parágrafos anteriores sobre uma possível má compreensão em relação às intenções motivadoras do ato enunciativo, para que, assim, a função do *ser* nos predicados de segundo adjacente possa considerar-se em sua *realidade* ou *não*, é de conveniência referir certa situação fenomenológica apontada por Husserl na consecução de sua pesquisa exposta na sexta investigação lógica,<sup>215</sup> pois essa situação fenomenológica guarda semelhança estrita com a temática da

214 Designadamente: “há um gato em minha frente, sobre o vão da janela”.

215 Cf. Subseção 2.5.2.



qual, por ora, se tem tratado.

A ocorrência fenomenológica referida há pouco é a seguinte: trata-se de não apenas enunciar qualquer enunciado que tenha a base fenomenal na percepção sensível, mas o ato perceptivo mesmo deve entrar como certa parte do todo que se expressa, de modo que se forme esta proposição – “percebo o gato em minha frente, e eu assim o expresso: ‘percebo o gato’.” Esta proposição parece formar-se por dois atos mui distintos um do outro, ou seja, o ato perceptivo do gato enquanto certa coisa material, e o ato expressivo cuja significatividade tem como referente, imediatamente, o ato perceptivo anterior cujo objeto é o gato. Porém, bem analisadas as partes que compõem essa proposição, em razão de sua significatividade ínsita, deve-se antes se constatar, fenomenologicamente, que nem nela o gato referido duplamente como existente, já na medida em que é objeto do ato perceptivo, já na medida em que esse ato perceptivo anterior se refere por uma enunciação verbal, se encontra, de fato, em seu *ser* de gato, no sentido de certo *momento real* que haveria de ter o *ser* na proposição que se analisa.

Ora, todo o composto é redutível ao que é simples.<sup>216</sup> Dadas duas proposições, uma dentro da outra, conjugadas pela conjunção *e*, para efeito de análise da situação objetiva, deve-se decompô-las em outras tantas simples, vale dizer, nas proposições seguintes: “percebo o gato” e “o gato percebido por mim é expresso numa proposição.” Assim, esclarecida a situação fenomenológica, levando-se em consideração os comentários tecidos sobre pontos semelhantes aos que agora se tematizam, em relação à primeira proposição no que ela tem de *significatividade*, constata-se que nem na razão formal do que conota o termo “percebo”, bem como nem na razão formal do que conota o termo “gato”, se encontra qualquer relação necessária entre ambos os termos para que fosse justificável a formação da proposição seguinte, na qual, supostamente, o *ser* estaria nela presente ao modo de *realidade*: “o gato é percebido por mim.” Tematizando-se, de início, algum aspecto formal das partes componentes dessa proposição, isto é, o termo “gato” e o termo “percebido por mim”, logo se constata, em relação ao termo que está exercendo o lugar de sujeito da proposição, *certa independência*, no que esse termo conota, a respeito de sua relação com o ato perceptivo que percebe a coisa referida por esse termo mesmo. Independência essa constatável, fenomenologicamente, numa *livre variação imaginativa* que tenha como objeto a essência do gato em geral. Através dessa livre variação imaginativa encontram-se gatos vira-latas, mais ou menos peludos, gordos ou magros, pertencentes a alguém e domesticados ou avessos, por insólitos, à convivência humana, e assim por diante. Semelhantemente, em relação ao termo que exerce a função de predicado da proposição comentada, ou seja, o termo “percebido por mim”, no que ele significa de *per se* – para que já a seguir seja relacionado com a outra parte proposicional –, possui certa significatividade autorreferente, por assim dizer, dado que ele mesmo *qua* termo,

216 Nesta afirmação, o *ser* seria ocasionalmente um *predicado real*? Parece-me que, no ponto em questão, o *ser* está se referindo a partir de um *predicado ideal*, o que se tematizará mais abaixo. Ao juízo deste trabalho, o que se torna evidente ao longo de toda a obra *Investigações Lógicas*, em específico, em sua sexta investigação, é precisamente isto: que o *ser*, ainda que não seja de modo algum certo predicado real, não deixa de verificar-se, nalgumas proposições – as referentes à intuição categorial, por exemplo –, enquanto certo predicado *ideal*. Assim, a *redutibilidade* de todo composto ao que é *simples*, o que é expresso por esta cláusula: “é redutível”, é fenomenologicamente manifesta em uma proposição qualquer na qual o *é* tenha como referente a idealidade do *ser*, e não a sua *realidade*. Situação esta objetiva que corrobora a evidenciação intentada e conseguida, assim se julga, até aqui, acerca do fato segundo o qual o *ser* não é nenhum predicado real.

abrange, num retorno sobre si, pelo que significa, a si próprio como referente do que pode mostrar, em evidência fenomenal.

Deste modo, na proposição em consideração: “o gato é percebido por mim”, assim como em todas as outras já comentadas nesta subseção, o *ser* do gato não é referível pura e simplesmente, uma vez que, para além da contingência inerente a um mero ato perceptivo executado, quaisquer que sejam os seus objetos, de início, há um algo a mais no *ser* do gato que excede e transcende o significado do verbo copulativo *ser* dessa proposição.

Pois bem, de acordo com tudo o que se disse nos parágrafos anteriores, pode-se já analisar a função que exerce possivelmente o verbo *ser* nas proposições de segundo adjacente, no sentido de que, como quer que ele seja nelas significado, o *ser* mesmo das coisas referidas numa proposição qualquer de segundo adjacente esteja ausente, dado que o *ser* não é predicado real algum nesta ou naquela proposição ou afirmação. A proposição a analisar-se tem a forma seguinte: “há um gato em minha frente, sobre o vão da janela.” Esta proposição reduzida ao modo das proposições de segundo adjacente tornar-se isto, no sentido de seu componente primeiro: “há um gato”, proposição que pode tornar-se mais adaptada a fins de argumentação da pesquisa presente, caso seja trocado o pronome indefinido *um* pelo artigo masculino singular *o*, dado que pela individualidade da coisa percebida *gato*, em sua contingencialidade, facilmente se mostra fenomenologicamente a veracidade da tese husserliana segundo a qual o *ser* não é predicado real. Desse modo, a proposição há pouco referida transforma-se de “há um gato” para “há o gato”, em que o seu *há* tem o significado preciso de *o que existe*, de modo que se possa formar, por fim, a chamada proposição de segundo adjacente *existencial*: “o gato é.”<sup>217</sup> Ora, constata-se duas coisas expressas em “o gato existe”, algo do qual se afirma que *existe* e a coisa que se refere. Este se referir à coisa enquanto existente recebe a designação específica de *assentimento* – que é certo ato posterior à mera consideração da coisa em si mesma, significada pelo termo simples “gato.” Conceitualizando o gato por um ato de consideração, sem nada afirmar, nem negar, e ainda que muitas conclusões possam ser como que extraídas do objeto percebido nesse ato considerativo, alcança-se a coisa independentemente de uma sua atualização para além do que é perceptível no concebido. Entretanto, qualquer coisa de *atual* manifesta-se com o ato de assentimento sobreposto àquela conceitualização inicial, de modo que, quem diz “o gato existe”, conota, por isto mesmo, que a coisa da qual se afirma que existe tem uma atualidade tal que se quer significar com o acréscimo do verbo *ser* ao ente – tomado agora como existente – compreensível pela noção de “gato.” Ainda em relação às características formais do ato de assentimento, o referir-se à existência que há nele coimplica um momento intencional de preenchimento a respeito do que se conota tão somente pelo simples conceito ou termo, em uma mera intenção nominal, de feitio que, o quer que seja objeto de assentimento se evidencia, em si mesmo e desde si mesmo, refrisando-se que o preencher-se intencional apenas se dê quando o assentimento, de fato, ocorre. É coisa bem diversa utilizar o *é* das proposições de segundo adjacente a partir de alguma intenção de preenchimento de significação, por um ato de assentimento *in concreto*, do utilizar o *é* dessas mesmas proposições ao modo de *fingimento*, por assim dizer, quando se intenciona expressar o que, de

217 Proposição que é equivalente a estoutra: “O gato existe”.



*per se*, é autocontraditório, por exemplo, no caso em que se formule uma proposição de segundo adjacente cujo conteúdo inteligível não se mostre em si mesmo e por si mesmo numa consideração breve, vale dizer, “o círculo quadrado é.” Ademais, observe-se que, nos casos de proposições de segundo adjacente *negativas*, o momento de evidenciação da coisa da qual se refere a sua não existência se encontra presente no ato de assentimento respectivo cuja intencionalidade se performa por essa evidenciação mesma; é apenas por isto que é acrescentável à proposição na qual tais condições se reúnem o advérbio *sim*, de modo que se construa, fundada na coisa, a asserção seguinte: “sim, o círculo quadrado não existe.” Negativa na aparência, a envolver o ato de assentimento intencionalmente realizado, cuja condicionalidade tem relação direta para com o momento de evidenciação da coisa, a asserção “o círculo quadrado não existe”, se a ela se refere certo ato de assentimento, perfaz uma certa *positividade*, que não se deve confundir com o que se significa pela noção de “proposição negativa.” Nesse sentido, “o círculo quadrado não existe” é, com efeito, uma proposição negativa, mas, como dito, há acrescido a ela o momento de evidenciação da própria coisa mostrando-se em si mesma e partir de si mesma, o que permite perfazer-se o ato específico de assentir.

Ora, na proposição de segundo adjacente motivadora das considerações presentes, vale dizer, “o gato é”, que se indica pela sua mera *significação*? Frise-se sobretudo isto: não se está referindo ao *ato judicativo*, mas à existência de um ente designado pela noção de “gato”, posto que no *ato judicativo* mesmo performado pela evidenciação da coisa-gato em relação à sua existência, a coisa-gato é, efetivamente, perceptível desde si mesma. É tão somente mediado pelo *ato de juízo* que o real pode alcançar-se, pois é este real mesmo que se realiza, aparecendo, nesse julgar. Como que uma intencionalidade de base *meramente considerativa* apetece preencher-se por aquilo, que é real, que por ela se tematiza. A distinção nocional a que se refere, por ora, precisa e presentemente, fundamenta-se nas formalidades diversas das noções de “juízo” e “proposição”; sem distinção tal, vezeira nos manuais de lógica formal, os pontos em questão não se podem tornar inteligíveis e evidenciados.<sup>218</sup> Em poucas palavras, a proposição está para o juízo assim como o livro fechado está para o livro aberto. Deste livro aberto, as letras podem estar mal impressas, confundindo-se quase com a brancura do fundo que se torna indistinguível, porém, uma vez que as figuras da contracapa levem ao significado pelas palavras contidas nela, toma-se conhecimento do título e do subtítulo da obra, de seu autor, de quem a traduziu – caso o livro tenha sido escrito em língua alheia –, da editora e, por fim, da cidade de origem da publicação; ainda que nem todas as contracapas sejam idênticas, guardam sempre entre si certa similitude. Todos estes atos de juízos performados são redutíveis à sua forma proposicional enunciativa clássica: “A é B”, em que A está respectivamente para *título*, *subtítulo*, *autor*, *tradutor* e *editora* e em que B está, também de modo respectivo, para o significado por cada um dos vocábulos postos na página inicial do livro aberto. Abra-se, porém, aleatoriamente esse livro a partir de seu miolo. Encontram-se, na língua inglesa, as palavras seguintes: “*and in this sketch of a final stanza for Bread and Wine*”, palavras que vertidas ao português se apresentam tal como se segue: “*e neste esboço de uma última estrofe para Pão e Vinho.*” Ora, se a relação de

218 Cf. (SINIBALDI, 2021a, pp. 56 e 79).

proporcionalidade encontrada entre a proposição *qua* livro fechado e o juízo *qua* livro aberto tem certa inteligibilidade, o ato de intelecção que se refere a tal conteúdo inteligível executou-se antes com o que tinha sido dado em carne e osso na contracapa da obra entreaberta do que com o que se deu, posteriormente, ao abrir-se ocasionalmente o livro pelo meio. Por qual razão? Porque os signos expressivos que se apresentaram desde si mesmos não chegaram a possibilitar a formação de uma proposição enunciativa clássica na forma “A é B”, dado que, bem analisadas as coisas, os vocábulos “*e neste esboço da última estrofe para Pão e Vinho*” estão como que em suspenso em sua função proposicional, faltando-lhes, com efeito, o predicado respectivo, o qual, não obstante, na continuação da leitura, se faria conhecido, na medida em que o livro permanecesse aberto no ato da lida pessoal com ele.

Isso em relação aos vocábulos encontradiços que, de modo ocasional, se deram por si mesmos ao abrir-se a obra em seu miolo, mas seja notificado de que os termos percebidos tiveram de transpor-se a uma outra língua pela qual essa transposição, termo a termo, ocorreu. Concretamente, pelo verte-se da expressão de um idioma ao outro, em razão do ato judicativo que o possibilita, encontra-se a forma clássica das proposições enunciativas na configuração “A é B”, de modo que a isto: “*and in this sketch of a final stanza for Bread and Wine*”, corresponda isto: “*e neste esboço de uma última estrofe para Pão e Vinho.*” Tomados os vocábulos um a um, podem-se elaborar, porém não indefinidas, tantas relações de proporcionalidade quantos forem os extremos da relação da língua inglesa, da qual se traduzirá a expressão, para a língua portuguesa, em que essa expressão se traduzirá. Desse modo, assim como *and* está para *e*, *in this* está para *neste*, e *sketch* está para *esboço*, e *of* está para *de*, e *a* está para *uma*, e *final* está para *última*, e *stanza* está para *estrofe*, e *for* está para *para* mesmo, e *Bread* está para *pão*, e *and* (outra vez) está para *e* (do mesmo modo, outra vez), e, por fim, *Wine* está para *Vinho*. Ora, algumas observações podem tecer-se. A *primeira* delas refere-se à ocasião que fundamentara a tradução, no sentido de que não haja, materialmente, equivalência entre os números dos vocábulos das expressões respectivas de ambas as línguas; na frase inglesa, contam-se doze partes, ao passo que já na portuguesa distinguem-se apenas onze partes. Se duas tortas de bacalhau – equivalentes no tamanho - forem divididas em oito partes também iguais, de modo que, a seguir, duas das partes de uma dessas tortas acabem por ser comidas, de modo inesperado, pelo cachorro da casa, a torta da qual duas partes suas foram tragadas pelo cão esfaimado será menor do que a outra deixada intocada por ele, de forma tal que a *semelhança* da situação objetiva inicial entre as duas tortas se apresente como *menor*, e a *igualdade* no que tange às suas partes materiais se afigure como *inexistente*. Nesse sentido, voltando-se a atenção ao caso específico do *todo significativo* das expressões, há certo *je ne sais quoi* na composição dele que o distingue, efetivamente, do exemplo utilizado há pouco em que a relação entre as partes e o todo foi evidenciada a partir da totalidade material encontrável em tortas de bacalhau – o que se poderia designar de *todo material*. Em vista disso, verifique-se que houve uma contração simples das partes expressivas por si mesmas da locução inglesa “*in this*” ao verter-se para o equivalente significativo no português, isto é, ao termo “*neste*”, também possuidor de significado nele próprio, o qual, contudo, se compõe de duas partes distintas, caso ele seja dividido, nomeadamen-



te, da proposição “em” e do pronome demonstrativo “este.” Por consequência, tanto as onze quanto as dozes relações de proporcionalidade encontradas entre as expressões inglesa e portuguesa têm significativamente a mesma função conotativa, de modo que se possa concluir, desse modo, que um todo *significativo* – tal qual o das frases – distingue-se, por princípio, de um todo *material* – tal qual o de cadeiras, mesas e pizzas.

A *segunda* das notas que podem tecer-se finca-se no fato de que todas as doze ou onze translações individuais duma língua para a outra tenham a estrutura proposicional seguinte: “a palavra ‘bread’, no inglês, é a palavra ‘pão’, no português”,<sup>219</sup> e assim por diante, em que a imediatez da coisa referida seja por *bread*, seja por *pão*, se esquece em benefício da finalidade do ato translatório, conquanto tão somente em razão dessa referencialidade possível o termo inglês *bread* possa remodelar-se para o seu equivalente significativo da língua neolatina *pão*. Em consequência, o ato de juízo realizado acerca dessa identificação entre ambos os vocábulos não é expressável em asserções tais como estas: “a palavra ‘bread’ inglesa é o pão”, ou “a palavra ‘pão’ portuguesa é o pão.” Além disso, mesmo em casos semelhantes de identificação significativa entre expressões de línguas diversas no denodo tradutório, a asserção de origem kantiana aceita por Husserl segundo a qual o *ser* não é predicado real nenhum se mostra a si mesma em evidência fenomenológica, dado que o *é* em afirmações tais como “a palavra *will* inglesa é a palavra *vontade* portuguesa”, não refere, em absoluto, o *ser* dessas duas palavras *in concreto*, tanto em sua fenomenalização fonemática em evidência sensível, quando, por exemplo, um brasileiro enuncia, em voz audível, o som “vontade”, ou quando um australiano, por seu sistema fonador, diz “will”, quanto também em sua fenomenalização figurativa em evidência do mesmo modo sensível na medida em que as letras – e no caso do termo *vontade*, ademais as sílabas – que as compõem sejam reconhecíveis em sua função de partes em si mesmas irrelevantes e subordinadas ao todo significativo do qual são justamente essas partes. Nesse sentido, de acordo com o que se expôs no subitem 2.4.3 acerca da teoria do todo e das partes husserliana, *as partes que se possam extrair em uma expressão significativa devem reconhecer-se como momentos ou partes abstratas*. Entretanto, o todo significativo de “will” ou de “vontade”, antes de exercer a sua função particular de *significar*, tem como condição de seu ato a apreensibilidade, como se disse, dos fonemas exteriormente articulados ou das figuras ao modo de letras, sílabas e palavras. Neste último caso, observe-se, com interesse, a diversidade encontrável mui particular dos atos intencionais na situação em que, dado um termo de língua forânea composto de muitas sílabas ao leitor de texto nessa mesma língua parcialmente conhecida, o primeiro ato intencional referente à perceptibilidade figurativa vai, pouco a pouco, preenchendo-se com o correlato intencional, apesar de que, chegado ao término da leitura da palavra – que é, a este nível inicial e anatômico, por assim dizer, meramente *física* –, ela apenas se evidencie como um *certo todo imagético*, o qual, de seu turno, caso deva *significar*, não é redutível às suas letras ou sílabas individualmente consideradas.<sup>220</sup> Em miúdos, a *palavra* em sua totalidade material percebe-se, conquanto não *qua* significativa; dir-se-ia que ela estivesse refechada sobre si mesma, depois de inicialmente ter sido aberta pelo

219 A fins de brevidade, escolherei apenas uma das relações referidas para a realização do comentário presente.

220 Em benefício da simplicidade, desconsiderem-se os substantivos compostos de partes significativas individualmente.

preenchimento intencional do ato de a ler.

Por fim, o chamado *todo imagético* do vocábulo ininteligível – em seu significado – da língua estrangeira ao leitor diletante é de preenchimento intencional, por óbvio, a respeito de cada uma das letras, sejam elas vogais ou consoantes, que compõem o alfabeto respectivo. Nesse sentido, o ato de ler reduzir-se-ia ao ato de ver. Ora, sempre que tal se der, a que este ato vai se correlacionar na intencionalidade malograda do ato de intelecção que performava o ato de leitura? À banalidade de modulações intermináveis de *retas* ou *curvas*, com as quais toda e qualquer letra desenha-se e afigura-se, tanto quanto tudo o que há de perceptibilidade no mundo sensível – inclusive o ponto, o qual, conquanto compreensível enquanto duplo termo de uma reta, seja ela formada por qual direção for, é divisível *ad infinitum*, posto que, alcançado um determinado limite de sua divisibilidade, encontrar-se-á outra metade, a seguir, pela qual se constatará a existência não de pontos, porque de retas.

A intencionalidade performativa malograda do ato de intelecção que substancia o ato de ouvir de um diálogo com outrem a viva voz ou o ato de ouvir a lição ensinada por meio do sistema fonador do mestre – poder-se-iam enumerar outras situações assemelhadas – medir-se-ia pelas modulações dos correlatos intencionais indefiníveis de *graves* ou *agudos*. Em consequência, a função significativa específica dos vocábulos enquanto mediadores *manifestativos* das coisas teria como impedimento intransponível a materialidade física dos sons mais ou menos graves, mais ou menos agudos.

Desse modo, a intencionalidade incompleta do ato de intelecção esbarrar-se-ia com duas coisas de todo distintas: a *imagem* composta de linhas e curvas e o *som* composto de graves e agudos. Em relação à *primeira*, verifica-se, por aquilo que ela dá a perceber, uma certa universalidade se comparada às outras afigurações do mundo sensível. Assim, poder-se-ia estabelecer a relação entre os dois eixos manifestos numa letra maiúscula de fôrma “L” – supondo-se que a fonte do texto na qual a obra tivesse sido confeccionada fosse a *Arial* – e os dois eixos símiles de uma janela retangular de uma casa;<sup>221</sup> ou, ainda, estabelecer-se-ia outra relação, a partir da possibilidade manifestativa própria da fonte de texto chamada *Times New Roman*, entre os dois eixos de extremos recurvados da mesma letra maiúscula de fôrma “L”, e as cornijas e as arquitraves, na parte superior, e os estilóbatas, na inferior, de colunas gregas.<sup>222</sup> Contudo, o estilóbata nada mais é do que a parte primeira de forma retilínea, bem mais estendida na horizontal do que na vertical em razão da finalidade de sustentação de todas as outras colunas do edifício, de um pilar considerado segundo a direção ascendente. Comparece-se mais abaixo o estereóbato, já não parte integrante das colunas, fincando-se diretamente ao chão. Nas de espécie jônica, mais refinadas e complexas quanto ao sustentáculo antes material do edifício, acrescenta-se a eutintéria, situada por debaixo do primeiro estereóbato, na proporção da terça parte de magnitude dele e do estilóbata, ambos em posição superior. Esta última descrição referente à particularidade da estrutura de sustentação das colunas jônicas, de eutintérias somadas a elas, tinha como objetivo mostrar certa semelhança possível,

221 Na utilização da fonte *Arial*, tem-se esta figuração “L”.

222 A fins de melhor evidenciação do fenômeno a considerar-se, tome-se o esboço esquemático de uma imagem de templo grego cujas partes principais estão distinguidas uma a uma.





num livre jogo de imaginação, maior entre as imagens desta letra “L” e as colunas gregas. Ocorre, porém, que a relação possível de semelhança encontrada entre ambas tenha certo limite se se percebe uma particularidade da figura da letra referida: pois, justo em seu eixo horizontal inferior, na extremidade direita, recurva-se, para dentro, a sua figura – o que a torna dissimile, de fato, das formas de todas as colunas gregas clássicas, vale dizer, das dóricas, das coríntias e das jônicas. Assim a própria coisa mostra, em si mesma e por si mesma, *um certo limite para o livre jogo de imaginação*. Em nenhuma dessas formas arquitetônicas, para que se refiram apenas as estruturas comuns a elas, os estilóbatos e os estereóbatos são recurvados, conquanto retilíneas sempre. Por isso, este característico de retidão dos estilóbatos e dos estereóbatos haveria de encontrar-se a partir de outra fonte de texto, tal qual a *Arial*, em que as figuras das letras respectivas, em razão de sua *forma* peculiar, guardam semelhança com outros objetos de estruturas semelhantes. Deste modo, pela reta seguinte de letra maiúscula na fonte recém-referida de figura “I”, e deitando-a na horizontal, as duas partes próximas ao chão daqueles edifícios gregos são alcançáveis por certa relação de semelhança – obviamente que bem longínqua, embora real, realidade tal não encontrável, como visto, no recurvamento da extremidade direita da haste inferior desta imagem, de outra fonte textual, “L”.

Ora, antes de que se considere a particularidade específica do estorvar-se da intencionalidade do ato de intelecção cujo meio físico se lastreia na fonemática sensível de palavras audíveis por viva voz, frise-se, ademais, que esta imagem “I”, considerada no que ela manifesta *qua* imagem, apenas *pode*, em razão das características formais que apresenta – a sua retidão –, relacionar-se com coisa alheia em que ocasionalmente essa mesma retidão se faz presente, conquanto além desta *semelhança* nada seja relacionável entre uma e outra. Nesse sentido, a relação de assemelhamento do “I”, fundada em sua característica retilínea, com outras coisas constituídas figurativamente de modo semelhante, manifesta-se enquanto *mera possibilidade*, como que se acrescentando ao que ele manifesta de *per se*, isto é, uma mera haste na vertical. De fato, sem tal fenômeno de base, tolher-se-ia a correlação entre as duas figuras retas, das quais o ponto de partida para o estabelecimento do elo entre ambas tenha sido a imagem do “I.” Em consequência, a manifestação da relação correlativa entre a vertical da imagem que fundamenta essa correlação e as estruturas retas dos estilóbatos e dos estereóbatos é adventícia à mostração fenomênica da própria coisa enquanto tal, da qual se parte para a consecução manifestativa posterior. A diferença entre os dois exercícios de manifestação funda-se em que, no que se mostra inicialmente, referi-lo a partir de expressões tais quais o *como* metafórico é um simples contrassentido,<sup>223</sup> pois a imagem “I” não é *como* uma reta, e no que se mostra a seguir, essa mesmíssima imagem é *como* os estilóbatos e os estereóbatos de templos gregos, em razão de sua utilização possível para a formação de figuras retas que se encontram nessas partes arquitetônicas localizadas próximas ao chão. Nesta mostração fenomenal, a imagem “I” é o fundo fenomênico para *significar* outra coisa qualquer; ao passo que, na primeira, a propriíssima imagem mostra-se em carne e osso, em si mesma e desde si mesma.

223 Seja: “o verão é *como* a felicidade”.

Por fim, a evidenciação fenomênica a que se chegou no parágrafo anterior permite que se notifique um outro ponto da coisa tematizada, referente àquela primeira manifestação coisal da imagem “I”, no sentido de que, ainda que se mostre a si mesma, o mostrar-se respectivo ocorre por *certa semelhança* em relação ao indivíduo a quem essa coisa se mostra, de onde recebe inteligibilidade a atribuição da noção de imagem a ela. Porém, tendo isso em vista, o *ser* da imagem, até neste caso, não se alcançou com essa atribuição da noção de “imagem” ao termo-sujeito respectivo, que em forma proposicional tem a forma seguinte: “o I é imagem.” Pois, talvez fosse a pergunta que se colocasse, enfim, o sujeito em cujo ato de leitura deficiente a primeira vogal do termo fosse o “I”, como em *Internierungslager*. E nem replicaria supostamente em referência direta, afinal, ao *ser* das coisas, caso construísse esta proposição: “o I é imagem e vogal”, na medida em que o *ser* da imagem e o *ser* da vogal não são redutíveis ao que o I permite manifestar, porque, por exemplo, há imagens curvilíneas e há vogais que se somem como partes de palavras cuja função é significar, em independência, por vezes, em casos de ortoepia, de seus membros componentes, o que ocorre no fechamento da abertura do “o” como em “*meninu*”.

Em relação à *segunda* coisa em que a intencionalidade incompleta do ato de intelecção deter-se-ia, vale lembrar, no *som* composto de graves ou agudos, tome-se, em benefício da situação fenomenológica privilegiada, o estado de coisas objetivo em que a intencionalidade do ato de intelecção se suspende em razão da ininteligibilidade total dos significados, tomados um a um, dos termos de língua forânea, concebendo-se este estado de coisas objetivo, ademais, a partir da ocorrência fenomenal na qual se tornam inevidentes, por princípio, quaisquer manifestações corporais de estados de ânimos, tais quais o franzir-se do cenho, o levantar-se bruscamente ou o abrir-se, sorridentemente, dos lábios. Nesse sentido, o estado objetivo referido poderia descrever-se assim simplesmente: certa ligação recebida por um homem monolíngue em que o seu interlocutor se expressa ou intenciona expressar-se com o uso de língua, em absoluto, desconhecida ao primeiro, o qual, porém, possui certo interesse em buscar compreender o que, de um modo ou de outro, se está tentando lhe dizer, uma vez que a sua filha, atualmente, está em viagem de intercâmbio em um outro país. O homem, do qual escuta apenas os sons, dirigi-lhe, por alguns minutos e pacientemente, uma massa sonora na qual se distingue nada, embora haja, como dito, a intenção de que o ato de intelecção se realize tal como devido, em razão de que a sua filha, ocasionalmente, esteja enfrentando contrariedades. Ora, a única performance do ato intelectual, nesta situação concebida imaginativamente, reduz-se à apreensibilidade fenomenal, *in totum*, distinta daquela em que os termos linguísticos se utilizam em sua função *significativa* através da realização do ato da fala, no qual as partes fonemáticas desses termos abrem o campo fenomenológico de um modo bem peculiar, no sentido da manifestação das coisas mesmas referidas, respectivamente, por cada um dos termos tomados em conjunto, se a estrutura é complexa, ou mesmo isoladamente, se a estrutura é simples, por exemplo, no caso em que se queira chamar a atenção de alguém, dizendo-lhe o seu nome em certo tom mais elevado de voz. Por fim, abrem-se, fenomenalmente, ao genitor em aflição, tão somente a *paciência* de seu interlocutor, a *intenção* tentativa de interlocução, os *fonemas* da língua em sua estranheza, mas,



sobretudo, sempre modulações de sons *graves* ou *agudos*, em suas diferenças de graus correspondentes, mais ou menos graves e mais ou menos agudos, caso a voz de quem lhe fala seja ou grave ou aguda.

Nas duas situações anteriores que exemplificam o falhanço do ato de intelecção encontra-se o mundo manifestativo dos significados refechado sobre si mesmo, tendo sido abertos, manifestativa e anteriormente, desde si mesmos, os sons graves ou agudos e as imagens retas ou curvas.

Pois bem, depois de um estudo com mais vagar em relação à intencionalidade do ato intelectual, no seu aspecto *judicativo*, considere-se que naquela proposição de segundo adjacente “o gato é”, na qual o *é* equivale a *existe*, conquanto a *existência* do gato seja significada por essa proposição, o *ser* do gato mesmo, no seu se manifestar, se ausenta, de modo que, efetivamente, tal qual sustenta Husserl no § 43 de sua 6.<sup>a</sup> investigação lógica, secundando a Kant em sua *Crítica da razão pura*, o *ser* não é predicado real sequer em proposições de segundo adjacente. A manifestabilidade da *existência*, em proposições que tais, reduz-se a uma mera possibilidade, posto que, ainda que se signifique por elas que o gato *exista*, a intencionalidade do ato intelectual a respeito do *existir*, realmente, do gato, não se preenche de correlatos intencionais preenchedores tão somente pela proposição sobre a qual os comentários atuais aparentemente banais realizam-se, vale dizer, “o gato é.” Nesse sentido, antes é por essa proposição significado o mero *ter a existência* do gato, assim como, ao dizer-se que o fogo *é quente*, significa-se o *ter o calor* do fogo, mas, nem tudo que é quente é fogo. Além disso, ao apontar-se por essa proposição de segundo adjacente à mera posse da existência pelo gato, justo pela ausência referida há pouco ao seu existir em ato, todas as possibilidades pré-conotadas na noção de *gati-dade*, que se realizam *in concreto* ora de um modo, ora de outro, pelas quais e tão somente pelas quais a noção de “gato”, diferente da de *gati-dade*, possui certo referente objetivo, não são manifestas em evidência fenomenal, de modo que, *a contrario*, se evidencia a asserção segundo a qual o *ser* não é predicado real.

Realizada a análise suficiente, assim se julga, a respeito da manifestabilidade do *ser* em proposições designadas de segundo adjacente, tematize-se agora o modo manifestativo do *ser* em proposições nas quais se encontrem os pronomes demonstrativos quaisquer que sejam eles, uma vez que as suas funções significativas são equivalentes a fins de estudo, para que, a seguir, sejam consideradas essas mesmas proposições com o acréscimo de condições espaço-temporais, significadas pela expressão *hic et nunc*.

Ora, que se apresenta, fenomenologicamente, em proposições nas quais um pronome demonstrativo *isto* faz delas parte? Seja: “isto é uma estátua de Santa Cecília.” Considerando-se esta proposição, duas observações podem imediatamente realizar-se: a) se “isto” tem como referente tão somente algo em sua singularidade concreta, colhe-se a consequência que “isto” vale por “uma estátua de Santa Cecília”, de modo que, manifestativamente, o significado da proposição não seria outro senão “uma estátua de Santa Cecília é uma estátua de Santa Cecília”, conquanto se se quisesse significar pela mesma proposição que uma estátua de Santa Cecília tenha sido *percebida* de qualquer modo, este ato perceptivo – que seja dado como tendo sido de visão – não é inferível do que a

proposição “isto é uma estátua de Santa Cecília”, de *per se*, manifesta, a não ser que fosse adicionada a essa proposição simples uma outra, construindo-se assim uma proposição composta condicional, em que se referiria uma certa condição que condicionaria a conclusão expressa por “isto é uma estátua de Santa Cecília”; e b) na proposição idêntica “uma estátua de Santa Cecília é uma estátua de Santa Cecília”, em que o termo-sujeito *isto* da proposição original se utiliza a partir de uma intenção significativa meramente identificatória, em absoluto, o *ser* da estátua de Santa Cecília não é referenciável, conquanto esta outra proposição dá tão a conhecer quanto a primeira o que se significa por ela: “um Dom Quixote é um Dom Quixote”.

Além disso, tematize-se, em particular e atenciosamente, a individualidade concreta do que se está intencionando significar com a construção proposicional “isto é uma estátua de Santa Cecília”, pois há em sua significatividade, de fato, certa intenção de preenchimento do correlato intencional pela manifestação da própria coisa, em si mesma e desde si mesma; de fato, esse é o significado do pronome demonstrativo “isto” que faz as vezes de termo-sujeito da mesma proposição. Ora, desde a criação da ciência e da técnica lógica por Aristóteles, a intenção de singularidade não se fez ausente na exposição dessa disciplina enquanto certo corpo doutrinal acabado. Assim é que o Estagirita, ao exemplificar o silogismo perfeito da primeira figura em *Darii*, estabelecia como válida a conclusão na qual a mortalidade de Sócrates era dele inferida em razão da predicabilidade da noção de “homem” do mesmo e único Sócrates, que é certo ente singular. Desse modo, porque homem, este ente singular – alcançado por certa intenção de singularidade – que é Sócrates, é mortal. Nesse sentido, a noção de “Sócrates” estaria exercendo a mesma função formal do “isto” na proposição “isto é uma imagem de Santa Cecília”,<sup>224</sup> de modo que, por consequência, ter-se-ia uma outra proposição conclusiva na forma seguinte: “isto é mortal”, uma vez que do mesmo modo na premissa menor a noção de “Sócrates” fosse transposta por “isto.”<sup>225</sup> Não obstante, uma vez que no caso da construção de um silogismo em *Darii*, o que se está intencionando com a intenção de singularidade referente à premissa menor não seja tão somente a proposição enquanto manifestativa de um *estado objetivo* de coisas, porém essa proposição em *certa relação* com a premissa maior que, por meio dela, a conclusão se infere, por consequência, se no lugar da noção de “Sócrates” da premissa menor se colocar a noção de “isto”, não se concluirá nada acertadamente se na conclusão fosse posta, outra vez, a noção de “Sócrates”, pois, nesta situação, o silogismo haveria de ter quatro termos, e não os três que o compõem. Por este motivo: se a noção de “isto”, no termo-sujeito da premissa menor, correspondesse apenas implicitamente à noção de “Sócrates”, e não fosse, de fato, significada por essa própria premissa que é parte do silogismo intencionado em sua construtibilidade, então

224 Em razão de ambas as coisas serem correlatos intencionais de intenções de singularidade.

225 Atente-se que o noema que se está considerado, por ora, seja o correlato objetivo da noção de *singularidade*, em específico. Desconsidere-se, desta feita, o fato de que essa intenção de singularidade esteja subordinada, no silogismo em *Darii*, a outras intencionalidades, tais como a de universalidade e a de consequência, pelas quais se manifesta a conclusão. Ora, é coisa de todo distinta a tematização fenomenológica de ente singular, o que agora se realiza, da tematização desse mesmo ente em certa relação que se lhe acrescenta em razão de intencionalidades outras pelas quais essa coisa mesma perfaça o preenchimento de um ato intencional diverso. Neste sentido, a noção de “Sócrates” atinge-se pela própria intenção de singularidade em tematização no corpo do texto, ao passo que, no silogismo em *Darii*, tão somente pela intenção de universalidade, cujo correlato objetivo é dado pela manifestabilidade do que é cogitável na noção de “homem”, à qual ainda se acrescenta outra intencionalidade, a de consequência, as condições formais do silogismo referido se manifestam.



a conclusividade da conclusão tornar-se-ia inevidente, posto que, quem diz “Sócrates”, diz algum homem, mas não o inverso, pois “algum homem” pode significar tantos homens quantos existirem além do mesmo Sócrates. De todo modo, a situação objetiva indicada em uma premissa menor de um silogismo e em uma mera proposição tal qual nesta “isto é uma imagem de Santa Cecília” é de todo distinta.

Além disso, conforme se tratou mais acima, o *ser* da imagem, na realidade, pode manifestar-se através de certa semelhança significativa pela qual se evidencia, em algumas imagens, outras coisas além delas mesmas. Lembre-se da imagem do “I” na qual, em razão de sua retidão peculiar, se fundou a relação de correlatividade para com outras coisas, bem diversas, tais quais as partes da estrutura basilar de forma retangular de templos antigos. Por acaso, pergunta-se coerentemente, o *ser* da imagem assim percebido em evidência fenomenal mostra-se em si mesmo e desde si mesmo, como o expressa Husserl, em carne e osso, em proposição que tais: “isto é uma imagem de Santa Cecília” ou “uma imagem de Santa Cecília é uma imagem de Santa Cecília”? Em absoluto, justamente pela falta de fenomenalização suficiente na acepção em que o termo “isto” é tomado em proposições semelhantes.<sup>226</sup> Afinal, a tudo corresponde um “isto”, de modo que, se se quisesse, esse “isto” poderia estar apenas se autorreferindo ao modo das imagens das letras que compõem o pronome demonstrativo “isto”, assim, neste caso, a objetividade a tornar-se o correlato intencional da intencionalidade do ato de intelecção, em relação a essa proposição, não se preencheria em um ato identificatório, ainda que se preencheria em relação a outras espécies de ato intencional, diferentes da primeira, nomeadamente, a intencionalidade do ato de ver, se a proposição fosse lida e a intencionalidade do ato de ouvir, se ela fosse ouvida; pelo que, a proposição seria, neste como naquele caso, com efeito, falsa.

Por consequência, em proposições nas quais os pronomes demonstrativos fazem as vezes de termo-sujeito delas, o *ser* não é nenhum predicado real.

Entretanto, adicionem-se as condições espaço-temporais que, assim se julga, fazem alcançar, finalmente, o *ser* nas formações proposicionais em cuja composição se apresentam os mesmos pronomes demonstrativos.

Nesse sentido, forme-se a proposição: “este café é quente, aqui e agora.” Sem dúvidas, pela referencialidade espaço-temporal essa proposição aparenta significar, de fato, o *ser* do café no que se refere à sua quentura tal qual é perceptível *hic et nunc* por um indivíduo qualquer. O *ser* do café quente, assim, em sua concretude atual, neste local e neste tempo, percebe-se por uma intencionalidade que se preenche justo a partir do correlato intencional no qual se manifesta o café quente, aqui e agora. A quentura do café, em seu ser quente, no ente concreto que se intenciona significar pelo pronome demonstrativo “este”, não ontem nem hoje, mas agora mesmo, no momento preciso em que se percebe, do mesmo modo não noutro local que não seja neste em que se está, alcança-se, desta feita, pela intencionalidade judicativa cujo estado de coisas objetivo se expressa pela proposição: “aqui e agora, este café é quente.” Eis um exemplo, portanto, de leis

<sup>226</sup> Em lógica formal, designar-se-ia de termo equívoco, cuja plurivocidade de significados, agora já fenomenologicamente, tolhe a manifestabilidade da proposição em que se encontra.

universais da qual a sua validade objetiva seria independente de quem quer que as tivesse descoberto ou enunciado em uma primeira vez, assim como a soma dos três ângulos internos de um triângulo tem como resultado  $180^\circ$ , a despeito de que se verificasse essa relação objetivamente em um triângulo qualquer, vale dizer, independentemente de que alguém se tenha em uma única vez posto a considerar os constitutivos formais da triangularidade. Nesse sentido, a condição formal da possibilidade da verdade estaria dada em proposições com a seguinte estrutura, fixa desde a eternidade: “aqui e agora, este A é B”.

Todavia, considere-se qualquer relação entre os dois termos A e B em que a parte está para o todo, assim como o A está para o B. Neste caso, a parte *seria* o todo – o que é uma impossibilidade lógica. Ora, atente-se a isto, se as condições veritativas da estrutura formal de uma proposição enquanto tal não podem ser verificadas apenas e tão somente a partir do que essa proposição mesma dá a conhecer na medida em que ela é redutível fenomenologicamente a uma mostração plena de seu campo fenomenológico, é porque essas próprias condições veritativas não se encontram pura e simplesmente. Deve-se, sobretudo, inquisitivamente, por assim dizer, *espremer* a inteligibilidade que haja nas estruturas formais das proposições que fazem as vezes dos juízos realmente executados, dado que seja assim o modo em que se pode tornar compreensíveis, em evidência fenomenal, as conclusões inferidas a respeito deste campo de estudo todo particular. Husserl sabia-o e, ao juízo deste trabalho, como se tornará mais evidente no tratamento da temática das *intuições categoriais*,<sup>227</sup> todo o seu denodo esclarecedor nas *Investigações Lógicas* tem como objetivo preciso, a partir das reduções fenomenológicas alcançadas e realizadas, pouco a pouco, o perscrutar *verificador* das assunções das quais se ressente a exigência de mostração fenomenológica das próprias coisas em si mesmas e desde si mesmas.

Desse modo, coloquem-se como o termo-sujeito e o termo-predicado da proposição em estudo, respectivamente, quaisquer partes e quaisquer todos. Ter-se-ia apenas um aparente truísmo nesta construção propositiva, truísmo esse que, provavelmente, poderia ser mal compreendido pelos que sustentam a tese segundo qual o *ser* se encontra como *momentum* real nesta proposição: “aqui e agora, este A é B.” A verdade do ser enquanto tal é desejada e querida, diz-se. Mas, formalmente considerada, em razão dos pontos já considerados e ainda a considerarem-se nesta subseção, referentes ao fato de que o *ser* não seja predicado real, o que se pode dizer é que nessa estrutura proposição, de *per se*, o *ser mesmo* tanto de um possível A quanto de um possível B não se alcança, uma vez que este livro que agora leio – que se coloca na posição de A da proposição em estudo –, ainda que me *pareça* ser a filosofia, de modo que ele me elicite a realizar o julgamento atributivo, conotado por B, vale dizer, pelo termo “filosofia”, pode-se, já a seguir, atribuir-se ao A a noção de “literatura” e acrescentar-se, ao B, outras notas formais que antes não se apercebiam, tais quais o etimológico “o amor pela verdade” ou “o conhecimento das coisas em si mesmas e desde si mesmas”, desinteressado e por muitas vezes sem nenhuma expressividade, a qual se encontra, *ex hypothesi*, em obras literárias. Mas, o “já a seguir” que conota um escoar do tempo, que possibilitou o amadurecimento do julgamento, distingue-se, formalmente, do que se significa pela noção de “agora”, assim

227 Cf. Neste 2.º capítulo, as três próximas subseções.



como, o “aqui” do ato judicativo inicial, posteriormente e em se lendo outro livro, por acaso melhor, refere-se a um conjunto de papéis que constituem outro ente.

Entretanto, replica o objetor que o afirmado por ele tenha sido “aqui e agora, este livro é a filosofia” e não “aqui e agora, este livro *parece* ser a filosofia”, porque, continua ele, de caráter prudente em relação à realização precipitada de juízos, sobretudo os referentes a temas filosóficos, há diversidade rotunda entre o *ser* expresso pela cópula verbal “é” e o *parecer* expresso na segunda proposição. Conceda-se-lhe. Há, de fato, essa diversidade inexpugnável entre o *ser* e o *parecer* de tudo o que tem realidade. Caso eu mesmo me contorcione para a direita, vejo-me refletido pelo espelho do quarto da casa em que habito. Esta imagem que me aparece faz, tanto quanto, aparecer o movimento da fumaça que revoluteia pelo espaço também mostrado no que se evidencia por essa imagem. Aliás, deve-se notar, a aparição dessa fumaça abre-se a partir de um campo visual flagrantemente maior, neste sentido, se o que se narra por Giacomo Casanova em certa passagem de sua *História de minha vida é verídico*,<sup>228</sup> isto é, que encetara um diálogo com um muçulmano que lhe observou sagazmente que todo o prazer do fumo se reduz ao prazer da visibilidade do movimento e da cor da fumaça emanada do tabaco e que, ademais, por consequência, nunca conhecera um cego fumante, então a imagem refletida pelo espelho da fumaça, justo por sua visibilidade máxima, seria certa causa ocasional do prazer de executar-se o ato de visão. Entretanto, neste mesmo local de onde escrevo, em que me percebo como imagem no espelho, ao virar-me ligeiramente para o lado direito, as janelas abrem-se de modo que se permita o movimento locativo da difusão dos gases, pois, factualmente, dois corpos não podem ocupar um mesmo lugar do espaço, em razão da extensibilidade dos corpos enquanto corpos.

“Aqui e agora, este livro é e não parece a filosofia”, reafirma o leitor ajuizado de obra filosófica. Assim como a fumaça que se evola pelos ares é não apenas manifestativa de sua cor e de seu movimento, mas extensa corporal e locativamente no espaço, assim também o *ser* da filosofia, ainda que esteja incoativamente em um livro fechado ou em um aberto, enquanto este se esteja lendo, conquanto não se esteja compreendendo, esse *ser* seu mesmo tem apenas ocasionalmente a forma literária de livros, como se pode colher pela existência de Sócrates, o qual não chegou a produzir obras propriamente filosóficas, se por “obras” se intenciona apontar a livros.

Além disso, conforme foi considerado acima a respeito da intenção de singularidade nas formações proposições nas quais se apresentam os pronomes demonstrativos,<sup>229</sup> ainda que sem as condições acrescidas espaço-temporais, o que quer que seja intencionado pelo termo “este livro” tem a mesma formalidade do que se intenciona por um livro em particular, por exemplo, a *Metafísica* do próprio Aristóteles ou a *República* de Platão. Reformule-se, assim, a proposição sobre a qual se especula: “aqui e agora, a *República* é a filosofia.”

O *ser* do termo-sujeito da proposição não pode não se dar a não ser *in concreto* nestas condições: em papiros, pergaminhos, livros ou pixels; em letras, sílabas e palavras,

228 Cf. (CASANOVA, Giacomo, 1957, pp. 593-596).

229 Cf. Esta subseção, *ad supra*.

cujos significados são entendidos ou não; em figuras coloridas intratextuais com maior ou menor intensidade, vale dizer, uma vez que tenha sido a cor preta com a qual o texto tenha sido impresso, a tinta se apresente refletindo pouca luz ou não; em partes textuais ordenadas com numeração erudita ou não; em divisão da totalidade da obra em outros tantos livros, o que não se daria em uma má edição do livro que performa o ato de leitura; em maior ou menor facilidade *material* da realização do *movimento* em que a *República* pode ler-se, pouco a pouco – compare-se a dificuldade no manuseio de um papiro a desenrolar-se com os papéis que se desdobram com o vento mais sutil; nas edições mais recentes, em páginas em paralelo ao texto original grego ou não; secundado por como quase infinitas introduções já escritas, somadas às notas em número mais elevado; em fontes textuais as mais diversas, se a obra se está lendo mediada por *pixels* ou páginas de papel e em estilos de caligrafia vários, se se trata de papiros e pergaminhos; e, por fim, em todas as línguas nas quais o *opus magnum* platônico poderiam ter sido traduzidas, se não se trata do grego clássico.

Quer-se crer, enfim, que a fenomenalização plena do que se está descrevendo poderia prosseguir-se indefinidamente.

De todo modo, os resultados obtidos até então estão em relação apenas ao *ser* de um dos termos da proposição “aqui e agora, a *República* é a filosofia.” Assim, considere-se a *quandolocação* expressa pelo termo “aqui” e o *momentum* atual significado pelo termo “agora” referidos ao seu *ser* na situação objetiva manifesta pelas outras partes da asserção em estudo. Ora, tão só para que esse ato considerativo se realize, depois de ter sido a sua intenção de realização significada pelo período anterior a este que começa em “considerem-se...”, transcorreram-se outros momentos de tempo, bem como o “aqui” deste espaço em branco no qual as letras vão formando sílabas e estas palavras, conota qualquer coisa de distinta do uso do termo “aqui” se tal “aqui” tivesse como referente aquele mesmo período passado. Aponta-se a isso tão somente com a intenção de constatar certa plurivocidade significativa de termos tais como “aqui” e “agora.” Aprofundando-se, nesse sentido, outros significados possíveis em relação à noção de “aqui”, distinguem-se objetivamente as noções de “quarto”, “sala de estar”, “banheiro”, “casa”, “edifício”, “escrivania”, “biblioteca”, “sala de estudo”, “cidade” e as noções de suas quase infindas espécies, “país” e os seus muitos exemplares, e assim por diante. O termo “aqui”, desse modo, evolui numa fumaça significativa cuja manifestabilidade fenomênica reduz-se a uma opacidade intransponível. E, comparativamente, outro tanto se deve dizer se se tematiza a noção correlata, sob as condições espaço-temporais pressupostas de construção de proposições em que se apresentam os pronomes demonstrativos, de “agora.” Perguntam-me o que é o tempo, já não o conheço mais, dizia Agostinho de Hipona,<sup>230</sup> referindo-se a essa peculiaridade temporal do transcorrer-se ininterruptamente dos agoras, os quais, enquanto *significados* por sua noção respectiva de “agoras”, nesta mesma junção assim terminológica, ocorrida em certo agora, significa, pelo que o termo “agoras” manifesta, qualquer coisa outra daquele momento temporal divisório antes do qual a noção de “agoras” não se concebera ainda, e depois do qual, as coisas múltiplas significadas pela noção de quantidade de “agoras” atingiram-se, conquanto em outro

230 Cf. (*Conf.*, p. 278).





agora que não aquele no qual o ato conceptivo teve a sua origem. Este primeiro agora é o agora real, que transcorre e transcorreu, ao passo que o segundo, alcançado objetivamente pela noção de “agoras” refere-se ao que passou, ao que passa e ao que passará tão só *objetiva ou significativamente* e não *realmente*, pois o que ainda será não existe realmente *qua* agora, embora se signifique pela noção de “agoras”, ao passo que se tão somente se referir por “agoras” aos agoras passados, há neste uso do termo também manifestação coisal. Da ordem ideal ou nocional à ordem real medeia a diversidade entre a potência, seja esta potência mais ou menos potente, como diria Aristóteles, em potência primeira ou segunda, e o ato em sua atualização perfeita, vale dizer, entre a *luz* enquanto potência manifestativa de outras coisas e o doar-se manifestativo da *luz* por si mesma. O doar-se em manifestação das coisas em si mesmas e por si mesmas não é outro que não o ensejo fenomenológico. Assim, equivocou-se a respeito da fenomenologia quem intencionasse significar numa proposição: “a fenomenologia, portanto, é luz.” Pois, neste caso, tanto o luzir manifestativo da luz quanto o mostrar-se, fenomenologicamente, das coisas em reduções fenomenológicas apenas estariam significados, e não manifestos. Observe-se, ademais, que o significado do termo “portanto” conota certa *consequência* colhida como conclusão, à qual, enquanto conseqüente de seu respectivo antecedente ou, em caso de mais de um, de seus respectivos antecedentes, por aquilo que a proposição *significa* objetivamente em si mesma, falta a ela justamente a evidência manifestativa que as premissas dariam a ela. Ora, assim consideradas as premissas *qua* premissas, atribuir-se-ia a elas a finalidade *manifestativa* da conclusão que por elas tenha sido manifestada, de modo que se permitiria construir a proposição seguinte: “As premissas são manifestativas da conclusão.” O *ser* não é predicado real, como o afirma Husserl, no § 43 de sua 6.<sup>a</sup> investigação lógica. Nesse sentido, o *ser* da manifestabilidade da conclusão, por exemplo, condiciona-se por certo ato de intencionalidade considerativa no qual os correlatos intencionais de preenchimento do ato, isto é, os noemas manifestos dos atos noéticos respectivos, se refiram ao que de um silogismo qualquer se apresenta, e apenas nessa condição. Essa condicionalidade se impõe pela própria formalidade dos objetos que se tematizam na lógica.

Volte-se, entretanto, à afirmação pela qual se motivou a realização da pesquisa presente: “aqui e agora, este café é quente.” Em situação objetiva similar ao que se tratou há pouco, a intenção de individualidade do termo “este café” tem a mesma função formal, em sua referência a entes individuais, de termos tais como “Sócrates” em “aqui e agora, Sócrates é filósofo”.

Em vista disso, perscrute-se a situação do estado de coisas objetivo em relação a uma possível *realidade* do predicado *ser* na proposição cogitada no parágrafo anterior. Assim, construa-se a asserção seguinte: “aqui e agora, Sócrates é filósofo”; em que “aqui” supõe pela prisão helênica na qual o filósofo ateniense findou os seus dias ao ingerir o cálice de cicuta, e “agora” supõe por uma testemunha ocular tal qual as que foram plasmadas por Platão no *Fedão*. Nesse sentido, nem antes, nem depois, nem noutra parte senão aqui, Sócrates é filósofo. Anteriormente, não o era, e amanhã ou depois, já não o será. Eu, assim o diz de si para si aquela testemunha ocular, que duvidara do viço moral do homem que até então se me apresentava como um *reles soez*, noto que me equivoquei

no julgamento passado a respeito deste outro deus que agora percebo mais vigoroso do que outrora, em uma situação tanto mais confrangedora para outros quanto mais aceita e querida por ele. Aqui e agora, Sócrates é filósofo, repete-se como qualquer litania pelo antigo incréu de Sócrates mesmo. Desse modo, na proposição que significa o ato de juízo executado, vale dizer, “aqui e agora, Sócrates é filósofo”, encontrar-se-ia, por fim, o *ser* do filósofo que até então *parecia* ser outra coisa que não o que agora se manifestava àquela testemunha de suas virtudes. Que motivou a passagem do *parecer* ao *ser* expressa nos juízos respectivos, nomeadamente, “aqui e agora, Sócrates *parece ser* filósofo” e, por fim, “aqui e agora, Sócrates *é* filósofo”? Qualquer coisa que pôs termo à indiferença significada pela primeira proposição, a qual tem o mesmo significado manifestativo ao de uma imagem refletida em um espelho que *parece ser* a coisa por ela refletida. Em linguagem talvez não tão apropriada, dir-se-ia que o filósofo ateniense se refechava em seu *ser* em situações outras além daquela na qual, em seus últimos momentos de vida, se manifestou ao curioso admirador, conquanto anterior acusador. O joalheiro que, tendo-lhe sido solicitado pelo seu cliente que emita o juízo a respeito da esfera de ouro que este lhe é apresenta, afirma “esta esfera *parece ser* de ouro”, em razão de sua personalidade maliciosa, faz conhecer ao seu interlocutor, pelas palavras verbalizadas, a *semelhança* da substância realmente de ouro que se encontra em sua frente, uma vez que “*parece ser*”, neste caso, tem justo esse significado. Porém, há na peça esferoide qualquer coisa *a mais* do que se expressa por aquelas palavras. Coisa essa *a mais* da qual, ainda que se manifestasse em sua *existência* que se relaciona à nota referente identificatória “de ouro” utilizada pelo joalheiro através de proposição em que o “*é*” copulativo tivesse o sentido perquirido pelo cliente, ainda não se referiria em seu *ato de ser* mesmo que *é*, como se verificou de vários modos nos parágrafos anteriores, inalcançável pela forma proposição “A é B.” Assim, o *ser* do ouro do qual se expressam enunciados tem certamente *certa figura* que não outra, tais como a cilíndrica, a cúbica ou a cônica. Além disso, o *ser* desse ouro, efetivamente, haja vista que constatável em forma esférica, apresenta *certa origem* da qual o processo industrial de refinamento possibilitou-lhe amoldar-se em uma fôrma que apenas ela pôde dar-lhe a figura de esfera. Ademais, o *ser* da mesmíssima peça de ouro envolve, a par de sua construtibilidade referida com o procedimento do refino que o antecedeu na sua forma esférica atual, uma outra *origem mais fundamental*, vale dizer, os próprios leitos de rios, os musgos e as raízes, os rejeitos de garimpos antigos, os cascalhos, os buracos e as fendas de rochas. Quer-se crer, por fim que, tal como ocorreu na execução das análises fenomenológicas a respeito da proposição “aqui e agora, este livro é a filosofia”, a descrição poderia avançar indefinidamente.

Compare-se o alcançado pelas linhas anteriores com a situação existencial narrada antes delas na qual certa testemunha privilegiada dos últimos momentos da vida de Sócrates o reconhece, afinal, como *filósofo*; uma vez que até então se evidenciou no mostrar-se fenomênico a tese husserliana segundo a qual o *ser* não é predicado real algum, a distinção apresentada acerca de uma suposta diferença de valor de referencialidade real ao *ser* nas proposições “aqui e agora, Sócrates *parece ser* filósofo” e “aqui e agora, Sócrates *é* filósofo” não tem fundamento. De fato, a noção de *parecença* conota apenas certa relação de assemelhamento entre os dois membros relacionados, não por



uma identidade absoluta – como a que existe no que se expressa pelo princípio de identidade  $A = A$  –, nem por uma igualdade meramente quantitativa – tal qual quando se diz que assim como a noção de “Sócrates” está para a noção de “homem”, do mesmo modo a noção de “Platão” o está, isto é, enquanto ambas as noções de entes individuais estão contidas sob a extensão da noção de “homem” –, mas por certa *semelhança*, conjugada não obstante a certa *diferença*. Nesse sentido, a que correspondem a semelhança e a diferença expressas nesta formação propositiva: “aqui e agora, Sócrates *parece ser* filósofo”? A situação fenomenal objetiva neste estado de coisas objetivo evidencia-se pela ausência do manifestar-se da coisa mesma que preencheria a intencionalidade com os respectivos correlatos intencionais. Observe-se, além disso, a diversidade que se mostra entre esse estado de coisas objetivo e aquele mais acima considerado em que o *ser* da imagem da fumaça se evolava no espelho. Esta *parecença* última diferenciava-se da coisa da qual era imagem, como descrito, pelo espaço físico ocupado extensivamente pela fumaça real e não pela sua imagem. Ocorre, porém, que o Sócrates de *carne e osso* não pode *parecer* a uma terceira coisa, no mesmo sentido em que se diz que uma imagem *parece* a coisa à qual se assemelhe fantasticamente. Assim, Sócrates não *parece* semelhante a nada, no sentido preciso de que não seja apenas um fantasma produzido pela fantasia. A imagem da fumaça refletida pelo espelho, *a contrario, parece*, por certa semelhança, com a fumaça real, diferenciando-se dela em razão de seu movimento realizar-se tanto quanto ela mesma, fantasticamente. Por consequência, volta-se a perguntar, a que correspondem a semelhança e a diferença conotadas na noção de “semelhança” que daria o solo fenomenológico para a compreensibilidade da proposição “aqui e agora, Sócrates *parece ser* filósofo”? Leve-se em consideração que, na situação fenomenal concebida – semelhe a que narra Platão no diálogo referido *Fedão* –, a testemunha estava *fisicamente* presente no cárcere helênico em que se deram os momentos últimos por viver da vida socrática, em razão do que se enunciou “aqui e agora, Sócrates *é* filósofo”, de modo que o *assemelhar-se* de Sócrates com outra coisa que não ele, tal qual a semelhança nas cores, no movimento e na figura da imagem da fumaça refletida no espelho em relação à coisa da qual é imagem, não se mostrou fenomenologicamente. Assim, na proposição “aqui e agora, Sócrates *parece ser* filósofo”, não há nenhuma fenomenalização suficiente do campo fenomenológico correspondente à situação do estado de coisas objetiva a que se intenciona apontar, de modo que, afinal, se ausente uma qualquer inteligibilidade.

A razão dessa falta de inteligibilidade fundamenta-se em que apenas se disse, antes da construção proposicional que se realizou: “aqui e agora, Sócrates *parece ser* filósofo”, que, apresentando-se por fim *em evidenciação fenomenológica* os motivos que fizeram a testemunha asserir “aqui e agora, Sócrates *é* filósofo”, o Sócrates percebido *parecia ser* qualquer outra coisa do que tinha sido até então ao seu agora louva-a-deus, que é como coisa, um inseto, e como homem, um neófito na arte do amor. Para tornar-se mais evidente o estado de coisas objetivo vivenciado pelo amante novo de Sócrates, diga-se que, de fato, em relação ao estado de coisas objetivo anterior vivenciado por ele, nada do filósofo ateniense mostrava-se-lhe que pudesse assemelhar-se ao que posteriormente se preencheu como correlato intencional da intencionalidade do ato judicativo. Sócrates, por assim dizer, nada tinha sido para ele, em relação ao que se significa pela proposição

“aqui e agora, Sócrates é filósofo”, conquanto pudesse ter-se manifestado a ele sob qualquer outra formalidade, de modo que se desse azo à construção proposicional seguinte: “aqui e agora, Sócrates é sofista.” Pois não se distinguiu, efetivamente, entre a atividade educacional do mestre de Platão e a atividade educacional dos viandeiros pagos em razão do que pareciam fazer, pelo que soíam chamar-se de sofistas. Nesse sentido, a que Sócrates parecia assemelhar-se eram os próprios sofistas, por exemplo, pelo fato de ambos estarem envolvidos dum modo ou doutro com a atividade de ensinar. Assim, a noção de “ensino” era o meio por que os extremos estabeleciam-se da relação de semelhança. Ora, o preenchimento do correlato intencional judicativo correspondente à situação objetiva que se narrou de modo semelhante a como se plasmara por Platão em *Fedão, a contrario*, mostrou a própria coisa referida pela proposição: “aqui e agora, Sócrates é filósofo.” Pois bem, a *parecença* sumiu-se e a coisa mostrou-se. Sócrates, por fim, não é sofista, nem se lhe assemelhe, de modo que possibilitasse comparações infundadas.

De todo modo, referiu-se mais acima que é certo característico formal do assemelhar-se entre duas coisas quaisquer uma inexorável *diferença* que perdura entre elas. No caso de entes constitutivamente *imagéticos*, tal como a fumaça refletida no espelho, a diferença evidencia-se facilmente pelo *odor*, por exemplo. Em relação ao juízo realizado pela testemunha dos momentos que antecederam o tragar-se da cicuta por Sócrates, nesse juízo não se encontra nenhuma *diferença* no que ele manifesta a partir da proposição mestra: “aqui e agora, Sócrates é filósofo.” Porém, já no que se refere à situação do estado de coisas objetivo da intencionalidade do ato comparativo pelo qual se mostra certa dessemelhança entre o Sócrates *qua* filósofo e o Sócrates *qua* sofista, a diferença evidencia-se por si mesma. Por consequência, é tão só a mostraçõ da coisa em carne e osso tal como ela se apreende a partir do contexto aflitivo de morte que se seguiu ao julgamento da Corte ateniense, é o que permite a manifestabilidade do surgimento tanto da *semelhança* quanto da *diferença* expressas pelo fato de que Sócrates, agora percebido, antes parecia ser quem não é.

Depois de tal volteio perquiridor acerca dos fenômenos de base que se podem mostrar pela proposição: “aqui e agora, Sócrates é filósofo”, por fim, pergunta-se se o *ser* de Sócrates se atingiu por ela, de modo que se passe à última construção proposicional a analisar-se nesta subseção, vale dizer, aquela na qual as condições espaço-temporais expressas pelo *hic et nunc* sejam acrescentadas a uma simples proposição de segunda adjacente na forma “A é”.

Pois bem, a situação fenomênica de base do estado de coisas objetivo que performa o ato intencional da testemunha dos momentos finais da vida de Sócrates, reconhecido tardiamente por ela em sua existência filosófica, evidencia-se pela própria mostraçõ da coisa em si mesma e desde si mesma. Essa evidênciação é qualquer coisa de *positiva*, de *pegável*, como se fosse, com as próprias mãos. Para que esta metáfora utilizada receba toda a luz que a mostraçõ fenomênica pode possibilitar a ela, comparem-se os noemas dos atos intencionais do *tocar* e do *perceber* qualquer coisa objetiva. Assim, o preenchimento intencional dos correlatos respectivos da intencionalidade que especifica o ato de *toque* mostra qualquer coisa de *imediate*, de *resistente ao movimento* e *mudando-se de figura*



paralelamente ao avançar da consecução fenomênica e, por fim, com uma *lisura maior ou menor*, caso o fenômeno de base do qual parte a análise presente se compare com o noema concernente a outra coisa que se mostra sob esse ponto de vista formal. A nota de *imediatez* performa também as vozes audíveis que se escutam, assim como o faz com tudo o que se mostra ao abrir-se do horizonte físico em minha frente. Porém, a *imediatez* da intencionalidade preenchida do ato de toque como mostra também *certa resistência densa* que se não percebe nem no som que se escuta, e nem no que se abre à visão. Deixe-se para uma outra oportunidade, em razão do tempo e espaço exíguos, a tematização expressa do noema respectivo da intencionalidade preenchida do ato de visão, vale dizer, “o que se abre”, fenomenologicamente, por esse ato. Os fenômenos privilegiados para a compreensão do modo como se mostrou Sócrates ao seu novo admirador referem-se às notas da “imediatez” e da “resistência densa” que se constata no preenchimento intencional do ato de toque; desconsiderem-se, assim, as notas referentes, também perceptíveis, no ato de toque, às mudanças de *figura*, tanto quanto às variações intensivas da *lisura* ou de quaisquer outros noemas que se poderiam mostrar em um ato intencional equivalente, como o *áspero*, o *frio*, o *calor* e assim por diante.

Corporalmente, Sócrates não deixara de mostrar-se em sua *imediatez* e em sua *resistência densa* em situações fenomenais objetivas outras que não aquela que performou a intencionalidade do ato judicatório: “aqui e agora, Sócrates é filósofo”, uma vez que poderia ter sido tocado, natural e ocasionalmente, por aquela sua testemunha. Não obstante, tão só *aqui e agora* tenha o filósofo assim reconhecido se manifestado do modo referido, vale dizer, *qua* filósofo, *como se* fosse tocado com as próprias mãos. A não ser em ocorrências hipotéticas que se podem desconsiderar para o que se está tentando apontar,<sup>231</sup> a resistência densa e imediata que perfazem a intencionalidade do ato de toque são certos correlatos apenas *dessa intencionalidade*, e não da outra, isto é, a referida à situação objetiva do estado de coisas que possibilitara o julgamento: “aqui e agora, Sócrates é filósofo.” Pois bem, o “como se” expressivo da apresentação da coisa, *ao modo da* intencionalidade preenchida do ato de toque com as mãos, diz, tanto quanto, conforme se viu acima, ao “como se” da relação de semelhança ocasionalmente encontrada entre a figura de forma reta do “I” e os componentes que sustentam a estrutura de um templo ateniense.<sup>232</sup> Ora, antes e a par do assemelhar-se da imagem “I” a coisas adversas tais quais os estilóbatas e os estereóbatas, deve essa imagem, por princípio, manifestar-se a si mesma em sua evidência fenomênica; manifestação essa que é de todo em todo distinta da formalidade do “como se”.

Posto isso, realizou-se a intencionalidade do ato de judicativo com o respectivo noema preenchido, expresso na proposição em análise: “aqui e agora, Sócrates é filósofo.” Não obstante, conforme se tem mostrado em clareza fenomenológica suficiente até então, o *ser* mesmo de Sócrates, em sua realidade *como* constatável com as próprias mãos, não se mostra fenomenalmente nessa asserção.

231 Assim, por exemplo, verifica-se com a noção do *plano inclinado sem atrito* galilaico, a considerar-se em sua mostrabilidade efetiva ou não em uma redução fenomenológica qualquer.

232 Dois estudos importantíssimos sobre a função cognoscitiva de uma metáfora são o de Max Black (1954-1955) e o de William Goodman (1976).

Por reduções fenomenais semelhantes àquelas abertas em passos anteriores, o *ser* do filósofo, que é Sócrates, modula-se em um campo fenomenal todo particular, a despeito de suas especificidades espaço-temporais referidas pelos advérbios *aqui* e *agora*. Pergunte-se: tudo o que se atinja por meio dos fenômenos do *ser* do filósofo e do *ser* de Sócrates é manifestável pelo que se significa com aquela proposição? Em absoluto.

Em relação ao *primeiro* fenômeno, havia qualquer coisa, anteriormente à aplicação predicativa da noção de “filósofo” a Sócrates, nessa mesma noção, que estava como que *incoativamente* manifesta nela, conquanto não se tinham apresentado os motivos determinantes do ato judicatório. Ora, pense-se, por exemplo, na relação da *significação* pela qual se é levado da imagem do mapa do caminho a percorrer-se em uma viagem pela estrada, com o manifestar-se posterior da inexistência dessa via. O ensejo significativo da imagem do mapa realiza-se, isto é, manifesta-se, conquanto não se manifesta a coisa referida, significativamente, pelo mapa. Nesse sentido, em sendo grego de nascimento a testemunha de Sócrates a respeito da qual se considera a sua construção propositiva que o refere, ainda que essa testemunha se pusesse a considerar as partes significativas e etimológicas do termo “filosofia”, nada no mundo real até então se manifestou a ela que fosse certa razão suficiente para a aplicabilidade conceitual tal como a ocorrida posteriormente. Por fim, narra Platão em *Fedão*, mostrou-se a própria coisa a essa testemunha, em si mesma e por si mesma. É isto o que se significa pela noção de “filosofia” e, ademais, pelo *ser* do filósofo? As respostas a esta pergunta dupla dar-se-iam *manifestativa e significativamente* ou *manifestativamente*, isto é, em conhecimento direto da coisa em si mesma e por si mesma? Para àquela testemunha, a coisa se lhe abriu *manifestativamente*, de um modo tal, ademais, que ela fez finca-pé nesta aparição coisal, acrescentando as duas condições que substanciam mais a presença da coisa tal como ela se percebe, o *hic* e o *nunc*, à proposição objetiva “Sócrates é filósofo.” Ora, caso se pergunte por outrem ao mesmo indivíduo enleado a respeito do *significado* do termo “filosofia”, a seguir ao que tivera sido percebido por ele na coisa-Sócrates *qua* filósofo, uma *provável* réplica dada teria sido a seguinte: “a filosofia é Sócrates, e vice-versa”, ou seja, o *significado* terminológico da noção de “filosofia” preencher-se-ia com a existência do propriíssimo Sócrates. Contudo, o sujeito, que lhe fizera a pergunta, observa certa incompressibilidade no que recebera como resposta, dado que não pôde ter tido a boa sorte de estar presente na mesma situação que o seu interlocutor teria vivido. Assim, solicita outras notas à testemunha dos momentos finais da vida do filósofo ateniense, pelas quais o seu conhecimento poderia realizar-se. Desta feita, a quem fez semelhante pedido, responde-se que em Sócrates se manifestou o *amor à sabedoria*, justo o que se colhe do significado etimológico do termo “filosofia.” Posto isso, a *situação fenomenal do estado de coisas objetivo* é a mesma neste caso, no do questionador que interroga a testemunha da morte de Sócrates, em relação ao outro caso, no da testemunha mesma? Em absoluto, embora o pudesse ser, em um sentido meramente linguístico, uma vez que as duas possibilidades dessem ensejo à formulação do ato judicativo: “aqui e agora, Sócrates é filósofo.” Ora, em sendo medroso, o que perquire a testemunha de Sócrates, ao afligir-se diante da morte possível a que levou um “amor à sabedoria”, amor esse que foi dito ser o próprio filósofo ateniense, o qual, assim, se identificou com a filosofia *qua* filosofia, não só por razões etimológicas, mas na *própria coisa*,



julga banal e irrelevante tanto empenho em razão de tanta pouca coisa. Certamente, esse homem assoberbado pelo medo não alcançou o *ser* do filósofo, como o julga quem lhe responde; mas a este que assim julga, o *ser* de Sócrates, na formação proposicional por si próprio elaborada e asserida, se manifesta como algum *momento real*, enquanto *predicado real*, dessa proposição? Não é o que se verifica, em si mesmo e desde si mesmo, de acordo com o que se significa, *objective*, pela tese kantiano-husserliana: *o ser não é predicado real*.

Mediante essa tese, do mesmo modo, conclui-se um idêntico estado de coisas objetivo a respeito do *ser* de Sócrates, conquanto tanto a noção de “Sócrates”, quanto a de “filósofo” estejam enlaçadas pelo *é* copulativo, bem como o estejam pelas condições temporais *aqui* e *agora*.

De início, manifesta-se qualquer coisa no *ser* do filósofo que *perdura* independentemente do escoar-se dos momentos temporais, tal como o significado pela noção de “aqui e agora”. A personalidade de Sócrates é, assim se dá a conhecer pelos relatos biográficos mais verídicos,<sup>233</sup> de certo *feitio* constante, irreferível pelo conotado por um “aqui e agora”, tanto quanto são *constantes* os formatos caracterológicos de outros indivíduos, anteriores ou posteriores ao ateniense, aos quais a atribuição nocional do termo “filósofo” tenha sido aplicada. Conceba-se, por exemplo, o longo feixe temporal de vinte anos de discipulado de Aristóteles em relação ao mestre Platão. Nesse sentido, mostra-se que, ainda a uma primeira ponderação, o *ser* do filósofo na formação proposicional em análise não é manifestável com todo o rigor exigido pelo método fenomenológico. Além disso, esse *ser* do filósofo agora tematizado expressamente leva a uma independência da situação físico-corporal atual em que tal ou tal filósofo se encontre. Desse modo, nos próprios diálogos platônicos, cujo protagonista é o mesmo Sócrates, o qual se plasma e se apresenta, nas imagens que os compõem, em acontecimentos existenciais vários, as mostrações fenomenais referentes à cenografia em que se passa o enredo apontam a todo momento a um idêntico fenômeno de base, a par das variações locativo-temporais. Assim, o *ser* do filósofo, seja relacionado ao fenômeno temporal expresso por “agora”, seja relacionado ao fenômeno espacial expresso por “aqui”, evidencia-se por certa constância fenomenal da coisa tal qual ela se fenomenaliza, “em imagens”.

Ora, alcançadas as evidências fenomenológicas respeitantes às partes espaço-temporais da proposição em consideração, cogite-se, finalmente, de *feitio* breve, de acordo com todos os resultados alcançados, o *ser* do filósofo a partir de sua mostração evidenciadora nas obras científico-literárias às quais se referiu. Considerem-se os fenômenos referentes à *forma literária* do pensamento filosófico e à *sua interioridade* especificamente diversa da de uma mera reflexão a respeito de si mesmo, cujo fenômeno temático se perfaça com *objetos morais*. Pois bem, conforme já se tematizou mais acima,<sup>234</sup> em relação ao *primeiro ponto*, isto é, a uma forma literária do pensamento filosófico, nem tudo o que se refere à existência filosófica, em que se reconhece o *ser* do filósofo, possibilita a manifestabilidade de artefatos literários nos quais a dita “filosofia” possa manifestar-se, vale dizer, é, *in totum*, irrelevante para o *ser* do filósofo que os seus pensamentos se transladem para certa forma literária, haja vista que o próprio Sócrates, *significado qua* filósofo

233 Cf. (COPLESTON, 2021, pp. 111-117).

234 Cf. Esta subseção, *ad supra*.

na proposição da qual a pesquisa presente parte, não tenha composto um único livro em sua vida. Não obstante, outros indivíduos fizeram-no, lembre-se de Parmênides com a *De natura*, e de outros pensadores que precederam ao mestre de Platão.

Ora, se isso é assim, justo esse aspecto referido tematizou-se com a asserção seguinte: “aqui e agora, Sócrates é filósofo”? Em absoluto. Por consequência, passe-se ao *segundo* ponto, já de mais difícil mostraçã fenomenológica, de acordo com a tese motivadora destas pesquisas: o que se refere à interioridade do *ser* do filósofo enquanto *não redutível* às características fenomenais de uma simples tomada de consciência moral, no sentido condenatório. Pela tematização expressa dessa interioridade, percebe-se o quão equivocado tiveram sido os acréscimos espaço-temporais expressos pelas noções de “aqui” e “agora” na proposição que se analisa, dado que, em seu mostrar-se fenomenal, o *ser* do filósofo, em livre imaginação considerativa, de um modo tal transpassa os limites impostos pelo que se denota por “aqui” ou por “agora”, que qualquer relação adventícia fenomenalizável por essas duas coisas diz menos do que mostra a tematização expressa desse ser mesmo; se isto for, acaso, possível. De início, intencione-se a realização expressa do fenômeno da interioridade *qua* interioridade, para além desta ser referente ao ser do filósofo ou não, em contraposição ao fenômeno da *tomada de consciência moral*. Quem bate numa mulher, dando as razões para esse ato, volta-se para si mesmo em busca das palavras que teriam dado o motivo suficiente para a consecução antecedente da ação. Nesse sentido, há certa interioridade nesse volteio a partir do qual as palavras significativas se expressam. Porém, ausenta-se a consciência moral. A interioridade dita moral seria manifesta na mera não realização da intencionalidade do ato de bater, em cuja apresentação fenomenal, dada a coisa, estaria possivelmente presente o *ódio* ou o *rancor*, ainda que não necessariamente. De todo modo, a interioridade moral, nessa abertura fenomenal, performa-se por certa constatação introspectiva que finda numa intencionalidade apenas do ato de bater, dados o *ódio*, o *rancor* ou o que mais. Esse ato intencional malgrado constata-se como a coisa que se perquiria.

Entretanto, tematize-se o fenômeno da interioridade, por ora, relacionada a uma somente possível mostraçã do ser da coisa que se refere pela proposição “Aqui e agora, Sócrates é filósofo.” Pois bem, tomem-se as ações inquisitivas de Sócrates, tais como figuradas por Platão ao longo de suas obras, de modo que o mostrar-se do *ser* do filósofo se apresente sob nova luz, a par da que se manifesta pela mera significação da proposição motivadora “aqui e agora, Sócrates é filósofo”.

Achegava-se Sócrates ao seu interlocutor perguntando-lhe: “que é a justiça”? O mostrar-se do ato inquisitório envolve, ao menos, três coisas de todo distintas, embora relacionadas, de *per se*, ao fenômeno da interioridade filosófica: a) se os significados das palavras com as quais a pergunta se compõe são compreendidas, este ato compreensivo alcança a coisa sobre a qual se questiona; b) esse ato compreensivo, ademais, compreende a coisa *qua* questionada, e não sob qualquer outra manifestabilidade possibilitada pelo questionar, e c) por fim, do lado do sujeito a quem a interrogação se realiza, ele pode decidir-se a respeito da questionabilidade relevante ou não da questão, em caso afirmativo, o *significado* pela pergunta a ele realizada tematiza-se em um ato intencional





executivo de questionar. Desse modo, descobre-se o fenômeno perquirido da interioridade que distingue o *ser* do filósofo tanto no decidir-se ao ato inquisitivo quanto na própria interrogação pessoal interrogada. Considerem-se, porém, mais atenciosamente, os fenômenos do *decidir-se* e do *interrogar-se*. O termo “se” reflexivo que se conjuga aos outros dois termos de “decidir-se” e “interrogar-se” evidencia a aparição fenomênica que se abre em um campo fenomenal correlacionado ao tema da *interioridade*. O decidir-se e o interrogar-se, no que estes pronomes reflexivos referem de *interioridade*, de acordo com a situação fenomênica objetiva apontada pelos pontos a), b) e c), mostram-se em evidência fenomenológica *plena*, tanto da parte de quem levanta o questionamento inicial, quanto da parte do indivíduo a quem a questão se faz. Do lado de quem pergunta, isto é, de Sócrates, a *decisão* de questionar condiciona, com antecedência, o dirigir-se ao seu interlocutor como o sujeito a quem a pergunta se levanta. Ademais, apresentando-se a questão ao indivíduo para o qual se dirige a expressão: “Que é a justiça?”, questiona-se Sócrates a si mesmo a respeito dessa interrogação? Se o *interrogar* foi realmente executado, como o foi narrado por Platão (*Rep.*, 338C, p. 66), o filósofo ateniense, de si e para si, *levantara* a questão. Do lado do indivíduo a quem a pergunta se interroga, tanto se decidiu a *si* mesmo, inicialmente, ao pensar pelo que se questiona na pergunta “Que é a justiça?”, que intencionou apreender, por uma vivência de intenção de significação, o que lhe fora perquirido. Que o indivíduo interrogado tenha a *si* questionado, na pergunta que se levantou a ele, é, de *per se*, evidente pelos mesmos fenômenos constatados no caso de Sócrates. Porém, mostrou-se em evidência *plena*, tal qual se sustenta pela tese que se analisa, a *interioridade* do *ser* do filósofo? Pelo “*si mesmo*” manifesta-se, efetivamente, certa interioridade. O *ser* do si mesmo, não obstante, apenas mediante tais reduções fenomenológicas é alcançável? Em absoluto; ainda que o fenômeno motivador, vale dizer, o *ser* do filósofo, manifesta, de fato, uma estrutura fenomenal como essa. Ora, nenhuma “estrutura fenomenal” é *algo real*, ainda que aponte a outra coisa além dela *qua* indicativo formal.<sup>235</sup>

Por fim, se o *ser* do filósofo Sócrates não se alcançara com a formação proposicional “aqui e agora, Sócrates é filósofo”, tematize-se o *ser* *qua ser* de Sócrates, para além do que se expressa pela noção aposicionada como predicado, de modo que, outra vez, se evidencie a tese enunciada no § 43 da 6.<sup>a</sup> investigação lógica de Husserl.

Ainda que pudesse ter sido o caso de que a atribuição predicativa, realizada por aquela sua testemunha, da noção de “filósofo” a Sócrates fosse mediada por constitutivos formais pelos quais *mais* se manifestasse o que fosse da *essência* da noção de “filósofo” – deu-se o exemplo acima da atribuição em razão da origem etimológica do termo “filosofia” –, pelos resultados alcançados nas linhas acima, mostram-se, justamente, os limites da atribuição assertiva a respeito da formalidade, em relação ao *ser* do filósofo, em asserções como essas. E, tanto quanto, a respeito do *ser* de Sócrates, cuja *socraticidade* abre certo campo fenomenal em que os correlatos intencionais da intencionalidade considerativa manifestam toda a sua transcendência fundada na própria mostra da coisa em si mesma e desde si mesma. *Individuum ineffabile est.*

235 Desconsidere-se todo o campo fenomenal que se abre pela situação objetiva alcançada a respeito do fenômeno do *si mesmo* a manifestar-se em suas espécies ideais particulares, tal qual, por exemplo, o *si mesmo* instintual dos mais diversos animais.

Porém, a inefabilidade do indivíduo concreto é tão só uma tese que, em se partindo da fenomenologia como o método em que mais o *filosofar filosofa* – no que ele tem de essencial, vale dizer, *a posse efetiva, em razão da evidenciação apodítica do que se mostra, do conhecimento em carne e osso* –, deve sofrer certa abstração do juízo a respeito do que se asere, factualmente, nela. Nesse sentido, havia o verseto bem antigo “*haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter. Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*” (estas são as sete coisas que alguém tem e outro não. Forma, figura, local, tempo, estirpe, pátria e nome),<sup>236</sup> em relação ao qual, todavia, o *assentimento* que se significa pelo verbo de ligação *sunt* deve suspender-se até que se mostre em evidenciação fenomenológica *plena* o que se intenciona significar tanto no que tange a cada uma das partes da sentença, quanto no que se refere às suas partes todas significativas, uma vez que apenas, desta feita, se alcança a própria coisa a que se quer apontar. De todo modo, haja vista a própria infinitude da tarefa a realizar-se, alcançando-se o *caminho certo* pelo qual se abre, em clareza fenomenal, a meta, tem-se com isso uma consecução da abertura do campo fenomenológico não de todo invulgar.

Nesse sentido, seja tematizado o momento último do qual se tem notícia dentre tudo o que se pode colher da fortuna bibliográfica quase infinda a respeito da vida de Sócrates, vale dizer, *a exigência feita a Críton, para que este a sanasse, do pagamento de uma dívida de um galo contraída a Asclépio*. Estas teriam sido as palavras finais que tinham emanado dos lábios do filósofo ateniense. Que elas fazem aparecer desde si mesmas? A vivência de uma exigência moral, a qual, de seu turno, não se cumpriria caso Críton não a vivesse enquanto exigida a ele, de modo que, o *dever* percebido, por Sócrates, como a realizar-se, fosse também certo dever, tanto quanto, a realizar-se, realmente, pelo seu interlocutor, tendo este sobrevivido à morte daquele. Contudo, os dois fenômenos expressos por “*vivência de exigência moral de Críton*” e por “*realização do dever percebido em sua valência moral por Sócrates*” manifestam correlatos intencionais bem distintos um do outro. Sócrates, de fato, *viveu a exigência moral*; e Críton, com efeito, *viveu a exigência moral*. Não obstante, a aparição fenomenal de cumprimento dessa exigência refere-se a um tempo outro que não o da vivência intencional em que essa exigência se manifestou expressivamente, vale dizer, a um feixe temporal em que o “*para realizar*”, por fim, manifestar-se-á efetivamente. Com a diferença seguinte: nada há que Sócrates possa fazer além de expressar a outrem o dever a cumprir-se. Para ele, este é o dever *cumprido*, ao passo que, para Críton, em quem confia, esse dever é certa ação *a realizar-se* em um futuro possível. Quem em sua elocução final manifesta, de fato, o cumprimento de uma dí-

236 É interessante observar-se que na proposição “aqui e agora, Sócrates é filósofo”, pela qual, supostamente, o *ser* real de Sócrates se alcança, quatro das sete características individuais apontadas no verseto são referidas, nomeadamente, a *forma*, o *locus*, o *tempus* e o *nomen*; por consequência, também se mostra, em evidência, que o *ser* não é predicado real em uma dada formação proposição. Objeta-se, porém, que, se o verseto for tomado como verdadeiro, construir-se-ia uma proposição na forma seguinte: “Sócrates, ateniense, filho de Sofronisco e Fenareta, de aparência feia, barbudo e atarracado, aqui e agora é filósofo.” Sócrates, ao escutar essa descrição de si mesmo, poderia franzir os sobrecenhos, de modo que a sua *figura* fosse uma outra – que não se expressa pela proposição. Replicar-se-ia pelo objeter insistente que a figura formada pela carranca tornou mais feiosa a sua aparência e, assim, por aquela proposição tivera sido manifestado o próprio *ser* de Sócrates. Entretanto, e por fim, seria dito ao que levantou a réplica última que a noção de “franzir os sobrecenhos” não implica, de modo nenhum, uma relação *necessária* com o que se percebe, factual e imediatamente, pelo significado da proposição: “Sócrates, ateniense, filho de Sofronisco e Fenareta, de aparência feia, barbudo e atarracado, aqui e agora é filósofo”, uma vez que houve certa correlação despropositada, tão somente a fins de argumentação, entre as noções de “franzir os sobrecenhos” e a de “aparência feia”, posto que, por exemplo, a primeira pode mostrar-se relacionada com a noção de “ironia” – o que provavelmente teria sido o caso –, e a segunda com a de “desproporcionalidade entre as partes”, o que não foi manifesto pela proposição que se analisa, *objective*.



vida, faria-o a partir de sua mera possibilidade, isto é, pensando ser possível ou não que àquele a quem ela se exige cumprisse o que a ele se suplica? Em absoluto, pois Sócrates *cria na confiabilidade* da personalidade daquele a quem a exigência do cumprimento do dever moral tinha sido expressa. Desta feita, também as palavras finais ditas por Sócrates a Críton manifestam *a vivência de certa intenção de confiança*, fundamentada na ideia de *amizade*, pois, dentre todos os presentes no cárcere helênico em que ambos estavam, o amado, mas condenado, dirige-se a Críton, em quem deposita a confiança. Nesse sentido, viveram-se as vivências tanto da exigência moral, quanto da amizade. Porém, nesta amizade vivida, observam-se dois fenômenos de todo distintos: o *dirigir-se* confiante de Sócrates a Críton e a *realização*, por este, do que lhe fora suplicado pelo primeiro. Assim, o tempo *futuro* da paga da dívida do galo a Asclépio, a realizar-se por Críton, abre-se em um campo fenomenal mais amplo do que o curto lapso temporal que vai do que tinha sido expressado por Sócrates em seu pedir e os efeitos finais da cicuta ingerida sobre o seu corpo. Ademais, além das vivências da exigência moral e da amizade, viveram-se as vivências do conhecido e do pensado. Com efeito, o dirigir-se amigo e confiante de Sócrates a Críton para que manifestasse a este o dever moral do qual o primeiro sabia poder realizar-se como o era devido, pressupõe como base fenomenal o conhecer não apenas possível de Sócrates a respeito de Críton, conquanto o conhecer *conhecido*, numa palavra, *experiente*, bem como pressupõe o pensar não apenas possível acerca da dívida do *dever moral*, uma vez que o pensar *pensado*, exigido.

Pelo fundamentado, na proposição “Sócrates é filósofo, aqui e agora”, o ser não é nenhum predicado real, como quer que se entendam as suas partes componentes.

Como último tema desta subseção, analise-se a proposição em que figuram as condições espaço-temporais somadas à forma proposicional designada de segunda adjacente. Assim, considere-se a enunciação seguinte: “aqui e agora, o ente é.” Aqui mesmo e agora mesmo, o ente é. É este ente, portanto, certo poder, pois ele pode ser o que aqui e agora ele é, esse poder. Pode ele tudo quanto possa esse poder aqui e agora, posto que ele o seja. Tudo o que se possa dar, dá-se por esse poder, não antes e nem depois do que ele pode agora, e nem noutro lugar senão aqui, em que ele se dá. No aqui e no agora nos quais pode o poder do ente que se dá, esse poder dado do ente que se dá como poder faz poder o aqui e o agora em que pode o poder? Se isto não o fosse, não se poderia dar o ente que pode aqui e agora. Podendo-se dar o ente que pode poder aqui e agora, em certo aqui e em certo agora, pode o ente poder aqui e agora. O aqui e o agora, porém, podem *pelo* que faz poder o ente que pode aqui e agora? O que faz poder o próprio ente é o mesmo ente que pode, pois ele o é, enquanto pode, porque é.

Assim, do ente que é infere-se uma possibilidade, a de poder, e, em específico, a possibilidade de *seu* poder. E este poder, porém, infere-se do ente que é como certa consequência. Pois, tudo o que o ente é, ele *pode* ser. Se o ente é, logo, pode ser. Onde se verifica a verdade do antecedente: “se o ente é”, para que se assegurasse o conhecimento do consequente “pode ser”? Aqui e agora, o ente é. Evidencia-se o ente, mas se evidencia a sua possibilidade de ser? Se não se evidenciasse, não se evidenciaria, por consequência, o ente; o que repugna. Nesse sentido, evidenciam-se tanto o ente quanto o seu poder.

Assegura-se, assim, o conhecimento a respeito de ambos pela ilação evidente, chamada de consequência, do antecedente – evidente – ao consequente – também evidente. Desta feita, conhece-se uma *possibilidade*, vale dizer, a do poder do ente que é. Isto e tão somente isto é conhecido pela conclusão “se o ente é, logo, pode ser.” Essa possibilidade é, porém, apenas *uma possibilidade*? Ao pensamento que a pensou e que a concluiu, dadas as três evidências, respectivamente, a do antecedente, a da consequência e a do consequente, porém, a necessidade das partes do elo da proposição condicional manifestou-se-lhe tão evidente quanto as coisas mesmas relacionadas. Logo, encontram-se quatro evidências, pois o *modo* em que a consequência relaciona a condição com o condicionado é ele mesmo evidente, de forma tal que necessariamente dado que o ente seja, há por consequência o seu poder de ser. Essas quatro evidências, não obstante, são-no do *ente*, que se evidencia.

Quanto faz poder o ente que é, se ele pode. O poder da evidência, o poder do conhecimento, o poder do antecedente, o poder da consequência, o poder do consequente e o poder da necessidade tão somente podem pelo poder que o ente é. Por fim, pode o ente *ser*? Se a resposta é afirmativa, o ente faz poder também o pensamento; em caso de negativa, como teria sido pensado esse pensamento? Assim, e por consequência, o ente, do mesmo modo, faz poder o pensamento. *Aqui e agora*, porém, o ente é? Se o pensamento não fosse pensado, se a necessidade não fosse constatada, se o consequente pela consequência não fosse deduzido, se a proposição do antecedente não fosse construída, se o conhecimento não conhecesse e se a evidência não se evidenciasse, *aqui e agora*, o ente não seria. Ora, afirma-se e reconhece-se a evidência do que se mostra: o ente é, aqui e agora. Conhece-se essa evidência. Desta evidência vai-se à outra evidência: a de sua possibilidade. Assim, evidencia-se a proposição “aqui e agora, o ente é”, enquanto, por ela – fazendo as vezes de certo antecedente –, infere-se, mediada a evidência da consequência, a evidência da possibilidade expressa pelo consequente: o ente pode ser. Ademais, a evidência da possibilidade expressa pelo consequente evidencia-se seguindo necessariamente ao seu antecedente; logo, evidencia-se a necessidade da relação da condição com o condicionado. A condição condicionando o condicionado evidencia-se em o pensamento. Desse modo, evidencia-se o pensamento. “Aqui e agora, o ente é” é o pensamento ou a realidade? De fato, para mim que a penso, a pergunta não se pode manifestar senão enquanto meu pensamento. Porém, o *sobre o que* a pergunta questiona, ei-lo colocado como questão. Esta questão, assim, questiona: aqui e agora, o ente que é, o é como pensamento ou como realidade? Se se disser que, aqui e agora, o ente é, em seu ser, como pensamento, irá se distinguir ele do meu pensamento que o pensa? Ao contrário, se se disser que, aqui e agora, o ente é, em seu ser, como realidade, irão se distinguir a evidência, o conhecimento, o antecedente, a consequência, o consequente, a necessidade e o pensamento, posto que, todas estas coisas apenas se evidenciaram, em sua distinção recíproca, em razão de *certo poder* do ente que é, isto é, como estando, *inchoative*, implícitas ao pensamento que as distingue e as distinguiu, mediante o significado objetivo da proposição “aqui e agora, o ente é”? Assim, há duas teses a serem analisadas, que rezam: se aqui e agora o ente é, ele se distinguirá, respectivamente, se é *pensamento*, do *meu* pensamento, e se é *realidade*, da evidência, do conhecimento, do antecedente, da



consequência, do conseqüente, da necessidade e do pensamento?

Ora, as duas teses *são* evidentes no que postulam. Desse modo, salva-se a evidência, ainda que ambas sejam ou falsas ou verdadeiras.<sup>237</sup> O salvar-se da evidência, porém, o é de mim? Em absoluto. Pois o que se disse foi “*no que*” postulam ambas as teses. *No que* as teses postulam, salva-se a evidência. Assim, a *evidência*, no que manifesta e abre em seu campo fenomenológico, fenomenaliza “qualquer coisa” de objetiva; independentemente de mim. Independentemente de mim, do mesmo modo, *que* a evidência seja certa coisa real é certo conhecimento, na medida em que a evidência *do que* postulam as teses se mostra, evidentemente, em si mesma e por si mesma, e este em si mesma e por si mesma se conhece desde si mesmo e por si mesmo. Nesse sentido, há a realidade tanto na evidência, quanto no conhecimento.

Por isso, em relação à primeira tese, vale dizer, “se aqui e agora, o ente é enquanto pensamento, é este pensamento distinto do meu, posto que o penso?”, ainda que a condição seja falsa, o condicionado pode ser verdadeiro, porque a realidade da evidência e do conhecimento evidencia-se como independente de mim, para quem a evidência se evidencia e para quem o conhecimento se conhece. Porém, e em relação à segunda tese, ou seja, “se aqui e agora, o ente é enquanto realidade, esta realidade possibilita a distinção da evidência, do conhecimento, do antecedente, da consequência, do conseqüente, da necessidade e do pensamento?”, a condição mostrou-se como verdadeira a respeito da realidade da evidência e do conhecimento, e de sua distinção conceitual entre si. Mas, por boa lógica, se a premissa é verdadeira, a conclusão também o é. Logo, são reais o antecedente, a consequência, o conseqüente, a necessidade e o pensamento. Porém, a realidade destas coisas é tal qual a realidade constatável na evidência e no conhecimento, ou seja, na medida em que estes são tanto reais realmente quanto reais nocionalmente? De todo modo, *se* aqui e agora o ente é enquanto realidade, esta realidade possibilita a distinção tanto da evidência quanto do conhecimento, sejam estes considerados reais ou ideais.

Se reais, que o são, ou ideais, que também o são, no que esta possibilidade do “*ou*” denota, evidencia-se, também, a realidade do pensamento, que assim se distingue. O distinguir-se a realidade do pensamento da idealidade do pensamento segue-se, assim, da possibilidade denotada pelo “*ou*” e, desta feita, no que o “*segue-se*” denota evidencia-se a realidade do antecedente, da consequência e do conseqüente. Evidencia-se, porém, a idealidade do antecedente, da consequência e do conseqüente? De fato, o “*segue-se*” denota justo essa idealidade, o levar-se do que veio antes ao que veio depois, e esse levar-se, que é o ato ilativo, é idealmente realizado. Por fim, evidencia-se, se aqui e agora o ente é enquanto realidade, esta realidade possibilitando a distinção da necessidade? Esta necessidade está evidentemente distinta. Porém, é distinta essa necessidade em si mesma e por si mesma, isto é, *per se*, ou para mim, ou seja, *per aliud*? Se há nela evidência, então é por si mesma evidente. É-o, contudo, para mim também. Logo, essa necessidade é distinta tanto realmente, em si mesma e por si mesma, quanto idealmente, vale dizer,

237 Se no aqui e no agora, em que o ente é, este é refere-se ao pensamento, então não é real; e vice-versa, se o ente que é, aqui e agora, se refere à realidade, então não é pensamento. Contudo, ainda que não seja isto o que esteja em questão, mas tão somente a *realidade* da evidência e, a seguir, a do conhecimento, que se segue a essa evidência, as duas teses podem ambas ser falsas ou verdadeiras, no sentido apenas das consequências que, não tendo sido objeto de cogitação particular, ainda não se manifestariam, fenomenologicamente, como ou verdadeiras ou falsas. *Tertium non datur*.

enquanto que por mim próprio ela se atinge.

Ora, todas as conclusões alcançadas seguiram-se de duas teses, vale relembrar: se aqui e agora o ente *é*, seja ele pensamento ou realidade, poder-se-iam distinguir, se ele é pensamento, ele do meu pensamento *e*, se ele é realidade, desta realidade a evidência, o conhecimento, o antecedente, a consequência, a necessidade e o pensamento? De fato, se aqui e agora o ente é pensamento, ele distingue-se do meu pensamento, realmente. E, de fato, se aqui e agora o ente é realidade, distinguem-se, idealmente, a evidência, o conhecimento, o antecedente, a consequência, o consequente, a necessidade e o pensamento. Por fim, na possibilidade, dada aqui e agora, de que o ente seja pensamento, ele não é realmente o meu pensamento. E, inversamente, na possibilidade, dada aqui e agora, de que o ente seja realidade, idealmente distinguem-se o conhecimento, o antecedente, o consequência, o consequente, a necessidade e o pensamento.

Ora, aqui e agora, na *primeira* possibilidade considerada, ou seja, a de que o ente seja pensamento, segue-se *realmente* a sua distinção de meu pensamento, ao passo que, na *segunda* possibilidade considerada, isto é, a de que o ente seja realmente, segue-se *idealmente* a distinção da evidência, do conhecimento, do antecedente, da consequência, do consequente, da necessidade e do pensamento.

Em relação à segunda possibilidade, pode-se concluir, com efeito, que a *distinção* é certo ato de idealidade. Em relação à primeira possibilidade, pode-se concluir, efetivamente, que há certo pensamento em ato que não se reduz ao pensamento que agora eu realizo.

Por esta última possibilidade, distingue-se o pensamento do *meu* pensamento; por aquela primeira, essa distinção é dita dar-se idealmente.

A idealidade da distinção é, contudo, *real*? *Aqui e agora*, é-o. É-o, porém, *para* mim. É-o, contudo, como possibilidade. Ainda que o *é* se reconheça como possibilidade, aponta, não obstante, esse *é* para a realidade. Fá-lo, contudo, idealmente em seu apontar.

Assim, *verifica-se* que o *ser* não é predicado real.

## 2.5.2 Uma análise das três seções da sexta investigação

Depois do excursão longo em que se expuseram as consequências da tese acerca do fato de que o *ser não é um predicado real numa qualquer proposição* (*Das Sein ist kein reales Prädikat*), tese essa que foi apresentada por Husserl (HUA XIX/II, p. 665; 1967, p. 460) na 6.<sup>a</sup> investigação lógica, cumpre que se volte ao ensejo de realização de comentários às *Investigações Lógicas*, posto que, mediante eles, a tematização expressa do que reste a tratar-se da contitudística a respeito da fenomenalização do conceito de *coisa* seja na fenomenologia husserliana, seja na formatação fenomenológica de corte heideggeriano, possa possibilitar-se. Ora, precisamente em razão de tamanha relevância da investigação lógica husserliana em comento, como se verá, para o arremate compreensivo dos pressupostos da filosofia heideggeriana tal qual alcança ela o seu acme em seu *opus*



*magnum*, os comentários a serem realizados a seguir terão certo feitio, *in totum*, analítico, de sorte que, passo a passo, acompanhar-se-á Husserl em sua exposição, tal como ela se realizou. É assim que o conceito de “intuição categorial” (*kategoriale Anschauung*) virá a lume. Com efeito, é em razão dele que a estrutura conceitual apresentada, por Heidegger, na *História do Conceito de Tempo*, obra do autor, que antecede a *Ser e tempo*, de maior densidade e sistematicidade filosóficas, dentre as outras que se analisarão na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho, pode evidenciar-se, em mostração fenomenal plena. Passe-se, assim, à 1.<sup>a</sup> seção da 6.<sup>a</sup> investigação, para que, depois disso, as suas duas outras seções, e últimas, se analisem, a partir dos princípios interpretativos que se conquistaram por meio dos comentários expositivo-interpretativos das investigações lógicas antecedentes.

### 2.5.3 A primeira seção da investigação sexta

A investigação sexta, di-lo Husserl (HUA XIX/II, p. 537 e segs., p. 322 e segs.) em uma introdução que a ela compôs, não deveria fazer parte da totalidade da obra que viria a ser conhecida como *Investigações Lógicas*. De fato, percebe-se, na investigação em tela, um conjunto de modificações que destoam do conteúdo geral das cinco investigações anteriores. Uma prova disso, como se verá em pormenor mais abaixo, é a reformulação da noção de “unidade fenomenológica” (*phänomenologische Einheit*).<sup>238</sup> E por “reformulação”, não se deve entender tão somente um aprofundamento do universo de inteligibilidade que teria composto essa mesmíssima noção, dado que, efetivamente, ela agora seja uma outra. Ademais, encontra-se, na 6.<sup>a</sup> investigação, um Husserl já mais preocupado em aprofundar-se nas consequências últimas de uma teoria do conhecimento que tenha como o seu pressuposto fundamental, não obstante, os alcances das investigações lógicas anteriores, as quais, pode-se afirmá-lo sem erro, têm um teor frisadamente mais “lógico”, se por este termo se compreende o que tradicionalmente por “lógica” se tinha em vista. Ainda que, tal como se viu nos comentários realizados sobre a 5.<sup>a</sup> investigação,<sup>239</sup> uma *teoria do juízo* seja antes um característico de uma *teoria do conhecimento* do que de uma *teoria lógica*, mesmo sob o ponto de vista filosófico “tradicional”, na investigação lógica que se começa a comentar, pode-se verificar uma decidida expansão – e até implosão – dos limites fenomenológicos que demarcaram o campo fenomenal das investigações anteriores. Em síntese, nela, expõem-se os princípios formais sem os quais uma *teoria do conhecimento* fenomenológica, *in nuce*, não se pode arrematar; de modo que, a *teoria do juízo* apresentada na 5.<sup>a</sup> investigação esteja como o entremeio entre os assuntos tradicionalmente lógicos considerados nas investigações anteriores à 5.<sup>a</sup> e o que há que se desenvolver na mesmíssima 6.<sup>a</sup> investigação lógica.

Como se disse, a intenção primeira da investigação lógica em comento é elaborar uma certa teoria do conhecimento. Partindo-se da noção de “ato objetivante” exposta na subseção 2.4.1 deste trabalho, Husserl aprofunda-a em vista do acabamento formal des-

238 Cf. Subitem 2.1, em que se expôs o seu conceito a partir de três *momenta* formais: a expressão, a intenção de significação e a intenção de preenchimento de significação.

239 Cf. Subitens 2.4.5; 2.4.5.1; 2.4.5.2 e 2.4.5.3.

sa teoria do conhecimento. Pois bem, a noção que se vai desenvolver ao longo de toda a 1.<sup>a</sup> seção é a de “cumprimento significativo”, a qual é, de todo, símile à noção de “intenção de preenchimento de significação”, um dos componentes elementares do conceito de *unidade fenomenológica*. Relembre-se o que essa seja: dada uma qualquer expressão, também um elemento de toda e qualquer unidade fenomenológica, tem-se, *a principio*, uma *intenção de significação*, isto é, um ato intencional dirigido a esta ou àquela expressão, seja “entardecer.” Pois bem, refrise-se que o conteúdo sensível – já os sons audíveis, já as palavras escritas – dessa expressão não entra em consideração no todo de uma *unidade fenomenológica*.<sup>240</sup> Ora, em relação a essa expressão “entardecer”, empós o ato intencional dirigir-se a ela, há uma outra intenção, de acordo com o que compõe a *unidade fenomenológica* qua *unidade fenomenológica*, justo a de *intenção de preenchimento de significação*, que vai, como uma ânfora que se preenche por um líquido qualquer, *realizar*, em sentido ideal, a apreensão do significação dessa mesmíssima expressão, “entardecer.” Ocorrido isso, certo *preenchimento* de uma vivência de intenção de significação *preenchida* ter-se-á realizado. Nesse sentido, o que Husserl designa de *cumprimento significativo* na 6.<sup>a</sup> investigação está ao menos inicialmente esclarecido.

Ora, dando prosseguimento à sua consecução duma teoria do conhecimento nessa investigação lógica, o autor (HUA XIX/II, p. 558 e segs., p. 345 e segs.) expõe o conteúdo inteligível de duas noções, que são a de “*pensamento expressivo*” e a de “*intuição expressada*”, mediante as quais a essência ideal do *conhecer enquanto tal* possa compreender-se. Essa essência ideal do conhecer distingue-se, de imediato, em razão de uma *unidade ideal estática*, isto é, não se considera, em fenomenologia, a um primeiro momento, qualquer transcurso temporal na realização deste ou daquele ato intencional de conhecimento. Assim, tem-se a situação do estado de coisas objetivo deste modo descrita por Husserl (HUA XIX/II, p. 558 e segs., p. 345, grifos do autor): “O *pensamento que dá significação se funda em uma intuição e se refere por meio dela ao seu objeto.*” A primeira parte da oração, isto é, “o *pensamento que dá significação*”, refere-se ao que se designou de *pensamento expressivo*, de forma que, tendo sido dada uma certa expressão,<sup>241</sup> seja esta o “celular”, se tem, inicialmente, a realização de um “*pensamento expressivo*”, no qual, a coisa mesma, ou seja, o celular, *pode* e apenas nessa medida *pode* alcançar-se objetivamente. De seu turno, a segunda parte da oração, “*se funda em uma intuição*”, tem como referente objetivo o que se colhe, inteligivelmente, do termo “*intuição expressada*”, em que por “*expressada*” não se quer apontar a qualquer elocução verbal, tal qual a que se materializa em *sons sensíveis*, porquanto, ao contrário, quer-se fazer referência, precisamente, a uma intuição, na qual a “*expressividade*” do “*pensamento*” anterior *se realiza*, formalmente, e o faz por meio de uma *intuição do significado ideal* contido na expressão “celular.” Em poucas pala-

240 Embora, efetivamente, a expressão *qua* coisa sensível pode *significar-se*, por certa tematização expressa, enquanto tal, não em sua *impregnância* sensório-material “atual”, mas enquanto correlato intencional de alguma intenção de significação, não já mais “sensível”, em sua *inexistência intencional*. Em suma, dá-se um correlato intencional a respeito do noema “coisa sensível”; o que se verificou, em abundância, no subitem 2.5.1. Nesse sentido, a noção de “expressão”, que compõe uma *unidade fenomenológica*, deve compreender-se a partir tanto da intenção de significação, quanto da intenção de preenchimento de significação a ela concernente.

241 Husserl (HUA XIX/II, p. 558, p. 345) assevera que, a fim de sintetizar a sua exposição – que permaneceu sempre sob a abertura fenomenal dos pontos apenas levantados ao início de sua sexta investigação lógica – que as únicas expressões significativas a considerarem-se são as referentes à “esfera nominal”, isto é, as que se efetuam mediante expressões como estas: o “cavalo”, a “árvore”, “que 2 + 2 é 4 ...”, o “homem” e assim por diante.





bras, o “celular” *aparece* através de um ato intencional que o apreende, que o intui, que o percebe, enquanto tal. Por fim, compreenda-se o termo “*expressada*” como o correlato até gramatical de “*expressivo*”, no sentido de que o primeiro termo tem uma certa referência necessária ao tempo passado, e por “tempo passado”, deve-se entender um *ato perfeito de compreensão*. Desse modo, abstraindo-se dos substantivos que acompanham os dois termos em análise, respectivamente, “pensamento” e “intuição”, a toda e qualquer expressão *expressiva* deve corresponder, fenomenologicamente, uma expressão *expressada*; em suma, compreendida; por fim, por “compreendida”, deve-se entender *intuída*; daí a razão do substantivo que se lhe adicionou, ou seja, “*intuição... expressada*.” Ora, Husserl (HUA XIX/II, p. 570, pp. 346-347) assevera que a realização de uma “intuição expressada” consiste no próprio *ato de conhecer*, donde “conhecer”, no passo argumentativo em análise, está para um *certo ato classificatório*. Explique-se. Quando se realiza, respectivamente, um “pensamento expressivo” e uma “intuição expressada” a respeito do “celular”, este celular mesmo, dado que *intuído, conhece-se*, e conhece-se mediante um *ato classificatório*, por meio do qual toda e qualquer coisa que tenha, próxima ou longinquamente, uma razão de “celular”, se encontra classificada em função da realização desse ato anterior de conhecimento.

Ora, deve-se, em todo momento, considerar, em fenomenologia, numa vivência intencional, o seu aspecto de *ato*, porquanto não este ou aquele *objeto* que possa vir a fazer parte, como conteúdo ou matéria do ato intencional, dessa vivência mesma. Com efeito, numa vivência intencional, o fator fenomenologicamente relevante para as descrições que se lhe seguem é o campo fenomenal mesmo aberto por essa vivência, no que ela tenha de *ato vivenciado*. Por consequência, estas asserções de Husserl (HUA XIX/II, p. 559-560, p. 346, grifos do autor) recebem toda a inteligibilidade devida: “*O ato de conhecimento que há na vivência está fundado sobre o ato de percepção*” (*der Erkenntnisakt im Erlebnis auf den Wahrnehmungsakt gegründet*), e não, deve-se acrescentar, no *objeto* desse ato de percepção. Por fim, a “*coisa*”, tal qual se compreende ao longo de todas as seis investigações lógicas, deve-se sempre ser tomada como mediada por certa *vivência intencional* e, ainda que esta se torne sobre si mesma, no caso em tela, ter-se-ia algo como a expressão: “a percepção do celular” – o que já diversificaria, de todo, o cunho descritivo do campo fenomenal. Sublinhe-se: uma qualquer *percepção* é uma qualquer *vivência intencional*, isto é, uma coisa fenomenológica.

Em relação a esse “celular” que há pouco se configurou numa *intuição expressiva*, pode ele perfeitamente tematizar-se, por livre variação imaginativa, em uma *representação imaginativa*, na qual, junto ao ato de conhecer “em imagem” a coisa da qual se trata, isto é, o “celular” mesmo, se realiza, formalmente, o preenchimento cognoscitivo da vivência intencional. Sobre este último ponto, deste modo pondera Husserl (HUA XIX/II, p. 560, p. 347 grifos nossos) a relação entre o “objeto imaginado”, reduzido a umas tantas *sensações da fantasia*, e a vivência intencional de representação, na qual, mais uma vez formalmente, a unidade fenomenológica, tal como se considera na 6.<sup>a</sup> investigação, se constitui: “*Viver este ato* [da vivência de apreensão mediante uma representação] e ter uma representação do objeto na fantasia são uma única coisa”.

Pois bem, atente-se a que o termo “pensar” (*denken*), na sexta investigação, não se toma, de modo algum, tal e qual quando se diz, por exemplo, que um objeto qualquer de pensamento seja, ao ser pensado, “percebido” pelo indivíduo que o pensa. Desse modo, diz-se, na realização do próprio *cogito* cartesiano, que “a existência do eu é *constatável* pelo sujeito que pensa.” Ora, por esta acepção do termo “pensar”, percebe-se, no mesmíssimo ato de pensar certo objeto, a *existência* mesma. Ao contrário, o termo “pensar”, como se viu acima, nessa investigação em andamento, toma-se como uma tão só *intenção incompleta de expressão*, a que falta uma *intuição de preenchimento de significação*, designada por Husserl de “*intuição expressada*.” Ademais, essa “intuição de preenchimento de significação”, mais uma vez, é o *próprio conhecer*, o qual, por seu turno, consiste num ato classificatório pelo qual esta ou aquela multiplicidade se unifica, no caso em questão, mediante uma *significação objetiva*. Pois bem, pode-se considerar essa vivência de conhecimento já estaticamente – o que se fez até aqui –, já dinamicamente, na medida em que, para a primeira possibilidade, sem que se leve em consideração o tempo, se fenomenaliza uma *unidade ideal* (*eine ideale Einheit*) de todo acabada a respeito do ato classificatório – e nominal –, ao passo que, na segunda possibilidade, se manifesta essa *unidade ideal* de um modo outro, pois ela se abre, em seu campo fenomenológico respectivo, por algum transcurso temporal, o qual pressupõe a relação a realizar-se, e não já realizada, entre dois atos mui distintos. Assim Husserl o descreve:

Na relação dinâmica, os membros da relação e o ato cognoscitivo que os relaciona estão separados temporalmente, de modo que se desenvolvam numa figura temporal. Na relação estática, que se apresenta como *um resultado permanente* desse processo temporal, coincidem temporal e objetivamente (HUA XIX/II, p. 567, p. 354, grifos nossos).

Além disso, deve-se notar que a *intuição expressada*, considerada a partir dum aspecto temporal, ou seja, dinamicamente, pode desenvolver-se mediante uma relação complexa de *preenchimento* e *ausência de preenchimento*, caso o todo fenomenal à qual ela se refira seja justamente desse feitio. Exemplifique-se. Escutam-se os primeiros compassos desta ou daquela música; por eles, após a realização da *intuição expressada* desses mesmos primeiros compassos, é-se levado, de acordo com a abertura do campo fenomenal correspondente a essa música, a atos de preenchimento relacionados a todas as outras partes que se seguem a esses compassos recém-apreendidos. Assim, percebem-se uma certa “expectativa” e “cumprimento de expectativa”, nas palavras de Husserl (HUA XIX/II, pp. 572-573, pp. 360-361). Que seria a *coisa* nesse complexo intencional? A própria *música* na totalidade de suas partes reais, isto é, pedaços, e momentos,<sup>242</sup> conquanto, na fenomenalização das vivências intencionais – porém, iniciais – com as quais ela se apreende, ela esteja, por assim dizer, *aberta e fechada*, a um só tempo.

242 Relembre-se da teoria do todo e das partes já exposta acima, cf. subseção 2.4.3.



Todavia, considerem-se, por ora, os casos em que haja um certo falhanço no preenchimento das vivências intencionais, falhanço esse a que Husserl (HUA XIX/II, p. 574 e segs., p. 362 e segs.) nomeia de “decepção” (*Enttäuschung*) e, fundada nela, de “contrariedade” (*Widerstreit*). Por óbvio, todo o *ato de conhecimento* consiste numa certa *concordância* entre o que se vivencia numa intenção de significação e o que, do mesmo modo, se vivencia em seu respectivo preenchimento de significação. Em razão disso, um qualquer ato em que se não encontre uma concordância será, *a contrario*, um ato *discordante*, ou melhor, *decepcionante*, pelo que não se deve entender, em absoluto, o termo “decepcionante” a partir de conotações morais, mas, singelamente no sentido apontado de certo *falhanço*, de certa *falta*, de certa *incompletude*, de certa *contrariedade*. Ora, toda a realidade formal de *contrariedade* implica, de *per se*, ao menos duas coisas que são contrárias. No ponto em tela, essa contrariedade dá-se, justamente, entre a intenção de significação e a intenção de preenchimento de significação, de molde que a realização do ato de conhecimento não se conclua. Entretanto, observe-se esta sutiliza na análise fenomenológica: ainda no caso da contrariedade, dá-se uma certa *unidade sintética* pela qual e, ademais, sem a qual, a intenção de significação não se poderia preencher em seu respectivo campo fenomenológico. Além disso, Husserl (HUA XIX/II, p. 575, p. 363), na ausência de melhor termo – como ele mesmo o reconhece –, designa essa contrariedade também de *distinção*, no sentido de que, tendo sido *irrealizada* a intenção de preenchimento de significação, outra coisa diversa da que fora, de início, intencionada, “se distingue” mediante essa mesmíssima intenção de preenchimento de significação, ainda que “irrealizada.” Assim, suponha-se uma intenção de preenchimento de significação cujo correlato intencional inicial tenha sido dado pela expressão “verde”, conquanto o que se tenha verificado, *in re*, fosse certa coisa *vermelha*. Ora, o que se quer dar a entender pelo termo “*distinção*” no sentido há pouco referido é, propriamente, que essa “coisa vermelha” se “distinguiu” não nela mesma e por ela mesma, caso este em que se teria uma expressão significativa correspondente a ela, isto é, a expressão “vermelho” pura e simplesmente, mas, *a contrario*, que essa propriíssima “coisa vermelha” “se distinguiu” da intenção da qual partiu esse malogrado ato de preenchimento de significação.

Em suma, na “decepção” do ato intencional de preenchimento de significação constata-se a realidade ideal dos conceitos de o “mesmo” e de o “outro” – por assim dizer, uma retomada husserliana da antiquíssima problemática desenvolvida por Platão (*Phaedr.*, 265E-266C, p. 99; *Parm.*, 128C-D, p. 34). Diafanamente, Husserl (HUA XIX/II, p. 576, p. 364, grifos do autor) sintetiza os pontos recém-desenvolvidos: “*Uma intenção é decepcionada no modo da contrariedade apenas por ser uma parte de uma intenção mais ampla, cuja parte complementar se cumpre.*” O cumprir-se da parte complementar da intenção mais ampla consiste na realidade do ato de distinção que toda vivência intencional malograda de significado finda por efetivar, a despeito da intencionalidade inicial da vivência de preenchimento de significação.

Pois bem, o autor (HUA XIX/II, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor) manifesta às últimas conseqüências os resultados alcançados, que passam a tomar-se como pressupostos, referentes à análise fenomenológica há pouco desenvolvida. Por conseqüência, poder-se-á falar duma “*identificação e distinção totais e parciais como fundamentos fenomenológicos co-*

*muns das formas de expressão predicativa e determinativa*", conforme reza o título do § 12 da 6.<sup>a</sup> investigação lógica.<sup>243</sup> Em fenomenologia, tudo quanto nela se afirme tem, *inchoative*, o delineamento das análises a serem realizadas a seguir. Em suma, esse título desse § 12 refere, em miúdos, as análises fenomenológicas que hão de se realizar, *in extenso*, ao longo do corpo de texto. Ora, se este é o estado de coisas objetivo, toda e qualquer "forma de expressão predicativa e determinativa" compreender-se-á por meio da realização ou não de uma vivência intencional de "identificação" ou de "distinção", em que estas serão "totais" ou "parciais." Explique-se esta última parte da afirmação. Uma vivência intencional de preenchimento de significação, no sentido da "identificação", será "total", quando, afinal, o ato de conhecimento se realizar *simpliciter*; ao passo que uma vivência intencional de preenchimento de significação será "parcial", quando a coisa mesma puder tornar-se correlato intencional de vivências de significação várias, pelas quais, por fim, tendo sido pressuposto o transcurso temporal, o campo fenomenal referente a esta ou àquela coisa poderá abrir-se. Por seu turno, uma vivência intencional de preenchimento de significação, no sentido da "distinção", será "parcial", quando houver um ato de intencionalidade parcial submetido à intencionalidade total deste ou daquele ato. Nesse sentido, pode-se mesmo afirmar que toda contrariedade é, como se viu acima, necessariamente complexa, haja vista que em toda vivência intencional de contrariedade se encontram dois feixes intencionais em sentido contrário, vale dizer, seja o da própria contrariedade, seja o da síntese, mediante a qual contrariedade uma mesma e única coisa não se percebe *qua* ela própria, conquanto distinta. Em suma, sem embargo de que na vivência da contrariedade o *ato de identificação* não se efetive tal e qual seja próprio a uma vivência intencional de preenchimento de significação, há em toda vivência de contrariedade qualquer coisa de símile – em razão do feixe intencional *sintético* que malogra –, ao ato de identificação que é condição necessária de certa vivência intencional de preenchimento de significação. Pressuposto este estado de coisas objetivo, deve-se ter em mira que uma vivência de preenchimento de significação, ainda no sentido da "distinção", será "total", quando a essa vivência que deveria corresponder como correlato intencional  $\vartheta$ , corresponde  $\vartheta^2$ , em distinção de contrariedade. Ademais, deve-se levar em consideração que toda outra intenção parcial que venha a compor  $\vartheta$ , como  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  ..., nessa relação de contrariedade em  $\vartheta^2$ , não perfaz um ato total intencional em que precisamente essas partes intencionais  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  ..., fossem o correlato do ato de contrariedade. Com efeito, trata-se, no caso em tela, de uma vivência em que se dá uma *contrariedade* entre  $\vartheta$  e  $\vartheta^2$  pura e simplesmente.

Pois bem, o que o parágrafo em comento da investigação sexta quer referenciar é justamente que toda expressão em que se dê uma "predicação determinativa" deve compreender-se a partir das vivências intencionais de identificação, isto é, *de conhecimento*, e a partir das vivências intencionais de distinção, na medida em que, tanto estas, quanto aquelas se fenomenalizam por atos intencionais que apenas *parcialmente* ou mesmo *totalmente* se cumprem.

243 Tome-se o termo "identificação", por suposto, pela vivência intencional de preenchimento de significação em que se realiza, de fato, o ato de conhecimento da coisa mesma a conhecer-se.



Ademais, deve-se ter em conta que, tal como se viu acima na subseção 2.4.1, a síntese de conhecer que se está considerando equivale a um *ato objetivante*. Assim, ela fundamenta-se na lei geral brentaniana: *todo ato objetivante é uma representação ou tem uma representação por base*. Além disso, no capítulo II da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, Husserl (HUA XIX/II, p. 585, p. 373, grifo do autor) apresenta uma outra descrição da noção de “ato objetivante”, conquanto de todo coerente com o que anteriormente dela se descreveu: “Podemos *definir* os atos objetivantes justamente como aqueles atos cuja síntese de cumprimento tem o caráter de identificação e cuja síntese de decepção tem, de seu lado, o de distinção.” Sublinhe-se isto: tanto o “pensamento expressivo”, que é o ponto de partida inicial da vivência intencional de significação, quanto a “intuição expressada”, que é o cumprimento mesmo dessa intenção de significação, são *atos objetivantes* – ambos têm a função de dar a conhecer a propriíssima coisa tal qual ela é em si mesma e desde si mesma.

Eis que surge o conceito de *coisa* como ele se concebe e se expõe, descritivamente, na 6.<sup>a</sup> investigação: a sua conceção avança-se por Husserl (HUA XIX/II, p. 586 e segs., p. 374 e segs.) mediante a distinção entre as noções de “*signo*”, “*imagem*” e “*apresentação própria*”; pelo que, em razão de sua fenomenalização plena, se pode depreender o que seja, para a fenomenologia, a coisa mesma em sua coisalidade de coisa. Pois bem, de início, atente-se à relação entre as noções de “*signo*” e de “*imagem*” compreendidas a partir das vivências intencionais de significação e das respectivas vivências intencionais de preenchimento de significação, na medida em que se possam deslindar, nas vivências intencionais de preenchimento de significação, um preenchimento “total” ou tão só “parcial” deste ou daquele significado. Nesse sentido, o autor observa que a diferença essencial entre as noções de “*imagem*” e de “*signo*” deve-se colher em razão do aspecto formal da *semelhança para com a coisa*, no caso da imagem, e em razão da ausência desse aspecto formal, no lado do “*signo*.” Que isso significa?<sup>244</sup> Que a ausência do aspecto formal de semelhança do signo faz com que a vivência de preenchimento de significação (o “pensamento expressivo”) tenha como sua contraparte intencional um duplo intuir: o do signo *qua* signo e o da coisa que se refere por esse signo. – De seu turno, a imagem *qua* imagem leva, de *per se*, imediatamente, à realização do ato objetivante da “intuição expressada.” Em síntese, o *ser* da imagem está como que conjungido à coisa da qual é imagem, ainda que, não obstante, possa perfeitamente elicitar-se o ato de tematização expressa das vestes sensíveis, por assim dizer, que materializam a imagem enquanto tal, isto é, este ou aquele pedaço de papel, esta ou aquela tela de um quadro, e assim por diante. Além disso, a síntese de cumprimento em relação à vivência intencional em cujo correlato se encontre uma imagem é uma síntese *imaginativa*, por força, certamente, do constitutivo ontológico da mesma imagem. Nada disso ocorre com a função significativa que um signo possui. Considere-se uma “placa de trânsito.” Nela, é-se levado a um determinado significado mediante o “pensamento expressivo”, para que, a seguir, mediante a “intuição expressada”, à coisa significada pelo signo “placa de trânsito.” Todavia, como se disse, o levar-se do signo à coisa, em razão do pensamento expressivo e da intuição expressada, não se dá em razão de uma qualquer “semelhança” entre o “sinal

244 Cf. Com proveito, leia-se a parte introdutória a escrita ao 1.º capítulo da 1.ª seção.

vermelho” e a significação “deve-se parar”, por exemplo. De todo modo, já em relação ao signo “João”, dá-se certa *semelhança*, no ato de pensamento expressivo, da coisa da qual o signo “João” é signo, isto é, do próprio João. Assim, da coisa “João”, que se atingiu pelo signo “João”, seja este escrito ou falado, deu-se uma *intuição expressada*, mediada o *pensamento expressivo*. Por suposto, na hipótese de que se tenha conhecido qualquer coisa *real* de nome “João”; pois, doutra sorte, do *pensamento expressivo*, por princípio, não poderia emergir qualquer *intuição expressada*.

Chega-se ao momento do tratamento da noção de “apresentação própria”, correlacionada à noção de “coisa” tal como ela se expõe, por Husserl, em sua sexta e última investigação lógica. Se uma certa “imagem” se fenomenaliza, ao apreender-se, por uma *síntese de semelhança de coisa*, por sua vez, esta coisa mesma deve perceber-se por meio de uma “*síntese de identidade de coisa*”, termo este que intenciona apontar a uma “confirmação da coisa por si mesma (*die Sache bestätigt sich durch sich „selbst“*)”, apresentando-se por diversos lados e sendo, a um só tempo, sempre uma e a mesma”, como o descreve o autor (HUA XIX/II, p. 588, p. 377, grifo do autor). Exponha-se o ponto com desenvolvimento. Nesse sentido, a coisa mostra-se, tal e como ela é em si mesma e por si mesma, “em carne e osso”, só e tão somente mediante um *ato de percepção*, apenas no qual se dá uma certa vivência de preenchimento de significação, na qual não se possibilita, em razão justo desse preenchimento noético, *qualquer* cumprimento de feixe intencional, no que se manifesta; porém, em mero sentido *ideal*, possibilitam-se outros preenchimentos de significação por outros feixes intencionais e posteriores, os quais, por legalidade de essência, apontam à aparições fenomenais da própria coisa. Faça-se uma observação a respeito deste estado de coisas objetivo: em particular, no caso da *percepção externa*, necessária e eminentemente dar-se-á um complexo intencional em que outras tantas partes intencionais da totalidade do ato restarão como *certa pretensão*, isto é, àquela “percepção externa” pertencerá, por legalidade de essência, um conjunto de vivências intencionais de preenchimento de significação que, por princípio, permanecem meramente *intencionais*, sem que se deem as vivências intencionais de preenchimento de significação que a elas se acoplem, no sentido de sua fenomenalização. Assim, a significação que se deu há pouco à noção de “percepção”, em validade ideal, deve matizar-se quando se esteja referindo à percepção externa de “coisas reais.” Nesta última possibilidade, assevera o Husserl (HUA XIX/II, p. 589, p. 378, grifos nossos): “*Aparece [o objeto] apenas ‘pelo lado da frente’, tão só ‘certo perfil e borrado em perspectiva’.*” Por isso, ainda ponderando acerca da possibilidade de *aparición* fenomenológica em comento, deve-se estabelecer, em legalidade ideal, para a percepção externa, “*possibilidades de infinitas percepções de um e do mesmo objeto, diversas por seu conteúdo*”, ainda o autor (HUA XIX/II, *ibid.*, *ibid.*). Todavia, de modo nenhum se deve chegar à conclusão segundo a qual num qualquer ato de percepção *a coisa mesma não apareça*, porque está implícito na realização desse ato uma complexidade intencional que não se deixa esgotar, sobretudo se a percepção for tão só “sensível.” Além disso, em relação a certo “pensamento expressivo”, deve-se, a todo momento, distinguir entre a mera *intenção significativa* e a identificação preenchedora que se efetiva nesse mesmo ato intencional. Em vista da possibilidade da apreensão deste estado de coisas objetivo, Husserl (HUA XIX/II, p. 590, p. 379) concebe as noções



de “percepção” e “percepção adequada”, em que a primeira está para o “pensamento expressivo”, assim como a segunda está para a “intuição expressada”, conforme se viu, *ad supra*. Numa qualquer *mera* percepção, e por maioria de razão, numa percepção *sensível*, deve-se pressupor, em sua realização, uma *coincidência parcial*, por meio da qual a coisa vai mostrando-se, pouco a pouco, assim como se deve pressupor um certo *ideal de adequação*, o qual, por evidente, não se pode conceber sem aquela “coincidência parcial”.

Enfim, o que se assertou a respeito da relação de preenchimento intencional referente ao ato de percepção tem validade formal, tanto quanto, para a vivência intencional de representação, a qual, por seu turno, deve compreender-se, em seu constitutivo formal, através dum duplo feixe de intencionalidade, que vai, aos poucos, se realizando. Ponderem-se estas palavras de Husserl (HUA XIX/II, p. 591, p. 380) acerca do ponto em análise: “Quando os atos imaginativos se cumprem, já na conexão imaginativa, já por meio de percepções correspondentes, o trânsito de imagem a imagem tem um caráter distinto do trânsito à coisa mesma.” Pois bem, é coisa de todo diversa a doação fenomenal de uma vivência intencional de representação em que, por exemplo, uma certa imagem se representa por uma outra imagem, pense-se no caso de uma fotografia de fotografia, *da* doação do campo fenomenal da efetivação da vivência de percepção coisal em que se apreende, na primeira fotografia, a “coisa fotografia”, conquanto em imagem, mas, sobretudo, na segunda fotografia, o que quer que esteja presente nela “em imagem.” É este segundo fenômeno que Husserl irá designar de “trânsito de imagem à coisa”; coisa esta que pode ser, inclusive, *ex hypothesi*, uma terceira fotografia, uma pessoa querida ou um simples desconhecido.

Pois bem, o ponto a analisar-se, no capítulo III da 1.<sup>a</sup> seção da 6.<sup>a</sup> investigação, refere-se a um desenvolvimento de uma fenomenologia do conhecimento. Partindo dos pressupostos apresentados nas linhas anteriores, Husserl descreve as relações essenciais que regem, no ato de conhecimento, a relação entre uma mera identificação e um cumprimento da vivência intencional de preenchimento de significação, na medida em que o campo fenomenal a manifestar-se tenha, em si mesmo, feixes intencionais vários que permitem a execução das respectivas análises fenomenológicas. Nesse sentido, tendo-se equiparado o cumprimento de vivência intencional de significação ao ato de conhecimento, deve-se ter em vista que em todo cumprimento de certa significação se faz necessário que se dê uma certa vivência de *intuição expressada*, de feitio que se encontre, no campo fenomenal assim aberto, o significado ideal desta expressão: “isto é ele mesmo”; expressão pela qual, afinal, se fenomenaliza a razão formal do conceito de *conhecimento*, na fenomenologia das *Investigações lógicas*. De todo modo, não se pode desconsiderar o conquistado anteriormente a respeito das análises fenomenais realizadas: o enlace conjuntivo das identificações diversas ideais de significação pode estender-se *ad infinitum*, de forma que, por exemplo, ao simples valor número 2, se encontrem intenções de significação em multiplicidade indeterminada. Assim, considerem-se, a título de exemplo, tão só estas expressões a que, em princípio, correspondem as suas respectivas vivências de preenchimento de significação: “1+1, 3-1, 4-2, 5-4, ..., 2x1, 4/2, 8/4, ...” e assim por diante. Este estado de coisas objetivo pode legitimamente comparar-se com o que se viu acima em relação ao campo fenomenológico aberto por qualquer percepção sensível.

Ademais, esse estado de coisas objetivo verifica-se, tanto quanto, por exemplo, quando um desenhista vai compondo, passo a passo, o seu quadro, acrescentando-lhe linhas, círculos, formas da natureza, e, por fim, cores. Perceba-se que, neste caso, há uma composição necessária de feixes intencionais em que as vivências de identificação, somadas às vivências de preenchimento representativo de significação, vão se sucedendo umas às outras. Desta feita, isto é de importância considerável: *nem todo ato de cumprimento intencional de significação*, tal e qual se pode depreender do exemplo referente ao quadro que se ia pintando, *requer*, de *per se*, que, em relação à *qualidade* do ato, este ato seja *posicional*, o que, ao contrário, se requer para a razão formal da vivência intencional de conhecimento, isto é, para o ato identificatório. Resumindo-se: na mera vivência de representação não é necessário que haja, de *per se*, qualquer posicionamento a respeito do *ser* ou do *não ser* da coisa que se representa. Pense-se, a esse respeito, no caso da figuração, de todo possível, de pessoas que já morreram, em relação às quais, por consequência, não é possível a realização de qualquer ato de identificação, no sentido de sua manifestabilidade “em carne e osso”; em que pelo termo “em carne e osso” se aponta ao mundo sensório-material.

Nesse sentido, o que se deve analisar, por ora, em relação à teoria do conhecimento husserliana, deve-se colher da noção de “*graus de conhecimento*”, a qual se refere a certa intensidade ou a certa perfeição que este ou aquele conhecimento possui. De fato, essa intensidade e essa perfeição manifestam-se pelo conceito de *intuição impletiva* (do latim *implere = cumprir*), mediante a qual este ou aquele conceito e esta ou aquela proposição podem fenomenalizar-se “em carne e osso”, em suma, numa mostração coisal.<sup>245</sup> Além disso, no lugar desse ou daquele conceito ou dessa ou daquela proposição pode fazer as suas vezes uma simples vivência de representação, à qual, por legalidade de essência, deve corresponder uma outra *intuição impletiva*, ainda que, por vezes, como se viu,<sup>246</sup> essa vivência de representação coalhe numa mera intenção de significação, para além de qualquer intuição *coisal*; pense-se a esse respeito, ao modo de exemplo, no significado particular, mas inevidente, de uma placa de trânsito, da qual *se sabe que significa qualquer coisa*, conquanto não, justa e determinadamente, o seu significado *preciso*; isso quanto a um *pensamento expressivo* cujo correlato intencional seja certo signo, ao qual não corresponde nenhuma *intuição expressada*. Assim, diz-se que um momento essencial dos *atos intuitivos* é a sua “*plenitude*”, que deve tomar-se, por tudo o que se sustentou, como uma *ideia*, no sentido de sua validade ideal.

Entretanto, deve-se atentar para que a análise fenomenológica se complexifica se se pensar numa “*série gradual de cumprimentos mediatos*”, como reza o título do § 18 da 1.<sup>a</sup> seção da 6.<sup>a</sup> investigação lógica. Com efeito, o que é coisa que se notará diafanamente na exposição do pensamento heideggeriano a respeito da noção de “*coisa*”, há em fenomenologia um certo característico de *infinitude*,<sup>247</sup> que se pode deslindar, de imedia-

245 Por suposto, o termo “em carne e osso”, no caso em tela, deve, por ora, compreender-se em um sentido mais lato, não apontando a qualquer realidade, de *per se*, sensório-material.

246 Na possibilidade de que o *uso em ato da significação* (in actu exercito) *do signo* não se utilize. Cf. Subseção α do 1.<sup>o</sup> capítulo da 1.<sup>o</sup> seção.

247 Refrise isto: esse característico não restringe, de modo algum, o que quer se que alcance de mostração coisal “em carne e osso”, em evidência eidética.





to, ainda nas análises realizadas nos parágrafos antecedentes acerca da *percepção sensível*, conquanto não só aí, uma vez que, em geral, toda a descrição fenomenal alcançada, ainda que se mostre em “legalidade de essência”, de molde que seja um garante do conhecimento apodítico, aponta e leva a um passo posterior de outras tantas descrições fenomenológicas; a não ser na única possibilidade de que se considere, no caso de Husserl, a fenomenologia *qua* certo sistema filosófico, sem interstícios alguns – o que não foi o caso, como o provam as muitas reformulações do método fenomenológico realizadas pelo autor, tanto quanto certo característico de incompletude que se percebe, a um primeiro olhar, em todas as suas obras; e no caso de Heidegger, a sua fenomenologia hermenêutica ou a sua ontologia fundamental *qua* ciências meramente objetivantes, o que se contrapõe à intenção de fundo que as determina em seu ensejo de pensamento. De fato, observe-se que, por exemplo, diferentemente do que se dava na lógica tradicional, não há um “caminho” a seguir-se, de antemão determinado, em fenomenologia, como se se devesse, por exemplo, seguindo-se à ordem expositiva, se apresentar, primeiro, uma teoria dos conceitos, após uma teoria das proposições e, por fim, uma teoria do raciocínio. Ao contrário, tudo se determina, nesta perspectiva filosófica – se não se assume a identificação de Heidegger (SZ, p. 38, p. 129) entre a *fenomenologia* e a *filosofia mesma* – tão só mediante a abertura do campo fenomenal, apenas a partir do qual, em o sendo aberto, pode-se encetar o prosseguimento das análises fenomenais que se lhe seguem.

Entretanto, volte-se ao tema da “série gradual de cumprimentos mediatos.” Exemplifique-se. Seja dado o número  $(10^2)^4$ . Pois bem, como sói realizar-se nas definições matemáticas, esse número, mediante a sua “série gradual de cumprimentos mediatos”, pode reduzir-se, por meio duma vivência de intenção de significação, a  $10^2 \times 10^2 \times 10^2 \times 10^2$ , cada um dos quais, também por outra “vivência de intenção de significação”, se alcança pelo mero produto de  $10 \times 10$ . De seu turno, qualquer um desses números pode definir-se pela série  $10 = 9 + 1$ ,  $10 = 8 + 2$ ,  $10 = 7 + 3$ , e assim por diante. Ora, passo a passo, em razão duma vivência de representação significativa à qual corresponde um cumprimento gradual em série de atos identificatórios, foi-se dando uma mostração coisal que se tornou “mediata”, logo a seguir. Ademais, notifique-se que a série mesma, em sua totalidade, dos cumprimentos fenomenais possíveis se rege por uma “prescrição *a priori* [dada pela *matéria* do ato]”, como o ensina o autor (HUA XIX/II, p. 602, p. 392) que determina uma marcha gradual de mostração coisal.

Além disso, deve-se notar que há diferença entre *as representações mediatas* e *as representações de representações*, uma vez que as primeiras podem reduzir-se a representações significativas às quais faltam as respectivas intenções de preenchimento de significação, como no exemplo utilizado há pouco acerca do número  $(10^2)^4$ , situação na qual não se teriam realizado as reduções fenomenológicas referentes às intenções de preenchimento de significação – que são representações –, ao passo que as segundas, por seu turno, têm um ato impletivo findando numa outra representação que se intui ela mesma, e “não o objeto desta segunda representação”, como o ensina Husserl (HUA XIX/II, p. 603, p. 394). Não obstante, é necessário que se faça ainda um aprofundamento da análise do campo fenomenal recém-aberto no que se refere à “plenitude da vivência de representação.” Pois bem, o autor (HUA XIX/II, p. 607, p. 398, grifos nossos) enuncia a seguinte lei

ideal a respeito dessa plenitude representativa: “*a toda intenção intuitiva corresponde – dizendo-o em sentido de possibilidade ideal – uma intenção significativa exatamente adequada a ela pela sua matéria.*” Ora, o sentido dessa lei ideal não se pode desconhecer em razão do acima exposto a respeito da possibilidade, de princípio, de que todo ato posicional (*setzende Akt*) se torne um ato não posicional, e vice-versa.<sup>248</sup> Com efeito, uma qualquer intenção intuitiva, que se refere a um ato de identificação de conhecimento, pode tornar-se uma mera intenção significativa, e vice-versa. Pondere-se acerca desta colocação husserliana (HUA XIX/II, *ibid.*, p. 399): “A intenção significativa alude meramente ao objeto; a intuitiva representa-o em sentido estrito; tem algo da plenitude do objeto mesmo.” Pois bem, esse ato intuitivo tem como o seu ideal uma certa *plenitude completa*, a qual, por sua vez, se constitui pelo conjunto das propriedades que constituem esse próprio objeto. Quanto maior for o número de propriedades “intuitivamente percebidas”, tanto maiores serão a plasticidade e a vivacidade do objeto reduzido, em evidência fenomenal.

Pois bem, Husserl (HUA XIX/II, p. 608, p. 400) apresenta uma noção de relevância para a continuidade das análises fenomenológicas avançadas a seguir, isto é, a de “apreensão intuitiva pura.” Por este termo, ele significa todo *ato identificatório* que se encontre num dado complexo fenomenal de vivências de representação, seja intuitiva, seja meramente representativa, vale dizer, no caso em que se trate de uma *representação de representação*. Pela “pureza” da apreensão intuitiva, o autor intenciona apontar para todos os momentos *tão somente e apenas tão somente apreensivos* que ocasionalmente se encontrem nesta ou naquela vivência intencional. Em suma, a “pureza” da apreensão intuitiva consiste na abstração da perfeição dos momentos apreensivos que, por princípio, estejam coligados a uma qualquer vivência intencional de representação. Logo a seguir, estudar-se-á a noção correlata de “pureza em significado”, que é a redução fenomenológica dos atos de intenção de significação. Entretanto, considere-se a primeira das noções há pouco referidas, a de “apreensão intuitiva pura.” Nela, exclui-se, de início, todo e qualquer outro momento de intenção de significação que possa constituir uma determinada unidade fenomenológica; donde se dizer que a apreensão intuitiva seja *pura*. Ora, os momentos correspondentes a uma apreensão intuitiva pura são aqueles referentes ao que quer que seja *apreendido* numa dada representação imaginativa ou numa própria percepção. Seja na percepção simples, seja na representação imaginativa, os momentos de apreensão consideram-se em particular mediante a noção em análise, isto é, justamente pela de “apreensão intuitiva pura”, a qual é, assim, configurada como um *ideal*, que pré-determina a fenomenalização do campo fenomenológico respectivo. Entretanto, de acordo com o que nas linhas anteriores se tratou, os conteúdos relacionados aos momentos de apreensão, no caso de uma representação reprodutiva, nomeiam-se de *conteúdos analógicos* ou *reprodutivos*, na nomeação de Husserl (HUA XIX/II, p. 609-610, p. 401), porque *a coisa apresenta-se não nela mesma, mas representativamente*, ao passo que, já no caso de *percepção simples*, esses conteúdos relacionados aos momentos de apreensão denominam-se *autênticos* ou *apresentadores*, uma vez que não se trata de uma mera vivência intencional de representação. Além disso, excluem-se da noção de “apreensão intuitiva pura” seja qualquer referência à qualidade do ato, isto é, se é ponente ou não,

248 Esta é uma outra variação de compressão do conteúdo inteligível da lei de Brentano, cf. 2.4.5.



seja qualquer relação para com os componentes significativos do ato.

Ora, o fundamento das distinções, que se apresentarão nas linhas abaixo, baseia-se em duas noções a partir das quais as descrições fenomenológicas acerca da “pureza” da *intuição* ou da *significação* podem realizar-se. Numa palavra, essas duas noções são as de “conteúdo intuitivo puro” e de “conteúdo significativo” do ato. Tudo o que se mostra em evidência fenomenal da coisa percebida ou da imagem representada deve fazer parte dos momentos do “conteúdo intuitivo puro” das vivências intencionais; de seu turno, o resto que esteja apenas, *inchoative*, “em mostração fenomenológica”, vale dizer, “em significado”, “não se mostrou” em redução fenomenológica a contento. Assim, Husserl (HUA XIX/II, p. 611, p. 403) elabora a seguinte notação para a conotação das partes formais do todo fenomenológico representadas intuitiva ou significativamente mediante o estado de coisas objetivo há pouco descrito:

$$i + s = 1$$

Donde a totalidade do campo fenomenal corresponde ao valor número de *um*, ao mesmo tempo em que as variáveis das “plenitudes” dos momentos, já de intuição, já de significação, podem aumentar ou diminuir respectivamente no todo do fenômeno considerado. Por consequência, levando-se em consideração um certo limite concebido, *idealiter*, para os dois lados da relação entre a *intenção de significação* e a *intuição representacional ou intuitiva*, pode-se elaborar tais outras notações formais:

$$i = 0 \quad s = 1,$$

$$i = 1 \quad s = 0$$

Estes símbolos, respectivamente, referem-se aos limites ideais em que há, de um lado, nada de intuição e tudo de intenção de significação e, de outro, tudo de intuição e nada de significação. Refrise-se que estas distinções nada mais são do que *limites ideais*, de molde que, *in re*, como se viu acima, não se pode apreender, fenomenologicamente, uma vivência apreensiva em que se dê a plenitude *tota simul* desse ato apreensivo, sem nenhuma possibilidade de surgimento de outros feixes intencionais de significação.

Além disso, em todo “conteúdo intuitivo puro” (*reine intuitive Inhalt*), na medida em que se pode dele tomar, em referência ao seu objeto, o *seu* conteúdo intuitivo puro, vale dizer, o próprio conteúdo que é objeto de uma qualquer intuição pura, abre-se a possibilidade de que se apreenda a noção de “significação pura”, correlata essencial a esse ato intuitivo. Ademais, justo em razão da *significação formal* dos componentes perceptivos e imaginativos de qualquer intuição pura, Husserl (HUA XIX/II, p. 613, p. 405) desenvolve duas outras noções fundadas no campo fenomenal assim aberto: a de “conteúdo perceptivo puro” e a de “conteúdo imaginativo puro”, que são símiles, com efeito, às anteriormente vistas de “intuição representacional ou intuitiva” e de “intenção de significação.” Desta feita, surge a notação formal seguinte:

$$CPp + CIp = 1$$

De feitio que, por “CPp” e por “CIp”, deve-se entender, respectivamente, “conteúdo perceptivo puro” e “conteúdo imaginativo puro”, e pelo numeral “1”, deve-se to-

mar o conteúdo total do objeto deste ou daquele ato intencional. O autor (HUA XIX/II, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos) apresenta uma descrição da noção de “intuição pura” em que ela transparece ao modo devido: “A apresentação é pura quando cada parte do objeto está presente realmente no conteúdo [do ato intencional] e nenhuma [parte] meramente imaginada ou simbolizada.” Assim, se o objeto, *ex hypothesi*, tem mil e uma partes, a sua “apresentação pura” dar-se-á quando todas e cada uma dessas mil e uma partes se mostrarem em evidência fenomenal, sem restos tais ou tais para uma qualquer vivência de intenção de significação.

Fundamentando-se em todas essas análises acerca dos graus de plenitude do conhecimento, Husserl (HUA XIX/II, p. 614, p. 406), por fim, apresenta o conceito de “percepção adequada”, cujas três partes ele distingue como segue: a) A *extensão* ou a *riqueza de plenitude*, que, tal como o conteúdo do objeto se mostre em seu campo fenomenal, assim também essa “*extensão de plenitude*” será maior ou menor, vale dizer, de acordo com uma variação *em graus* de sua totalidade objetiva; b) A *vivacidade* da plenitude, de molde que, se se pensar num caso de um quadro comparado com o seu esboço inicial, esse quadro é, sem dúvida, “mais vivo” do que a pouca semelhança que, por necessidade, há de estar nuns meros rabiscos iniciais; e c) O *conteúdo de realidade* (*Inhalt der Realität*) da plenitude, em suma, o maior ou o menor número de conteúdos apresentadores.

Entretanto, chega-se ao momento da descrição das *séries ascendentes de cumprimento*. Um primeiro grau de “cumprimento” deve apreender-se na medida em que a uma qualquer intenção significativa se acrescente uma intuição correspondente “de identificação”, dado que, neste caso, se encontra uma *certa plenitude*, conquanto mínima. Prosseguindo-se ao preenchimento das vivências intencionais, por meio dos seus atos intuitivos respectivos, mais e mais uma plenitude tornar-se-á “plena”, vale dizer, o campo fenomenal mostrar-se-á “de plasticidade maior.” Assim, pressuponha-se um desenho a realizar-se do perfil de um indivíduo, de molde que, traço a traço, as imagens que o representam sejam, a cada vez, de maior plasticidade. Por consequência, a imagem I<sup>1</sup> estará numa relação para com a imagem I<sup>2</sup>, e esta para com a imagem I<sup>3</sup>, em graus ascendentes de completude fenomênica, isto é, os momentos formais de *extensão de plenitude*, de *vivacidade de plenitude* e de *conteúdo de realidade de plenitude* vão, correlato intencional a correlato intencional, ascendendo em direção a uma “intuição pura”, limite-ideal dos fenômenos em análise. Husserl (HUA XIX/II, p. 616, p. 408) faz uma observação de relevância a respeito dessa situação fenomenal: o conceito alcançado e descrito de “plenitude fenomenológica” é tão relativo quanto o é o de “objeto”, pois, com efeito, um certo “objeto” não é algo *realiter* presente num conteúdo pertencente a uma unidade fenomenológica, conquanto seja tão só um mero *correlato intencional*; e, tanto quanto, uma “plenitude fenomenológica” é, como se disse, apenas um “limite-ideal” da situação a descrever-se. Pondo em miúdos o que até aqui se comentou, deve-se dizer que se trata tão só de um campo fenomenal em que um certo cumprimento de uma intenção vazia – que é puramente significativa – consecutivamente se realiza mediante um cumprimento impletivo, o qual, por seu lado, “preenche” uma intenção semiplena, de molde que se garantam “o aumento e a realização de uma intenção imaginativa”, como o descreve o autor (HUA XIX/II, *ibid.*, p. 409).



Em continuação, os últimos capítulos, isto é, o IV e o V da 1.<sup>a</sup> seção da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, têm como sua temática, respectivamente, os conceitos de “compatibilidade” (*Verträglichkeit*) e de “incompatibilidade” (*Unvereinbarkeit*), e os conceitos de “evidência” (*Evidens*) e de “verdade” (*Wahrheit*), estudados estes a partir do ideal de adequação fenomenológica; temática que possui relevância reafirmada em todo estudo lógico. Ademais, esse conjunto de temas é de importância, que se deve sublinhar, para a consideração do fenômeno da “intuição categorial” (*kategoriale Anschauung*), sem o qual pouco se faz possível a retomada fenomenológica encetada por Heidegger, seja nas obras lindes e anteriores a *Ser e Tempo*, seja nesta obra mesma.

Assim, de início, Husserl (HUA XIX/II, p. 632, p. 424) apresenta a distinção acerca das noções das significações ideais que são *possíveis* (*möglichen*) – a que designa de *reais* – ou *impossíveis* (*unmöglichen*) – a que nomeia de *imaginárias*. Em suma, trata-se da perquirição a respeito da *possibilidade* ou da *impossibilidade* desta ou daquela significação ideal. O fundamento da distinção arranca-se de um possível ou impossível preenchimento intuitivo do correlato intencional de um certo ato objetivante. Numa palavra, dir-se-á *possível* toda significação a que corresponda uma intuição da coisa a que aponta essa significação; e, *a contrario*, dir-se-á *impossível* se não se refira a nada a mesmíssima significação que se diz “impossível.” Deve-se, não obstante, realizar uma certa distinção em relação a esse estado de coisas objetivo, que será aprofundada nas linhas que se seguem: que uma significação seja dita “impossível”, *por imaginária*, não significa que haja qualquer *ato objetivante de representação* (“em imagem”, portanto) em que se intua a coisa da qual essa imagem é imagem, pois, com efeito, neste caso, haveria que se dar uma *certa possibilidade* do fenômeno no qual se teria realizado uma vivência de preenchimento de significação. O termo “imaginário” (*imaginäre*) que adjetiva o substantivo *significação* (*Bedeutung*), no ponto em estudo, refere-se, precisamente, a uma “mera” vivência de representação, no sentido de atos “não posicionantes”, na qual a intenção de significação não se preenche, permanecendo-se tão só a imagem *qua* imagem, vale dizer, onde não se dá, de forma alguma, uma *percepção coisal*.<sup>249</sup> Além disso, por via de consequência, toda a descrição que se seguirá, tal como as anteriores, tem o feitiço formal de certa *legalidade de essência*, no sentido eminente de um universo ideal-legal de *validez*. Por isso, quando se diz que uma intenção significativa de matéria M tem, de *per se*, uma possibilidade de preenchimento intuitivo, porque essa possibilidade se apreendeu em *evidência intuitiva*, ato contínuo, está-se dizendo que uma outra qualquer intenção significativa dessa mesma matéria não pode ser *impossível* de realizar-se, isto é, que não se encontra *incompatibilidade* alguma formal na realização de certo ato de preenchimento de significação a respeito da propriíssima matéria. E, inversamente, o mesmo deve concluir-se acerca de uma *impossibilidade* de preenchimento intuitivo, de molde que, em legalidade de essência, uma *possibilidade* de preenchimento de significação não se pode dar a respeito dessa

249 Husserl observa que todas as análises que se seguirão têm estes dois característicos que as distinguem: o termo “percepção” toma-se, em geral, por “percepção sensível”, na medida em que por esta, *idealiter*, pode dar-se uma “adequação perfeita” da vivência de preenchimento de significação, conquanto não “realiter”; e, segundo, o que é o *point d'appui* do conteúdo fenomenológico das análises a serem realizadas nesta subseção é a *matéria*, e não o “objeto”, e nem a “qualidade”, dos atos, vale dizer, porque o “objeto” considerar-se-á como a “adequação perfeita”, em sentido ideal, das vivências de preenchimento de significação, e, de seu turno, a “qualidade” abstrair-se-á pura e simplesmente, isto é, não está em querela se as vivências são posicionantes ou não posicionantes. Cf. Subseções referentes à 5.<sup>a</sup> investigação lógica: 2.4.5, 2.4.5.1, 2.4.5.2, e 2.4.5.3.

impossibilidade, com evidência, apreendida.

Desse modo, pode-se elaborar a lei de acordo com a qual a um conjunto de atos objetivantes pertence, *in specie*, esta ou aquela *essência adequada*, em que a matéria total se identifica a essa espécie ideal, conquanto não *inversamente*, posto que nem a todo ato objetivante, que permanece tão somente “em intenção”, de sorte que a ele não se refira um qualquer ato de preenchimento intuitivo, como se verá melhor abaixo, pertence alguma espécie ideal, que dele pode extrair-se por um ato abstração idealizadora.<sup>250</sup> Entretanto, *ex principio*, pode verificar-se, nesse ato objetivante que não se conforma a uma espécie ideal qualquer, a vivência intencional de uma *contrariedade*, pela qual se *distingue* que esta ou aquela intenção significativa pura e simplesmente “coalhou” em seu preenchimento respectivo.<sup>251</sup> Pois bem, deve-se notar que o que está em andamento nestas descrições fenomenológicas seja a realização de certo ato de “generalização”, referido no subitem 1.8 como *abstração idealizadora*, pelo qual a relação de cumprimento de uma intenção de significação na sua intuição respectiva, em que, ao menos em sentido ideal, a coisa mesma se mostra tal qual é em si mesma e desde si mesma, se reduz a uma espécie ideal de significação; donde pode extrair-se uma lei, tanto quanto, específica deste universo formal. Assim, pode-se e deve-se concluir que a noção de “possibilidade”, tal como se expõe na 6.<sup>a</sup> investigação, se abre, fenomenologicamente, mediante a relação entre a matéria de uma intenção de significação e a matéria de um ato de conhecimento, o qual se designa, por Husserl, de *essência (Wesen)* Por fim, além da lei referente a esta espécie ou àquela outra espécie de significação, de imediato, colhe-se uma diversa de conteúdo mais universal no que se refere à possibilidade em geral das significações, deste feitio: “há significações possíveis”; em que, pelo termo “significações possíveis”, deve guardar-se a mesma distinção acima apresentada, de importância frisada para as primeiras investigações lógicas, entre o *ato de significar* e a *significação*, esta totalmente pertencente a um universo ideal-legal de essências ideais.<sup>252</sup> Ademais, em relação à formação proposicional, que se refere à parte nocional “expressão” de algum todo fenomenológico concreto, constituído pelas razões formais de uma *unidade fenomenológica*,<sup>253</sup> observe-se que nem toda e qualquer relação encontrada, *empiricamente*, entre certo sujeito e certo predicado admite uma generalização no sentido ideal a que se está, por ora, referindo. Assim, na proposição “esta mesa é áspera”, não se encontra nada pelo qual se possa alcançar uma lei de validade universal, dado que, com efeito, essa mesmíssima mesa se poderia encontrar *lisa*, no caso de que nela houvesse sabão. Contudo, em relação à *significação* do universo formal aberto pela asserção “esta mesa é áspera”, a situação do estado de coisas objetivo é de todo diversa: as intenções nominais, em separado, “mesa” e “áspera”, admitem uma *compatibilidade*, de onde a sua *possibilidade significativa*, na conjunção de ambos os nomes. Ora, por seu turno, as intenções nominais que, juntas, produzem uma *impossibilidade*, como no caso dos nomes “ouro” e “madeira”, seja “ouro de madeira”, também levam à formulação de uma lei geral a respeito das significações impossíveis da

250 Cf. Subitem 1.8, *in medio*.

251 Cf. Nesta própria subseção, *ad supra*.

252 De fato, expôs-se na subseção 1.7.3.1, *in initio*, a distinção entre a unidade ideal da significação, a extrair-se por certo ato reflexo de ideação abstrativa, e a vivência intencional de significação, a qual pertence a uma fenomenologia de cariz empírico-psicológico.

253 Cf. Subseção 2.1, *in initio*.



forma “*Há significações impossíveis*”, porém, dado que a essência do ato cognoscitivo não se performa pelas intenções de preenchimento de significação respectivas, que coalharam na *contrariedade*, não se dá qualquer lei específica, por consequência, em relação a essas intenções de significação nas quais uma intuição respeitante ao do estado de coisas objetivo não se produziu; tal como se verifica que ocorre com as *significações possíveis*.

Notifique-se mais uma vez isto: toda e qualquer *compatibilidade* entre significações não pertence a uma certa vivência intencional individualmente considerada, porquanto se refere, de fato, a espécies de conteúdos, isto é, às suas significações ideais. Ademais, dada a compatibilidade entre conteúdos de significações, tem-se, tão só por isso, uma significação *possível*. Enfim, Husserl (HUA XIX/II, pp. 636-637, pp. 428-429) apresenta a distinção, não desimportante, entre as noções de “compatibilidade” e de “possibilidade”, na medida em que, por esta, se entende a simples *validez* desta ou daquela significação e, por “validez”, como se viu, se entende uma possível vivência de preenchimento de significação a respeito desta significação; e, por “compatibilidade”, se compreende, justa e precisamente, a relação entre duas espécies de significações que se podem encontrar *juntas*, daí a sua “compatibilidade”.

A análise husserliana acerca da “incompatibilidade” entre significações fundamenta-se nos mesmos pressupostos teóricos desenvolvidos a respeito da noção de “contrariedade.”<sup>254</sup> Com efeito, lembre-se que numa qualquer vivência de contrariedade sempre se dá um certo preenchimento do ato intencional, porém, tão só no sentido de uma *distinção*, a qual, por sua vez, no todo fenomenal a que pertence, ela não performa a fenomenalização de uma “essência cognoscitiva”, vale dizer, de um ato de conhecimento, respectivamente, de um ato de identificação. É o que se pode depreender destas palavras:

Nunca é incompatível *pura e simplesmente* um conteúdo da espécie *q* com um conteúdo da espécie *p*, senão que o falar de sua incompatibilidade se refere sempre a uma união de conteúdos de determinada espécie *T* ( $\alpha, \beta, \dots, p$ ), que contém *p* e na qual deve inserir-se *q* (HUA XIX/II, p. 638, p. 430, grifos do autor).

Pois bem, o passo argumentativo busca explicar que o que ocorre, em sentido fenomenológico, é a intenção de preenchimento do conteúdo fenomenal *Tq* num todo (*T*) que, por legalidade de essência, se compõe de  $\alpha, \beta, \dots, p$ , de modo que se realiza, *formaliter*, a contrariedade na intenção de significação cujo correlato intencional seja *T, p, q*. Nesse sentido, pode-se falar duma *intenção de contrariedade que funde certo complexo formal de união*; que é mesmo o título do § 33 da 6.<sup>a</sup> investigação lógica em análise. Ora bem, essa intenção de contrariedade não se refere, por óbvio, ao complexo formal *T, p, q em união*, dado que se encontra uma “repulsa” entre *p* e *q*. Todavia, se a *intenção de preenchimento de significação* se dirige ao fenômeno da contrariedade mesma, justo pelo que constitui a formalidade dessa contrariedade, tanto *p*, quanto *q* se encontram relacionados, por ela própria, em sentido formal. Enfim, perceba-se que a análise fenomenológica em estudo não é diversa da que, mais acima, se fez acerca da noção de “contrariedade”; donde se

254 Cf. *Ad supra*.

pode dizer que, efetivamente, a *essência* da *contrariedade* tem um sentido de relevância marcada para as análises fenomenais em execução. Em suma, que, essa “essência da contrariedade”, em razão de sua formalidade constitutiva, a qual aponta a uma configuração eidético-legal, o que não ocorre a respeito das *significações impossíveis*, que não constituem, enquanto tais, essência alguma, continuando, essa “essência da contrariedade” deve fenomenalizar-se nas análises fenomenológicas a realizarem-se.

Ademais, Husserl (HUA XIX/II, p. 641, p. 434, grifos do autor) aproveita o ensejo das conquistas analíticas para formular alguns axiomas que cumpre considerá-los em particular. O primeiro deles é tal qual segue: “A unidade e a contrariedade, ou a compatibilidade e a incompatibilidade – referidos os respectivos pares ao mesmo fundamento da correlação – excluem-se mutuamente (ou seja, são inconciliáveis entre si).” Pois bem, na parte da expressão na qual o autor se refere a uma “unidade” (*Einheit*), deve-se entender a “compatibilidade” entre duas ou mais significações em um qualquer complexo formal, ou seja, este complexo mesmo se “unifica” em unidade significativa. Além desse axioma, há outros dois, no primeiro fundados, os quais rezam: “Quando  $p$  e  $q$  não se contrariam, e não estão ‘não unidos’, então estão unidos (axioma da dupla negação)”, e, também “Uma das duas coisas dá-se, ou a união, ou a contrariedade, mas não se dá uma terceira.” Ora, note-se que esses axiomas são a formulação husserliana axiomática das leis lógicas tradicionais acerca da noção da “dupla negação”, bem como acerca da noção de “terceiro excluído”, sem as quais, de fato, nada se pode apreender, em evidência apodítica, dum universo ideal-legal de puras relações entre essências; o que é propriamente o fim último de todas as descrições fenomenológicas tais quais se fizeram nas *Investigações Lógicas*.<sup>255</sup> Além disso, sem essas descrições fenomenológicas alcançadas pouco ou ainda nada do desenvolvimento especulativo de Martin Heidegger, sobretudo no que se refere ao eixo temático deste trabalho, poder-se-ia compreender. Com efeito, ainda que se deva matizar, nessa especulação, a ideia de uma filosofia *qua* ciência estrita, pelas razões apresentadas na 2.<sup>a</sup> seção,<sup>256</sup> o mesmo conceito de uma fenomenologia hermenêutica ou de uma ontologia fundamental apontam a qualquer sorte de cientificidade, ao menos no que se refere às estruturas ontológicas alcançadas pelo projeto filosófico heideggeriano – é a melhor definição – distinguível pelas noções de “fenomenologia hermenêutica” e “ontologia fundamental”.

Entretanto, volte-se à execução da tarefa presente. Apresenta-se o momento de consideração da perquirição relevantíssima, que termina o capítulo V da 1.<sup>a</sup> seção da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, das noções de “evidência” e de “verdade” consideradas a partir do ponto de vista dum *ideal de adequação*.

255 Husserl (HUA XIX/II, p. 644, p. 437, grifos do autor) desenvolve, fundamentado nos axiomas há pouco estudados, três leis, de todo símiles, a eles mesmos. Desse modo, é de valor a descrição, em particular, dessas leis, que se enunciam deste modo: a) A incompatibilidade e a compatibilidade das mesmas significações e com referência às mesmas conexões excluem-se; b) De um par de significações contraditórias (vale dizer, aquelas das quais uma delas considera *como* incompatível o mesmo que a outra, de seu turno, toma por, de *per se*, unido), uma delas é possível e a outra impossível; e, por fim, c) A negativa de uma negativa – isto é, uma significação que representa a incompatibilidade de certa coisa  $M$  como uma incompatibilidade *enquanto tal* [e não em uma relação *na coisa M*] – é equivalente à positiva correspondente. Esta positiva define-se como a significação que representa a concordância íntima da mesma coisa  $M$  por meio da mesmíssima matéria (que exclui as negações).

256 Cf. Mais à frente, os capítulos 3.º, 4.º, 5.º e 6.º.





Nesse sentido, Husserl (HUA XIX/II, p. 645, p. 438) começa a observar que a apreensão a respeito da *possibilidade* ou da *impossibilidade*, respectivamente, da *compatibilidade* ou da *incompatibilidade*, entre as significações, em nada leva em consideração a *qualidade* do ato intencional, isto é, a *posição* ou a *não posição* de um certo complexo formal. Por consequência, em se tratando de um ato de qualidade posicionante, a respeito duma qualquer proposição da forma “A é B”, da qual se possua uma *crença*, o sopesar da *possibilidade* ou da *impossibilidade* entre A e B parte só e tão só de um mero ato nominal, deste feitiço “AB”, de molde que apenas a matéria desse ato posicionante se tematize enquanto tal. Isso foi o que se fez nas análises anteriores. Não obstante, dado que, como se verá abaixo, todo ato de juízo é, de *per se*, um ato posicionante, para que se verifique a sua possibilidade ou a sua impossibilidade é suficiente que um qualquer ato impletivo possa nele realizar-se *simpliciter*. Ademais, à análise desse “ato impletivo”, sustenta-o o autor (HUA XIX/II, p. 645, p. 438), “é de pouca importância que [ele seja] uma percepção, ou uma mera fantasia etc.” Todavia, observe-se, outra vez, o relevo da contraposição entre *idealidade* e *realidade* na fenomenologia husserliana, quando se está querendo descrever, em evidência fenomenal, um certo *ideal de adequação*, o qual é, em sua validade, certo garante da objetividade mesma das noções de “evidência” e “verdade.” Com efeito, é apenas por esse *ideal de adequação* que se pode depreender a diferença entre os graus de plenitude que, ocasionalmente, constituem um qualquer todo fenomenal. Ora, viu-se acima que a diversidade da plenitude deste ou daquele fenômeno deve retirar-se da diferença mesma dos atos intuitivos quando comparados aos atos meramente significativos.<sup>257</sup> Além disso, se certo ato intuitivo se configura mediante uma vivência de representação, esta representação, conquanto não seja, por óbvio, uma evidência da coisa tal qual é dada por uma percepção sensível, contudo, em razão duma variação dos graus de semelhança possível dáveis em sua imagem, a sua “completude” será, tanto quanto, variável. A “coisa mesma”, expõe-no Husserl (HUA XIX/II, p. 647, p. 440), tão só, em sua “coisalidade”, dá-se por uma percepção que a apreende; percepção essa que, por seu turno, admite também diferentes graus de preenchimentos, ainda que de todo diversos dos referentes a uma mera e simples imagem da coisa. Por consequência, a formalidade deste ou daquele “ato objetivante”, seja este de qual qualidade for, posicionante ou não, e seja ele de qual matéria, respectivamente, de qual objeto for, varia conforme a sua respectiva “mostração coisal.” Leiam-se estas palavras de Husserl que esclarecem, em definitivo, o estado de coisas objetivo a que se está apontando:

Todo escorço tem o característico de representante, e fá-lo por semelhança; porém o *modo* desta representação funcional é distinto, na medida em que a representação funcional apreenda o conteúdo escorçado como uma imagem do objeto ou como uma representação do objeto mesmo (HUA XIX/II, *ibid.*, *ibid.*, grifo do autor).

257 Cf. Nesta subseção, *ad supra*.

Nada muito diverso do que se viu até então.<sup>258</sup> Com efeito, aponta ao mesmo estado de coisas objetivo a definição de um limite ideal da plenitude das vivências de preenchimento de significação fundamentado numa “percepção da coisa mesma”, *absolute*. Ora, no caso da imaginação, por suposto, em se tratado de um ideal de percepção da coisa mesma apreendida, *absolute*,<sup>259</sup> haveria de se dar *uma imagem, in totum*, semelhante para com todo e cada um dos aspectos objetivos da própria coisa. Mediante tais análises, Husserl apresenta a sua retomada do conceito tradicional de verdade, isto é, “*veritas est adæquatio rei ac intellectus*”, em que, por “adequação”, deve-se entender a presença da objetividade, em uma intuição, e exatamente tal como essa objetividade se encontra nessa intuição. Ademais, deve-se entender por “intelecto”, o lado propriamente *significativo* da relação em que se manifesta a “verdade”, isto é, no intelecto dá-se uma intenção de significação “preenchida.” Em suma, neste ato intencional de significação não resta um resquício de intenção parcial em vista dum preenchimento qualquer.

Em continuação, trata-se agora de ponderar os atos posicionantes numa qualquer função impletiva, pela qual a noção de “evidência”, tanto em sentido amplo, quanto estrito, pode tematizar-se. Husserl (HUA XIX/II, p. 650, p. 443) começa por observar que, de um modo geral, toda e qualquer *menção* que requer um preenchimento de ato intuitivo tem em si mesma um característico qualitativo de *ato posicionante*. Pois, realmente, uma certa *menção* de preenchimento como que aponta à apreensão respectiva do objeto, o qual é, assim, alcançado, isto é, *é posicionado*, ou não. Caso essa “menção” seja “realizada”, diz-se que o objeto é “percepcionado”, respectivamente, *posto*,<sup>260</sup> ao passo que uma “mera representação”, de modo diverso dessa “menção”, não é “posicionante.” Observe-se, porém, que toda e qualquer “identificação” (que é uma “essência cognoscitiva”) é um “ato posicionante”, ainda que não esteja fundada em outras posições. Com efeito, não se pode conceber este ou aquele ato de identificação que não posicione qualquer coisa, dado que a coisa mesma se mostra “em carne e osso.” Assim, pode-se deslindar, por aí, uns princípios de uma “teoria do juízo” (*Urteilstheorie*), em que se verifica a relação necessária entre uma vivência de preenchimento de significação e a sua respectiva intuição impletiva, vale dizer, na medida em que a complexão formal se constitua por alguma relação de compatibilidade entre as significações.

Nesse sentido, toda a descrição fenomenológica husserliana a respeito das noções de “evidência” e “verdade” deve ler-se na perspectiva de uma reformulação da “teoria do juízo” no sentido clássico, sobretudo em razão de sua observação acerca do característico qualitativo dos atos objetivantes em que se dão a evidência ou a verdade. Com efeito, de acordo com uma “teoria do juízo” clássica, a “verdade” consiste, *formaliter* considerada, no “é” da proposição, em que se encontra uma “adequação” entre o entendimento, que julga, e a coisa real, sobre a qual se julga. Em fenomenologia, ao contrário, o que se vai dizer é que todo juízo possui certo “característico qualitativo” em que se dá

258 Cf. Ainda nesta subseção, *ad supra*.

259 Onde por “percepção”, deve-se entender uma acepção lata e não estrita desse termo, isto é, na medida em que por “acepção lata” se refira a qualquer percepção, seja esta sensível ou não.

260 Em que por “percepcionado” se deve entender, por óbvio, não um “mero representar” de um ato “não posicionante”, mas percepcionado “em carne e osso”, vale dizer, *in re*.



uma *posição* acerca da coisa da qual se julga. Ora, como se mostrou acima,<sup>261</sup> onde há evidência, mesmo em relação a simples intenções nominais, dá-se também a “verdade”, de feito que o fundamento da compreensão do conceito de *verdade* deve encontrar-se num sentido *mais lato* desse termo. Assim, tornam-se inteligíveis os quatro sentidos do termo “verdade” distinguidos por Husserl no § 39 da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, que são estes: a) um primeiro sentido da noção de “verdade” deve constatar-se numa *plena coincidência entre o pensado e o dado enquanto tal*; e essa “plena coincidência” é precisamente uma tal que os dois lados da relação de conhecimento objetivo, isto é, o “intelecto” e a “coisa mesma”, se “adequam” reciprocamente, donde se dizer que a “verdade” seja uma *adæquatio* entre o intelecto e a “coisa mesma”; b) uma segunda nota do conceito de *verdade* deve tirar-se da própria “essência significativa”, na medida em que por esta se pressupõe *uma possibilidade de realização de um ato de coincidência*, isto é, posto que *uma vivência empírico-real de evidência*, que é contingente, *preenche*, formalmente, uma *dada essência significativa* possível; c) ademais, uma terceira formulação da noção de “verdade” deve tomar-se da própria *plenitude* que constitui e compõe, formalmente, um ato qualquer, uma vez que “o objeto dado é a plenitude mesma”; e, por fim, d) ainda se pode constatar um quarto sentido do conceito de verdade quando se considera, num ato intencional, a *intenção* mesma que se preenche de modo *justo* em relação ao seu correlato intencional respectivo.

Ora, não se deve confundir o conceito de “verdade” fenomenológico com a função que o verbo *ser* exerce enquanto *cópula* de uma preposição. Pois, efetivamente, a esse conceito de *verdade* fenomenológica está conjugada a ele, como se viu, a *evidência* mesma da coisa, evidência essa que é uma *coincidência total*, e ideal, não obstante. Ao contrário, na maioria das vezes, o *ser* tal como exerce a função numa qualquer proposição admite identificações parciais, isto é, na medida em que o campo fenomenal relacionado ao estado de coisas objetivo dessa proposição, pouco a pouco, pode fenomenalizar-se.

Finalmente, avance-se à 2.<sup>a</sup> seção da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, na qual o conteúdo da *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*) se tematiza expressamente. Esta noção deve reconhecer-se, de acordo com Heidegger,<sup>262</sup> como um dos temas de maior relevância da fenomenologia husserliana.

## 2.5.4 A segunda seção da investigação sexta

Pois bem, é nela que o conceito de intuição categorial (*kategoriale Anschauung*) se expõe. De início, pode-se dizer que uma “intuição categorial” nada mais seja do que uma certa modulação da teoria husserliana da abstração.<sup>263</sup> Além disso, ao modo de certa introdução à temática, deve-se dizer que o ensejo de Husserl na elaboração de uma teoria da “intuição categorial” tenha como objetivo explicar como algumas leis *a priori* do pensamento devem relacionar-se com esta ou aquela intuição sensível, que faz as vezes de

261 Cf. Subitem 2.5.2, *in initio*.

262 Cf. 6.<sup>o</sup> capítulo.

263 Cf. 2.4.2.

fundamento dessas leis. Ainda que descrição a seguir do autor (HUA XIX/II, p. 713, p. 509, grifos do autor) deva explicar-se melhor com o que será ditos nas linhas seguintes, ela serve perfeitamente como uma primeira aproximação ao tema em análise: “*Cor, casa, juízo, desejo, e semelhantes, são conceitos sensíveis puros; colorido (ser colorido), virtude, axioma das paralelas, etc., são conceitos categoriais mistos; unidade, pluralidade, relação, conceito, são conceitos categoriais puros.*” Ora, exposta esta divisão dos conceitos categoriais sensíveis, mistos, e puros tal como realizada pelo autor, cumpre, por ora, buscar as razões que fundamentam essa divisão em particular. De onde se faz necessário a retomada do estudo dos primeiros parágrafos da seção 2.<sup>a</sup> da 6.<sup>a</sup> investigação lógica.

Nesse sentido, o que está a determinar-se fenomenologicamente é a função de significação que alguns termos podem possuir numa qualquer proposição, haja vista que não corresponda a nada na coisa os significados deles mesmos tomados isoladamente. Esses termos exemplificam-se por estas palavras: *o, um, alguns, muitos, poucos, dois, é, não, que, e* etc. Perceba-se que, de fato, algo já se viu acerca deles quando se tratou acima a respeito do exercício significativo dos sincategoremas.<sup>264</sup> Todavia, Husserl aprofunda esta concepção inicial, de feitiço que uma teoria da intuição categorial (*kategoriale Anschauung*) possa desenvolver-se a contento. Um problema que se estabelece, de imediato, é a da relação entre a percepção sensível e o ato significativo meramente nominal, bem como entre essa percepção e as variações formais que podem elaborar-se numa certa expressão. Assim, há uma certa modificação fenomenal, ao menos no sentido do que é *exatamente* significado por estas expressões, quando se diz “O papel branco”, correlato intencional de certa percepção sensível, e “Vejo que o papel é branco”, correlato intencional de certa percepção em sentido lato, posto que, na segunda, a sua significação está diretamente fundada num ato anterior de *ver*, de forma que haja qualquer coisa *a mais* nela do que na primeira, na qual, porém, se verifica como pressuposto que nela *se deveria referir* justo o que se “apreendeu”, em significação, na sua percepção sensível respectiva. Pois bem, toda *intuição categorial* é, justamente, um *ato fundado*, assim como, no exemplo em comento, a expressão “Vejo que o papel é branco” denota, determinada e precisamente, a fundação desta proposição expressa num certo ato anterior de visão.

Entretanto, a análise husserliana complexifica-se.

Com efeito, viu-se acima que a noção de “conhecimento” nas cinco primeiras investigações lógicas se relaciona com à de “ato de identificação”,<sup>265</sup> pela qual se compõe, em sentido formal, o qual ato, conforme se viu, nada mais é do que certa *intuição expressada* da intenção de preenchimento de significação que corresponde a uma qualquer intenção de significação. Ora, o que está em análise a respeito de uma “intuição categorial” é justamente o caso em que, *a principio*, a coisa sensível que pode servir como um preenchimento de uma vivência intencional de percepção não se considera nela mesma e por ela mesma, mas tão somente enquanto um *point d’appui* fenomenal de certas relações genéricas entre puras essências de significado. Esclarece-o Husserl:

264 Cf. Subparte 2.4.4, *in medio*.

265 Cf. Subitem 2.5.3.



Quando pensamentos genéricos encontram o seu cumprimento em uma intuição, erigem-se certos novos atos sobre as percepções e os outros fenômenos de igual ordem; atos que se referem *ao objeto que aparece em um modo totalmente distinto do modo como essas intuições o constituem em cada caso* (HUA XIX/II, p. 662-663, p. 457, grifos nossos).

Ora, perceba-se, assim, que, de imediato, se encontra uma *fundação de atos de pensamentos genéricos sobre atos de percepção*; isto é justamente o que Husserl designa de “intuição categorial”, na medida em que esta seja um “ato fundado” que requeira um “ato fundamentador.” Não obstante, o característico de ser um ato fundado de certa intuição categorial leva à abertura de um campo fenomenal que nas análises realizadas até aqui permaneceu insuspeito. De fato, encontra-se esta ou aquela forma pura de significado em alguns “atos objetivantes”, a qual forma de significado não se deixa apreender em qualquer intuição coisal; situação de estado de coisas objetivo que se pode apreender desta conclusão a que chegou Husserl (HUA XIX/II, p. 663, p. 458): “Basta-nos pensar seriamente sobre o que pode ser coisa da percepção e o que coisa apenas do significar.” Ora, este é o caso do simples “e” conjuntivo, por exemplo. Com efeito, nenhuma coisa “na realidade” pode ser um “e”, pelo qual se significa que duas ou mais coisas estão conjungidas, de modo que se possa apreender a ideia de *multiplicidade*. Por consequência, o autor distingue entre as noções de “*matéria sensível*” e de “*forma categorial*” num certo *ato objetivante*, na medida em que, pela primeira noção, se compreende, em suma, *os termos* que venham a compor uma proposição, termos esses que referem, em possibilidade, uma certa intuição coisal, respectivamente, sensível, ao passo, que, pela segunda noção, se compreendem as meras formas significativas que se manifestam como partes, *refrise-se, significativas*, de um todo fenomenal qualquer; neste último caso, encontram-se, por exemplo, o “e” conjuntivo; o “ou” disjuntivo; o “nenhum” e o “todo” que fazem as vezes de modificadores extensionais desta ou daquela proposição; etc.

Ora, alcança-se, pelo estado de coisas objetivo que se expôs no parágrafo anterior, uma nova manifestabilidade da inteligibilidade da exposição realizada acima a respeito da tese kantiana, que foi retomada por Husserl, de acordo com a qual o “ser não é predicado real.”<sup>266</sup> Com efeito, é tão somente pela apreensão da idealidade, no sentido de sua *mera* significação e não de sua “coisalidade”, das categorias puras, que o avanço argumentativo da tese kantiano-husserliana pode compreender-se sob outra luz fenomenológica. Nesse sentido, o que se demonstrou ao longo de toda a subseção 2.5.1, para que se possa prosseguir, foi precisamente que o “ser” não é momento *real* algum de qualquer complexo proposicional, seja este composto por coisas sensíveis ou não. Por conseguinte, *a fortiori*, o ser não é *componente real* algum de qualquer coisa sensível que se percebe, tanto nela mesma, quanto em uma relação ocasional que tenha com outras suas semelhantes. Com efeito, sustenta-o Husserl (HUA XIX/II, p. 666, p. 460, grifos do autor): “Posso ver a cor, conquanto não o ser do colorido. Posso sentir o liso, mas não o ser liso. Posso escutar o som, contudo não o ser sonoro.” Ora, este estado de coisas objetivo permite concluir que o ser mesmo das coisas não seja *nada perceptível* de modo sensível. Com efeito, pode-se constatar, mediante a manifestação fenomenológica desse estado de coi-

266 Cf. Subcapítulo 2.5.1.

sas objetivo, certos resquícios da antiquíssima tradição platônico-parmenídica, em que a tematização do *ser* se configura como um *questionamento de pensamento*, ao mesmo tempo em que, decididamente, Husserl se põe à margem de todo pressuposto “empirista” na consecução de seu percurso especulativo. Em suma, na medida em que esse autor, em sua teoria da “intuição categorial”, faz perceber que todas as meras formas categoriais, tais quais, mais uma vez, a de “*um*”, e a de “*o*”, a de “*se*”, e a de “*pois*”, a de “*todos*”, e a de “*ninguém*” e assim por diante, não têm nenhum correlato intencional que, de *per se*, se fenomenaliza por certa percepção sensível *qua* percepção sensível, ele se permite entender a validade objetiva da tese segundo a qual o *ser não é predicado real algum* à própria problemática da questão do *ser*, de antiquíssima extração filosófica, a qual questão será, e também essas próprias formas categoriais, avessas a uma “percepção sensível” no sentido de *alguma coisalidade*. Por consequência, pode-se concluir que o *ser* não é uma certa coisa *real*, dado que esta coisa real é, em sentido estrito, o correlato intencional de uma “percepção sensível”; *a contrario*, o *ser* *significa-se*, o que quer dizer que ele “vale” ou ainda que pertence a um reino ideal-legal de puras relações entre essências. De fato, a situação do estado de coisas objetivo ainda é a mesma se se considera qualquer sorte de “percepção interna”, de molde que, *ex hypothesi*, tal qual o queria Locke (*An Es.*, p. 88, p. 99), o “*ser*” – bem como as outras categorias puras – haveria de se dar num ato de reflexão, que é certa percepção interna, em cujo correlato intencional se dariam esses objetos. Ora, como observa Husserl (HUA XIX/II, p. 668, p. 463, grifos nossos), até em um qualquer *juízo*, “faz parte [dele] o ‘*é*’ enquanto *um momento significativo*, como, por exemplo, *ouro* e *amarelo*; apenas que em outro posto e função. [Esse ‘*é*’] encontra-se tão somente *significado*, isto é, *pensado significativamente*, pela palavra ‘*é*.’” Eis reconfirmado o que se estabeleceu há pouco: o *ser* não é, de modo algum, *alguma coisa real*, conquanto a sua idealidade, em significado, é o que o distingue de tudo o mais. Enfim, não se deve confundir, em absoluto, a “situação objetiva” referenciada por um *juízo* qualquer, com o que se está intencionado apontar pelas reflexões desenvolvidas há pouco a respeito do *ser*, na medida em que ele não seja nem objeto de uma “percepção externa”, nem objeto de uma “percepção interna”.

Contudo, não se deve, do mesmo modo, *mistificar* a origem do conceito do *ser*, bem como a de outros conceitos relacionados às categorias lógicas puras. Objetiva e simplesmente, conceitos tais quais “situação objetiva”, “*ser*”, “conjunto” e equivalentes, dão-se mediante um qualquer cumprimento de alguma vivência intencional acrescida à vivência intencional de base, em cujo correlato intencional se distingue qualquer coisa sensível. Assim, por exemplo, o fenômeno referente a uma *situação objetiva do estado de coisas* manifesta-se, no seu campo fenomenológico, por certa vivência *intencional fundada* sobre o complexo fenomenal de fundo. O mesmo tanto deve-se afirmar acerca do conceito de *ser* e do de *conjunto*. Em relação a este, ele fenomenaliza-se através de um ato de “conjungir” atual, cujo correlato intencional, que pode expressar-se por esta expressão “*A e B e C*”, não se mostra, de *per se*, numa certa coisa que se percebe mediante alguma percepção sensível.

Nesse sentido, fácil se verifica que é do pressuposto das análises efetuadas uma acepção do termo “percepção” num sentido latíssimo, isto é, na medida em que, por



“percepção”, deve entender-se *todo e qualquer ato impletivo* em que a coisa mesma, em carne e osso, pode mostrar-se, *objetivamente*, na consecução desse ato; por onde também se deve notificar que esse “em carne e osso” tem o sentido preciso de uma *evidência fenomenológica*, para além do que possa mostrar-se por meio dela. Sinteticamente, Husserl (HUA XIX/II, p. 672, p. 467, grifos do autor) expõe este estado de coisas objetivo: “Por isso, convertem-se, em ‘objetos’, os conjuntos, as pluralidades indeterminadas, as totalidades, os grupos de determinado número de objetos, as disjuntivas, os predicados... e em percepções, os atos, pelos quais esses objetos são dados.” Ademais, considere-se que tanto quanto ocorrera em relação ao conceito de “percepção”, assim o próprio conceito de “imaginação” deve compreender-se a partir de uma possibilidade de *aparência coisal*, conquanto na medida em que se tome o termo “percepção” no senso lato a que se referiu. Por fim, pelo que se disse, *ad supra*, nesta própria subseção, abstraindo-se sempre dos característicos das vivências intencionais em relação à sua feição *qualitativa*; o que equivale a afirmar que é indiferente que essas vivências sejam ou posicionantes ou não posicionantes.

Em suma, a noção de “percepção” toma-se de dois modos: *in lato sensu*, dado que por ela se apreende qualquer *objeto ideal*; e *in stricto sensu*, uma vez que, por ela, o campo objetivo aberto por seu ato finda num certo *objeto real*. Além disso, por “objeto real” está se querendo apontar a uma formação objetiva em que a vivência intencional que a performa, justo a da percepção, é, *in totum*, empírico-psicológica, vale dizer, de feitio que ela finde, por legalidade de essência, *na realidade sensível*; e por “objeto ideal” se quer referir, a alcançar-se por uma *intuição categorial*, à abertura fenomenal dos campos fenomenológicos, de cujos correlatos intencionais se extraem os conceitos categoriais. Todavia, *todo objeto ideal é fundamentável no objeto real de qual parte*. Nesse sentido, ainda que toda *intuição categorial* seja constituidora de *novas objetividades*, estas têm por “referência objetiva o que aparece nos atos fundamentadores”, como o aponta Husserl (HUA XIX/II, p. 657, p. 470, grifos do autor). Além disso, quando se diz que a noção de “percepção”, *in stricto sensu*, tenha por campo fenomenal algo concreto, sensível, real, em suma, *simples*, isto é válido mesmo nos casos em que esse objeto se vai percebendo às apalpadelas, porque, em *cada realização de um ato perceptivo*, neste sentido em estudo de “ato perceptivo”, conquanto ele esteja como parte num todo maior, o qual se deve pressupor como um todo fenomenológico concreto *ideal*, apreende-se a coisa “em carne e osso”, assim como essa mesmíssima coisa, pouco a pouco, torna-se “mais objetiva”, com a realização dos outros atos perceptivos que se lhe referem.

Observe-se, além disso, que toda a subseção 2.4.3 na qual se apresentou a teoria husserliana do todo e das partes se compreende numa nova forma a partir do que vem sendo disto nesta subseção. Com efeito, a *intuição categorial*, que se caracteriza por ser um *ato fundado* em outros atos perceptivos *simples*, faz possível a tematização dos *momentos abstratos*, que não têm existência independente, como se viu naquela subseção, deste ou daquele todo. Assim, por um ato perceptivo *simples*, percebe-se “livro.” Contudo, se desse “livro” *qua totum* se constatam nele “as suas páginas amareladas” *qua partes*, fenomenaliza-se aqui uma *intuição categorial* no qual um determinado *ato relacionante*, como o nomeia Husserl, se vivencia. Por consequência, há total diversidade formal entre o complexo fenomenal de o “livro” enquanto este se vivencia por uma mera inten-

ção nominal na medida em que a essa intenção nominal corresponde certa vivência de preenchimento de significação, e o complexo fenomenal desse “livro” enquanto ele se considera mediante um *ato relacionante*, certo ato de intuição categorial, mediante o qual as noções de “parte” e de “todo” são o *leitmotiv* de sua redução fenomenológica. Husserl (HUA XIX/II, p. 683, p. 478, grifos do autor) estende a sua conclusão referida ao estado de coisas objetivo há pouco descrito também para as chamadas *relações extrínsecas*, posto que destas “procedem as predicções: *A está à direita de B; A é maior, mais claro, mais alto do que B.*” Assim, todas essas proposições configuram-se por ser uma *intuição categorial*.

Ademais, por estas considerações, apresenta-se uma *teoria do juízo* sob os pressupostos formais do conceito de *intuição categorial*. Com efeito, haja vista que é da razão formal do conceito de *juízo* uma *certa relação* que se acrescenta ao termo-sujeito, e é também dessa razão formal que o “é” copulativo não se verifica enquanto momento real algum em qualquer complexo proposicional,<sup>267</sup> a significação do *ser copulativo* apresenta a função somente de certo *eixo significativo desta ou daquela proposição*, na medida em que esse *eixo significativo* seja um correlato intencional de uma intuição categorial.

Além disso, ainda que uma simples vivência nominal tenha se descrito, nos parágrafos acima, em relação a um ato qualquer de percepção sensível, perceba-se que o termo nominal correspondente a essa vivência meramente nominal pode fenomenalizar-se em um todo fenomenológico concreto, de modo, *in totum*, diverso ao correlato intencional dessa percepção sensível. Sinteticamente, a *situação objetiva* do todo fenomenológico concreto aberta por um ato de intuição categorial, o qual se funda na coisa sensível da qual se extrai um *mero nome*, pode *complexificar-se* indefinidamente em novos atos de intuição categorial. Assim, ao nome “João” acrescenta-se uma *qualquer relação* em razão de um ato de intuição categorial, nesta proposição “João está à direita de”, etc. Em suma, *o pôr-se em relação do termo nominal “João” não é fenomenalizável por algum ato de percepção simples, a qual se preenche pelo seu respectivo correlato intencional simples*. Para um avanço no intuito compreensivo dos fenômenos relacionados ao tema da *intuição categorial*, considere-se que o “pôr-se em relação” dum campo objetivo, tanto quanto, se encontra nas situações objetivas das formas categoriais *coletivas* e *disjuntivas*, as quais, logicamente, recebem a notação formal do “e” e do “ou.” Com efeito, Husserl (HUA XIX/II, p. 688, p. 483) com acuidade observa que, em se tratando da pintura de dois objetos A e B, conquanto se possa perfeitamente pintar, de início, A, e, a seguir B, e vice-versa, o que quer que se signifique pelo termo “ambos” não é dado *em percepção simples*, isto é, justamente a “multiplicidade” que tão somente por uma *intuição categorial* pode considerar-se, dado que, pelo que se está apontando, esse ato de *intuição categorial* se fundamente, *pari passu*, em atos de percepções sensíveis “coisais.” O mesmo raciocínio aplica-se à estrutura formal da partícula conjuntiva adversativa “ou”, vale dizer, posto que, *in re*, nada se encontre a que possa corresponder uma *alteridade* que se significa, de *per se*, na expressão utilizável adversativamente “ou” qualquer. A utilização expressiva de certo “ou” fundamenta-se em um ato de *intuição categorial*.

Por fim, deve-se notar que a noção de “intuição categorial” permite que se reformu-

267 Cf. Subseção 2.5.1.





le a própria teoria da abstração husserliana, que já foi apresentada acima.<sup>268</sup> De feito que se simplifique a exposição, atente-se a que um “objeto universal” pode e deve tornar-se algum correlato intencional mediante um ato de *intuição categorial*, no qual a coisa sensível, já percebida, já imaginada, é certo garante para uma respectiva *intenção de universalidade*, na qual, por fim, esse “objeto universal” se constitui. Nesse sentido, pode-se perfeitamente depreender a conclusão de acordo com a qual todo o acme da fenomenologia husserliana, tal qual desenvolvida nas *Investigações Lógicas*, reduz-se ao tema da “intuição categorial”, da qual cumpre apresentar ainda outros momentos formais seus.

Nesse sentido, levando-se em consideração que seja uma teoria do juízo, seja uma teoria da abstração husserlianas são, *in totum*, modificadas pela noção de “intuição categorial”, conclui-se que, tanto quanto, uma teoria do conhecimento recebe alguns influxos do que foi fenomenalizado por essa noção. Isto é o que se mostra por esta descrição fenomenológica exposta por Husserl: “O conhecimento como unidade de cumprimento não tem lugar sobre a mera base de atos simples [de percepção], senão, comumente, sobre a base dos atos categoriais” (HUA XIX/II, p. 695, p. 490). Enfim, observe-se que todas as *relações* adventícias por um ato de *intuição categorial*, como o pontua o autor (HUA XIX/II, p. 705, p. 501, grifo do autor em itálico e grifos nossos em negrito): “apenas podem dar-se sobre a base de *objetos dados*; porém os objetos não nos são dados em um mero *viver*, **que é em si mesmo cego**, a não ser única e exclusivamente em um **perceber**.” Referiu-se a este estado de coisas objetivo acima.<sup>269</sup> Por consequência, distinguem-se, em mostraçã fenomenológica, a intenção de significação, à qual compete certa possibilidade do preenchimento de seu campo fenomenológico respectivo, preenchimento esse que se efetiva, *in re*, por certo ato perceptivo, *desta ou aquela* vivência que não se performa por certa intenção de *significação*. Da vida mera em seu viver de complexos sensacionais.

Ora, os objetos ocasionalmente alcançados por um ato de *intuição categorial* podem complexificar-se mediante novos atos sintéticos, de feito que não haja, *a principio*, nenhum limite para o todo da série de atos conjugados. Isto é cristalino: a uma intuição categorial qualquer pode juntar-se, por exemplo, um ato de intuição categorial conjuntiva, bem como a esse pode acrescentar-se, a seguir, uma intuição categorial cujos correlatos intencionais sejam as noções de “todo” e “parte”, de molde que se tenha este todo expressivo: “O cachorro e o gato são *partes* do *todo* genérico *animal*”, e assim indefinidamente. Entretanto, deve-se atentar a que a totalidade da série de atos de intuição categorial se subordina a certas leis ideais de significação, as quais se consideram por Husserl como fazendo parte de uma “morfologia pura das significações”, a que corresponde uma “morfologia pura das intuições”; o que significa dizer que, por exemplo, a intuição categorial relativa à forma conjuntiva “e” depende, *idealiter*, dos constitutivos formais das “formas conjuntivas”, a cada uma das quais pode referir-se uma *intuição pura*; e o mesmo tanto se deve concluir para as outras significações “puras”.

268 Cf. Subitem 2.4.2.

269 Cf. Subitem 2.4.1, *in initio*, no qual se expõe a distinção entre as noções, de um lado, de *apreensão objetivante* e de *apercepção na expressão*, e, de outro, de *apreensão compreensiva* e de *apercepção na representativa intuitiva*.

Pois bem, volte-se ao trecho acima selecionado ao modo de introdução, realizada por Husserl (HUA XIX/II, p. 713, p. 509), à temática da “intuição categorial”, qual seja ele: “*Cor, casa, juízo, desejo*, são conceitos sensíveis puros; *colorido* (ser colorido), *virtude, axioma das paralelas*, etc., são conceitos categoriais mistos; *unidade, pluralidade, relação, conceito*, são conceitos categoriais puros.” Ora, todos estes conceitos implicam certo ato abstrativo de “intuição categorial”, ainda que esse ato se diversifique de acordo com a *idealidade do grau de abstração*, isto é, os conceitos categoriais “puros” se caracterizam por uma abstração “total”, e pelo termo “total”, deve-se compreender uma generalidade tal em que o conteúdo sensível individual totalmente se *abstrai*; de seu turno, os conceitos categoriais “mistos” compõem-se, *formaliter*, por certo resquício de conteúdo sensível; e, por fim, os conceitos sensíveis “puros”, conquanto pela sua “pureza” fazem conhecer uma formalização qualquer, têm neles mesmos uma referência imediata à coisa da qual foram abstraídos. Todo “conceito categorial” é resultado de uma “intuição categorial”, porque o seu “conteúdo” extrai-se do universo objetivo dessa própria intuição categorial; ao contrário, todo conceito “sensível” colhe-se do campo fenomenal de “coisas sensíveis”, mas, porque essa referência às “coisas sensíveis” faz-se “conceitualmente”, deve dizer-se que este ou aquele “conceito sensível” seja “puro”, na medida em pelo termo “puro” não se aponta a outra coisa que não à realização mesma do ato de *intuição categorial*, se se entenderam as palavras de Husserl.<sup>270</sup>

De todo modo, fincam-se nos conceitos há pouco distinguidos de “conceito sensível puro”, “conceito categorial misto” e “conceito categorial puro”, umas certas leis da validade formal das significações puras, pelas quais toda a possibilidade das significações puras se apreende em evidência apodítica. Além disso, notifique-se que a esfera das significações pura é muito mais ampla do que o universo das intuições puras, em referência às realizações possíveis dos atos de “intuição categorial.” Com efeito, prova-se tal estado de coisas objetivo com uma qualquer contradição formal, do feitio: “Nenhum A é B e algum A é B.” Ora, não há, *a principio*, nenhuma *intuição categorial* a respeito do todo

270 Parece que Husserl, neste passo argumentativo, se confunde e se contradiz com o que anteriormente tinha afirmado acerca das “formas categoriais”, pelas quais algumas modificações formais se realizam sobre os atos fundadores que dão a elas o solo fenomenológico de sua constituição. Pois, efetivamente, lê-se, por exemplo, em Husserl (HUA XIX/II, p. 697, p. 492) mesmo, que “a universalidade ou a particularidade, a determinação ou a indeterminação, e todas as demais formas categoriais que se podem considerar nos atos fundadores, [...]” não são senão um certo efeito formal do ato de *intuição categorial*, de molde que, a “universalidade” ou a “particularidade”, *formaliter* consideradas, tão só mediante esse ato podem constituir-se. Pois bem, tal estado de coisas objetivo *não pode não contradizer* as distinções apresentadas no § 60, no qual se diz que existem duas noções de todo diversas a respeito do *ato de abstração*, o qual, anteriormente, como se viu na passagem em estudo e mesmo mais acima neste trabalho na subseção 2.4.2, na qual se tematizou expressamente o conceito de *teoria da abstração* husserliana, se identificou com o ato de *intuição categorial*, ao passo que, justo nesse § 60, continuando, as noções de “abstração sensível” e de “abstração categorial”, pelas quais se distinguem as noções de “conceito sensível puro”, “conceito categorial misto” e “conceito categorial puro”, levam a uma ininteligibilidade entre, de um lado, a identificação de todo e qualquer “ato de abstração” com o “ato de intuição categorial” e, do outro, a distinção entre uma “abstração sensível” e uma “abstração categorial”, de feitio que, de uma “abstração sensível” surgiriam os “conceitos sensíveis puros”, e de uma “abstração categorial” emergiriam os “conceitos categoriais” já “mistos”, já “puros”. Ora, se a forma categorial da “universalidade” apenas pode seguir-se de uma “intuição categorial” que compõe um novo campo objetivo precisamente de *objetos universais*, não se pode entender que uma “abstração sensível”, parágrafos à frente, exercesse a função do que antes fora compreendido como tão somente de uma “intuição categorial”, posto que, mais uma vez, a “forma categorial” da “universalidade” só pode ser um “efeito formal” de uma “intuição categorial”, pela qual os objetos universais se concebem e se conhecem. E não é uma razão suficiente, que conferisse compreensibilidade à distinção conceitual, acrescentar o termo “puro” à noção de “conceito sensível”, dado que este se compreendera, em contradistinção ao efeito de uma “abstração categorial”, como certo resultado formal de uma “abstração sensível”. De todo modo, *parece* que a intenção de Husserl foi indicar que pelo termo nocional *puro*, acrescido à noção de “conceito sensível”, ele estava se referindo a, por assim dizer, *um ato de intuição categorial*, de certa forma, incompleto.



da situação objetiva apontada pela utilização da significação da conjunção “e”, mediante a qual as partes conjugadas por ela evidenciam uma contradição formal, ainda que se possa extrair desse mesmíssimo todo a noção de “contradição formal”, dado que seja esta a única coisa evidenciável pelo uso dessa composição conjuntiva. Contudo, pelo visto *ad supra*, as partes formais do complexo proposicional “Nenhum A é B e algum A é B” requeram, para a formação delas, a realização de atos de intuições categoriais, por exemplo, em relação às noções de “nenhum”, “é”, “e” e “algum.” Por conseguinte, que o “e” da contradição formal “Nenhum A é B e algum A é B” não permita nenhum ato de *intuição categorial* em relação ao seu todo fenomenológico deve ser algo a observar-se tão somente em relação a esse todo qual como ele se mostra, em si mesmo e desde si mesmo.

Por consequência, dado que toda e qualquer *intuição categorial* que possa reduzir-se a leis de significações puras permite a apreensão de um universo ideal-legal que independe, *a principio*, da “experiência”, da “sensibilidade”, ou de uma “*matter of fact*”, na medida em que esse universo ideal-legal deva apreender-se mediante a noção de “conceito categorial puro”, vale dizer, uma vez que as noções de “sensibilidade”, de “experiência” e de “*matter of fact*” sejam “abstraídas” e postas “ao lado”, continuando, pode-se depreender o sentido “fenomenológico” do título do § 65, que reza “O problema da significação real do lógico é um problema contrassensual.” Posto isso, avance-se para a última seção da 6.<sup>a</sup> investigação lógica, pela qual se chega ao término desta pesquisa a respeito das investigações lógicas husserlianas, de molde que, tanto a 2.<sup>a</sup> seção, quanto a 3.<sup>a</sup> seção deste trabalho tenham como garantida a inteligibilidade inicial de seus fundamentos, premissas e conclusões, e, assim, se exponham ao modo requerido e devido.

### 2.5.5 A terceira seção da investigação sexta

A terceira seção da investigação sexta, de poucos e breves parágrafos, intenciona mostrar que nem a todo *significar* corresponda um *conhecer* da coisa que se significa pela sua expressão respectiva. Por tudo o que já se tratou acima,<sup>271</sup> deve-se ter como estabelecido fenomenologicamente que *conhecer, realiter*, qualquer coisa consiste numa qualquer *intuição* dela, que performa um *ato identificatório*, coisa essa que se manifesta, em evidenciação fenomenal. Assim, distingue-se entre o *julgar* uma certa “situação objetiva” e a tematização expressa do próprio “juízo” enquanto tal; de fato, pela primeira, conhece-se o que se julga por esse ato de juízo mesmo, na medida em que houve uma *intenção impletiva*, respectivamente, uma *intuição* dessa “situação objetiva”; já pela segunda, tematiza-se a formalidade do juízo *qua* juízo, em si mesmo e desde si mesmo, em significação. Há uma certa particularidade em relação à classe dos chamados “atos não objetivantes”, tais quais o de desejar, o de querer etc. Com efeito, quando alguém diz “desejo que amanhã faça sol”, sem embargo de, de acordo com a lei de Brentano,<sup>272</sup> esse desejo possa se reduzir a uma mera representação do que se expressa por essa expressão, na medida em que esse ato seja um tal que não seja da classe dos “atos objetivan-

271 Cf. Subseção 2.5.3.

272 Cf. Subitem 2.4.5.

tes”, pelo expressar-se desse desejo somente dele se pode conhecer justa e precisamente “o desejo”, e não qualquer “situação objetiva”, uma vez que esta se siga, *ex necessitate*, deste ou daquele *ato objetivante*, tal e qual o juízo, por exemplo, *realiter*, vivenciado em sua respectiva vivência intencional.



Na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho, buscar-se-á evidenciar, pelo comentário exaustivo a quatro obras heideggerianas que antecedem à publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, a fenomenática a partir da qual os objetivos de pesquisa, tal como delineados na introdução composta a ela, podem, consecutiva e melhormente, alcançar-se. Desta feita, avance-se aos comentários da primeira das quatro obras, de título *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, de cujo conteúdo expositivo-interpretativo a noção mui idiossincrática da *fenomenologia*, apresentada e desenvolvida por Heidegger, pode configurar-se, a fim de que o seu *conceito de coisa* se manifeste, com todo o rigor possível.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### A manifestabilidade da coisa em geral e a significância apropriada do mundo

#### 3.1 Uma questão de vida ou de morte da filosofia

A intenção de Heidegger, tal como o declara na sua introdução à obra em comentário, é a de realizar uma “reforma universitária”, a partir de uma consideração filosófica sobre a ideia mesma de “filosofia”, respectivamente, de “ciência.” Com efeito, toda a obra pode ler-se na perspectiva de uma “reforma universitária”, ainda que, a seguir, essa obra tome um feitiço de *pesquisa filosófica sobre o próprio fundamento da ideia de filosofia*. Essa “pesquisa filosófica sobre o fundamento” será o *leitmotiv* ao longo das quatro obras, nesta 2.<sup>a</sup> seção, a serem analisadas do autor. Ademais, é por essa “pesquisa filosófica sobre o fundamento” que a noção de “círculo hermenêutico” (*hermeneutischer Zirkel*) deve conceber-se e apresentar-se.

Pois bem, nas *Considerações preliminares* da obra sobre a qual realizar-se-ão os comentários respectivos, Heidegger pondera que a própria ideia de ciência consiste num conjunto de exigências de pressuposições que findam por fazer da “consciência imediata da vida” um problema. Com efeito, na medida exata de que se alcance uma posição metodológica realmente genuína, como, por exemplo, a divisão quadripartite da Escola da filosofia,<sup>273</sup> “vemo-nos obrigados a sair e a dar um passo para trás” (GA 56/57, p. 3, p. 3), de molde que se busque, num segundo momento, o *fundamentum* do todo do qual se

273 Assim, mediante essa divisão quadripartite, a filosofia divide-se, *a principio*, pela disciplina da “lógica”, a seguir, pelas partes subjetivas da *metaphysica generalis* e da *metaphysica specialis*, como a cosmologia, a antropologia, e a teodiceia, para que, afinal, ela se divida pela ética mesma.

tem a metódica apropriada.

Ademais, para esclarecer mais a intenção primeira de uma “reforma universitária”, a argumentação heideggeriana desenvolve-se no sentido de apontar ao fato de acordo com o qual a constituição de uma ciência concreta tem como consequência, *pari passu*, uma determinação particular de uma “forma de vida”, vale dizer, posto que toda ciência estabelece certo “mundo vital” que performará toda a consciência do indivíduo que a ela se dedique. Mas não só a ciência em geral, porquanto tais “relações vitais” se configuram em formas outras tais quais a religiosa, a artística e a política, asserta-o o autor (GA 56/57, p. 4, p. 4). Além disso, no caso do *mundo vital “científico”*, o seu contexto de vida “plasma-se objetivamente na criação e organização das academias científicas e universidade” (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*), além do conjunto de “assembleias, programas, ordens e alianças [que] são meios contrários ao espírito e [estão] ao serviço de fins efêmeros.” Tal como se disse, é justamente isso que está em ponderação: uma reforma *genuína* do chamado “mundo universitário”, porém, essa “reforma” tão só se possibilita mediante a compreensão acabada do que seja a “autêntica consciência científica”, que se deve enlaçar e entrelaçar, *in totum*, com a vida mesma. Afinal, “apenas a vida *faz época* e não o ruído de programas culturais frenéticos”, di-lo Heidegger o (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*, grifo do autor). Outrossim, o autor utiliza-se de duas citações com as quais todo o seu curso irá realizar-se, quais sejam: “Homem, sê essencial”, de Angelus Silesius (1624 – 1677), e “Quem puder entender, que entenda” de Mateus (19, 12).

A *Introdução* da obra em análise tem como fito a consideração do tema da “visão de mundo” (*Weltanschauung*), na medida em que uma somente “visão de mundo” não se pode tomar como o constitutivo “essencial” da própria filosofia, isto é, a filosofia enquanto tal não é, em definitivo, uma qualquer “visão de mundo.” Mais precisamente, o tema da “visão do mundo” deve tornar-se, de início, um problema para a filosofia, posto que esta não se identifique com aquele, como se verá. A noção de “visão de mundo” descreve-se por Heidegger (GA 56/57, p. 7, pp. 7-8) desta maneira: “Quando alguém se esforça por desenvolver uma visão do mundo mais elevada, autônoma e própria, quando esse alguém cultiva um pensamento livre de dogmas religiosos ou de qualquer outro tipo de dogmas, então ele filosofa.” Pois bem, a filosofia, de acordo com a sua descrição mediada pela noção de “visão de mundo”, nesta acepção, será uma atividade do homem que se configurará numa certa relação deveras típica do indivíduo para com o mundo enquanto tal, vale dizer, na medida em que esse mundo, em sua totalidade, se abrange pelo conhecimento vasto das ciências particulares, tais como o da física e das suas partes, bem como o da arte, o da literatura, o da ciência política e assim por diante. Como o sustenta o autor em comentário (GA 56/57, p. 8., p. 8): “Nas lindes destas concepções fundamentais do mundo e com a ajuda delas, o homem lida com as ‘explicações’ e as interpretações de sua vida individual e social; descobrem-se o sentido e a finalidade da existência humana.” Por conseguinte, a filosofia será qualquer coisa de uma apreensão do *fundamentum*, que é *último e universalmente válido*, uma vez que esse *fundamentum* confere o sentido e a finalidade à mesmíssima existência humana, para a qual apenas aquelas ciências particulares “têm sentido”.



Ora, a aquisição do “fundamento” a que se referiu é o que abre, fenomenologicamente, uma determinada “visão de mundo.” Nesse sentido e apenas nesse, identificam-se, na concepção filosófica em estudo, a filosofia e a visão de mundo, isto é, a filosofia é visão de mundo, e vice-versa. Este seria *um primeiro* desenvolvimento da noção de “visão de mundo” enquanto constitutiva da filosofia mesma, e constitutiva de “modo último”; *uma segunda noção* tem que ver, por seu turno, com a compreensão de que certa “visão de mundo” seja tão somente um limite a medir-se e a comparar-se com o que, de fato, constitua a filosofia em si mesma e desde si mesma, posto que esta seja compreendida como uma “ciência crítica dos valores”.

A noção de “ciência crítica dos valores” tem, decididamente, a feição da teoria do conhecimento kantiano, na medida em que por esta “já não é possível falar de um conhecimento de realidades, forças e causas suprassensíveis que transcendem a experiência”, distingui-o o autor (GA 56/57, p. 9, p. 9). De acordo com os princípios dessa teoria do conhecimento, todo e qualquer conhecimento “real” e “efetivo” da “natureza” das coisas torna-se somente *uma possibilidade*, de cuja “realidade” o homem não pode tomar decisão racional alguma. Ademais, em relação às disciplinas que constituem a filosofia *qua* ciência crítica dos valores, vale dizer, a ética, a estética e a filosofia da religião e também a lógica, a reflexão “crítica” finda por alcançar tais e tais *valores últimos* que se devem organizar de forma sistemática. Ora, esses “valores últimos” são o meio pelo qual uma determinada forma de “visão de mundo” “crítica e científica” se constitui. Por consequência, nesta acepção do termo “visão de mundo”, a *filosofia crítica*, que é *científica*, uma vez tendo alcançado a validade ideal dos valores que performam a objetualidade das disciplinas que configuram essa filosofia crítica em sua conceitualística, é a própria origem para a abertura de sua respectiva “visão de mundo”, como o diz o autor (GA 56/57, *ibid.*, p. 10): “esta interpretação realiza-se levando em consideração as normas absolutamente válidas que, no transcurso do desenvolvimento da humanidade, têm constituído os valores do verdadeiro, do bom, do belo e do sagrado.” Ora, esses valores referem-se, respectivamente, ao *pensar*, ao *querer*, e ao *sentir*, os quais, tomados em conjunto, apontam ao valor do sagrado mesmo. Todavia, deve-se saber que, justamente porque a filosofia, assim considerada, tem um corte gnosiológico-crítico, uma determinada “atitude pessoal” do filósofo não tem qualquer valimento, de molde que certa “visão de mundo” se encontre tão só como um *limite* dos princípios que constituem a estrutura valorativa que determina as disciplinas filosóficas recém-referidas.

Apresentadas as duas acepções do termo “visão de mundo”, em que, em ambas, se constata, de imediato, uma relação entre a filosofia e uma certa “visão de mundo”, conquanto na segunda acepção terminológica a noção “visão de mundo” aponte tão somente a algum *limite-negativo* do que seja, propriamente, a “filosofia”, o autor passa a analisar a compreensão de acordo com a qual, *a contrario*, há, em absoluto, uma *incompatibilidade* essencial entre a filosofia e alguma visão de mundo, a que a análise em realização principia a dar atenção. Ora, de início, ele (GA 56/57, p. 11, p. 12) observa que ao longo de toda a história da filosofia uma certa relação necessária pôde vislumbrar-se entre estas duas coisas: a filosofia e a visão de mundo. Todavia, pode dar-se, perfeitamente, ainda que a nível de meras possibilidades, o caso de que não se verifique uma

identidade entre a primeira e a segunda, no sentido de uma total *distinção* entre uma coisa e outra. Por via de consequência, o segundo conceito de *filosofia*, tal como se expõe acima, de acordo com o qual uma dada “visão de mundo” é um conseqüente necessário do estabelecimento da validade dos valores nas disciplinas filosóficas diversas, não manifestaria, na possibilidade a que há se pouco se referiu, objetualidade alguma, pela tética que postula a distinção, de parte a parte, entre a filosofia e a visão de mundo. Dada esta situação objetiva do estado de coisas aporético, a obra que será aprofundada a seguir se inicia, pura e simplesmente, com a problematização da noção de “visão de mundo.” Numa palavra, o tema, por excelência, da própria filosofia é o da visão de mundo *qua* problema essencial dela mesma.

### 3.2 A circularidade da ideia de filosofia e o método crítico-teleológico

A intenção primeira de Heidegger no 1.º capítulo de *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* consiste em conceder uma primeira determinação ao conceito de *ideia* que performará todo o desenvolvimento de sua exposição no restante do livro. Depois de ter analisado umas acepções, logo negadas por imprecisas, que se fundamentam no uso que o senso comum faz desse conceito, o autor faz saber que ele se refere, de imediato, a um certo feitio ideal-legal em que se torna possível perceber uma *possibilidade determinada* (*bestimmte Möglichkeit*), na qual se encontra uma *determinação definitivamente determinável*. Essa “determinação” ocorre quando este ou aquele indivíduo possui uma *ideia adquirida* da coisa, através da qual se passa de uma *necessária indeterminação da ideia do objeto* a uma *indeterminação determinada*, posto que, como o diz Heidegger (GA 56/57, p. 14, p. 18, grifo nosso) “em cada caso [a ideia de seu objeto] permite apenas uma *iluminação aforística*.” Por consequência, conquanto o objeto permaneça indeterminado, a “determinação determinável” da ideia implica uma unidade de sentido que “regula nomologicamente a determinabilidade da ideia de um objeto que nunca está plenamente determinado”, expõe-no o autor (GA 56/57, p. 14, p. 19). Isso quanto a uma primeira determinação da ideia a que se aspira adquirir.

Pois bem, trata-se, por ora, de determinar os momentos essenciais e determináveis da determinação da ideia de filosofia entendida como *ciência originária* (*Urwissenschaft*). Esta “ciência originária” deve tornar visíveis a origem e a ramificação do âmbito de problemas dessa ciência. Tal e qual *ciência originária*, a sua possibilidade fundamenta-se no sentido mesmo do conhecimento em geral, vale dizer, justo por se tratar de uma metódica pela qual os momentos da ideia de filosofia entendida como *determinação determinável* serão apreendidos em evidência noética, o próprio conhecimento desses momentos há de conceder, em sentido exemplar, “as oposições mais profundas e as diferenças mais radicais (tanto no solo do conhecimento do objeto quanto no dos objetos do conhecimento)”, como o assevera o autor (GA 56/57, p. 16, p. 20). Assim, deve-se buscar as origens primeiras da metodologia com a qual a própria ideia de filosofia *qua* ciência originária deve determinar-se.





Encontra-se aí um problema: se a ideia de filosofia *qua* ciência originária apenas pode determinar-se mediante a metódica com a qual os pressupostos e fundamentos dessa ideia se encontrarão por si mesmos, esses “pressupostos e fundamentos” não serão “dados” pela ideia de filosofia, mas, *a contrario*, por “si mesmos” e, assim, a filosofia *qua* ciência originária não será a coisa que concederá os pressupostos e fundamentos com as quais ela deveria ser constituída. Isto é o que Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, p. 21) designa de “circularidade” (*Zirkelheftigkeit*) essencial da filosofia. Ele utiliza-se de uma imagem bem sugestiva: a ideia da filosofia assim concebida assemelhe-se ao quadro de Münchhausen, em que um homem se puxa pelos próprios cabelos. Ora, essa “circularidade” faz com que o filósofo possa “retirar-se do poço da vida natural”, afirma-o ele. (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*). Essa *ideia da circularidade da filosofia* tonará a aparecer na pesquisa expositiva das outras obras do autor que se tematizarão nos próximos capítulos.<sup>274</sup>

Nesse sentido, Heidegger intenciona, de início, dar solução ao problema da determinação da ideia de filosofia, a partir de certo prescrutar do modo como essa ideia tinha sido determinada historicamente. Com efeito, diz ele (GA 56/57, p. 17, p. 21) que “todo o espiritual tem uma gênese histórica”, de onde a conveniência da realização de alguns apontamentos historiográficos, de feito que algo da ideia a determinar-se se possa discriminar. Por “espiritual” não se deve entender algo como uma fumaça que se evola pelos ares, porém a própria “circularidade” a que se apontou como essencial à ideia de filosofia, isto é, na medida em que os pressupostos e os fundamentos, que se percebem em si mesmos e por si mesmos, a um só tempo, tanto devem determinar os momentos dessa ideia quanto essa ideia não se pode determinar sem eles e, por consequência, essa ideia não será “fundamental”, no sentido de “constituente de uma ciência originária”, dado que, precisamente, necessita de outra coisa que não o que ela possa conceder. Assim, constata-se a “circularidade” a que se referiu há pouco; essa “circularidade” descreve-se por Heidegger como um salto do poço da vida natural (*des natürlichen Lebens*); daí a sua espiritualidade.

Explicado o teor formal da primeira parte da asserção “todo o espiritual...”,<sup>275</sup> pode-se iniciar a exposição analítica da tentativa primeira, que é a histórica, de resolução da determinação dos momentos essenciais da ideia da filosofia *qua* ciência originária. Ora, Heidegger (GA 56/57, pp. 17-22., pp. 21-27), de saída, observa que se pode constatar, em sua história, um certo ensejo de fazer da filosofia uma *ciência*, conquanto não “originária”, haja vista que, pelo sentido que o autor dá ao termo “originário” – o que se verá melhor nos parágrafos seguintes –, a “originalidade” da filosofia mesma depende de sua separação, em absoluto, de uma qualquer “visão de mundo”; porém, isso não se notifica na própria história da filosofia.

274 Cf. 4.º, 5.º e 6.º capítulos.

275 Relembre-se: “todo o espiritual tem uma gênese histórica”.

Entretanto, alguma “originariedade” pôde encontrar-se nos *momenta* iniciais do desenvolvimento do pensamento filosófico. Por exiguidade de espaço e tempo, não se pode acompanhar, *pari passu*, a exposição heideggeriana a contento. Não obstante, o ponto chave dessa exposição colhe-se de três características da filosofia platônica, pelos quais um esclarecimento da ideia da filosofia *qua* ciência originária se apresenta em evidência diáfana, observadas as ponderações adiantadas acima acerca das limitações históricas dessa ideia tal e qual se desenvolveu antanho, no que se refere a uma “ausência de originariedade” dela mesma, continuando, quais sejam esses três pontos: a) a intenção de Platão em estabelecer uma “ciência genuína” em contraposição a tudo quanto anteriormente se tinha tomado por “filosofia”, vale dizer, na medida em que por esta os chamados “filósofos pré-socráticos”, ou filósofos da natureza *sans phrase*, compreendiam a determinação dos elementos últimos da realidade mediante o postulado deste ou daquele princípio (*ἀρχή*) físico fundamental, de molde que desse razão a que o filósofo ateniense (*Soph.*, 242C; 2011, p. 211) em *O Sofista* afirmasse: “Parece-me que cada um deles [dos antigos filósofos] nos narra um conto qualquer, como se fôssemos crianças; b) a distinção, retomada de Parmênides (*De Nat.*, ff. 7-8; 2009, p. 17) entre *opinião* (*δόξα*) e *conhecimento* (*ἐπιστήμη*), de feitio que as aporias que se seguiam do relativismo de Protágoras, de acordo com o qual “o homem é a medida de todas as coisas” (*ἄνθρωπον εἶναι πάντων χρημάτων μέτρον*), pudessem resolver-se em razão do método dialético que tem como fito o alcance de o “permanente do discurso”, isto é, certo *elemento estável do espírito*, o qual, de seu turno, se abre em evidência noética em função desse método dialético que é “o único que marcha, superando os pressupostos, até ao princípio mesmo”;<sup>276</sup> e c) o conceito platônico de “anamnese” (*ἀνάμνησις*), em razão do qual a historicidade do conhecimento filosófico enquanto tal pôde vislumbrar-se em seu teor formal, o qual, de seu turno, possibilitou a noção que será desenvolvida por Heidegger de “consciência histórica” como pedra angular para a determinação dos *momenta* essenciais da ideia de filosofia *qua* ciência originária.

Frise-se a relevância do ponto c) para a continuação da análise heideggeriana. Sopesem-se, sobretudo, estas palavras do autor (GA 56/57, p. 21, pp. 26-27) com as quais o arremate dessa análise poderá realizar-se: “Toda a história e, num sentido eminente, toda a história da filosofia *constituem-se* em si e para si na vida – vida que é histórica num sentido absoluto.” Pois bem, é com esta sentença que se inicia a exposição do 2.º capítulo de *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, no qual se intenciona realizar uma “crítica ao método crítico-teleológico”, cuja noção se tornará, *in totum*, evidenciada a seguir.

De início, deve-se saber que o método crítico-teleológico tem como finalidade o reconhecimento de que todo e qualquer *conhecer* é certo *processo psicológico*, de um modo tal que, ao compreender-se esse “processo psicológico” totalmente em sua ciência respectiva, isto é, na *psicologia* mesma, o conhecimento “científico” de todas as outras ciências, a seguir, se compreende, de modo consecutivo. É isso o que se pode depreender destas palavras do autor (GA 56/57, p. 30, p. 36): “A consideração acabada de todas as ciências particulares na medida em que são isto mesmo, vale dizer, este ou aquele *conhecimento científico*, tornou evidente um seu característico comum e genuíno: o seu caráter

276 Cf. (*Rep.*, 533D, p. 346).



*cognoscitivo.*” Ora, neste próprio “caráter cognoscitivo” reside o ponto a criticar-se. Pois, com efeito, o conhecimento científico *qua* conhecimento científico não tem, tematizado nele mesmo, toda a universalidade requerida para que se constitua enquanto “conhecimento principal.” De fato, o conhecimento *in universale* estuda-se na própria psicologia, que é uma ciência particular distinta das outras. Porém, esse conhecimento *in universale*, tal qual se interpreta por Heinrich Rickert (1863 – 1936), que é coadjuvado por Heidegger, consiste, pautando-se pelo modelo das outras ciências naturais, em estabelecer uma série de “leis do movimento” (*Bewegungsgesetze*), pelas quais a realidade empírica pode explicar-se em uma perspectiva universal. Assim, estabelece-se uma distinção entre as ciências da natureza, dentre as quais se encontra a psicologia, todas elas de teor universalizante, no sentido da determinação do conhecimento *in universale*, que se fundamenta em “leis do movimento”, e as ciências da cultura (*Geschichtswissenschaften*), de cariz individualizante, isto é, na medida em que a “realidade empírica” se contempla em sua individualidade, peculiaridade e unicidade. Ademais, o que se desenvolverá à exaustão a seguir, essas ciências da cultura determinam um certo *valor* (*Wert*), o qual, por sua parte, tem em si mesmo uma *validade universal*, vale dizer, esse valor *vale*; ele tem *validez*. Por via de consequência, trata-se da distinção entre dois tipos de *universalidade*: a da ciência da natureza em geral, que se funda, em última instância, em leis de movimentos e nas particularizações delas; e da ciência da cultura, para a qual o que a ela é universal é o valor em sua validade.

Pois bem, voltando-se à consideração de *o método empírico-teleológico*, deve-se saber que, para além do que se apresentou há pouco acerca da noção de “universalidade” que lhe é próprio, esse método se considera a partir da subsunção dos *facta* empíricos a umas certas leis lógicas, que têm feitiço ideal, leis essas que darão a inteligibilidade devida a esses *facta* mesmos; essa *normatividade* das leis lógicas é o que faz com que se acrescente o vocábulo “teleológico” ao termo “método empírico”, dado que, com efeito, esses *facta* empíricos, neste método filosófico em estudo, não se tomam em si mesmos e por si mesmos, conquanto precisamente de acordo com a validade ideal das leis lógicas. Aprofunde-se o ponto.

O conceito de *conhecimento* (*Erkenntnis*) que fundamenta o método crítico-teleológico determina-se mediante a assunção de uma *axiomática*, de cuja validade se extrai a justificabilidade deste ou daquele conhecimento de uma ciência em particular. Com efeito, “tão somente a partir desses axiomas pode demonstrar-se algo sobre os fatos e a partir dos fatos”, ensina-o Heidegger (GA 56/57, p. 31, p. 37). Nesse sentido, o problema essencial e primeiro de toda a filosofia colhe-se da *validade mesma dos axiomas*. Entretanto, em que consiste essa *validade*, em si mesma e desde si mesma? De início, a análise direciona-se para a axiomática lógica, de matiz teórico. Ora, todo e qualquer axioma tem a configuração ideal de certo fundamento do qual se parte para a consecução dum certo conhecimento a respeito das coisas mesmas. Com efeito, os axiomas não se deduzem a partir de outros princípios primeiros; *a contrario*, são eles próprios esses princípios. Além disso, os axiomas *qua* axiomas não se deixam tomar, indutiva e indiretamente, dos *facta* concretos, posto que, com efeito, estes são tais quais tão somente em razão de certa estrutura da factualidade, a qual, por sua vez, *se estrutura* mediante a validade anterior

daqueles. Mais ainda, todo o procedimento indutivo concebível, no quefazer concreto de uma ciência qualquer, pode-o ser, somente se os axiomas sejam *válidos* de antemão.

Por conseguinte, percebe-se que se está diante dum determinado âmbito cognoscitivo de origem (*Ursprung*) e de início (*Anfang*), numa palavra, dum universo teórico de *ciência originária* (*Urwissenschaft*). Nesse sentido, constatou-se um giro de certa ciência empírica, qual seja, a psicologia, para a filosofia enquanto reino da validez da axiomática, neste passo da argumentação, que tem cunho apenas lógico. Todavia, o problema da circularidade da filosofia permanece irresolúvel.<sup>277</sup> Pois, com efeito, ainda que se tenha alcançado um reino de validez da axiomática em que se mostra ou se deve mostrar o fundamento em geral de todo e qualquer conhecimento, esse próprio fundamento não se deixa de constatar tal e qual qualquer outro fato psicológico e, assim, evidencia-se a mesmíssima circularidade a que acima se referiu. Desta feita, dão-se dois gêneros, em absoluto, diversos de leis, em que um deles se determina pela referência imediata ao *factum* dos eventos psicológicos, ao passo que, o segundo deles se estabelece por uma relação *ideal*, em sua normatividade, a esses *facta* psicológicos que se devem reger pelos axiomas lógicos. Ademais, tendo-se alcançado o reino ideal-legal da axiomática lógica, ato contínuo, alcança-se, tanto quanto, a ideia de verdade em si, isto é, em razão da qual se pode, desde então, enunciar a seguinte lei formal: *o conhecimento é considerado verdadeiro na medida em que possua validez*. Assim, Heidegger (GA 56/57, p. 32, p. 39, grifos nossos) pôde dizer: “*A verdade em si mesma é validez e, como tal, algo que tem valor.*” De imediato, surge o problema seguinte: como se deve mostrar a evidência imediata dos axiomas? De fato, verificou-se acima que as ciências particulares, por serem-no, não lidam, de *per se*, com a universalidade requerida pela perquirição em torno do fundamento último que distingue a filosofia mesma; *a contrario*, essas ciências particulares, conquanto alcancem, em razão de suas ontologias regionais, como as chamaria Husserl, os seus objetos respectivos, e tenham como ideal a totalidade do conhecimento de seu campo objetivo, findam por deixar como irrespondidas duas perguntas que, por seu turno, a filosofia *qua* filosofia não pode deixar de intencionar resolver, quais sejam elas: qual é o *sentido* do conhecimento em geral? E: que *significa* a validez dos axiomas que se utilizam nas ciências particulares?

Chega-se, por ora, ao problema da fundamentação da validez dos axiomas. O método crítico-teleológico, referido acima, tem a finalidade de conceder essa fundamentação. Deve-se saber que ela parte da assunção dos *facta* psicológicos, que não se consideram em si mesmos e desde si mesmos, ou seja, no transcorrer das vivências psicológicas deste ou daquele sujeito, pelo que, justamente o método se designa de “crítico”, mas tão somente esses *facta psicológicos* se tematizam em via de sua subsunção aos axiomas lógicos, pelos quais a própria validez de uma “verdade em si” (*Wahrheit an sich*) pode considerar-se. Se se permanecesse apenas nos *facta psicológicos qua facta psicológicos*, ter-se-iam a psicologia *qua* ciência da natureza e as suas leis naturais correspondentes, as quais se fundamentam em “leis do movimento”; estas, por sua vez, concernem a esses *facta* enquanto tais, com o que, afinal, esses *facta* não se poderiam conhecer como *verdadeiros*, por certa “legalidade ideal”, justo em razão da empiria constatável no *factum* psi-

277 Cf. Subitem 3.2, *in initio*.



cológo *qua factum* psicológico, a rege-se por meras leis de movimento. Sinteticamente, *a verdade em si mesma* *qua validez* não se refere a uma “ciência empírica”, e nem a todas em conjunto. Assim, Heidegger (GA 56/57, p. 34, p. 41, grifos nossos) realiza a distinção entre as leis meramente físicas, que se referem a um *ter que ser* (*Müssen*) e as leis ideal-valorativas, lógicas estas, que se constituem, em sentido formal, por um *dever ser* (*Sollen*), de molde que se pode fazer, com fundamento *in re*, esta asserção: “A lei natural é o princípio da explicação; a norma é o princípio da valoração.” Entretanto, toda e qualquer norma no sentido *ideal-valorativo* há que se poder considerar como um possível “evento psicológico”, ainda que, em si mesma concebida, ela não se delimite e se enquadre tão só numa certa ocorrência psíquica, que se subsome às leis naturais da psicologia. Observe-se que o evidenciar-se das normas ideal-legais não se pode originar a partir de eventos psicológicos, porquanto o que essas normas *significam* dá a abertura, precisamente, para um universo de legalidade que é, *in totum*, diverso do *hic et nunc* característicos desta ou daquela objetualidade que se manifesta pela ciência psicológica. Esse universo de legalidade é a possibilidade da filosofia mesma, como o expõe o autor (GA 56/57, p. 35, p. 43), conquanto, por seu turno, as leis meramente físicas levam, de *per se*, aos fenômenos naturais e às suas ciências atinentes. Assim, pode-se estabelecer a equação de que o “método crítico-teleológico”, partindo-se dos pressupostos recém-expostos, não são outra coisa senão a própria filosofia. Pois bem, Heidegger (GA 56/57, p. 37, p. 44) considera que Fichte (1762 – 1814), em continuação ao pensamento crítico de Kant, teria sido o primeiro filósofo a estabelecer o método teleológico, sobretudo no aspecto de sua *idealidade*, como o método da “doutrina da ciência” (*Wissenschaftslehre*), isto é, da filosofia mesma. Ainda que a exposição de Heidegger da “doutrina da ciência” seja referente apenas ao essencial de sua exposição da noção de “método crítico-teleológico”, deve-se saber que certo “sistema das ações necessárias” da razão tão só se concebe mediante a finalidade intrínseca a essa mesma razão, vale dizer, na medida em que, de acordo com o autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*), “as formas da intuição e as do pensamento, os axiomas e os princípios fundamentais do entendimento, e as ideias de razão” são certos *momenta* de cuja sistematicidade se colhe a ideia da razão (*Vernunft*) *qua* fundamento do *ser*, fundamento esse que se apresenta como um *dever ser* (*Sollen*), a um só tempo, em que esses *momenta* nada mais são do que um *limite posto* pela atividade egológica do Eu, em cujo atuar se dá um limite, que é transposto pela idealidade do fundamento *qua* *dever ser*, isto é, pela mesmíssima razão.

Entretanto, conquanto se reconheça Fichte como o criador incoativo do método crítico-teleológico em estudo, esse método caracteriza-se por alguns acréscimos, no sentido de certos pressupostos de *realidade*, que se pressupõem *qua* qualquer coisa *ex ante*, dados pelas ciências da natureza em geral e pela ciência psicológica em particular, realidade essa que não é senão o universo empírico-psicológico, em que as determinações das formas do pensamento, em sentido ideal-legal, podem realizar-se a contento. Nesse sentido, constata-se certa *retomada do valor da experiência*. Todavia, essa retomada deve matizar-se, uma vez que a experiência físico-psicológica apenas se tematiza em função da validez axiomática ideal-legal, como se viu, em cujo seio reside a razão da designação do método como *crítico* e *teleológico*. Heidegger (GA 56/57, p. 38, p. 46) faz um paralelo pelo

qual se pode evidenciar a relação entre a ciência psicológica e a filosofia em um método crítico teleológico: as funções *psíquicas* do *pensar*, do *querer* e do *sentir* são tematizadas, na filosofia, enquanto pertencentes, respectivamente, aos três âmbitos normativo-valorativos da *verdade*, da *bondade* e da *beleza*. Posto isso, em que consiste, propriamente, a função metodológica da *pré-doação material* que distingue o método crítico-teleológico de sua formulação fichteana? Por essa “pré-doação material”, poder-se-ão *mostrar*, que é certo determinar, o conteúdo, e *fundamentar* a validade da axiomática, os quais ambos, esse conteúdo e esta validade, compõem os momentos formais da ideia de filosofia mesma. Por essa axiomática *válida*, a seguir, as condições de possibilidade da experiência *científica* hão de determinar-se. Ademais, a transformação referida acima da ideia da filosofia tal como a concebeu Fichte, de acordo com a noção de “o sistema das ações e formas necessárias da razão”, para o método crítico-teleológico, tem como um de seus pressupostos a convicção seguinte: *é impossível* uma qualquer dedução dialético-teleológica do sistema das ações e formas necessárias da razão, em desconsideração dos *facta* psicológicos que devem ser o *point d’appui* em que o método crítico-teleológico pode pôr-se em marcha, de molde que a especulação filosófica não se torne um mero jogo de sínteses e antíteses, em cuja raiz se encontra uma “*quietude improdutiva*”, pondera-o Heidegger (GA 56/57, p. 40, p. 48, grifo nosso). Nesse sentido, trata-se de estabelecer os parâmetros da *eleição* do *point d’appui* que se deve tornar o *factum* sem o qual o sistema da axiomática se torna ininteligível. Pois bem, a inteligibilidade do fundamento do sistema axiomático dá-se pelo recurso aos objetos temáticos de duas disciplinas científicas, que são a psicologia e a história. Todavia, refrise-se isto: não se trata, em absoluto, de uma *fundamentação* da validade ideal-legal do sistema axiomático em meros fatos contingentes, como os que se verificam nessas duas disciplinas. Observa-o Heidegger (GA 56/57, p. 42., p. 50, grifos nossos): “O *material* [ou da ciência psicológica ou da ciência histórica] *dá-se pura e simplesmente*. As *valorações teleológicas constroem-se com independência do material, que serve exclusivamente de suporte*.” Pois bem, chegado a esse momento, “novos critérios e procedimentos entram em cena”, continua o autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*), justo os de um método crítico-teleológico.

Isso tudo em relação a uma “*pre-doação material*” do método crítico-teleológico. Passe-se, por ora, à tematização expressa de sua *pre-doação ideal*. Preocupação semelhante dar-se-á, em relação a ela, à que norteou a escolha do *point d’appui* material nos parágrafos anteriores. Nesse sentido, o *fim*, que é a axiomática mesma, que determina o método crítico-teleológico, conforme se viu acima, corresponde a um dever ser. Por este “dever ser”, deve-se compreender justo o que faz de um pensamento qualquer pensamento *verdadeiro*. Nisto consiste, precisamente, o *valer* do valor; valer esse com o qual a *idealidade*, respectivamente, a verdade do método, torna-se inteligível em si mesma, bem como, a seguir, todos os seus *momenta* materiais que, de início, lhe são a condição necessária de sua concepção. Numa palavra, essas “condições necessárias” tornam-se inteligíveis em razão da axiomática ideal-legal de pura validade. Leia-se, com atenção, este trecho da obra em análise em que o autor sintetiza tudo sobre o que se vem dissertando:



Ao aplicar o método crítico-teleológico, tenho diante de mim o *material pré-dado*, por exemplo, a *característica universal dos processos psíquicos* implicados no pensamento. Tendo isso presente, dirijo a minha atenção ao *ideal do pensamento*. Com isso à vista, determino a partir do material dado aqueles elementos, que ordenados em função do ideal, são condições necessárias para a realização desse ideal (GA 56/57, pp. 42-43, p. 51, grifos nossos).

Que se entende pelo termo “característica universal dos processos psíquicos”? Por exemplo, a “lei de associação de ideias.” Esta “lei da associação de ideias” somente *se mostra* em função de certa *aplicação* da axiomática de validade ideal-legal. Ora, essa axiomática constitui-se pelas ideias da verdade, da bondade e da beleza. No caso em estudo, trata-se da aplicação da ideia da verdade, em sua validade ideal. Assim, a “lei da associação de ideias”, na sua função de pré-doação material do método crítico-teleológico, possibilita que o *ideal do pensamento*, vale dizer, a ideia de verdade em si e para si, se torne, *a posteriori*, o ordenador dos elementos materiais que são condições necessárias para a realização desse ideal mesmo. Por consequência, se se ligar a ideia de “verde” à ideia de “superfície”, pressupondo-se seja que esse ligar é um *factum* da lei universal de associação de ideias, seja que uma qualquer lei natural tal qual essa tem como um seu pressuposto de validade a ideia de verdade em si e para si, na medida em que a lei de associação de ideias *qua* lei natural exerce a função de pré-doação material da constituição do método crítico-teleológico, e se, *realiter*, “esta coisa que é esverdeada” é isto mesmo apenas “nesta coisa que se estende em longitude e altura”, *então*, a inteligibilidade de um método crítico-teleológico mostra-se em evidência fenomenal. Além disso, reforce-se que o aspecto de “dever ser” desse método corresponde ao seu lado *ideal*, ao passo que tudo quanto nele se encontra de “realidade efetiva”, como no exemplo há pouco utilizado da lei de associação de ideias, se refere ao *factum* que toma o lugar das condições necessárias para a concepção desse propriíssimo método, assim o diz Heidegger (GA 56/57, p. 44, p. 53, grifos nossos): “Frente a todo *ser*, o característico de *obrigatoriedade*, inerente ao dever ser, encerra o momento de *idealidade* e de *validade supraempírica*.” Pois bem, como esse “momento de idealidade e de validade supraempírica” dá-se? Pela vida mesma, por uma “orientação originariamente vital da vivência do dever ser, da doação e da assunção do dever ser”, tal qual o sustenta o autor (GA 56/57, p. 45, *ibid.*). Nesse sentido, o *momento de idealidade e de validade supraempírica do método crítico-teleológico* constitui-se numa *vivência de valor* ou numa *vivência de o ideal*, posto que “todo ideal tem um valor”, ainda o pondera autor (GA 56/57, p. 46, p. 54), dado que, efetivamente, certo processo psicológico que não correspondesse a nenhum *ideal* não poderia deixar de ser um “pensamento incorreto”, ou seja, destituído de valor. Perceba-se, outra vez, a circularidade que distingue a ideia de filosofia mesma, de acordo com o método em análise. Ademais, ainda que a asserção “todo ideal tem um valor” seja verdadeira, nem todo valor é, de *per se*, um ideal. Com efeito, a percepção de que se está “alegre” num dia ensolarado é, certamente, uma “vivência de valor.” Pois bem, tal vivência de valor consiste num “dever ser” qualquer, tal e qual o que constitui cada um dos ideais da axiomática de validade ideal-legal? Em absoluto; de modo que, na percepção de que “se está alegre em um dia ensolarado”, não se dá valor nenhum que seja, por sua parte, certo

“ideal.” Efetivamente, a vivência de que se está alegre em um dia ensolarado é “imediatamente”, e não um “dever ser.” Se essa vivência de que se está alegre em um dia ensolarado não é certo “dever ser”, seria ela, portanto, um “ser”? Decididamente, *não*. Com efeito, todo o valor *vale* (*der Wert wertet*) em um sentido tal que é *intransitivo*, como se ensina por Heidegger (GA 56/57, p. 46, p. 55). Em o fazendo, esse valor que *vale*, por um ato de formalização, *a posteriori*, tematiza-se na medida em que seja certo *ato de valorar*, o que é tomá-lo *qua* objeto, de feitio que o *valor*, em sua *validez*, se mostre *qua em si e para si*, isto é, nem como certo dever ser, e nem como ainda certo ser.

Por conseguinte, o método crítico-teleológico fundamentar-se-á numa vivência de valor, isto é, numa experiência tal em que a validade do valor seja assumida no momento mesmo em que a vivência da validade do valor seja vivida e experimentada.

Tudo isso quanto à exposição da própria ideia de filosofia de acordo com o método crítico-teleológico. Passe-se, por ora, aos problemas que se lhe seguem, caso ele se aceite em sua totalidade.

### 3.2.1 Para uma problematização do método crítico-teleológico

O teor da argumentação heideggeriana, no sentido da problematização do método crítico-teleológico, tem o cunho de certa insuficiência do *point d'appui* material do qual ele se origina, vale dizer, posto que a ciência psicológica *qua* ciência psicológica mostra certas limitações, de princípio, para conceder o solo de materialidade sem o qual um qualquer método crítico-teleológico não se pode conceber. De saída, Heidegger (GA 56/57 p. 59. p. 70) faz notar que a ciência psicologia foi considerada o campo privilegiado de partida para a constituição do método crítico-teleológico porque “o pensamento científico, no qual se condensa a esfera teórica, caracteriza-se pela sua acessibilidade e pela sua objetividade.” Conquanto isto seja tomado como verdadeiro, de um modo tal que as normas e as formas obtidas neste universo possam fundamentar-se com uma certeza qualquer, constatam-se, de imediato, alguns problemas referentes a essa convicção de fundo, de acordo com a qual haveria de haver uma certa preeminência do teórico enquanto tal, e, em particular, da ciência psicológica. Ora, pense-se a esse respeito acerca da necessária incognoscibilidade da totalidade do universo material dessa ciência psicológica, de molde que o que quer se afirme de uma parte dele mesmo, ainda que essa parte exerça a função tão somente de um *point d'appui* da constituição do método crítico-teleológico em análise a constituir-se, não se assegura que a respeito dos *facta* desconhecidos não se encontre este ou aquele que contrarie, justa e precisamente, o que se permitiu elaborar ao partir-se daquele *factum* inicial. Precisivamente, é da formalidade mesma da noção de “ciência empírica” que o seu modo de constituir-se requeira um avanço de conhecimento fático a conhecimento fático, de forma que as suas leis ditas “universais”, que são um resultado da aplicação do conhecido método indutivo, tenham uma “universalidade”, *in totum*, restrita, justo em razão do que se apontou há pouco, isto é, uma vez que os *facta* ainda desconhecidos podem, *a principio*, mostrar as-





pectos outros que, mais uma vez, diminuem ou mesmo impugnem o valor dessas leis meramente empíricas. Por consequência, diz-se que uma lei qualquer desta ou daquela ciência empírica tem tão só uma *validade hipotética*, vale dizer, dadas tais ou tais condições verificadas na experiência, segue-se este ou este estado de coisas objetivo. Nesse sentido, deve-se notar que, em toda e qualquer ciência empírica, se encontra, pela noção mesma de “ciência empírica”, um *se hipotético*.

Outra razão apontada por Heidegger (GA 56/57, p. 60, p. 71, grifos nossos) que torna problemática a assunção dos princípios do método crítico-teleológico, tal como eles se pressupõem nele, se encontra na subsunção da totalidade do real a meros *facta* psicológicos, posto que, com efeito, dados esses princípios como aceitos, “o método mesmo e, sobretudo, os fenômenos que temos mostrado na estrutura complexa da doação ideal *também* caem no âmbito do psíquico e se convertem em *dados possíveis* em sua função preliminar”, ou seja, é como se a própria validade do universo ideal-legal da axiomática devesse reduzir-se a um fenômeno, *in totum*, psíquico, em suma, a uma *mera possibilidade*, o que, de imediato, faz perceber que as notas formais que distinguem o psíquico *qua* psíquico, por exemplo, a sua contingência, devessem transpor-se ao aspecto ideal-valorativo do método a constituir-se. Ademais, pressupondo-se que toda a *descrição* dos *facta* psicológicos, a que há pouco se referiu, é ela mesma um determinado *factum* psicológico, ter-se-á que, efetivamente, apenas se darão *coisas*, de molde que a *idealidade* requerida pela mera noção de *valor*, que é intrínseca a um método *crítico-teleológico*, finde por ausentar-se desse mesmíssimo método. Ora, Heidegger (GA 56/57, p. 62, p. 73) desenvolve a questão acutilante: se tão somente se dão coisas, haverá, ao menos, uma *única coisa*? Com efeito, se tão só se dessem *coisas*, não haveria, por essa mesmíssima razão, coisa alguma, vale dizer, se a totalidade do real se reduzisse à esfera *material*, não haveria, por força e consequência, um *há* (*es gibt*) qualquer. Por conseguinte, pergunta-se Heidegger: dá-se o *há*?

Pois bem, chega-se ao problema que dará origem à abertura do campo fenomenológico da segunda parte da *Ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, nomeadamente, ao problema acerca do universo pré-teorético, a partir do qual a noção de uma “ciência originária” pode conceber-se.

### 3.3 A vida da filosofia: o conceito de *coisa*

Relembre-se que o surgimento da questão, ou seja, “Há algo?”, que será o *leitmotiv* da 2.<sup>a</sup> parte da obra em análise, se motivou pela constatação de acordo com a qual uma certa redução da totalidade do real ao estatuto ontológico de meras coisas se seguia da aceitação dos próprios pressupostos do método crítico-teleológico, vale dizer, na medida em que o *point d'appui* material em que esse método se baseou se estendia ao próprio ato de descrição dos fenômenos psicológicos que exercem a função de campo objetivo da ciência psicológica. E isso ainda que, refrise-se, a pré-doação material seja considerada tão somente como que uma certa alavanca a partir da qual os *momenta* do método

crítico-teleológico, junto ao universo ideal-legal da axiomática que se utiliza em vista dessa pré-doação material, deveriam estabelecer-se. Ora, se tanto a descrição científica dos fenômenos psicológicos, quanto estes enquanto tais sejam *certas coisas*, dever-se-ia realizar o questionamento, afinal, a respeito da possibilidade de que se desse *uma única coisa*, pois, com efeito, no mesmíssimo universo material, tomado enquanto tal, nada há nele pelo qual se possa distinguir uma coisa da outra, como o argumenta o autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*): “Porque com a supremacia total da esfera material não se pode dar um há (*es gibt*). Dá-se o há?”<sup>278</sup> Por conseguinte, a própria formalidade da expressão interrogativa “dá-se o há?” aponta, de *per se*, na execução desse questionamento, a uma fenomenalização que transcende a totalidade do universo material, ao qual se restringia e se limitava o método crítico-teleológico.

Nesse sentido, a 2.<sup>a</sup> parte de *A ideia de filosofia e o problema da visão do mundo* tem como finalidade a constituição de uma *fenomenologia da vida pré-teórica* em que uma reviravolta dos pressupostos e de suas consequências de uma visão de mundo científica (*szientifische Weltanschauung*) se mostrará em evidência fenomenal, de molde que a noção de “coisa” que a embasa, por força, tornar-se-á problemática, para não dizer, pura e simplesmente, que será negada. Nesse sentido, Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*) tematiza a estrutura da *vivência* do questionamento já realizado, por primeira vez, por Leibniz,<sup>279</sup> conquanto com certa estrutura formal diversa, posto que o primeiro se questiona, pura e simplesmente: “*Há algo?*”, ao passo que este perquire pela razão por que há antes qualquer coisa e não o nada: “*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” Encontra-se, assim, de imediato, uma modificação na estrutura conceitual da pergunta: Leibniz utiliza-se do termo *quelque chose*, enlaçando-o por um questionamento explícito pela *razão* dessa *qualquer coisa*; ele pergunta-se pelo porquê de *qualquer coisa*; já Heidegger refere-se a um *algo* (*Etwas*), pelo qual se pergunta, pura e simplesmente. Há algo? Sim ou não. Qual é a razão do algo? Esta pergunta não se pode responder por um *sim ou não*; embora tenha como o seu pressuposto o ter-se dito que sim, *há algo*, pelo qual, justamente, se pergunta pelo porquê de seu haver.

Nesse sentido, trata-se de uma análise da estrutura da vivência da pergunta: “*Há algo?*” De imediato, essa vivência tem o característico de “decidir sobre a vida ou a morte da filosofia em geral”, como o reflete o autor (GA 56/57, p. 63, p. 77), pois, apenas por ela o homem se encontra ou diante do “nada da objetividade absoluta”, isto é, de um mundo de coisas materiais que se sucedem, *ad infinitum*, em suas mutações, ou diante da possibilidade de saltar *a um outro mundo* (*der Sprung in eine andere Welt*), que não é nenhuma outra coisa do que “o mundo enquanto tal” (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*). Questionando-se o questionamento que se perquire, observa-se que se fenomenaliza o *algo*, conquanto em uma *indeterminação* tal que, por esse “*algo*”, não se aponta a este algo ou àquele algo, isto é, a *entes individuais*, de forma que todas as aporias, que se constataram

278 Quais são os pressupostos do levantamento desse questionamento? De fato, a que Heidegger intenciona apontar é que na estrutura mesma da coisalidade *qua* coisalidade nada há que não seja um “mero objeto de conhecimento científico” real ou possível, de forma que, caso a totalidade da realidade se reduza apenas a *entes cognoscíveis*, este termo “a totalidade da realidade” deve supor, por força e consequência, por *meras coisas*. Essa temática desenvolver-se-á, mais aprofundadamente, ao longo de toda esta 2.<sup>a</sup> seção do presente trabalho, tanto quanto em sua 3.<sup>a</sup> seção.

279 Cf. (PNG, p. 727).



nos princípios e pressupostos do método crítico-teleológico, se resolvem, no sentido de uma impossibilidade da redução da totalidade do real a meras coisas, uma vez que, como se viu, *se se dessem tão somente coisas, não se poderia dar o algo qualquer*.<sup>280</sup>

Aprofundando-se a análise do conteúdo formal do fenômeno da vivência da pergunta “Há algo?”, verifica-se, a seguir, certo pressuposto sem o qual essa vivência não se poderia fenomenalizar, pressuposto esse que não é outro do que o sujeito mesmo que a vivencia. Ora, constatando-se a necessidade desse pressuposto, nota-se, ato contínuo, que os *facta* psicológicos que haveriam de constituir, como um ponto de partida, o método crítico-teleológico, faziam da ciência psicológica uma “psicologia sem alma” (*Psychologie ohne Seele*). Com efeito, os meros processos psíquicos, tomados como *facta* a subsumirem-se nesta ou naquela lei natural, para que, empós isso, tenham a função de tornar inteligível a constituição do método crítico-teleológico, pela aplicação das leis legal-ideais da axiomática válida a eles, “não explicam nada”, como o pontua Heidegger (GA 56/57, p. 64, p. 78), sem o sujeito em que esses processos, por força e pressuposto, hão de dar-se. Há que se fazer certa distinção: ainda que os *processos psicológicos* sem o sujeito no qual eles ocorrem não se *expliquem*, este estado de coisas objetivo há de reconhecer-se somente como uma condição necessária, porquanto não suficiente, para a inteligibilidade da explicação dos *facta* psicológicos *qua facta* psicológicos. Em suma, a tética que postula a existência de um sujeito no qual os eventos psicológicos ocorrem não concede inteligibilidade suficiente para a explicação desses eventos psicológicos mesmos. Nesse sentido, Heidegger (GA 56/57, p. 65, p. 79, grifo nosso) pondera: “Fomos simplesmente jogados de uma coisa para outra [dos processos psicológicos ao sujeito que os vivencia, e vice-versa], coisa essa que permanece *muda* como toda coisa.” Assim, frise-se bem isto, o que está em ponto de execução na 2.<sup>a</sup> parte de *A ideia de filosofia e o problema da visão do mundo* é certo *compreender intuitivamente* (*verstehend zu schauen*) e certo *intuir compreensivamente* (*zuschauend zu verstehen*), de um modo tal que o conceito de *conhecimento* não aponte a realidades de meras coisas. Por consequência, a passagem de *Gênesis* (2, 9) compreende-se: “Deus, o Senhor, fez brotar, no meio do jardim, a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal.” – Volte-se à análise da pergunta “Há algo?” Vivencia-se ela. Concretamente, *eu* a vivencio enquanto a executo como questionamento. “Eu vivo, eu vivo algo”, como o diz Heidegger (GA 56/57, p. 65, p. 79). De saída, constata-se que, em absoluto, ao executá-la, não se encontra *qualquer processo* em um sentido símile ao que verifica na ciência psicológica, quando ela tematiza o seu campo objetual respectivo. Observe-se, ademais, que, conquanto se tenha mostrado anteriormente que, na vivência do questionamento da pergunta “Há algo?”, certo sujeito que a vivencia seja uma condição necessária de sua execução, não é conclusiva a objeção de acordo com a qual a esse sujeito, ao questionar pelo *algo*, este estaria a ele como certo “objeto questionado.” Desta sorte, tanto quanto certo “objeto conhecido” se compreende enquanto algum processo psicológico, assim também certo “objeto questionado”, mesmo na hipótese de que se questione pelo *algo* enquanto tal, não se poderia compreender a não ser em razão de um equivalente “processo psicológico.” Ora, deve-se responder ao objetor que a sua objeção parte, justamente, de uma *objetivação a posteriori* da vivência do questionamento da per-

280 Cf. Subitem 3.2, *ad finem*.

gunta pelo algo *qua* algo, de forma que há que se distinguir entre a execução em ato da vivência *qua* vivência do questionamento pelo *algo qua algo*, e a tematização expressa da estrutura fenomênica da pergunta “Há algo?”, no sentido de certa “vivência objetiva” a fenomenalizar-se em sua objetualidade. Enfim, é a diferença entre ler um manual de instrução sobre *como andar de bicicleta* e a execução de “o ato de andar de bicicleta.” Nesta, encontra-se não uma “vivência de conhecimento”, ao menos não diretamente, porquanto apenas em sentido translato. Ao contrário, nela se manifesta o *vivenciar a vivência de andar de bicicleta*, como no questionamento pelo haver do algo, em sentido consecutivo. Sinteticamente, a objeção a que se respondeu não é objetora pela razão por que, na vivência do questionamento pelo haver do *algo*, não se trata, *in totum*, de nenhum contexto material de coisificação. Com efeito, Heidegger (GA 56/57, p. 66, p. 80, grifos nossos) realiza a distinção seguinte: “Entender os motivos [dessa questão] não significa buscar as causas do *dever* ou as condições de objetivação; tampouco significa buscar coisas que expliquem a vivência em termos de coisa e dentro de um contexto de coisas.” Por conseguinte, avance-se na análise do fenômeno do questionamento em consideração, de molde que se constate, nele, o fenômeno do “eu procedo”, isto é, uma vez que, na estrutura da fenomenalização do fenômeno do “questionamento pelo haver do algo”, se colhe certo procedimento de um eu, procedimento este no qual ele vive, ainda que não se verifique algo como um “eu”, em isolamento, em sentido objetivo. De fato, o autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*) realiza as observações seguintes: “não se trata, todavia, de coisificação e objetivação algumas da vivência, de certa concepção contrária à vivência, se digo que esta é algo como um ‘eu procedo’.” Ora, o que importa perceber é que, neste passo argumentativo, não se encontra contradição explícita em relação ao que acima se afirmou a respeito da ausência do contexto material de coisificação, no sentido da ciência psicológica, na vivência em estudo. Efetivamente, o mesmo autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos) assevera: “o realmente decisivo é que na simples contemplação [da execução do questionamento pelo haver do algo] não encontro algo assim como um ‘eu’.” Efetivamente, há diversidade no fenômeno do “eu”, em um sentido coisal, e o da “vivência do questionar da pergunta ‘Há algo?’.” Assim o expõe Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, pp. 80-81, grifo do autor): “O que percebo é que *esse eu vive*. Ademais, que vive se direcionando até ao algo; este ‘viver direcionado até ao algo’ é um ‘viver que se direciona até ao algo em atitude interrogativa’.” Assim, deve-se concluir que no fenômeno de origem “eu procedo” se verifica antes um “viver direcionando-se ao *algo*”; isto é o que realmente importa, nessa vivência, em sentido fenomenológico.

Pois bem, o *motivo* (*Motiv*) dominante da realização da vivência do questionamento em análise é certo *desejo* de *conhecer* e de *saber*, dado que, de fato, na pergunta “Há algo?”, encontram-se ou o “sim” ou o “não” como possibilidades de resposta, que se constituem, em sentido formal, na possibilidade do *não*, enquanto o conhecer do *nada* do *algo*, e, por conseqüente, enquanto o *saber* da *ignorância*, e, na possibilidade do *sim*, enquanto o conhecer do *haver do algo*, e, por conseqüência, enquanto o *saber* desse *haver*. Além dessas duas possibilidades, pode-se manter *em indecisão* o questionado, por exemplo, no sentido de que haveria, *ex hypothesi*, razões tão fortes para o *sim*, quanto para o *não*; razões essas que se conheceriam e das quais se saberiam, em sua fundamentação



possível, conquanto que, em absoluto, não se mostrasse nenhuma evidência para que se decidisse o indecيدido da questão. Todavia, resolvendo-se essa *indecisão*, volta-se às duas possibilidades anteriores do *sim* e do *não*.

Não obstante, o deslindar-se dos motivos do questionamento que se analisa é bem posterior ao conteúdo fenomenológico do vivenciar da vivência questionadora: *há algo?*, que se baseia, *em seus motivos*, porquanto não nela mesma, em certo impulso para o conhecimento e para o saber, o qual impulso, por seu turno, se fenomenaliza enquanto um assombrar-se ou um maravilhar-se (*θαυμάζειν*). Ora, o conteúdo fenomenológico do vivenciar da vivência em questão enquanto tal caracteriza-se por uma referência a algo, pelo qual se questiona. Dá-se *algo*, afinal? Perceba-se que, nesse conteúdo fenomenal, toda a referência a qualquer ente singular é, de início, removida e, desse modo, qualquer determinação acrescida ao mero conceito de “algo” deve abstrair-se, isto é, não se questiona, nela, se algo *se move*, se algo *repousa*, se algo *vale*, se algo *é possível*, se algo *é necessário* etc. Pura e simplesmente, levanta-se a pergunta: “*Há algo?*” Desta feita, qual seria o sentido exato desse *algo*, pelo qual se questiona? Mais uma vez, não se trata de particularizá-lo mediante certo ente sensível ou um *modus* dele, conquanto, como que por força, é-se levado à realização dessa particularização.

Por conseguinte, pergunta-se por o algo *em geral*. Observe-se que esta determinação “em geral”, acrescida ao substantivo *algo*, é a única concebível que não retira nada do conteúdo fenomenal do questionamento de origem. Ademais, note-se que na pergunta pelo haver de o algo, que se realiza, o seu conteúdo fenomenal, *in totum*, não fenomenaliza algo como um “eu”, ainda que este tenha se verificado acima enquanto uma condição necessária da realização do questionamento,<sup>281</sup> de forma que se possa concluir, junto ao Heidegger (GA 56/57, pp 68-69, p. 83, grifo do autor): “Desse modo, não apenas não se apreende *imediatamente* um eu, senão que, ao se ampliar o campo da intuição – isto é, ao não se limitar justamente a mim mesmo – se vê que o sentido da vivência não tem relação com um eu singular.” Refrise-se isto mais uma vez: sou *eu mesmo* quem realiza a questão pelo haver de algo, e faço-o em um determinado lapso temporal. Todavia, não é a mim mesmo a que se dirige o sentido da pergunta, enquanto tal. A fenomenalidade do questionado não inclui, nela mesma, algo como um “eu”, o qual, não obstante, tinha executado o questionamento pelo haver do algo.

Este passo da argumentação heideggeriana é de maior relevância para a compreensão do conceito de *coisa* em *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, e mesmo nas outras obras que serão analisadas na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho. Deixe-se a sua exposição para o próprio autor (GA 56/57, p. 69, p. 84, grifo nosso): “Não obstante, pode-se alcançar com essa vivência [da pergunta pelo haver de algo] uma compreensão fundamental e essencial (da caracterização da vivência *qua* apropriação), enquanto algo aderido a um significado, enquanto algo não objetivo.” Pois bem, na vivência da pergunta por o dar-se do algo, este “algo” é “apropriado”, na medida em que se fenomenaliza por certo “significado.” *A apropriação é tudo o que se não verifica na coisificação do conhecimento e do saber das ciências da natureza em geral, nelas incluída a ciência psicológica.*

281 Nesta própria subseção, *in initio*.

No questionamento pelo haver do algo, vivencia-se, apropriadamente, o “mundo do significado”, o qual é, *in totum*, de estatuto ontológico diverso do que se sói encontrar nas ciências ditas naturais. Efetivamente, “a vivência não é uma coisa que exista em estado bruto, que comece e acabe como um processo [psicológico], que se apresenta diante de nós.”, como analisa o autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*). O “viver” e o “vivido”, nela, não se conjugam de forma a comporem “objetos existentes”, que transcorreriam temporalmente. Ao contrário, abre-se a totalidade mesma, a quem realiza o questionamento pelo haver do algo, enquanto o que se manifesta na perquirição. Entretanto, Heidegger (GA 56/57, p. 70, p. 85) principia por analisar um outro tipo de vivências, de molde que “um certo contraste com a vivência anterior da pergunta pelo *algo*” possa perceber-se. Este segundo grupo de vivências caracteriza-se pela vivência do “mundo circundante” (*Umwelt*), noção esta que terá uma função de importância refrisada nas obras a analisarem-se mais abaixo, sobretudo no que ela aponta, como *indicativo formal*, à *fenomenalização da vida pré-teorética*.

Nesse sentido, é justo pela noção de “vivência de mundo circundante” que uma fenomenologia da vida pré-teorética pode constituir-se.<sup>282</sup> Heidegger (GA 56/57, p. 71, p. 86) apresenta o seu conteúdo fenomenológico a partir de um exemplo que fez fortuna crítica: a vivência, de imediato, que ele teve de “uma cátedra.”<sup>283</sup> Esta “cátedra”, diz o autor, na vivência que “a vivencia”, não tem os característicos que certa ciência da natureza poderia acrescentar a ela; ou mesmo as propriedades que, tendo sido essa cátedra medida por alguém, fariam com que se constatassem a lonjura, a altura e a profundidade dela. Ao invés, diz Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*, grifo nosso) que: “eu vejo a cátedra desde a qual lhes devo falar, e vocês veem-na desde a qual eu lhes falo. *Na vivência pura* não se dá nenhum nexos de fundamentação, como sói dizer-se”, e continua: “eu vejo a cátedra em uma *orientação*, em uma *iluminação*, em um *fundo*.” Em síntese, o que se refere por ele é o que se significa, de imediato, pela expressão “vivência da cátedra”, a partir de certa modulação do fenômeno da “vivência do mundo circundante.” Neste “mundo circundante”, eu vivencio a “orientação”, a “iluminação”, e o “fundo” do isqueiro que está em minha frente. Vem-me à mente, de imediato, certo “uso” que dele “posso fazer”, e as análises poderiam prosseguir indefinidamente.

Todavia, nada há para compreender na mera noção de “vivência de mundo circundante” *em geral*, posto que, como o exemplifica Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, p. 87), se se pensar, a respeito da mesma vivência tematizada há pouco da “cátedra”, em um

282 Perceba-se que quando se diz “noção de ‘vivência de mundo circundante’”, o referente da expressão, isto é, a própria noção de “vivência do mundo circundante”, está como que retorcido sobre si mesmo, vale dizer, na medida em que “*uma vivência do mundo circundante*” consiste em uma qualquer “realidade”, seja de que modo que essa realidade se *viva*, que não tem tão somente uma “existência nocional.” Por consequência, a expressão “noção de vivência de mundo circundante” formou-se em vista de um intuito meramente pedagógico-expositivo. Observe-se, ao vivenciá-la, não se vivencia uma mera “noção”, porquanto uma mesmíssima vivência “do mundo circundante.” Se se diz, porém, que a “vivência do mundo circundante” é uma “noção”, a expressão “noção” se verifica como *certo significado* atribuído à primeira expressão, na qual não mais se *vive*. Sinteticamente, se se *vivencia*, na execução de um ato, o que se refere pela expressão “mundo circundante”, trata-se de um ato *in actu exercito* (no exercício do ato); se, entretanto, o “mundo circundante” se toma como certa expressão, na sua qualidade de expressão, de forma que a ela se atribua “qualquer coisa”, como este predicado “noção”, constata-se um outro tipo de ato, que se refere ao *signo*, no seu mesmíssimo exercício de *signo* qua *signo*, *in actu signato* (no exercício do signo), o qual signo é a própria expressão “mundo circundante”, de cujo significado se deslinda a expressão “noção”.

283 Relembre-se que a obra *A ideia de filosofia e o problema de visão de mundo* se extraiu de um curso dado por Heidegger presencialmente, de sorte que os exemplos analisados remetem a um contato imediato com os seus alunos numa experiência docente.



senegalês que a vivenciasse, “muito provavelmente, [ele] não saberia o que fazer com essa cátedra”, isto é, o conteúdo das duas vivências, a de Heidegger e a desse senegalês, seria, em absoluto, diverso. Em suma, haveria uma identificação, na fenomenalização dos dois fenômenos, entre o “significado da cátedra” e uma “estranheza instrumental” na vivência desse senegalês.

Essa noção de “estranheza instrumental” será de importância não invulgar nas outras subseções da 2.<sup>a</sup> seção que se avança.

Entretanto, observe-se que, isto é o mais relevante das análises fenomenológicas alcançadas até então acerca da “vivência do mundo circundante”, este mundo “vivenciado” não se constitui de um conjunto de coisas, de forma que, permanecendo-se no exemplo da “vivência da cátedra”, “as coisas” quadro-negro, livro, caderno de apontamentos, automóvel, etc., se fenomenalizariam pela ideia de *coisalidade*, a partir da qual, apenas em um segundo momento, se acrescentaria a cada uma delas o seu respectivo “significado.” Não; o que se deve destacar e descrever é que o *significativo é o primário*, ou seja, não há algo como um “rodeio intelectual” (*ohne jeden gandkliche Umweg*), em que, dada uma coisa no mundo circundante, *se pensa* ou *se reflete*, teticamente, sobre ela, ou se intenciona conhecê-la cientificamente, como o pondera Heidegger (GA 56/57, p. 73, p. 88, grifos do autor): “Vivendo em um mundo circundante, encontro-me rodeado, a cada vez e sempre, de significados; tudo é mundano, *mundeira* (*es weltet*), um fenômeno que não coincide com o fato de que algo *vale* (*es wertet*).” O próximo passo das descrições fenomenológicas consiste na tematização expressa das estruturas diversas das duas vivências intencionais já, parcialmente, consideradas acima, nomeadamente, a de “*processo*”, no sentido dos “processos psicológicos” da ciência psicológica”, e a de “*apropriação*”, no sentido da “apropriação de significado” que ocorre no vivenciar da vivência do questionamento pelo haver do algo.<sup>284</sup>

De início, deve-se notar que na vivência do “mundo circundante”, o “meu eu” como que “sai de si mesmo”, está “para fora de si”, vivenciando o mundo circundante, que a mim me “mundeira”, numa palavra, este *mundear* é um momento formal que se encontra em toda a “vivência do mundo circundante”; o que não se dá na vivência da pergunta pelo algo em geral. Com efeito, nesta o “algo” não “mundeira”, e, assim, pertence-lhe certa indiferença fundamental, na qual o “eu” não “vivencia o mundo circundante”, de um modo tal que, fosse dado qualquer “objeto” nesse mundo circundante, como a “cátedra”, esta *cátedra* se vivenciaria em sua vivência respectiva.

Posto isso, notifique-se que, tanto na “vivência do mundo circundante” quanto na “vivência questionadora pelo haver de algo”, o que constitui a vivência do processo teórico não se manifesta, uma vez que nas duas primeiras vivências se trata de um *intuir compreensivo* e de uma *intuição compreensiva*: em suma, de uma *apropriação da significância*; ponto que será tratado melhor mais abaixo. Ademais, deve-se reconhecer que a “vivência do processo teórico” é antes *desvivificadora*. De onde há mais razão para a designação de algum processo teórico enquanto *experiência* do que para a nomeação dele enquanto *alguma vivência*. Com efeito, na experiência “desvivificadora” de ciência

284 Cf. Subitem 3.2, *in medio*.

natural, dão-se tão só processos para o eu que os conhece “objetivamente”, em sua *coisalidade*. Toda vivência de processos psicológico-coisais distingue-se do fenômeno de *apropriação* que constitui o campo fenomático tanto de toda vivência do “mundo circundante”, na fenomenalização de sua *mundanidade* (*Weltlichkeit*), quanto da vivência questionadora a respeito do algo em geral, em que um certo resquício da *imediatez* da significância apropriada da vivência do mundo circundante se manifesta.<sup>285</sup> De fato, em relação à vivência do mundo circundante, ela “não paira diante de mim como um objeto ou como uma coisa posta por mim, senão que eu mesmo me aproprio dela, e ela se apropria de *si mesma segundo a sua essência*”, como o descreve Heidegger (GA 56/57, p. 75, p. 91). Sinteticamente, o fenômeno de *apropriação* manifesta-se tanto pelo próprio conteúdo de essência da “vivência do mundo circundante”, quanto pelo eu que a vivencia, em sua fenomenalização.

Nesse sentido, segue-se como certo corolário de todo o exposto: duas quaisquer vivências, assim consideradas enquanto duas, tornam-se, só por isso, outras duas coisas quaisquer. “Vivências” não se vivenciam, mas cada uma delas, em seu complexo fenomenal, vive-se. *Uma vivência, executivamente, vivencia-se*. Dizer “duas vivências” significa tomar as vivências a que o termo se refere *qua signo significativo*, mas não *vividos, in actu exercito* (no exercício do ato). Observada a condicionalidade que determina a fenomenalização da “vivência”, passe-se à determinação maior da fenomática referente à vivência do questionamento pelo haver do algo e à vivência do mundo circundante.

Pois bem, trata-se, por ora, da consideração de duas teses que, dum modo ou doutro, conferem inteligibilidade à compreensão dos dois complexos de vivências que foram descritos: a vivência da pergunta pelo algo em geral e a vivência do mundo circundante. Essas teses são, nomeadamente: a tese do realismo crítico (*kritische Realismus*) e a tese do idealismo (*Idealismus*). O fundamento do que se analisará refere-se ao problema das *pressuposições* que, ocasionalmente, se encontram nessas vivências. De imediato, deve-se saber que a vivência pelo algo em geral, seja em razão de seus constitutivos formais intrínsecos, seja por não se referir a nenhum ente em concreto e, em particular, a um qualquer característico seu, não tem, de *per se*, nenhum pressuposto pelo qual ela se tornaria possível. Pura e simplesmente, ela é uma vivência, *in totum*, sem nenhum pressuposto. Ainda mais, é ela uma vivência *fundamental*, no sentido de uma “pergunta pelo fundamento.” Por consequência, conclui-se que, no questionamento a respeito do pressuposto da vivência pelo algo em geral, se se levar a mostraçã fenomenológica dessa vivência mesma como ponto de partida para a resposta a dar-se a essa pergunta, não se apercebe nada de semelhante a um “pressuposto” exigido para a sua realização, enquanto pergunta pelo algo em geral.

Entretanto, em relação ao outro complexo de vivência, que se refere à vivência do mundo circundante, encontram-se certos pressupostos, de acordo seja com a assunção à *tese do realismo crítico*, seja com a assunção à *tese do idealismo*. De saída, o ponto de partida, a partir do qual esses pressupostos se constatarem, colhe-se das *sensações ópticas*, e

285 Na vivência do mundo circundante, “não se trata de um processo, conquanto de uma *apropriação* – um não processo, não processo este que se dá na vivência interrogativa [pelo algo em geral], ao menos enquanto certo resíduo dessa *apropriação*”, deste modo o apresenta Heidegger (GA 56/57, p. 75, p. 91).





ainda das sensações tácteis, em função das quais sensações tanto a primeira tese, quanto a segunda tomam direções diferentes, de feitio que as suas perguntas epistemológicas respectivas possam configurar-se mediante os princípios próprios a cada uma das duas. O questionamento que se faz o *realismo crítico* é este: como posso sair da esfera subjetiva dos dados sensoriais ao mundo exterior? Por seu turno, a perquirição realizada pelo *idealismo* tem o seguinte teor: como posso chegar ao conhecimento objetivo, permanecendo no mundo subjetivo? Note-se, de imediato, que esses dois posicionamentos partem da assunção da validade da ciência da natureza em geral. Nesta, todo o evento físico como processo fisiológico descreve-se. A fim de que se possa adiantar com o prosseguimento da problemática propriamente filosófica, deixe-se a exposição dos *momenta* desse processo, por ora, de lado. Perceba-se, todavia, que o que, de fato, importa é que a realidade do mundo exterior é aceita como tal, por essas duas teses. Com efeito, a ciência da natureza em geral, da qual partem as duas teses filosóficas em análise, é uma irrefutável *demonstratio ad oculos* da existência do mundo objetivo, como a nomeia o autor (GA 56/57, p. 81, p. 98). Por fim, observe-se que, nessas duas teses em comento, a ciência da natureza é aceita como um *factum*, de cuja validade nenhuma delas se questiona, isto é, o campo fenomenológico que em ambas se abre se refere a um certo conhecimento teórico da “ciência da natureza”, conquanto, na *tese do idealismo*, esse *factum* seja tomado como um ponto de partida para a descrição teórica de sua estrutura lógica, e já na *tese do realismo crítico*, esse *datum*, por seu lado, se aceita em seu todo, na função de *principium*, no qual e pelo qual, a sua problemática e o seu questionar se podem avançar.

Do lado da *tese do realismo crítico*, o seu pressuposto, tal qual se disse, é como que estendido para a totalidade do campo do real, a qual se tematiza por ele. Por consequência, tanto a existência do “mundo exterior”, quanto a possibilidade do conhecimento das coisas em si mesmas, dado que todo o campo de inteligibilidade da tese se universaliza a partir do *factum* sensível e fundamental, seguem-se, como certos corolários, dessa mesma tese.

Por seu lado, a *tese do idealismo* somente *parte* desse *factum* sensível e primeiro, posto que, o que é de seu interesse próprio, apenas na medida em que os *sensibilia* sejam algo para certa consciência é que essa tese os considera e os leva à última consequência, de acordo com a formalidade tética aceita, de início, em seus pressupostos. Heidegger (GA 56/57, p. 82, p. 99) pondera que, à *tese do idealismo*, toda a ciência natural moderna, e, em particular, a ciência física, depois de ter aceito o *datum* inicial como “coisa consciente”, já a seguir, o desconsidera, para que se possam formular as suas leis objetivas e válidas em si mesmas, nas quais, por seu turno, os *data* pressupostos são dissolvidos, por exemplo, mediante o “cálculo infinitesimal”, e são ordenados num conjunto de movimentos. Em suma, a tese em comento considera que a “objetividade e a realidade são correlatos da consciência em geral, do sujeito do conhecimento em geral. Todo ser é apenas e através do pensamento, e todo pensamento é pensamento do ser”, como o afirma o autor (GA 56/57, p. 83, p. 100). Pois bem, deve-se constatar que em ambas as teses se encontre um *primado do teórico*, de molde que a experiência da coisa mesma, possibilitada por essas teses, resulte num processo de *privação de vida* (*Entlebnis*).

Na própria consciência natural, à qual se objetiva o *datum* sensível, a vivência do mundo circundante da “cátedra” sofre o processo referido de “privação de “vida”, dado que, efetivamente, se dessa cátedra se tematiza a sua cor, seja a cor “marrom”, todo o “eu histórico” (*historische Ich*) que está como que no fundo da própria vivência do mundo circundante se modifica, justamente, na atitude que é própria a um “eu teórico.” Entretanto, observe-se que o campo fenomenal aberto pela vivência do mundo circundante é, *in totum*, diverso de qualquer teorização característica das duas teses que se comentam. Heidegger (GA 56/57, p. 86, p. 104) mostra a veracidade desta afirmação, baseando-se na vivência do *espaço* (*Raum*) que constitui a formalidade da fenomenalização de certa vivência do mundo circundante. Com efeito, a *orientação espacial* (*Raumorientierung*), na vivência do mundo circundante, não tem nada que ver como uma *orientação geométrica*, que se possa medir de acordo com padrões de medida tais ou tais. Assim, de um lugar a outro, o “caminho mais curto” vive-se de acordo com um campo fenomenal que não é redutível, em absoluto, a noções geométricas, tais e quais “uma reta” ou “uma curva”, como se sói perceber, hoje em dia, nos *softwares* que dão o “caminho mais curto.” Este “caminho mais curto”, numa vivência do mundo circundante, pode vivenciar-se com todo o “anseio” para que se chegue ao “local belo de destino”, e também o pode mediante outras possibilidades quaisquer, com alguma “tristeza”, com bastante “alegria” etc.

O autor (GA 56/57, p. 87, p. 105) observa que, diferentemente do que julgava Husserl a respeito do *naturalismo* (*Naturalismus*) implícito à assunção irrestrita ao *factum* da ciência natural,<sup>286</sup> do qual, não obstante, partem tanto a *tese do idealismo* quanto a *tese do realismo crítico*, o equívoco primeiro de todas as três posições se deve tomar da pressuposição do *teorético* enquanto tal.<sup>287</sup> Ora, trata-se, para a abertura do campo fenomenológico apropriado, justamente do retorno à manifestação pura da vivência do mundo circundante, para além do que se afirme ou se tire como certa consequência da assunção anterior às teses do realismo crítico e do idealismo. Como o autor pondera (GA 56/57, p. 88, p. 106, grifos nossos): “O viver do mundo circundante não é uma contingência, senão que radica na *essência da vida em si e para si*.” Ademais, nessa vivência do mundo circundante – isto é *essencial* – não se encontra nenhum *factum* sensível, na medida em que, quem diz “*factum* sensível”, de imediato, se encontra em um universo de pressuposições, que se impõem, desde fora, a essa vivência. Com efeito, a noção de “*factum* sensível” é certo consequente a uma objetivação de ciência da natureza. A *origem* dessa objetivação, no sentido da emergência de sua possibilidade, deve-se constatar na vivência questionadora a respeito do algo em geral, uma vez que “o *dar-se* significa o início de um tratamento objetivo do circundante, o primeiro e [mais] simples pôr-se de um eu, [que é], não obstante, *histórico*”, como o ensina o autor (GA 56/57, p. 89, p. 107). Volte-se à análise da vivência do mundo circundante, no sentido de certa manifestação da *vida em si e para si mesma*.

286 Cf. Subcapítulo 1.2.

287 Nas teses do idealismo e do realismo crítico, Heidegger (GA 56/57, p. 87, p. 105, grifos do autor) constata que a determinação do campo fenomenal pelo teorético as lastreia de antemão: “Na própria *colocação do problema*, ao isolarem os dados sensíveis como elementos residuais, imprecisos e alheios à consciência, dados esses que se devem explicar ou suprimir, esconde-se o *passo ao teorético* que determina todos os outros”.



Ora, o *verdadeiro sentido* do mundo circundante deve tirar-se de seu caráter *significativo*, tão só a partir do qual uma qualquer mostração coisal – o *datum* sensível –, que se transforma, a seguir, numa determinada “cor”, numa certa “dureza”, na “espacialidade”, na “temporalidade”, num certo “peso”, etc., como o postulam as teses do idealismo e do realismo crítico, pode ocorrer, por princípio. Mas tal não se daria se não houvesse o *dar-se* que se evidencia na perquirição pelo seu haver: viu-se, há pouco, efetivamente, que a *origem* do tratamento objetivante do mundo circundante pressupõe o dar-se enquanto manifestação plena de si mesmo.

Relembrando-se, na vivência *significativa* do mundo circundante, mostra-se a fenomenalização do mundo não coisal. Por conseguinte, pelos característicos fenomenológicos da vivência *significativa* do mundo circundante, a noção de “coisa” em geral deve compreender-se, em sua possibilidade de concepção, como se extraindo dos posicionamentos téticos de qualquer ciência teorética, na medida em que a fenomenalização desses posicionamentos téticos se configura por um *processo de privação de vida*. Quem diz *coisa*, diz, por isso mesmo, *experiência teorética e certo necessário processo de privação de vida*. A vida é plena em toda vivência do mundo circundante, pois é o seu viver mesmo, de acordo com a essência da vida *em si e para si*. Na vivência questionadora pelo haver do algo, no evento apropriativo da significância que performa a manifestação do *algo* qua *algo*, compreende-se, intuitivamente, e intui-se, compreensivamente, a origem dessa *significância* em manifestação aberta. É dela somente que um respectivo processo de privação de vida de toda ciência teorética pode possibilitar-se.

Volte-se à estrutura da significância da vivência do mundo circundante. Mesmo na pergunta seguinte, que se pode considerar como certa modulação do questionamento pela essência (*Wesen*), que Aristóteles (*A. Post.*, 89b20-90a, I, pp. 147-148) antanho tinha realizado, “que tipo de coisa é esta?”, encontra-se um campo fenomenal que não se compreende a não ser como certa *destilação* da vivência do mundo circundante, respectivamente, da vivência questionadora pelo haver do algo, as quais, por seu turno, se manifestam, de modo incoativo, na fenomenalização da questão, realizada pelo Estagirita, pela típica de uma coisa, pois, com efeito, essa questão pela típica de qualquer coisa aponta a *certo significado possível*. Ora, tal *significado* é, em sua *significatividade* e em sua *pregnância atual*, o que constitui a fenomática de toda vivência do mundo circundante, a que corresponde uma sua respectiva *apropriação*. Esta *apropriação*, como se viu, manifesta-se na pergunta pelo haver do algo.

Ainda sobre a perquirição aristotélica sobre a típica de uma coisa em relação ao fenômeno do mundo, o que é *não manifestável* no questionamento pelo haver do algo, conforme se viu acima, e se aprofundará *ad infra*, note-se que na questão pela típica de algo se perde, *in totum*, a ação de *mundear* que perfaz os fenômenos da vivência do mundo circundante. Em síntese, o que *mundeia* é a *mundanização que constitui a vivência do mundo circundante*. Pondere-se bem esta asserção heideggeriana (GA 56/57, p. 89, p. 108): “O significativo [ainda nesse questionamento] esvazia-se de significado até ao ponto de tornar-se reduzido ao simples fato de ser real.” Entenda-se, porém, que a experiência de coisa, no sentido da *vivência do processo teorético*, é, tanto quanto, alguma vivência do

que *se vivencia*, conquanto essa vivência tenha, por certo, um *grau de vitalidade menor*, se comparada para com a pura vivência do mundo circundante. Diz Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*) que os graus de vitalidade das vivências se modificam de acordo com a essência dos modos de viver e de seus mundos, isto é, de acordo com a unidade da própria vida genuína. Nesse sentido, distinguem-se, nas vivências do questionamento pelo haver de algo, do mundo circundante e do processo teórico, respectivamente, uma ausência total de mundo, no sentido de sua *mundanização*; a fenomenalização plena da mundanização do mundo, que mundeia, no *mundo circundante*; e a coisificação do mundo enquanto tematizado pelas ciências da natureza em geral.

Nesse sentido, na esfera da objetividade teórica, em que se manifesta a privação de vida da vivência do mundo circundante, em razão do esvaziamento do *significado*, que é pleno nessa vivência, até à mera mostraçã fenomenal de “coisas reais”, pode-se deslindar uma unidade categorial, fundada, em significado, pela ideia mesma de *coisa*, de modo que a multiplicidade de formas da coisidade que determina a esfera da objetividade científica seja, do mesmo modo, mostrada, em evidência fenomenal. Mormente, a pergunta de maior relevância é a seguinte: onde estaria a origem do processo de privação de vida, que se verifica, em cada ciência teórica? Com efeito, falou-se acima que o *factum* sensível, em que a tese idealista e a tese do realismo crítico se fundam, seria o *point d'appui* a partir do qual os avanços técnicos próprios a cada uma delas se dariam. Porém, note-se que na aceitação mesma de um *factum* primeiro, como o diz Heidegger (GA 56/57, p. 90, p. 109), se esconde uma série de pressuposições que não se fenomenalizam na mundanização plena da vivência do mundo circundante. Ora, ao aceitar-se o *factum* primeiro, já pela *tese idealista*, já pela *tese do realismo crítico*, toda a problemática da realidade que pertence a essa aceitação finda por tornar-se insolúvel, isto é, na medida em que a *realidade* qua *realidade* se identifica, *in totum*, com a *coisalidade* qua *coisalidade*, assim o pondera o autor (GA 56/57, p. 91, p. 110). Por conseguinte, deve-se concluir que, na realização de um questionamento como este: “Esta cátedra é real?”, toda a vivência do mundo circundante, em seu teor formal, é como que destruída, justo pelo nível acentuado de teoreticidade que se verifica nela. Nesse sentido, essa pergunta e semelhantes devem atribuir-se ao processo privativo de vida que distingue e constitui certa vivência teórica. Assim, em relação à vivência do mundo circundante, essa mesmíssima pergunta deve compreender-se como, pura e simplesmente, “sem sentido.” Ora, na vivência do mundo circundante, tal e qual o assevera o autor (GA 56/57, p. 91, p. 110), “o circundante tem em si mesmo a sua genuína forma de *automostração*.” Por fim, esta *automostração* vivencia-se “em significação”, na mundanização *plena* do mundo, que mundeia.

Entretanto, deve-se refrisar que a *vivência do mundo circundante* não tem em si mesma nenhuma espécie de pressuposição, seja esta compreendida por esta ou aquela teoria do conhecimento. Com efeito, que algo tenha ou não pressuposição, numa palavra, que se levante uma questão semelhe, envolve, de *per se*, certo distanciamento do cunho fenomenal que caracteriza a vivência a que se está apontando. De fato, “a teoria do conhecimento conhece apenas posições e vê tudo em termos de posição e de pressuposição”, desta feita o esclarece Heidegger (GA 56/57, p. 94, p. 113). Ora, as noções tanto de “posição”, quanto de “pressuposição” levam, de *per se*, a uma assunção à tese da “realidade”,



respectivamente, à tese da “coisalidade” do que é “real.” Ao contrário, deve-se dizer, junto ao autor (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor) que: “A *vivência circundante* mesma não faz nem pressuposições [e nem se posiciona], [e] nem se deixa etiquetar como pressuposição [e como posição].” Efetivamente, a um só tempo em que o teórico enquanto tal se torna problemático, de acordo com o avanço argumentativo realizado nas linhas acima, todo o discurso a respeito de posições e de pressuposições deve entender-se na mesma direção da argumentação.

Pois bem, deve-se atentar, por ora, ao fato de que toda a tematização da *vivência do mundo circundante* acaba por diluí-la num objeto ou numa série de objetos, tanto quanto a objetivação teórica de um viver e de um vivido faz de ambos uma coisa, de molde que o próprio viver enquanto tal, nos *momenta* que o caracterizam, se torne mero objeto a conhecer-se, no que consiste o processo de privação de vida, caracterizado acima.<sup>288</sup>

Entretanto, Natorp (AG, p. 190 e segs., p. 175 e segs.) apresenta algumas objeções a essa descrição fenomenológica a respeito da *vivência do mundo circundante*. Com efeito, diz ele que a fenomenologia enquanto método descritivo coleava, em si mesma, certa “teorização” necessária do que quer que venha a tornar-se objeto de redução fenomenológica. Pois, toda descrição fenomenológica funda-se em conceitos, os quais, de seu turno, nunca podem referir-se a qualquer coisa de *imediata*, como a parte contrária intenciona fazer crer, mas, *a contrario*, encontra-se nessa descrição tanto a “mediação”, que distingue todo quefazer científico, bem como o *point d’appui* pelo qual as “explicações científicas” devem fundamentar-se, dado que, de fato, não existe nenhuma “explicação científica” que se não funde numa certa descrição deste ou daquele universo objetivo. Ademais, de acordo com Natorp (AG, p. 190, p. 175), “apenas por meio de atos *experimentados* reflexivamente *sabemos* algo da corrente das vivências”, e, como se disse, “o método fenomenológico se move, inteiramente, em atos de reflexão.” Afinal, *toda descrição é certa análise, certa abstração* (*Beschreibung ist Analyse, Abstraktion*). Assim, não se pode conceber, *a principio*, qualquer “vivência do mundo circundante” que nela não se encontrasse uma *démarche* reflexiva. Desta feita, o mesmo processo de privação de vida referido acima encontra-se em uma tematização expressa, mediante o método fenomenológico, da *vivência do mundo circundante*, posto que, com efeito, nesse caso, essa vivência já não é mais vivida, porquanto “observada”, como um rato no laboratório. Rato esse que é como “dissecado” ou reduzido aos seus “elementos químicos”, pelos quais aquele ato reflexivo pode realizar-se. Pois bem, Heidegger (GA 56/57, p. 109, p. 132) observa que toda a crítica realizada por Natorp às descrições fenomenológicas de certa vivência do mundo circundante erra o seu alvo em razão de uma desconsideração total da exigência metodológica que constitui a fenomenologia, vale dizer, a que se refere ao *pôr entre parêntesis todo e qualquer ponto de partida*, seja este qual for, já da psicologia empírica, já da filosofia transcendental, já do pós-hegelianismo, etc. Por consequência, deve-se atentar à abertura propriamente fenomenológica da esfera da vivência a que se está referindo. Ora, essa abertura do campo fenomenal deve basear-se no chamado *princípio dos princípios* da fenomenologia, isto é, “*tudo o que se dá originariamente na “intuição”*”

288 Cf. Nesta subseção, *in initio*.

[...] *há que tomá-lo simplesmente tal como se dá.*"<sup>289</sup> Entretanto, notifique-se isto: o termo "*princípio dos princípios*" é utilizado precisamente para que se aponte para um qualquer campo fenomático que esteja, *ex necessitate*, antes de uma teorização possível da vida enquanto tal. Com efeito, a noção mesma de "*princípio*" apenas "*tem sentido objetivo*" a partir da pressuposição de validade do universo teórico das ciências; o que não poderia ser o caso em se tratando de um *princípio dos princípios*. Por conseguinte, como o diz Heidegger (GA 56/57, p. 110, p. 133, grifos do autor): "Trata-se da intenção originária da autêntica vida, da atitude originária do viver e da vida enquanto tais, da absoluta *simpatia* [para] *com a vida* que é idêntica ao próprio viver." Desse modo, a abertura do campo fenomenal pelo princípio dos princípios da fenomenologia nada mais é do que um como que *se apossar*, daí a noção de "*apropriação*" correlacionada a esses fenômenos, da vida *originária*, dado que, pelo vivê-la, o fenomenólogo apenas então pode executar, de fato, o princípio dos princípios em suas reduções fenomenológicas que se lhe seguem.

Enfim, o *princípio dos princípios* é o meio sem o qual uma *vida fenomenológica*, que consiste numa absoluta simpatia para com a vida e o viver enquanto tais, não se pode pensar, e, assim, nem se pode pô-la em *expansão*, pois, di-lo Heidegger (GA 56/57, *ibid.*, *ibid.*): "Ninguém pode apropriar-se do hábito principal do fenomenólogo de hoje para amanhã, como se ele fosse um mero fato que se vestisse." Em suma, todo o *rigor* que caracteriza o ensejo fenomenológico tão somente se pode compreender em razão dessa atitude *fundamental*, pela qual o *princípio dos princípios* pode apossar-se, na vida em si mesma e para a vida em si mesma. Pondere-se bem isto: não se trata, *em absoluto*, de um único e tão só de um único *ponto de vista*, posto que, efetivamente, a fenomenologia se basta a si mesma e por si mesma, ao passo que na mera noção de "*ponto de vista*" se verifica uma qualquer *infundamentação* que pode, facilmente, problematizar-se.

Levantem-se, não obstante, algumas objeções ao que se expôs acerca do método fenomenológico. De início, poder-se-ia dizer que, como se viu parcialmente acima,<sup>290</sup> toda descrição fenomenológica se dá mediante a linguagem; porém, esta é, de *per se*, generalizante, isto é, uma vez que se encontra, em toda descrição fenomenológica, um certo "*conceber em palavras*" (*In-Worte-Fassen*). De seu turno, o *fundamentum* dessa posição mostra-se pela proposição de acordo com a qual *toda linguagem é*, em si mesma, *objetivante*, em suma, dado que "*viver em significado implica, eo ipso*, uma concepção teórica do que é o significado", tal como apresenta a objeção o autor (GA 56/57, p. 111, p. 134), de forma que em toda a vivência preenchedora de significado se encontre, incoativamente, certa *mostração dos objecta* "*vivididos*." Ademais, *outra* objeção, que se poderia realizar, refere-se à necessária subordinação da intuição fenomenológica à objetivação científica em razão do uso da linguagem mesma, posto que esta, como se viu, é, pelas objeções que se expõem, *necessariamente* "*objetivante*." Ademais, tal e qual Natorp ponderou, a fenomenologia refere-se às *unidades de sentido*, mas estas unidades de sentido não se podem conceber sem a referência às coisas significadas por elas.

289 Cf. (HUA III/1, p. 51, p. 69).

290 Cf. 2.1, *in initio*.



Posto isso, passe-se à consideração das respostas às objeções. Em primeiro lugar, deve-se saber que, conquanto se reconheça que toda teoria implique, de *per se*, uma necessária privação da vida mesma,<sup>291</sup> na vivência da pergunta pelo algo em geral, por exemplo, a fenomenalidade que se encontra nela não tem que nada que ver com o campo fenomenal aberto por um determinado juízo científico, em que se percebe uma qualquer referência a este algo ou àquele. Assim, na vivência da “cátedra”, que é “marrom”, vai-se ao juízo “o marrom é uma cor”, e deste a este “a cor é um dado sensorial genuíno”, e, a seguir, a este “o dado sensorial genuíno é certo resultado de processos físicos ou fisiológicos”, deste a este “os processos físicos são uma certa causa”, esta “causa”, que é o “objetivo” mesmo, refere-se a um “determinado número de oscilações do éter”, este “éter”, por seu lado, se decompõe “em elementos simples”, que permitem a elaboração, tanto quanto, de leis simples. Pois bem, *os elementos são um algo em geral*, assim o diz a ciência natural, dado que eles sejam o limite último além do qual, pela própria estrutura da cientificidade desta ou daquela ciência natural, isto é, pela sua referência necessária às coisas reais, não se pode avançar.

Ora, observe-se que, por tudo o que se expôs acerca da vivência da pergunta pelo algo em geral, nela própria o “seu” algo “em geral” não é redutível, *a principio*, a uma qualquer esfera de objetividade da realidade, tal e qual as ciências naturais a tematizam, em particular. Com efeito, a generalidade do “algo em geral” de uma dessas ciências da natureza, em que se chega, como se chegou há pouco, ao “algo” *qua* elementos, em seu mesmíssimo campo fenomenal, é de todo distinta de uma, por assim dizer, *verdadeira* generalidade que se constata na pergunta a respeito do algo em geral *sans phrase*. Além disso, cada um dos passos ascendentes das vivências objetivantes que se iniciam com a vivência da “cátedra” são limitados, de *per se*, a uma determinada ontologia regional, de forma que a vivência do algo *qua* marrom não tem nada que ver, em absoluto, com a vivência do algo *qua* cor, e assim por diante. Enfim, é justamente por esta estrutura dos campos fenomenais que se vão abrindo nessas vivências é que se pode, afinal, realizar o questionamento, numa vivência, pelo “algo em geral.” Por isso, Heidegger (GA 56/57, p. 114, p. 137-138) refere-se a uma “específica limitação dos níveis do processo de privação de vida”, nos próprios campos fenomenais abertos pelas ciências da natureza.

Ora, se se pode, *a principio*, livrar-se, em razão do método fenomenológico mesmo, da restrição apontada há pouco a um “específico nível de processo de privação de vida”, pela vivência da pergunta pelo algo em geral, então se pode elaborar uma noção tal qual a de “teorização formal” (*formale Theoretisierung*), e não “material”, isto é, restrita às coisas das “ciências naturais”, de um modo tal que essa teorização formal seja *qualitativa-mente diferente (qualitativ andere)* de uma que o seja *material*. Além disso, por força do que se apontou, essa teorização formal não faz parte, em absoluto, da sequência dos níveis do processo de privação de vida e, afinal, essa teorização formal não é, tanto quanto, de modo algum, o cume desse mesmíssimo processo de privação de vida. Em relação a este último ponto, viu-se acima que, ao modo da ciência da natureza, a vivência da “cátedra” chega ao acúmen dos *elementa*, que apenas num sentido latíssimo do termo “algo em geral” pode conceber-se como tal. Pura e simplesmente, esses *elementa* são *um algo*, e não

291 Cf. Nesta subseção, *ad supra*.

“o algo em geral”.

Nesse sentido, deve-se perceber que a “teorização formal” tem, justo por ser um certo exercício da liberdade fenomenológica, em sua tematização do “algo em geral”, ato contínuo, uma remissão ao “vivenciável em geral”, e não a este ou àquele vivenciável “concreto”, seja este o “mundo circundante”, o “válido”, o “religioso”, o “social”, e assim por diante. Além disso, encontra-se, pelo visto, uma certa *indiferença* na realização da pergunta pelo “algo em geral”, mediante o ato de “teorização formal.” Essa “indiferença” não é, de modo algum, ainda que o pareça, qualquer coisa de semelhante a uma “privação de vida” da vivência coisal das ciências naturais; *a contrario*, é uma indiferença que coleva em si mesma “a máxima potencialidade de vida” (*höchste Potentialität des Lebens*), assim o esclarece Heidegger (GA 56/57 p. 115, p. 139). Atente-se ao que ele pondera a respeito desse estado de coisas objetivo: “O seu sentido [da teorização formal] consiste na plenitude da vida mesma e implica que esta ainda não tem nenhuma caracterização mundana genuína, conquanto, [justo por isso], possui em si a motivação para essa caracterização.” Em suma, o “algo”, na vivência da pergunta pelo seu haver, tanto é *pré-mundano*, quanto é um *fenômeno fundamental* que possui o seu campo fenomenal de todo diverso, se comparado ao que se sói verificar nos fenômenos pertencentes ao universo objetivo das ciências da natureza.

Nesse sentido, entendendo-se o *algo enquanto tal*, que se abre pela vivência da pergunta pelo algo em geral, na medida em que ele seja o vivenciável sem mais, ele pode compreender-se como um *momentum* essencial da vida em si e para si, *momentum* esse que tem uma correlação estrita com o característico de *apropriação* das vivências enquanto tais. Por conseguinte, a *vivência* da pergunta pelo haver do algo em geral, posto que seja “viva”, isto é, certo “viver”, possibilita o surgimento desse *algo* formal e objetivo da teorização formal, donde se dizer que essa vivência do questionamento pelo algo em geral seja “pré-mundana.” Por consequência, Heidegger (GA 56/57, p. 116, p. 140, grifo nosso) argumenta que “a universalidade do formalmente objetivo se apropria de sua origem a partir do *em si* do fluxo das vivências da vida.” Em síntese, a vivência da pergunta pelo haver do algo em geral permite aceder, na próprio viver da vida, ao surgimento do universo objetivo, que se distingue como uma “teorização formal”, neste surgir. Precisamente por ser “pré-mundano”, esse questionamento faz compreender tanto o universo “teorético” propriamente objetivante, isto é, o das ciências naturais, quanto o “algo” pré-mundano. Desse modo, o “formalmente objetivo”, que se colhe de qualquer nível dos processos de *privação de vida*, se manifesta em sua possibilidade de fenomenalização. Numa palavra, a filosofia é a vida que tem consciência do processo de privação de vida, justo pela sua pergunta fundamental acerca do algo em geral. Por este questionar, alcança-se a apreensão mesma, que é uma *intuição hermenêutica* (*hermeneutische Intuition*) da coisalidade da coisa, em surgimento.

Nesse sentido, deve-se dizer que *nem toda vivência de significado*, na execução de tal ato, implica, de *per se*, qualquer “teoria a respeito do significado”, e, por maioria da razão, nem se dá qualquer teoria do significado na vivência questionadora pelo haver do algo, uma vez que, nela, se fenomenaliza o mundo “pré-teorético”, ou, pura e sim-





plesmente, na medida em que essa vivência se constitui, fenomenologicamente, como “pré-mundana”, à qual se manifesta o “algo”, “antes” do mundo, de um modo tal que ocorra certa *apropriação do significado*, no exercício do ato (*in actu exercito*); de onde a compreensão de que a vida se mostra em si e para si mesma, nesse questionar.

Por fim, toda a vivência que se apropria do vivido é certa *intuição compreensiva*, que é a própria *intuição hermenêutica*. Essa “apropriação” do vivido realiza-se mediante os *retro-conceitos* (*Rück-griff*), que se referem à *motivação* das vivências em que se vivem;<sup>292</sup> mediante os *pré-conceitos* (*Vor-griff*), que apontam para uma *tendência* inscrita nestas ou naquelas vivências;<sup>293</sup> e, afinal, mediante os *conceitos* mesmos, que são certo conceber *direto*, em compreensão *imediate*, dos seus respectivos *objecta*. Por consequência, o *algo* que se vivencia no questionamento pelo seu haver, em razão do qual o fenômeno do “formalmente objetivo”, *in nuce*, pode colher-se, é, em sentido estrito, um *conceito*, que é assim “compreendido imediatamente”, de onde a originariedade desse ato conceptivo.

Terminada a análise expositiva do conceito de *coisa*, tal e como se apresentou em *A ideia de filosofia e o problema da visão do mundo*, pode-se, por fim, avançar ao estudo perquiratório das importantíssimas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, conhecidas também como *Relatório Natorp*. Como se verá a seguir, ao longo de todo o desenvolvimento especulativo de Heidegger até à publicação de *Ser e tempo*, os conceitos conquistados e descritos, a problemática enfrentada, e a compreensão criativa do método fenomenológico irmanam-se num objetivo comum de certa intelecção maior a respeito da *coisa mesma*, de feitio que se percebe uma unidade de fundo no conseguimento de seu pensamento. Essa unidade constata-se, fartamente, na passagem de *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo* à obra a estudar-se das *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*.

292 Lembre-se que essas motivações se descreveram acima como certo desejo de conhecer e de saber. Cf. Esta subseção mesma, *ad medium*.

293 Lembre-se que esses pré-conceitos se analisaram, nas páginas anteriores, como a origem do processo de privação de vida, que constitui a formalidade do conceito de ciência da natureza em geral, uma vez que a *tendência ínsita* à vivência questionada pelo haver do algo em geral se colhe dos fenômenos, que se fenomenalizam nela, da *pré-mundanidade* do algo pelo qual se pergunta.

## QUARTO CAPÍTULO

### O Relatório Natorp – a ideia de uma ontologia fenomenológica

#### 4.1 Que é o “Relatório Natorp” (Natorp Bericht)?

A obra *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles)* é onde melhor se expõe a compreensão heideggeriana, no período histórico em ponto de mira neste trabalho, da filosofia aristotélica; obra conhecida como *Relatório Natorp*, em razão de uma resposta de Heidegger, endereçada ao filósofo neokantiano Paul Natorp (1854-1924), a um pedido a ele feito, por este, para que desenvolvesse uma pesquisa a fim de que pudesse ser elevado à condição de professor da Universidade de Marburgo.<sup>294</sup> Essa obra tem motivado discussões acadêmicas relevantes desde quando fora publicada, no último quartel do século passado.<sup>295</sup> Avança-se nela uma compreensão e uma interpretação invulgares do pensamento de Aristóteles. Que seja uma interpretação invulgar se deve antes ao modo de acesso à temática no que nela se expõe do que a uma inventividade que busca o novo pelo novo. O modo de acesso é, de parte a parte, fenomenológico. Assim, a acessão de corte fenomenológico à filosofia aristotélica distingue-se, por exemplo, do tradicional gênero literário das sumas, de uso frequente no neotomismo do século XIX e mesmo de comentários realizados por aristotélicos, *stricto sensu*, tal Hermann Bonitz (1814-1888).<sup>296</sup> Que seja uma compreensão não vulgar se deve a uma posse fenomenológica do que, como se buscará expor nas subseções a seguir, se pode considerar, com razão, o cume da filosofia do Estagirita, uma vez que essa posse fenomenológica intenciona manifestar os pontos essenciais que conferem uma *unidade de sentido* ao todo dessa filosofia. Em suma, o ensejo interpretativo realizado por Heidegger atenta-se ao *essencial*, ao *substantivo*, e ao *fundamento* da inteligibilidade do pensamento aristotélico, e não ao acessório, ao que somente adjetiva, e ao que se segue a esse fundamento.

294 Diferentemente das outras obras que compõem os capítulos desta 2.<sup>a</sup> seção, o *Relatório Natorp* é a única, dentre elas, cuja origem de composição não se extrai de cursos proferidos por Heidegger no magistério. Até por isso, percebe-se, nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, uma sistematicidade de exposição, em liberdade total, que somente a forma literária permite manifestar.

295 Cf. Por exemplo, em solo nacional, a discussão (FLEIG, Mario; SANTOS, José Francisco, 2010) sobre o influxo aristotélico, nenhum, parcial ou total, para a formação da conceitualística que configura o pensamento heideggeriano no período anterior à publicação de *Ser e Tempo*; em particular, o trabalho de Peraíta, nessa discussão, sobre a origem da conceitualística no *Relatório Natorp*, que se analisa nesta subseção.

296 O termo “neotomismo” refere-se ao revigoreamento do aristotelismo-tomista ocasionado pela publicação da encíclica *Aeterni Patris* por Leão XIII, em 1879.



Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles é dividida em duas partes: a primeira, que tem como objeto o levantamento de considerações que antecedem à análise propriamente fenomenológica que distingue a sua segunda parte, a qual, por seu turno, tem como objeto a tematização de trechos da *Ética a Nicômaco* (*Ethica Nicomachea*), da *Física* (*Physica*) e da *Metafísica* (*Metaphysica*). Essas considerações preliminares, ou “indicação da situação hermenêutica” (*Anzeige der hermeneutischen Situation*), muito comuns em grande parte das produções heideggerianas da década de 1920, objetivam esclarecer o conceito de *fenomenologia*, no sentido de uma *hermenêutica da facticidade*, a partir da qual se prossegue com a tematização daquelas obras aristotélicas.

## 4.2 Retomada dos motivos analíticos de uma ontologia fenomenológica

A seção principal de Heidegger, na obra a comentar-se, é o desenvolvimento de uma refundação do método fenomenológico, mais decidida do que a que se deu, em parte, em a *Ideia da filosofia e o problema da visão do mundo*, de modo que se possa garantir a inteligibilidade fundamental que estrutura, para que se permaneça, por ora, com o uso dos termos que caracterizaram o estofo compositivo da obra interpretada no 3.<sup>o</sup> capítulo, o campo fenomenal das vivências que, em síntese, não são as que performam o quefazer científico. Nesse sentido, a fenomática conceitual da exposição heideggeriana apresenta-se *mais firme*, a um só tempo, que *mais complexa*, se comparada ao que se pôde perceber pelo excuro interpretativo arrematado no capítulo anterior. Todavia, a referida *refundação* do método fenomenológico modula-se de um modo tal que perfaz quase uma outra coisa, de constitutivos formais, *in totum*, diversos, do pensamento filosófico que a originou. Refrise-se o aspecto da firmeza e da complexidade da estrutura conceitual que constitui, no todo e em cada uma de suas partes, a obra a examinar-se. Com efeito, pode-se deslindar dela certa semelhança, mesmo que longínqua, com os grandes sistemas filosóficos do idealismo alemão, no sentido de sua unidade expositivo-temática, isto é, de suas partes componentes enfeixadas e enformadas pela ideia do todo a que se direcionam, como partes. Todavia, tanto essas partes quanto esse todo não se deixam perscrutar por qualquer intenção *teorética*, que daria a razão última de sua feição especulativa. Ao contrário, o que se verifica no *Relatório Natorp* é a mais decidida antiteoricidade, ao mesmo tempo em que, tratado fenomenológico como o é, as descrições dos fenômenos que o compõem não se realizam *à la vontê*, mas se estruturam como que por uma ideia implícita, ainda que nunca consciente e exposta, de certo sistema filosófico que não se estabelece em sua sistematicidade final. Efetivamente, a ideia explícita da obra em estudo, que se retomará em todos os seus passos argumentativos, não é outra que não a de tornar inteligível “a vida em si mesma e para si mesma”, na facticidade de sua temporalidade, e vice-versa, na temporalidade de sua facticidade.

Pois bem, Heidegger (GA 62, p. 1, p. 29) inicia a sua exposição fazendo saber que a investigação a efetuar-se tematiza, em um sentido histórico, a ontologia e a lógica, mas de um modo tal que ela se submete a algumas condições para a sua realização a contento.

Essas condições, de imediato, reconhecem-se como as condições da própria interpretação a executar-se, em suma, essas condições referem-se a uma certa *situação hermenêutica* (hermeneutische Situation). Sinteticamente, a “situação hermenêutica” consiste em tornar inteligíveis, junto ao objeto a considerar-se, as próprias condições de inteligibilidade do ato de considerar esse mesmíssimo objeto. Ou por outra, a “situação hermenêutica” compreende-se como a negação mais decidida da noção de *tabula rasa*. Nesse sentido, deve-se considerar, distintamente, as condições que determinam todo e qualquer ato de interpretação, que são: o *ponto de mirada* (*Blickstand*), mais ou menos apropriado e fixado; uma seguinte *direção de mirada* (*Blickrichtung*), pela qual o *como* (*wie*) do objeto fixado, de antemão, se determina em sua cognoscibilidade e pela qual se determina o *até-a-que* (*Worauf*) esse mesmo objeto é interpretado; e, por fim, o *horizonte de mirada* (*Sichtweite*), que nada mais é do que a composição tanto do *ponto de mirada*, quanto de sua *direção*, de molde que a pretensão de objetividade desse “horizonte” possa determinar-se inteligivelmente.

Exemplifiquem-se estes conceitos. Assim, seja o *ponto de mirada* a “noção de ideia” em Boaventura de Bagnoregio. Pois bem, na execução deste ato interpretativo, que se realiza pela própria *situação hermenêutica*, esse *ponto de mirada* tão só poderá tematizar-se, se e somente se, uma certa direção do ensejo compreensivo chegar a constituir o campo fenomenal do que está, propriamente, “em análise”, vale dizer, a noção há pouco referida. Quer-se, por essa noção, suponha-se, “provar a imortalidade da alma”,<sup>297</sup> em o fazendo, se tem o *como* hermenêutico da tematização da noção referida. Todavia, esse *como hermenêutico* modula-se pela intenção-diretriz de “provar a imortalidade da alma.” Nesse sentido, este estado de coisas objetivo deve compreender-se apenas como uma primeira aproximação ao *horizonte de mirada*, de sorte que, na execução final da tarefa interpretativa a realizar-se, a cada momento, se deve ter em mente, conjuntamente, o *ponto de mirada*, a *direção de mirada* e o *horizonte de mirada*. Sinteticamente, toda pesquisa hermenêutica tem o seu *o quê* temático. Esse “o quê” mostra-se *direcionado*, por um certo *como* e por um certo *até-a-que* interpretativos. Por fim, perceba-se que o *horizonte de mirada*, que se poderia designar de “horizonte de objetualidade”, se determina, de antemão, pelo *ponto de mirada direcionado*, isto é, na medida em que a noção em análise, no desenvolvimento compreensivo de sua interpretação intelectual, se verifica enquanto pré-determinada, justo pela coisa em consideração, consideração esta que se conduz a uma determinada direção. Eis um primeiro esclarecimento da noção de “situação hermenêutica.” Nesse sentido, nenhuma interpretação pode designar-se de “clara” senão na medida exata em que ela mesma deva realizar-se numa certa situação hermenêutica.

297 “Direção da mirada” que Heidegger (GA 62, p. 2, p. 31) denomina de certa “projeção de sentido”, conquanto, neste ato denominativo, o filósofo esteja se referindo à totalidade da história da filosofia, na medida em que *algo* (ponto de mirada) dela se tematize. Na história da filosofia, essa “projeção de sentido” confere inteligibilidade à situação hermenêutica em relação ao seu *horizonte de mirada*.



Pois bem, note-se que, quem diz “situação hermenêutica”, apenas por isso se refere a uma certa apropriação compreensiva do *passado*, posto que se trata, justamente, não de uma qualquer tematização expressa de certo objeto, seja este “um pergaminho do século XIII”, conquanto se trata, de fato, de uma “tematização dessa tematização” a partir das condições formais que a possibilitam.<sup>298</sup> As condições formais performam-se pela composição de um todo fenomenológico concreto. Por conseguinte, o ponto em análise implica, de *per se*, um “olhar para trás”, de feitio que esse *olhar para trás* abre o campo fenomenal do “passado.” Por seu turno, esse “campo fenomenal” não é outra coisa a não ser um presente *vivente*, e *vivente na compreensão*. Dá-se uma certa relação de proporcionalidade neste passo argumentativo: quanto maior for o esclarecimento da situação hermenêutica que parte “do presente”, no sentido de sua resolução referente à capacidade de abertura de suas condições interpretativas, tanto maior será a manifestação fenomenal de “seu” passado, enquanto condições que determinam a própria “situação hermenêutica”.

Essa “situação hermenêutica”, ademais, finca-se, de acordo com Heidegger (GA 62, pp. 2-3, p. 31), em duas *convicções* que irão moldar a forma e o fundo do ato de interpretação em geral: a primeira, refere-se ao *factum* de que uma investigação filosófica “jamais recebe algo de ‘emprestado’” da história da filosofia, ao mesmo tempo em que, essa investigação filosófica não se caracteriza, em absoluto, somente por ser certa empresa “cultural”, porquanto, *a contrario*, ela se configura enquanto uma apropriação do presente mediante a máxima inteligibilidade de sua situação hermenêutica; e a segunda, justo em razão do esclarecimento do sentido da própria investigação filosófica à existência humana, extrai-se da compreensão de acordo com a qual, para as épocas vindouras, seja o seu *peso* específico, seja a sua inquietude própria, não lhes são tirados.

Pois bem, o objeto da investigação filosófica, *par excellence*, de acordo com os pressupostos considerados, elencados e descritos nas linhas anteriores, é o que Heidegger (GA 62, p. 3, p. 31) designa de *ser-aí* (*Dasein*), na medida em que este se interroga acerca de seu caráter ontológico.<sup>299</sup> Por este “caráter ontológico”, o autor intenciona apontar para certas estruturas formais sem as quais a situação hermenêutica em que o *ser-aí* *existe* não se pode compreender. Em síntese, a ação interrogativa a respeito do “caráter ontológico” do *ser-aí* é o esclarecimento de sua própria situação hermenêutica. Esse esclarecimento consiste em uma série de “reduções fenomenológicas” a fim de que, afinal, os constitutivos ontológicos do *ser-aí* se mostrem, desde a perspectiva tripla do *ponto de mirada*, da *direção da mirada* e do *horizonte de mirada*. A consecução final do esclarecimento da situação hermenêutica não pode deixar de evidenciar a mesmíssima circularidade que se viu configurar a ideia da filosofia no 3.º capítulo.<sup>300</sup>

298 Para que se fique somente com uma das condições possíveis, o intérprete desse pergaminho do século XIII não realizará *bem* a sua execução interpretativa se não possua compreensão alguma dos capítulos de uma história da caligrafia medieval, de forma que, a sua ação de interpretação se condiciona por esta situação hermenêutica, bem como por todas as outras.

299 Algumas observações. A uma primeira e imediata aproximação, a compreensão que se tem da voz “*ser-aí*”, no que ela significa, leva a todo um campo fenomenológico que, aos poucos, na execução das análises fenomenológicas a realizar-se, se vai tornando mais e mais claro. De saída, essa compreensão tanto “apreende” qualquer coisa que *tem ser*, quanto percebe que o *ser* que é o dele se modula em um *facticidade qualquer*, que o seu *aí*. De fato, determina-se, em sua composição formal, a *situação* em que esse *ser* “existe.” Por ora, essas observações são suficientes.

300 Cf. Subseção 3.2.

Ademais, observe-se que, ao se delimitar o objeto da filosofia como o ser-aí questionador enquanto este se levante questões acerca de *sua* estrutura ontológica, se apontou, tanto quanto, a um certo *factum*, sem o qual as análises fenomenológicas em consideração não se podem desenvolver, isto é, se referiu à própria ação interrogativa do ser-aí que se interroga. Por conseguinte, um dos fundamentos precípuos das análises a realizar-se deve colher-se de um *como* (*wie*) determinado da vida fática, isto é, na medida em que esta “se executa em interrogação.” Essa realização, pelo ser-aí, da interrogação a respeito de sua estrutura ontológica, justo por se realizar por um ente que *existe factualmente*, e, assim, se conhece como *temporal*, designa-se por Heidegger (GA 62, p. 5, p. 34) de “cotemporalização” do ser-aí, isto é, posto que esse questionar mesmo do ser-aí, que é temporal, se executa “no tempo.” Tais constitutivos da ideia de facticidade, que são a própria *situação hermenêutica*, devem tomar-se como os *pressupostos* da efetuação da investigação em andamento.

Nesse sentido, toda a investigação filosófica realiza-se em uma certa possibilidade da vida fática mesma. Ora, ainda que o termo “vida”, no *ponto de mirada*, contenha em si mesmo uma multiplicidade abrangente de significados, de modo que, por estes, se abram os campos fenomenais da interpretação grega, veterotestamentária, neotestamentária-cristã e greco-cristã do conceito de *vida* mesmo, como Heidegger o apresenta (GA 62, p. 6, *ibid.*), para que, afinal, em sua polissemia terminológica (*πολλαχῶς λεγόμενον*), a filosofia pudesse, somente num segundo momento, perscrutar a essência da própria coisa, por si mesma e desde si mesma, todavia, em fenomenologia, tal qual está em execução, deve-se, de antemão, tomar a própria coisa, isto é, a *vida*, por um fenômeno expressamente apropriado e transparente, de molde que apenas então os motivos, que determinavam os significados constatáveis no conceito de *vida*, possam apreender-se em evidência fenomenal. Em suma: a interpretação hermenêutica segue um caminho, a um tempo só, diverso e inverso. Comece-se pela constatação ôntica seguinte, em evidência fenomenal: *o sentido, a perceber-se como fundamental e, assim, ontológico, da vida fática é o cuidado (curare)*, de sorte que *ser um ser-aí é ocupar-se com algo*, mediante o que, se abre, por seu turno, o próprio horizonte significativo do mundo, no qual e do qual, o ser-aí, pelo cuidado, “cuida.” Com efeito, o ser-aí, em seu cuidado, *tem* um mundo, em que lida, posto que “o mundo está aí como algo do qual estamos, a todo momento, cuidando”, tal e como o descreve o autor (GA 62, *ibid.*, p. 35). Nesse sentido, a articulação significativa do mundo, determinada pelo característico formal do cuidado pertencente ao ser-aí, caracteriza-se por três direções em que o mundo, na facticidade do ser-aí, se modula, em sentido fenomenológico: o *mundo circundante (Umwelt)*, o *mundo compartilhado (Mitwelt)* e o *mundo de si mesmo (Selbstwelt)*. Ora, toda modificação do fenômeno originário do cuidado origina-se por certa modificação do contexto significativo mundano, em cuja fenomática se distinguem os fenômenos da familiaridade e do conhecimento, modalidades do cuidado.<sup>301</sup> Nesse contexto significativo, o ser-aí, em sua facticidade,

301 Em relação ao fenômeno da *familiaridade*, o seu cuidado pode configurar-se como “a manipulação de, a preparação de, a elaboração de, a fabricação de, o servir-se de, o apossar-se de, o custodiar e o extraviar”, etc., assim o esclarece Heidegger (GA, p. 7, pp 35-36). Ora, note-se que, em fenomenologia, cada uma das modalidades da familiaridade do *cuidado* postas, há pouco, entre aspas, corresponde a um fenômeno concreto a descrever-se, sob o *ponto de mirada* de base do fenômeno originário do “cuidado”, na *direção da mirada* do fenômeno da familiaridade, em que o *como fenomenológico* e o *ate-a-quê* da fenomenalização de sua fenomática respectiva, juntos ao ponto de mirada de partida, performam o *horizonte de mirada*.



assume a feição formal da *circunspeção* (*Umsicht*), em razão da qual a coisa com a qual ele lida, na execução de seu ato de ser, se configura de acordo a uma determinada direção de articulação de significado *no mundo*. Sopesem-se estas proposições diáfanas de Heidegger (GA 62, p. 7, p. 36, grifo nosso): “o que é objetivo se dá aqui [na circunspeção] significando tal ou tal coisa; o *mundo* sai ao encontro com o caráter da significatividade.” Assim, colhe-se uma primeira abertura fenomenal da ideia da facticidade que constitui o ser-aí enquanto tal. Entretanto, pertence ao “cuidado”, enquanto categoria ontológica do ser-aí, também a possibilidade de que se dê uma certa *renúncia* da lida cotidiana de sua circunspeção inserida em um contexto significativo mundano. Por consequência, ao dar-se essa possibilidade, o ser-aí comporta-se de um modo tal que é, *in totum*, carente de qualquer propósito executivo; e, com isso, chega-se ao fenômeno da “mirada pura ao entorno”, numa palavra, “a circunspeção adquire, com isso, o caráter de um simples *observar* [desprovido de qualquer finalidade prática]”, como o descreve o autor (GA 62, *ibid.*, *ibid.*, grifo nosso). Isto é de importância refrisada: no matiz formal recém-adquirido do “cuidado”, cuida-se de algo “circunspectamente” no “mundo”, ainda que, nesse cuidar, se ausenta, como se viu, certa finalidade prática para com o mundo. Em suma, aparece, em evidência fenomenal, o “mundo” em um “aspecto” (*εἶδος*) que se *observa*.<sup>302</sup> Esta “observação”, de seu turno, tem certo corte abstrato, que é o da ciência teórica mesma, a um só tempo, que é o da linguagem designativa, em que esse “mundo” se aborda “discursivamente”.<sup>303</sup>

Ainda aqui, como em *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, o autor observa que o universo de significados, que é pleno, como se verificou nessa obra, na *vivência do mundo circundante*, se refere a certo campo fenomenal pré-teorético, apenas a partir do qual a objetualidade constituída de meras realidades e coisas das ciências teóricas enquanto tais pode emergir.<sup>304</sup> Com efeito, é em razão da lida circunspecta com o mundo, que determina o ser-aí em sua facticidade, é que a objetualidade enquanto tal, de seu turno, pode *manifestar-se* no sentido de campo fenomático-objetivo de realidades e coisas. Todavia, nisto está toda a amplitude eidética da *situação hermenêutica* que se tem descrito, uma certa atividade do cuidado não se pode conceber, e descrever, sem a sua inserção no mundo mesmo, em que se executa o ato de cuidar, mas essa inserção se configura de um modo tal que nas três modificações do fenômeno originário do mundo, vale lembrar, a do *mundo circundante*, a do *mundo compartilhado* e a do *mundo de si mesmo*, em nenhuma delas não se fenomenaliza, em evidência adequada, o propriíssimo cuidado.

302 A compreensão do autor a respeito do conceito *εἶδος*, de raiz platônica, não tem nenhum vínculo a uma somente inteligibilidade conceitual, pressuposta uma “inteligência” que a pensasse mediante um ato de pensamento. Ao contrário, sopesando a origem etimológica da palavra, que aponta a *algo que se vê, a uma forma visível, a uma figura constatável exteriormente*, Heidegger refere-se ao *εἶδος* enquanto este se manifesta em uma *aparicação* aspectual do mundo *qua* mundo, por um simples observá-lo, tendo havido a renúncia da lida cotidiana entretida com as coisas. Certamente, a concepção do *εἶδος* *qua* *aparicação* deve compreender-se como um corolário dos constitutivos formais da fenomenologia *qua* fenomenologia, isto é, uma vez que, nesta, todo o objetivo de suas análises se direciona à *aparicação* da coisa que aparece.

303 “O mundo sempre comparece em um determinado modo do nomear discursivo, do referir-se a esse mundo mediante o discurso (*λόγος*)”; esta descrição de Heidegger (GA 62, p. 8, p. 37) tem validade tanto para o que se está, por ora, descrevendo, vale lembrar, para a modulação fenomenológica do cuidado *qua* atitude teórica, quanto, por suposto, para os passos descritivos anteriores referentes à lida circunspecta no mundo.

304 Cf. Subitem 3.3.

Ora, conquanto se esteja, por ora, tematizando a ideia de mundo, no *como* hermenêutico em que o ser-aí o vive, essa mesmíssima ideia de mundo não é uma tal que “simplesmente se observa e se pensa”, em um sentido teórico; ao contrário, o mundo está presente para a vida em si mesma e para si mesma, vale dizer, na medida em que o ser-aí, em seu cuidado, “vive” imerso em um universo de significados que é o próprio mundo, no qual ele executa o seu ato de ser. Tanto esta descrição fenomenológica é acertada que Heidegger (GA 62, p. 9, p. 38) se refere a um outro campo fenomenal, aberto em sua manifestabilidade pelo primeiro, em que se verifica certa *inclinação absorvente* do ser-aí para submergir-se no mundo que é o seu. Nessa “inclinação absorvente”, por sua vez, distingue-se um *movimento de queda* (*Verfallenstendenz*) no mundo, a qual se conhece como certo *desmoronamento* (*Zerfall*) da vida mesma. Ademais, como ele pondera diafanamente (GA 62, *ibid.*, p. 39, grifo do autor): “Essa propensão a absorver-se no mundo é o destino mais íntimo que afeta a vida fática.” Mesmo em seu cuidado, o “movimento de queda” é constitutivo, enquanto categoria ontológica, do ser do ser-aí. Em seu desmoronamento fático, que se segue à “inclinação absorvente” no mundo, transparece o próprio destino que incumbe a esse ser, em seu aí.

Nesse sentido, Heidegger (GA 62, p. 10, *ibid.*) levanta uma ponderação de todo relevante para a continuação das análises a seguir, uma vez que, conquanto se pense que uma certa submersão no mundo em razão da “inclinação absorvente” apontada devesse implicar a *diminuição das possibilidades de existência do ser-aí*, não é isso o que ocorre, ao menos não ao início da fenomenalização do fenômeno da “inclinação absorvente”, pois, de fato, deve-se notar que *todas as possibilidades de existência do ser-aí devem colher-se do complexo de significados que se abre “no mundo”*, de modo que, com anterioridade, a possibilidade de qualquer possibilidade somente se compreende pela totalidade de referência da significatividade que constitui o mundo *qua* mundo, e o constitui de um modo tal que, tendo-se aberto a possibilidade *qua* possibilidade do mundo enquanto tal, apenas então o movimento de *desmoronamento* nesse mesmíssimo mundo pode ocorrer. Por conseguinte, deve-se concluir que o movimento de *desmoronamento* implica, tão somente a um segundo momento, certa *simplificação da idealidade*, pressupostas as condições dessa idealidade.<sup>305</sup>

Ora, observe-se que o movimento de *desmoronamento* se manifesta por certo absorver-se num contexto mundano de significado, de sorte que, o que condiciona a sua manifestabilidade, isto é, o *cuidado* mesmo, que estrutura, ontologicamente, a própria vida fática, se torna, *in totum, opaco* em sua abertura fenomenológica, a um ponto tal que, nessa opacidade, um possível contramovimento ao movimento de *desmoronamento* da queda seja, com isso, irrealizável. Por conseguinte, surge, fenomenologicamente, certa tendência *tranquilizante* (*beruhigend*), que é *alienante* (*veräußerlich*), que determina, também em sentido ontológico, a mesmíssima vida fática, uma vez que ela se “despreocu-

305 Heidegger (GA 62, p. 10, p. 39, grifos do autor em itálico e grifos nossos em negrito) realiza as ponderações seguintes a respeito de tal estado de coisas objetivo: “Trata-se de uma atividade que resulta *tentadora* para a vida mesma, na medida em que desde o mundo se amplia o campo de possibilidades que empurram a vida a uma *simplificação do caráter ideal* que, a seguir, a conduzem a um esquecimento de si mesma.” Sinteticamente, o conceito de *mundo*, aponta, como indicativo formal, à estrutura da significância da possibilidade *qua* possibilidade.





pa” de seu ser. Essa “despreocupação” é, por isso, um “estranhar-se do si mesmo” mais próprio. Dessa forma, a “vida fática” deve descrever-se a partir do triplo movimento de *tentação*, de *alienação* e de *estranhamento*; triplo movimento esse que abrange o fenômeno da circunspeção objetivante do universo teórico, que se fenomenaliza mediante a *linguagem*, de sorte que, afinal, na execução da circunspeção objetivante, na sua interpretação observadora, que *nomeia*, *conhece* e *determina*, se preenche uma *situação hermenêutica*, com a possibilidade, sempre eminente e recorrente, por ontológica, do movimento de desmoronamento da *queda*.

Perceba-se que o ponto que Heidegger intenciona mostrar é justamente o da ausência de *autenticidade* (*Eigentlichkeit*) que ensombrece o quefazer da vida fática, a qual é, como se viu, ontologicamente constituída pelo cuidado, o qual, a seguir, constitui a fenomática da lida circumspecta e da apreensão teórica do mundo. Trata-se, com efeito, de certa “mediania” (*Durchschnittlichkeit*) que determina a fenomenalização do ser-aí, na maior parte de seus *momenta*. Heidegger (GA 62, p. 11, p. 41, grifos do autor) nomeia essa “mediania” de *publicidade* (*Öffentlichkeit*), descrevendo-a nestes termos: “de fato, o *alguém* ou o *se* [do pronome impessoal] é quem facticamente vive a vida do indivíduo: alguém se preocupa, alguém vê, alguém julga, alguém desfruta, alguém trabalha e alguém se pergunta.” Em suma, a tendência à queda faz da vida fática algo de qualquer coisa *opaco*, mais uma vez, de modo que ela se “desencontre” consigo mesmo; na impessoalidade do mundo “publicizado” *é-se* desencontrado na impessoalidade.

Pois bem, pelo que se conquistou de descrições fenomenológicas, pode-se afirmar que o *cuidado* é a estrutura ontológica sem a qual este ou aquele ser-aí não se pode conhecer, em sua fenomenalização, a qual se tematiza pela ideia norteadora da facticidade. Perceba-se, isto é de importância frisada, que essa facticidade do ser-aí não se considera, de modo algum, *como certo processo*, tal e qual se pode pensar no transcurso temporal das partes que componham um dado enredo novelístico. É justo por isso que as análises que se têm realizado se referem a uma *estrutura ontológica*, a que se aponta em sua *idealidade*; daí a razão por que da referência heideggeriana à ideia de *facticidade*, conquanto não a meros *facta*. Nesse sentido, toda a mobilidade da facticidade do ser-aí, que é constatável, em sua estrutura ontológica, na tendência à *queda*, à *tranquilidade* e à *alienação*, melhor se mostra em função do fenômeno da *morte* (*Tod*), refrise-se, da *fenomenalização* desse fenômeno, numa palavra, “o fato de [o ser-aí] ter perante si mesmo a iminência da morte, tanto na fuga para os quefazer mundanos, como na inquietude à qual se aferra, é um elemento constitutivo da estrutura ontológica da facticidade”, como o assevera o autor (GA 62, p. 12, p. 42). Por conseguinte, se a “morte” não fizesse parte da estrutura ontológica do próprio ser-aí, os indicativos formais do fenômeno de movimento de desmoronamento a nada apontariam, uma vez que, a que esses indicativos formais levam não se deixa apreender sem o conceito de *finitude*, pelo qual eles se compreendem; o que significa dizer que, por esse conceito, eles se *fenomenalizam*. Com efeito, é apenas “quando *toma posse* da morte e assume a sua *certeza*, [é que] a vida se faz visível para si mesma”, argumenta Heidegger (GA 62, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor). Ademais, deve-se notar que tão somente mediante essa *certeza tida* sobre a fenômeno da morte é que um presente *mais próprio* e um *passado*, “aberto” fenomenologicamente

a partir dessa certeza, podem brotar e dimanar da vida em si e para si mesma. Afinal, a morte é o futuro de entre todos os futuros. Nesse sentido, na medida em que o fenômeno da morte seja o meio diáfano, *par excellence*, para fazer inteligíveis, no sentido de sua fenomenalização plena, o presente e o passado da facticidade do ser-aí, então se pode mostrar que, pela morte, no que ela indica, formalmente, de *totalidade*, não se verifica qualquer referência ao transcurso temporal *imediato*, de um modo tal que, nela, o movimento tríplice de desmoronamento tendencial à *queda*, à *tranquilidade* e à *alienação*, como que se suspende, no sentido das estruturas ontológicas que se descrevem. Desta feita, tanto o presente quanto o passado “mais próprios”, no extremo futuro da morte, abrem-se em sua fenomenalidade. Por consequência, o fenômeno da *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) compõe-se, em seu campo fenomenológico respectivo, pela *aparição* do fenômeno da morte enquanto estrutura ontológica do ser-aí.

Entretanto, deve-se observar que a tendência à queda, bem como os movimentos que se lhe seguem, são o solo fenomenológico, no qual, a partir de um contramovimento do cuidado, a existência mesma do ser-aí pode tornar-se problemática, pelo questionamento da *facticidade* em que *se é*. Esse “questionamento” assume a forma de uma *destruição* (*Destruktion*), a qual é certo trazer à claridade os *motivos*, as *orientações* e as *disposições voluntárias* que se fenomenalizam no imergir decadente no contexto significativo mundano. Além disso, tanto o movimento *tendente* à queda, quanto o *contramovimento* de assunção da facticidade em sua historicidade pelo fenômeno da morte são uma certa *inquiétude* existencial, na qual o ser-aí vivencia o mundo, respectivamente, de modo menos e de modo mais originários. Assim, descobre-se outra estrutura ontológica do ser-aí: a *inquiétude* (*Besorgnis*). No caso da assunção do fenômeno da historicidade, na *inquiétude*, manifesta-se o que, de fato, *existe* na facticidade do ser-aí; por seu turno, na imersão em um contexto significativo mundano, seja o do trato circunspecto, seja o da ciência teórica de cunho “objetivante” e “realista”, trata-se, tão somente, de certa “condição fática”, na qual, na “publicidade indiferente” do “se” impessoal, a uma primeira aproximação e na maioria das vezes, o ser-aí “vive.” Leiam-se estas palavras cristalinas de Heidegger:

A *inquiétude* que a vida fática mostra pela sua *existência* não consiste num quebrar a cabeça em reflexões egocêntricas; a *inquiétude*, de fato, é o que é na medida em que seja um *contramovimento* oposto à tendência à queda da vida, isto é, essa *inquiétude* não é outra coisa senão o que emerge, em cada caso concreto, da lida e de suas preocupações (GA 62, p. 14, p. 44, grifos nossos).

Com efeito, observe-se que são coisas diversas, *in totum*, no sentido fenomenológico do termo “diversidade”, uma *inquiétude* que leva o ser-aí à queda, em um movimento de fuga de si mesmo e de fuga da problematização de seu ser, e uma *inquiétude* que consiste no referido *contramovimento*, pelo qual, justa e precisamente, o ser-aí se problematiza em um questionamento acerca de sua estrutura ontológica enquanto tal. Nesse sentido, mostra-se, no “contramovimento”, *ex necessitate*, certa compreensão interna da facticidade, pela qual a vida, desde as suas possibilidades existenciais “mais próprias”, se torna transparente em razão da preocupação expressa pelo seu sentido de ser.



Entretanto, façam-se algumas observações a respeito dos passos conquistados e descritos de análises fenomenológicas até aqui realizadas. De início, considere-se que a ideia de filosofia deve determinar-se por uma *investigação* a respeito das estruturas ontológicas que configuram a existência fática do ser-aí. Não obstante, essa “investigação” não se pode dar a não ser, precisamente, enquanto certa possibilidade “existencial” do mesmíssimo ser-aí. Por conseguinte, constata-se, a seguir, certa “reflexividade” na execução das reduções fenomenológicas que se vão realizando. Com efeito, a ideia mesma da “vida fática” leva a essa apropriação da “vida” pelo ser-aí que “questiona” pelas suas categorias ontológicas. Por assim dizer, toda a “cientificidade” da noção de fenomenologia que Heidegger desenvolve neste momento de seu percurso especulativo deve extrair-se do conceito de “ontologia”, a qual, em sentido clássico,<sup>306</sup> se refere a tudo quanto é ou *possa ser*. Uma “ontologia” é a “ciência do ser.” Porém, a “ontologia” que se expõe pelo autor, no *Relatório Natorp*, recebe uma qualificação que a distingue de sua forma “clássica”, isto é, na medida em que se constitui, por uma aplicação da metódica fenomenológica, em uma “ontologia fundamental.” Ora, pelo adjetivo “fundamental”, deve-se entender, sem restos, a descrição das “categorias ontológicas”, as quais, em sentido formal, caracterizam, em sua existência, o ser-aí mediante a ideia de *facticidade*. Numa palavra, como o próprio Heidegger (GA 62, p. 16, pp. 46-47, grifo nosso) ensina-o: “a filosofia trata do problema do ser da vida fática e do modo em que esse ser é, a cada vez, nomeado e interpretado mediante o discurso. Isso significa que a filosofia, enquanto *ontologia da facticidade*, é também [...] lógica.” Perceba-se que essa *nomeação* e essa *interpretação* se subordinam a uma sistematicidade *incoativa* da *ontologia da facticidade* (*Ontologie der Faktizität*). De fato, se não houvesse sequer essa sistematicidade incoativa, não haveria razão por que a filosofia, assim concebida, pudesse considerar-se *também* como uma lógica. Além disso, a par da descrição fenomenológica a respeito do conceito de filosofia *qua* ontologia da facticidade, Heidegger (GA 62, p. 17, p. 47) acrescenta a esse conceito uma segunda nota, na medida em que a filosofia seja uma *hermenêutica fenomenológica* (*phänomenologische Hermeneutik*), justo em razão do que se apresentou acima.<sup>307</sup>

Além disso, note-se que, na “hermenêutica fenomenológica”, o que deve ser trazido às descrições fenomenológicas são as orientações de fundo que guiam toda a investigação filosófica, em realização. De fato, pela ideia fundamental da facticidade, manifesta-se o ente que, a cada vez, “se” é, no movimento de queda da publicidade, ou *existe* em sua singularidade mais radical. Pois bem, a assunção dessa ideia da facticidade deve compreender-se como certo *ponto de mirada*, em que se distingue o *como* fenomenológico a descrever-se, tanto quanto o *até-a-que* a descrição fenomenológica a realizar-se se compõe em seu respectivo campo fenomenal. Por esses dois aspectos formais desse campo fenomenal, tem-se o que acima se distinguiu como *direção da mirada*,<sup>308</sup> mediante a qual, junto ao *ponto de mirada* inicial, fenomenaliza-se o *horizonte de mirada*. Por via de consequência, a fenomenologia heideggeriana, decididamente, finca-se na *situação fática*, na qual, a todo momento, *existe* o ser-aí, situação fática que abre, fenomenologicamente, um determinado campo de interpretação a descrever-se enquanto tal.

306 Reduzindo-se o conceito de *possibilidade* ao conteúdo formal do conceito de *potência*, cf. Sinibaldi (2021b, p. 9).

307 Cf. Este mesmo subitem 4.2, *in initio*.

308 Cf. Esta própria subseção, *ad supra*.

Ademais, notifique-se que a “interpretacidade”, que é, em suma, a “logicidade” mesma da situação fática, obnubila-se de feitio tal que só as categorias ontológicas do ser-aí podem jogar luz sobre o campo fenomenológico. Pelo que se disse acima,<sup>309</sup> sabe-se que um estado de pré-compreensão da vida fática se determina pelo universo de significados recebido da tradição e, assim, na medida em que esse universo permaneça inexpresso, de modo algum uma investigação filosófica “autêntica” pode realizar-se. Isto é de importância frisada: se e somente se a vida fática for tematizada pelo solo fenomenológico no sentido de uma apropriação das estruturas de significado que a determinam é que, apenas então, essa vida fática pode *existir*; na clareza fenomenológica exigida pela ideia de *facticidade*, em função da qual o “contramovimento”, fenomenalizado pelo *cuidado*, para com o movimento de desmoronamento da queda, da tranquilidade, e da alienação do “si mesmo”, se possibilita. Leiam-se e ponderem-se estas observações de Heidegger (GA 62, p. 21, p. 52, grifo do autor): “Se essa vida renuncia à originalidade da interpretação, então ela renuncia à possibilidade de tomar radicalmente posse de si mesma; dito doutro modo, a vida renuncia à possibilidade de *ser*.” Nesse sentido, o autor inicia por elaborar o campo fenomenológico no qual certa pré-compreensão do conceito de *facticidade* se manifesta, a partir do que ele designa de “interpretação greco-cristã da vida” (*griechisch-christliche Leben Auslegung*), a qual se fundamenta, pensando-a e levando-a ao fim e ao cabo, na ideia de *homem* e na de *existência humana*. Essa interpretação greco-cristã da vida também abrange, tanto quanto, as interpretações antigregas e anticristãs do mesmo fenômeno em consideração. O solo fenomenológico em análise é o *point d’appui* da antropologia filosófica de Kant, bem como de todo o idealismo alemão. A este, cabe ainda acrescentar os influxos reformistas da teologia apresentada por Lutero (1483 - 1546), a qual, por sua vez, se baseia e se desenvolve enquanto uma apropriação interpretativa do evangelho paulino e de Agostinho, ao mesmo tempo em que, enquanto uma contraposição à teologia de Duns Escoto (c. 1266 – 1308), à de Guilherme de Ockham (1285 - 1347), e à de Gregório de Rimini (1300 - 1358), bem como, já na Escola tardia, à de Gabriel Biel (1418 - 1495). Entretanto, em todos esses *facta* históricos deve-se atentar ao que os fundamenta, isto é, àquela interpretação greco-cristã da vida humana. Pois bem, justamente para trazer à evidência fenomenológica a ideia de *homem* e a de *existência humana*, sob o *ponto de mirada* da ideia de *facticidade*, a interpretação greco-cristã, a que se referiu, deve realizar-se por uma posse fenomenológica decidida da *filosofia aristotélica*, de molde que, afinal, uma *antropologia fenomenológica radical* se constitua. De fato, é em Aristóteles em que se encontram a “realização” e o “coroamento” (GA 62, p. 24, p. 55) de todo o pensamento filosófico que o precede, de sorte que, tão somente por intermédio de uma compreensão hermenêutica de sua filosofia é que “interpretação greco-cristã” referida pode tornar-se inteligível em seu campo fenomenológico adequado. Mais precisamente, é na *Physica* que se evidencia o ponto inicial a partir do qual a ontologia e a lógica aristotélicas passam a constituir a antropologia filosófica dos séculos posteriores. Em sua tética, esse ponto de partida determina-se pela consideração do ente no *como* de seu ser movido, que é a *direção de mirada* das análises que se seguirão.

309 Cf. Subitem 3.3, *ad finem*. Também Marco Casanova (2020, pp. 17, 36, 57 61).



Por meio dessa consideração, que se desenvolve enquanto uma apropriação expressa de seu campo fenomenológico, a doutrina do *ser* parmenídico deve tornar-se transparente. Por esta transparência fenomenal, o sentido e o destino da ontologia e da lógica ocidentais são trazidos à abertura apropriada. Por aqui, conquista-se o *horizonte de mirada*. Relembre-se, não obstante, que o *ponto de mirada*, em todas as descrições fenomenológicas a realizarem-se, é a ideia da facticidade, que é a condição de fenomenalização delas.

Nesse sentido, por meio da composição formal da ideia de facticidade, nas lindes de uma interpretação fenomenológica de Aristóteles, levantam-se duas perguntas: no pensamento aristotélico, de que modo se manifesta o *como* fenomenológico do ser-aí, e em função de qual constitutivo ontológico ele se vivencia e se autointerpreta, na realização de seu ato de ser “na vida”, isto é, na “facticidade” mesma? Numa palavra, *como* se fenomenalizam as categorias ontológicas do sentido do ser-aí, que determinam a ideia mesma de “homem” e da “existência humana”? Mais precisamente ainda, a existência da *vida humana* determina-se em razão de uma sua colocação num universo mais abrangente de significação, isto é, na medida em que ela se submete a um sentido do ser “em geral”? Assim o julga Heidegger (GA 62, p. 26, p. 57). Com efeito, ele sustenta a tese, desenvolvida até ao término da obra, de acordo com a qual o sentido do ser em geral, na filosofia aristotélica, deve extrair-se do âmbito objetivo de *coisa fabricada* (*hergestelltes Ding*), em cuja significação esse sentido do ser em geral se determina, se conhece e se compreende. Isso significa dizer que o horizonte de significação de uma *experiência do ser* não remete a qualquer coisa como uma “apreensão teórica da realidade”, na qual este ou aquele objeto se percebe *em seu conteúdo real*; a *contrário*, esse horizonte de significação leva ao *mundo*, manifestando-o, tal e qual ele comparece na *lida produtiva* e na *lida útil* de coisas produzidas. De fato, toda a coisa, de imediato, *disponível* a uma *utilização*, ou que se mostre como o efeito de um *ato produtivo* é, precisamente, *o que é*, no pensamento aristotélico, vale dizer, é a base fenomenal a partir da qual a “vida humana” deve apreender-se em sua facticidade. Deste modo o resume Heidegger (GA 62, *ibid.*, *ibid.*, grifos do autor): “Ser significa *ser produzido* e, enquanto produzido, enquanto algo que se mostra significativo para a lida, também significa *estar disponível*.” Este seria o significado do ser “em geral.” Mesmo o ente, que se compreende a partir de seu *aspecto* (*εἶδος*), seja como objeto de apreensão contemplativa, seja como objeto do próprio ato de circunspeção, tão somente tem o seu “verdadeiro” aspecto em razão do “ato produtivo” que o antecedeu. Este estado de coisas objetivo deve-se à fenomenalização originária do conceito de *substância* (*οὐσίᾱ*), a qual, a um grego, tinha como referência certos “bens”, certa “posse”, certa “propriedade.”<sup>310</sup> Nesse sentido, o que vem à mostração fenomenal, como o ser do ente, na lida cotidiana com o próprio ente é, precisamente, o seu *ser produzido*. Ainda que, de seu turno, aquela apreensão contemplativa se explicita no ato designativo e no enunciar discursivos (*λέγειν*). De fato, por esses atos “discursivos”, *o quê* do objeto referido por este ou aquele discurso e o *aspecto* desse objeto se identificam numa única coisa. Por consequência, verifica-se a custódia do ente em sua entidade no enunciar dis-

310 Como Heidegger (GA 62, p. 26, p. 58) ensina: “Porém, *ousia* (*οὐσίᾱ*) ainda conserva, em Aristóteles mesmo e inclusive mais tarde, o sentido originariamente prático de bens familiares, de bens patrimoniais, de bens disponíveis para o uso nas lindes de um mundo circundante”.

cursivo, o que é certo *conformar-se* ao aspecto desse ente. E por aqui se retorna à leitura de Heidegger referida há pouco do conceito de *substância* (*οὐσία*). Pois, com efeito, de acordo com ela, é somente na lida mesma, ou “produtiva” ou “utilizadora” do “objeto produzido” é que o objeto mostra o seu aspecto *verdadeiro*.

Nesse sentido, deve-se saber que, na filosofia aristotélica, como será plenamente evidenciado nas linhas abaixo, as estruturas ontológicas fundamentais da “vida humana”, em sua facticidade, não de ser extraídas, a um só tempo, dos objetos da lida circumspecta, isto é, do *produzido* (*ποιούμενον; ἔργον*), do *agível* (*πράγμα*) e do *movimento* (*κινήσεως*) e de seu respectivo “uso linguístico”, isto é, na medida em que a linguagem (*λόγος*) se direciona ao campo fenomenal dessa lida circumspecta, e a partir dele, sob o solo fenomenológico do “sentido do ser em geral”, se expande para a totalidade da “realidade.” Este estado de coisas objetivo é somente uma abertura inicial do campo fenomenal no qual as categorias ontológicas da “vida humana” irão colher-se. Nesse sentido, a investigação fenomenológica da *Physica* deve obedecer a algumas condições, de um modo tal que, em o fazendo, o *fenômeno pleno* (*vollwertiges Phänomen*) da “interpretação greco-cristã” da ideia de homem e da existência humana, em seus componentes formais, se possa fenomenalizar. Essas condições são quatro, nomeadamente: a) o *objeto* dessa investigação deve mostrar-se *evidente* no modo como ele se tematiza; b) a *experiência fundamental* na qual o objeto está *pré-dado* deve, a todo momento, permanecer em abertura fenomenal suficiente; c) o *in fieri* da investigação deve expor-se em seu *como* de sua realização, isto é, a sua *situação hermenêutica* deve apresentar-se num campo fenomenológico apropriado; e, por fim, d) a conceitualização e a sua expressão linguística devem seguir a essas três condições anteriores. Atendendo a essas quatro condições, deve-se saber que Aristóteles só considera o ente no modo de seu ser movido mediante o solo fenomenológico-existencial da lida das ocupações mundanas, tal e qual se viu acima. De fato, conquanto toda investigação, a esse filósofo grego, seja uma modificação do *cuidado* enquanto certo trato contemplativo (*ἐπιστήμη*), essa investigação, que tem como finalidade a consecução de respostas acerca da causa (*αἰτία*) e do princípio (*ἀρχή*) dos entes,<sup>311</sup> inicia-se fincada na experiência fundamental que se descreve nos dois primeiros capítulos do livro A da *Metaphysica*. Por essa descrição, chega-se à conclusão de acordo com a qual a lida contemplativa que é própria da ciência teórica (*ἐπιστήμη*) é somente *um único modo* de guarda do “ser do ente”, uma vez que ela se refere, propriamente, ao ente que *é*, ou seja, ao ente necessário. Por sua vez, existe uma outra modalidade de lida circumspecta, a qual, segundo Heidegger, é a “fundamental”, pois é a que abre, em evidência fenomenal, a própria *situação hermenêutica*, em que a “custódia” do “ser do ente” se determina na medida em que esse ente “se produz” e “se manipula” na “facticidade”.

Posto isso, para que se dê prosseguimento à exposição interpretativa do conteúdo das *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger (GA 62, p. 28, p. 60), argumenta que a forma fenomenologicamente adequada de esclarecimento dos fenômenos dos *modi* de lida circumspecta deve colher-se de certa passagem da *Ética a Nicômaco* (livro Z), na qual esses *modi* se compreendem por intermédio de uma diferença determinante

311 Heidegger (GA 62, 28, p. 59) ao termo grego referente à causa (*αἰτία*) dá esta interpretação: “em que medida?” (*Inwiefern?*), e ao termo grego referente ao princípio (*ἀρχή*) dá estoura interpretação: “a partir de onde?” (*von-wo-aus?*).



no ato de atualização do *inteligir puro*. Pois bem, acompanhe-se, junto ao autor, o solo fenomenológico de um *inteligir puro*, de forma que, por ele, se evidenciem os diversos *modi* da lida circumspecta.

Pois bem, identifiquem-se os *modi* da lida circumspecta com as *virtudes dianoéticas* (*διανοια*), identificação essa plenamente esclarecida nas linhas seguintes. Assim, o eixo da interpretação heideggeriana da investigação de Aristóteles acerca das *virtudes dianoéticas* consiste em considerá-las, de partida, como uma *guarda autêntica do ser na verdade*, isto é, cada uma das “virtudes dianoéticas” se refere a certa “possessão”, que é uma “guarda”, que é uma “custódia”, deste ou daquele homem da “verdade do ser.”<sup>312</sup> Perceba-se, por conseguinte, que o que se desenvolveu em relação às vivências *pré-teoréticas* da vida em si e para si mesma, nos comentários hermenêuticos em *A ideia de filosofia e o problema de visão de mundo*,<sup>313</sup> não só é retomado, porquanto é refundado e aprofundado nas análises que se executam na obra em estudo. Com efeito, a noção de “vivências pré-teoréticas da vida em si e para si mesma” modula-se, na fenomenologia do *Relatório Natorp*, pela tematização do conceito de *intelecto* (*νοῦς*), sob o *ponto de mirada* da ideia de *facticidade*. De fato, em o fazendo, Heidegger abre, em sua manifestação, a fenomenalização das virtudes dianoéticas *qua* certo garante de uma “guarda autêntica do ser na verdade”, pela razão por que, como se viu, cada uma dessas virtudes dianoéticas consiste neste ou naquele modo do *ato de intelecção*. Sinteticamente, a leitura heideggeriana finca-se em uma pesquisa fenomenológica a respeito do *ato de intelecção*, mediante o qual as virtudes dianoéticas, que são “disposições segundo as quais a alma alcança principalmente a verdade” (*Eth. Nic.*, 1139b15, II, p. 1799), se fenomenalizam a partir de certa conexão estrutural entre si. Nesse sentido, se o ato de intelecção é o meio pelo qual as virtudes dianoéticas se compõem, em sentido formal, em seu campo fenomenológico respectivo, como quer que a “custódia autêntica do ser na verdade” desse ato de intelecção se mostre, as descrições alcançadas da situação hermenêutica farão efeito para a evidenciação fenomenológica das mesmíssimas virtudes dianoéticas. A fim de que obtenha esse objetivo, Heidegger (GA 62, pp. 30-31, pp. 62-63) observa que a descrição fenomenológica das *virtudes dianoéticas qua modi* do ato de intelecção, sob o solo originário da ideia de *facticidade*, somente se pode realizar por intermédio de uma destruição fenomenológica do conceito tradicional de *verdade*. Nesse sentido, ele observa que a noção de “verdade” enquanto *adæquatio intellectus ac rei*, que se recebeu da tradição da história da filosofia, não tem nenhum fundamento fenomenológico, em Aristóteles, para poder tomar-se como a manifestação adequada de seu campo fenomenológico; assim como a “teoria da cópia” não se entende, com evidência fenomenal suficiente, no contexto textual do qual tinha sido extraída. De fato, em relação à “teoria da cópia”, posto que por ela se intenciona entender que a “verdade seja certa semelhança entre o cognoscente e o conhecido”, Heidegger (GA 62, p. 30, p. 62) considera que o próprio étimo referente à noção de “verdade” (*ἀλήθεια*), em que se funda a exposição aristotélica, não aponta, *in totum*, para qualquer relação entre duas coisas que, dessemelhantes ao início do ato

312 Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles (*Eth. Nic.*, 1139b15 e segs., II, p. 1799 e segs.) discrimina as cinco virtudes dianoéticas, excluindo-se, como se deve, a opinião (*δόξα*) e a hipótese (*ὑπόθεσις*): a arte (*τέχνη*), o conhecimento (*ἐπιστήμη*), a sabedoria prática (*φρόνησις*), a sabedoria filosófica (*σοφία*), e a intelecção (*νοῦς*).

313 Cf. Subseção 3.3.

de “conhecimento”, se tornam, a seguir, “semelhantes”, uma vez efetuado esse mesmíssimo ato de conhecimento. Antes de que se aprofunde a pesquisa a respeito da origem etimológica do termo “ἀλήθεια”, deve-se dizer que, a própria noção de acordo com a qual a verdade residiria, fundamental e principalmente, no “juízo”, não se chancela em passagens várias das obras aristotélicas, de feitio que essa noção se torne sem coerência alguma, e, *a fortiori*, tanto quanto as conclusões que, de modo ocasional, se tirem dela.<sup>314</sup>

Entretanto, esta é uma concepção que se pode dizer como característica de todo o pensamento heideggeriano, o conceito de *verdade* que corresponde à experiência greco-cristã da facticidade da vida humana determina-se por certo “desvelamento” do que está “encoberto”, desvelamento esse pelo qual se *mostra* o que *aparece*. De fato, o termo grego referente à verdade não é outro senão “ἀ-λήθεια”, em que o “a” privativo exerce uma função significativa símile à que exerce o falso prefixo “des” em “des-ocultamento.” Dessa forma, a “verdade” mesma consiste em um abrir-se de *o quê* se “abre”, seja este “o quê” uma coisa, uma relação, um ente, ou como quer que se queira designá-lo. Sinteticamente, a abertura *aberta* da *verdade* antecede a qualquer entificação do que *se abre*, em sua *abertura*.

Esta interpretação do conceito de verdade em Aristóteles corrobora-se, por exemplo, com o excerto referido acima de *De Anima* Γ (427b12), no qual Aristóteles tematiza a atualização do ato de *sensação* (αἴσθησις). Com efeito, diz-se, nessa passagem, que a “percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira”, de molde que, tão só pelo exposto, pode-se concluir que a “verdade” seja qualquer coisa de distinta de certo ato de julgamento que deveria corresponder, “na coisa”, a esta coisa mesma, em semelhança. Ora, não se pode negar, em absoluto, que a expressão “sempre verdadeira” aponte para uma situação fenomenal em que não se verifica ato de composição algum que se expressa, formalmente, na proposição-tipo “A é B”, vale dizer, na medida em que o ente “B” se conjuga, por um “ato de julgamento”, ao ente “A.” Absolutamente. Assim, toda a “coisa colorida” de “cor amarela”, em relação ao “sentido da visão”, apreende-se como “sempre verdadeira”, posto que não haja nenhuma sorte de “composição” no “ser amarelo” dessa coisa “amarela.” Acrescentando força ao seu argumento, Heidegger (GA 62, p. 31, p. 63) observa que a *sensação*, tal como a compreendia o filósofo grego, é somente certa *modificação* do ato de intelecção, isto é, do *νοῦς* mesmo. Por via de consequência, maiormente se mostra equivocada a noção de “verdade” enquanto certo ato de julgamento, ou enquanto um ato de assemelhar-se entre o intelecto e a coisa, tal como o propõe a “teoria da cópia”, conforme se tratou.

Esta situação fenomenologicamente descrita recebe um tanto de claridade maior se se tematiza o fenômeno da *falsidade* (ψευδος), do qual se diz em *De Anima* Γ (6, 430b, grifo nosso) que “apenas ocorre em razão de uma *composição*.” Ora, comparando-se este trecho com aquele outro, acerca da veracidade necessária do ato de sensação, pode-se perceber que o conceito de *verdade qua* aparição não custodia o ente *qua* desvelado *em composição*, composição esta que ocorre em todo o juízo, ao passo que não é o que se constata no fenômeno da falsidade, a qual, em seu desvelar-se, implica, de *per se*, uma qualquer composição, conquanto “falsa.” Esta nota acrescentada ao conceito de “verda-

314 Cite-se, suficientemente, *De anima* Γ (427b12, cap. 3).





de” permite que Heidegger observe que, em todo fenômeno de “falsidade”, o ente, do qual se diz o “falso”, é considerado *como algo*, e não “em si mesmo”, enquanto pura e simplesmente “desvelado.” O desvelar-se do falso aponta, de *per se*, a uma composição fenomenal, a do seu *como*, desse desvelar-se. Esta categoria do “como algo” pode deprender-se, por exemplo, do fenômeno de uma “superfície” que é “azul”, isto é, a cor azul é o *como* se apresenta essa superfície mesma, ainda que essa cor enquanto intelectivamente percebida não se pode deixar de perceber de modo “sempre verdadeiro”; o que quer dizer, de acordo com o que se expôs há pouco, *abertamente*, na aparição fenomenal que compete a ela.

Nesse sentido, tendo em vista que uma certa composição se dê no λεγόμενον do *falso*, o que força a conclusão de acordo a qual o fenômeno do *falso* pressupõe a existência de um uso qualquer da linguagem, apenas por intermédio deste conceito do *falso* se pode conceber *alguma possibilidade* da falsidade, na qual o que se mostra se mostra “falsamente.” Em poucas palavras, a “linguagem” em geral é o meio sem o qual, em sua possibilidade, não se pode compreender a noção de “falso”; assim o expõe o autor (GA 62, *ibid.*, p. 64, grifos do autor): “tão somente a coisa que é inteligida no modo de ser-nomeada em relação a um *como* pode apresentar-se a esse nomear *como algo enganoso.*” De todo modo, Heidegger (GA 62, p. 32, *ibid.*) não está, em absoluto, argumentando em benefício da tese de que não se encontre a “verdade” “no discurso”, ainda que o conceito exposto de *verdade* se compreenda como se referindo a um processo de “desocultamento”, porque, com efeito, quando verdadeiro, o discurso, em sua função apofântica (λόγος ἀποφαντικός), “deixa que o objeto mesmo *se mostre* [...] a partir de si mesmo enquanto tal”.

Posto isso, Heidegger (GA 62, *ibid.*, p. 65) apresenta a interpretação segundo a qual as virtudes dianoéticas consistem em diversos *modi* nos quais a custódia do ente “em sua verdade” se refere a um horizonte de intelecção noética na qual este ou aquele “ente” se desvela enquanto tal, ocorrendo isto maximamente nas virtudes da *sophía* (σοφία) e da *phrónesis* (φρόνησις), porque em ambas se verifica uma custódia dos *archaí* (ἀρχαί) em seus respectivos âmbitos ontológicos.<sup>315</sup> Nesse sentido, pode-se verificar uma tematização das virtudes dianoéticas, que remetem a um *como* dos entes, sob o ponto de vista do puro ato de intelecção, que “faz todas as coisas”, conforme passagem aristotélica famosa (*De An.*, 430a10-14; 1984, I, p. 684). De fato, toda a interpretação heideggeriana baseia-se na compreensão de acordo com a qual o νοῦς é aquilo que, no homem, possibilita em geral toda a lida *circumspecta* que esse homem tem e venha a ter “no mundo” e, por consequência, o ato de virtude dianoética mesmo. Assim como a “luz” “ilumina” todas as coisas que recebem a sua “iluminação”, de forma que o “iluminar” seja o seu ato, assim também o intelecto permite “fazer” todas as coisas, ao modo de uma disposição habitual presente no homem, de feitio que a *lida circumspecta* seja o seu ato próprio.

Leiam-se estas observações diáfanas de Heidegger (GA 62, p. 33, p. 66): “Na medi-

315 A interpretação heideggeriana fortalece-se pela análise das passagens de *Metaphysica* E (1027b15-1028a5, II, pp. 1622-1623), *De anima* Γ (430a10-430a26, I, p. 684), *De interpretatione* (16a1-16a10, I, p. 24), *Metaphysica* Δ (1023a25-1023b11, II, p. 1616) e, sobretudo, *Metaphysica* Θ (1051a30-1052a15, II, pp. 1660-1661). Não obstante, Heidegger não chega a realizar uma análise exaustiva no *Relatório Natorp* desses excertos, de molde que resta o desejo de que o fizesse.

da em que o *voûs* proporciona à lida o seu horizonte [de ação e de visão], também ele pode caracterizar-se como aquilo que faz compreensível a lida, na medida em que facilita a custódia do ser na verdade.” De fato, a ação específica do *voûs*, que é o *voeiv*, tem como objeto os entes que “simplesmente são”, isto é, que se inteligem *ἀνευ λόγου* (*sem linguagem*). Viu-se acima que a possibilidade da falsidade deve extrair-se de certa composição, que não é *ἀνευ λόγου*, posto que, efetivamente, essa “composição” se refere a uma determinação entitativa do *como-algo*. Nesse sentido, no *voeiv* dá-se a intelecção em que não se pode encontrar “erro algum”, dado que os *entia* desse ato intelectual são designados por Aristóteles (*De An.*, 430a27, I, p. 684) como “indivisíveis.” Além disso, o *voûs* é como que a acutilância do homem em penetrar no “sobre o quê” está em referência no uso do discurso enunciativo. Essa acutilância recebe a forma de certa *ἐπαγωγή* (indução), mediante a qual, em seu dirigir-se à coisa que se “mostra”, esta se deixa “ver.” Esse “se mostrar” da “coisa” é certa *αἰσθησις τις*, numa palavra, um “sentir dela.” Sem o *voeiv*, o homem jamais poderia apreender a realidade das coisas, que é determinada pela “forma” (*μορφή*) que cada uma dessas coisas possui.<sup>316</sup> De fato, essa “forma”, como se viu, interpreta-se por Heidegger como o “aspecto que ‘se mostra’” dos *entia* mesmos. De seu turno, o *aspecto* dos *entia* tão somente se mostra “em evidência” no *voûs*, na medida em que este se afigura como o “para o qual” esse “aspecto” se evidencia. No *voûs*, encontra-se visível, de antemão, o “a partir de onde” (*ἀρχή*) do *λέγειν*, enquanto este *λέγειν* se refere a um determinado ente composto, *que pode ser falso*,<sup>317</sup> com o qual se lida “no mundo.” Assim, o *voeiv* de um “livro” apreende, de saída, a *ἀρχή*, isto é, os seus “princípios formais”, em razão dos quais esta ou aquela lida se torna possível. Numa palavra, o *voûs* é uma *disposição compreensiva* (*Verständlich*), assim se verifica no *De anima* (1139b31): “resta-nos que o intelecto seja a disposição dos princípios.” Concretamente, esses princípios são “custodiados” como “verdade do ser” pela *σοφία* e pela *πρόνησις* enquanto virtudes dianoéticas.

Para que se prossiga com os comentários, lembre-se que o *voûs*, de *per se*, tem como referência temática o ente cujo característico consiste em “ser necessariamente o que é”, de forma que, ao *voûs*, o seu “a partir de onde” (*ἀρχή*), em que o “ente que necessariamente é” se custodia, não se refere a nenhum ente que seja “contingente.” De seu turno, a *φρόνησις* (*sabedoria prática, prudência ou conscienciosidade*), que se designa por Heidegger (GA 62, p. 35, p. 68) como “circunspeção solícito-discursiva”, lida com o seu “a partir de onde” direcionando-se ao ente que “pode ser outro do que é.” Todavia, tanto o *voûs* quanto a *φρόνησις* custodiam o seu respectivo âmbito ontológico, ainda que o primeiro não somente mediante a linguagem (*μετά λόγον*). Assim, os princípios inteligem-se *para* a custódia desta ou daquela região ontológica não em função de uma orientação discursiva “indeterminada”, porquanto essa custódia se dá em um *ὀρθὸς λόγος* (*pensamento pensado*).<sup>318</sup> Heidegger (GA 62, *ibid.*, *ibid.*) deste modo descreve a cus-

316 Cf. (*De An.*, 432a2, I, p. 686).

317 Relembre-se que a *possibilidade* da falsidade se deve à composição linguística que aponta ao *como-algo*. Há *desvelamento*, mediante o *voeiv* do *voûs*, do discurso enquanto tal discurso, ainda que o desvelamento enquanto desvelamento não se reduza a essa possibilidade.

318 Com efeito, a tradução mais literariamente coerente seria algo como “linguagem correta.” Contudo, o *ponto de mirada* das análises que se realizam fenomenaliza-se pelo *voeiv* do *voûs* nas *virtudes dianoéticas*, de modo que, na lida circunspecta, em atualização das referidas virtudes dianoéticas, o que se *pensa*, e não apenas “se imagina” ou “se deseja”, se *executa* qua custódia do ser na verdade (*Seinsverwahrung*), em sua abertura fenomenológica.



tódia do “ser do ente” que pertence à φρόνησις: “a φρόνησις guarda em seu ser mais próprio o “para quê” (o seu horizonte) em que se desenvolve a lida que a vida humana mantém consigo mesma, assim como o modo de levar à realização essa lida.” De fato, essa lida, preocupada no “mundo”, compreende, de saída, justo por ser uma lida de “φρόνησις”, quatro coisas: “o motivo pelo qual atua”, o “para quê atua”, “o agora” em que atua, e, por fim, o “como” desse agora deve realizar-se. Desse modo, conclui-se que a φρόνησις tanto se direciona ao ἔσχατον que deve colher-se numa situação concreta qualquer, quanto o faz mediante uma αἴσθησις, que é uma “visão imediata do instante”, como o ensina o autor (GA 62, *ibid.*, p. 68-69). Entretanto, a própria coisa a submeter-se à custódia da φρόνησις designa-se por Aristóteles como um προαχτόν, como um “agível.” Ora, este “agível”, enquanto tal, compõe o campo fenomenal do “ainda não é isto ou aquilo”, em que aparece o “já a realizar-se”, na situação fática em que se “vive.” De fato, se não houvesse esse “já” na eminência de surgimento, não poderia se dar a φρόνησις enquanto uma determinada virtude dianoética. Por consequência, conclui-se que a φρόνησις é, de *per se*, em sua fenomenalização, *prescritiva*, ou seja, é como que a medida a partir da qual aquelas quatro condições acima referidas se determinam na facticidade da vida humana.<sup>319</sup> Além disso, em relação ao aspecto linguístico-discursivo do fenômeno em consideração, note-se que o “para quê atua” que determina, formalmente, esse fenômeno, é conjugado a uma *significatividade* qualquer, na qual se percebe, de saída, o complexo fenomenal do “ente”, que tanto pode ser, quanto não ser, a determinar-se. Exemplifique-se. Em uma altercação que chegue à concretização de uma luta, o fenômeno do “para quê atua” da φρόνησις modula-se em uma “necessidade de auto-conservação”, de forma que, por esse fenômeno, o *como fenomenológico* do “agora” seja, a seguir, preenchido em seu campo fenomenal respectivo. Soqueia-se ou defende-se.

Nesse sentido, deve-se concluir que a φρόνησις apenas se considera sob a perspectiva da ideia do *ente em movimento*, pois, de fato, tão só este ente é o que implica, de *per se*, a contingência do “poder ser diferente do que é” que determina o complexo fenomenal da virtude dianoética em análise. Para tornar clara a noção do “ente em movimento” que se cotematiza com o fenômeno da φρόνησις, Aristóteles, de acordo com a interpretação heideggeriana (GA 62, p. 38, p. 71), aponta para a realidade do movimento de *produção* de certo ente artificial. Assim, pela noção de “ser” sob a qual esse ente artificial fenomenaliza-se, chega-se à constatação mediante a qual o seu *ser* é “estar finalizado”, isto é, uma vez que o processo produtivo que o trouxe ao “ser” tenha findado numa certa coisa “acabada.” Desse modo, estabelece-se a relação: assim como a φρόνησις se relaciona ao “fim” do homem, assim o ato produtivo de entes artificiais se relaciona à “coisa produzida.” Em poucas palavras, a virtude da φρόνησις, de acordo com o sentido do ser em geral a que se apontou acima, consiste numa certa “finalização do homem”; daí o surgimento da ideia de “prontidão” da lida circumspecta em que se vive a vida fática. Contudo, uma “finalização do homem”, conquanto seja somente *entrevista* pelo fenômeno da φρόνησις, apenas e tão apenas se realiza “realmente” no próprio modo de ser (ἔξις) em que a ideia do *ente em movimento* se considera a partir de sua perspectiva *mais própria*,

319 Relembre-se dessas quatro partes formais da φρόνησις: “o motivo pelo qual atua”, o “para quê atua”, “o agora” em que atua, e, por fim, o “como” desse agora deve realizar-se.

isto é, na perspectiva do ato de intelecção *puro*; modo esse que se nomeia como a virtude dianoética da σοφία. Ora, esse ato de intelecção puro, que constitui a *vida* da σοφία, se não em sua totalidade, ao menos como uma curva assintótica que se aproxima indefinidamente ao seu destino, é a atividade mesma do νοῦς, o qual, quando executa o seu ato, permite deslindar que: a) toda a atividade prática se inibe, de modo que a sua ação é *livre*; b) se chega ao fim “final” da mesmíssima vida humana, fim-final que se colhe do que é “puramente inteligível”; e c) essa ação não tem um qualquer “ponto de chegada”, dado que é “movimento” *precisamente* na medida em que tenha alcançado o seu fim.

Em síntese, *a coisalidade da coisa*, tal como se apresenta no Relatório Natorp, deve extrair-se da fenomática tal em que o sentido do ser em geral toma-se do *ente* que *ser produzido*. É a partir desse sentido do ser que a ideia do homem e da existência humana, que determinam a interpretação greco-cristã da vida enquanto tal, podem mostrar-se em evidência campal. Nesta evidenciação fenomenológica, esclarece-se a situação hermenêutica de uma hermenêutica da facticidade.

Continuando-se com o seu desenvolvimento expositivo, note-se que em todo o movimento existente, que se dirige a um determinado ponto a alcançar-se (βάδισις εἰς), em seu “encaminhar-se a”, de acordo com o seu conteúdo formal, se colhe um “todavia ainda não alcançado.” Aristóteles (*Met.*, 1048b32, II, p. 1656) exemplifica esse estado de coisas objetivo com os movimentos de *aprender, andar, edificar e curar-se*. De fato, quem quer que tenha começado a “andar” em direção a um determinado lugar, na medida em que o faça, encontra-se em um determinado ponto do espaço que se distingue do ponto inicial do qual esse movimento se inicia. Assim, diz-se que o “andar” e “ter andado” se distinguem. Entretanto, o “pensar” e o “ter pensando”, em absoluto, não se distinguem, porque o “pensar” mesmo não tem, nele próprio, algum “fim” a que se dirija, de forma que, “tendo-se pensando um tanto”, a coisa a pensar-se “seria alcançada” depois de que o resto, “a pensar-se”, se pensasse. Além desse ato de pensar, Aristóteles (*Met.*, 1048b32, II, p. 1656) identifica como atividades “perfeitas”, no sentido referido de que não possuam qualquer “fim” a que se direcionam, também o “ser feliz” e o “ter sido feliz”, o “conhecer” e o “ter conhecido”, o “ver” e o “ter visto”, e o “amar” e o “ter amado.” Posto isso, tendo-se em vista de que o mesmo argumento avançado a respeito da atividade do “pensar” deve estender-se a essas ações distinguidas há pouco, pondere-se este trecho do *Relatório Natorp* em que Heidegger (GA 62, p. 39, p. 72) sintetiza o ponto em análise: “O verdadeiro ser do homem temporaliza-se na realização pura da σοφία, permanecendo sem preocupações mundanas, com tempo (σχολή) e de uma maneira puramente intelectual junto aos princípios (ἀρχαί) do que sempre é.” Desse modo, passa-se às descrições fenomenológicas e hermenêuticas realizadas por Heidegger do livro A, capítulos 1 e 2 da *Metaphysica*.



### 4.3 O livro A da *Metaphysica*

A interpretação heideggeriana da *Metaphysica* tem como finalidade o esclarecimento do fenômeno da *intelecção pura* (*νοεῖν*), sobretudo no que diz respeito ao *caminho* pelo qual Aristóteles teria avançado para a sua fenomenalização, partindo-se essa interpretação da fenomenologia hermenêutica, a cujas condições se apontaram acima.<sup>320</sup> Além disso, a compreensão heideggeriana da obra referida fundamenta-se, em última instância, na ideia de *facticidade*. Numa palavra, trata-se de tematizar a *intelecção pura*, sob a ideia diretriz da *facticidade*.

Ora, por isso mesmo, tendo-se esclarecido a Heidegger a *ideia* de uma reformulação dos princípios de uma fenomenologia enquanto tal, no sentido de sua feição *hermenêutica*, que se nomeia também como hermenêutica *da facticidade*, a *significância* que fenomenalizava a vivência do mundo circundante de um modo tal que a *coisalidade da coisa*, respectivamente, a *realidade* qua *realidade*, pôde reconhecer-se como um característico fenomenal da experiência desvivificadora de qualquer ciência teórica, continuando, essa significância, na obra em análise, fenomenizar-se-á a partir da fenomática possível de extrair-se da própria *ideia* de *facticidade*, justo em uma hermenêutica da *facticidade*, ou em uma fenomenologia hermenêutica, ou ainda, por fim, em uma ontologia fundamental. Efetivamente, é pela própria ideia de *facticidade* que o ato de *intelecção puro*, mediante o qual a ideia greco-cristã do homem e da existência humana pode esclarecer-se em uma situação hermenêutica diáfana, tematizar-se-á em seu *como* fenomênico.

Assim, que mostra a ideia de *facticidade* sob a direção de mirada do ato de *intelecção puro* (*νοεῖν*)? De início, note-se que, por meio da ideia de *facticidade*, a fim de que uma explicitação ontológica sua se possibilite, a estrutura fenomenal da lida circumspecta deve considerar-se a partir do ponto de vista de seu horizonte intencional enquanto este horizonte seja aberto pelas conexões causais (*ἀρχαί*) que são custodiadas pelo compreender contemplativo (*σοφία*), pois é somente nesta que a *mostração fenomenal adequada*, em sentido ontológico, da ideia da *facticidade* pode abrir-se em sua fenomenalização. De fato, o ponto de partida da investigação metafísica de Aristóteles colhe-se do atentar-se à *pregnância discursiva* que se encontra no uso linguístico na própria *facticidade*, isto é, ao que esse filósofo grego designa de *σοφώτερον* (*o mais sábio*). Nesse sentido, o termo “mais sábio” é extraído de certo *testemunho fático*, mediante o qual a vida mesma “se compreende” em toda a sua lida circumspecta “no mundo”, vale dizer, na *ἐμπειρία* (*experiência*) e na *τέχνη* (*técnica*). Por consequência, a própria vida, em sua *facticidade*, dirige-se, em sendo “sábia”, em busca de o *μᾶλλον εἰδέναι* (saber mais que, observar mais que etc.), de forma que uma maior capacidade de intensidade na execução das ações da lida circumspecta no “mundo prático” se possibilite, em sua manifestação. Desta feita, o “aspecto” verdadeiro do objeto da lida circumspecta se evidencia “em propriedade.” Refrise-se o aspecto decididamente *prático* duma primeira consideração de Aristóteles da noção de “causa” (*αἰτία*) com o apoio desta descrição de Heidegger (GA 62, p. 40, p. 74, grifos nossos) acerca do ponto em análise: “O ‘aspecto’ (por exemplo, de

320 Cf. Subitem 4.2, *in medio*.

uma enfermidade) tem um caráter causal (*αἰτιον*) para a preocupação que se executa na lida (*ἰατρειὸν*, assistir a um ‘enfermo’). A causa tem um significado originalmente prático.” Contudo, observe-se que o mostrar-se do aspecto verdadeiro do objeto da lida circumspecta necessita de certa “inércia contemplativa”, em que esse objeto se torna o correlato de uma mera *observação*. Com efeito, é este estado de coisas objetivo que está implícito na noção de σοφώτερον, colhida da ideia de facticidade, por meio da qual se considera, escutando-o, aquele que “mais sabe” ou “mais tem experiência de” acerca de qualquer coisa. Esse “saber mais” ou essa “experiência maior” são certa consequência de uma capacidade de observação que tão somente em uma “inércia contemplativa” pode desenvolver-se. Além disso, estendendo-se às últimas consequências a abrangência significativa da noção de σοφώτερον, de modo que, por ela, o homem se torne um σοφόν, na medida em que um homem “sábio” intencione perscrutar os princípios últimos do *ens qua ens*, e, assim, o “que mais sabe” seria esse “sábio” mesmo, Aristóteles determina a sua ideia de filosofia “através da interpretação da atividade fática do cuidado em relação à sua tendência última.”, como o descreve Heidegger (GA 62, p. 41, p. 75). Pois bem, essa “atividade fática do cuidado”, como se viu, justo por ser “fática”, não se pode compreender a não ser em um vinco na situação concreta da qual a própria situação hermenêutica há que partir. Isso significa apontar, no texto aristotélico em análise, para a pregnância expressiva e significativa da voz “σοφώτερον” e de outras, em sua concreção na facticidade. É por essa “concreção”, tal e como a compreende Heidegger (GA 62, *ibid.*, *ibid.*), que Aristóteles irá determinar a sua ideia de filosofia como a “interpretação da atividade fática do cuidado em relação à sua tendência última.” Ora, com efeito, essa “interpretação da atividade fática do cuidado em relação à sua tendência última” não se pode dar senão em uma modificação tal que o fenômeno da vida se exclua, dado que, de fato, a vida “vive” na “facticidade.” Contudo, aqui está uma sutileza da interpretação heideggeriana (GA 62, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos), “na medida em que essa lida – entendida como compreensão pura – se desenvolve *na* vida, ela é vida em razão de sua atividade como tal”, numa palavra, a vida passa a “viver-se” na pura atividade do compreender (*τεωρεῖν*). De fato, esta “atividade de compreender” é a atividade que performa os componentes formais mais “íntimos” da ideia de *atividade*, uma vez que nesta se fenomenaliza certo *movimento perfeito*, de onde ela se designa de algo “divino.” Esta ideia do *divino* compreende-se pelo filósofo grego a partir de uma radicalização ontológica da ideia do *ente em movimento*, apenas mediante o qual se pode depreender uma atividade que seja *pura* ou “perfeita.” Nesse sentido, o θεῖον é νόησις νοήσεως (*pensamento do pensamento*). Com efeito, tão somente um ato de intelecção de gênero tal pode compreender-se, em sua categoria ontológica, isto é, enquanto certa atividade “pura”, como o que torna inteligível a ideia mesma do “ser movido” como tal.

Posto isso, deve-se, por fim, encetar a análise do último subcapítulo do *Relatório Natorp*, em que a ideia diretriz da facticidade deverá considerar-se a partir do ensejo investigativo de Aristóteles em torno do “ente em movimento”.



#### 4.4 Os livros A e B de *Physica*

Ainda partindo da ideia diretriz da facticidade, Heidegger esclarece o ponto de partida de sua interpretação dessa obra dizendo que se trata de pôr em evidência fenomenal a *experiência fundamental* em que o objeto temático da investigação aristotélica, o ente em movimento (*χινουόμενον*), seja “pré-dado”, isto é, na medida em esse objeto se tematize em uma “experiência pré-teorética.” Em suma, o objetivo é o apossar-se da situação hermenêutica pela qual os arranques téticos de Aristóteles vão “realizar-se.” Pois bem, esse objetivo esclarece-se, de início, com o apontamento do característico principal da investigação aristotélica que se extrai da tematização da ἀρχή, tematização essa que, por sua vez, abre o campo fenomenal em que o χινουόμενον se fenomenaliza. Outrossim, deve-se reconhecer que a própria investigação aristotélica pressupõe certa modulação fenomenal da lida circumspecta “no mundo”, pois, de fato, uma qualquer “investigação física” tem como solo fenomenal algumas pressuposições de pré-compreensão que modificam, *in totum*, o conteúdo fenomenal de alguma “lida circumspecta ‘no mundo’”.

Nesse sentido, Heidegger (GA 62, pp. 43-44, p. 77) determina as duas exigências de clareza de sua interpretação fenomenológica no *Relatório Natorp*: a) assegurar as *pressuposições* implícitas na investigação aristotélica, de forma que o âmbito temático do objeto se mostre segundo o característico fenomênico fundamental de seu conteúdo real; e b) levar a cabo a pré-compreensão a partir da qual as categorias ontológicas possam evidenciar-se. De fato, a investigação deve compreender-se como *crítica*, pois, de acordo com o autor (GA 62, *ibid.*, *ibid.*), “toda investigação se move, de antemão, seja em um determinado nível de interpretação da vida, seja em certos modos de uso da linguagem, em relação ao ‘mundo’ em que se vive.” Ora, isto é a descrição mesma da *situação hermenêutica*, em cuja ideia diretriz, que é a da facticidade, se deve colher o *leitmotiv* de seus arranques descritivos. Por isso, é por essa ideia diretriz que o campo fenomenal em que os chamados *filósofos pré-socráticos* consideraram a natureza enquanto tal “na linguagem” deve abrir-se. Por consequência, levanta-se, a seguir, a pergunta seguinte: Os filósofos pré-socráticos, em sua investigação da natureza, entenderam esta (*φύσις*) de um modo tal que o característico eminente desta coisa, vale dizer, o movimento, se mostrou em si mesmo e desde si mesmo, de molde que o seu campo fenomenal tenha sido aberto a rigor? Ou, *a contrario*, essa investigação não foi, de saída, impossibilitada de executar-se em razão desta ou daquela teoria, desta ou daquela tese, a qual teria inibido, por assim dizer, a mostraçã fenomenológica de seu objeto? Parece ter sido este o caso. Entretanto, não do lado de Aristóteles, posto que este, com efeito, inicia a sua investigação realizando uma *indução* (*ἐπαγωγή*), na qual, e apenas na qual, uma pressuposição principiológica (*ἡμῖν ὑποχεισδω*) da existência de entes em movimento se mostra *assegurada*. Além do mais, o filósofo grego observa que o próprio tema da investigação em geral, isto é, o movimento, se aborda “linguisticamente” (*λεγομένον*) como objeto de conhecimento (*ἐπιστήμη*).

Por isso, o “movimento” mostra-se como o “sobre o quê” o discurso “disserta” e,

pelo que se viu acima,<sup>321</sup> esse objeto tem, de *per se*, a estrutura do *como* – em suma, ele não é o correlato intencional do *simples sentir* (ἀίσθησις τις). Em razão disso, há no ato indutivo inicial uma certa obscuridade ontológica à qual tão somente o avanço da investigação poderá jogar luz. Ademais, justo pelo fato do ente enquanto ente móvel ser objeto de exposição linguística (λεγόμενον), a qual se fundamenta, fenomenologicamente, em uma estrutura do *como*, pertence a ele uma multiplicidade de significados que, já no medievo, recebeu o nome de “doutrina da analogia do ente.” Entretanto, volte-se ao ponto em análise. Nesse sentido, o que se intenciona determinar é o princípio (ἀρχή) do ente em movimento (κινούμενον) enquanto evidenciado pelo discurso (λεγόμενον), em que o princípio pode, afinal, ser mais de um (ἀρχαί). Posto isso, deve-se saber que esse princípio não pode ser *apenas um*, dado que, realmente, a própria lida “linguística” com o mundo, no modo de “asserir sobre a realidade ‘do movimento’”, coleava, de *per se*, um “princípio de movimento” em relação ao que foi “enunciado” e, assim, há pelo menos “duas” ἀρχαί dos entes em movimento. Por isso, Aristóteles conclui que se dão, necessariamente, mais de dois “princípios do movimento”, mas não mais de três.

Além disso, para a mostraçãõ do campo fenomenológico do objeto em estudo, Aristóteles faz saber que as categorias da ontologia tradicional, isto é, *ser e não ser*, *alteridade e mesmidade*, etc., não possibilitam a abertura fenomenal adequada a esse objeto. Por consequência, tão somente pelo que se mostra, em evidência fenomenal, desse objeto, em si mesmo e desde si mesmo, é que a sua compreensão poderá realizar-se. Posto isso, o filósofo grego apresenta os conceitos, de larga fortuna histórica, de potência (δύναμις), que Heidegger (GA 62, p. 48, p. 82) interpreta como “o poder dispor de, a cada vez”; de ato primeiro (ἐνέργεια), “o uso do ‘poder dispor de’”; e de ato segundo (ἐντελέχεια), “a custódia do uso do ‘poder dispor de’ enquanto esse poder é utilizado.” Pois bem, passe-se ao excuro final, que não chega a um subcapítulo, da interpretação heideggeriana realizada no *Relatório Natorp* do pensamento aristotélico, excuro que tem os livros Z, H e Θ da *Metaphysica* como temas.

#### 4.5 Os livros Z, H e Θ da *Metaphysica*

O ponto precípua da investigação aristotélica realizada ali deve colher-se da determinação da problemática da ontologicidade de um modo tal que as categorias ontológicas da δύναμις e da ἐνέργεια, há pouco referidas, se mostrem como constitutivas do *ser do ente*. O desenvolvimento inicial dessa problemática parte do ponto de partida de acordo com o qual uma qualquer explicitação das categorias ontológicas se dá em razão de um ato designativo que “faz perceber” este ou aquele “aspecto” em seu respectivo λόγος; “aspecto” esse que pertence a algo movido de uma forma ou de outra, seja por um movimento “natural” (κίνησις), seja por um movimento produtivo (ποίησις), seja por um movimento de “virtude prática” (πρᾶξις). Nesse sentido, abre-se o campo fenomenológico, na *Ethica Nicomachea*, sob a ideia diretriz da *facticidade*, em que a vida humana, em sua atividade “fática”, se deve tematizar. Além disso, tendo-se aberto, explicita-

321 Cf. Subseção 4.3., *in medio*.





mente, o âmbito fenomenal de um objeto tal, as suas categorias lógico-ontológicas – isso já em *De anima* e em *De motu animalium* –, em relação à sua atividade “fundamental”, extraem-se a partir da fenomenalização da *intencionalidade* qua *intencionalidade*, de uma forma tal que o ente que o homem mesmo é, pela perspectiva da ideia de movimento, se mostra como *estando ocupado com algo, em movimento intencional para algo*. De fato, o fenômeno da linguagem (λόγος) tão somente nesta situação hermenêutica pode compreender-se.

Por consequência, o autor (GA 62, *ibid.*, *ibid.*) realiza a observação segundo a qual as categorias não são, de saída, qualquer fenômeno meramente “linguístico”, como se, por exemplo, a categoria da substância ou a da qualidade fossem qualquer coisa de determinada, *à la vontê*, linguisticamente. Com efeito, é somente na lida prática, que é intencional, de um *ente em movimento* é que se abre a possibilidade de uma *designação discursiva* e de seu respectivo horizonte fenomenológico, de forma que o *aspecto* dos objetos se *mostre* enquanto tal. De fato, as categorias não apontam a nenhuma outra coisa que não ao fenômeno do *como* de “algo”, *como* esse que é custodiado “na linguagem.” Assim o sintetiza o autor (GA 62, pp. 49-50, p. 84, grifos do autor): “As categorias são, junto às da *δυνάμει ὄν* e *ἐνεργεία ὄν*, constitutivas para o ser dos objetos do *fazer* (*ὄν ὡς πρᾶγμα*), porque surgem daquilo que é objetivo.” Outrossim, o característico do *verdadeiro* (*ὄν ὡς ἀληθές*) não é, de *per se*, constitutivo para os “objetos produzidos”, dado que estes tão só se deixam entrever e penetrar fenomenologicamente a partir do *ponto de mirada* da ideia de movimento, na qual o *inteligir puro*, em sua determinação cognoscitiva, “faz perceber” e “percebe”.

Por fim, chega-se ao acme da interpretação fenomenológica realizada no *Relatório Natorp* por Heidegger: *o sentido do ser* em geral deve-se colher, como se viu, não do ente *qua* verdadeiro (*ὄν ὡς ἀληθές*), e nem do ente *qua* acidente (*ὄν κατὰ συμβεβηχός*), justo porque esse sentido do ser leva, originariamente, ao ente *qua* ser produzido, o que pressupõe, como o seu solo fenomenológico, a lida prática “em produção”, que é um característico, na “facticidade”, do “ente em movimento”, movimento esse que, de seu turno, é “intencional.” Por isso, deve-se notar que o “sentido do ser” não é, em absoluto, qualquer coisa de “universal”, respectivamente, *indeterminado*, nele mesmo e por ele mesmo, conquanto, por exemplo, em relação a uma *casa*, o “seu” sentido do ser consiste em “ser produzido” (*οὐσία γινομένη, ποιηθεῖσα*).<sup>322</sup> Por consequência, toda a “realidade”, como ser “confortável”, ser “bela”, ser “iluminada” etc., constatável no “ente *qua* produzido”, como essa “casa”, deve considerar-se enquanto algo próximo ao *não ser*, enquanto quase um *mero nome* (*ἐγγυς, τι μὴ ὄν, ὡσπερ ὀνόματι μόνον*).

Ora, é somente em razão de uma *experiência fundamental* de Aristóteles acerca do fenômeno do mundo circundante (*Umwelt*), em sua facticidade, é que ele pôde, dessa experiência, interpretar como um dos sentidos do ser a accidentalidade, a qual permite que se atribua, na linguagem, a uma “*casa qua* ser produzida”, que ela seja “bela”, “iluminada”, “ampla”, e assim por diante. Lembre-se do fenômeno do *como* que se encontra, de *per se*, em todo e qualquer uso linguístico, que é como um certo desenvolvimento

322 “O *ser* é relativo à produção, inclusive à circunspeção (ao procedimento) que ilumina essa lida produtiva”, como o apresenta o autor (GA 62, p. 49, p. 84).

“natural” da vivência do mundo circundante, da qual emerge. Com efeito, o “sentido do ser” *qua* acidente “tem a sua origem no mundo circundante originariamente dado”; ensina-o Heidegger (GA 62, p. 50, p. 85). Todavia, ele faz perceber que, no prosseguimento da investigação ontológica realizada por Aristóteles, sobretudo no estabelecimento de uma “ontologia” como “ciência do ente *qua* ente”, o campo fenomenal originário de um sentido do ser *qua* “ser produzido” foi, pouco a pouco, se obnubilando, de forma que, já então, o “sentido do ser em geral” passasse a significar a “realidade”, a “efetividade”, a “existência ‘real’”, significados estes que fazem parte, por excelência, da problemática que mais tarde se designou como “epistemológica.” Por isso, trata-se de estabelecer como uma tarefa, da própria epistemologia, o esclarecimento da “objetividade”, em termos do campo temático da “natureza”, a respeito do problema contudo do “sentido do ser em geral”; o que implicaria, como implicou, um retorno à situação hermenêutica em que as categorias ontológicas fundamentais da filosofia puderam elaborar-se. Em suma, essa tarefa implicou uma retomada interpretativa, desde a ideia da facticidade, da filosofia aristotélica.

Essa tarefa realizou-se, tanto quanto, a partir do pensamento de uma ontologia fundamental, isto é, de uma hermenêutica da facticidade, que é a execução fenomenológica daquela.



## QUINTO CAPÍTULO

### A hermenêutica da existência

A intenção de Heidegger em *Ontologia – hermenêutica da facticidade* é a reformulação da ontologia tradicional enquanto doutrina do ser a partir da ideia mestra da facticidade, tal e como realizara já n’*A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo* e no *Relatório Natorp*. Essa reformulação parte de algumas ponderações acerca da noção de “ontologia.” Com efeito, o autor faz saber que pelo termo “ontologia”, na obra em análise, não se deve pensar em uma qualquer disciplina acadêmica, como a “ontologia” escolástica ou a “ontologia” fenomenológica, mas antes o que está em referência é uma certa *consideração do ser*, e tão só isso. Isso quanto a um primeiro esclarecimento do termo “ontologia.” Assim o sintetiza Heidegger (GA 63, p. 1, p. 7): “Os termos ‘ontologia’ e ‘ontológico’ serão empregados aqui no sentido assinalado [...]. Eles significam: questionar e determinar dirigidos para o ser enquanto tal: que ser e de que modo, isso permanece totalmente indeterminado.” Além disso, deve-se notar duas *insuficiências fundamentais* no modo como se compreende a *ontologia* em sentido tradicional, de molde que, resolvendo-as, uma refundação da ontologia enquanto tal possa pensar-se: a) a ontologia “tradicional” só e tão só tematiza o *ser objetual* (*Gegenstandsein*), isto é, a objetualidade de objetualidades determinadas, numa palavra, ela *recorta* um determinado âmbito do *ente em geral* e considera-o “indiferentemente”, seja se constituindo como uma “ontologia” da “cultura” ou da “natureza”; e b) por consequência, essa ontologia “tradicional” impossibilita o acesso fenomenológico ao ente que é aquele para o qual a “filosofia” mesma “existe”, isto é, ao *ser-aí*, dado que, como se verá, esse ente é qualquer coisa de existente “antes” ou “além” da objetualidade *qua* objetualidade.

Nesse sentido, a noção de “ontologia”, na obra em análise, empregar-se-á como certo questionamento e como certa investigação que tematiza o ser enquanto tal, sob o *point d’appui* do fenômeno do *ser-aí*; de onde essa ontologia deve designar-se de *hermenêutica da facticidade* (*Hermeneutik der Faktizität*). Por fim, Heidegger (GA 63, p. 5, p. 11) faz saber, com palavras incisivas, aos que necessitam imergir numa “pseudocompreensão de curiosidade laboriosa” (*Pseudoverständnis der betriebsamen Neugier*), que os seus paradigmas interpretativos são o jovem Lutero, Aristóteles, “que era odiado” pelo primeiro, Kierkegaard, de quem recebeu os impulsos para a arrematada da investigação, e Husserl, quem lhe abriu os olhos. De fato, “coisas há *aí* somente onde há olhos” (*Sachen sind*

*nur da, wo Augen sind*). A *Ontologia – hermenêutica da facticidade* divide-se em duas partes: a primeira delas refere-se à abertura do campo fenomenal de uma *hermenêutica da facticidade*, mediante o qual o desenvolvimento das descrições fenomenológicas se torna possível; e a segunda delas refere-se à própria imersão nos fenômenos que constituem essa refundação da ontologia proposta e levada a cabo por Heidegger.

## 5.1 Pressupostos de uma analítica da existência

A concepção de uma ontologia *qua* hermenêutica da facticidade, na obra que se comenta, é um *tour de force* realizado por Heidegger sobre os conceitos de “vivência do mundo circundante”, de “vivência da pergunta pelo *algo* em geral” e de “facticidade”, ao menos quanto à direção do pensamento que os rege, conceitos esses foram elaborados e expostos, neste trabalho, acima.<sup>323</sup> De fato, conquanto a obra em análise tenha uma extensão curta, decididamente, pode-se tomar dela os pressupostos e a problemática essencial, em sua forma quase “final”, que configura o seu *opus magnum*. Esses pressupostos e essa problemática essencial, tanto quanto nas obras analisadas nos capítulos 3.º e 4.º, delimitam-se, de início, de acordo com a ideia de *facticidade*, que se descreve, pelo autor, deste modo: “a *facticidade* é a designação para o caráter ontológico de nosso ‘*ser-aí*’ ‘*próprio*’” (GA 63, p. 7, p. 13, grifos do autor). Por “caráter ontológico”, compreende-se um determinado característico que *enforma e constitui* o “nosso *ser-aí* próprio.” Ora, se a *facticidade* é um caráter ontológico de “nosso *ser-aí* próprio”, essa determinação do *ser-aí*, que é a *facticidade*, não se entende tão somente ao modo de uma apreensão objetiva na qual a “*facticidade*” seja predicada de o “*ser-aí*”, posto que, de fato, o que se intenciona apontar com a expressão “*ser-aí*” é justamente a *algo* que esteja para além de qualquer objeto a intuir-se e a determinar-se “teoricamente.” É isso mesmo que se pode apreender do significado das partes componentes de “*ser-aí*”, numa palavra, trata-se de um *ser* em que *se é* “*aí*”; e o modo em que “*se é*” “*aí*” esclarece-se, ontologicamente, pela ideia da *facticidade*, a qual leva, de seu turno, ao fenômeno da *ocasionalidade*. Por consequência, Heidegger (GA 63, *ibid.*, *ibid.*) pode asseverar: “O *como* do *ser* abre e delimita o ‘*aí*’ possível em cada ocasião.” Esse “*aí* possível” é o *ser* da “*vida fática*” mesma. Entretanto, refri-se que o *ser* não é *algo* que “*se possui*”, mesmo visto sob a perspectiva de um *ser-aí*, pois, doutro modo, o *ser* se reduziria a uma qualquer objetualidade de um “*ter*.” Contudo, na medida em que *se é* o *ser-aí*, o *como* do aberto do *aí* pode ser de um modo tal que *se seja propriamente* o *ser-aí* que *se é*. Por consequência, o sentido eminente do termo “*fático*” deve extrair-se de “*algo* que é ‘articulando-se por si mesmo’ sobre um caráter ontológico, o qual é *desse modo*”, descreve-o Heidegger (GA 63, *ibid.*, *ibid.*, grifo do autor). Nesse sentido, tão somente o *ser-aí* é *fático*. Conclusão esta que será levada às últimas consequências na consecução de uma hermenêutica da *facticidade*.

Pois bem, como é de uso no tratamento heideggeriano dos pontos a serem analisados, o autor realiza um apanhado histórico, ao modo de um *status quaestionis*, do termo “hermenêutica”, a fim de que as particularidades de seu projeto filosófico possam melhor

323 Cf. Para os dois primeiros, a subseção 3.3.; e para o último, a subseção 4.2.



apreender-se. Por isso, é de boa finalidade acompanhá-lo, passo a passo, em sua exposição.

## 5.2 *Status quaestionis* do termo “hermenêutica”

De partida, a palavra ἐρμηνευτική, no sentido de um “conhecimento” ou “ciência”, deriva-se do ato de interpretar, o que se apreende pelo verbo ἐρμηνεύειν (*interpretar*); colhe-se do efeito desse ato, o que se depreende do substantivo abstrato ἐρμηνεία (*interpretação*); e manifesta-se por quem realiza esse ato, o que se extrai do substantivo concreto ἐρμηνεὺς (*intérprete*). Além disso, já a partir de um ponto de vista mitológico, na Hélade, o deus Hermes (Ἑρμῆς) conhecia-se como o deus mensageiro dos outros deuses e, por isso, certa referência a ele colejava em si mesma um apontar para o fenômeno da linguagem. Isso quanto à etimologia do termo “ἐρμηνευτική”.

Por consequência, passe-se ao estudo da noção “ἐρμηνευτική” em relação ao seu uso ao longo da história da filosofia.

Em Platão (*Íon*, 534 E; 2020, p. 43), os poetas reconhecem-se como os “mensageiros” dos deuses e os rapsodos, cujo trabalho consiste na récita dos poemas dos poetas, designam-se de os “mensageiros dos mensageiros.”<sup>324</sup> Por isso, um hermeneuta seria o indivíduo responsável pela transmissão comunicativa do que um terceiro lhe teria dito. Essa função “comunicativa” mostrar-se-á constante, no uso do termo “ἐρμηνευτική”, mesmo até à modernidade. Ainda nesse filósofo grego, o hermeneuta refere-se como o sujeito que faz conhecer o que se contém, em significado, na forma e nas cores das letras.<sup>325</sup> Em Aristóteles (*De An.*, 420b18 e segs., I, p. 669 e segs.), na interpretação avançada por Heidegger, encontram-se referências ao hermeneuta enquanto este, ao utilizar-se da linguagem, garante o *verdadeiro ser do vivente*, em que este “verdadeiro ser do vivente” se traduz, de modo geral, como o “bem do vivente”, que usa a linguagem. De todo modo, seja na tradução comum, seja na que foi proposta por Heidegger dessa passagem, o hermeneuta tem a ver com a ação compreensiva a respeito do *factum* linguístico. Ainda no mesmo Aristóteles (*Poiet.*, 1450b10-15, II, p. 2321), o termo “hermenêutica” toma-se como a “manifestação do sentido” que “ocorre em função da escolha das palavras.” Tanto quanto, esse ato de “manifestação do sentido” mostrar-se-á como um dos característicos da ação de ἐρμηνεύειν. Além disso, deve-se saber que uma das obras do Estagirita se chama Περὶ ἐρμηνείας (*De interpretatione*), na qual os diversos *modi* de predicar-se algo de algo são expostos de forma que o próprio início da doutrina da lógica se estabeleça sobre bases firmes, conquanto se abstraia, por desimportante para o que está em análise, o fato de que não teria sido propriamente Aristóteles quem teria designado essa obra de Περὶ ἐρμηνείας, como o argumenta H. Meier (1867 – 1933).<sup>326</sup> Todavia, finque-se a atenção neste fato: por uma “Περὶ ἐρμηνείας”, ou antes, por esta obra, Aristóteles tivera a intenção de determinar a utilização da linguagem em seus fundamentos últimos, de

324 Em relação aos poetas: “οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν” (*não passam os poetas de intérpretes dos deuses*), cf. (*Íon*, 534 E, p. 43). E em relação aos rapsodos: “οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίνεσθε” (*E vós outros, os rapsodos, não sois intérpretes dos poetas?*), cf. (*Id.*, 535 A, p. 45).

325 Cf. (*Teet.*, 163 C; 2021, p. 67).

326 Cf. (MEIER, 1900).

molde que houvesse, por esta ou aquela categoria determinada de antemão,<sup>327</sup> a referência, mediante a linguagem, à coisa da qual a sua noção de “categoria” fora concebida. Com isso, o ato de ἐρμηνεύειν realizado por Aristóteles dirigiu-se ao uso comum da língua grega, de forma que, nesta língua, fossem extraídos os “conceitos” mais universais nas quais todos os outros, que pertencessem a este ou aquele “gênero” conceitual, pudessem resolver-se, por um ato abstrativo. Nesse sentido, a noção de “ἐρμηνευτική” toma-se, em Περὶ ἐρμηνείας, como propriamente um ato de intelecção, no qual e apenas no qual os conceitos “mais universais” devem conceber-se.

Depois de ter-se referido a excetos de Filóstrato, que se encontram *De vitis Sophistarum*, e a trechos de Tucídides, em *De bello Peloponnesiaco*, partes que não acrescentam nada de original ao que foi visto neste trabalho até então, Heidegger (GA 63, p. 11, p. 17) aponta para o fato de que, no período bizantino, o termo “ἐρμηνεύειν” passou a significar justamente o que se significa pela palavra “significar.” Em suma, o ἐρμηνευτική é o indivíduo que estuda, sistematicamente, o universo dos significados. Assim é que Filo de Alexandria (c 15 a.C. – c. 50 d.C.) nomeará Moisés de o “intérprete da vontade de Deus”, isto é, aquele quem conhece o significado de uma “vontade de Deus” (ἐρμηνευς θεοῦ).<sup>328</sup> Ademais, Aristeu observa que os escritos dos judeus necessitam de uma *tradução interpretativa*; ação esta que, no Medievo, designar-se-á de “comentário” (*enarratio*). Por fim, Agostinho (*De Doc. Chr.*, p. 65) referir-se-á a uma *scientia linguarum*, que tem como objeto temático os significados dos *verba*: “Et ne amet [homo qui inquirat Scripturam Sanctam] certamina, pietate mansuetus; praemunitis etiam scientia linguarum”.

Na Modernidade, sobretudo a respeito de uma capacidade referente não mais à interpretação de significados mais ou menos ocultos nos textos bíblicos, porquanto uma tal que se refira a uma teoria das condições e dos meios da objetualidade, em seu expressar-se e em seu interpretar-se, Heidegger (GA 63, p. 11, p. 19) nomeia um conjunto de obras pelas quais uma teoria como essa se constituiu: determinadamente, a de M. Flacius Illyricus (*Clavis scripturae sanctae seu de sermone sacrarum literarum*), a de S. Pagnino (*Isagogae ad sacras literas Liber unicus*), a de W. Frantze (*Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima*), a de S. Glass (*Philologie sacra, qua Totius V. et N. T. scripturae tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur*) e, por fim, a de Johannes Jakob (*Institutiones hermeneuticae sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*), obra da qual ele apresenta o sumário a fim de que uma hermenêutica enquanto teoria das condições e dos meios da objetualidade possa evidenciar-se, cabendo a citação do subcapítulo III (*De mediis hermeneuticae sacrae externis et litterariis* – Acerca das condições externas e literais da hermenêutica sagrada) e do subcapítulo IV (*De sensus inventiva legitima tractatione* – Acerca do modo legítimo de descobrir o sentido), o qual subcapítulo expõe os princípios intelectivos de uma porismática, em razão da qual a capacidade de inferir o significado oculto deste ou daquele excerto das Escrituras por meio de argumentos se ensina.

Antes de expor a noção de “hermenêutica” que enfeixará a sua hermenêutica da facticidade, Heidegger (GA 63, pp. 13-14, p. 20) refere dois autores que lhe serão es-

327 “Categoria” essa designada de “gênero supremo”.

328 Cf. (VM, II, p. 188).



senciais para o seu projeto filosófico, nomeadamente: Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) e Wilhelm Dilthey (1833 – 1911). Do primeiro, diz-se que o seu conceito de *hermenêutica* abrange toda uma sistemática filosófica, na medida em que ele a compreende numa relação estrita com a gramática, com a retórica e com a dialética. Desta feita, a “hermenêutica” schleiermacheriana constitui-se como uma hermenêutica “geral”, que é “a teoria e a arte de compreender o exercício linguístico dos outros de modo geral” (*Theorie und Kunstlehre des Verstehens fremder Rede überhaupt*); essa hermenêutica geral tem como as suas subpartes a hermenêutica teológica e a hermenêutica filológica. Enfim, Schleiermacher é o criador da hermenêutica *qua* disciplina científica. Do segundo, diz-se que ele não apenas retomou a concepção hermenêutica de Schleiermacher, conquanto, além disso, e baseando-se em uma análise do ato de compreensão enquanto tal, que é o constitutivo último de sua concepção acerca de uma “ciência do espírito” (*Geisteswissenschaft*), aprofundou e desenvolveu como que às últimas consequências o método de compreensão hermenêutico elaborado por seu antecessor em espírito.

Heidegger (GA 63, p. 14, p. 20) faz saber que, na história do conceito de *hermenêutica*, todo um período histórico e um personagem de máxima importância foram desconsiderados, que são a Patrística e Martinho Lutero, ainda que da primeira algo se tenha dissertado, mais acima, pelas figuras de Agostinho, Aristeu e Filo de Alexandria. Posto isso, passe-se, de imediato, à exposição do conceito propriamente heideggeriano de hermenêutica. A hermenêutica é a *autointerpretação da facticidade* (*Hermeneutik als Selbstauslegung der Faktizität*).

### 5.3 A autointerpretação da facticidade

Pois bem, Heidegger (GA 63, p. 18, p. 22) apresenta uma primeira noção da hermenêutica, que é um sentido impróprio, mas mediante o qual *algo* se pode apreender de sua intenção, quando diz que a hermenêutica está para a ideia da facticidade assim como a botânica está para as plantas, *conquanto*, na medida em que as plantas fossem tomadas *como a próprio botânica*, posto que a ideia da facticidade não deve tomar-se tão somente a partir de uma perspectiva objetiva, dado que ela é a hermenêutica mesma, no que esta aponta para um *como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade*. Esclareçam-se estes termos. Esse “como possível” *qua* caráter ontológico da facticidade é tanto *interpretativo*, quanto *autointerpretativo*, ações estas que podem manifestar-se em seu respectivo campo fenomenológico na medida em que, em cada ocasião, o *ser-á* próprio, em seu caráter ontológico, ao “comunicar-se”, de onde a fundamentação do conceito de *hermenêutica*, faz vir à tona certa alienação de si mesmo na qual “impropriamente existe.” Essa “compreensão”, que se esclarece também como se referindo, de modo nenhum, a uma “mera curiosidade pela vida de outrem”, é um *como do ser-á* mesmo. Por aí se explica, em definitivo, a expressão “*como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade*.” Além do mais, trata-se, em suma, numa hermenêutica da facticidade, de compreender a compreensão “hermenêutica” como *um estar desperto do ser-á* (*ein philosophisches*

*Wachsein*) para si mesmo.

Entretanto, no passo argumentativo a seguir, anunciam-se dois característicos da hermenêutica da facticidade que vão contrapor-se, *in totum*, ao que acima se tratou a respeito do método fenomenológico husserliano *sans phrase*.<sup>329</sup> De fato, Heidegger (GA 63, p. 18-19, p. 22) pondera que todo o ideal de “evidência fenomenológica” que configurou esse método concebido por Husserl, na hermenêutica em desenvolvimento, deve compreender-se *cum grano salis*, dado que, efetivamente, justo pelo referir-se ao *ser-aí* “próprio” em cada ocasião, e em razão de ser isso o que estrutura a hermenêutica da facticidade *qua* hermenêutica da facticidade, qualquer pressuposição de uma “visão das essência” (*Wesenseinsicht*) seria desconhecer, em absoluto, o que a hermenêutica, assim considerada, pode e deve fazer.

Por consequência, uma hermenêutica da facticidade refere-se antes a um método de *caminho* e não a um método de *chegada*, pois tão somente no apontar, a todo momento, ao ser da vida fática enquanto o *como do ser* da *possibilidade de ser* si mesmo é que o seu caráter ontológico pode tornar-se aberto fenomenologicamente *qua* questionamento. Por isso, não só a hermenêutica da facticidade é um método de *caminho*, mas esse caminho é *questionador*, característico este que receberá o desenvolvimento a contento a seguir. Heidegger (GA 63, p. 19, p. 22) apresenta quatro conceitos, dois dos quais já parcialmente considerados no *Relatório Natorp*, que darão uma direção à consecução de seu método filosófico. Assim, o conceito de “existência” (*Dasein*) refere-se à possibilidade *mais própria* que o *ser-aí* é, em que por “ser-aí” deve entender-se a facticidade mesma. Observe-se, porém, que a “existência” não se “apresenta” no exercício de uma qualquer possibilidade “mais própria”; com efeito, essa “existência” é um efeito do ensejo hermenêutico; em suma, é um trazer à linguagem essa “possibilidade mais própria” do *ser-aí*. Por sua vez, o conceito de *existencial* refere-se aos conceitos que têm como ponto de partida fenomenológico o questionamento hermenêutico, em cuja facticidade se encontra a “posição prévia” – da qual mais se falará a seguir –, a partir da qual e em vista da qual esse questionamento se realiza.

De seu turno, estes são os dois conceitos que já se tematizaram, no *Relatório Natorp*,<sup>330</sup> a “posição prévia” é como que o “conceito do conceito”, isto é, posto que todo o ato de ser da possibilidade “mais própria” que constitui o *ser-aí* é “autocompreensivo”, e o é “no instante” em que se possibilita a existência fática; em suma, uma “posição prévia” é o “conceito” do que é “pensado no instante”. Assim, ela é um “conceito de conceito.”<sup>331</sup> E, por fim, a “concepção prévia” refere-se ao *como* do falar e do questionar de qualquer pessoa, na medida em que esse *como* é visto sob a perspectiva chave da ideia da facticidade. Em suma, perceba-se que tanto a “posição prévia” quanto a “concepção prévia” são conceitos correlatos. Nesse sentido, ambos podem considerar-se como certo “conceito do conceito.” Ademais, uma “posição prévia”, como o esclarece o autor (GA 63, p. 15, p. 22), justo por não se poder tematizar como uma mera *objetualidade*, a partir de uma

329 Cf. Subseção 1.8, *in medio*.

330 Cf. Subseções 4.3, 4.4 e 4.5.

331 “Um conceito *mostra* a *posição prévia*, quer dizer, transpõe para a experiência fundamental”, como o esclarece Heidegger. (GA 63, p. 16, p. 22, grifos do autor). Por consequência, “todo” conceito “pensado” por este ou aquele *ser-aí* tem o fito, na hermenêutica da facticidade, de apontar, justa e precisamente, a uma “posição prévia”, pela qual se pode perceber a *experiência fundamental*.





descrição direta e completa, é, por isso mesmo, de caráter ontológico.

Numa palavra, a “posição prévia” é algo a apossar-se, a todo momento, no exercício ocasional do existir do *ser-aí*. Esse “apossar-se” é o mais próprio da hermenêutica fenomenológica. Precisamente por isso, tendo-se em consideração o que se expôs acima a respeito de uma *precariedade fundamental* das evidências num método filosófico como este, a “posição prévia” é o *point d’appui* escorregadio para o qual se dirige o questionamento hermenêutico.

Pois bem, deve-se saber que a questionabilidade fundamental do método hermenêutico deve tomar-se da objetualidade aberta do *ser-aí* mesmo na medida em que ele “existe somente nele mesmo.” Todavia, esse existir que é o dele não se considera como certo todo acabado, mas enquanto está “a caminho” de si próprio. Por isso, a hermenêutica também se constitui “a caminho”, posto que, como se viu acima, esse método filosófico não é senão a ideia de facticidade vista sob a perspectiva do *ser-aí* ocasional. Ora, aquela “questionabilidade fundamental” em exercício, conforme a *posição prévia*, é o garante do reluzir dos característicos ontológicos que devem descrever-se, nomeadamente: a *questionabilidade ôntica* (*ontische Fraglichkeit*), o *cuidado* (*Sorge*), a *inquietação* (*Unruhe*), o *medo* (*Furcht*) e a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Com efeito, justo em razão da precariedade de princípio de seu eixo temático, mormente no que se refere ao *como* da fenomática mui particular que o distingue, *como fenomático* de evidências fenomenalizáveis na ocasionalidade da existência do *ser-aí* ocasional, de onde uma *instabilidade essencial que as performa* –, continuando, o método filosófico que se desenvolve constitui uma diferença essencial para com uma ideia de filosofia “tradicional”. Em poucas palavras, essa diferença essencial deve-se a um inacabamento, mantido por princípio, da fenomenologia hermenêutica. Estado de coisas objetivo este que se pode extrair da mera noção de “posição prévia”, tanto quanto das a ela relacionadas. Assim, a realização de questionamentos guiados por uma “posição prévia” determina a própria possibilidade de uma hermenêutica fenomenológica em seu *fazer-se*, o que a caracteriza como estando sempre *a caminho*. Mais uma vez, trata-se do esclarecimento de um “caminho” e não da consecução de um “ponto de chegada.” Nesse sentido, o autor (GA 63, p. 20, p. 26) afirma que, em absoluto, a sua hermenêutica da facticidade nem sequer se pode compreender como *filosofia*, porquanto tão somente como um *passo anterior a ela*, no qual se deve, por exigência principiológica, permanecer.<sup>332</sup> Por consequência, em uma hermenêutica da facticidade, o que deve constitui-la em seu âmago “essencial” é a posição a partir da qual os questionamentos ontológicos, realizados de modo radical, devem efetuar-se, para além de uma ideia tradicional de homem; assunto este que será desenvolvido com mais vagar abaixo. Refrise-se isto: deve-se alcançar uma *disposição afetiva* (*Befindlichkeit*), que é a posse da ideia da filosofia mesma, na qual a “possibilidade de ser” “mais própria” do *ser-aí* vem à evidência fenomenal, no quanto esta evidência possa mostrar-se. Reconheça-se, sobretudo, a *dificuldade* da tarefa a respeito de uma *compreensão fática*,

332 “Eu, de minha parte, suspeito [que], se me permitem esta observação pessoal, a hermenêutica não é para nada filosofia, mas algo estritamente prévio e provisório, o que, desde logo, é a sua natureza mais própria: não se trata de acabar com ela o mais rápido possível, mas de manter-se nela o maior tempo possível”, exige-o e observa-o Heidegger (GA 63, p. 20, p. 26) para o desenvolvimento e o alcance de uma *hermenêutica da facticidade*.

pela qual uma compreensão “mediana” (*durchschnittlich*) da filosofia, conquanto não apenas dela, sempre se pressupõe. Além do mais, em sendo um conhecimento do *ser*, a hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e *para* o ser interpretado; assim o distingue Heidegger (GA 63, p. 18, p. 24).

Esta afirmação é importantíssima para a arquitetura conceitual deste trabalho: *a filosofia é conhecimento do ser*, e não de *essências*, como o queira Husserl, as quais deveriam ser descritas num ato de redução fenomenológica. Com efeito, viu-se acima que *uma essência*, em sentido husserliano, nada mais é do que *uma unidade ideal* (*ideale Einheit*) de significado que deve performar a constituição fenomenológica de suas respectivas categorias puras, para que, a seguir, dessas categorias se extraiam leis puras de significado, de sorte que, finalmente,<sup>333</sup> a lógica pura se estabeleça. Por isso, todo o ensejo filosófico de Husserl, nas lindes de sua especulação que enfeixa o período histórico em estudo, deve compreender-se por certa compreensão da idealidade *qua* idealidade que não pode não arremeter a um reino lega-ideal de validade. Pois, com efeito, se tal não fosse o estado de coisas objetivo, que seria feito do *conhecimento apodítico* que, a Husserl, era a *ratio essendi* da fenomenologia mesma? Há que se fundamentar, em evidenciação plena, o que se conhece, mas isto que se conhece são coisas tais que têm o característico de *espécies ideais de significado*. Pois bem, a partir de então, o que é de interesse à filosofia é o *ser mesmo* enquanto tal.

Isso é o colocar-se em uma ação hermenêutica, a partir da ideia da facticidade, mediante a qual uma *filosofia hermenêutica* deve constituir-se.

Por consequência, o *colocar-se em ação hermenêutica* tão só pode pensar-se em um *estar desperto* de caráter filosófico. A hermenêutica da facticidade é o despertar do *ser-aí* desperto; em o sendo, deve ser-lhe translúcido inclusive esse próprio despertar. De fato, trata-se de um encontro consigo mesmo do *ser-aí*, de molde que este apareça diante de si próprio. Em razão disso, é necessário colher dois característicos da ideia da filosofia assim concebida: a) *filosofar* é o modo de conhecer que se dá na mesma vida fática, de forma que o *ser-aí* se arranque de si próprio dessa vida fática e se coloque, diante de si mesmo, “para si mesmo”; e b) a filosofia é o que é somente “no tempo”, cabendo a este ou àquele tempo em que se “filosofa” todo o encargo, que deve retomar-se, a todo momento, em um “novo” filosofar; o que significa dizer que preocupações generalistas de qualquer sorte, tal e qual o “destino da humanidade” e temas que tais, não são, por princípio, de “seu interesse.” Posto isso, é chegado ao momento de tematizar, que é uma “retematização”, pelo que já se viu em *A ideia de filosofia e o problema da visão do mundo* e no *Relatório Natorp*, a ideia da facticidade, considerada, por ora, sob a perspectiva de uma ontologia, que é a hermenêutica da facticidade.

## 5.4 A significância não é categoria coisal: a existência fática

A refundação da ontologia proposta por Heidegger tem o objetivo de, sob a ideia

333 Cf. 1.7.2.1.



mestra de *facticidade*, poder pensar o ente que, a cada vez, este ou aquele “homem” é. As aspas foram postas em razão do lado crítico que uma “refundação da ontologia” coleva consigo mesma. De fato, esse aspecto crítico tem a função metodológica de pôr a nu os pressupostos de compreensão (a “posição prévia”) que dificultam o acesso fenomenológico ao *ser-aí* em sua “facticidade.” Pois bem, a “posição prévia” que, uma vez “posicionada”, torna obnubilado o campo fenomenal que se quer penetrar, é a ideia do *homem*, tal e qual foi pensada, inicialmente na tradição greco-romana e, a seguir, na tradição cristão-medieval.

Estas ponderações não são de somenos relevância pelo motivo de que no próprio ensejo expositivo de uma *hermenêutica da facticidade*, justo por sua “originariedade”, mas, sobretudo, pela dificuldade extremada de “trazer à linguagem” qualquer coisa de *tão ocasional* como a “existência” de um *ser-aí* em sua “facticidade”, o que a constitui enquanto tal, isto é, o *ser-aí* mesmo em sua existência “ocasional”, não se apresenta a ela como um reino de essências a descrever-se, em sua “objetividade”, tal como se dá na fenomenologia husserliana, por exemplo. Ao contrário, como se exporá com mais desenvolvimento abaixo, há certa precariedade no *in fieri* de uma hermenêutica da facticidade, que não é outra do que a própria precariedade do *ser-aí* em sua facticidade. Posto isso, deve-se considerar, por ora, a ideia tradicional do *homem* na medida em que seja certa “posição prévia” que dificulta o acesso fenomenológico ao fenômeno do *ser-aí* em sua ocasionalidade.

Nesse sentido, essa ideia de *homem* “tradicional” caracteriza-se seja como “ser vivo dotado de razão”, seja como “pessoa”, que é dotada de “personalidade.” Em ambas essas ideias, encontram-se certa experiência e certa visão de mundo que determinam as condições de fenomenalização de sua objetualidade. Com efeito, em relação à ideia do homem concebida como “ser vivo dotado de razão”, ela faz parte de um universo objetivo que é composto de objetualidades como tais: *mineral, planta, animal, homem, demônio, anjo, Deus*. – Isso é assim ainda que não se pense em nenhuma experiência de tipo biológico ou científico de modo geral, como o observa Heidegger (GA 63, p. 21, p. 28). De seu turno, em relação a essa ideia pensada a partir da perspectiva da “personalidade” do homem, o qual se considera como uma *pessoa*, o seu solo fenomenológico extrai-se de uma experiência cristã do homem, na qual este se apercebe qual outra “criatura de Deus”, de forma que, em o sendo, ele pode considerar-se como “substância individual de natureza racional”, como o definiu Boécio (1916, p. 3). Aprofunde-se mais a ideia do *homem* considerada sob o ponto de vista de sua *personalidade*.

Heidegger (GA 63, pp. 22-25, pp. 29-33) elabora o *status quaestionis* fundamentando-se na passagem bíblica em que se diz que o homem fora criado à imagem (*εἰκῶν*) e à semelhança (*ὁμοίωσις*) de Deus (Gen. 1,26).<sup>334</sup> De fato, é mediante a história da interpretação dessa passagem que o “homem” será, por fim, considerado como *pessoa*, dado que, já em São Paulo (1Cor. 11,7), em que se lê “O homem não deve cobrir a sua cabeça, porque é imagem e glória de Deus”, o fato do homem ter-se reconhecido como *εἰκῶν*

334 As citações em grego da Septuaginta, título do item nas *referências bibliográficas*, fazem-se mediante a edição de Henry Barclay Sewete, de 1930. Por seu lado, as traduções utilizadas tomaram-se do website apostado no item, de título “Septuaginta”, como se falou há pouco, das *referências bibliográficas*.

(*imagem*) de Deus dará motivo para que ele seja, a seguir, considerado como a *glória* de Deus.<sup>335</sup> Ademais, São Paulo (Rm 8,29), na mesma “posição prévia” a que se está apontando, chega a identificar o termo “imagem de Deus”, apresentado em Gênesis, com a imagem que o *fiel* deve manifestar do Filho de Deus, isto é, do próprio Jesus Cristo.<sup>336</sup>

Ainda prosseguindo em seu intento explanatório, Heidegger (GA 63, *ibid.*, *ibid.*) analisa duas passagens de Santo Agostinho (354 – 430) e de Santo Tomás (1225 – 1274) a fim de que a ideia do homem *qua* pessoa possa manifestar-se a contento. Do primeiro, extrai-se este excerto de seus comentários ao Gênesis em que a criação divina do homem faz deste, pela excelência de sua razão (*propter excellentiam rationis*), como que o cume da totalidade da criação, posicionado ontologicamente tão somente abaixo do mesmo Deus:

E disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança.” E aqui deve-se observar como os animais são conjungidos, a um só tempo, que separados. De fato, pelo mesmo ato criativo, sejam os homens sejam as bestas foram criados. Pois ambos são como animais terrestres. Contudo, pela excelência da razão, segundo a qual é dito que o homem fora criado ‘à imagem e à semelhança de Deus’, a Escritura, em separado, depois de referir-se aos outros animais terrestres, diz: “E viu que era bom” (AGOSTINHO, *De Gen. ad Lit.*, p 241, tradução nossa).

Ainda nesse sentido, analisar-se-á uma passagem do *De Trinitate* de Santo Tomás,<sup>337</sup> na qual outras notas serão acrescentadas à ideia de *homem* no que se refere à sua inteligência e à sua liberdade. Assim é que, fundamentando-se no mesmo versículo do Gênesis (1, 26), Tomás irá considerar que o “*homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum, postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo.*” Ora, tanto o excerto de Agostinho, quanto o de Tomás de Aquino são suficientes para que se note, em formação, a ideia de homem de acordo com a qual este se pensa a partir da noção de *pessoa*, a qual determinará a concepção filosófica de Max Scheler (1874 – 1928), que é como o interesse último de Heidegger na apresentação do *status quaestionis* da ideia em análise. Por isso, deixem-se de lado os passos de Zwinglio (1484-1531) e de Calvino (1509-1564), pois não acrescentariam força maior à tese que se quer mostrar.<sup>338</sup>

Pois bem, passe-se à noção scheleriana de “*pessoa*” (*Person*), que será, sobremaneira, criticada por Heidegger. De fato, essa noção parte de uma assunção metafísica no sentido de posicionamento ontológico do “homem” dentro do ser em geral, assim como, pela sua tética, essa noção determina a vida do “homem” no “mundo” e para com Deus. Além disso, a intenção de Scheler, de acordo com Heidegger (GA 63, p. 24, p. 32), é apoderar-se da “*coisa mesma*”, ao modo fenomenológico, de forma que toda e qualquer réstia de “*relação mítico-metafórica*” vislumbrável nessa ideia devesse supri-

335 “ἄνθρωπος μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα” (O homem não deve cobrir a sua cabeça, porque é imagem e *glória* de Deus), *cf.* (1Cor. 11,7).

336 “ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.” (Aqueles que conheceu de antemão foram predestinados a serem conforme a imagem de seu Filho, para que este seja o primogênito de muitos irmãos), *cf.* (Rm 8,29).

337 *Cf.* (*De Trin.*, p. 1004).

338 Em relação a Zwinglio, *cf.* (1888-1893, ff. 13-16); por seu turno, em relação a Calvino, *cf.* (2006, Cap. XV, § 8).



mir-se. Ademais, Scheler apresenta a distinção entre o “*homo naturalis*”, a tematizar-se numa qualquer ciência empírica, e o “*homo historiae*”, que é uma *unidade ideal* a considerar-se nas ditas “*ciências do espírito*” – concepção esta de ciência que ele concebeu e levou à sua constituição. Por fim, esse autor propõe a descrição seguinte da mesmíssima ideia em análise: “O homem é a intenção e o gesto da ‘transcendência’ mesma; o ente que busca a Deus; um certo ‘entre’; um certo ‘limite’ [...]; a única ideia de ‘homem’ admissível com sentido é a de um ‘*teomorfismo*’ [...], que é a imagem viva e finita de Deus”, como o apresenta Heidegger (GA 63, p. 25, p. 33). Ainda que as críticas heideggerianas a essa ideia sejam mais desenvolvidas à frente, de início, uma crítica inicial percebe-se com o fato de que Scheler, ao elaborar a sua ideia do homem a partir de uma concepção puramente teológica, isto é, aquela de acordo com a qual o “homem” se constitui de *caro* (*carne*), *anima* (*alma*) e *spiritus* (*espírito*), finda por confundir dois campos de objetualidades que não podem imiscuir-se respectivamente, vale dizer, a filosofia e a teologia, de forma que, desta feita, “Scheler põe tudo de cabeça para baixo e arruína tanto a teologia como a filosofia”, como o distingue o autor (GA 63, *ibid.*, *ibid.*). Em suma, o método scheleriano esquece-se do *fático mesmo* tão somente mediante o qual uma qualquer descrição, que se atém ao próprio objeto, pode realizar-se.

É chegado ao momento da exposição comentada da tematização expressa que Heidegger realizar acerca da outra ideia do *homem* da tradição, vale relembrar, a do homem *qua animal rationale*

Nesse sentido, a argumentação heideggeriana inicia-se por algumas ponderações a respeito das condições formais de sua hermenêutica da facticidade, a fim de que o tratamento a realizar-se do conceito de *animal rationale* tenha uma originária abertura de seu campo fenomenológico. Por via de consequência, essa hermenêutica da facticidade tem como tema primeiro o *ser-aí* em suas *estruturas ontológicas fundamentais*. Para que se alcance esse objetivo, faz-se necessário a realização de certo recorte de um setor determinado, designado tradicionalmente de “ontologia regional”, na totalidade do ser, de forma que a sua investigação respectiva em vista de fins determinados possa realizar-se. De início, cumpre desfazer, junto ao Heidegger (GA 63, p. 26, p. 34) todo o equívoco de uma utilização do termo “homem” para referir-se a um *ser-aí*, posto que, em o fazendo, se alcança uma consequente impossibilidade de tematização, a contento, da ideia da *facticidade*. Além disso, toda a questionabilidade da questão a fazer-se, bem como toda a objetualidade do universo objetivo a prescrutar-se não devem configurar certo campo fenomenológico que tenha como pressuposto de sua fenomenalização o conceito de homem *qua animal racional*. Com efeito, é isso, precisamente, o que ocorre pela compreensão implícita – pela pré-compreensão – das notas constitutivas do conceito de homem enquanto *animal racional*. Ora, em razão da problematicidade “radical” de uma hermenêutica da facticidade, os *motivos originários* que pré-determinaram a elaboração da definição da noção de “homem” *qua “animal racional”* não se deixam e, piormente, não se podem ver. E não se podem ver *mais ainda* quando todo o percurso histórico desse conceito, ou dessa definição é, em seguida, esquecido, de modo que, como o julga Heidegger (GA 63, p. 28, p. 36), os motivos cristãos de compreensão, que, tanto quanto, se esquecem, se acrescentam à experiência e à conceitualização gregas. É a partir deste

solo fenomenológico que deve compreender-se a estrutura conceitual desenvolvida por Kant, no sentido de uma “desteologização formalizadora” (*formalisierende Enttheologisierung*), como a nomeia Heidegger (GA 63, p. 26, p. 34). Note-se bem isto: não se trata, em absoluto, de uma crítica às cegas a uma “tradição cristão” ou o que seja, mas, antes, de certa adequação do melhor meio de acesso a um campo fenomenológico “originário”, no qual e tão somente no qual os fenômenos podem tomar-se em sua raiz fenomenal, de forma que, a seguir, uma fenomenalização do campo objetivo a perfilar-se, *in nuce*, deva mostrar-se em si mesma e desde si mesma.

Fenomenalização essa que, justamente, não se “mostra” no tratamento de Scheler do conceito de *pessoa*, o qual autor, esquecido justamente dos referidos motivos greco-cristãos que pré-formam a sua tematização, que é, de seu turno, uma retomada da concepção kantiana desse conceito, finda por não compreender nem Kant, e nem as origens da formulação conceitual kantiana, as quais devem extrair-se daqueles motivos greco-cristãos. De fato, o sentimento de respeito (*Achtung*) às leis morais não pode compreender-se tão somente como uma “exceção singular” na sistemática kantiana,<sup>339</sup> dado que seja, *a contrario*, constitutiva dela. Ademais, por Scheler (*IM*, p. 346, 186) ter definido o homem como a “intenção e gesto da transcendência mesma” ou ainda como “o ente que busca a Deus”, deve-se notar, por força, que o campo fenomenológico aberto por essas expressões não é outro do que o aberto pelo fenômeno do “ter respeito a...”, o qual, em Kant, se colhe da exigência conflitiva, realizada por este ou aquele homem, para com a ideia de *lei moral*. Em suma, Scheler, em sua descrição da noção de “homem”, mal distingue entre as noções de filosofia e teologia, de molde que, não o fazendo, retoma o âmbito significativo de reformadores tais quais Zwinglio, Calvino e Lutero. Contudo, essa retomada do universo significativo não é sem consequências: de fato, o conceito de *homem*, teologicamente considerado por um qualquer desses reformadores, conduz, por força e consequência, a realidades tais que se esquecem, caso este fundo teológico de pressupostos não se tematize quando de um tratamento somente filosófico desse conceito. Considerando-o só sob luz filosófica, Scheler não distingue, nesse conceito, um *status integratatis*, um *status corruptionis*, um *status gratiae*, e um *status gloriae*. Em suma, não pondo às claras a indistinção do solo fenomenológico a respeito das suas posições prévias já teológicas, já filosóficas, Scheler faz *má filosofia*, ao não distinguir os diversos *modi* da existência humana de acordo com os pressupostos analíticos da ideia que considera, ou seja, há nela, ou haveria de haver, os quatro *modi* sem os quais ela não se pode conhecer.

Volte-se, por ora, à concepção do homem de acordo com a qual este seja um “animal rationale”. Como se disse acima, de passagem, a ideia do homem concebida *qua* “animal rationale” leva, de *per se*, a um universo objetivo em que o “homem” se tematiza, lado a lado, com os mais variados entes, tais quais o “mineral”, a “planta”, o “animal irracional” e assim por diante. E, justo em razão da “racionalidade” presente no homem, em seguida, este mesmo se compreende mediante esta noção: “o animal que possui a linguagem” (ζῷον λόγον ἔχον). Contudo, este característico linguístico assente na “natureza humana”, tanto quanto a definição referida de “animal racional”,

339 Cf. (SCHELER, *FEW*, p. 266).



tomam-se na tradição subsequente como uma realidade hipostasiada, a contemplar-se “indiferentemente”; assim é que já no estoicismo o “λόγος” se conhece enquanto *razão universal*, que rege a totalidade dos entes “naturais”, cabendo ao filósofo o submeter-se à “ordem universal”, que se ordena, de fato, pelo “λόγος”, o qual é, de seu turno, objeto por excelência do entendimento humano. Nesse sentido, em razão de tal percurso histórico deslembrado, perde-se de vista todo o vínculo com o mundo “efetivo” ou “prático” que estava na origem grega da determinação da ideia do homem *qua* “animal racional.” Ora, como o pontua Heidegger (GA 63, p. 27, p. 36, grifo nosso): “[O ente que possui linguagem] se refere ao seu mundo e [...] fala sobre ele; *seu mundo*, que está aí antes de tudo na lida que é *πρᾶξις* (práxis) e que implica o ocupar-se em sentido mais amplo.” Este é o solo fenomenológico que se perde no desenvolvimento posterior da ideia do homem entendida a partir de sua animalidade e de sua racionalidade; notas formais estas que se tomam para a concepção do conceito de *pessoa*, de larga fortuna crítica. Pois, de fato, a ideia de pessoa não se pode compreender a não ser por meio da nota formal de “racionalidade”; esta, por seu lado, na tradição filosófico-teológica posterior, finca-se no já analisado versículo veterotestamentário de Gênesis (1, 26). Pois bem, na filosofia moderna iniciada em René Descartes, a ideia medieval constitutiva do homem *qua* “ente criado com racionalidade que tem uma personalidade moral” modifica-se a um ponto tal que o indivíduo humano se torna a *conscientia* *qua* *fundamentum inconcussum*, seja do conhecimento em geral, seja das normas e valores pelos quais a sua conduta prática deve medir-se; enfim, a consciência é tornada uma ἀρχή.

Por consequência, deve-se esclarecer que, nas linhas seguintes, o conceito de facticidade a utilizar-se, pelo qual o “nosso” *ser-aí* se tematiza, não envolve, em absoluto, sobretudo a respeito das determinações encontráveis na fenomenalização do *ser-aí* como “próprio”, “apropriação” e que tais, qualquer referência à ideia de “eu”, de “pessoa”, “centro moral de atos” e assim por diante, como o ensina Heidegger (GA 63, p. 29, p. 37). Nesse sentido, trata-se de determinar as estruturas ontológicas, designadas de “existenciais”, conforme se viu acima, na existência do *ser-aí*, em função da ideia de facticidade. Por esta facticidade, deixa-se perceber uma determinação da ocasionalidade do *ser-aí*, isto é, a de *hoje*, no qual sempre *se* está, vivendo-se no presente e apropriando-se dele. O caráter formal do objeto gramatical chamado de “partícula de indeterminação do sujeito”, em frases tais como “está-se aí ou acolá”, “vive-se aqui ou ali”, “é-se isto ou aquilo”, tem um significado preciso para uma hermenêutica da facticidade, tal e qual se verá a seguir. Entretanto, em razão da direção do campo fenomenal aberto pelo fenômeno do “hoje”, pode-se ter um excelente *point d’appui* de arranque para as análises seguintes, baseadas todas na ideia chave da facticidade. Como o diz Heidegger (GA 63, p. 29-30, p. 38, grifo do autor): “ontologicamente, o hoje supõe: o presente do agora, o impessoal, o ser e o estar com os outros; ‘nosso tempo’.” Contudo, o *presente do agora* opacifica-se com as *interpretações públicas e corriqueiras* que se manifestam na linguagem do impessoal. Por conseguinte, há que se ter em vista a fenomenalização plena do fenômeno do *hoje*, que se deve descrever “ontologicamente” e não ao modo “impessoal”, uma vez que, de fato, o “impessoal” é um fenômeno correlato ao do “hoje” e se abre, fenomenologicamente, com este. Outrossim, o fenômeno do “hoje” deve tematizar-se, de modo

expresso, visto sob a enfoque do *originário* da facticidade, posto que apenas nessa originariedade é que a *temporalidade* própria do ser-aí se mostra em abertura fenomenal apropriada. “Temporalidade” essa que deve compreender-se como um *existencial*.<sup>340</sup> Por via de consequência, para que essa tarefa possa realizar-se como se apontou, é necessário antes que se tematizem alguns fenômenos que estão conjungidos ao ser do *ser-aí* em sua manifestação ôntica no impessoal. Pois bem, desse ser que é o ser-aí há que se apreender certa mobilidade fundamental em razão da qual ele se “autointerpreta” a si mesmo de acordo com a *falação* (*Gerede*), que se mobiliza, fenomenologicamente, em o *público*. Pela “falação”, o *ser-aí* publiciza-se. Por ela, dá-se uma compreensão “prévia” de si mesmo, a que “alguém” se submete. Gramaticalmente, este pronome reflexivo “se” aponta para uma certa consciência de si. Contudo, em sentido lógico-hermenêutico, esta submissão é mais havida do que querida. Nesse sentido, a expressão “a que ‘alguém’ se submete” deve ler-se a partir do horizonte fenomenal de uma certa ausência de *si mesmo* para *si mesmo*, dado que, de fato, *se* é mais vivido, no *como* expressivo-manifestativo da linguagem faladora de “qualquer pessoa.” Tudo o que se fala “publicamente” colhe-se do fenômeno da “falação”: “diz-se, ouve-se, conta-se, supõe-se, espera-se, concorda-se”, descreve Heidegger (GA 63, p. 31-32, p. 40). Em consequência, “diz-se” que o ser-aí “está orientado” pelo conteúdo significativo presente nesta ou naquela “falação.” Este fenômeno vai abrir-se, a seguir, como “consciência histórica” e “consciência filosófica”.

Nesse sentido, a tematização expressa, pela qual a fenomática correspondente à *falação* se abre em seu respectivo campo fenomenológico, no qual se cofenomenaliza o fenômeno do “hoje”, possibilita uma remissão (*Verweisung*) aos seus fundamentos originários, mediante os quais alguns característicos ontológicos da facticidade, por seu turno, podem mostrar-se. Por esta mostra, colhem-se alguns conceitos, que são “existenciais”, de forma que um primeiro acesso ontológico à facticidade se possibilite. Atente-se a isto: o executar-se deste ato de interpretação fundamenta-se na fenomenalização plena do *como* hermenêutico, pois faz ver, precisamente, o “como” da imersão do *ser-aí* na linguagem pública se realiza, pela abertura fenomenal da “falação do hoje”, na “autointerpretação” de “si mesmo” *qua* consciência histórica e *qua* consciência filosófica. Posto isso, analise-se, de saída, essa “autointerpretação” de si mesmo *qua* consciência histórica.

Ora, a razão que faz compreensível o tratamento de uma “consciência histórica” como fenômeno privilegiado para a abertura do campo fenomenal do *como* hermenêutico da “falação do hoje” consiste em que se pode colher, *in nuce*, esse fenômeno (o *como* hermenêutico) a partir do modo como uma determinada época (o *hoje ocasional*) compreende o *seu* próprio passado, já o assumindo, já o renegando, e, assim, um determinado característico fundamental da facticidade, vale dizer, o de sua *temporalidade*, pode mostrar-se a contento. Em razão dessa temporalidade, o trabalho hermenêutico realiza-se. Nesse sentido, a “falação do hoje” *qua* consciência histórica colhe-se, sobremaneira, nas *ciências históricas do espírito* (*historische Geisteswissenschaften*), nas quais o “passado” e a “vida passada” se tornam “presentes” em um “como” da interpretação pública para a qual, em sua “consciência de formação”, a “objetualidade” se reduz ao aparecimento *qua* expressão. Esta expressão na medida em que constitua uma “cultura” faz com que

340 Cf. Subseção 5.3, *ad medium*





o fenômeno da “falação do hoje” se preencha fenomenologicamente. Heidegger (GA 63, p. 37, p. 44) exemplifica as descrições fenomenológicas alcançadas com a obra *A decadência do Ocidente* do filósofo da cultura Oswald Spengler (1880-1936),<sup>341</sup> a fim de que a sua tese de partida se manifeste. De que modo se dá esta manifestação de sua tética? Pela classificação spengleriana *das formas de expressão*, pelas quais se depreende a ideia de *cultura* qua *organismo vivo*. Nesse sentido, esse “organismo vivo” determina e estrutura o *como* das expressões criativas desta ou daquela cultura; enfim, alcança-se uma *ideia mestra* com a qual o *ser-aí* se mostra a partir da “falação do hoje.” Além do mais, essa mesmíssima *ideia mestra* é certa garante do estabelecimento de uma morfologia (*Morphologie*) das *formas de cultura*. Isso quanto a uma interpretação de si mesmo colhível mediante o fenômeno da *falação do hoje*, na medida em que este se fenomenaliza *qua* consciência histórica.

Ademais, o campo fenomenológico aberto pela tematização expressa da *falação do hoje*, tanto quanto, possibilita a consideração do outro *modo* de consciência a analisar-se, isto é, a de “consciência filosófica.” Ora, acede-se à “falação do hoje” pelo fenômeno da “consciência filosófica” pela razão por que se manifesta nesta uma tendência implícita para a determinação do *todo do ente* em suas diversas regiões, de molde que, assim determinado o ente em universal, se alcança, a seguir, conquanto, como se disse, apenas *implicitamente*, o *ser-aí*. De fato, nas disciplinas filosóficas tradicionais, tais quais a ética, a filosofia da história e a psicologia, dá-se uma “determinação” do *ser-aí* ocasional. Por seu turno, essa determinação não ocorre a não ser pela “linguagem”, na qual se fenomenaliza a “falação do hoje”, sobretudo no que se refere ao *ser* da vida enquanto tal. Entretanto, o que fundamenta essa propriíssima determinação do ente em universal, respetivamente, do *ser* da vida humana, submete-se a uma estrutura classificatória, que é a “totalidade” da filosofia desse modo concebida, pela qual as mais diversas espécies de *entia* se organizam de acordo com a ideia diretriz de um *em si* supratemporal, que dá a medida do que “tem ser”, do que “tem valor”, do que “tem permanência”, em obscurimento da realidade sensível *qua* realidade sensível, como faz sabê-lo Heidegger (GA 63, p. 41, p. 48). Não obstante, ainda que se considere esse “*em si* supratemporal” não de modo absolutamente independente, tal e qual o que se verifica nos sistemas filosóficos de corte aristotélico, mas “em movimento”, como o que se apreende pela especulação já hegeliana, já agostiniano-neoplatônica, apresenta-se, à análise fenomenológica, um idêntico característico de objetualidade e de ontologicidade em relação ao *como* hermenêutico da “falação do hoje.” Pois, de fato, tanto quanto, depreende-se, nos “sistemas” filosóficos de cariz dialético, o ensejo classificatório, que determina, justa e precisamente, a objetualidade e a ontologicidade da concepção do “*em si* supratemporal” *independente*. Em suma, assim sintetiza Heidegger (GA 63, p. 43, p. 50, grifo do autor) o estado de coisas objetivo: “A linha de interpretação da filosofia hodierna aposta na determinação de uma estrutura de ser universal, determinável por meio de uma *classificação universal* que lhe seja condizente.” Pois bem, o que se verificou acima acerca da concepção spengleriana de acordo com a qual as *formas de cultura*, que são um certo *organismo vivo*, devem classificar-se mediante o *como* das expressões se fenomenaliza desta ou daquela outra

341 Cf. (SPENGLER, 1982).

cultura, no sentido de sua *vitalidade*, mais uma vez se constata, em sua intenção determinativa da totalidade do ente, a estabelecer-se em um *em si supratemporal*, na consciência *qua* filosófica.

Pois bem, sintetize-se o que até então se alcançou fenomenologicamente: o ponto de mirada inicial é o *ser-aí* em sua facticidade, isto é, o *ser-aí* “ocasional.” Deste *ser-aí* “ocasional” interessa demarcar o seu estofo ontológico. Para tanto, deve-se saber, de antemão, que, pelo mostrar-se do fenômeno em análise em sua *ocasionalidade*, não deve ele tematizar-se como se fosse qualquer coisa de *entificado*, como uma pedra, ou como um pedaço de madeira. Além disso, esse mesmo fenômeno não tem o feitio de um “complexo de vivências.” Ademais, também não o de um sujeito (*subjectum*)<sup>342</sup>, vale dizer, o de um *eu*, ao qual se contraporía um “objeto”, isto é, qualquer *não eu*. Todas essas análises partiriam de uma certa pressuposição que deve, precisamente, colocar-se em questionamento. Tão somente por este questionamento pode o campo fenomenal de um *ser-aí* fático “mostrar-se.” Como o aponta Heidegger (GA 63, p. 47, p. 54, grifo nosso): “O *ser-aí* é um ente especial que precisamente na medida em que ‘está aí’ *propriamente*, não é objetualidade.” Que se depreende deste fenômeno “o *ser-aí* ‘está aí’”? Não que haja uma qualquer “experiência” – pois isto seria uma outra “pressuposição – de um “*ser-aí*”, conquanto o fenômeno de o “*ser-aí* ‘está aí’” mostra uma “compreensividade” implícita nele mesmo. Essa “compreensividade” leva ao solo hermenêutico de um “hoje” e, ademais, de um “hoje atual.” Pois bem, este “hoje atual”, em sentido formal, matiza-se em um *como* hermenêutico-compreensivo; de onde se segue o fenômeno do “*ser-aí* público.” De fato, por este último fenômeno, percebem-se determinados modos de “o falar-se” do *ser-aí* consigo mesmo, isto é, de autointerpretar-se compreensivamente. Pela mostraçã fenomenal da expressão “interpretar-se compreensivamente”, encontram-se estas ou aquelas opiniões a respeito disto ou daquilo, certas lidas entretidas com isto ou aquilo, dadas preocupações quanto a “si mesmo”; fenômenos estes que se determinam pela “falação” de um “*ser-aí* público.” Por este “*ser-aí* público”, o *ser-aí objetiva-se*. Nesse sentido, os *modi* da consciência “histórica” e “filosófica” são como que o lugar privilegiado de uma “falação” do “*ser-aí*” de si mesmo e para si mesmo. Esses *modi* são, por óbvio, não só uma *interpretação*, conquanto, com todas as veras, uma “autointerpretação.” Ademais, esses mesmos *modi*, que, com efeito, destroem o fenômeno do “hoje atual” para a abertura de um campo fenomenal em que o *ser-aí*, propriamente, “seja” e em que ele, propriamente, “viva”, numa palavra, “se possua”, dão a abertura fenomenológica para a determinação da questão ontológica acerca do *ser* do *ser-aí*, de modo próprio.

Entretanto, deve-se determinar ainda mais os fenômenos de ambas as consciências consideradas há pouco a fim de que o *ser-aí* fático se mostre, na medida em que “interprete” a “si mesmo”, pela mostraçã fenomenal de seu respectivo *como* hermenêutico. Enfim, que é o “ter-se” *aí* do *ser-aí* enquanto *ser*, enquanto o *como* da facticidade e enquanto *existencial*?, perquire o autor (GA 63, p. 51, p. 57). Ora, a resposta a essas perguntas possibilita-se, justamente, pelo acesso determinado a este ou àquele característico

342 A origem etimológica do termo *subjectum* aponta para a significação seguinte: o que está jogado, lançado, arremessado, significado do particípio *jactum* do verbo *jacio, is*; mas o está de um modo tal que o que está jogado, lançado, arremessado está *por debaixo*, significado do prefixo *sub*.



ontológico do *ser-aí*. Por consequência, não há somente uma ontologia da *objetualidade* da natureza e uma outra da *objetualidade* da cultura; em absoluto, posto que há, justamente, uma *ontologia qua hermenêutica da facticidade*. Nesse sentido, para prepará-la em seu solo fenomenológico, faz-se necessário uma ponderação a respeito da fenomenalidade da *objetualidade*, pela qual, em seu *como* hermenêutico, os *modi* da consciência do *ser-aí* ocasional se referem ao seu universo temático-objetivo. Viu-se acima que, na consciência *qua* histórica, o *ser-aí* ocasional, que se autointerpreta nela, possibilita a abertura do campo fenomenal da coisa “*ser expressão de um algo de algo.*” Este *de algo* do qual algo se *subsume* se identifica como o *estilo do ser expresso* das formas da cultura. Nesse sentido, o “estilo do ser expresso”, assim considerado, por seu turno, concede certa *visão prévia*, em função da qual um padrão de *unidade* se forma, o qual, por sua vez, permite a valorização dos *facta* históricos em vista dessa *visão prévia*. Ora, justo por essa *visão prévia* se apresentar como certo *norte* ao *ser-aí* ocasional na historicidade de sua “consciência”, pois ele se autointerpreta em razão dessa *visão prévia*, esta se fenomenaliza pelo “*demorar-se ocupado com*” “qualquer cultura”, de forma que a intenção *classificatória*, que se realiza por uma comparação das “expressões culturais”, numa palavra, dos “estilos” das mais diversas “culturas”, possa lidar com a *objetualidade*, assim tematizada, que configura este *modus* de consciência. Ora, essa “*objetualidade*” nada mais é do que o “ser expresso” do passado, que se presentifica nesse modo de consciência em consideração. Por fim, a “*objetualidade*”, em sua fenomenalidade, *atrai* o presente para o “ter-sido” do *expresso*, de forma que o fenômeno do “demorar-se ocupado com” se complexifica em seu sentido formal. É de interesse refrisado a ponderação destas considerações realizadas por Heidegger, nas quais se descrevem, de modo sintético, ainda que com palavras outras, os passos até então realizados das descrições fenomenológicas em andamento:

- 1) O ter à vista olhando [o surgimento da *objetualidade*]; 2) o seguir os vestígios contemplando e o proporcionar as condições concretas de ser; [*qua* expressão] 3) o averiguar, guiado a todo momento pelo olhar de... [...] [o padrão de unidade]; 4) o examinar observando que é o demorar-se ocupado em...; 5) o demorar-se ocupado ao andar comparando daqui para lá, quer dizer, o demorar-se sem parar [...]; 6) aquilo com o que o demorar-se se ocupa, com o seu caráter de “já aí” do ter sido; 7) a atração que emana disso, e a atração enquanto tal, que configura o demorar-se, por causa da tendência autônoma à apreensão, convidando-o a uma *necessidade* de demorar-se (GA 63, p. 54, p. 60, grifos nossos).

Por todos estes passos elencados, pode-se perceber o fenômeno da consciência *qua* histórica a partir de um modo determinado de “publicização” da “vida fática.” Por consequência, traz-se à linguagem, o que se mostra pelo fenômeno da “falação”, o *como* hermenêutico em que o *ser-aí* “se apropria” de “si mesmo.” Por essa *apropriação* em que o “passado” abre a *objetualidade* interpretativa em razão da qual ocorre essa *apropriação* mesma, evidencia-se, tanto quanto, o fenômeno do “porvir”, o qual se preenche, em sua fenomenalidade, pelo “ser expresso” da “falação” do *ser-aí* ocasional *qua* consciência histórica. Por fim, o estado de coisas objetivo da autointerpretação do *ser-aí* ocasional pelo *ser do expresso* nas formas de cultura de antanho, as quais se manifestam, em seu *como* hermenêutico, pela *falação pública*, apreende-se como *necessário*, uma vez que a atra-

ção com o qual se fenomenaliza o demorar-se ocupado em vista da apreensão do *ser do expresso* tende à permanência do demorar-se atraído.

Aprofunde-se, por ora, o fenômeno da consciência filosófica enquanto modo de matizar-se, formalmente, o complexo fenomenal da *falação do ser-aí ocasional*. Como acima, de passagem, se tematizou, o fenômeno da *falação do ser-aí ocasional*, no modo da consciência *filosófica*, formaliza-se como certa *classificação universal*, na qual a fenomenalização de sua objetualidade se determina pelo *point d'appui* de uma distinção entre o *em si verdadeiro* e a *temporalidade*, que se *ordena segundo o eterno*, descreve o autor (GA 63, p. 59, p. 65). De fato, o *concreto*, seja este a cultura ou a natureza, apenas tem valor, pelo qual *vale*, porque, em seus *tipos ideais*, ele se *destemporaliza* pela razão do denodo classificatório em que se ordena, nesta ou naquela parte, no todo do ser. Observe-se, porém, que uma *posição prévia* tal é tão omniabrangente que a sua realização não pode não ser *indeterminada*, no sentido de que essa posição prévia requeira uma constante formalização do concreto, respectivamente, do temporal, sob a universalidade em si verdadeira.<sup>343</sup> Ora, essa indeterminação do quefazer filosófico *ocasional*, na qual, pela exigência implícita na subsunção deste ou daquele concreto sob o universal em si verdadeiro, modaliza-se, fenomenalmente, em uma *curiosidade absoluta e dona de si mesma*, a qual cria para si mesma a sua própria possibilidade. É de interesse notar que Heidegger não se refira a um qualquer amor pelo conhecimento no fenômeno da consciência *qua* filosófica, mas sim a uma *curiosidade absoluta e dona de si mesma*, pois, de fato, a ocasionalidade do *ser-aí*, que é a sua facticidade, aponta antes, em sentido formal, a uma curiosidade por este ou aquele conhecimento, que deve subsumir-se nos tipos ideais, de antemão, elaborados; enfim, essa curiosidade faz parte do todo fenomenal da facticidade do *ser-aí ocasional*. Ora, precisamente pelo fato de que uma qualquer *interpretação* da curiosidade seja tão somente curiosa a respeito do *si mesmo* do *ser-aí*, forma-se, em razão do complexo fenomenal da *falação do ser-aí qua* consciência filosófica, uma exigência de que o próprio *ser-aí* deva obedecer, pois a ele é dirigido, o que essa *falação* lhe enuncia. Em suma, na *falação do ser-aí ocasional qua* consciência filosófica, a filosofia dá ao *ser-aí*, em sua sistemática de verdades objetivas em si válidas, a certeza objetiva sempre em esquecimento destas ou daquelas particularidades subjetivo-objetivas, que descabam na descrença de sua existência ou inexistência, enfim, no ceticismo mesmo; o *senso de orientação* nessa sistemática de verdades objetivas em si válidas, na qual o conteúdo fenomenal de um *ser-aí*

343 Ainda que as ponderações de Heidegger sejam, em absoluto, acertadas quanto a uma “posição prévia” da consciência *qua* filosófica, na medida em que ela se mostra a partir do fenômeno da “falação do ser-aí ocasional”, não se pode deixar de constatar que todo o ensaio de *classificação* não é, por si mesmo, *constitutivo*, em *sentido último*, dessa consciência que se está tematizando. De fato, ressent-se essa descrição fenomenológica de toda a radicalidade requerível para a execução de sua tarefa a contento. Dir-se-ia que Heidegger permaneceu nos prolegômenos de uma consciência “filosófica”, vista sob o fenômeno apontado. Pois, estão de todo ausentes os fenômenos a serem considerados em uma “teoria do juízo”, o qual juízo é o arremate da classificatória inicial. E, assim, deve-se julgar que, na própria sistemática já “classificada”, não se encontra, nela mesma e por ela mesma, em absoluto, uma subsunção do “temporal” sob o “eterno” “válido”, posto que uma subsunção como essa seja, com efeito, *posterior ao ato de classificação qua ato de classificação*. De fato, se se organizam, por exemplo, os diversos “estilos literários” em suas “escolas respectivas”, não há, de modo algum, nessa “organização” conceitual, que é uma “unificação do múltiplo”, qualquer resquício de um fenômeno do “em si válido”, até porque as razões apresentadas podem, ocasionalmente, ser insuficientes; e, sendo assim, onde estaria a “validez em si” que foi dita “ser encontrada”, “fenomenalmente”? Em suma, e preservando a distinção de uso na Escolástica, Heidegger, em sua descrição fenomenológica, toma *parte* do fenômeno da consciência *qua* filosófica como o seu todo, isto é, considera que o outrora dito “primeiro ato do entendimento”, que é a “simples apreensão”, responsável pela *conceitualização* inicial no quefazer filosófico, abra, fenomenalmente, o campo fenomenológico do *juulgamento qua julgamento*; para que se fique somente nele.



desaparece em benefício de um *todos nós científico*; uma *aproximação* com a *vida mesma*, em seu decorrer temporal, que se manifesta em razão da *indeterminação* do denodo de subsunção do concreto, já cultural, já natural, a essa sistemática; e, por fim, a cegueira de miopia avançada para com os seus questionamentos e para as respostas possíveis, de forma que, afinal, se apaga para ele, em sua ocasionalidade, esta propriíssima ocasionalidade, porque o universal *qua* universal aponta para a universalidade da compreensão do real, na idealidade do ideal, que vale e que o atrai, *et pour cause*.

Pois bem, trata-se, por ora, de descrever o resultado das descrições fenomenológicas até então alcançadas. Nas duas linhas de interpretação do *si mesmo* do *ser-aí ocasional*, isto é, nos fenômenos da consciência *qua* histórica e *qua* filosófica, dá-se certo modo do *ser-aí* ter-se a si próprio objetivamente, de modo que ele chegue, só então, ao seu *aí* próprio. Pelo apossar-se de si próprio, que é objetivo e não tão somente uma particularidade individual deste ou daquele *ser-aí*, posto que o fenômeno da curiosidade contém em si uma *atração*, já *atraída*, como no caso da consciência *qua* histórica, já *autônoma e diretriz*, como no caso da filosófica,<sup>344</sup> o *ser-aí* conduz-se ao seu presente mais *elevado e puro*, descreve Heidegger (GA 63, p. 65-66, p. 71-72).

Ora, em vista da tarefa de arranque da hermenêutica da facticidade, vale relembrar, de tematização do *ser-aí* em vista do fenômeno da facticidade, de forma que os seus caracteres ontológicos possam determinar-se, e tendo em vista a importância do fenômeno da curiosidade para a fenomenalização das análises anteriores a respeito da consciência *qua* histórica e da consciência *qua* filosófica, faz-se necessário, a seguir, uma tematização expressa do fenômeno da curiosidade no que ele aponta ao *factum* de que toda curiosidade seja certa *mobilidade*, que deve considerar-se como *fundamental*, porque essa mobilidade é, justamente, um *como* da temporalidade, respectivamente, da facticidade. Nesse sentido, esses *modi* do *ser-aí* de ter-se a si na mobilidade, que são autointerpretativos de quem *se* é propriamente, possibilitam que se considerem, *in nuce*, os característicos dessas interpretações como *categorias propriíssimas do ser-aí*, isto é, essas categorias são certos *existenciais*. Desta feita, abre-se um caminho mais originário para a consecução de uma hermenêutica da facticidade.

Entretanto, Heidegger (GA 63, p. 67, p. 75), para prosseguir em sua tarefa de determinação desses existenciais, realiza uma série de considerações principiológicas a fim de que os constitutivos últimos de uma hermenêutica da facticidade possam mostrar-se tais quais são. Por consequência, o que é do interesse dele na 2.<sup>a</sup> parte de *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, sobretudo nos dois capítulos que a iniciam, é certa explanação a respeito dos conceitos, que se mostrarão como *históricos*, que constituem a morfologia dessa hermenêutica da facticidade.

De início, deve-se saber que a palavra *fenômeno* possui a sua origem no étimo grego φαίνόμενον, o qual, de seu turno, deriva de φαίνεσθαι, “o que se mostra.” Por isso,

344 Essa *autonomia* e essa *direção* são determinantes do complexo fenomenal da consciência filosófica justo em razão do modo em que ela se efetiva *in fieri*, ou seja, dado que, como se viu, a indeterminação que se colhe de sua caracterização somente se pode determinar pelo ato classificatório, em que, o concreto, ou cultural ou natural, se subsome no universal em si válido. Numa palavra, a filosofia é, de *per se*, universal e universalizante; ao passo que a história é, de seu turno, dirigida ao *singular*, que a atrai, em sua fenomenalização numa consciência *qua* histórica.

“fenômeno” é aquilo que se mostra como tal, “em si mesmo e desde si mesmo”; significado este que serviu de ponto de origem para a consecução das descrições fenomenológicas de Husserl na *Investigações Lógicas*. Contudo, Heidegger (GA 63, pp. 75-82, pp. 67-74) apresenta o contexto histórico-filosófico em que a criação da fenomenologia como método filosófico se desenvolveu, de modo que se possa colher, em raiz, determinado desvio do significado propriamente fenomenológico do termo em análise. Assim, para a ciência experimental oitocentista, o termo “fenômeno” refere-se aos *facta* da experiência, conquanto desses *facta* se abstraíam as chamadas *qualitates occultaes*, que não se podem conhecer em si mesmas.<sup>345</sup> Nesse sentido, o *som sensível* deve reduzir-se aos seus *quanta*, – que são uma *qualidade primária* – mediante os quais ele se torna inteligível, uma vez que se reduza a um determinado valor numérico. Este é o significado pelo termo “fenômeno” para a ciência empírica do século XIX. Ora, é por esse significado do termo em análise que a filosofia, de solo alemão, do mesmo período histórico, configurar-se-á como uma teoria da ciência, na qual a lógica e a psicologia tomam à frente das outras disciplinas filosóficas. Com efeito, estes constitutivos formais dessa teoria da ciência determinam-se por um questionamento acerca das condições de possibilidade do conhecimento científico, que tem o seu fundamento na noção de “fenômeno” apontada. Em suma, como se vê, dá-se uma continuação da problemática kantiana. Nesse sentido, até Dilthey, em sua *crítica da razão histórica, per negationem* da sistemática crítica de I. Kant, enraíza-se nesta, como faz sabê-lo Heidegger (GA 63, pp. 68-69, pp. 76-77); o que não ocorre doutro modo em Rickert e Windelband (1848 – 1915), autores menos conhecidos do público geral. Todavia, quando, por estes autores, a psicologia deva fundamentar-se, a fim de que se conheça a vida fática, nos *facta sensíveis*, a noção de “fenômeno” é a mesma sobre a qual se está dissertando.<sup>346</sup>

Não obstante, Brentano, avançando posicionamentos que não apenas serão assumidos, mas desenvolvidos à exaustão na fenomenologia husserliana, propõe que se volte a atenção aos fenômenos psíquicos tais quais eles se dão *em si mesmos*. Desta feita, observe-se que esta tética brentaniana pode tomar-se como um conceito fenomenológico de *fenômeno*, ao menos de *modo incoativo*. Nesse sentido, a própria classificação dos *entes psíquicos*, isto é, das *vivências*, deve realizar-se pela *aparição coisal* pela qual estes ou aqueles entes psíquicos devem conhecer-se e tematizar-se. Sob estes pressupostos, Husserl elabora o método fenomenológico, que tinha inicialmente tão somente o fito de constituir-se como uma *psicologia descritiva*, constituição esta cuja conceitualística fundamental haveria de extrair-se pelos alcances descritivos possibilitados pela tematização expressa da ciência da lógica.<sup>347</sup> A fenomenática dessa tematização acessa-se a partir das perguntas acerca do *de onde* e do *como* a sua objetualidade se estrutura. Na medida em que essa objetualidade deva manifestar-se, todos os conceitos e todas as proposições lógicas fundamentam-se, a um primeiro momento, em conceitos e proposições reais, no sentido de sua expressão objetiva, que se encontram em escritos lidos ou em elocuições ouvidas.<sup>348</sup> Nesse sentido, todas as proposições ou enunciados performam-se por

345 Cf. (GALILEU, 1991, § 48).

346 Cf. Subseções 3.2 e 3.3, desta, *ab initio*.

347 Cf. Subitens  $\beta$  e 1.1 da 1.ª seção.

348 Cf. Item 2.1, *ab initio*. Lembre-se do que se falou acerca da parte formal referente à expressão do conceito de *unidade fenomenológica*.



*vivências intencionais*, que são certos *entes psíquicos*, ou melhor dizendo, certas *vivências empírico-psicológicas*, das quais, pelas reduções fenomenológicas que se lhes seguem, se alcançam as *significações ideais pertencentes a um reino ideal-legal de validade pura*. Ora, em uma vivência de significação, encontram-se *aquilo acerca do qual se diz algo e algo dito desse algo*, de modo que, como conclui Heidegger (GA 63, p. 69, p. 78), no método fenomenológico, “tudo se reduza à apreensão dessas vivências”,<sup>349</sup> vivências essas que são os *phenomena* a evidenciarem-se em campo fenomenal competente.

Descrevam-se mais duas ou três notas do método fenomenológico tal como o compreende Heidegger na obra em análise. De partida, ele refere-se à retomada realizada por Brentano do conceito de *intencionalidade*, que tem origem medieval, ainda que esse conceito tivesse, nesse mesmo período histórico, uma aplicação mais restrita, posto que se referia, no sentido de sua origem conceitual, ao *desejo volitivo* (ὄρεξις). Ora, o que propõe Husserl, em fenomenologia, é precisamente a compreensão de que o conceito de *intencionalidade* deva constituir, como a sua razão formal eminentíssima, a totalidade das investigações fenomenológicas que tenham como o seu universo temático as vivências intencionais e os nexos de vivências. Além disso, tal e qual ao início deste trabalho se apontou,<sup>350</sup> em razão de sua formação inicial de matemático, Husserl estabeleceu a matemática como o ideal das descrições fenomenológicas a realizarem-se na metódica nascente. Por fim, isto é de importância refrisada, a finalidade fundamental da ciência fenomenológica deve extrair-se de um *como do acesso* à objetualidade que a constitui. Numa palavra, a fenomenologia refere-se, em essência, ao *como* do perguntar por e ao *como* do determinar a objetualidade que pertence a ela. Com efeito, em oposição ao tradicional método de demonstração argumentativa, em que uma teoria do silogismo assume tão importante função, e em oposição ao método *construtivista*, de raiz kantiano, em que se aceitam certos *facta* que restam por explicar “filosoficamente”, Husserl propõe a descrição intuitiva de essências, que são um garante do conhecimento apodítico dessas essências mesmas. Em síntese, Heidegger (GA 63, p. 71, p. 79, grifos do autor) sintetiza deste modo a fenomenologia que se refere: “Por consequência, [...] a *fenomenologia* não é outra coisa do que um *modo de investigar*, mais precisamente: falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra”. Este seria o característico da fenomenologia em seu surgimento; no tempo histórico que se lhe seguiu, foi ela recebendo algumas certas modificações, que se passam a estudar, a fim de que uma fenomenologia *hermenêutica* se possa melhor apresentar, mediante a qual a temática principal – a coisa – deste trabalho se compreende.

Nesse sentido, o autor (GA 63, pp. 73-74, pp. 80-81) observa que, em seu decorrer histórico, a execução do método fenomenológico foi caracterizando-se, pouco a pouco, por quatro caracteres, que são: a) o universo temático fixa-se sob a noção de *consciência*, a qual abrange tudo quanto seja real, bem como intencional, no fluxo de vivências; de resto, o horizonte de questionamento origina-se *de fora*, a partir deste ou daquele ponto

*lógica*; expressão que deve, por força da evidência fenomenal a descrever-se, ter sido “lida” ou “ouvida”, “escrita” ou “dita”.

349 Abstraindo-se, a fins de brevidade, da possibilidade de que uma mera intenção nominal seja o correlato intencional de uma vivência intencional, isto é, na medida em que não se leve consideração a *qualidade* que constitui o conteúdo intencional, cf. 2.4.5.2 e 2.5.2.

350 Cf. Ponto de introito β da 1.ª seção.

da história da filosofia, como o *cogito* cartesiano; além disso, surgem as correntes *intrafenomenológicas* do “idealismo transcendental” e do “realismo”, ambas se fundamentando numa “má tradição filosófica”, razão por que Heidegger concebe a necessidade a executar-se de *destruição fenomenológica*; b) as investigações fenomenológicas, que eram de partida somente lógicas, expandem-se a todas as outras disciplinas filosóficas, consideradas a partir dessa má tradição; c) cria-se um pendor à sistematização das descrições fenomenológicas alcançadas; e, por fim, d) a fenomenologia *publiciza-se*, na cultura geral, ao ponto de que se torne qualquer atividade totalmente indefinida e irrefletida, de forma que, por exemplo, no entender de Heidegger (GA 63, *ibid.*, *ibid.*), ela se confunda por meio de certa *fenomenologia da mística* e mesmo com a *antroposofia*. Por consequência, o autor intenciona, com a propositura da hermenêutica da facticidade, devolver a fenomenologia às suas possibilidades mais próprias, tomando-as como as possibilidades que são: o arremate desenvolvido de um *como* da pesquisa filosófica.

Nesse sentido, o *como* da pesquisa filosófica determina-se, na hermenêutica da facticidade, em uma perquirição inicial para pôr à luz fenomenal certa história do encobrimento do *em si* da objetualidade filosófica, pois, com efeito, nessa hermenêutica, o conceito de *fenômeno* deve apontar a uma *preparação do caminho*, porquanto não diretamente e, de *per se*, a esta ou àquela *chegada*. Reconhece-se, por fim, que essa *chegada* não seja de fácil acesso, no sentido de sua fenomenalização do *como* fenomenológico. De fato, ainda que a *objetualidade* que determina o universo temático da fenomenologia enquanto tal seja de forma que ela deva mostrar-se em si mesma e desde si mesma, deve-se partir da assunção de que, *ex necessitate*, dá-se esta ou aquela *perspectiva*, a partir da qual essa objetualidade se tematiza. Não se filosofa no ar. Ora, esta tematização modula-se, em regra geral, com o que *se ouviu falar* ou com o que *se aprendeu*. Em síntese, *o sobre o quê* fenomenaliza-se pelo modo tradicional de ver e conceber o assunto; por exemplo, a lógica, “em determinada ordenação, concepção e problemática”, ensina-o Heidegger (GA 63, p. 75, p. 82).<sup>351</sup> Por consequência, a fenomenologia tal qual concebida em uma hermenêutica da facticidade não pode não dar vazão a uma *crítica histórica*, em cuja ideia diretriz há que se pressupor e se executar uma *destruição fenomenológica*, posto que, do contrário, não se teria uma *abertura fenomenal da fenomática correspondente*; o que se deve constatar como uma *decadência*. Nesse sentido, também por aqui se colhe que, a fenomenologia assim compreendida, não se relaciona, em absoluto, com uma qualquer *filosofia da cultura*, no sentido de uma morfologia das civilizações ou culturas, e coisas que tais. Heidegger (GA 63, p. 76-77, p. 84, grifos do autor) resume o seu intento filosófico a desenvolver-se nos últimos capítulos da 2.<sup>a</sup> parte da obra em estudo com estas palavras: “A *hermenêutica da facticidade* [...] [denomina-se] a si mesma de interpretação. [...]. Toda interpretação é uma interpretação em conformidade a ou em vista de algo. A *posição prévia*, a interpretar-se, deve buscar-se na objetualidade.” Trata-se, por ora, do alvitre de uma hermenêutica da facticidade, em sentido estrito, mediante a sua determinação plena.

351 Neste trabalho mesmo, quando da exposição comentada de parágrafos escolhidos das *Investigações Lógicas*, pôde-se constatar que a própria problematização e a consequente teorização lógica de Husserl partiu do ponto de arranque da lógica tradicional, na medida em que, por exemplo, os termos “conceito”, “proposição” e “silogismo” e ainda “leis do silogismo” tenham como solo fenomenológico justa e precisamente essa mesmíssima tradição. Cf. Subitem 3.3, *in medio*.





Nesse sentido, na hermenêutica da facticidade, necessita-se, como se viu, de uma retomada do *como* fenomenológico sob o a perspectiva de uma explicitação dos motivos que são aceitos enquanto “posições prévias”, de modo que a fenomenalização do universo fenomenal possa abrir-se tal qual se deve. Por consequência, a um primeiro exame do *ser-aí* no *hoje ocasional*, pelo que se viu, constata-se o fenômeno do *ser interpretado*, o qual é, de fato, uma modulação formal do fenômeno da *posição prévia*. Esta *posição prévia* é, com efeito, um *conceito de conceito*, pois ela se refere, justamente, a uma *pré-compreensão* – que é conceitual, pois toda compreensão, seja fenomenológica, ou pré-fenomenológica, não pode deixar de ser conceitual –, *pré-compreensão* essa que determina a *cotidianidade* (*Alltäglichkeit*) do *ser-aí ocasional*. Por uma tematização expressa do fenômeno do *ser interpretado*, chegou-se à abertura do campo fenomenal dos modos de consciência em que um *ser-aí* “fala de si mesmo” e “consigo mesmo”, vale lembrar, os modos da consciência histórica e filosófica. Por tudo isso, alcança-se, por fim, o fenômeno, que é um *indicativo formal* (*formale Anzeige*), de acordo com o qual “*ser um ser-aí é ser em um mundo*.”<sup>352</sup> Que se indica por essa *indicação formal*? Que o *ser-aí* não se pode compreender, fenomenologicamente de modo adequado, no sentido hermenêutico, se o fenômeno “*ser um ser-aí é ser em um mundo*” for compreendido mediante qualquer determinação do *ser interpretado* tradicional. Por consequência, deve-se tematizar dois blocos de problemas a fim de que a tarefa a realizar-se em uma hermenêutica da facticidade se conclua do modo devido. Os problemas descrevem-se deste modo: a) o esquema sujeito-objeto implica, necessariamente, certa *posição prévia* que descamba nos tradicionais modos – e equivocados – de tratamento da objetualidade a abrir-se na hermenêutica da facticidade; em síntese, a distinção entre as noções de “consciência” e de “ser”, de “consciência *qua* egóica” e de “ser *qua* natureza” e assim por diante, fazem com que essa *posição prévia* não se conquiste com toda a radicalidade exigida; e b) a dita *liberdade de perspectiva*, justo pelos princípios de arranque de uma hermenêutica da facticidade, não pode não se considerar como um *preconceito*, que apenas se faz compreensível, em sua evidência fenomenal, pela tematização expressa dos fenômenos da *posição prévia* e da *concepção prévia*, acima tratados.<sup>353</sup> Posto isso, considere-se o fenômeno da *formação da posição prévia*. – Nele, trata-se de o fincar-se o pé no *ser-aí* em sua *ocasionalidade*. Ora, esta, de seu turno, caracteriza o *ser-aí* mesmo em sua *temporalidade*, a qual é, a um só tempo, a *concepção prévia* em função da qual o *ser-aí* se *interpreta a si mesmo*. No *ser-aí* ocasional em sua *temporalidade*, descobre-se o fenômeno da *medianidade*, isto é, de uma certa *impessoalidade* que encobre uma qualquer *singularidade própria* do *ser-aí*. Por estes fenômenos, pode-se

352 Alguma explicação sobre o conceito de “indicativo formal”, a determinar-se, de modo pleno, no próximo capítulo e na 3.<sup>a</sup> e última seção deste trabalho. Ora, um “indicativo formal” é, nada mais, nada menos, do que o que “se mostra” em um determinado “fenômeno”, de forma que, pelo que “se mostra”, se vai ao que se *pode* mostrar. Este “poder” é uma *indicação* do que “se pode mostrar”; daí a razão significativa da primeira parte do termo “*indicativo formal*”. A indicação é “formal” porque se refere a uma “possibilidade” a descrever-se “fenomenalmente”, no sentido do que *pode* se mostrar, conquanto ainda não tenha sido “evidenciado” de modo fenomenológico. Em fenomenologia, um “indicativo formal” pode compreender-se como um “etc.”, que é mais “suposto” em um todo significativo-expresso, do que “realmente” tematizado. Essa “suposição” é *indicada*, conquanto não “percebida” “fenomenalmente”. Ademais, um “indicativo formal” pode também compreender-se, tome-se esta explicação a fins somente de exemplificação do que foi dito, como a *consequência* na teoria do silogismo tradicional, posto que, de fato, em sendo essa consequência o *elo* entre as proposições antecedentes e a proposição do consequente, do mesmo modo aquela “*indicação formal*” é a ligação entre o que *já está sendo* “*intuído*” e o que resta a *intuir-se*, mas tão somente na medida em que o que “resta a intuir-se” esteja sendo “indicado” fenomenologicamente.

353 Relembre-se: a “concepção prévia” refere-se ao *como* do falar e do questionar de qualquer pessoa, na medida em que esse *como* é visto sob a perspectiva chave da ideia da facticidade.

depreender, de modo intuitivo, o *indicativo formal* sobre a qual acima se dissertou, vale dizer, o *indicativo formal* que determina a fenomenalização da própria *posição prévia*: “o ser-aí mesmo, em sua vida fática, é ser em um mundo.” Muito bem. Que quer dizer o “mundo” como o “em quê” o ser do ser-aí existe, ou melhor, *como* própria a vida fática se fenomenaliza em sua facticidade? Mundo é o que vem *ao encontro*, como o que *chega* ao ser-aí. *Como* isto ocorre? Pelo seu *chegar*, chegar esse que se notifica enquanto certo característico ontológico. Pela *remissividade* desse *chegar*, o que é tomá-lo *qua* indicativo formal, encontra-se que o ser-aí *tem para si* o mundo como a coisa de que ele se *ocupa*. Em suma, o mundo está aí no *como* do ser ocupado. De modo imediato, no preciso modo em que o ser-aí, no mundo, se encontra *na ocupação* (*Besorgen*), em sua ocasionalidade. Nesse sentido, o mundo, no modo em que se *ocupa*, aparece, no sentido fenomenal, como o mundo *circundante*, numa palavra, como o mundo *próximo*, na *cercania*. Por consequência, dá-se também o fenômeno do “*de quê*” a vida fática mesma *vive*. O ser-aí, em sua vida fática, *vive do mundo circundante*. Nesse sentido, esse “*de quê*” a vida fática *vive* abre o campo fenomenal para que se compreenda o ser no mundo dessa vida fática mesma, de modo que também o fenômeno de uma *espacialidade originária* se torna translúcido. Por consequência, trata-se de, por ora, averiguar, mais de perto, esse “*de quê*” a vida fática *vive* no mundo *circundante* em sua *ocupação*, isto é, o *com o quê* a vida se *ocupa*, e este campo fenomenal se abre pelo que se designa de *significância*. Por esta *significância*, alcança-se como que o cume das descrições fenomenológicas a realizarem-se a seguir. De fato, observa Heidegger (GA 63, p. 86, p. 91) que a *significância* não é uma categoria de coisa (*Bedeutsamkeit ist nicht eine Sachkategorie*), de modo que vinculasse a si mesma objetualidades várias em um determinado universo objetivo, o qual, de seu turno, distinguir-se-ia das objetualidades pertencentes a um outro domínio. Com efeito, a *significância* é um *como do ser-aí*, é apenas nessa *significância* que se mostra o mundo *circundante* no “*de quê*” a vida fática *vive*.<sup>354</sup> Em suma, o mundo *circundante*, que *chega ao encontro*, *chega* no *como* do ocupado. Nela, em que o ser-aí na *cotidianidade* *vive*, manifesta-se a *significância*, que é um *como* da *autointerpretação*, pela qual a *espacialidade fática* se compreende. De fato, tão somente em um momento posterior é que essa *espacialidade* pode, conquanto não deva, transformar-se em *espacialidade geométrica e natural*. Nesse sentido, Heidegger (GA 63, p. 86, p. 91, grifo nosso) assevera que “partindo da *significância* é possível determinar o significado ontológico do ser ‘no’ *circundante* do mundo.” Ora, o ser-aí é a *vida fática* que *vive* no mundo *circundante* em *ocupação* de um modo tal que se compreende neste todo fenomenal um outro *como* de seu ser, isto é, enquanto o ser-aí se evidencia como *cuidado*. Nesse sentido, toda a dificuldade encontrável no deslindar destas categorias correlacionadas somente pode sanar-se se, a todo momento, pela fenomenalização do *cuidado*, em ato exercido, a *posição prévia* e a *concepção prévia* se destruam fenomenologicamente, a fim de que o ser-aí em sua *facticidade* seja, pouco a pouco, fenomenalizável pela evidenciação plena da *tradição autointerpretativa encurtada do ser-aí* com a qual ele “se” expressa a si mesmo.<sup>355</sup>

354 A *significância* é o *como fenomenológico da facticidade do ser-aí*, não sendo, portanto, uma categoria de coisa. Esta é a noção desta alcançada por Heidegger na obra em análise.

355 Cf. (CASANOVA, Marco, 2020, pp. 71, 89, 90 e 92).



Em síntese, deve-se atualizar, de modo direto, o *pelo quê* o mundo *próximo e imediato*, em sua significatividade, chega ao encontro, na *cotidianidade mediana* de sua *ocasionalidade*. Com efeito, na proximidade ocasional, o *ser-aí* está *aí* pelo demorar-se nela mesma. O demorar-se na proximidade ocasional manifesta-se por uma *demora reticente*, a qual abre o campo fenomenológico de certa *temporalidade*, em que se deve notar que não se trata de uma temporalidade *contemplativa*; a *contrario*, em uma primeira aproximação e na maioria das vezes, essa temporalidade tem o feitiço formal de uma lida entretida com o mundo, em sua *significância*; enfim, ela é uma temporalidade ocupada e autointerpretativa, pela *significância*.

Ademais, perceba-se que o intento de Heidegger com a *fenomenologia hermenêutica* é uma reconsideração, a partir de seus fundamentos últimos, do conceito de *vivência intencional* (*intentionale Erlebnis*) husserliano. Ora, dados os resultados das descrições fenomenológicas anteriores, não se pode pensar, em absoluto, em “*uma vivência*” enquanto certo ato isolado, que se esvai já a seguir, de molde que uma vivência fosse extraída, como uma fatia de bolo do bolo, da própria vida. Não, absolutamente: a mera noção do indicativo formal “o ser-aí (a vida fática) existe em um mundo”, em que por “mundo” se acede, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, ao mundo circundante, em sua lida ocupada, na qual se demora, continuando, esse indicativo formal aponta para um complexo fenomenal em que não se compreende esta ou aquela vivência intencional *qua* mera coisa, ou ainda *qua* realidade em geral.<sup>356</sup> Com efeito, o mundo *qua* mundo fenomenaliza-se por sua *significância*.

### 5.4.1 Duas fenomênicas: a significância da existência fática em sua história

Acompanhe-se Heidegger (GA 63, pp. 88-92, pp. 93-97) em sua intenção de realização de duas descrições fenomenológicas das quais a segunda se desenvolve de acordo com a destruição de sua posição e concepção prévias no sentido de uma hermenêutica da facticidade.

Encontra-se certo indivíduo em um escritório. *Como* esse escritório vem-lhe ao “encontro”? Enquanto “contendo” nele um conjunto de “coisas espaciais”, respectivamente, “materiais.” Cada uma delas tem esta ou aquela cor, esta ou aquela figura, este ou aquele peso, esta ou aquela extensão. Há, nesse escritório, muitos livros, que podem medir-se de acordo com a sua altura, com o seu comprimento e com a sua profundidade. Um livro desses “ocasionalmente” medido pode dividir-se em “pedaços” tão logo ele seja “rasgado.” Esse mesmo livro é percebido com uma determinada tonalidade de cor, que varia de acordo com a iluminação desse escritório.

356 Compare-se este excerto da obra em estudo com a passagem d’A *ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, na qual a *unidade da vivência* (*Einheit des Erlebniss*) era um garante de sua fenomenalização no sentido de abertura de um campo fenomenal em que meras coisas, em sua coisalidade, não se apreendiam. De fato, nessa obra, diz-se que “uma vivência ‘se vivencia’ e apenas isso”, ao passo que “duas” vivências não se “vivem”, conquanto quem fala “duas vivências”, tão só por isso, já as objetivou no sentido da coisificação dessas vivências, tomadas em abstrato, por *duas*, cf. subitem 2.3.

Além do mais, esse mesmíssimo livro, em razão das leis da perspectiva, apresenta-se ora mais “retangular”, ora menos, isto é, as suas “arestas” se modificam, pouco a pouco, na medida em que o campo visual que as abrange for se modificando à medida do ponto-fixado do “objeto visto.” Em suma, os “aspectos” de todas as coisas materiais “no espaço” não são “fixos”, conquanto variem, na medida do campo fenomenal que é, vez a vez, aberto. Por fim, o modo de ser da objetualidade de tudo quanto haja “no escritório” é redutível a “coisas naturais”, tais quais “madeira”, “petróleo”, “gesso”, “cimento”, “água” e assim por diante. Sobre este solo fenomenológico, diz-se que, ademais, este ou aquele livro é “útil para alguém”, ou seja, que ele “tem valor”, que ele é “um grande livro”, que ele é “para ser lido” etc. Em suma, vê-se, em sentido fenomenológico, que o domínio universal do *real* se divide em “coisas naturais” e em “coisas de valor”, mas apenas enquanto uma “coisa de valor” tenha como o seu substrato uma determinada “coisa natural” e, assim, deve-se dizer que o “ser próprio do livro” é “coisa material no espaço”.

Por isso, se se analisa o resultado colhível dessas descrições fenomenológicas, deve-se concluir que tudo quanto tenha qualquer “valor” tem, por isso mesmo, um “significado”, de molde que se igualem as categorias do “valorativo” e do “significativo”.

De todo modo, em uma hermenêutica da facticidade, que busca adentrar precisamente no campo fenomenológico do “significativo”, também designado de “significância”, é necessário que se execute, de antemão, a chamada “destruição fenomenológica”, para que se possa perceber que, *a contrario*, a “significância” enquanto tal *não pode explicar-se por uma remissão ao “valorativo”*, em contraposição a uma “coisa natural”, que, *ex hypothesi*, daria a “razão última” tanto do que “vale”, quanto do que se abre, fenomenologicamente, como “significância.” Numa palavra, trata-se de *ver*, em evidência fenomenal, o fenômeno da *significância*.

Nesse sentido, passe-se à outra descrição fenomenológica. O seu ponto de arranque é o fenômeno da “lida entretida ocasional do ser-aí com...” *No escritório*, encontra-se uma xícara com as bordas interiores *sujas* do café com leite “tomado” pela manhã. Essa “xícara” e não outra está “aqui” em razão da “beleza” de sua “estampa” de motivos medievais. Ela foi “adquirida” não por “necessidade”, pois o seu comprador poderia ter muitas outras “xícaras” para que se tomasse o “seu” café, ao longo do dia. *No escritório*, encontra-se uma estátua de Santa Cecília, mas não é uma estátua que tenha tão somente estas ou aquelas medidas “objetivas”, pois ela está “parcialmente destruída” de uma “queda” que se seguiu a uma arrumação “apressada” dos “livros” do “escritório.” Além disso, essa “estátua”, justo para que não se apreenda em seu “esfalecimento”, está “posicionada” de lado, de forma que as suas “partes quebradas” não se mostrem, à luz do sol ou à luz “elétrica.” Tanto esta “luz” quanto a do “sol” não são “certas quantidades” a determinaram-se “matematicamente.” Não; tudo o que se encontra “no escritório” tem a sua “significância” para que “se possa ler” ou para que “o que está quebrado ‘não se mostre’ como quebrado”, e assim por diante. “Este livro” já foi lido, “aquele outro” ainda não, que “merece ser lido”, e “aquele outro” que também “não foi lido” a sua leitura será realizada “muito mais tarde” etc.



Com efeito, é pelo fenômeno da “significância” que o que “no mundo” vem “ao encontro”, numa *primeira* aproximação e na *maioria das vezes*, pode compreender-se em evidência fenomenal.

Ora, pelo fenômeno da “significância”, de início, quer-se apontar à sua “abertura”, em motivo da qual o que *chega ao encontro* no que se encontra *pressiona e conduz* por sua “significância.” Essa “pressão” e essa “condução” são modificações da “posição prévia” do “cuidado” a partir da e para a cotidianidade. Ademais, deve-se perceber que a segunda descrição, em cujo seio se tematiza o fenômeno da “significância”, teve como fito certa *indicação dos modos de ser do encontrar* “meras coisas.” Nesse sentido, os passos a serem dados, a partir de então, partem de atentar-se sem restos a esse campo fenomenal tal e qual se abre fenomenalmente. De fato, Heidegger (GA 63, p. 97-104, p. 102-109) observa que o que necessita mostrar-se, em abertura fenomenológica, é a natureza ontológica (*ontologische Natur*), que parte do indicativo formal da *significância*, a partir da qual, ao *ser-aí* mesmo, a fenomenalização plena de meras coisas, como “um livro”, “uma xícara”, etc., pode evidenciar-se. Em suma, tratar-se-á de uma fenomenalização do fenômeno da “significância”, em relação a essa fenomenalização mesma, na medida em que esta seja “aberta”, “familiar”, “imprevisível” e “comparativa”; além disso, tratar-se-á de uma tematização do que “vem ao encontro” de uma “determinada maneira”, isto é, da maneira de “encontrar-se em um mundo.” Outrossim, atente-se que o termo “mundano” não se refere, de modo algum, a uma contraposição mesmo que longínqua a qualquer coisa de “espiritual.” Por “mundano”, as análises realizadas acima, bem como as que serão realizadas a seguir, intencionam referir-se, pura e simplesmente, ao fenômeno da “significância”, a cujo *como os fenômenos* apontados da “abertura”, da “familiaridade”, da “imprevisibilidade” e da “comparabilidade” pertencem.

Nesse sentido, *como se abre a “abertura”*? A abertura abre-se e complexifica-se mediante dois momentos: o “*ser simplesmente dado*” e a fenomenalização do “mundo compartilhado.” Retome-se o fenômeno da significância. Por esta, o que chega ao encontro, fá-lo em um “servir para...”, em um “ser usado em”, em um “ser importante para...” etc., que podem referir-se, simplesmente, mediante os fenômenos do “para quê” e do “em quê.” Com efeito, mediante estes característicos formais, o que chega ao encontro manuseia-se, de modo que o “manuseado” está *disponível* para o “uso.” Note-se que as determinações do “para quê” e do “em quê” estabelecem a “posição prévia” na qual o *ser-aí* (a vida fática) “vive” no mundo. Por isso, em seu *cuidado*, o *ser-aí* “vive” no mundo, em uma primeira aproximação e na maioria das vezes, como “motivado”, motivação da qual se fenomenaliza a *significância*, em um “para quê” e em um “em quê.” Numa palavra, o fenômeno da *significância* fenomenaliza-se no “ser simplesmente dado” da conjunção dos fenômenos do “para quê” e do “em quê” a vida fática “vive”.

Em que sentido a “abertura” da significância permite o acesso fenomenológico ao “mundo compartilhado”? O que chega ao encontro no mundo circundante da lida entidade, em sua significância, em uma primeira aproximação e na maioria das vezes, tem o teor formal do: “este livro”, que é “para ser lido”, “foi-me recomendado por...”, “foi-me dado de presente por...”, “foi higienizado por...”, “foi lido por ‘muitas pessoas’”, etc.

Ou ainda, “interpreto este livro de modo diverso de fulano e sicrano”, “trocando esta lâmpada, os meus familiares poderão realizar as suas atividades”, e assim por diante. Em suma, os *seres-aí* chegam ao encontro *também* em sua “lida entretida em um ‘mundo compartilhado’.” Não se trata, tanto quanto aqui, de qualquer *tematização expressa* de objetualidades quaisquer, porquanto de uma *posição prévia*, na qual a *cotidianidade*, em sua significância, *manifesta* o “para quê” e o “em quê” esta ou aquela “lida entretida”, de modo fático, “se dá.” Esta dação, de acordo com a manifestação de sua *concepção prévia*, faz com que o *ser-aí* se expresse a si mesmo e se autointerprete, na *cotidianidade mediana*. De onde se dizer que esta fenomática deva designar-se de certa fenomenalização do “propriamente *impessoal*”, porque simplesmente “se” vive em uma *lida entretida* no mundo circundante, respectivamente, no mundo compartilhado.

Considere-se, por ora, o fenômeno da *significância* no contexto fenomenal da *familiaridade*. Nesse sentido, tudo quanto se abra fenomenalmente na *abertura* tem o feitiço de uma certa *rede de referências* (da significatividade), na qual o seu *como* se determina pela razão de seu característico formal da *familiaridade*. Em suma, o *ser simplesmente dado*, em sua fenomenalização, “vem ao encontro” como algo *cotidiano*, em suma, *familiar*, que performa o campo fenomenal daquilo com que “se” lida, na *lida entretida* no mundo circundante, respectivamente, no mundo compartilhado. Ademais, o “conhecimento” que performa a *cotidianidade*, como se referiu há pouco, é certo conhecer *mediano*, que caracteriza a própria “*posição prévia*”, de forma que esta, afinal, se veja, *in nuce*, no fenômeno do “ser em”.

Além disso, tematize-se a fenomenalização da *significância* mediante os fenômenos de sua *imprevisibilidade* e de sua *comparabilidade*. Nesse sentido, se o *ser simplesmente dado*, em sua fenomenalização, não viesse ao encontro como algo *cotidiano* e *familiar*, de molde que, em sua performance do campo fenomenal, aquilo com que “se” lida, na *lida entretida* no mundo circundante, respectivamente, do mundo compartilhado, não fosse “conhecido”, fosse “estranho”, fosse algo do qual “não se sabe da utilidade”, *então* se tem aberto, justa e precisamente, o fenômeno da “*imprevisibilidade*” a colher-se da “*posição prévia*” da *significância aberta*. Ora, na medida em que a *ratio cognoscendi* de uma qualquer “*imprevisibilidade*” seja o solo fenomenológico anteriormente aberto, *então* se pode concluir, ato contínuo, que a tudo quanto esteja “aberto”, em sentido fenomenal, corresponde, paralelamente, o que esteja “fechado.” Numa palavra, tão somente há certo fechamento do campo fenomenal da *significância da* correspondente *significância aberta*; de onde se percebe o fenômeno da *comparabilidade*.

Por fim, é chegado ao momento da *tematização expressa* dos característicos ontológicos do fenômeno do *encontrar-se no mundo*, enquanto este se segue da *posição prévia* da *significância*. Por consequência, o *ser-aí* encontra-se “no mundo” no *como* daquilo com que se ocupa. Em seu *cuidado*, o *ser-aí* que chega ao encontro tem a sua *temporalidade*, que se determina, fenomenalmente, com um “*ainda não...*”, “*para já...*”, “*enquanto isto, não aquilo...*”, “*quase ao término...*”, “*em breve, ligue-se a ‘luz’...*”, etc. A estas determinações, Heidegger (GA 63, p. 101, p. 106) designa de *kairológicas* (καίρός; *momento certo, oportuno, adequado*). Por estes *momenta* da *temporalidade*, os nexos estruturais da *significância*



tornam-se evidenciados em sua fenomenalização, no sentido da lida ocupada do cuidado *ocasional*, no qual o “para quê”, o “em quê” e os outros do mundo circundante, respectivamente, compartilhado, são performados na rede de referências da significância. Numa palavra, a *significância* deve determinar-se, ontologicamente, como o “para quê” e o “em quê” a lida ocupada está em um *aí* com as coisas. Assim como existem os *momenta* da “temporalidade”, tanto quanto se dão as *partes* espaciais, que se fenomenalizam em um “*está próximo demais...*”, “*à minha direita...*”, “*em minha frente...*”, “*atrás da coisa que vejo...*”, etc., fenômenos estes que são performados pelos nexos estruturais da significância da lida ocupada do cuidado ocasional. Nesse sentido, deve-se poder perceber, pelo dito, que o fenômeno originário do mundo *circundante* não se determina ontologicamente por qualquer referência ao “gênero da quantidade”, no sentido de “coisas ao lado de outras coisas” e, por maioria de razão, no sentido de uma matematização da “natureza” realizada pela ciência física galileu-newtoniana. Com efeito, o fenômeno tão importante do “*ser em*” aponta antes, fenomenologicamente, ao campo fenomenal do “*ocupar-se ‘demorado’ no mundo circundante que chega ao encontro.*” O “ocupar-se demorado” é uma fenomenalização do *cuidado* mesmo, que se ocupa, em sua *mediania* dos nexos de significância, “no mundo circundante”.

Tendo em vista que todas as descrições fenomenológicas realizadas até então partiram de uma *tematização expressa e atenciosa* do fenômeno fundamental da significância, a um tempo só, de base e autointerpretativa do ser-aí, para a qual significância, a todo momento, se voltou, por isso, deve-se apreender que a fenomenalização do mundo “compartilhado”, cujo campo fenomenal se abre empós a lida ocupada e ocasional “no mundo circundante”, se dá no modo do *propriamente impessoal*, uma vez que essa lida ocupada e ocasional “se ocupa consigo mesma” em vista daquilo com o que se ocupa. Numa palavra, o *cuidado* sempre se ocupa “consigo mesmo”, e isto não de modo expressamente tematizado, como o diz Heidegger (GA 63, p. 102, p. 108): “O cuidado cuida de si mesmo ao encontrar-se mundanamente no *aí* com que se depara.” Por esse *cuidado*, a temporalidade performa-se fenomenalmente. O *ser-aí* é o seu *aí* de modo *situado*, e isto espaço-temporalmente.

Pois bem, ao modo de conclusão, note-se que todo o procedimento metódico perseguido até este momento foi percorrido mediante uma análise de *meras coisas*, como o notifica Heidegger, ainda que o mundo *qua* mundo apenas se possa fenomenalizar pelo seu componente formal da *significância*, a qual não se reduz à categoria de coisas. No *mundo circundante* que se abre, fenomenalmente, “pelo mais próximo”, em sua *significância*, na medida em que esta conexiona o feixe de referências significativas que perfazem a lida ocupada e ocasional, abre-se o complexo fenomenal tanto do *mundo compartilhado* quanto do *mundo próprio*. Estes três *termos técnicos*, vale dizer, “mundo circundante”, “mundo compartilhado” e “mundo próprio” referem-se aos *modi* de “encontrar-se” no *mundo*, isto é, são fenômenos do existencial do “ser em”. Em sua cotidianidade (*Alltäglichkeit*), a vida fática, que é o *ser-aí*, “ocupa-se” “consigo mesma”, e “interpreta-se” a “si mesma.” Contudo, nessa ocupação e nessa interpretação, de acordo com a caracterização ontológica do cuidado, dá-se uma certa *absorção*, em sua temporalização, do “cuidado interpretativo.” Por essa absorção, que se determina, a seguir, como “hábito”,

conquanto sempre “publicamente”, pode-se deslindar o fenômeno do *encobrir-se do cuidado* a respeito de “si mesmo.” Em suma, na lida ocupada, encontra-se o fenômeno da “*falta de cuidado*”. O “ser em” do *ser-aí*, em sua facticidade, passa a compreender-se *como se o “mundo” simplesmente estivesse aí*. Trata-se, nesse sentido, da fenomenalização do “*evidente em si mesmo*” do cuidado *adormecido* em sua lida ocupada no *mundo circundante*, respectivamente, no *mundo compartilhado* e, afinal, no *mundo próprio*.

Somente pela assunção da posição prévia do fenômeno do cuidado como o característico ontológico mais “determinante” do *ser-aí* é que, *antes de qualquer interpretação (Auslegung)*, pode apreender-se a fundamentação do simples *ver* e do simples *perguntar* na *existência humana*, de modo que apenas então a coisalidade da coisa, em evidência noética, se questione em sua origem fenomenológica.





## SEXTO CAPÍTULO

### *A coisalidade da coisa na morte*

A última obra a comentar-se desta 2.<sup>a</sup> seção é “*Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*.” Dividida em três partes, das quais a primeira consiste em uma introdução geral à sua temática, e a segunda e terceira delas propriamente avançam com a exposição do assunto.<sup>357</sup> Pela totalidade de seus temas e pelo modo de expô-los, a obra a analisar-se pode compreender-se como o *Ser e Tempo* em minúsculo. Assim, deixando-se a tematização expressa dessa obra para a 3.<sup>a</sup> seção deste trabalho, o intencionado por este, neste capítulo, será antes buscar ponderar os eixos temáticos que, de saída, tenham qualquer relação para com a compreensão do problema da *coisa* (*Ding*) no modo como se foi desenvolvendo na fenomenologia heideggeriana desde a preleção a respeito da *Ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* até ao surgimento do *opus magnum* do autor.

Nesse sentido, julgou-se sem necessidade uma qualquer reconsideração, por exemplo, de algo que já se expôs, *in extenso*, na 1.<sup>a</sup> seção deste trabalho, e também nesta sua 2.<sup>a</sup> seção, sobretudo na *Ontologia – a hermenêutica da facticidade*, do influxo dos precursores diretos sobre o movimento fenomenológico no século XIX. Posto isso, a exposição comentada dos *Prolegômenos* iniciar-se-á com o próprio tema da *intencionalidade*, bem como com outros a ele correlacionados, na medida em que eles tenham recebido um mais completo desenvolvimento fenomenológico, para não dizer *mais maduro*, como que indiciando que Heidegger tivesse, apenas então, a posse perfeita da fenomenologia que lhe permitiu a produção de sua obra-prima.

Todavia, para que se ganhe em compreensibilidade, ao menos quanto ao essencial, é necessário acompanhar, *pari passu*, a introdução heideggeriana à obra em estudo. Nesse sentido, deve-se saber que a intenção *última* do autor nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo* seja certa recolocação do questionamento acerca do *ser* sob o campo fenomenal da *temporalidade*. Contudo, se essa é a intenção final, para que ela se execute, faz-se necessário que todos os desvios possíveis da fenomenalização escorreita da temporalidade se ponderem, de forma que a *temporalidade* mesma, enquanto tal, se abra, em

357 O conteúdo da obra, assim como em relação a quase todas as outras de suas obras completas, refere-se a um curso dado por Heidegger, em 1925, na Universidade de Marburgo. Desse curso, somente foram à forma de livro os apontamentos introdutórios e a primeira subseção da 1.<sup>a</sup> parte, dado que tanto as subseções seguintes, que eram duas, dessa 1.<sup>a</sup> parte, bem como as 2.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> partes, projetadas ao início do curso, não vieram a lume. Da segunda subseção da parte que fez forma de livro, a qual subseção tematiza o fenômeno do tempo enquanto tal, sob o ponto de arranque do *ser-aí*, posto que este seja o meio sem o qual qualquer questão pelo sentido do ser em geral não se pode colocar, apenas resquícios dela compõem a obra que será analisada a seguir.

sentido fenomenológico. Esses desvios possíveis tematizar-se-ão por uma “destruição fenomenológica.”<sup>358</sup> Em particular, na obra em pesquisa, o ponto de arranque das análises fenomenológicas extrai-se da constatação seguinte: de um modo geral, a divisão mais ampla das chamadas “ciências empíricas” realiza-se a partir das noções de “ciência da natureza” (*Naturwissenschaft*) e de “ciência humana” (*Geisteswissenschaft*), designada esta também de “ciência cultural” ou ainda de “ciência histórica”, em que, tanto na primeira, na ciência da natureza, quanto na segunda, conquanto ambas tematizem a noção de “tempo”, a própria *temporalidade originária* não se deixa apreender e nem conceber, de molde que se faça necessário uma preparação do campo fenomenológico, no qual essa objetualidade possa mostrar-se a contento. Essa preparação do campo fenomenológico permitirá: a) que se tematize, em sua gênese, o surgimento da objetualidade da ciência da natureza e da ciência histórica fundamentando-se na experiência *pré-científica*; b) que se apreenda o *modus* de acesso a essa objetualidade de ambas as ciências ao seu respectivo universo objetivo, de acordo com os resultados obtidos em a); e, por fim, c) que se especifique a conceitualística, em sua formação, que se segue do universo objetivo tanto da ciência da natureza, quanto da ciência histórica. Heidegger designa de *lógica originária* (*Urlogik*) o seu denodo descritivo, uma vez que este busca, justamente, adentrar nas objetualidades científicas antes que estas se constituam em sentido formal. Ora, é isso mesmo que Platão e Aristóteles, aquele incoativamente, este de maneira cabal, realizaram em seus pensamentos filosóficos. Além disso, uma fenomenologia da vida “pré-científica”, no contexto histórico das últimas décadas dos oitocentos, não poderia deixar de compreender-se como certa solução às muitas crises constatáveis nas mais diversas ciências. É deste modo mesmo que Heidegger considera as análises fenomenológicas realizadas nos *Prolegômenos*. Citem-se, a título de exemplificação, as discussões acerca do *intuicionismo* e do *formalismo* na matemática contemporânea; a problemática em torno do estatuto ontológico das leis newtonianas empós a propositura da teoria da relatividade newtoniana; a reconsideração do conceito de *vida* para a compreensão dos *facta* biológicos em superação de uma aplicação rígida dos princípios do mecanicismo aos “entes vivos” e aos seus componentes essenciais; a reconsideração da ciência histórica a partir de uma principiologia lastreada numa “história dos problemas”; e, por fim, a reformulação do pensamento teológico antes ligado à “vida” e ao seu “fundamento” (*Grund*), isto é, a Deus mesmo, a despeito de uma qualquer estrutura dogmática que, em sua imobilidade, torna o homem incompreensível, em sua facticidade, a si próprio.<sup>359</sup> Além disso, observe-se que, pela destruição fenomenológica realizada, o que performará o campo fenomenal acerca da objetualidade da ciência física e da ciência histórica deve apreender-se como o *horizonte originário* constituinte de ambas. De onde surge, de saída, a razoabilidade emergente da tematização do conceito de *tempo*, posto que facilmente se colhe que já na ciência física, já na ciência histórica, a *temporalidade* é qualquer coisa de essencial a elas. De fato, não se pode conceber, para que se fique somente com um exemplo, uma ciência da história que não se utilize da noção de “cronologia”, assim como é impensável qualquer formulação de ciência da natureza sem que se leve em consideração esta ou aquela *medida do tempo*. Nesse sentido, mormente desde a reformu-

358 Cf. Subseção 4.2, *in medio*.

359 (GA 20, pp. 3-4, pp. 3-4).



lação da ciência natural elaborada por Galileu Galilei, no sentido de sua matematização, quem diz “ciência da natureza”, diz, por isto mesmo, uma qualquer *medição do movimento*. Além disso, em ciências tais quais a metafísica ou a teologia, o conceito de *tempo* é *índice* para a discriminação de regiões ontológicas pelas quais os *entia* que “realmente são” se contradistinguem dos outros que tão somente “podem ser”, os quais têm a sua existência “no tempo”, ao passo que os primeiros são “eternos.”<sup>360</sup> Em suma, o conceito de *tempo* deve reconhecer-se enquanto correlacionado às questões mais fundamentais da filosofia, haja vista que esta, por seu feitiço próprio, se pergunte acerca do *ser* das entidades, da *atualidade* do atual e da *realidade* do real.<sup>361</sup> Nesse sentido, uns *prolegômenos à história do conceito do tempo*, entendendo o título da obra sob o enfoque fenomenológico, devem apontar, a um primeiro momento, a uma história das *interpretações conceituais* do conceito de *tempo*, mas, principalmente, a uma história da *distorção* das questões básicas a respeito do *ser* das entidades, – como quer que esse “ser” se considere – que ou são “temporais” ou se compreendem, em certa contraposição, “desde a eternidade”, bem como acerca da *atualidade* do atual e da *realidade* do real. Em suma, essa história denota a incapacidade para a colocação, a rigor, do questionamento do *ser*, em um solo fenomenológico tal que se depreenda a correlação entre esse questionamento e o próprio *ser* do ente que o realiza, isto é, o *ser-aí* mesmo. Todavia, note-se que, por uma *destruição fenomenológica*, não se está referindo, de modo algum, a certas opiniões coligidas sobre o tempo. Não! Por uma “destruição fenomenológica”, deve-se entender o arremate da fenomenalização do *tempo* enquanto tal, em si mesmo e desde si mesmo, de modo que, apenas então, os conceitos “históricos” acerca dele possam receber a devida evidência fenomenal. Entretanto, esses “conceitos históricos” não fazem parte de uma qualquer filosofia “sistemática”, nem mesmo de certo “estudo historiológico”, uma vez que o que seja de intenção última de Heidegger é justamente o adentrar-se no campo fenomenológico de uns *prolegômenos* a uma “história do conceito de tempo.” Enfim, trata-se da abertura desse campo realizada por uma pesquisa filosófica tal que não pode ter outro cariz que não o fenomenológico. Numa palavra, a fenomenologia deve compreender-se como uma filosofia *originária*.<sup>362</sup> Ainda que, por motivos didáticos, uma primeira aproximação ao conceito de *tempo* receba como que um tratamento historiológico e, assim, essa aproximação se separe da análise sistemática acerca do *tempo* mesmo, que é, por suposto, também fenomenológica, mas não fenomenologicamente destrutiva.<sup>363</sup>

Pois bem, tendo-se considerado o pano de fundo das intenções que fundamentaram as análises fenomenológicas da obra *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, chega-se ao momento da continuação da realização dos comentários, de acordo com a estrutura argumentativa anunciada ao início desta subseção. Numa palavra, o ponto de saída demarcou-se pelo estudo do conceito de *intencionalidade*.

360 (GA 20, p. 7, p. 5).

361 (GA 20, *ibid.*, *ibid.*).

362 Cf. (GA 20, p. 7, p. 5).

363 Cf. (GA 20, *ibid.*, p. 6). Conferir acima a descrição do plano geral do curso, do qual foi extraída a composição material da obra que, por ora, se analisa.

## 6.1 O conceito de *intencionalidade*

De início, em contraposição a alguns pontos da teoria do conhecimento de Rickert anunciados em *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*,<sup>364</sup> pontos esses que desvirtuam toda a possibilidade de compreensão da fenomenologia, posto que partem de certas assunções metafísicas a respeito da realidade do real e de seu *modus cognoscendi*, ao mesmo tempo em que defendem que a redescoberta brentiana do conceito de *intencionalidade* deve aceitar-se enquanto tal, continuando, o autor (GA 20, p. 41 e segs., p. 32 e segs.) busca estabelecer como se deve ou não compreender a noção de “intencionalidade”, sobretudo a partir da exigência principiológica de um retorno às coisas mesmas determinada pela fenomenologia. Nesse sentido, apresentem-se esses pontos, em pormenor, que caracterizam a teoria do conhecimento rickertiana. Assim, de acordo com Rickert, o conceito de *intencionalidade* aponta para a realidade dos atos de julgamento, pelos quais o ser humano, em geral, *conhece*. De seu turno, os atos de representação não são atos intencionais e, por maioria de razão, nem atos de conhecimento. Com efeito, a Rickert, a noção de “ato de representação” deve compreender-se por uma imanência absoluta, na qual nem sequer se pode referir qualquer realidade *transcendente* à consciência; de fato, todo e qualquer ato de representação é fenômeno, *in totum*, interno ao indivíduo cognoscente. Ao contrário, o conceito de ato de julgamento, de *per se*, haja vista que o seu *objectum* seja o valor (*Wert*), que é “conhecido”, coleva em si mesmo tanto a imanência do “valor” mesmo à consciência, quanto a transcendência aberta por esse objeto “inexistente”, isto é, dado que o “valor” seja um objeto “intencional”.

Posto isso, a Heidegger será de interesse mostrar, em evidência fenomenal, que o conceito de “intencionalidade”, na fenomenologia, deve e somente deve compreender-se em sua estrutura tensional, que é um “ato”, na qual o “direcionar-se a” (*Sich-richten-auf*) performa o campo fenomenal, seja este aberto por ato de representação, seja este aberto por um ato de julgamento e assim por diante. Em suma, o que Rickert não compreende é a necessidade de que, sem pressupostos, se permaneça em o “direcionar-se a” pura e simplesmente. Na vivência da representação da lapiseira que está em minha frente, encontra-se esse “se direcionar a”, em cujo correlato intencional se dá a lapiseira mesma. Se a situação objetiva do ato de julgamento realizado for: “Há uma lapiseira em minha frente”, tanto quanto, encontra-se o recém-referido campo fenomenal do “direcionar-se a.” Numa palavra, para que se constatem os fenômenos há poucos apontados, não há necessidade alguma de um desvio teórico, seja de que forma for, para a sua apreensão em evidência fenomenal. Além do mais, toda a pressuposição da distinção entre a noção de “psíquico” e a noção de “físico”, de raiz cartesiana, que deve colher-se do uso rickertiano dos conceitos de *transcendente* e de *imanente*, haja vista que “o que se conhece, por um ato de julgamento, é o próprio ‘valor’ em geral, o qual não é, de *per se*, qualquer ‘coisa física’ ou ‘real’”, como o diria Rickert, continuando, essa pressuposição é, por necessidade, adventícia ao que se requer, de acordo com os seus princípios, para a execução a contento das análises fenomenológicas. Em síntese, a noção de “intenciona-

364 Cf. (GE, p. 57).



lidade" (*Intentionalität*), no sentido redescoberto por Brentano e retomado por Husserl, deve utilizar-se sem restos alguns de teorias a respeito do "psíquico", da "consciência", da "pessoa" e assim por diante.<sup>365</sup>

Posto isso, passe-se, propriamente, à apresentação realizada por Heidegger dos constitutivos formais da *intencionalidade* enquanto tal, de forma que as respostas às objeções levantadas por Rickert à fenomenologia possam compreender-se do modo devido.

De início, como já foi assinalado inúmeras vezes, a fenomenologia necessita de certa atenção do espírito ao que lhe é dado *nuamente*, por assim dizer. Não se deve partir de qualquer *parti pris* teórico. Em absoluto, isso não é de fácil execução. Ora, para que se apreenda a estrutura que performa este ou aquele ato intencional, seja este de desejo, de ódio, de julgamento, de amor, do que for, uma simples consideração desse ato enquanto tal é exigida, não na medida em que esse ato seja certo "processo", nem certa "atividade", mas justa e precisamente um ato *de* desejo, *de* ódio, *de* julgamento e assim por diante. Esse ato, como se disse nos parágrafos acima, tem a estrutura do "*direcionar-se a*." Isto não é pouco, pois é, de fato, o que estrutura, de início e no seu todo, a vida humana em sua concretude, isto é, em suas vivências intencionais. Além do mais, observe-se que o conceito de *intencionalidade* não se deve tomar por qualquer coisa de adventícia à concretude da vida humana mesma, ao modo de um *parti pris* de uma ciência teórica, como a fenomenologia. Não: esse conceito é o único meio com o qual a vida consciente do homem torna-se translúcida, em si mesma e desde si mesma. Entretanto, mesmo essa translucidez não é qualquer objetivo, em sentido direto. De fato, ela dever-se-ia reconhecer, caso se tomasse nesse sentido, como uma assunção psicologista lançada sobre a base do estofo científico da fenomenológica. Assim, uma primeira aproximação ao chamado *princípio dos princípios* da fenomenologia pode tomar-se do a que a expressão "em si mesma e desde si mesma" aponta, pois, por ela, está-se, justamente, indiciando a ausência de *toda e qualquer pressuposição científica*.

Note-se que, conquanto mais acima se tenha considerado a remodelação do método fenomenológico proposto por Heidegger,<sup>366</sup> o que se exporá nos parágrafos seguintes é, sem dúvidas, dentre tudo o que foi exposto acerca da fenomenologia na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho, o tratamento mais sistemático realizado pelo autor a respeito dela mesma. Por consequência, a aparência de repetição à *outrance* deve desculpar-se em razão da necessidade *real* de acompanhamento, *pari passu*, desse tratamento.

Nesse sentido, no que consiste a estrutura formal do "*direcionar-se a*" que performa certo ato intencional? De início, não se trata de uma dada relação entre um sujeito "psíquico" e um objeto "físico." Antes disso, vê-se aí um qualquer *comportamento de levar-se a algo*. Por seu turno, este "se levar" é precisamente o que constitui o conceito de *intencionalidade* enquanto tal. Contudo, analise-se, por ora, o significado formal da preposição "para" em um "*se direcionar para*." Nesse sentido, o feitiço formal dessa análise não se refere a um certo *ato de percepção* qualquer, porquanto antes ao *percebido* por essa percepção. Assim, o indivíduo A em uma sala de aula percebe uma *cadeira*. Esta cadeira é-lhe

365 Cf. (GA 20, p. 47, p. 36).

366 Cf. Subseções 3.3, 4.2, 5.2, 5.3 e 5.4.

“útil *para* que assista à aula”; essa cadeira é-lhe “demasiado desconfortável *para* assentar-se, por não ter nela nenhum tipo de estofado”; essa cadeira é-lhe “inútil *para* utilizar-se dela, por ele ser muito gordo”, etc. Heidegger (GA 20, p. 48, p. 37) nomeia o conteúdo do *perceptum* nestas descrições fenomenológicas como “*coisa circundante*” (*Umweltding*). Além da abertura do campo fenomenal da “cadeira” como uma *coisa circundante*, é perfeitamente possível, caso se distingam nela o seu “tamanho”, o seu “peso”, a sua “cor”, a sua “queda”, uma vez que tenha sido levantada ao ar, tomá-la como uma mera *coisa natural* (*natürliche Sache*), à qual pertencem todas as propriedades que, de *per se*, também competem a qualquer coisa composta de “madeira”, isto é, do material com o qual aquela cadeira foi produzida. Em suma, nesta segunda descrição fenomenológica, o seu *perceptum* fenomenaliza-se *qua* coisa natural, e não mais como um objeto de utilidade a este ou àquele indivíduo.

Pelo que se pode concluir que toda “coisa circundante” é, por necessidade, tanto quanto, “coisa natural.” Isso se evidencia ainda no uso da linguagem cotidiana. Heidegger (GA 20, p. 50, p. 38) dá um exemplo esclarecedor: a uma pessoa *rosas* são dadas, e não “plantas”, tal e qual a botânica se refere a “rosas.” Em suma, pela botânica, tem-se uma “coisa natural”, e pelo presenteio de “rosas”, tem-se uma “coisa circundante.” Note-se que a “coisa circundante” *aparece*, ainda em sentido fenomenológico, *antes* da “coisa natural”, que já requer certa pressuposição teórica, justamente a da ciência botânica, nesse caso. Se se volta à descrição da *cadeira*, percebe-se que por ela ser “inútil” a um indivíduo de peso corporal excessivo é que “se constata” as suas medidas “em inutilidade.” Por consequência, essas *medidas* referem-se ao solo fenomenológico da abertura do campo fenomenal de “coisa natural”.

A par de certa “coisa circundante” e de certa “coisa natural”, se a análise fenomenológica se dirigir a essa coisa natural em sua abertura fenomenal, por uma tematização expressa dessa coisa *qua* coisa, pode-se deslindar a *coisalidade* (*Dinglichkeit*) dessa coisa mesma, isto é, na relação exata em que, dela, se consideram realidades tais quais a sua *materialidade* e a sua *extensão*, de forma que as suas qualidades ocasionais, como o *movimento*, a *coloração*, e assim por diante, se compreendam como se seguindo a essa extensão material.

Nesse sentido, pelo *perceptum* da cadeira a que se referiu nos parágrafos anteriores, considerada nela mesma e por ela mesma, a despeito de qualquer objeção epistemológica ou psicológica fundamentada em uma suposta ingenuidade das descrições realizadas, pois, quer essa ingenuidade se dê ou não, o que ocorre é que essa cadeira se apreende “nela mesma e por ela mesma”, vivência intencional esta que constitui a própria fenomenologia *qua* fenomenologia, de acordo com o mero conteúdo do designado *princípio dos princípios*, continuando, chega-se a três conceitos bem distintos entre si de coisa, nomeadamente: *coisa circundante*, *coisa natural* e *coisalidade*.

Entretanto, analise-se, desta vez, antes o “direcionar-se” enquanto tal ao invés da coisa a que esse “se direcionar” se direciona. Em suma, *como* se dá esse “se direcionar”? Trata-se, com efeito, de uma *perceptividade*, isto é, do *como* mesmo em que “a cadeira” “se percebe.” A esse “como” não se pode atribuir qualquer “coisa circundante,” “coisa natu-



ral” ou ainda certa “coisalidade”, dado que estas notas formais foram e são atribuíveis a uma cadeira, a uma fotografia, a uma lapiseira etc. De fato, o “ser percebido” de uma cadeira não pertence a ela *qua* cadeira, posto que *também* uma fotografia, uma lapiseira, uma caneta e assim por diante são “perceptíveis.” Por consequência, compreende-se que a *perceptividade* seja uma nota formal da *intencionalidade* *qua* *intencionalidade* e, assim, há que se distinguir entre a *entidade* do que “se apreende”, enquanto “coisa circundante”, “coisa natural” e “coisalidade” e, por outro lado, o *como* se matiza, formalmente, o “direcionar-se”, isto é, o ato intencional mesmo, enquanto “percebido”, “odiado”, “pensado”, “representado”, “julgado”, “amado” etc. Apenas se observe que a cada *perceptividade* corresponde um *modus* de execução da intencionalidade, de forma que quando se “odeia”, a entidade “odiada” se mostra pelo “direcionar-se” *qua* “ódio.” Numa palavra, fenomenaliza-se “o dirigir-se” direcionado pelo “ódio”.

Todavia, analisando-se as descrições acima realizadas acerca da “cadeira”, pergunta-se: *como* esta, *realiter*, descreve-se e mostra-se nessas descrições? Pela sua *presença corporal* (*Leibhaftigkeit*). Em suma, a *entidade* dessa cadeira, no que se evidencia dela mesma e por ela mesma, colhe-se pela nota formal do “corporalmente aqui.” Em síntese, o que se mostra “dela mesma e por ela mesma” não é tão só o seu “ser-cadeira”, conquanto o seu “ser-cadeira” em “presença física”, em “carne e osso.” É justo o que não ocorre em um ato de simples representação *livre*. De fato, represente-se um pássaro que não se encontra no horizonte. Por esse ato, ele não se apresenta “em carne e osso”, mas ele é “simplesmente” representado. E por esse ato de simples representação, deve-se compreender qualquer coisa de incompleta acerca de um preenchimento intuitivo da “coisa representada.” Não obstante, mesmo nessa incompletude, a “coisa representada” está presente “em si mesma”, ainda que não “corporalmente presente.” Nesse sentido, no uso da linguagem cotidiana, na maior parte das vezes, dá-se esse preenchimento intuitivo incompleto. Ademais, por vezes, *in totum*, ausente. Pense-se, por exemplo, na situação em que se diz “para dentro!” quando o carro está sendo estacionado. Ora, essa expressão “para dentro!” é utilizada a despeito de uma certa *figuração* na qual o correlato *objetivo* dela seja o meio-fio da calçada, vale dizer, simplesmente o motorista, ao escutar essa expressão, “se aproxima” da calçada, tão somente com a certeza momentânea de que ele não deva direcionar o seu automóvel para a pista de rolamento, ou seja, “para fora”.

Além disso, essa relação há pouco descrita entre o ato de representação “vazia” e a percepção de coisas “corporalmente presentes” também se verifica quando se apreende uma certa fotografia na qual se afigura uma cidade. Esta cidade não se percebe “em carne e osso”, conquanto “representativamente”, ao mesmo tempo em que essa fotografia *da* cidade “se apreende” “em carne e osso”, mas de forma que esse ato apreensivo não termine “na fotografia”, porquanto na “cidade” figurada. Observe-se, ademais, que, nesse ato de representação *da* cidade em figura, não se dá nenhuma “livre representação”, dado que esse ato de representação seja como que motivado pela intenção de quem fez a fotografia; o que é, *in totum*, diverso de um *livre representar* desta ou daquela ponte. Por suposto, todas as análises anteriores partem de uma distinção entre o termo “percepção” tomado em sentido estrito, isto é, na medida em que o seu *perceptum* se

apresente “em carne e osso”, e o mesmíssimo termo tomado em sentido lato, dado que o seu correlato intencional seja ou simplesmente representado, ou representado em uma fotografia, e assim por diante.<sup>367</sup> Ora, sem o qualificativo “em carne e osso” que *pode* distinguir uma percepção qualquer, todo a fenomenologia cai por terra em seu denodo descritivo; de onde se deve preservar esse qualificativo a todo custo, mormente para que não se descambe numa certa teoria da representação, pela qual, na realização de um ato de representação, dar-se-iam apenas *imagens* das coisas representadas, tal e qual a imagem refletida por um espelho.<sup>368</sup> Por fim, outra nota formal constitutiva da *perceptividade* é a sua referência a uma *totalidade coisal*, admitindo esta ou não a sua percepção por *esboços*, posto que estes esboços não podem deixar de ser esboços de uma única coisa. Assim, quando se apreende uma borracha, ela se apreende como um todo, justa e precisamente tal e como ela se apresenta. Não obstante, se se considera uma outra possibilidade de percepção desse propriíssimo todo, como o olhando por cima, um novo ato de simples percepção se realizará, de modo que seja por esse ato que se pode compreender a noção de “esboço” de uma *totalidade coisal*.

Posto isso, perceba-se que o conceito de *intencionalidade*, por tudo o que se disse, aponta para uma correlação necessária entre certa *intentio* e o seu respectivo *intentum*. De fato, a uma determinada *intentio* em que o seu correlato intencional seja livremente representado, não pode corresponder a ela uma qualquer nota formal distinguível no objeto representado mediante um signo figurativo sensível, dado que essa nota formal se siga de uma outra *intentio* acrescida à primeira. De fato, essa nota formal é *certo acréscimo ao que foi, de modo livre, representado*. E assim sucessivamente. A uma certa *intentio* na qual se apresenta César “pintado”, a coisa representada, isto é, César mesmo, não se apreende “em carne e osso.” Com efeito, “a percepção [em sentido estrito], de acordo com o seu modo de doação, é um caso superlativo de preenchimento intencional”, como o ensina Heidegger (GA 20, p. 59, p. 44). Por consequência, fica estabelecida a afinidade de essência entre esta ou aquela *intentio* e o seu *intentum*, conquanto se frise que por “*intentum*” se deva sempre entender não apenas a *coisa* que se intenciona, mas justa e precisamente o *como* em que essa coisa se intenciona. De fato, sem a referência a esse *como*, a noção de “preenchimento intuitivo”, tão constituinte da fenomenologia, não se pode compreender efetivamente.<sup>369</sup>

Pois bem, passe-se agora ao estudo comentado da noção de “intuição categorial.” Com efeito, essa noção aponta-se por Heidegger como uma das principais descobertas da fenomenologia, de forma que a exposição do modo como ele a compreende é fundamental para a continuação do percurso compreensivo deste trabalho.

367 Relembre-se que essa distinção tinha sido apresentada por Husserl, a qual se analisou neste trabalho. Cf. Subitens 2.5.3 e 2.5.4.

368 Cf. Subseção 4.2, *in medio*.

369 Notifique-se que se pode perfeitamente designar a *intentio*, que é termo latino, pelo seu equivalente grego νόησις (*nóesis*), assim como nomear o correlato intencional dessa *intentio* por νόημα (*nóema*) ao invés de pelo latino *intentum*. Heidegger (GA 20, p. 61, p. 45) supõe que haja, no uso “originário” de ambos os pares de termos, uma diferença de interpretação na estrutura formal do “*direcionar-se a*”, posto que o par *nóesis-nóema* teria sido retirado, *a principio*, do universo teorético; o que não teria se dado para o par latino *intentio-intentum*. Todavia, a posição deste trabalho é que essa interpretação mesma se refere a questiúnculas meramente linguísticas que não atingem o fundo do solo fenomenológico a mostrar-se seja por um par de termos, seja pelo outro. Assim, pode-se notar que o uso do termo *intentio*, em sentido especulativo, e ainda que derivado de uma ordem prática, e sobretudo de atos volitivos, *mostra*, tanto quanto, o que se poderia mostrar por uma *nóesis* “efetivamente” preenchida pelo seu respectivo *nóema*, seja este, por exemplo, o de um qualquer objeto matemático. Em suma, o campo fenomenológico de ambos os atos é o mesmo.





## 6.2 O conceito de *intuição categorial*<sup>370</sup>

De início, Heidegger (GA 20, pp. 63-103, pp. 47-75) esclarece que a noção de “intuição categorial” deve compreender-se mediante a típica do conceito de *intencionalidade* na fenomenologia, na medida em que essa *intencionalidade* se estrutura pelo “*direcionar-se a*.” Considerou-se nos parágrafos anteriores que o termo *intuição*, que é ato intencional, se refere a uma *percepção* daquilo que se apreende em si mesmo e desde si mesmo, “em carne e osso.”<sup>371</sup> Ainda que essa “percepção” admita uma certa variação em sua acepção significativa, vale lembrar, posto que essa percepção do *perceptum* em si mesmo e desde si mesmo, “em carne e osso”, seria a noção de “percepção” tomada em sentido estrito, ao passo que, onde quer que se dê certo obnubilamento do *perceptum*, como no complexo imagético correspondente a um livre imaginar, a noção de “percepção” já se toma em sentido lato, isto é, por esta ou aquela percepção em que o seu *perceptum* se encontra *mais* ou *menos* “evidenciado”, isto é, “em carne e osso”.

Pois bem, a parte referente ao termo “intuição” da noção “intuição categorial” já se descreveu. Restam os comentários a respeito de sua outra parte. Nesse sentido, Heidegger (GA 20, p. 64, p. 48) pondera que a descoberta husserliana de uma intuição que se caracteriza como *categorial* consiste na *demonstração* (*Nachweis*) de que se dão, na própria simples apreensão e inerentes a ela, certas *categorias* que são constitutivas das entidades dos entes que se apreendem, de modo semelhante aos *genera* universais distinguidos, na Hélade, por Platão e Aristóteles. Além disso, essa simples apreensão, que contém, *implicite* as categorias, é a de “todos os dias”, por assim dizer, ainda que não haja a tematização expressa delas mesmas; com efeito, não foi outra coisa além dessa tematização expressa o que Husserl efetuou na 6.<sup>a</sup> investigação lógica de sua *Investigações Lógicas*. Assim, aprofunde-se a noção de “intuição categorial”, enquanto certo ato intencional, no qual o seu “como” e o seu “o quê” se mostram de um modo todo particular. Entretanto, para que esse objetivo se cumpra a contento, faz-se necessário o estudo dos conceitos de *intenção presuntiva* (*intentionale Vermeinen*) e de *preenchimento intencional* (*intentionale Erfüllung*), bem como o estudo da correlação íntima entre as noções de “intuição” e de “expressão”, na medida em que se constatará que as vivências, sejam elas mais ou menos transparentes para quem as vive, contém, nelas mesmas, uma certa *expressão*, a qual é justamente o *grau* de transparência que as enforma. Em suma, essa *expressão* contida nas vivências pode mostrar-se fenomenal e expressamente; e quando não, está essa *expressão* contida, *implicite*, nessas vivências. Comece-se pela tematização expressa das noções de “intuição presuntiva” e de “preenchimento intencional”.

370 A noção de “intuição categorial” expôs-se nas subseções referentes à 6.<sup>a</sup> investigação lógica, cf. 2.5.2, 2.5.3 e 2.5.4. A intenção de sua retematização deve-se à finalidade de aproximar-se ao *como* Heidegger a elabora e a apresenta na obra em estudo, dada toda a importância atribuída por ele à temática.

371 Nesse sentido, uma intuição é certa visão que mostra o intuído “em si mesmo e desde si mesmo.” Entretanto, é importante dizê-lo, esse “ato intuitivo” não tem uma referência sequer remota a qualquer imersão mística na totalidade do real; significado este da noção de “intuição” que se assemelhe ao desenvolvido por Bergson em *L'évolution créatrice*. Em fenomenologia, ao menos de partida, todos os seus conceitos devem tomar-se *como que* outros tantos truísmos, conquanto não o sejam, e tanto menos quanto mais se avança a uma posse aperfeiçoada dela mesma.

Nesse sentido, os diversos *modi* de representação, que variam em *grau* até que se chegue à percepção em sentido estrito, vão desde uma intenção, *in totum*, vazia, que se designa de *ato significativo* (*signifitiver Akt*), até, justamente, a essa percepção referida há pouco, em que o seu correlato intencional se mostra em carne e osso. Naquela intenção vazia, que é um mero *ato significativo*, o que se mostra nela é justamente uma certa *presunção* de que “nada se encontra”, “em si mesmo e desde si mesmo”, no seu correlato intencional; e, por isso, essa intenção deve designar-se de uma “*intenção presuntiva*.” Com efeito, essa intenção “vazia” pode preencher-se “intuitivamente”; de onde a razão de chamar-se de um certo ato *presuntivo*. Este ato presuntivo varia, em relação ao preenchimento de seu correlato intencional, por um *mais* ou *menos*. Assim, a uma mera referência intencional de um *livro* qualquer corresponde *já* essa mera referência mesma preenchida com o seu respectivo correlato intencional, isto é, com esse próprio livro, *já* todo o campo fenomenal preenchido *totaliter*, no qual todas as notas formais “do livro” se mostram “em si mesmas e desde si mesmas.” Não é preciso dizer que, neste caso, trata-se antes de um limite ideal, conquanto em si mesmo “válido”, do que algo efetivamente “percebido” *hic et nunc*. Entretanto, observe-se que esse limite ideal deve compreender-se como se constituindo, em sentido formal, com a presença “em carne e osso” do livro “corporalmente” presente. Além disso, por se tratar de um limite *ideal*, ainda no caso de que esse livro “corporalmente” presente se mostre “preenchido intuitivamente”, isto é, “em carne e osso”, também aí, *ex necessitate*, encontrar-se-ão estes ou aqueles perfis do mesmíssimo livro apreendido em evidência fenomenal.<sup>372</sup> Em suma, há que se fazer a distinção entre certo *preenchimento intuitivo total e perfeito*, na medida em que *todas as suas intenções parciais se preenchem*, e a *intuição mesma que concede esse preenchimento*, dado que essa intuição apresente todo o seu correlato intencional *qua* totalidade. Não obstante, conforme se viu na nota anterior, inclusive na *percepção adequada* se deve admitir uma sua tão somente *adumbração*, adumbração esta que admite, de *per se*, um preenchimento a ocorrer em razão de um limite ideal de manifestabilidade.

Isto é de importância muitíssimo relevante para os próximos passos argumentativos: a noção de “percepção”, em fenomenologia, não pode conceber-se sem uma relação imediata para com a noção de “demonstração”, em sentido clássico. Em síntese, no método fenomenológico, *todo e qualquer ato perceptivo*, em que a “coisa” se mostre, é ele mesmo uma *demonstração*, de molde que não há razão alguma, que a justificasse, de que se apele a uma “teoria do silogismo”, mediante a qual a demonstração “em geral” se fizesse inteligível, a fim de que esta ou aquela demonstração, *formaliter*, se fizesse. Ora, por esta ou aquela percepção, mostra-se o *perceptum*; e isto é o suficiente, pois ele é dado em evidência fenomenal. E quando não o é, tem-se, efetivamente, uma *intenção presuntiva*, a que corresponde, *idealiter*, o seu preenchimento intencional. Ora, no exato momento em que se der esse *preenchimento intencional*, ter-se-á um *ato de identificação* (*Akt der Identifizierung*), em que o “intencionado se identifica com o intuído; a mesmidade é experienciada”, descreve-o Heidegger (GA 20, p. 66, p. 49). Por seu lado, esse ato de identificação, mediante o qual o que fora inicialmente presumido *se mostra*, na medida

372 “Seja de que modo for que a percepção seja adequada [e adequada por “presença física”], a entidade percebida sempre se mostra em uma adumbração particular.” (GA 20, p. 65, p. 49).



em que o que se presumira determina o solo fenomenológico de partida, e justo por isso se dá esse “ato de identificação”, designa-se de *evidência*.

Que é a evidência fenomenológica? O ato de identificação ocorrido entre a *intenção presumida* e o *intuído mesmo*. Ora, a par do que diga a tradição filosófica, para a qual a noção de “evidência” caracteriza-se como uma determinação qualitativa do ato de julgamento, de modo que desse ensejo a uma compreensão segundo a qual a noção de “evidência”, em última instância, se colhe de um “*sentimento de evidência*”, tal qual sustentado por Rickert,<sup>373</sup> em fenomenologia, o conceito de *evidência* nada mais referencia do que este ou aquele *ato de identificação*, em que certa intenção presumida, que é a base desse ato de identificação, se preenche com o seu correlato intencional *intuído*. Além do mais, esse mesmo conceito de *evidência*, ainda na fenomenologia, não aponta a nenhum tipo de experiência “psíquica”, que ocorre “dentro da consciência.” Em absoluto: a *evidência* dá-se, mais uma vez, em um ato de identificação entre uma intenção presumida e o seu correlato intencional *intuído*, e nada mais do que isso; o que não é pouco. Por fim, na medida em que certo ato de identificação parte de uma intenção presumida, a qual, de seu turno, determina um “estado de coisas objetivo”, que pertence a esta ou àquela região ontológica, compreende-se que se conceitue uma noção como a de “regionalidade da evidência” (*Regionalität der Evidenz*), uma vez que a uma região ontológica, seja a dos entes matemáticos, pertence um tipo de evidência peculiar; assim, conseqüentemente, também um *ato de identificação* diverso do de uma outra região ontológica. Nesse sentido, a noção de “rigor” fenomenológico, tanto quanto, deve compreender-se como se diversificando à medida em que os campos fenomenológicos abertos se distingam de acordo com as várias disciplinas, tais como a própria filosofia, a teologia, a física, a arquitetura, e assim por diante. Não obstante, um fenômeno evidente *qua* evidente assim se mostra em toda e qualquer disciplina, ou seja, a noção de “evidência” é garante, uma vez que ela se refere à correlação entre a intenção presumida e o preenchimento intencional que se dá em um ato de identificação, do conhecimento científico em geral. Por conseqüência, observe-se o característico de *universalidade* (*Universalität*) que se nota no conceito de *evidência*.

Pois bem, dessas análises fenomenológicas realizadas nos parágrafos anteriores, pode-se extrair dois conceitos fenomenológicos de importância notável, nomeadamente: o de *verdade* e o de *ser*. Em relação ao conceito de *verdade*, Heidegger (GA 20, p. 66, p. 51) faz saber que se pode distinguir nele três *modi* distintos entre si. O primeiro desses *modi* da noção de “verdade” percebe-se pelo referido *ato de identificação* da intenção presumida e do *intuído*, na medida em que por esse ato de identificação se constata uma *identificação*, em suma, a *identidade* entre os dois polos da relação. Desse modo, o “ser verdadeiro” consiste, justa e precisamente, nessa identidade que “subsiste” “nela mesma.” Essa subsistência pode apreender-se pela expressão “em si mesmo e desde si mesmo”; o que caracteriza toda e qualquer descrição fenomenológica. Com efeito, a noção de “verdade” enquanto compreendida como referindo um total e definitivo preenchimento da intenção presumida pela coisa *intuída* “nela mesma e desde si mesma”

373 Cf. “Um juízo verdadeiro é aquele que *sentimos* que o deve ser” (*Das wahre Urteil ist das Urtheil, welches gefällt werden soll*) (GE 1892, p. 64, tradução nossa).

não é algo diverso da tradicional definição dessa noção recebida pela tradição: *veritas est adæquatio rei et intellectus*, dado que essa “*adæquatio*”, na fenomenologia, aponte a um “*trazer à coincidência*”, que é o ato de identificação, da intenção presumida inicial para com o seu correlato intencional. Todavia, observe-se uma determinada sutileza: a realização mesma do ato de identificação em que o correlato intencional de uma intenção presumida se mostra “em si mesmo e desde si mesmo” caracteriza-se antes por uma “vivência da verdade” do que por uma tematização expressa do campo fenomenal aberto pela expressão “ato de identificação.” Numa palavra, a respeito da expressão “cavalo”, para a qual se dirige uma intenção presumida, o seu preenchimento intencional, por força da própria coisa, findará no “cavalo” mesmo, e não no fenômeno referente a um “ato de identificação” *qua* “ato de identificação.”<sup>374</sup> Por consequência, o primeiro sentido do conceito de *verdade* vai tomar-se da *relação* precisa que este ou aquele ato de identificação estabelece, mediante a intencionalidade de uma intenção presumida, para com o respectivo *intentum* dessa intenção presumida mesma, na medida em que se evidencie.

Entretanto, dá-se ainda a possibilidade de um *segundo* conceito de *verdade*. Este conceito deslinda-se da consideração não do correlato intencional de uma intenção presumida, ou seja, da própria coisa intuída, conquanto da própria estrutura intencional do “*direcionar-se a*.” Em síntese, por esse segundo conceito de verdade, olhe-se antes para o ato intencional enquanto tal, e não para o seu conteúdo que o performa fenomenologicamente. Note-se, porém, que a noção de “ato intencional” considerada por este segundo conceito de verdade tem os característicos que se seguem, formalmente, de um ato de identificação qualquer, isto é, posto que esse ato intencional seja um ato em que tenha ocorrido certo ato de identificação. Por isso, pelo segundo conceito de verdade, aponta-se à *estrutura formal do ato intencional a respeito da evidência que é constitutiva de um ato de identificação*. Para que se fique com a fórmula latina da definição de verdade, trata-se da tematização do fenômeno do “*adæquare*”.

Por fim, o *terceiro* conceito de verdade deve-se tomar da *própria coisa que é verdadeira*; assim, diz-se que o “ouro” é “verdadeiro”, pois há, na mesmíssima coisa que se mostra, tudo o que se requer para que uma coisa seja de “ouro.” Numa palavra, a “coisa”, que se intui, provê, em si mesma e por si mesma, a razão formal do ato de identificação que a comprova no que se identifica dela mesma e por si mesma. Nesse sentido, a noção de “verdade” considera-se sob o aspecto do *ser mesmo*, em sua *realidade*.

Isso quanto aos três *modi* do conceito de verdade.

Posto isso, considere-se, por ora, o modo em que o *próprio ser* transparece numa formação proposicional qualquer. De partida, a respeito do *primeiro* conceito de verdade, em que se dá o *ato de identificação* entre a intenção presumida e a coisa intuída tal qual se presume por essa intenção, de forma que a definição tradicional de verdade, isto é, “*veritas est adæquatio intellectus ac rei*”, esteja como que lembrada por esse conceito de verdade, o *ser* refere-se por esse *primeiro* conceito de verdade *qua* “ser verdadeiro”, na medida em que se encontra, no campo fenomenal assim aberto, um determinado estado

374 “Esse é o sentido fenomenológico de dizer que, na percepção evidente, eu não tematicamente estudo a verdade dessa percepção nela mesma, conquanto antes viva *na* verdade.” (GA 20, p. 70, p. 52, grifo do autor).



de coisas objetivo que *subsiste*, a despeito da transitoriedade do ato de identificação realizado por este ou aquele indivíduo. Assim, quando se julga certo estado de coisas objetivo *correspondente* à expressão “A caneta é azul”, esse próprio estado de coisas objetivo em si mesmo e desde si mesmo “se apresenta.” Por seu turno, esta apresentação, que é subsistente, como se viu, é o *ser* mesmo da coisa que se percebe por esse *primeiro* conceito de verdade. Por consequência, por esse conceito, está-se apontando para, justa e precisamente, uma *relação verdadeira*, na qual se constata a subsistência de um estado de coisas objetivo nessa relação verdadeira mesma.

Ademais, pode-se depreender um *segundo* conceito de *ser* quando, a respeito de uma proposição da forma “A caneta é azul”, se tematiza o ser-azul que pertence a essa caneta, de molde que, pura e simplesmente, a que se está apontando seja a pertença, numa proposição de feitura “A é B”, do *ser-B* ao *ser-A*, e nada mais do que isso. Em síntese, não se trata, por ora, de uma certa referência à subsistência da verdade que se segue à constatação de um estado de coisas objetivo. Com efeito, por esse segundo conceito de *ser*, significa-se o *ser* enquanto fator constituinte ou estruturante, o que se expressa pelo significado formal da cópula “é”, do *ser* do predicado B para com o *ser* do sujeito A.

Entretanto, observe-se que esses dois conceitos de *ser* são correlacionados, uma vez que, mediante o ato de identificação pelo qual se dá a identidade entre a intenção presuntiva e o correlato intencional intuído, se constata a subsistência dos polos “identificados”, os quais perfazem o campo fenomenal do *ser* qua *verdadeiro*. Todavia, essa subsistência segue-se, de acordo com o estado de coisas objetivo, da identidade entre o *ser* do predicado B e o *ser* do sujeito A, em razão da função de ligação entre os extremos da cópula proposicional. Desta feita, há uma correlação entre os dois primeiros conceitos de *verdade* e os dois conceitos de *ser* referidos há pouco, de forma que tão somente o *terceiro* conceito de *verdade*, vale lembrar, o que se refere ao *ser* da coisa qua coisa verdadeira, lembre-se do exemplo do ouro verdadeiro, permaneceu fora da correlação apontada entre os dois conceitos de *verdade* e os outros dois acerca do *ser*.<sup>375</sup>

Posto isso, continue-se com os aspectos formais outros do conceito de *intuição categorial*, depois da consideração dos temas da *intenção presuntiva* e do *preenchimento intencional*, e dos temas, relacionados aos primeiros, dos conceitos de *verdade* e de *ser*.

Pois bem, considerar-se-ão as duas noções de “intuição” e de “expressão”, na medida em que elas sejam constituintes da fenomenologia enquanto tal. Ora, o ponto de arranque das análises seguintes toma-se da observação de acordo com a qual o *expressar-se* e, ato contínuo, o *interpretar-se* performam, de saída, todo o campo fenomenal das *vivências intencionais*. Com efeito, estas não se podem compreender, ainda que esse fato não se tematize por si mesmo, sem o fenômeno da *expressividade*, o qual, de seu turno, é o constitutivo formal das *asserções* qua *atos de significação*. De fato, é como se toda a vida humana estivesse embebida na realização de *atos de significação*, respectivamente, de *as-*

<sup>375</sup> Todo o percurso exposto por Heidegger a respeito da conceitualística do ser e da verdade deu-se a fim de que se notasse, fenomenologicamente, que o conceito de verdade não se pode compreender tão somente pelo recurso aos atos de julgamento, que é um certo ente relativo, tal como se dava na tradição clássica. Esta descoberta fenomenológica, por assim dizer, será de importância refrisada para a recolocação do questionamento do ser realizada por Heidegger no miolo da obra em análise, como se verá nas subseções a seguir, e também em *Ser e tempo*, na 3.ª seção deste trabalho.

*serções*. Por isso, sem o fenômeno da *expressividade*, a própria vida humana não se pode compreender.<sup>376</sup>

Ora, para que se apreenda a formação fenomenológica do conceito de *intuição categorial*,<sup>377</sup> é necessário que se considere o *modus* no qual se evidencia a relação entre esta ou aquela expressão e esta ou aquela percepção. Em suma, qual é relação, precisamente, entre um ato de percepção e uma determinada expressão, que o “expressa.” De saída, Heidegger (GA 20, p. 75, p. 56) faz a observação seguinte: a respeito da proposição “As nuvens são brancas” que se enuncia em continuidade a um ato de percepção do qual a proposição se forma, de modo que o correlato objetivo desse ato de percepção é, justamente, o estado de coisas objetivo “As nuvens são brancas”, deve-se notar que existem duas possibilidades de consideração dessa proposição. Com efeito, a *primeira* possibilidade extrai-se da função comunicativa que se pode realizar por essa mesmíssima proposição, uma vez que se queira dar a conhecer a outrem o *ato intencional* que efetivamente se realizou, vale dizer, que houve um ato de percepção tal em que “as nuvens são brancas” foi percebido. De fato, essa função comunicativa é extensível a todos os atos intencionais vividos. Nesse sentido, deseja-se algo, e este desejo comunica-se a um terceiro; espera-se algo, e esta esperança transmite-se a alguém; e assim por diante. Entretanto, é possível que, a par da comunicação a fulano ou a sicrano do ato intencional que se realizou, seja comunicado a *própria coisa* “percebida”, “desejada”, “esperada”, etc. Esta é a *segunda* possibilidade de consideração da proposição “As nuvens são brancas.” Observe-se que, nessa segunda possibilidade, não se está apontando, em absoluto, para o *ato realizado de percepção*, mas para o próprio *perceptum*; e assim para todos os outros atos intencionais.

Posto isso, qual é a correlação precisa entre a asserção “As nuvens são brancas” e a coisa referida pelo ato intencional perceptivo do qual essa asserção emerge? Por este questionamento, permite-se entrever a origem do conceito de *intuição categorial*. De fato, a asserção “As nuvens são brancas” *acrescenta*, ao campo fenomenal surgido na percepção sensível, certas notas formais que se não deixam constatar, por si mesmas, no campo fenomenal que é o correlato intencional dessa percepção sensível. Nesse sentido, o correlato intencional da percepção sensível *qua* percepção sensível é, *in totum*, desarticulado; o que se explicará melhor abaixo.<sup>378</sup> Note-se, porém, que a asserção referida *aponta* para o campo fenomenal de origem, sendo a partir dele que se pode elaborar a noção fenomenológica de “demonstração” *qua* coincidência entre esta ou aquela *intenção presuntiva* e o *preenchimento intencional* dado pelo intuído mesmo. Como o diz Heidegger (GA 20, p. 77, p. 57, grifos nossos): “Há certo movimento tendente à verdade, ao *ser*

376 “Não é para surpreender quando nós consideramos que os nossos comportamentos são, em sua realidade, permeados, a todo momento, por asserções, as quais são, de seu turno, sempre performadas por esta ou aquela forma de expressão”, ensina-o o autor (GA 20, p. 75, p. 56).

377 Cf. Nota 435, neste 6.º capítulo. Pela diferença do tratamento da noção de “intuição categorial” realizada por Husserl e Heidegger vislumbra-se toda a importância que para este filósofo essa noção possui para uma recolocação da questão do *ser*. Além do mais, a tematização dela por Heidegger nos *Prolegômenos* realiza-se de acordo com a exposição do seu pano de fundo histórico, de forma que, sem dúvidas, essa exposição se torna mais compreensível, mais uma vez, sobretudo a respeito de um questionamento acerca do sentido do *ser*.

378 “Essa asserção [As nuvens são brancas] estabelece certas relações extraídas da matéria [do ato perceptivo], a qual matéria é, de início, apreendida direta e simplesmente em sua totalidade inarticulada”, como expõe o autor (GA 20, pp. 76-77, p. 57).



verdadeiro enquanto tal, no próprio sentido da *asserção*.” De fato, esta e aquelas intuições presuntivas não se compreendem senão como *certo movimento tendente*, cuja tendência se consuma pelos *preenchimentos intencionais* a respeito da *verdade*, e do *ser* mesmos.

Todavia, analise-se, junto ao Heidegger (GA 20, *ibid.*, *ibid.*), a asserção “Esta cadeira é amarela e estofada”, a qual se formaliza como “Este S é P e Q”, e parta-se do pressuposto de acordo com o qual o conteúdo fenomenal, a sua matéria, dessa asserção esteja dado “em carne e osso.” Pergunta-se, a seguir, se o preenchimento intencional dessa asserção pode dar-se, totalmente, tão somente pelo correlato intencional de uma percepção sensível. Em suma, dá-se alguma *mostração* fenomenológica, na coisa mesma a que aponta essa asserção, de acordo com todos os *momenta* formais que se encontram na proposição “Esta cadeira é amarela e estofada”? Precisamente, os *momenta* do “esta”, do “é”, do “e” *aparecem* “em carne e osso”? Em absoluto; daí a origem do conceito de *intuição categorial*, o qual se refere, justa e efetivamente, a esses *momenta* formais que não podem aparecer “em carne e osso” como certos objetos de uma percepção sensível. Nesse sentido, percebe-se uma cadeira com as suas notas de *ser* amarela e de *ser* estofada. Contudo, notifique-se de que na proposição “Esta cadeira é amarela e estofada” se dá como que um excesso de características intencionais que *se acrescentam*, mediante uma fenomenalização toda própria da intencionalidade do ato perceptivo, à coisa mesma que se percebe sensivelmente “em carne e osso.”

Ademais, simplifique-se a proposição em análise até que se chegue a uma simples intenção nominal da forma “A cadeira estofada amarela.” Ainda aqui se percebe que se encontra outro excesso de características intencionais em relação à coisa que aparece nessa intenção nominal. Com efeito, tão somente *uma cadeira amarela estofada* apreende-se, porquanto não o próprio *ser colorido* ou o *ser do amarelo* enquanto tais; e por aqui se volta à tese kantiana, que foi retomada por Husserl, segundo a qual o *ser não é predicado real*.<sup>379</sup> De fato, pode-se e deve-se concluir que o *ser* não seja um *momentum* da cadeira como o são a madeira com que é feita, no seu *ser* de madeira; o seu peso, no *ser* de sua pesadez; a sua densidade, no *ser* desta densidade mesma; e a sua cor, no próprio *ser* do colorido. Em suma, o *ser* não é predicado real algum das coisas que se apontam por uma formação proposicional qualquer, conquanto ele se encontre presente em uma mera função copulativa, na qual o *é* da cópula o *significa*; significação esta, este é o ponto, que se segue a um ato de *intuição categorial*. Nesse sentido, essa mesmíssima *cópula* não se percebe, tanto quanto, enquanto algum correlato intencional de percepção sensível. Por isso, deve-se concluir que, em toda e qualquer asserção realizada acerca desta ou daquela coisa presente “em carne e osso”, se dá certo excedente de características intencionais que são apostos à presença coisal “em carne e osso.” Numa palavra, esse excedente dos características intencionais designa-se de *intuição categorial*.

379 Fartamente analisada na subseção 2.5.1 deste trabalho.

Aprofunde-se mais esta exposição. Desde os tempos de John Locke e do empirismo inglês que se lhe seguiu, atribuíam-se a um ato reflexivo a origem das ideias que se não constatarem no mundo sensível *qua* mundo sensível. De fato, neste, assim que referido, em intenção, pela proposição “A cadeira estofada amarela”, encontra-se, mais uma vez, uma *cadeira amarela*, mas não, como se viu, o *ser colorido mesmo*, por exemplo, as inúmeras variações possíveis da cor amarela em seus matizes de cor diversos. Além do mais, as ideias tais quais a de “ser”, a de “unidade”, a de “pluralidade”, a de “e”, que se verificam na proposição “Esta cadeira é estofada e amarela”, em definitivo, não se dão no mundo sensível *qua* mundo sensível. Por isso, deste modo postula o empirismo, faz-se necessário um ato de reflexão em cujo correlato intencional estas ideias abstratas podem vislumbrar-se. Por consequência, haveria que se distinguir entre as coisas *reais*, como uma cadeira amarela, e as coisas *irreais*, ou pura e simplesmente abstratas, que se distinguem em razão de um volteio do sujeito cognoscente sobre si mesmo em uma *percepção imanente* (*immanente Wahrnehmung*). Por aqui se vê também toda a possibilidade de desenvolvimento de um movimento filosófico tal qual o idealismo alemão.<sup>380</sup> Ora, o equívoco destas análises, a de John Locke, a do empirismo inglês que o duplicou, e a do idealismo alemão, de acordo com Heidegger (GA 20, p. 79, p. 58), deve extrair-se do fato seguinte: se o conceito de *intencionalidade* não é o fundamento da *ratio cognoscendi* da origem conceitual das ideias de “unidade”, de “ser”, de “pluralidade”, de “e” e assim por diante, o que restará como consequência dos princípios que se assumem como verdadeiros não será outra coisa que não este ou aquele *processo psíquico*, pelo qual, na linguagem kantiana, se chegará à realidade dos atos de julgamento, de desejo, de representação, de percepção etc.<sup>381</sup> Com efeito, em sentido fenomenológico, o que é imanente à consciência é, em razão disso, sensível e objetivo, dado que estas notas de “sensibilidade” e de “objetividade” devem reconhecer-se como *componentes imanentemente reais* do próprio processo psíquico. Entretanto, isso não se evidencia a respeito das ideias que se fenomenalizam mediante um ato de *intuição categorial*. Por ora, saiba-se que se trata, em um ato de intuição categorial, do surgimento de um novo universo objetivo, em que, prestando-se atenção aos próprios preenchimentos intencionais das intenções presuntivas, e não aos atos intencionais enquanto tais, as ideias acerca das quais se disserta podem abstrair-se do campo fenomenológico aberto por esses preenchimentos intencionais.<sup>382</sup>

Além disso, deve-se saber que o ato de intenção categorial tem o feitiço formal de certo *ato fundado*, o qual se fundamenta em um ato percepção simples.<sup>383</sup> De fato, a respeito da situação do estado de coisas objetivo manifestada pela proposição “Esta cadeira é amarela e estofada”, viu-se que as suas partes componentes “esta”, “é” e “e” não se encontram, de *per se*, no correlato intencional de uma qualquer percepção simples ou

380 “Essa argumentação tem as suas raízes em Descartes, e ainda se constata, *in nuce*, em Kant e no idealismo alemão, conquanto com algumas modificações”, analisa-o Heidegger (GA 20, p. 78, p. 58).

381 “Se estudo a vida consciente, eu sempre encontro tão somente o ato de julgar, o ato de desejar, o ato de representar, o ato de perceber etc., em suma, ocorrências psíquicas imanentes, ou, utilizando-se de termos kantianos, o que me é feito presente através do *sentido interno*”, ainda Heidegger (GA 20, p. 79, p. 59, grifo nosso).

382 É assim que Heidegger (GA 20, p. 79, p. 59, grifos nossos). sintetiza o que se tem intencionado expor: “A ‘totalidade’, o ‘é’, o ‘mas’ etc. são nada de semelhante à consciência, *nada de psíquico*, porém *um modo específico de objetividade*. Nesta objetividade, dá-se a matéria dos atos que apresentam os seus objetos neles mesmos; qualquer coisa que não tem, em absoluto, as propriedades formais de um objeto sensorial real, ou de certa parte deste”.

383 O que já se viu acima, Cf. 2.5.2 e 2.5.3.





sensível, como se, em razão de um ato de representação monorradial, se compusesse um correlato intencional da conjunção “e”, para que, a seguir, duas coisas reais se conjugassem em um ato de percepção; e, por maioria de razão, como se a função *objetiva* dessa mesma conjunção “e” pudesse explicar-se por certa ocorrência psíquica imanente na qual, *ex hypothesi*, duas coisas quaisquer se desejassem.<sup>384</sup> Por consequência, o novo campo objetivo deve-se a um tipo de ato intencional de todo diverso dessa percepção, ou desse desejo, de um modo tal que esse outro ato intencional é, justa e precisamente, o ato de intuição categorial. Todavia, a tese sustentada deve tomar-se em sentido forte: não se pode conceber nenhum ato de percepção simples, em cujo correlato intencional se depreende certa coisa “em carne e osso”, sem o seu respectivo ato de intuição categorial, que se refere a algumas notas formais que não se encontram, em absoluto, na coisa mesma sensivelmente presente.<sup>385</sup> Nesse sentido, a *simplicidade* que se refere pelo termo “percepção simples”, sem embargo de conotar esta ou aquela apreensão *imediate* de certa coisa “em carne e osso”,<sup>386</sup> não é *simples* ao ponto de que não requeira uma conjugação formal com os correlatos intencionais de um ato de intuição categorial. Com efeito, até em uma proposição simplicíssima tal qual “O sol é”, este “é”, porque o *ser* não seja predicado real algum em dada formação proposicional, não aponta, propriamente, ao *ser* mesmo do ente que é o sol. Por via de consequência, deve entender-se que nessa proposição se encontra um excedente de característicos intencionais que necessitam de um ato de intuição categorial, uma vez que, como se verificou, esses característicos formais não se manifestam na execução de certo de percepção simples enquanto tal.

384 Disse-se “por maioria de razão” pela razão por que em toda e qualquer ocorrência psíquica imanente, que não se refira, de *per se*, a atos de conhecimento em sentido lato, sejam estes atos de mera representação, de julgamento, de raciocínio, e principalmente de percepção simples, se verifica a existência, facilmente, de um qualquer ato de intuição categorial, de forma a não poder conceder alguma inteligibilidade à tese que se intenciona impugnar, isto é, que não existe algo como um ato de intuição categorial. De fato, a tese que se sustenta, no corpo do texto, parte da relação mui típica entre uma percepção sensível, concreta, e “real”, e o novo campo objetivo surgido por um qualquer ato de intuição categorial. Além do mais, a expressão “que duas coisas quaisquer se desejassem”, de acordo com a lei brentiana, que reza que *toda vivência intencional ou é uma representação, ou tem uma representação como o seu fundo fenomenal*, deve tomar-se, posto que ela se analisa em sentido objetivo, como uma aplicação dessa lei a *duas coisas quaisquer desejadas*. Ora, *duas coisas quaisquer desejadas*, no próprio desejar, configuram-se como uma vivência intencional de *desejo*. Deste desejo, a *princípio*, por legalidade de essência, pode extrair-se o seu conteúdo meramente representativo; isto é precisamente a que se refere a lei de Brentano. Ademais, se a intenção de fundo da tética a respeito do conceito de *intuição categorial* refere-se à explicação da função objetiva que algumas partes formais de um complexo proposicional possuem, para além do que se fenomenaliza enquanto correlato intencional de um ato de percepção sensível, então, na linguagem dos objetores, toda ocorrência psíquica imanente que não seja uma tal pela qual qualquer objetualidade se possa dela colher, em si mesma e por si mesma, não alcança o ponto sobre o qual se argumenta. Cf. Subitem 2.4.5.

385 “Isso nos permite ver *como* mesmo a percepção simples, a qual por uso se designa de percepção sensível, é, a todo momento, permeada pela intuição categorial”, di-lo o autor (GA 20, p. 81, p. 60).

386 Pelo termo “apreensão imediata”, entende-se um preenchimento intencional completo, a cada ato de percepção simples realizado, da coisa “em carne e osso”, e isso ainda que, a respeito de uma coisa qualquer, seja uma caneta, ela seja objeto de vários atos intencionais de percepção simples que transcorram no tempo. Numa palavra, a *simplicidade* da percepção “simples” significa “a ausência de atos compostos, de muitos níveis formais, que se unificam tão somente subsequentemente.” (GA 20, pp. 81-82, p. 61).

Note-se isto: o *problema* da realidade na fenomenologia, mormente a desta que se desenvolve no feixe temporal abrangido por este trabalho, compreende-se pela correlação, que é complexa, entre a percepção simples e a intuição categorial. Com efeito, por uma qualquer percepção simples chega-se aos *objecta* reais.<sup>387</sup> Entretanto, força é perguntá-lo, chega-se ao *ser* desses *objecta* mediante uma percepção simples? De modo nenhum; dado que o *ser* que se apresenta numa qualquer asserção na função de cópula não se segue do campo fenomenal aberto por essa percepção simples, conquanto tão só de certo ato de intuição categorial.

Volte-se ao tema da correlação entre os atos fundadores, que são certa percepção simples, e os atos fundados, que são algum ato de intuição categorial. Todo feixe intencional de *partes reais* ou *pedaços*, de *partes abstratas* ou *momentos* que *podem* distinguir-se no correlato intencional de uma percepção simples deve compreender-se como ato de intuição categorial. Este ato de intuição categorial é, além disso, um *ato de expressão* (*Akt des Ausdrucks*), posto que, com efeito, um novo campo fenomenológico surge, que se abre *em significado*, isto é, em outras tantas notas formais, a partir dos atos fundadores de alguma percepção simples.<sup>388</sup> Em síntese, todo ato de intuição categorial *modifica* a intencionalidade da percepção simples de base de um modo tal que um campo fenomenal outro vem à evidência como correlato intencional do complexo intencional total. Trata-se, por ora, de perquirir acerca desta noção de “complexo intencional total” de uma intuição categorial, mediante o que se faz necessário o estudo dos conceitos de *ato de síntese* (*Akt der Synthesis*), de *ato de ideação* (*Akt der Ideation*) e de *a priori* correlacionados à fenomenalização da ideia de intuição categorial.

387 “Para Husserl, este sentido do real [que se apreende pela percepção sensível], significa o mais originário sentido da realidade: um objeto real é, por definição, objeto possível de simples percepção. Isso também determina o conceito de parte real ou, em sentido lato, de pedaço real, de momento real, de forma real” (GA 20, *ibid.*, *ibid.*). Dado que estas distinções das noções de parte realizadas por Heidegger tenham sido feitas a viva voz, na espontaneidade do curso proferido na universidade da Marburgo, entende-se certa ausência de precisão conceitual dessas distinções; o que talvez tenha passado despercebido pelo tradutor da obra. Com efeito, um *momentum* não se diz “parte real”, posto que abstrata, assim como, uma vez que os conceitos de que Heidegger se utiliza se expõem na 3.º investigação lógica, uma “forma real” não é, propriamente, *uma parte*, ainda que se entenda esta em sentido lato. Nesse sentido, quando se diz que à forma real “vermelho” pertence uma significação pura, à qual corresponde uma categoria pura, essa forma deve entender-se no sentido de uma singularidade ideal, não no sentido de uma individualidade concreta, de sorte que essa forma fosse *parte real* de uma superfície, por exemplo. Essa forma real é, não obstante, em sua individualidade concreta, um correlato intencional de uma vivência intencional empírico-psicológica, da qual devem extrair-se aquelas significações e categorias puras, mediante as reduções fenomenológicas. Nestas não se encontram “formas reais”, mas somente espécies ideais. Cf. Os apontamentos feitos acima a respeito da teoria husserliana do todo e das partes na subseção 2.4.3.

388 “Isto significa que os atos categoriais determinam a objetividade a partir da qual – o simplesmente dado [por percepção simples] – eles fazem acessível um novo tipo de objeto. Este modo outro de tornar acessível o objeto simplesmente dado é também designado de *ato de expressão*”, ensina-o Heidegger. (GA 20, p. 84, p. 62, grifo do autor). Desse modo, se faz parte do conceito de *unidade fenomenológica*, como se viu no subitem 2.1 deste trabalho, a *expressão* como sua parte componente, então se pode concluir: *sem a intuição categorial não se pode conceber a fenomenologia, e vice-versa*.



## 6.2.1 A fenomática sintética, ideativa e a priorística do ato de intuição categorial

Nesse sentido, pela própria razão formal da noção de “ato de síntese”, conclui-se que se trata, como se apontou acima, de certo excedente de característicos intencionais ao ato intencional de base da percepção simples. De fato, o correlato intencional de uma percepção simples é, necessariamente, *incomplexo*, de modo que as partes reais, os pedaços, e as partes abstratas, os momentos, que, de modo ocasional, se distingam na coisa que se mostra “em carne e osso”, têm o seu campo fenomenal aberto devido ao ato de intuição categorial. Ora, não se pode conceber qualquer parte sem o todo a que pertence. Contudo, a tematização expressa desta ou daquela parte de um todo determinado, o qual não se considera como *cadeira*, por exemplo, conquanto um todo em que se constata uma certa parte sua, seja a sua *cor*, envolve, de *per se*, um complexo fenomenal que não se abre tão somente por percepção simples ou sensível. Dessa forma, pode-se concluir que todo ato de *intuição categorial* consiste numa sorte de *explicação* (*explicatio – desenrolar, desenvolver, alongar*) do correlato intencional de uma dada percepção simples.<sup>389</sup> Nesse sentido, em relação ao predicado B “amarelo” apreendido como uma parte do sujeito A “cadeira”, que assim se considera como certo todo, forma-se um complexo intencional que se caracteriza mediante um excesso intencional a respeito da percepção simples de origem. Numa palavra, constata-se um “estado de coisas objetivo” – outra noção que se segue a um ato de intuição categorial – no qual uma determinada correlação entre a parte referida pelo predicado “amarelo” e o todo apontado pelo sujeito “cadeira” pode depreender-se. Frise-se isto: esse “estado de coisas objetivo” é, *in totum*, ideal, vale dizer, não se dá, *realiter*, na própria coisa que toma o lugar de *perceptum* da percepção simples.<sup>390</sup> Heidegger (GA 20, p. 87, p. 64) sintetiza este passo argumentativo deste modo: “a objetividade nova, o estado de coisas, caracteriza-se como uma relação específica, cujos membros, que se articulam por essa relação, aparecem na forma de sujeito e de predicado.” Ora, é somente em razão da noção de “intuição categorial” que Heidegger desenvolve a sua distinção interpretativa,<sup>391</sup> de larga fortuna crítica, a respeito dos conceitos de σύνθεσις (*síntese*) e διαίρεσις (*divisão*). Por essa distinção, o autor aprofundará a sua compreensão do conceito de *verdade* como desvelamento do que está velado.<sup>392</sup> Todavia, atente-se ao que, por ora, é de interesse. De início, deve-se saber que os conceitos

389 O vocábulo *explico, as, are* é formado do prefixo *ex*, que tem, dentre outras significações, o sentido de *sair de* e do verbo *plecto, is, plexi* que tem o significado de *enlaçar, entrançar* etc. Numa palavra, o ato de intuição categorial (*kategoriale Anschauung*), em sendo *explicativo*, na acepção a que se referiu, *desenlaça* as partes reais, os pedaços, ou as partes abstratas, os momentos, que podem distinguir-se numa certa coisa, não mais apreendida enquanto ela mesma, em sua entidade real, por percepção sensível, mas na medida em que seja um *todo* do qual, pelo ato de intuição categorial, essas partes reais ou abstratas, se apreendam.

390 Outras duas notas formais do conceito de *estado de coisas objetivo* depreendem-se *tanto* da possibilidade de que se parta, ao invés de da parte para o todo, do todo para a parte, para que se fique com o exemplo utilizado há pouco, da cadeira *qua* todo para uma determinada propriedade sua, *quanto* de sua própria composição fenomenal, no sentido de que o “estado de coisas objetivo” performe o seu campo fenomenal desde o princípio, e não se vai formando parte a parte, de molde que não surja, de início, um ato intencional a respeito do predicado B, depois o ato intencional do sujeito A considerado como um todo e, por fim, a relação entre ambos. Nesta segunda nota formal, em absoluto, o que aparece, logo ao início, em sentido fenomenológico, é a *relação mesma*, a partir da qual os *relata* se tornam explícitos em sua correlação, *cf.* (GA 20, p. 87, p. 64).

391 Que voltará a surgir em *Ser e tempo*, de sorte que, ao considerar-se nesta subseção, ao menos pelo que interessa a este trabalho, não se apresenta a necessidade de tematizá-la uma outra vez, em benefício da concisão.

392 *Cf.* (STEIN, 1993).

de σύνθεσις e de διαίρεσις, tradicional e respectivamente, se relacionavam ao ato de conjungir, pela cópula, dois termos, o sujeito e o predicado, numa afirmação, ou ao ato de separar, pela cópula antecédida pela partícula negativa “não”, também dois termos, numa negação. Assim, por uma “síntese” qualquer, estava-se referindo a uma proposição deste feitio “A cidade é bela”; e, por uma “divisão”, por óbvio, a uma asserção tal qual esta “O livro não é caro.” Entretanto, já para Heidegger (GA 20, p. 87, p. 64), tanto a σύνθεσις, quanto a διαίρεσις, devem compreender-se a partir da *doação fenomenológica* que se segue a elas, vale dizer, na medida em que, pelo ato de *intuição categorial sintético*, ou de *intuição categorial divisivo*, um novo campo fenomenal *aparece* como correlato intencional, justo o do *estado de coisas objetivo*, no qual o predicado B se relaciona como parte do sujeito A; o que não se pode conceber tão somente com a percepção simples enquanto tal.<sup>393</sup> Além desses atos de intuições categoriais, nos quais figuram como correlatos intencionais as intenções de parte e de todo, existem também aqueles nos quais se dão as intenções de *conjunção* e de *separação*, respectivamente, mediante o uso das partículas significativas do “e” e do “ou.”<sup>394</sup> De fato, a respeito da primeira, em que se apresenta como *perceptum* de uma percepção simples certo enxame de abelhas, enquanto uma coisa *una*, determina-se um ato de intuição categorial que a intenciona e a performa em seu complexo fenomenal, da forma “a abelha A e a abelha B e a abelha C etc.”<sup>395</sup> Ora, a totalidade fenomática está para o enxame de abelhas, assim como a intuição categorial *conjuntiva* está para as partes abstratas ou *momenta* do todo fenomenológico a que ela se refere.

393 Note-se que a intenção do raciocínio heideggeriano é apontar para uma *certa fenomenalização*, que não se pode desconsiderar, de um estado de coisas objetivo em uma *intuição categorial divisiva*, na qual o predicado B se compreende tanto como *parte* em relação ao sujeito A, quanto como não estando conjugado a esse sujeito. Numa palavra, a reinterpretação heideggeriana, que se expõe no corpo do texto, baseia-se, pura e simplesmente, no princípio dos princípios fenomenológicos, vale lembrar, *tudo o que nos seja dado originariamente em intuição, em efetividade de carne e osso, deve tomar-se tal como nos seja dado, e apenas nessa medida*. Por conseguinte, a uma *intuição categorial divisiva*, por força do princípio dos princípios da fenomenologia, corresponde um determinado correlato intencional pleno.

394 A noção apresentada por Husserl na 6.<sup>a</sup> investigação lógica de que a um ato intencional no qual se deu um malogro de seu preenchimento intencional corresponde *uma intencionalidade distintiva*, uma vez que esse preenchimento intencional se refere somente a uma parte do complexo fenomenal a que pertence, tem algo que ver com o que se tem tratado no corpo do texto, cf. 2.5.3, *in medio*. Com efeito, algo dessa *intencionalidade distintiva* há que se pressupor como certo fundamento da elaboração da verdade *qua* desvelamento por Heidegger. Afinal, toda vivência intencional malograda, no sentido de seu preenchimento, *não é um nada de manifestabilidade fenomática*; ao contrário, distingue-se qualquer coisa no todo fenomenológico em questão, porém, *toda distinção é uma certa aparição fenomenal*.

395 Heidegger (GA 20, p. 90, p. 66) reputa que essa teria sido a descoberta husserliana dos princípios da ciência psicológica da *Gestalt*, uma vez que, no exemplo utilizado, os atos de intuição categorial *conjuntivos* se realizam a partir de uma correlação muito típica entre o que se encontra à frente do campo fenomenal e o que permanece “no fundo”, por exemplo, o próprio “enxame de abelhas” *qua* todo. Ora, a manifestação de uma relação entre dois fenômenos por meio de uma intuição categorial conjuntiva, no sentido de que o todo fenomenológico concreto se componha de uma correlação fenomenal dável em um certo múltiplo fenomático, concedeu os constitutivos formais para a elaboração da teoria de *figura e fundo* gestaltiana. Esta típica da correlação entre a figura e o fundo também constitui a fenomenalização dos atos de intuição categorial *separativos*.



O mesmo raciocínio pode-se elaborar acerca dos atos de intuições categoriais *separativos*, os quais têm como solo fenomenológico de base uma qualquer totalidade fenomática.<sup>396</sup> Posto isso, passe-se à consideração do *ato de ideação*.

Nesse sentido, de início, saiba-se que a diferença entre os atos de intuição categorial anteriores e o ato de intuição categorial *ideativo* se colhe do fato de que, apesar de ambos serem um certo ato fundado, este ato fundado, se ele é um ato de intuição categorial *ideativo*, não se refere, de *per se*, ao campo objetivo, isto é, ao correlato intencional da percepção simples, do qual emerge. Por consequência, o ato de intuição categorial *ideativo* tem o feitio formal de abstrair-se, por completo, da matéria do ato de percepção simples. Explique-se. Se a ideia que perfaz o campo fenomenal de um ato ideativo for da cor *vermelha*, e ainda que esta cor que lhe serviu como ponto de arranque seja de um vermelho mais puro, por assim dizer, isto é, não tão enegrecido, nem tão próximo da cor mais clara no espectro de cores, não obstante, que esse vermelho seja “mais puro” não faz qualquer efeito ao próprio ato ideativo da espécie “vermelho.”<sup>397</sup> Entretanto, a noção de “ato categorial intuitivo” apresenta-se, na obra em análise, secundada de certa teoria da percepção, conquanto Heidegger não a nomeie expressamente.<sup>398</sup> Nesse sentido, o autor pondera que, na percepção do mundo circundante (*Umwelt*), em cujo correlato intencional se distingam *casas*, estas casas não se apreendem em sua individualidade “em carne e osso”, ou seja, enquanto esta ou aquela casa singulares, porquanto, nessa mesmíssima percepção, dá-se uma certa apreensão do universal *qua* universal. Heidegger (GA 20, p. 91, p. 67, grifo do autor) apresenta o que se está argumentando deste modo: “Este ‘como o quê’, o característico universal da casa, não é ele mesmo apreendido, de modo expresso, no que ele se encontra, mas é coapreendido na intuição simples como aquilo que [...] ilumina o que está dado na coisa mesma.” Observe-se certa distinção entre o ato de intuição categorial *conjuntivo* e o ato de intuição categorial *ideativo*: pelo

396 O autor ainda apresenta uma particularidade no ato de intuição categorial quando o correlato intencional de uma percepção simples seja formado pelo campo fenomenológico no qual se constata que “A é mais brilhante que B.” Ora, conquanto pelo que se disse pela nota anterior a respeito da relação entre figura e fundo, o qual se constitui como uma multiplicidade qualquer apreendida enquanto uma única coisa, a que acima se designou de *totalidade fenomática*, ao passo que a figura se apresenta destacada, enquanto parte, deste complexo fenomenal, na fenomenalização da asserção “A é mais brilhante que B” tão somente mediante um único raio intencional de percepção simples esse correlato intencional se preenche. Contudo, nisto está a interpretação heideggeriana acerca dessa asserção, no sentido da possibilidade de surgimento de um ato de intuição categorial fundado sobre o campo fenomenológico aberto por ela, deve-se saber que existe, *a principio*, a possibilidade de que a respeito do estado de coisas objetivo “A é mais brilhante que B” seja considerado o sujeito da proposição A como possuindo, enquanto certa parte sua, o predicado *o*, de forma que surgisse a relação mui típica entre parte e todo, tal qual esta “A tem *o*”, em que este *o* corresponderia ao predicado “mais brilhante que B” da proposição original. Enfim, note-se que a intenção de Heidegger com essa argumentação é apontar para a existência, na própria realidade, de *res relata*, as quais se apreendem por uma percepção simples, ainda que, a seguir, se possa, em razão de um ato de intuição categorial fundamentado sobre essa percepção, estabelecer certa relação entre parte e todo, no sentido do complexo proposicional “A tem *o*.” Assim, há diversidade formal no conteúdo fenomenológico da asserção “A é mais brilhante que B” e no campo fenomenal aberto por esta asserção “A tem *o*”, em que *o* refere o predicado “é mais brilhante que B”; posto que, nesta segunda proposição, se dá uma relação entre parte e todo, e não de todo a todo ou de cor a cor, o que é o caso do conteúdo formal da asserção “A é mais brilhante que B.” Numa palavra, a relação apreendida mediante um único raio intencional de percepção simples “A é mais brilhante que B” tem o mesmo feitio de fenomenalização que uma determinada multiplicidade apreendida *qua* una, por exemplo, *um enxame de abelhas* ou *um rebanho de vacas*. Por consequência, ainda que o conceito de *multiplicidade* ou o de *unidade* enquanto tais se forme tão somente devido a um ato de intuição categorial, é perfeitamente possível que um conjunto de coisas se perceba por certo ato de percepção simples, sobre o qual, a seguir, surge o ato de intuição categorial.

397 “Esses atos de ideação, *da intuição do universal*, são atos categoriais que dão o seu objeto. Eles dão o que se designa de *ideia* (*idéa, species*). O termo latino *species* é uma simples tradução de εἶδος, *o que aparece externamente de certa coisa*”, filosofa o autor (GA 20, p. 90, p. 66, grifos do autor). Cf. Subitem 1.8, *ab initio*, na qual se desenvolveu a noção de *abstração idealizadora*.

398 Os pontos de partida das teorias da percepção de Husserl e Aristóteles expuseram-se acima. Cf. Em relação ao primeiro, as subseções 2.4.1 e 2.4.5, as suas subpartes respectivas inclusive; e, já para o segundo, a nota 77 da subseção 1.6.

*primeiro*, o correlato intencional da percepção simples de origem que se performa no campo fenomenal determinado pela partícula formal do “e” não se abstrai enquanto certa coisa singular; ao contrário, pelo *segundo*, o correlato intencional pelo qual se forma o conceito universal é, *in totum*, deixado para trás, de modo que o conceito de vermelho *qua* vermelho se apresenta, em evidência fenomenal, no campo fenomenológico aberto pelo ato de intuição categorial ideativo. Em suma, trata-se de uma abstração *da coisa vermelha* para que se chegue à espécie *vermelho*, em universal<sup>399</sup>. Parte-se, por exemplo, de um conjunto de coisas vermelhas, ou mesmo de uma única coisa vermelha, até que se alcance o universal *qua* universal. Além disso, note-se que a respeito de um conjunto de coisas semelhantemente vermelhas, que perfazem certo ato de percepção simples, a *semelhança* entre elas, conquanto se constate nelas mesmas e por elas mesmas, não se apreende *em universal*, isto é, em razão de um ato de intuição categorial *ideativo*, isto é, uma vez que a *semelhança qua* *semelhança* não seja correlato intencional de qualquer ato de intuição categorial. Com efeito, viu-se, linhas atrás, que o *enxame de abelhas qua* *enxame de abelhas* é o solo fenomenológico, que faz as vezes de *fundo fenomático*, dos atos de intuição categorial conjuntiva. Por consequência, junto ao Heidegger (GA 20, p. 92, pp. 67-68), podem-se deslindar quatro notas da objetualidade do correlato intencional do ato de intuição categorial ideativo: a) a objetualidade surgida por esse ato, necessariamente, requer um exemplar individual – o correlato intencional da percepção simples – sobre o qual se funda; b) não importa se esse exemplar individual seja um único ou vários, posto que ele seja, ao fim e ao cabo, em sua individualidade, abstraído em benefício do universal *qua* universal; c) o conteúdo mesmo desse universal *qua* universal é de todo indiferente ao conteúdo objetivo que determina o campo fenomenológico do correlato intencional da percepção simples; e, por fim, d) a unidade ideal que compõe o universal *qua* universal tem o característico formal de certa identidade *imutável*, em sua unidade.

Ora, por tudo sobre o que se dissertou nos parágrafos anteriores, pode-se e deve-se

399 “Eu não apreendo, expressa e inicialmente, as casas em sua individuação, em sua distinção. Antes, eu apreendo-as ‘em universal’: isto é uma casa.”, como o ensina o autor (GA 20, p. 91, p. 67). Restaria levantar o questionamento seguinte: se toda e qualquer percepção simples tenha, nela mesma e como seu correlato intencional, já certo universal, qual seria a razão para que se permanecesse com a distinção entre as noções de “atos fundadores” e “atos fundados”, os quais constituem a noção de “intuição categorial”? Em suma, haveria razão alguma para que se continuasse a referir-se a uma *percepção simples*? Com efeito, de acordo com os pressupostos expostos nos parágrafos acima e, mormente, nesta subseção, uma *percepção simples é quase nada*, se ela for alguma coisa. Pois, com a exclusão dos nomes simples que podem fazer as vezes de sujeito ou de predicado numa proposição, os componentes formais tais quais o “é”, o “e”, o “ou”, o “está”, o “esta” e assim por diante, de certa proposição, não são objetos sensíveis, ou correlatos intencionais de percepção simples. Além disso, essa percepção simples nem sequer apreende os entes do “mundo circundante” em sua individualidade e distinção, porquanto, como se está vendo, esses entes se percebem “em universal.” Entretanto, outra pergunta mui razoável de fazer-se refere-se a uma possível confusão de Husserl entre a abstração matemática dos números ideais e a abstração propriamente “filosófica.” De fato, *parece* que a Husserl, assim como os matemáticos, quando demonstram as suas conclusões, não se referem ao quadrado *singulariter* existente, de molde que seja antes a razão formal da quadrangularidade que esteja em campo de jogo nessa demonstração, assim também a percepção simples ou sensível do “mundo circundante” teria nela mesma a referência, a que se está apontando, aos universais, como se se tratasse de entes matemáticos, tal e qual se constata numa demonstração matemática. Por fim, a teoria da percepção aristotélica apresentada, em suas linhas gerais, na subseção 1.6, nota 77, é, sem dúvidas, mais refinada, haja vista que correlaciona, com a noção de “percepção simples”, as noções de “experiência”, de “memória”, de “arte”, de “ciência”, de “singular” e de “universal.” Numa palavra, para Husserl, na interpretação de sua teoria que dela efetua Heidegger na *História do Conceito de Tempo*, a noção de “percepção simples” é diretamente relacionada à de “intuição categorial intuitiva”, das quais ambas as noções emergem a de “singular”, objeto da primeira, e a de “universal”, objeto da segunda diretamente, contudo, nisto reside o ponto sobre o qual se argumenta, e de modo incoativo, tanto quanto, da primeira, isto é, uma vez que *em toda percepção simples se pode colher já uma noção universal que está nela de modo incoativo*. Sinteticamente, *que seria um objeto singular a que deveria corresponder um ato de “percepção simples”*, posto que, esta, de *per se*, conduz à fenomenalização de *noções universais*, em razão de um ato categorial intuitivo?



concluir que, malgrado a *simplicidade* significada pelo termo “percepção simples”, um ato de percepção simples *jamais é, in totum*, simples, ou composto de um campo fenomenológico unirradianal. Ao contrário, em toda percepção simples, na qual realmente se apresenta o seu correlato intencional “em carne e osso”, encontram-se camadas de feixes intencionais, dentre as quais, algumas são fundadas e outras são fundamentadas. Estes feixes intencionais fundamentados, que são os atos categoriais, performam o todo do complexo fenomenal aberto pela composição desses feixes intencionais. Por fim, segue-se como consequência deste estado de coisas objetivo que a ideia de verdade, tal qual desenvolvida acima,<sup>400</sup> de acordo com a qual ela consiste num ato de identificação entre a intenção presuntiva e o preenchimento intencional do intuído mesmo tão só pode compreender-se em razão da inteligibilidade que se colhe da noção de “intuição categorial”, dado que não se possa conceber qualquer “preenchimento intencional do próprio intuído” sem que se refira à doação fenomenológica possibilitada por este ou aquele ato de intuição categorial.

Para que se possa aceder ao importantíssimo tema do *a priori* na fenomenologia tal como a compreende Heidegger, sobretudo tal como ela será reinterpretada em seu *opus magnum*, a tratar-se na 3.<sup>a</sup> seção deste trabalho, deve-se refrisar, por três pontos, toda a relevância da descoberta da noção de “intuição categorial” para o arremete de seu projeto filosófico, já na 2.<sup>a</sup> parte dos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, já em *Ser e Tempo*. Por consequência, note-se que, *em primeiro lugar*, dão-se alguns atos, justamente os que se designam de atos de *intuição categorial*, nos quais, correspondentes a eles, se mostram, em si mesmos e desde si mesmos, a idealidade de um campo fenomenal, *in totum*, diverso da abertura fenomenal que se evidencia nos correlatos intencionais de atos de percepção simples. A idealidade desses atos de intuição categorial é *constituída*, não no sentido de que, como se sabe,<sup>401</sup> ela seja “produzida”, tal e qual uma casa o é, porquanto no único sentido que importa à fenomenologia: essa idealidade “se mostra” *qua* correlato intencional de atos de intuição categorial. *Em segundo lugar*, tendo-se aberto o campo fenomenológico de realidade *ideal* dos atos de intuição categorial, surge a possibilidade de que se tematizem as estruturas ideais que correspondam a esse novo universo objetivo. Em suma, é tão somente com a abertura desse novo universo objetivo que a demonstração, no sentido fenomenológico do termo, pode realizar-se a respeito das estruturas formais dos conceitos categoriais. Perceba-se, tanto quanto, por aqui, que uma possível solução para o problema antigo do estatuto ontológico dos universais pode resolver-se a contento. Além disso, com a noção adquirida de “intuição categorial”, no que ela abre, fenomenologicamente, de idealidade evidenciável, *a principio*, dos conceitos categoriais, vislumbra-se, *in nuce*, todo um universo de pesquisa acerca da noção de “*a priori*” fenomenológico; o que será perquirido nos parágrafos abaixo. E, por fim, *em terceiro lugar*, com o universo objetivo novo possibilitado pelo alcance do conceito de *intuição categorial*, a objetualidade que se mostra no campo fenomenológico dos atos de intuição categorial como que atravessa e penetra na realidade última do real mesmo, de forma que, apenas então, nasce a possibilidade de que a fenomenologia

400 Cf. Subitem 6.2, *in medio*.

401 Cf. Subseção 1.1, na nota 39.

se torne uma ontologia em sentido antigo, pois, como o assinala Heidegger (GA 20, p. 98, p. 72, grifos do autor): “Não há nenhuma ontologia para além da fenomenologia. Antes, a ontologia científica não é senão a fenomenologia.” Posto isso, considere-se o conceito de *a priori*, no sentido fenomenológico. De saída, duas coisas devem observar-se acerca da temática: *primeira*, que o conceito de *a priori* não se deve entender em sentido tradicional, em que por “sentido tradicional” se pensaria, sobretudo, no *a priori* kantiano, conquanto a origem desta acepção do termo se deva notar já em René Descartes; e, *segunda*, que esse conceito, tal e como o desenvolve a fenomenologia, implica, de *per se*, uma imediata relação com o conceito de *tempo*, uma vez que, seja de que modo for que se abra o campo fenomenológico do conceito de *a priori*, uma certa *anterioridade* temporal deve prenotar-se em sua constituição formal. Em relação *ao primeiro ponto*, saiba-se que a noção de “*a priori*”, seja em Kant, seja em Descartes, se refere ao conhecimento mesmo, mormente às suas estruturas formais que determinam o ato de conhecer enquanto tal. Por consequência, designar-se-á o conhecimento de “*a priori*” tão logo esse conhecimento não tenha como seu fundamento a experiência, onde por “experiência” se entende o conjunto de conhecimentos adquiridos mediante as coisas sensíveis, vale dizer, singulares e contingentes.<sup>402</sup> Nesse sentido, diz-se que o conhecimento é *a priori*, na medida em que ele não se baseie em qualquer indução realizada *na experiência* e, assim, a que quer que ele se refira, tratar-se-á apenas de certa realidade *ideal*. Ora, esta “realidade ideal” constata-se, em Descartes, necessariamente, na imanência absoluta do sujeito cognoscente, no qual, no passo argumentativo ilativo do *cogito* à apercepção da existência desse sujeito cognoscente se mostra o *fundamentum inconcussum* apodítico do princípio das ciências em geral. Por isso, o conceito de *a priori*, nessa tradição filosófica, relaciona-se com o que possibilita todo o conhecimento possível da realidade do real. Numa palavra, todo o conhecimento da realidade do real possibilita-se por certo conhecimento *a priori*, que é imanente ao indivíduo cognoscente. Baseando-se na concepção cartesiana do conceito de “*a priori*”, que tem feitio subjetivista, tanto se vai para trás, no ensejo de compreensão do pensamento platônico, quando, por exemplo, Platão (*Soph.*, 263e, p. 253) se refere ao conhecimento do verdadeiro ser das entidades em um diálogo imanente da alma consigo mesma (*λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτὴν*) e, assim, *pareceria* justificado o uso do termo em questão em um sentido cartesiano; quanto se vai à frente, dado que o próprio Kant chancela, no estabelecimento de sua teoria do conhecimento, pela perquirição das estruturas formais que o determinam, o uso do termo em análise em uma acepção subjetivista. Ora, *a contrario*, em fenomenologia, apreende-se, em evidência fenomenal, que não se dá nenhuma relação necessária entre o sujeito cognoscente e a idealidade das ideias colhível no conceito de *a priori*. Com efeito, se tal não se desse, não haveria razão alguma para que se referisse à objetualidade dos correlatos intencionais dos atos de intuição categorial. Pura e simplesmente, abre-se um novo universo objetivo *em si mesmo e por si mesmo*. Nesse sentido, Heidegger (GA 20, p. 101, p. 74, grifos nossos) observa que “o *a priori* fenomenológico não é nenhum título conferido a um comportamento, [seja mesmo este comportamento intencional], mas é um título para o

402 Não é sem razão que o termo se designa de “a priori”, vocábulo que vem do grego πρότερον, em português “mais cedo”, e que guarda origem etimológica comum com o latino *prius*, de significado “o que vem antes, primeiro”.





*ser*.”<sup>403</sup> Nesse sentido, entende-se que o *a priori* fenomenológico tem quatro características formais: *primeiro*, que ele abre o campo fenomenológico de estruturas universais ontológicas da entidade das coisas; *segundo*, que ele é, de *per se*, indiferente a um qualquer exercício da subjetividade, de onde a sua *objetividade*; *terceiro*, que ele se caracteriza por ser um tipo de ato de intuição categorial; e, *quarto*, que a sua anterioridade temporal somente e tão somente se compreende enquanto o que vem antes na constituição ontológica do próprio *ser*.

Ora, até aqui se tratou das descobertas fenomenológicas distinguidas por Heidegger no projeto filosófico husserliano. Essas descobertas serão perquiridas a partir do ponto de vista do questionamento do *ser* referente a elas. Todavia, antes de que esse objetivo se cumpra tal como enunciado, ele fará uma exposição acerca do método fenomenológico, não mais de acordo com as conquistas teóricas que se alcançaram nas *Investigações Lógicas*, porquanto o seu ponto de mira seja, justa e precisamente, a obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Tendo em vista que essa obra não tenha feito parte dos objetivos de exposição anunciados ao início deste trabalho, mormente em razão do fato de que Heidegger, no período de sua publicação, que foi o ano de 1913, já tivesse quase que em posse plena da ciência fenomenológica, julgou-se necessário considerá-la, ainda que apenas nas linhas gerais que compitam ao próprio interesse desse autor na obra em análise, de forma que a sua crítica ao método fenomenológico possa evidenciar-se suficientemente.

### 6.3 A necessidade do questionamento do ser da entidade do *intencional*

Nesse sentido, note-se que todos os passos da exposição que se fará nos parágrafos seguintes se fundamentam pelo estabelecimento do seu campo temático de acordo com o conceito de *intencionalidade*. Pelo que se referiu na subseção anterior, esse conceito, por ora, considerar-se-á pelo pano de fundo dos próprios *Prolegômenos*. Por conseguinte, defina-se, de saída, a fenomenologia como a *descrição analítica da intencionalidade em seu a priori*, aponta-o Heidegger (GA 20, pp. 124-140, pp. 94-102). Pergunta-se, a seguir, se o campo objetivo referente à *intencionalidade* enquanto tal possa chegar a constituir-se como uma região independente no universo das ciências, de forma que a fenomenologia se determine enquanto uma disciplina científica.

Além disso, definindo-se a *intencionalidade* como a *estrutura das vivências* tais e quais, intenciona-se a sistematização das objetualidades que venham a compor o seu *a priori*, na medida em que esse *a priori* esteja presente em todo e qualquer ato intencional realizado

<sup>403</sup> A fins de brevidade, haja vista que já se dissertou longamente sobre o assunto na subseção 2.5.4 referente à sexta investigação das *Investigações Lógicas*, não se expôs a temática acerca das distinções possíveis entre as ideais que são o correlato intencional de atos de intuição categorial, isto é, na medida em que algumas dessas ideais são, *in totum*, puras, como as de *unidade*, de *pluralidade*, de *relação*; outras mistas, como a de *ser-colorido*, em cuja ideia se deslinda o *ser* da coisa colorida enquanto ideia pura e a “coisa colorida” enquanto sensível; e outras, por fim, ideias sensíveis. Por esta noção de “ideia sensível”, que refere as ideias cuja estrutura vem diretamente do conteúdo material das coisas sensíveis, tais como a ideia de *cor*, de *matéria*, de *espaço* etc., vislumbra-se que o conceito de *a priori* fenomenológico se entende como constituindo as coisas sensíveis mesmas, em seu *hic et nunc* e, por isso, essa noção de “*a priori*” fenomenológico deve entender-se como levando a certas estruturas ontológicas das coisas mesmas. Sobre esse assunto, mais nas duas subseções seguintes.

por este ou aquele indivíduo, ainda que, para a fenomenologia, as vivências *concretas* desses indivíduos não se considerem em sua realidade coisal. Ora, designa-se de *ideação* (*Ideation*) o ato constitutivo do *a priori* tal e qual.<sup>404</sup> Essa ideação, por seu lado, não é outro ato que não o de *intuição categorial*, o qual, como se viu acima,<sup>405</sup> é certo ato fundado sobre esta ou aquela percepção simples que lhe faça as vezes de ato fundador. Entretanto, para a consideração fenomenológica do conceito de *a priori*, faz-se necessário apontar para os seus três aspectos de surgimento principais, que são: a) a base fenomenal de *exemplaridade*, sem a qual o campo fenomenológico das vivências intencionais das quais se depreende a estrutura do *a priori* não se pode abrir; b) o modo *como* este destaque ideativo do *a priori* do solo fenomenológico do fenômeno exemplar realiza-se e, por fim, c) a região do ser em geral a que pertence o *a priori* enquanto *a priori*. Pois bem, Heidegger (GA 20, p. 130, p. 95) observa que a fenomenologia de *Ideias I* se concebe por Husserl, não mais a partir do universo temático da problemática lógica ou psicológica, que configuraram as *Investigações Lógicas*, porquanto o que para ele se afigura como determinante é justamente a correlação entre os fenômenos fundadores dos atos ideativos de intuição categorial, mormente acerca do *a priori*, e esses atos ideativos mesmos. Em síntese, para a fenomenologia tal como exposta na obra em análise o que é de interesse é o acesso fenomenológico aos fenômenos tanto fundadores, quanto fundados, de um ato de intuição categorial qualquer. Mais precisamente ainda, o que está em ordem de questionamento é o *como* a intencionalidade manifesta-se, de antemão, nos comportamentos intencionais de uma atitude natural (*natürliche Einstellung*), de molde que, apenas então, se possam deslindar os atos fundados de intuição categorial que se fundamentam, *a principio*, nessa atitude natural. Em suma, trata-se da fundamentação do domínio científico da fenomenologia mediante o que se fenomenaliza, em evidência plena, em uma atitude natural. A fenomática do domínio científico da fenomenologia designa-se de *vivências puras* (*reine Erlebnisse*), da *consciência pura* (*reines Bewußtsein*) – também nomeada de *ego puro* (*reiner Ich*) –, com os seus *correlatos intencionais puros* (*reine intentionale Inhalte*). Pois bem, é partir de a *consciência* mesma, em sua doação natural, de suas *vivências* e dos *correlatos intencionais* dessas vivências que se evidencia o ponto de arranque para as descrições fenomenológicas a serem realizadas a seguir.<sup>406</sup> Todavia, em sua doação natural, como uma *consciência natural* abre-se fenomenologicamente? Tal e qual qualquer outro objeto real do mundo natural, isto é, como uma casa, uma montanha, uma árvore. Ademais, essa consciência natural que pertence a este ou àquele homem manifesta-se enquanto certa coisa real. Com efeito, os seres humanos, *realiter*, ocorrem no mundo. Até as *cogitationes*, ou seja, as vivências intencionais, desses indivíduos, devem considerar-se, tanto quanto, como *coisas reais* – ocorrências no mundo. O conjunto das vivências intencionais deste ou daquele indivíduo designa-se de *fluxo das vivências* (*Erlebnisstrom*). Por fim, esses fluxos de vivências são eles mesmos *coisas reais*, de uma realidade *natural*. Ora, em razão da realização de um ato de reflexão (*Besinnung*) sobre o fluxo das vivências de

404 Cf. Na subseção anterior.

405 Cf. Na mesma subseção antecedente.

406 Assim descreve Husserl (HUA III/1, p. 67, p. 83, grifos do autor) o ponto em análise: “Proseguimos, primeiro, mostrando diretamente e, uma vez que o ser a mostrar-se não é senão aquele que, por fundamentos essenciais, designamos como ‘vividos puros’, como ‘consciência pura’, que tem, de um lado, seus puros ‘correlatos de consciência’ e, de outro, seu ‘eu puro’, nossa consideração se fará a partir do eu, da consciência, dos vividos que nos são dados na orientação natural”.



consciência em sua realidade natural, tem-se o acesso a certas objetualidades, que têm o característico formal de *atos*, isto é, de vivências intencionais, atos esses que distinguem, também em sentido formal, o feitiço desse ato de reflexão sobre o fluxo de vivências de consciência em sua realidade natural. Numa palavra, as mesmíssimas vivências de atos de reflexão têm como correlato intencional outras vivências intencionais, estas em sua pré-doação natural. Apresenta-o Heidegger (GA 20, p. 132, p. 96): “A reflexão e o objeto refletido pertencem a uma única e mesma região do ser. O objeto – o contemplado – e a contemplação são *realmente* (*reell*) incluídos um no outro.” Essa inclusão de um no outro nomeia-se de *imanência* (*Immanenz*). Por consequência, alcança-se o solo fenomenológico de relevância acentuada para a continuação das análises que se exporão a seguir. O conceito de *imanência* deve entender-se como a conjugação, numa única e mesma realidade, entre o ato de reflexão e o objeto de reflexão em seu sentido de coisa real. Em síntese, esse ato de reflexão é certa vivência intencional, a qual, de seu turno, *reaparece*, em sua composição formal, no objeto sobre o qual se reflete, que é, tanto quanto, uma vivência intencional, conquanto de atos “realmente” realizados.

Todavia, note-se que, pelo dito, o campo fenomenológico aberto pelas chamadas percepções transcendentais é de todo diverso a respeito da distinção que se encontra, *a principio*, entre a percepção simples e o seu *perceptum*, que não performa nenhuma composição *real* em relação a ela. De fato, na percepção simples de uma *mesa*, por exemplo, não há nenhuma espécie de identidade formal entre essa percepção e o seu correlato intencional, numa palavra, trata-se de *duas* coisas, em suas constituições formais, em absoluto, *diversas*. Por consequência, percebe-se que não se encontra certa *unidade essencial* (*wesentliche Einheit*) entre o ato perceptivo, em sentido natural, e o seu *perceptum*. Ao contrário, as *vivências intencionais*, sejam elas diretas ou reflexivas, como se viu no parágrafo anterior, têm um único e mesmo constitutivo formal, vale dizer, justamente o de vivências intencionais *qua* vivências intencionais. Assim o esclarece Heidegger (GA 20, p. 133, p. 97): “A totalidade da consciência e a totalidade do fluxo de vivências são tais que apenas se podem encontrar nas vivências intencionais enquanto tais.” Enfim, note-se que se está apontando à essência do complexo fenomenal de “vivências intencionais”, nas quais, de acordo com o que se apreende da unidade de seu todo fenomenológico, as suas partes devem distinguir-se, partes essas que podem ser, mais uma vez, ou de vivências diretas ou reflexas. Em resumo, “a totalidade do fluxo da experiência [das vivências] enquanto certa totalidade constituída em seu próprio sentido formal *exclui* toda e qualquer *coisa*, isto é, todo objeto real, a começar por todo o mundo material”, distingue-o o autor (GA 20, p. 133, p. 96, grifo nosso). Exemplifique-se. Percebe-se, agora mesmo, um isqueiro. O correlato intencional dessa percepção é certa coisa real, isto é, o próprio isqueiro. Nessa percepção, não há identidade formal entre ela e o seu *perceptum*, os quais, ainda que sejam “coisas reais”, como se viu há pouco, a realidade de sua coisa-lidade se diversifica tanto em um polo quanto no outro da relação de intencionalidade. Todavia, se, a seguir, se reflete sobre o ato de percepção anteriormente realizado, dá-se uma identidade de parte a parte acerca dos constitutivos formais do ato de percepção simples e do ato reflexo posterior.

Ademais, percebe-se que, nesse ato reflexo, o *perceptum* do ato de percepção sim-

ples inicial não é tematizado enquanto tal, isto é, enquanto *coisa real*, conquanto tão somente o é em razão da performance do ato mesmo de percepção simples que o “apreende”, vale dizer, o é *indiretamente*. Em síntese, entre o ato reflexo e o ato de percepção simples, há certa *comunidade de essência*, posto que ambos são *vivências intencionais*.<sup>407</sup> Ora, a pergunta que se coloca é a seguinte: *como* se determina o campo fenomenológico da consciência que se refere aos atos de percepção simples anteriormente realizados mediante certo ato reflexo? Enfim, *como* essa consciência constitui uma região independente do ser? Voltando-se ao início desta subseção, encontra-se a resposta perquirida: pelo conceito de *intencionalidade*. Com efeito, pela intencionalidade tanto se vai à composição fenomenológica do campo fenomenal imanente das vivências intencionais, quanto se pode tematizar, mediatamente, as *res naturales* que se apresentam como correlatos intencionais dos atos de percepção simples, de antemão realizados.

Conseqüentemente, pela tematização expressa do conceito de *intencionalidade* fenomenaliza-se tanto o universo transcendente quanto o universo imanente. Aprofunde-se mais este estado de coisas objetivo. Pois não se trata, efetivamente, de um acesso tão somente *mediato* ao mundo transcendente, posto que, ao contrário, é apenas então, com o surgimento do campo fenomenológico da imanência das vivências intencionais é que esse mundo transcendente, de fato, pode conhecer-se. Nesse sentido, Heidegger (GA 20, p. 135, p. 98) observa que, a par da objetividade coisal que se apreende no mundo mesmo mediante um ato de percepção simples, não se pode elicitar a conclusão de que esse mundo seja *realmente apreendido*, uma vez que, por exemplo, a respeito de uma vivência intencional de *amar*, antes se viva, de fato, no próprio *viver do amor*, do que se tematizam os característicos das objetualidades que se mostram na realização dessa vivência intencional enquanto tal. Em suma, a vivência intencional de amar, em sentido fenomenológico, é coisa diversa da tematização expressa da coisa amada. O fundamento desse estado de coisas objetivo deve extrair-se de duas acepções da noção de “intencionalidade”, enquanto por ela se refira a um ato apreensivo qualquer ou à estrutura fenomenológica

407 Considere-se a *aparente* contradição entre a realidade coisal da própria consciência, enquanto coisa natural, e a esfera imanente que se abre por um ato reflexo que tematiza este ou aquele ato de percepção simples anteriormente realizado. Com efeito, nos parágrafos anteriores, constatou-se que a consciência natural deve compreender-se como uma realidade coisal, ainda que não perfaça uma comunidade de essência com o seu correlato intencional sensível. Nesse sentido, o mundo “real” com os seus corpos naturais anexam-se à unidade psicofísica da consciência natural, ainda que, mais uma vez, essa conjugação entre o correlato intencional de uma percepção simples e esta percepção simples mesma não determine nenhuma comunidade de essência, de acordo com os seus constitutivos formais. Por isso, deve-se depreender que a consciência “é sempre uma consciência *no* homem ou *no* animal”, di-lo Heidegger (GA 20, p. 133, p. 97, grifos nossos). Ademais, essa consciência constitui a unidade psicofísica deste ou daquele animal que se dá, em sentido fenomenológico, como um qualquer objeto real. E por aqui se resolve a aparente contradição referida: a consciência deste ou daquele animal, seja este o indivíduo humano, que tem consciência da coisa natural que é esse próprio animal, pode aceder ao universo imanente no qual tão somente se considerem as vivências intencionais “realmente” realizadas, de molde que, a partir da performance fenomenal das vivências intencionais realizadas anteriormente, se abra a esfera das vivências intencionais *qua* vivências intencionais e se deixe de lado o universo das *res naturales* que se constatarem como transcendentem ao fluxo das vivências. Assim o resume cristalinamente Heidegger (GA 20, *ibid.*, *ibid.*): “Ora, a separação em duas regiões do ser [do imanente e do transcendente] é particularmente relevante porque a esfera da imanência (que é a esfera das vivências intencionais), estabelece a possibilidade na qual o mundo transcendente, separado da esfera da imanência por um abismo, pode tornar-se objetivo a contento”.



do “*direcionar-se a*”, estrutura essa já considerada na subseção 6.1, *ab initio*.

Ademais, perceba-se que, no ato reflexivo, em cujo correlato intencional se apreende, tematicamente, esta ou aquela percepção simples, não se vive, de *per se*, nessa percepção simples, *realiter*, executada, isto é, enquanto ela tem, por exemplo, como seu correlato intencional um isqueiro, porquanto se vive na apreensão dessa mesmíssima percepção simples alcançada por esse ato reflexivo. Qual seria a diferença entre o estado de coisas objetivo de um caso e do outro? Que na percepção simples ou *direta* não pode nela não se encontrar certa assunção à tese da existência do mundo; o que não ocorre acerca do campo fenomenológico em que se abre essa própria percepção simples tematicamente considerada. Por essa diferença, colhe-se o constitutivo formal da noção de ἐποική fenomenológica, tal qual se expôs acima nos subitens 2.2 e 2.3. Ora, por essa ἐποική fenomenológica, a tese da existência do mundo, implícita em todo ato de percepção simples, é como que *cancelada* ou *posta entre parênteses*, de forma que, em relação ao ato reflexivo que realiza esse ato de *parentetização*, o seu campo fenomenológico, cujo correlato intencional inicial deve tomar-se desse ato de percepção simples, mostra o *como* do *perceptum*, não mais “*real*”, porquanto *imane*nte, dessa propriíssima percepção simples. Todavia, refrise-se bem isto, junto ao Heidegger (GA 20, p. 136, p. 99), que o ato de parentetização, que cancela a validade da tese da existência do mundo, ao fazê-lo, não só pode, porém, deve realizar a tematização expressa do *ser* da entidade que se submeteu a esse processo de parentetização. Numa palavra, o que é de interesse às análises fenomenológicas que se farão a seguir a esse ato de parentetização é, justa e determinadamente, a fenomenalização do ser das entidades que foram postas entre parênteses no que se refere à sua realidade coisal.

Pois bem, *a principio*, esse ato de parentetização pode estender-se à totalidade das vivências intencionais, de forma que as vivências intencionais de percepção, de imaginação, de lembrança, de desejo, e assim por diante, não se consideram em sua direcionalidade às coisas percebidas, imaginadas, lembradas, desejadas etc., mas enquanto compondo a esfera total das vivências intencionais e de seus objetos, no *como* da doação fenomenológica desses objetos mesmos. O meio de estabelecimento da esfera total das vivências intencionais chama-se de *redução* (*Reduktion*). Essa consecução da esfera total dessas vivências intencionais é a primeira das reduções fenomenológicas; em suma, é o ponto de arranque para as seguintes *reduções transcendentais*. Estas reduções transcendentais são assim designadas em razão do fato de que a tese de existência do mundo já fora posta entre parênteses mediante aquela redução fenomenológica inicial a respeito da esfera da totalidade das vivências intencionais. Observe-se, porém, que, conquanto tenha sido constatado esse característico de transcendentalidade nas vivências intencionais reduzidas como se apontou há pouco, essas vivências mesmas pertencem ao fluxo das vivências intencionais deste ou daquele indivíduo concreto. De fato, esta conclusão segue-se da própria noção de “*imanência fenomenológica*.” Ademais, chega-se ao momento de uma segunda redução fenomenológica: a da *redução eidética* (*eidetische Reduktion*). Pelo conceito de *redução eidética*, entende-se a referência às estruturas que se mostram, em evidência fenomenal, das vivências intencionais enquanto tais, isto é, sem que se faça qualquer referência à realização concreta dessas vivências neste ou naquele

indivíduo. Alcança-se, por assim dizer, um *puro reino das essências*; de onde se compreende a origem da concepção da noção apontada por Heidegger (GA 20, p. 137, p. 100) de “*campo puro da consciência*” (*reines Feld des Bewußtseins*). Em resumo, a cadeira, percebida, de início, por uma percepção simples, não é, em absoluto, a *vivência intencional* que se abre no campo fenomenológico que se segue às duas reduções recém-referidas: a transcendental e a eidética. Relembre-se: pela redução transcendental, a totalidade das vivências intencionais performam-se em sua fenomenalização para o fenomenólogo; a seguir, pela redução eidética, dá-se a fenomenalização das estruturais formais dessas vivências intencionais enquanto tais, sejam estas de que tipo for. Tendo-se exposto acima acerca da identidade, em uma comunidade de essência, entre as vivências intencionais que se consideram e as próprias vivências intencionais que executam essa consideração, em uma percepção imanente, pode-se concluir que os correlatos intencionais dessa percepção imanente são, *in totum*, abertos em seu campo fenomenológico por uma *posição absoluta* (*absolute Position*), no que se refere à objetualidade que se evidencia. Note-se a diferença entre a percepção transcendental, que se refere às coisas reais, e a percepção imanente: em relação à primeira, de *per se*, o seu *perceptum* tanto poderia ser quanto não ser; ao contrário, as vivências intencionais que se mostram mediante uma percepção imanente têm o característico formal de uma *doação absoluta* de seu *si mesmo*. Assim o assevera Heidegger (GA 20, p. 101, p. 138, grifo nosso): “A percepção imanente, a reflexão sobre os atos, dá as entidades cuja existência não se pode, em princípio, negar... Portanto, a consciência pura é, para Husserl, a esfera do *ser absoluto*.” Ora, nos parágrafos seguintes, tratar-se-á, em minúcia, da característica ontológica desse *ser absoluto* da consciência pura.

Resuma-se, a fins de clareza expositiva, todos os passos realizados até aqui a respeito da noção de “fenomenologia” tal como se expôs: inicia-se a apresentação dessa noção com a diferença entre os atos de percepção simples de coisas reais, em carne e osso evidenciadas, e os atos de reflexão, em cujo correlato intencional esses atos de percepção simples se tematizam.<sup>408</sup> Nos primeiros, não há nenhuma comunidade de essência entre a própria percepção simples e as coisas reais que se mostram a ela. Entretanto, essa percepção simples é coisa real, na medida em que ela é certo evento psicofisiológico de uma consciência natural. Neste campo objetivo, a distinção colhe-se entre duas realidades: a realidade da consciência e a realidade das coisas naturais. Todavia, em razão dos atos de reflexão, posto que eles apresentam uma mesmíssima comunidade de essência, *enquanto atos*, em relação aos correlatos intencionais por eles tematizados, isto é, em relação aos próprios atos de percepção simples, abre-se a esfera da *imanência fenomenológica*, na qual o que é de interesse é a consideração expressa dos atos de percepção simples. Nesta esfera do ser imanente, a tese da existência do mundo é posta em parênteses, tese que, a todo momento, se encontra em qualquer ato de percepção simples. De onde surge a noção fenomenológica de *ἐποική*, que é certo *pôr em parênteses a tese da existência do mundo*. Pois bem, tendo-se chegado a esse ponto, pode-se, *a principio*, realizar a *parentetização*, que se designa também de *redução fenomenológica*, da totalidade das vivências intencionais, de

408 O termo “ato”, no parágrafo do corpo do texto, toma-se por “vivência intencional”, de sorte que, onde se lê “ato”, pode ler-se, tanto quanto, “vivência intencional”.



modo que se desconsidere qualquer referência à sua concreção nesta ou naquela consciência individual. Essa redução nomeia-se de *redução transcendental*, a qual não se deve confundir com uma *percepção transcendental*, em cujo correlato intencional se distingue a transcendência de coisas reais do mundo natural. Empós essa redução transcendental, alcança-se a *redução eidética*, que tem como objetivo a mostraçã fenomenológica da estrutura das vivências intencionais enquanto tais. Essas duas reduções fenomenológicas referidas devem compreender-se por duas notas formais: porque elas tanto dão acesso fenomenológico à *consciência pura* mesma, quanto a objetualidade de seu campo fenomenológico deve distinguir-se por uma doação absoluta de si mesma, em suma, por certa *posição absoluta*.

Por fim, passe-se à consideração do objetivo primeiro desta subseção: o questionamento do *ser* da entidade da intencionalidade *qua* intencionalidade.

Esse questionamento possibilita-se pela consideração do que pode significar o termo “ser absoluto” que se constata como distinguível em uma consciência pura, isto é, qual seria, de fato, o estatuto ontológico do correlato intencional de uma doação pura, que se segue às duas reduções fenomenológicas, relembre-se, a redução transcendental e a redução eidética. Relacionada a essa consideração, levanta-se, também, a pergunta acerca do *ser* mesmo das entidades que se julgam, de partida, como transcendentais. Mais determinadamente ainda, qual seria o *sentido do ser* em razão do qual a decisão acerca da distinção entre um universo transcendente e um universo imanente “puro” se fundamenta?

Por consequência, todas essas três perguntas direcionam-se a uma perquirição a respeito da consciência pura *qua* consciência pura, mormente em relação às determinações possíveis da objetualidade de seu campo fenomenal. Em síntese: que significa o *ser absoluto* de uma *posição absoluta* em uma *doação pura*? Alcançando-se a resposta a esse questionamento, pode-se vislumbrar o fundamento último da abertura do campo fenomenológico de uma consciência pura. Nesse sentido, tematize-se essa consciência pura de acordo com as suas quatro notas formais, que são: a) o seu *ser imanente*; b) o característico de doação absoluta desse ser imanente, que também se designa de *ser absoluto* ou *posição absoluta*; c) o característico de que essa consciência pura *não necessita de nenhuma coisa para existir* (*nulla re indiget ad existendum*); e, por fim, d) o seu *puro ser*, no sentido da idealidade das vivências intencionais que a performam em seu campo fenomenológico.

Tematize-se, inicial e expressamente, a consciência pura *qua* ser imanente. Heidegger (GA 20, p. 142, p. 103) esclarece, de partida, que o conceito de *imanência* implica, de *per se*, que o *ser* de alguma coisa está em outra coisa. Por esse “estar em”, aponta-se a uma relação de *inerência* das vivências intencionais refletidas *nas* vivências intencionais reflexivas. Em suma, aponta-se a uma relação de *real* inclusão de uma na outra. Por consequência, quando se afirma que se abre, fenomenologicamente, uma esfera de vivências intencionais imanente, não se está referindo, propriamente, ao *ser* das realidades que “são” imanentes, isto é, à realidade mesma da *imanência*, no que ela *seja* em si mesma. Pura e simplesmente, diz-se que o ato reflexivo tem como objeto as vivências intencionais que lhe são o polo objetivo dessa correlação intencional; por conseguinte,

em o sendo, tanto esse ato reflexivo, quanto essas vivências intencionais, que são o seu correlato intencional, passam a fazer parte de uma esfera da imanência; sobre a qual justamente não se questiona em seu próprio *ser*. Sintetiza-o o autor (GA 20, *ibid.*, *ibid.*, grifo nosso): “Essa relação caracteriza-se como ‘certa coisa uma na outra’, mas, de fato, nada se diz acerca do ser [mesmo] desse ‘certa coisa uma na outra’, acerca da realidade (*Realität*) imanente, acerca de [sua] entidade na totalidade dessa região”. Pois bem, abstrai-se, por essa relação *de uma coisa na outra*, do próprio ser, em seu *como* fenomenológico, dessa mesmíssima relação.

A seguir, considere-se a consciência pura a partir do aspecto do *ser absoluto* no sentido da *doação absoluta* que a constitui. Esse “ser absoluto” reconhece-se como o correlato intencional do ato reflexivo que, a um só tempo, tenha tematizado as vivências intencionais, que se mostram em seu *ser absoluto mesmo*, e, tenha possibilitado a abertura fenomenal da região da *imanência*. Pelo fato de que a consciência pura pertence a essa região imanente, o seu correlato intencional não é, *eo ipso*, transcendente. Com efeito, em razão do ato de parentetização, a tese da existência do mundo, implícita em toda consciência natural, fora posta entre parênteses. Alcança-se, assim, o fluxo puro das vivências intencionais. Por consequência, esse fluxo puro das vivências intencionais tem o característico de certa *doação absoluta* de uma *posição absoluta* do *ser absoluto*. Por essa “doação absoluta”, as vivências intencionais não são dadas “em significado”, ao modo de sinais significativos, tal e como uma palavra com o seu respectivo significado. Trata-se, efetivamente, de uma *posição absoluta* de um *ser absoluto*. Porém, tendo em vista que, pelo característico da “imanência”, os dois polos dessa região imanente são coperentes, em sentido real, deve-se concluir que essa segunda nota da consciência pura que se considera a partir da posição absoluta do ser absoluto de uma doação absoluta pertence, tanto quanto, seja à vivência intencional de reflexão, seja à vivência intencional que se abre, fenomenologicamente, à primeira enquanto correlato intencional. Em suma, os constitutivos formais deste estado *puro* de coisas objetivo multiplicam-se para a totalidade de região fenomenológica.

Todavia, observe-se que, pela segunda nota da consciência pura em estudo, apenas se está apontando a um modo específico da objetualidade que compõe o campo fenomenológico de uma consciência pura, porquanto, em absoluto, o próprio *ser* das entidades que se correlacionam não se considera, a par de sua objetualidade. Nesse sentido, o conceito de *ser absoluto* deve compreender-se pela nota formal de uma *objetualidade absoluta*.

A nota terceira distinguida acima de certa consciência pura toma-se na medida em que ela é *absolutamente dada*, no sentido de que não necessita de nenhuma outra coisa para existir.<sup>409</sup> Para que se apreenda essa nota ao modo devido, note-se que pelo característico da região imanente, na qual, uma vez que a totalidade das vivências intencionais se dá nela imanentemente, toda e qualquer outra espécie de ser, tanto quanto, se mostra nela, por princípio. Isso é mesmo a consequência da realização da *epoché* fenomenológica, que abre, por primeira vez, o campo fenomenal de uma consciência pura. Essa “totalidade das vivências intencionais” apreende-se como certa continuidade interrompida e contida em si mesma de uma consciência pura. Com efeito, nesta não se encontra ne-

409 “Nulla re indiget ad existendum”.





nhuma referência a qualquer coisa real. De fato, como se viu nos parágrafos anteriores, que a nota da *imanência* da totalidade das vivências intencionais envolva um pertencimento real recíproco das *coisas relacionadas* não tem que nada que ver, *a principio*, com as coisas reais, em sentido estrito, que são tanto os correlatos intencionais das vivências empírico-psicológicas, quanto recebem a primeira das reduções fenomenológicas, isto é, a referida redução transcendental, na qual, justamente, essas coisas reais se parenteizam. Por consequência, pela expressão “pertencimento real das vivências intencionais na esfera imanente”, entende-se somente uma *identidade de essência* das coisas relacionadas; assim como dois matizes de vermelho pertencem à espécie ideal “vermelho.” Apenas nesse sentido é que se constata a possibilidade da fenomenalização plena de uma região do ser em que, ainda que se dê a destruição da totalidade de todas as coisas que existem, ela permanece intacta em si mesma e por si mesma. Essa região não é outra que não a da consciência pura. Por isso, depreende-se dessa região o característico formal da ausência de necessidade absoluta de uma qualquer outra coisa que lhe desse a sua existência enquanto tal. A consciência pura é a coisa que não necessita de nenhuma outra coisa para existir. Ademais, por esse característico formal, apreende-se, do mesmo modo, que o que quer que se pressuponha *qua* existente, essa pressuposição tão somente se compreende em razão do pressuposto absoluto da consciência pura mesma. Assim Heidegger (GA 20, p. 144, p. 105) apresenta este estado de coisas objetivo: “O ser que é para nós o primeiro [o da consciência natural] é, em si mesmo, o segundo, isto é, é o que é apenas em razão de certa relação para com o primeiro.” Por conseguinte, toda a realidade, como quer que essa realidade seja e se dê fenomenologicamente, tem necessidade, *a principio*, da consciência pura *qua* consciência pura, que se configura, desse modo, como certo pressuposto absoluto.<sup>410</sup> Tendo-se aberto o campo fenomenológico desse pressuposto absoluto, dá-se a possibilidade, ato contínuo, de que se refira a um *ser constituído*, ou seja, na medida em que qualquer coisa se torne correlato intencional àquela consciência pura. Pois bem, pelo exposto, pode-se ver que em nenhum momento se tenha referido ao próprio *ser* da entidade que se verificou como *absoluta*, no sentido de sua total independência ontológica em relação ao que se apreende como coisa real em uma consciência natural. De fato, pelo exposto somente se pôde depreender uma certa abertura fenomenológica dos fenômenos que pertencem à consciência pura *qua* consciência pura, no sentido de que essa consciência seja o pressuposto absoluto da fenomenalização desses fenômenos. Por isso, ainda permanece em irresolução o questionamento a respeito do *ser* enquanto tal da entidade que se considerou.

Por fim, a nota quarta acerca da consciência pura extrai-se por sua consideração enquanto certo *ser puro*. Essa sua nota deve-se à composição fenomenal do estado de coisas objetivo do campo fenomenológico aberto por essa consciência pura, na medida em que toda e qualquer vivência *real*, pertencente a este ou àquele indivíduo, na sua concretude *hic et nunc*, se desconsidera no que há de realidade nessas vivências mesmas. Em síntese,

410 Heidegger (GA 20, *ibid.*, *ibid.*) observa que a noção de “consciência pura” que se tem exposto tem as propriedades seja do *cogito* cartesiano, no sentido ao menos dos princípios especulativos que informam o *cogito* e a consciência pura, seja do *a priori* kantiano, no sentido dos pressupostos últimos para a fenomenalização do conhecimento necessário da realidade, o que se dá, em Kant, mediante os juízos sintéticos *a priori*. Todavia, não se pode deixar de perceber as diferenças relevantes na execução deste único motivo do pensamento.

a *pureza do ser* da consciência pura segue-se das duas reduções fenomenológicas referidas acima,<sup>411</sup> dado que o que se mostra, na idealidade dessas reduções, é o que estrutura, de modo essencial, as vivências intencionais. Pura e simplesmente, a consciência pura lida com o *ser ideal*, e não com qualquer *ser* real. Por consequência, levanta-se o questionamento acerca do mesmíssimo *ser* da intencionalidade, e não de uma sua determinação enquanto realidade ideal. Em suma, é coisa diversa uma certa determinação da intencionalidade *qua* idealidade e o que pode se abrir, por princípio, em um campo fenomenal respectivo, mediante o questionamento do que é o *ser* mesmo da intencionalidade *qua* intencionalidade.<sup>412</sup>

Resumam-se as quatro notas formais da consciência pura tratadas até então: a consciência pura estudou-se a partir do aspecto da objetualidade, no sentido da imanência, de seu campo fenomenal; do *modus* de abertura, designado de *doação absoluta*, de seu campo fenomenal; da *constituição* do *ser absoluto* na fenomenalização dos *objecta* de seu campo fenomenal; e, por fim, da *ideação* absoluta, que não se refere, em absoluto, a qualquer entidade real, da fenomenalização de todos os seus fenômenos *qua* consciência pura.

Ora, perceba-se que em todas essas determinações do ser da consciência pura se encontra como pressuposto último certa ideia da filosofia, respectivamente, da fenomenologia, enquanto ciência absoluta, de forma que, afinal, a totalidade das vivências intencionais, na doação absoluta da posição absoluta de seu ser absoluto para uma consciência pura, se fenomenaliza para que a ideia de uma ciência absoluta possa constituir-se em seu ser. Com efeito, essa ideia verifica-se já em Descartes: “Essa ideia, isto é, que a *consciência deve ser a região de uma ciência absoluta*, não se inventou, pura e simplesmente; ela é uma ideia que tem ocupado toda a filosofia moderna desde Descartes”, ensina-o o autor (GA 20, p. 147, p. 107, grifos do autor). Posto isso, é chegado ao momento de passar à consideração da temática, *par excellence*, desta subseção: a abertura do campo fenomenológico de um questionamento do sentido do *ser* da consciência pura e, assim, da intencionalidade *qua* intencionalidade.

Nesse sentido, toda a exposição realizada acima acerca das quatro notas formais constituintes de uma consciência pura não referiu o sentido mesmo do *ser* dessa consciência pura, posto que, pelo que se apontou no último parágrafo, uma determinada ideia da própria filosofia enquanto ciência absoluta estabeleceu toda a fenomenalização alcançada e a alcançar-se nas descrições fenomenológicas efetuadas. De fato, nessa fenomenalização, nenhuma referência se faz, a não ser em oblíquo, ao próprio *ser* da consciência pura. Todavia, por uma abertura do campo fenomenal da consciência pura, não se pode depreender qualquer sorte de erro metodológico a respeito do que se alcança, fenomenalmente, mediante as duas reduções fenomenológicas referidas nos parágrafos anteriores.

411 Cf. Nesta subseção, *ad supra*.

412 “Este característico do ser, a consciência enquanto pura, mostra, especial e claramente que o que importa, por ora, não é nenhum caráter ontológico do intencional, conquanto a determinação do ser da intencionalidade [da consciência *qua* pura], não a determinação do ser da entidade [da própria consciência pura] que tem essa estrutura da intencionalidade, mas a determinação do ser da estrutura em si mesma e por si mesma considerada [isto é, em sua idealidade]”, apresenta-o Heidegger (GA 20, p. 146, p. 106).



Efetivamente, é privilégio das ciências em geral um certo recorte da totalidade da realidade para que esta ou aquela região do ente se considere “cientificamente.”<sup>413</sup> Contudo, não só esse recorte de regiões ontológicas é constitutivo da razão formal das ciências em geral, porquanto o propriíssimo sentido do *ser* de seus *objecta* não se questiona, por princípio. Assim é que, na matemática, as definições de seus *objecta* temáticos partem de uma desconsideração do que seja a quantidade *qua* quantidade, ainda que este ou aquele triângulo, este ou aquele círculo e assim por diante, se definam sob o solo fenomenológico da quantidade. Por conseguinte, a fenomenologia pura não “erra”, nem em seus princípios, nem em seu avanço metódico e nem nas conclusões a que chega; tal e como a matemática não o faz. O que está em questionamento é, filosófica e simplesmente, o sentido do próprio *ser* de uma “consciência pura”.

Entretanto, faça-se uma análise da razoabilidade inicial deste posicionamento crítico, na medida em que, conquanto não se tenha notado, *pode ser* que o *ser* da consciência pura se tenha, explícita ou implicitamente, tematizado. Relembre-se que pelas duas reduções, a transcendental e a pura, se abriu um campo fenomenológico em que todas as referências a uma vivência intencional real se desfazem, em vista da fenomenalização das estruturas ideais das vivências intencionais puras. De fato, trata-se, aqui, de um reino das essências, das quais o seu *como o quê* há de descrever-se por outras reduções eidéticas até que essas essências se constituam, imanentemente, por uma doação pura, na consciência pura. Ora, é da natureza da uma redução transcendental, em seu ato de parentetização de qualquer posicionamento acerca da realidade das coisas, que o fenômeno da consciência *real* ou *empírico-psicológica* enquanto possuindo o seu respectivo correlato intencional, em sua efetividade de carne e osso, se feche, em seu campo fenomenológico, para uma possível determinação *positiva* do ser dessa consciência. Em suma, o uso principiológico da noção de “redução fenomenológica”, na fenomenologia pura, tem como consequência a impossibilidade de qualquer abertura positiva do campo fenomenal do ser da consciência em sua efetividade de carne e osso.

Entretanto, *parece* que essas observações não seriam conclusivas, se se leva a sério o projeto da fenomenologia pura, uma vez que o que esteja em ponto de visão, para Husserl, seja justamente o fato de que tão somente mediante as reduções fenomenológicas, a que se referiu no parágrafo anterior, a realidade última da totalidade das coisas reais, em uma doação absoluta, pode evidenciar-se fenomenologicamente. Heidegger (GA 20, p. 151, p. 109) observa que, mesmo então, ainda restaria indeterminável o próprio *ser* da intencionalidade *qua* intencionalidade, que se afigura como o solo fenomenológico sem o qual nem sequer o conceito de *redução fenomenológica* se torna inteligível. De fato, toda redução, seja a transcendental, seja a eidética, é redução *de alguma coisa*. É sobre esta coisa, em sua realidade de carne e osso, que, por ora, se questiona. Sinteticamente, o efeito, no sentido de sua fenomenalização imediata, da execução dos atos de redução fenomenológica é, deste modo, descrito por Heidegger:

413 Relembre-se, porém, que o caso não é, *in totum*, o mesmo em uma fenomenologia pura, dado que, nesta, a totalidade mesma de tudo quanto seja real e possível se fenomenaliza em razão de uma doação pura de posição absoluta do ser absoluto, na região imanente de uma consciência pura. Por essa “doação pura”, dá-se a constituição fenomenológica de tudo quanto é ou possa ser, de onde a noção de “região ontológica” recebe o seu sentido por esta ou aquela vivência intencional pura, na imanência de um ato constitutivo da consciência pura.

Ela [a redução eidética] tão somente lida com a estrutura de *o quê*, com a estrutura da intencionalidade *qua* estrutura básica do psíquico, com os conteúdos de *o quê* da constituição dessa estrutura, com a essência de *o quê* dos comportamentos [intencionais], com as variações do “direcionar-se a” e com o conteúdo de *o quê* de suas relações constitutivas, *mas não com a essência de seu ser*” (GA 20, *ibid.*, *ibid.*, *grifos nossos*).

Nesse sentido, note-se que todos os passos da argumentação heideggeriana para o questionamento do *ser* da consciência enquanto tal determinar-se-ão pelo reconhecimento da exigência de que se retorne ao solo fenomenológico originário de uma consciência pura. É da condição desse reconhecimento que se retematize a noção de “redução fenomenológica”, mormente no aspecto de seu ponto de partida. Com efeito, coligada a essa retematização, os fenômenos designados acima de exemplares,<sup>414</sup> que são o início do arranque para a constituição de uma fenomenologia pura, devem, por força, reconsiderar-se no sentido do levantamento da questão do *ser*. Que se mostra, de início, em razão dessas considerações? Que, como já se viu,<sup>415</sup> conquanto não sob a intenção de uma colocação da questão do *ser*, as vivências intencionais de certa consciência natural têm o feitio formal de *eventos reais ocorridos no mundo*; que, essas vivências intencionais estão “objetivamente” à mão, isto é, que o seu campo fenomenológico está, de partida, aberto a uma primeira consideração; que, por fim, *de acordo com o seu ser*, essas vivências intencionais se inserem, como todas as outras coisas, no universo da coisidade material

Todavia, considere-se mais a noção de “consciência pura” sob o ponto de arranque da ideia de filosofia *qua* ciência absoluta que ela pressupõe, pois este é o *factum* fundamental sem o qual não se faz inteligível um qualquer questionamento do *ser* da consciência que se tem realizado. Ora, a fenomenalização, que é uma doação absoluta, da posição absoluta de um ser absoluto na região imanente tem como fito último a determinação, em todos os mais diversos reinos de entidades, da realidade e objetividade concretas dessas mesmas entidades. Essa determinação é *constitutiva*, o que significa, como se sabe, que o sentido do *ser* em geral se abre, fenomenologicamente, tão somente em sua *objetualidade*. Numa palavra, tudo quanto é ou pode ser determina-se apenas como um *intentum purum* para uma *conscientia pura*. Heidegger (GA 20, p. 153, p. 111) diafanamente expõe este estado de coisas objetivo: “A redução e a abertura das regiões, destes modos de ser, têm o sentido de dar a base científica para a especificação da realidade de algo real. A atualidade do intencional é, do mesmo modo, constituída como uma realidade na consciência.”

414 Esses fenômenos exemplares referem-se ao solo fenomenológico dos atos de intuição categorial. Cf. Subseções 6.2 e 6.2.1.

415 Cf. Subitem 6.3, *ad supra*.



Por consequência, a noção de “consciência psicológica”, que se apresenta em uma psicológica empírica, a noção de “pessoa”, a noção de “ego” e outras semelhantes a elas, não se compreendem de nenhuma outra forma que não como um correlato intencional de uma consciência pura, que é constitutiva do que possa considerar-se como *realidade do real*.<sup>416</sup> Nesse sentido, a realidade do real mostra-se e define-se – este é o sentido do *ser* tematizável em uma fenomenologia pura – por sua doação fenomenológica mesma, que é constitutiva, na região imanente de uma consciência pura. De fato, viu-se que, nessa consciência pura, abre-se a *posição absoluta* do *ser absoluto*; donde se dizer que se trata de uma doação constitutiva.

Ora, perceba-se que, afinal, toda a metódica de saída de uma fenomenologia pura, no que diz respeito à exigência de realização das duas reduções fenomenológicas, justo por dever realizar-se sob a ideia diretriz da filosofia considerada como ciência absoluta, torna impossível a tematização do solo fenomenológico exemplar, do qual partem essas reduções fenomenológicas, tal e qual se mostra em evidência fenomenológica. Com efeito, essa ideia diretriz da filosofia *qua* ciência absoluta predetermina a fenomenalização dos fenômenos exemplares, isto é, pertencentes a uma consciência “natural”, no sentido de que o que quer que seja essa consciência natural somente pode tomar-se como um *fatum* científico, que se determina, em seu campo fenomenal, enquanto um certo objeto zoológico, em suma, enquanto um ser vivo (*ζῷον*). Ora, a pergunta que se levanta Heidegger (GA 20, p. 155, p. 113, grifo do autor) é coerentemente esta: “[este solo fenomenológico do qual partem as reduções fenomenológicas] é uma *atitude natural* ou não o é?” Em absoluto; esse solo fenomenológico nem é composto, em sua fenomenalização, por qualquer “atitude natural”, nem ainda por uma certa “atitude”, ao contrário, tudo o que se mostra nele, para a fenomenologia pura, se compreende como qualquer coisa, *in totum*, adventícia. Numa palavra, a experiência mais originária de um indivíduo humano não se entende pela noção de “atitude”, a qual implica, de *per se*, um certo *a priori* que dá sentido, para a totalidade da experiência possível, ao fluxo das vivências espaço-temporais mundanas. Mais ainda, essa experiência mais originária desse indivíduo humano tão somente se compreenderá por um questionamento decidido do mesmíssimo *ser* da consciência natural, antes de qualquer pré-compreensão científica da realidade do homem enquanto tal. De fato, é da condição da redução transcendental que esse homem se defina como um fluxo de vivências espaço-temporais factualmente dadas, das quais, pela realização da *epoché* fenomenológica, a referência a qualquer coisalidade real se abstraia, em benefício da abertura fenomenal das estruturas eidéticas das vivências intencionais *qua* vivências intencionais; o que se mostra pela execução da redução eidética.

416 Nesta passagem de *Ideias I*, Husserl (HUA III/1, p. 106, p. 116, grifos do autor) expõe à perfeição os pontos que se consideram no corpo do texto: “Todo o *mundo espaço-temporal*, no qual o homem e o eu humano se incluem como realidades individuais subordinadas, é, *segundo seu sentido, mero ser intencional*, portanto, é tal que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser *para* a consciência. Ele é um ser de que a consciência põe a existência em suas experiências, que por princípio só é intuível e determinável como o idêntico de multiplicidades de aparições motivadas de modo coerente – mas, *além disso*, um nada.” Em suma, a totalidade do mundo espaço-temporal, a consciência aí incluída, seja de que forma essa consciência se considere, já mediante a noção de “senso comum”, já por meio da noção de “psicologia empírica”, é nada além do que um correlato intencional, a constituir-se, numa consciência pura. Ora, por consequência, toda a vida psíquica, em suas vivências intencionais, nada são senão certo *intantum purum* da consciência pura.

Ora, conquanto Husserl tenha expressamente referido que, no campo fenomenal de uma consciência pura, o *ser* que nela se tematiza é um tal que se configura como um *ser absoluto*, fenomenalizado por uma doação pura, a essa mesma consciência, deve-se, por fim, reconhecer que, no ponto de partida das reduções fenomenológicas, quando se distinguem as duas regiões do *ser*, a de uma consciência natural e a de uma consciência transcendental, tanto não se realiza qualquer sorte de questionamento a respeito do *ser* mesmo dos membros dessa divisão,<sup>417</sup> quanto, sobretudo, não se pergunta, de modo algum, a respeito do *sentido do ser* em geral que se encontra implícito nos arranques descritivos de uma fenomenologia pura.<sup>418</sup>

Nesse sentido, justifica-se a razoabilidade e mesmo a necessidade de que a questão do *ser* do próprio intencional, que performa o campo fenomenológico da consciência mais originário, se tematize tal e como se deve, dadas as limitações intrínsecas verificadas a esse questionamento tanto nos princípios, quanto no constituir-se de uma fenomenologia pura. Mas não só isso: justifica-se, outrossim, a pesquisa a realizar-se nos parágrafos abaixo a respeito do próprio *sentido do ser* em geral.

Ora, as linhas seguintes deste trabalho têm o objetivo de esclarecer ainda mais o campo fenomenológico em que se faz possível os questionamentos apontados no parágrafo anterior.

Nesse sentido, reforce-se que, ao menos se se partir do contexto histórico imediato do surgimento do pensamento fenomenológico, toda a preocupação de Husserl no sentido de uma fundamentação de uma lógica pura, preocupação que se desenvolveu, crê-se, a contento, na 1.<sup>a</sup> seção deste trabalho, teve como efeito a impossibilidade mesma de que qualquer questionamento acerca do *ser* do intencional enquanto tal se tematizasse. Ora, a razão deste estado de coisas objetivo deve extrair-se da distinção, cheia de consequências, entre os dois campos que abrangem a totalidade do real: de um lado, tem-se a *unidade ideal de sentido* e, de outro, dá-se a *realidade mesma das vivências intencionais que performam essa unidade de sentido*.<sup>419</sup> Ora, é tão somente em razão dessa distinção que a fenomenologia enquanto método filosófico, *par excellence*, pode constituir-se ao modo devido, de sorte que se distinga da psicologia empírica, à qual pertence a objetualidade das vivências intencionais reais deste ou daquele indivíduo.

417 Como se viu acima a respeito de uma ideia diretriz da filosofia *qua* ciência absoluta, de forma que a consciência natural enquanto tal se compreende, a partir dessa ideia, como um *factum* biológico e “dado” no universo espaço-temporal.

418 Nesse sentido, não seria o *factum* de uma consciência natural pré-compreendido enquanto possível totalidade do fluxo das vivências intencionais tão somente para que, a seguir, se exercesse sobre ele a redução transcendental, que tem o fito de preparar o solo fenomenológico para a redução eidética? Enfim, esse questionamento a realizar-se a respeito do sentido do *ser* em geral intencional, justa e determinadamente, perscrutar, de modo mais profundo e atencioso, os fenômenos exemplares, que enfeixam os fundamentos reais do ponto de partida de uma fenomenologia pura.

419 Atente-se a esta sutileza: disse-se, *ad supra*, que não se encontra uma comunidade de essência entre toda vivência intencional *real* e a coisa que lhe seja um determinado correlato intencional. Ao contrário, entre a vivência intencional autorreflexiva, que tematiza, mediante o ato de redução transcendental, as vivências intencionais *reais* a fim de que se alcance a totalidade do fluxo de vivências, e essas mesmas vivências intencionais *reais*, verifica-se uma *comunidade de essência*. Ora, o adjetivo “real” (*reell*), apenso à expressão “vivência intencional *real*”, refere-se antes à *consciência natural*, isto é, à coisa da qual essa vivência emerge, tanto como, *in obliquo*, à psicologia empírico-descritiva, cuja objetualidade se constitui por vivências intencionais como essas. Pois, com efeito, a razão por que se disse que não se encontra uma comunidade de essência entre uma vivência intencional *real* e a coisa que lhe faça as vezes de certo correlato intencional extrai-se da *realidade real*, no sentido de uma ingenuidade que se segue à assunção da tese da existência do mundo em toda vivência intencional *concreta*, das coisas que perfazem todo correlato intencional de uma vivência intencional empírico-psicológica.



Com efeito, sem essa distinção principal, uma qualquer lógica pura, em sua essência, não se pode pensar; fosse de outro modo, toda a unidade ideal de sentido que determina a própria inteligibilidade das leis lógicas enquanto tais passaria a compreender-se como certa parte real de uma vivência intencional natural. Esta consequência, *ex necessitate*, segue-se dos princípios gerais do naturalismo, tanto quanto do psicologismo fundado nele.<sup>420</sup>

Entretanto, não se está julgando negativamente das conquistas especulativas alcançadas por Husserl quando se afirma que o campo fenomenológico do questionamento do *ser* do intencional não se consegue abrir, em si mesmo e por si mesmo, pelas descrições de essência que ele executa em suas descrições fenomenológicas, tal como expostas em *Ideias I*, ou ainda nas *Investigações Lógicas*. Pura e simplesmente, o que Heidegger intenciona é apontar, de início, para a realidade mesma das vivências intencionais “reais” que não se tematiza de um modo que ela se mostre “em carne e osso.” Em suma, trata-se, por assim dizer, de levar a sério esta expressão “em carne e osso” que, de certa forma, se desfibrou na idealidade da unidade de sentido que compõe, já nas *Investigações Lógicas*, o fundo, o desenvolvimento e o arremate de suas descrições.

Ora, um primeiro direcionamento para a abertura do campo fenomenal do questionamento, a rigor, do *ser* do intencional, pode tomar-se da refundação da psicologia naturalística elaborada por Wilhem Dilthey, haja vista que essa refundação ocasionou influxos relevantes sobre o pensamento husserliano, ainda que este tenha se configurado, como se viu, de um modo tal que se não levanta, afinal, qualquer questionamento mais a fundo sobre o *ser* do intencional enquanto tal. Assim, tematize-se a noção de “ciência psicológica” tal como Dilthey a desenvolve, para que, a seguir, se notem esses influxos referidos sobre a fenomenologia, a partir dos quais, o arranque questionador de Heidegger se mostra, em absoluto, compreensível.

A refundação diltheyniana da ciência psicológica torna-se inteligível pela intenção de constituição de uma psicologia tal em que o ser humano se considere não como um *factum* natural a explicar-se tal qual uma pedra, um cavalo, um terremoto etc., porquanto o que se considera como distintivo essencial do homem, nessa ciência psicológica em formação, é a sua *personalidade*, assim como é a sua *espiritualidade*. Com efeito, o homem não se pode compreender, assim se passa a julgar, enquanto um *evento da natureza*. Por sua personalidade e por sua espiritualidade, esse homem é participante ativamente da história universal. Por essa participação, que não se pode explicar mediante qualquer sorte de leis universais, tais e como as leis físicas, por exemplo, mas que se deve *descrever* e *analisar* no *como* ela ocorre, esse indivíduo humano é, a um só tempo, objeto da psicologia a desenvolver-se e sujeito criador da história mesma.

Ora, note-se uma semelhança de fundo entre a crítica ao psicologismo realizada por Husserl nas *Investigações Lógicas* e a reelaboração de Dilthey de uma psicologia de corte personalista, uma vez que em ambos os projetos filosóficos se encontra uma problematização da compreensão do psiquismo humano tal como se soía desenvolver em fins do século XIX. Entretanto, sabe-se que a intenção última de Husserl, ao menos na

420 Cf. Subseção 1.2 até à subseção 1.7.4.1, esta incluída.

obra referida,<sup>421</sup> se direciona ao estabelecimento de um reino ideal-legal das unidades puras de significação, de forma que uma lógica pura possa constituir-se, ao passo que, o ensejo de Dilthey se encaminha para o garante de uma distinção de princípio entre a ciência do espírito em surgimento e as ciências naturais, pelas quais, como se verificava na psicologia empírica, o homem se compreendia mediante uma metódica científicista que fazia abstração do essencial, isto é, de sua *personalidade* e de sua *espiritualidade*.

Ademais, tendo sido objeto da ascendência das *Investigações Lógicas* surgidas nos primeiros anos do século XX, Dilthey aprofunda os seus próprios alcances teóricos com a publicação de *Estudos acerca da Fundação das Ciências humanas*, de 1896, e de *A construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, de 1910, obras nas quais a personalidade do homem se tematiza a partir da noção de acordo com a qual esse homem, desde o princípio de sua existência, se encontra em um mundo circundante sobre o qual ele age e, a um só tempo, esse mundo, de seu turno, reage sobre as ações humanas mesmas. O autor intenciona descrever a existência humana em sua totalidade, não apenas enquanto se verificam nela atos de vontade, atos de desejo, atos de pensamento etc. O ser humano, a Dilthey, por aquilo que o constitui enquanto tal, isto é, a sua personalidade espiritual, tão somente pode compreender-se como certo ente *inacabado* ou *em formação*.<sup>422</sup> Ora, ainda que se deva notar, secundando a Heidegger (GA 20, pp. 161-164, pp. 116-119), que uma certa noção de ciência oitocentista se encontra por detrás da especulação diltheyniana, mormente em sua arquitetônica conceitual, não se pode deixar de, com ênfase, reconhecer algum avanço na consideração do próprio *ser* do homem a partir de aspectos outros que não se podiam vislumbrar por meio dessa propriíssima ciência psicológica empírica do século XIX.

Além disso, como se referiu acima, o pensamento filosófico de Dilthey não somente recebera um influxo, passivamente, da especulação husserliana, conquanto o inverso também se verificou; e de modo mais incisivo a partir da publicação das *Investigações Lógicas*; o que se constata no ensaio designado de *Filosofia como Ciência Escrita (Philosophie als strenge Wissenschaft)*, de 1910, em que uma distinção entre as noções de “espírito” e de “natureza” se realiza a partir do fundamento colhível do campo fenomenológico do fluxo de vivências intencionais imanente.<sup>423</sup> Com efeito, é somente mediante esse fluxo imanente das vivências intencionais que os conceitos de *personalidade*, de *alma*, de *caráter* e semelhantes podem distinguir-se enquanto unidades ideais determinadas nestes ou naqueles fluxos de vivências e em suas conexões recíprocas; análise essa que, de *per se*, exige uma reflexão imanente que assume como pressuposto o mero dar-se das vivências intencionais, que restam incognoscíveis em seu próprio *ser*. Pode-se constatar uma certa unidade temática, no sentido de uma distinção cada vez mais aprofundada entre as noções de “espírito” e “natureza”, no desenvolvimento especulativo de Husserl posterior à publicação das *Investigações Lógicas*.

421 Cf. Subitens 1.7.3.1 e 2.1, *in initio*.

422 Cf. (GA 20, p. 164-165, p. 119).

423 Nas subseções anteriores, verificou-se que o ponto de arranque dessas especulações husserlianas ainda se ressentia de uma certa ausência de tematização expressa dos fenômenos mais originários do *ser* do intencional, respectivamente, do *ser* da consciência. Com efeito, os fenômenos exemplares do qual partem essas especulações se abrem, em sentido fenomenológico, em razão de de uma preconcepção científicista do homem, na medida em que este se considera *qua* ente biológico; aspecto esse que será desenvolvido, à exaustão, nas críticas que Heidegger elabora às teorias psicológicas personalistas, tanto diltheyniana, quanto husserliana.





De fato, na obra *Psicologia fenomenológica*, do período de seu magistério de Friburgo, a partir de 1916, constata-se uma mesma direção na intenção de estabelecimento da distinção referida. Esta distinção, por fim, tal como se considerou acima, assumirá a feição que tomou nas *Ideias I*, e, também, nas *Ideias II*, nas quais, a consciência pura, em seu próprio ato constitutivo de objetualidades, na mostraçãõ pura da posição absoluta de um ser absoluto, é a *ratio cognoscendi* e a *ratio essendi* de tudo o que possa referir-se a um mundo espiritual e à personalidade moral do homem.<sup>424</sup>

Aprofunde-se mais este estado de coisas objetivo a partir da distinção entre as noções de “natureza” e de “espírito”, tal como Husserl a apresenta em *Ideias II*. De partida, o autor aponta para os característicos fenomenológicos de um ente vivo qualquer, como um gato.<sup>425</sup> Assim, os fenômenos de irritabilidade, de sensibilidade, de fome não se permitem descrever como meros eventos físicos, porquanto se devem reconhecer como certas modificações das vivências intencionais mesmas, as quais, de seu turno, se materializam no mundo espaço-temporal, ainda que, de *per se*, a noção de “alma”, compreendida em seu sentido mais lato, não aponta para nenhuma modificação de uma *res extensa*. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de estudo da vida em geral a partir da perspectiva do reconhecimento do *psíquico* como qualquer realidade para além da natureza física.

Essa possibilidade de consideração torna-se, sem dúvidas, mais destacada na própria vida humana. Com efeito, no indivíduo humano, em suas *cogitationes*, que se alcançam mediante o ato de *inspectio sui* (*inspeção de si mesmo*), depreende-se, em evidência fenomenal, a sua personalidade enquanto tal. Ademais, levando às últimas consequências os princípios da filosofia cartesiana, Husserl, como já se viu acima,<sup>426</sup> mostra que todo e qualquer sentido que se possa atribuir à natureza física depende, por princípio, da natureza da mente mesma; ao passo que o contrário não se verifica, isto é, pode-se perfeitamente conceber o *cogito* na solidão absoluta de seus atos, a par de qualquer referência ao mundo externo.<sup>427</sup> Entretanto, nalguns aspectos das vivências intencionais do indivíduo humano, como os que se referem ao mundo social, por força, há que se apontar ao paralelismo corpo-mente, porque o homem tão somente, por meio de seu corpo natural, relaciona-se com os outros homens, como o ensina Husserl (HUA IV, p. 302): “Em princípio, a natureza é o x e nada mais do que x definido por [suas] determinações universais. A mente, ao contrário, não é um x, mas aquilo que, por si mesma, é dado na experiência da mente.” Por via de consequência, toda a coisa real é tão somente uma variável do que se experencia na mente humana.

Isso quanto aos traços gerais de uma psicologia personalista, tal como ela, de partida, se configurou no pensamento diltheyniano e, a seguir, na especulação husserliana na década de 1910. Passe-se, por ora, às críticas que se podem fazer a ela, no que uma psicologia personalista não possibilita de tematização expressa do *ser* do intencional e do *ser* da consciência humana.

424 Algumas seções gerais de *Ideias II* permitem vislumbrar, *in nuce*, o acerto das observações realizadas: “A constituição da natureza material”; “A constituição da natureza animal”; “A constituição do mundo espiritual do homem”, que recebe o título geral de “A atitude personalista em contraposição à natural”; cf. (HUA IV, pp. V-XI).

425 Cf. (HUA IV, p. 297).

426 A noção da *consciência como região de uma ciência absoluta* expõe-se *ad supra*, cf. 6.3, *ad medium*.

427 Este é o sentido exato da primeira das reduções fenomenológicas, a *transcendental*.

Em razão da linha de interpretação seguida, Heidegger (GA 20, p. 171 e segs., p. 123 e segs.) concentra estas suas novas críticas contra a fenomenologia tal como ela se desenvolve em *Ideias II*, tecendo comentários breves sobre a especulação scheleriana, sobretudo no que dessa posição se depreende a partir do pensamento husserliano da década de 1910.

Nesse sentido, há três problemas a tomarem-se na elaboração conceitual de Husserl de uma *psicologia personalista*, como esta se apresenta em *Ideias II*: a) o problema da realidade e da objetividade, que se considera ainda a partir de certo ato de constituição da objetualidade enquanto tal do real; b) o problema do acesso a essa objetualidade do real, que se dá mediante o campo fenomenológico da imanência absoluta, pela realização de certo ato de *inspectio sui*, no qual e tão somente no qual a doação fenomenológica se realiza; e, por fim, c) o problema da predeterminação do *ser* do homem, que se tematiza como *animal rationale*, em razão da tradição recebida de modo encurtado, passivo e irrefletido. Em relação ao ponto a), note-se que, conquanto Husserl se refira, expressamente, aos fenômenos que performam, de modo natural, a atitude pessoal em suas vivências intencionais, esses fenômenos não atingem o que se deve entender como o *ser* da propriíssima pessoa humana, em sua concretude fundamental. Com efeito, a fenomenalização da temática em estudo dá-se num campo fenomenológico de constituição de objetualidades, o que, como se sabe, significa uma *pretensão à pureza da mostraçã coisal do que se tematiza*; o que, justamente, se questiona por Heidegger. Em relação ao ponto b), conquanto Husserl não mais se refira a uma consciência *pura*, mas ao fluxo das vivências intencionais de uma consciência solitária, a considerar-se por um ato de *inspectio sui*, não se pode deixar de notar um certo elo, determinado pela tradição, entre a especulação husserliana e a filosofia cartesiana, no que esta tem de problemático a respeito do paralelismo mente-corpo para o questionamento decidido do próprio ser da pessoa humana. E, em relação ao ponto c), o ser do homem enquanto pessoa humana não se permite apreender em sua totalidade concreta, haja vista que, mais uma vez, toda a problemática da relação mente-corpo, recebida da tradição filosófica, torna impossível a compreensão originária do homem, compreensão essa que, *a principio*, deve anteceder a qualquer predeterminação do ser de sua entidade sob a perspectiva dualista, que descamba, afinal, em um posicionamento cientificista das perquirições filosóficas. Ainda em relação ao ponto c), frise-se que toda a compreensão do ser da pessoa humana a partir de noções tais como a de “espírito”, a de “alma”, a de “corpo físico” etc., tem como pano de fundo, justa e precisamente, a definição de homem *qua* anima racional, uma vez que, pelo característico de uma posse da razão, o homem passa a definir-se como *pessoa racional*. Ora, julga Heidegger (GA 20, p. 173, p. 125) que, desse modo, Husserl nada mais faz do que compreender o homem como “uma realidade [qualquer] do mundo, mundo este que se constitui a si mesmo enquanto transcendente para a consciência absoluta.” Por consequência, pela razão do que se expôs acima a respeito da noção de “consciência absoluta” no sentido de que, por ela, o próprio questionamento do ser do intencional não se consegue realizar, de antemão, esclarecem-se os limites da especulação husserliana, em particular, tal como ela se configurou na década de 1910, após a influência mais decidida do pensamento diltheyniano e do scheleriano sobre essa especulação.



Por fim, apresente-se a crítica elaborada por Heidegger (GA 20, p. 174 e segs., p. 126 e segs.) aos princípios da filosofia scheleriana, no que esta se aproxima de qualquer pensamento acerca do ser do intencional. De partida, note-se que Scheler permanece na tradição apontada no parágrafo anterior em que o homem se define como *animal rationale*, ainda que, em razão de sua elaboração característica da noção de “pessoa humana”, sobretudo no que se refere ao própria ser da personalidade humana, deve-se realizar um tratamento atencioso dessa noção. Ora, a definição scheleriana da noção referida com a qual Heidegger (GA 20, p. 175, p. 126) enceta a sua exposição crítica descreve-se deste modo: *a pessoa é o que performa os atos intencionais (die Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben)*. De fato, de acordo com Scheler, não se deve entender a pessoa humana, em sua concretude viva, como o efeito das vivências intencionais, as quais, em seu conjunto, determinariam a unidade da personalidade deste ou daquele indivíduo. Em absoluto; o que confere a unidade ao ser da personalidade do indivíduo humano é essa mesmíssima personalidade, somente a partir da qual se faz inteligível a performance real das vivências intencionais. O homem não é certo ente que tem tais ou tais potências anímicas, que pertenceriam a uma substância ou a uma coisa natural. Em absoluto: a personalidade do homem constata-se por ele mesmo por uma apreensão *imediate* de sua *unidade* da qual fluem as vivências intencionais de seu psiquismo. Essa unidade, que constitui a personalidade humana *qua* personalidade humana, não se deixa perceber *nas vivências intencionais* tornadas um objeto cognoscível a uma consciência natural, e, menos ainda, por sua materialização, enquanto corpo, no universo espaço-temporal. Não, a pessoa humana “não é uma coisa, uma substância, ou um objeto”, como o pontua Heidegger (GA 20, p. 175., p. 127). Quase o mesmo tanto Scheler diz acerca dos próprios atos intencionais enquanto tais. Com efeito, de partida, eles não se tornam uma coisa objetiva, porquanto eles se conhecem tão somente em sua própria atualidade na performance intencional realizada por este ou aquele indivíduo. Nesse sentido, a apreensão desses atos seria devida a uma espécie de *reflexividade* fundamental da consciência humana. Reflexividade essa que não chega à constituição de uma objetualidade coisal, como o que se evidencia em uma ciência empírica. Ponderem-se estas considerações avançadas por Heidegger (GA 20, p. 176, p. 127): “Essa reflexão não é uma objetificação, nem uma ‘percepção’. [...] Qualquer objetificação psicologista não é outra coisa do que certa *despersonalização*.” Em suma, toda a compreensão das vivências intencionais enquanto eventos meramente psíquicos tem como resultado essa despersonalização referida. Nas próprias palavras de Scheler (FEW, p. 355), em *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*: “O modo único e exclusivo de mostração da pessoa extrai-se antes da própria performance de seus atos, incluída a performance de suas reflexões sobre esses atos.” Isso é o suficiente para a compreensão dos passos iniciais da crítica que Heidegger realiza a respeito de uma ausência de questionamento do ser do intencional, mesmo em uma psicologia de corte personalista. Com efeito, de saída, perceba-se que, em nenhum momento do que foi exposto há pouco, tematizou-se o que seriam, propriamente, o homem, que performa os atos intencionais, e esses mesmos atos intencionais performados por ele. Esta primeira observação crítica abre o espaço para a problematização sem restos do ser do intencional enquanto tal, dado que o próprio ser

do homem, tanto quanto o ser de suas performances intencionais, somente se conseguem compreender com essa problematização do intencional *qua* intencional.

Ademais, Heidegger (GA 20, pp. 178-182, pp. 128-131) refrisa que, pelas análises expostas nos parágrafos anteriores não se deu, propriamente, uma abertura, em sua originalidade, dos fenômenos originários que constituem o ser do intencional, no sentido já apontado segundo o qual os preconceitos recebidos da tradição filosófica tornam impossível essa tematização. Também, note-se que as noções de “consciência” e “realidade”, que são as duas primeiras categorias que surgem ao começo das descrições fenomenológicas a realizarem-se, se elaboram a partir desses mesmos pressupostos aceitos da história da filosofia, sem nenhuma problematização, a rigor, deles. Além disso, aqui se inicia, verdadeiramente, o que se será estudado à exaustão na subseção seguinte, o autor (GA 20, *ibid.*, *ibid.*) constata que o duplo esquecimento acerca da questão do *ser enquanto tal* e da questão do *ser do intencional*, o qual esquecimento se motivou por essa tradição impensada,<sup>428</sup> conquanto determinante a esse esquecimento, se deve, sobretudo, a um característico do próprio modo de existência do ser-aí, na medida em que ele manifesta “uma tendência particular à decadência (*Verfall*)”, descreve-o Heidegger (GA 20, p. 179, p. 129). Por essa decadência, ele intenciona referir-se aos conceitos ontológicos e lógicos que se tomam como autoevidentes e avessos a qualquer sorte problematização. Além disso, nalguns casos, como em Scheler, essa decadência manifesta-se mediante toda a tradição teológico-cristã que determina o fundo e o desenvolvimento de sua especulação filosófica. Nesse sentido, faz-se necessário a re colocação da questão do próprio sentido do ser, e, junto a isso, do ser do intencional, sob o enfoque interpretativo da perspectiva historiológica, em que o ser-aí histórico pode considerar-se como o fenômeno mais originário, sem o qual essa perquirição interrogativa não se realiza.

#### 6.4 A abertura fenomênica da questão do ser em geral e do ser do intencional

As duas seções que enfeixam a parte principal de *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo* têm como objetivo a fenomenalização da questão do ser e da questão do ser do intencional. Por essa “fenomenalização”, deve-se entender uma utilização do método fenomenológico não de um modo tal que os alcances descritivos realizados por Husserl e Scheler se desvalorizem enquanto tais, porquanto no sentido eminente de uma retomada das possibilidades mais originárias que se encontram, *implicitamente*, na própria fenomenologia. Em suma, esta subseção deste trabalho pode compreender-se como certa consecução de uma análise perquiritória, na qual essa fenomenalização se apresenta ao modo devido. Assim é que o mero título do § 14 dos *Prolegômenos* enuncia, programaticamente: “A exposição da questão do ser por uma compreensão radical do sentido do princípio fenomenológico.” Nesse sentido, aceita-se, em seu todo, a fenomenologia enquanto possibilidade mesma da realização de pesquisas filosóficas.

428 Marco Casanova (2020, pp. 47, 120 e 177) refere-se a uma *tradição encurtada*.



Mais ainda, a fenomenologia identifica-se com a filosofia; posição esta que Heidegger manterá até à publicação de seu *opus magnum*. Há um porém: no título do parágrafo em análise, aponta-se a uma “compreensão radical”; por seu turno, esta radicalidade refere-se a uma compreensão tipicamente heideggeriana da noção de “possibilidade.” *A possibilidade consistirá numa manutenção da abertura fenomática da possibilidade qua possibilidade*. Consistência essa que se configura como um princípio metodológico em vista das descrições fenomenológicas a realizarem-se. Numa palavra, deve-se sustentar e conservar tudo o que seja verdadeiramente possível em seu estado de possibilidade, de modo que se preserve a possibilidade *qua* possibilidade. Por assim dizer, perdoe-se o neologismo, a possibilidade há que se manifestar em seu estado de possibilitação, que emerge na “realidade”, conquanto não deva reduzir-se somente a isso, pois, efetivamente, há que se preservar a possibilidade *qua* possibilidade. Muito das reticências como que inacabáveis do projeto filosófico de Heidegger compreende-se por essa sua noção de *possibilidade*. Frise-se, porém, que, nesse autor, essas reticências são a própria virtude de seu pensamento, se a possibilidade há que se manter *enquanto possibilidade*. Outrossim, toda a realização de qualquer ato de intelecção nada é mais do que só certo rio em comparação para com, por assim dizer, o mar da possibilidade universal. Esta possibilidade, em sua possibilitação mantida enquanto aberta, possibilita a fenomenalização do questionamento pelo sentido do ser em geral e pelo ser do intencional. Essa fenomenalização, por seu turno, envolve um como que combate sem restos à recorrência de significados de uma tradição, a um só tempo, latente, impensada, encurtada, inexpressa e, por inexpressa, inevidente.<sup>429</sup>

Todo o pensamento filosófico apenas emerge de um solo dado da tradição. Não se trata de negá-la, mas de assumi-la por certa assunção genuína.<sup>430</sup> Por uma “assunção genuína”, Heidegger compreende, o mais das vezes, o retorno à tradição grega do pensamento filosófico. Neste sentido, em particular, a respeito do que está em análise nesta subseção, esse retorno realizar-se-á por uma penetração fenomenológica no pensamento platônico-aristotélico, sob a ideia diretriz do sentido do ser e do ser do intencional que o performa.

Ora, de acordo com o que se disse acerca da noção heideggeriana de “possibilidade”, na medida em que ela deva manter-se aberta, fenomenologicamente, *como possibilidade*, além do que se referiu, há pouco, acerca de uma *assunção genuína* da tradição, encontra-se que a única possibilidade, realmente possível, de que as questões apontadas se questionem, deve extrair-se do próprio ente que realiza o questionamento pelo sentido do ser em geral, e pelo sentido do ser do intencional, em específico. Por consequência, o *ser-aí* mesmo é o solo fenomenológico originário da possibilidade de que se responda, a contento, a esse questionamento. Todavia, somente enquanto que o *ser-aí* se compreenda como a própria possibilidade a emergir-se dentre outras tantas possibilidades que se

429 Cf. Subitem 2.1, no qual se expôs o conceito de *unidade fenomenológica*, a cuja parte formal pertence a noção de *expressão*, a qual se soma às de intenção de significação e intenção de preenchimento de significação.

430 “Nós queremos estabelecer um contato genuíno com a tradição. Com efeito, o caminho contrário seria simplesmente fantasioso, caminho esse representado pela opinião de acordo com a qual a filosofia pode construir-se no ar, tal e como, frequentemente, houve filósofos que julgaram que se pode começar do nada”, explica-o Heidegger (GA 20, p. 187, p. 138).

abrem e se descubrem, fenomenologicamente, a esse mesmíssimo ser-aí.<sup>431</sup>

Ora, Heidegger (GA 20, p. 185, p. 136) nota que existem quatro pressuposições na realização do duplo questionamento referido. Essas pressuposições devem reconhecer-se não como contrárias ao sentido mesmo do método fenomenológico, no que elas determinariam, de antemão, por certa tética sua, acerca desta ou daquela objetualidade, ou acerca de certa prioridade de uns conceitos em relação aos outros. Com efeito, se esse fosse o caso, não haveria nenhuma possibilidade de realização de análises fenomenológicas originárias. Nesse sentido, essas pressuposições descrevem-se deste modo: a) o ser-aí mesmo, posto, que, nele e por ele, o campo fenomenológico da possibilidade *qua* possibilidade deve abrir-se; b) a compreensão *mediana* do próprio ser, que performa, em sua originariedade, a possibilidade de que se questionem o sentido do ser em geral, e do ser do intencional em particular; c) a entidade dos entes, mais ou menos diafanamente, conhece-se na experiência mundana; e, por fim, d) o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser em geral e, em específico, do ser do intencional, manifesta-se, primordialmente, por meio de uma historicidade fundamental do ser-aí, mas apenas enquanto pertence ao ser desse ser-aí uma predisponência à realização de questionamentos como esses; predisponência essa que se apreende pela estrutura ontológica do *cuidado* (*Sorge*). Esta estrutura do “cuidado”, que se descreveu como “ontológica”, constatar-se-á como o arremate da primeira das duas seções da parte principal dos *Prolegômenos*, para que, na última e segunda seção dessa parte principal, o fenômeno da temporalidade possa tematizar-se sob a perspectiva do levantamento da questão do sentido do ser em geral, e do ser do intencional, em particular; de onde a razão do título da obra em relação a uma *história do conceito de tempo*.

Ora, façam-se algumas observações a respeito dos quatro pressupostos indicados. Estes se configuram antes como certas notas formais que condicionam, não em um sentido causal, mas em um sentido *ocasional*, a perquirição pelo sentido do ser em geral e do ser do intencional, em separado. Em suma, essas quatro pressuposições não são posicionamentos dogmáticos que, teticamente, asserem sobre a realidade desta ou daquela entidade coisal, uma vez que, como se sabe, em fenomenologia, toda tética é redutível aos atos parentetização que permitem a composição fenomática a mostrar-se em aparição fenomenal. Para a pesquisa fenomenológica a executar-se, essas quatro pressuposições devem reconhecer-se como o *modus* da fenomenalização dos fenômenos que se hão abrir, se essa pesquisa tiver sucesso, em seu campo fenomenológico correspondente. Pelos pressupostos a), b) e c) tomados em conjunto, *verifica-se* que, “para si mesmo”, para o ser-aí de cada qual, se compreende, de forma mediana, ainda que nenhuma análise fenomenológica jamais se realizasse, o ser da entidade dos entes com que se lida “no mundo.” Sinteticamente: *o ser-aí tem uma compreensão mediana, de onde a sua “experiência”, do ser da entidade dos entes com que lida no mundo*. Note-se que não se faz necessária nenhuma referência a certa noção de “causa” para que se torne inteligível que essa compreensão mediana do ser da entidade dos entes, possuída pelo ser-aí, se compreenda, de seu turno, em um ato de tematização direta. Pelo pressuposto d), que aponta para a historiciza-

431 “O solo único da possibilidade de questionamento pelo ser enquanto tal é o *ser-aí mesmo na medida em que ele seja possível, em suas descobertas das possibilidades* [que pertencem a esse possível].” (GA 20, p. 184-185, p. 136, grifos do autor).



ção originária do ser-aí no sentido de que certo esquecimento da realização da questão do sentido do ser em geral, e do ser do intencional, em particular, tem o seu fundamento fenomenológico nessa historicização mesma, a estrutura ontológica do cuidado, ínsita ao ser-aí, possibilita, mediante o conteúdo dos pressupostos citados anteriormente a), b), e c), que se efetue esse questionamento.

Pois bem, dados esses pressupostos, trata-se da realização do questionamento a respeito do sentido do ser em geral, e do ser do intencional em particular, sob o solo fenomenológico da repetição genuína da tradição filosófica, uma vez que esta se compreende mediante a própria historicidade do ser-aí, a qual, por sua vez, é um *modus* da estrutura ontológica do cuidado. Além disso, por uma “repetição genuína” da tradição, Heidegger intenciona referir-se a uma retomada do método fenomenológico, em suas possibilidades mais originárias, sobretudo no que respeita ao campo fenomenológico do próprio ser considerado em sua emergência *mais simples*, isto é, em seu início, e em seu fim mais extremo, para que, apenas então, o ser das entidades, nesse campo fenomenológico aberto, possa evidenciar-se absolutamente.<sup>432</sup>

Essa retomada não é de fácil execução. Uma das razões da dificuldade consiste no pressuposto apontado acerca de uma compreensão *mediana* do ser da entidade que se verifica em todo ser-aí. Além disso, dado que, em fenomenologia, quando se fala de *presença* “em carne e osso” da coisa a mostrar-se em seu campo fenomenal, como que, de partida, se encontra uma referência ao entendimento de acordo com o qual *tanto há de ser, quanto há de aparência fenomenal que da coisa se mostra*. Com efeito, por essa *presença*, acede-se à possibilidade que se dê uma definição da coisa que se evidencia. Assim o esclarece Heidegger (GA 20, p. 189, p. 139): “Correspondentemente, onde quer que certa aparência se apreenda, se identifique e se compreenda, a seguir, encontra-se uma alusão a algo positivo do qual o aparente é aparência.” Esse aparente, de acordo com tudo o que se disse na 1.<sup>a</sup> seção deste trabalho, e nas três subseções anteriores desta 2.<sup>a</sup> seção, compreende-se como correlato intencional deste ou daquele ato intencional. Todavia, essa compreensão dá-se sob o solo fenomenológico do *conceito de ser* grego, a esclarecer-se a seguir, mediante o qual o *a priori* fenomenológico se torna inteligível *como o quê, de antemão, se fenomenaliza apenas e tão apenas por esse ser mesmo*.<sup>433</sup> Relacionada a essa concepção do *a priori* e a esse conceito de ser, dando-lhes o fundamento de sua aparição fenomenológica, encontra-se predeterminada a noção de “*ideação*”, sem a qual o *a priori* não se constitui em seu respectivo campo fenomenológico.<sup>434</sup> Na medida em que se levem essas ponderações em consideração, só então a questão fundamental a respeito do sentido do ser em geral começa a ganhar uma certa claridade. Essa claridade tornar-se-á *suficiente*, tão somente quando o fenômeno do tempo se tomar como um indicativo formal para as pesquisas fenomenológicas a realizarem-se.

432 “Mas nós alcançamos a questão do ser enquanto tal somente se a nossa perquirição se direciona ao questionamento do *próprio fim* [desse ser] ou do *próprio começo* [desse mesmo ser], isto é, se ela se determina pelo sentido mesmo do princípio fenomenológico radicalmente entendido – o que significa pela coisa mesma – para que as entidades *qua* entidades se apreendam em seu ser”, expõe-no Heidegger (GA 20, p. 186, p. 137).

433 Cf. Subitem 6.3, *in initio*.

434 Cf. Subseção 6.2.1, *in medio*.

Ora, referiu-se acima que é pela abertura fenomenal do conceito de tempo que o ser das entidades se determina na tradição filosófica.<sup>435</sup> Ademais, deve-se reconhecer que uma *história do conceito do tempo* é, tanto quanto, uma *história da questão do ser das entidades*. Isso não é pouco. Pois pode dar-se o caso de acordo com o qual a história das determinações do ser das entidades se compreenda, apenas em um sentido originário, como uma *história da distorção e do declínio das questões básicas da própria pesquisa científica*, mormente no que essa história se refere à possibilidade mesma de levantamento da questão do sentido do ser em geral, e do sentido do ser do intencional, em separado. Por consequência, faz-se necessário um *preparo*, que não se pode realizar às tontas, do campo fenomenológico no qual a fenomenalização do fenômeno do tempo se torne manifesta, segundo os interesses precípuos, que se resumem no esclarecimento da possibilidade de resposta àquelas perguntas, que determinam essa tematização. Nesse sentido, avance-se ao preparo do campo fenomenológico recém-referido.

## 6.5 A articulação da questão do ser pela fenomênica do ser-aí

Há todo um interesse de Heidegger (GA 20, pp. 193-202, pp. 143-150) em fazer com que o questionamento a respeito do ser, pela qual se possibilita a perquirição do próprio ser do intencional, se realize de um modo tal que os momentos que o constituem se tornem explicitamente evidenciados a quem o realize. De fato, esse questionamento “deve *articular-se*” (GA 20, p. 193, p. 143). Não se trata, efetivamente, de uma mera enunciação vocálica em que “alguém se pergunta pelo ser enquanto tal.” Por isso, o autor esclarece que, nesse questionar, se encontra como pressuposto que a noção de “ser” se utiliza, ainda que indeterminadamente, para apontar a *isto ou à quilo*. Com efeito, como quer que se esclareça a resposta à pergunta levantada, essa resposta terá o feitiço formal do *isto ou aquilo*. Assim, entenda-se que a *existência* de algo como o ser se pressupõe nesse questionamento. Dá-se o ser, pura e lhanamente; do que não se duvida e nem se questiona. Por consequência, esse questionamento deve entender-se como uma *questão de definição*, e não como uma *questão acerca da existência mesma*, o que observa Heidegger (GA 20, *ibid.*, *ibid.*). Nesse sentido, subentende-se também uma certa pré-compreensão de algo como o ser. Esta expressão “de *algo como o ser*” é suficientemente indicativa da pré-compreensão a que Heidegger designou de “pré-compreensão totalmente indeterminada” (*ganz unbestimmtes Vorverständnis*) do sentido da questão. Ora, perceba-se que no mero conteúdo da expressão questionadora: “Que é o ser?”, indica-se, tanto quanto, uma referência ao *sentido* disso que se questiona, isto é, do ser mesmo. De modo que essa expressão “Que é o ser?” é equivalente a “Qual é o sentido do ser?” De fato, essa relação de equivalência deve-se à própria função de ser significativa da linguagem humana, pois uma apreensão inicial do que se questiona naquela questão se realiza pelo próprio significado vocabular das palavras que se utilizam nela. Por consequência, uma outra pré-compreensão implícita nesse questionar extrai-se do fato de acordo com o qual, no uso da linguagem humana, os indivíduos *sabem* que todo e qualquer vocábulo

435 Cf. Introdução, *in medio*, composta a este 6.º capítulo.





tem este ou aquele significado, significado pelo qual certo questionamento em geral se compreende enquanto tal. Portanto, a pré-compreensão do termo *ser*, sejam quais forem as opiniões e doutrinas que o indivíduo que se pergunta acerca do sentido do ser possui de antemão, determina ainda a própria possibilidade do levantamento dessa questão.

Em síntese, dão-se três momentos formais de pré-compreensão, que devem distinguir-se, na realização da pergunta em estudo: o momento da existência de algo como o ser, que é *isto ou aquilo*, o momento da equivalência das noções de “ser” e de “sentido”, e o momento do uso significativo da linguagem comum em uma pergunta como “Que é o sentido do ser?”.

Ademais, esses momentos formais de pré-compreensão não se identificam com os momentos formais da mesmíssima pergunta que se levanta. Por isso, em uma pergunta como “Que é o sentido do ser?”, está-se buscando determinar, justa e precisamente, o que é isto que o ser é. Ora, note-se que em uma pergunta que busca definir o que o ser é, aponta-se ao que o define enquanto o ser que é, isto é, ao que o torna a *entidade* que é. Conseqüentemente, perscruta-se pelo *ser da entidade*. Contudo, o ser da entidade não se pode determinar a não ser que se alcance a definição da entidade *qua* entidade. Pela definição da entidade *qua* entidade, encontra-se a definição do *ser qua ser*, que é o que se busca de início. Em síntese, os três momentos formais do questionamento pelo sentido do ser são estes: de imediato, tenta-se esclarecer o sentido do ser mesmo. Este é um primeiro momento. A seguir, em um segundo momento, verifica-se que, o quer que defina o sentido do ser enquanto tal, se aponta, com essa pergunta, ao próprio ser desta ou daquela entidade, o que acima se descreveu como *isto ou aquilo*. Por fim, no terceiro e último momento formal desse questionamento, esse ser de uma entidade determinada compreende-se pelo que torna a entidade ser o que é, em suma, abre-se o campo fenomenal da fenomenalização da entidade *qua* entidade, pelo que a perquirição do ser *qua* ser pode responder-se. Em síntese, dado que o ser-aí mesmo é quem realiza o questionamento acerca do sentido do ser em geral, o ser de uma qualquer entidade é objeto de sua experiência própria, ao mesmo tempo em que, dessa experiência, surge o terceiro momento formal referido da pergunta realizada para o pensamento, a respeito da entidade *qua* entidade, pela qual se manifesta o *ser qua ser*. Nesse sentido, a pergunta que se está analisando em seus três momentos formais tem o feitio fenomenológico de uma *experiência pensante questionadora*. Pelo primeiro aspecto formal da pergunta, tem-se o aspecto da questionabilidade mesma da questão. Pelo segundo aspecto formal, dá-a a experiência concreta do ser-aí do ser da entidade pela qual se interroga. E pelo terceiro aspecto formal, intenciona-se definir o que faz a entidade da qual se tem experiência ser o que é, em suma, questiona-se, a fundo, pela entidade *qua* entidade. De onde se abre o campo fenomenológico de uma *experiência pensante questionadora* acerca do questionamento do *ser qua ser*. Assim sintetiza o autor o estado de coisas objetivo a que se refere:

A entidade [*qua* entidade] elaborar-se-á [na experiência pensante questionadora] tão mais puramente, quanto mais originariamente for experienciada, e tanto mais a sua concepção determinar-se-á adequadamente, quanto maior a relação do ser mesmo para com a entidade for assegurada e concebida (GA 20, p. 199, p. 147).

Nesse sentido, a fenomenologia que está em desenvolvimento na elucidação dos momentos formais da pergunta pelo sentido do ser assume o feitio de uma *fenomenologia do ser-aí*, dado que apenas em um ser-aí se pode abrir o campo fenomenológico de uma *experiência pensante questionadora*. De fato, justo por pertencer ao *como* da realização da pergunta pelo sentido do ser, de acordo com o segundo momento formal dessa pergunta distinguido acima, o ser-aí afigura-se *qua* momento ontológico dessa perquirição mesma, e não tão somente ôntico, como o observa o autor (GA 20, p. 200, p. 148). Ora, em sendo assim, mostra-se a evidência da necessidade de que o ser da entidade que, a cada vez, o ser-aí é, para que a pergunta a respeito do sentido do ser receba toda a lucidez requerida para sua realização, se tematize em sua fenomenalização mais originária, de forma que se possa desenvolver uma fenomenologia do ser-aí, como acima se apontou.

Nesse sentido, Heidegger (GA 20, p. 171 e segs., p. 151 e segs.) intenciona descrever as estruturas ontológicas mais originárias do ser-aí, de forma que o próprio ser da entidade que ele é enquanto tal possa transparecer, em evidência fenomenal, como o solo fenomenológico sem o qual a pergunta pelo sentido do ser em geral não se mostra em si mesma e desde si mesma, enquanto uma *experiência pensante questionadora*. Ora, referiu-se acima a uma certa *compreensão mediana do ser da entidade* ínsita à fenomenalização de qualquer ser-aí. Essa compreensão mediana do ser da entidade ínsita ao ser-aí será o fenômeno de base a partir do qual se possibilita a lucidez fenomenológica do levantamento do questionamento do sentido do ser. Ademais, essa mesma compreensão mediana do ser da entidade aponta, de imediato, ao fenômeno mais originário do próprio ser-aí. De fato, o ser-aí é a entidade que eu mesmo sou a cada momento, pela qual eu “me interesso” e que *tem quer ser*, seja de que modo for. Essa necessidade não é nenhuma necessidade lógica que se segue à ilação “necessária” de um antecedente para um conseqüente. Além disso, nem essa necessidade é um certo “instinto animal pela autoconservação”, conquanto mais se aproxime disso do que a necessidade meramente lógica. Com efeito, tanto não se trata de nenhuma necessidade lógica que, seja apreendida ou não tematicamente essa necessidade, ela está aí, como uma *urgência* que se escuta, mais ou menos de modo consciente.<sup>436</sup> O escutá-la ou não “de modo consciente” distingue antes a onticidade desse escutar do que o que se está referindo, precisamente, neste passo argumentativo. Em suma, essa necessidade é um fenômeno originário que se deve tematizar expressamente em uma pergunta pelo sentido do ser em geral, haja vista a *experiência pensante questionadora* a que se referiu acima. Por essa tematização expressa, nota-se que, de imediato, essa necessidade de *ter que ser* do ser-aí que, a cada momento, eu sou, não aponta a nenhum “o quê”; assim, esse ser-aí não se fenomenaliza como uma coisa qualquer. Nesse sentido, percebe-se que, ao contrário do que ocorre, de modo geral, com o uso da linguagem comum para referir entidades quaisquer, que se pensam mediante os seus nomes próprios, ao mesmo tempo em que o ser dessas entidades se toma como autoevidente, em relação ao ser-aí que, a cada vez, eu sou, justo porque ele se fenomenaliza antes como o aí que ele imediatamente é, o uso da linguagem comum, por assim dizer, não o atinge em sua necessidade de *ter que ser* o que é.

436 “Essa determinação indica a relação distinta do ser que nós *temos* para com essa entidade: *ser ela mesma*, não ao modo de uma entidade da natureza, tão somente para apreendê-la, ou para tê-la presente de alguma forma”, descreve-o Heidegger (GA 20, p. 205, p. 153).



No sentido de uma fenomenologia do ser-aí, note-se que o *ter que ser* do ser-aí que eu sou se mostra, em seu campo fenomenológico, a partir de uma temporalidade particular na qual ele se fenomenaliza, a cada momento de sua existência.; em suma, esta existência é, de parte a parte, *histórica*. Ora, essa temporalidade particular, em sentido formal, aponta para a estrutura ontológica da *possibilidade de ser* que, a cada vez, “se realiza” na facticidade, conquanto, justo por ser uma “estrutura ontológica”, essa possibilidade de ser referida tem ainda toda a valência formal da abertura fenomenológica da possibilidade *qua* possibilidade. Todavia, o *como* se abre, fenomenologicamente, a possibilidade de ser que *tem que ser* a cada vez *minha* se complexifica se se leva a possibilidade *inautêntica* de o ser ao modo de uma “qualquer pessoa.” Por consequência, os *modi* de fenomenalização do ser-aí *que tem que ser* não deixarão nunca de determinar-se mediante a historicidade e a sua temporalidade, ou própria ou imprópria, as quais ambas se pré-formam pela estrutura da possibilidade *qua* possibilidade.

Ora, tal e como se referiu acima, o ser-aí que *tem que ser* não se compreende por qualquer tematização expressa no sentido de determinação de suas partes que o comporiam, de forma que essas partes fossem, por exemplo, o corpo (*σῶμα*), a alma (*ψυχή*), ou o espírito (*νοῦς*). Estas propriedades que se constatariam em um ser-aí não referem, de imediato, o *como* de seu ser em que o ser-aí, a uma primeira aproximação, se mostra, em seu respectivo campo fenomenológico. Com efeito, as análises realizadas acima, que são apenas introdutórias, devem compreender-se sob a perscrutação dos característicos desse *como*, e não sob a perspectiva de qualquer entificação possível, o que ocorre com a determinação de “partes essenciais” pertencentes ao ser-aí mesmo.

Nesse sentido, uma primeira abertura do campo fenomenológico em que se tematiza, expressamente, o ser-aí, se evidencia em sua cotidianidade fática, na qual o ser-aí fático tem que ser o que ele é. Numa palavra, trata-se da fenomenalização da cotidianidade de “todos os dias.” Por essa tematização expressa, não se está a apontar a qualquer primitivismo, tal e como o rousseauiano. Contudo, deve-se notar que, precisamente em razão da intenção de descrição das estruturas ontológicas de certo ser-aí, “que é o meu”, a cada momento, “a análise originária do ser-aí é o próprio pressuposto para a compreensão do que possa ser considerado como ‘primitivo’, e não ao contrário”, explica-o Heidegger (GA 20, pp. 208-209, p. 155). Entretanto, observe-se que o que acima se descreveu a respeito do manter-se aberto da estrutura da possibilidade *qua* possibilidade não perde, em absoluto, a sua validade, na medida em que o que agora se passa a tematizar se refira à estrutura ontológica da cotidianidade. Esta cotidianidade mesma é tanto uma possibilidade, quanto uma necessidade, em intenção, se se estar a apontar para as estruturas ontológicas referidas. Porque, com efeito, se poderia pensar que a cotidianidade fática, por assim dizer, restringisse o ganho que se teve acerca da compreensão da possibilidade originária de certo ser-aí. Em absoluto; este não é o estado de coisas objetivo.

Como se verá mais a fundo a seguir, a estrutura ontológica da cotidianidade concede a inteligibilidade de uma tendência ínsita ao ser-aí – que é, por seu turno, uma outra estrutura ontológica – no sentido de sua *perda de si próprio*; perda essa que tem o cunho

formal da *impropriedade* da existência fática do ser-aí. Refrise-se isto: nenhuma descrição fenomenológica a respeito do *como* do ser-aí fático corresponde a alguma “propriedade essencial” que lhe pertenceria; em uma fenomenologia do ser-aí, tudo o que dele se constata como lhe pertencendo enquanto tal, seja-lhe atribuído, pura e simplesmente, como certo *indicativo formal* (*formale Anzeige*) do *como* de sua facticidade. Pois bem, outra fenomenalização de seu *como* colhe-se do constitutivo fundamental de seu modo de ser do “ser no mundo.” O ser-aí *tem que ser*, própria ou impropriamente, a cada momento, em um mundo, que é o seu. De imediato, o indicativo formal do “mundo” não aponta a alguma realidade material, em que se “estaria”, assim como o líquido está no copo, isto é, como o conteúdo está no continente. O mundo em que o ser-aí *tem que ser*, que é o seu, neste tempo e não noutro, a cada momento, na facticidade de sua cotidianidade, caracteriza-se, ontologicamente, por sua *mundaneidade*. A mundaneidade é, portanto, o *como* se determina a entidade do *quem* – do ser-aí mesmo – existe em o “mundo.” Esse *quem* está *no ser* pela *mundaneidade*. Perceba-se bem que se afirmou que esse *quem* está *no ser*, e não em um “local” do “espaço”, pois, neste caso, já não se trataria de uma *mundaneidade* enquanto categoria ontológica do ser-aí mesmo, porquanto se partiria do pressuposto, referido há pouco, de acordo com o qual, pela noção de “mundo”, haveria de entender-se certa realidade material, “na qual” outros entes, dentre eles este ou aquele ser-aí, “estariam” nela, assim como uma quantidade determinada de líquido está em uma taça. Ora, o líquido da taça bebe-se, uma vez que ela se apanhe com as mãos. Por isso, a compreensão segundo a qual o fenômeno da mundaneidade do ser-aí dever-se-ia tomar por uma inserção meramente local desse ente que o ser-aí é *no* espaço do mundo, parte do subentendido referido de acordo com o qual o próprio ser desse ente se tornaria inteligível pelo fenômeno, *in totum*, quantitativo, do “ser à mão” (*Zuhanden*), posto que os conceitos de *local* e de *espaço*, assim tematizados, não podem deixar de ser certos *modi* da *res extensa*. Entretanto, o *como* fenomenológico a descrever-se assume um outro feitio na mostraçãõ de sua fenomática. De fato, esse *como* fenomenológico da mundaneidade do mundo determina-se, no que se refere ao significado da preposição “em” do fenômeno “ser no mundo”, antes por certo *habitar* (*habitare*), que não transparece, como uma coisa “à mão”, por seu conspecto externo, mas, justa e precisamente, pela fenomenalização do ser-aí no *como* de seu ser. Leia-se esta passagem esclarecedora de Heidegger (GA 20, p. 213, p. 158): “O ‘em’ vem de *innan*, o que significa habitar, *habitare*; ‘ann’ significa: ‘Eu estou acostumado com’, ‘eu sou familiar a’, ‘eu preocupo-me com’ – o latino *colo* no sentido de ‘eu habito em’ e ‘eu cuido de’.” Essa familiaridade não se deixa de caracterizar pela correlação com o mundo com o qual o ser-aí é, a cada momento, familiar. Nesse sentido, atente-se ao significado das preposições das regências verbais utilizadas há pouco: “eu estou acostumado *com*”, “eu sou familiar *a*”, “eu cuido *de*”, de modo que, vez a vez, o ser-aí que *tem que ser*, não o é senão em um mundo no qual essa necessidade há que ser. Heidegger (GA 20, pp. 213-214, p. 159) descreve alguns *modi* da fenomenalização da categoria ontológica do “ser no mundo” na cotidianidade: “trabalhar sobre algo com alguma coisa, produzir alguma coisa, cultivar e cuidar de alguma coisa, dispor de algo para o uso, empregar algo para algo, manter algo em confiança, desistir, deixar que algo se perca, interrogar, discursar [...]” Esses *modi* compreendem-se como *modi* de



preocupação (*Fürsorge*). Esta preocupação é, também, uma categoria ontológica, de forma que, mesmo nas possibilidades existenciais de “não fazer nada”, de “sonolência”, de “não se preocupar”, e semelhantes, o ser-aí se encontra, a cada momento, preocupado *com o mundo*, em que ele de antemão existe. Ora, quando se aponta à estrutura ontológica do “ser no mundo”, não se está se referindo a uma certa propriedade que poderia não se encontrar em um certo ser-aí. Não: o “ser em” que caracteriza essa estrutura ontológica é antes “a constituição do ser do ser-aí, na qual todo outro modo de ser dessa entidade se funda”, como o expressa Heidegger (GA 20, p. 214, p. 159). Por isso, a categoria do “ser em” reconhece-se, de partida, como um *a priori* da fenomenalização do ser-aí. Por esse *a priori*, poder-se-á compreender, a fundo, a ação de conhecimento que caracteriza este ou aquele ser-aí. Em suma, o *conhecer* e ainda o *conhecer-se* são *modi* do “ser em” que se distinguiu como uma categoria ontológica do ser-aí enquanto tal.

Com efeito, tradicionalmente a noção de “ação de conhecimento” determinou-se como uma relação entre dois polos: o subjetivo, correspondente ao sujeito do conhecimento, e o objetivo, referente à própria “coisa” que se conhece. De seu turno, “age-se” de acordo com o que “se conhece”, de antemão. A “coisa” que se conhece reconhecia-se como a natureza (*οὐσία; natura, quidditas* ou *essentia*), a qual, porém, pelo que se viu a respeito da categoria ontológica do “ser em”, não se abre, fenomenologicamente, enquanto “a coisa” na qual o ser-aí, de saída, “está”, como uma parte em seu todo, ao passo que, esse ser-aí mesmo, pelo fenomática que se pode depreender do fenômeno de base “ser em”, na execução de um seu ato de conhecimento, não se encontra em qualquer “coisa natural” ao modo de natureza. Em suma, partia-se do pressuposto de acordo com o qual existe, em todo ato de conhecimento, um “dentro” e um “fora”, que se correlacionam exercendo a função, respectivamente, de polo subjetivo e de polo objetivo. Ao contrário, deve-se atentar bem ao que diz, formalmente, o fenômeno do “ser em”. Este “ser em” modula-se em um “ser, para já, envolvido com o mundo” (*Im-mer-schon-bei-einer-Welt-sein*). Por isso, “conhecer” qualquer coisa, no sentido de uma fenomenologia do ser-aí, matiza-se sob o solo fenomenológico do “ser em”, mas, mais fundamentalmente ainda, do “ser, para já, envolvido com o mundo.” Por consequência, em o reconhecendo, não há, de modo próprio, “um problema do conhecimento”, como o observa o autor:

Talvez seja precisamente a tarefa da investigação filosófica, em última análise, reconhecer a existência falsa de muitos problemas filosóficos, para que se reduza o número de problemas e para que se promova a investigação que abre o caminho para as coisas mesmas (GA 20, p. 218, p. 162).

Observe-se que não se foge, antifilosoficamente, a um levantamento da questão acerca da natureza do conhecimento. Está-se apontando apenas à necessidade de certo reconhecimento de uma estrutura ontológica que predetermina a possibilidade mesma de que se considere uma “questão do conhecimento.” Com efeito, tendo-se dado esse reconhecimento, abre-se o campo fenomenológico a descrever-se. Por esse reconhecimento, mostra-se, de imediato, que o ser-aí se determina, ontologicamente, pela estrutura do “ser, para já, envolvido com o mundo.” Ora, é somente nesse sentido que qualquer

realidade que “se apreenda”, tematicamente, *qua* objeto de conhecimento pode mostrar-se em seu respectivo campo fenomenológico. Por consequência, a *objetualidade* deste ou daquele conhecimento “objetivo” fundamenta-se, em sua fenomática, com anterioridade, pelo “ser, para já, envolvido com o mundo.” Este envolvimento indicia a estrutura, distinguível em seus *momenta* formais, que se deve descrever. O *momentum* primeiro colhe-se do fenômeno do “direcionar-se a” alguma coisa. De fato, ninguém se envolve com algo a não ser que, de antemão, de uma forma ou de outra, esteja direcionado a esse algo. O “direcionar-se a” é um tal que o ser-aí “se preocupa”, mas “se preocupa” ao modo de um “habitar” (*bewohnen*) na coisa com a qual “se preocupa”, como se viu há pouco. Assim, o “direcionar-se a”, ao modo de um “habitar” em que o ser-aí “se preocupa”, direciona todos os outros modos de comportamento que se lhe seguem, enquanto ser-aí direcionado, em sua “habitação.” Um desses modos de comportamento é a tematização apreensiva, que toma à parte algo sob o fundo fenomenológico há pouco descrito, em uma apreensão atual, algo à parte esse que somente se mostra no “direcionar-se a preocupado e habitado.” Tendo-se tomado “algo à parte”, de onde surge a categoria da “interpretação” (*Auslegung*), esse algo se *preserva*. Nesse sentido, *toda interpretação do algo tomado à parte é somente uma modulação do fenômeno de base do “direcionar-se a preocupado e habitado.”* Por que essa modulação interpretativa do solo fenomenológico se *preserva*? Porque onde há qualquer ser-aí, descobre-se, por força e consequência, a estrutura ontológica que o alicerça. Assim, dado que o “direcionar-se preocupado e habitado” fenomenaliza a totalidade dos momentos desse ser-aí, o tomado à parte, com o qual ele se preocupa, em sua preocupação, se *preserva* como aquilo que se tomou à parte. Assim, o tomado à parte é tanto tomado à parte como certo interpretar e quanto tomado à parte como certo preservar. Por fim, perceba-se que, desse modo, o comportamento do conhecimento deste ou daquele ser-aí, na medida em que este não se tome como um ser-aí, em cujo ser se distingue o fenômeno do “ser no mundo”, não se conseguiria explicar mediante qualquer teoria da representação, segundo a qual o conhecimento seria algum evento psíquico, no qual às representações “objetivas” deveria corresponder uma certa coisa “real”, *in re*. Ora, todo comportamento de conhecimento implica uma *nova relação para com o ser mesmo*, dado que o que se conhece é uma modificação originária da estrutura fenomática de base “direcionar-se a, habitado e preocupado”, modificação na qual *algo* que se toma à parte se interpreta e *preserva*; enfim, mostra-se o fenômeno do “ser em” pela diferença formal do “ato de conhecimento.” Heidegger (GA 20, p. 220, p. 163) designa-o de “o cultivo de uma nova posição do ser do ser-aí” (*Ausbildung eines neuen Seisstandes des Daseins*). Ora, segue-se do exposto que pela primeira estrutura formal do “direcionar-se a”, que estabelece o campo fenomenológico de todos os outros fenômenos que se seguem a ela, não se dá nenhum processo de “interiorização” em um ato qualquer de conhecimento. Todo ato de conhecimento é antes uma extrusão, determinada pela fenomática do “direcionar-se a preocupado e habitado”. Com efeito: o ser-aí *sempre está para fora*, no sentido do “direcionar-se a” que fenomenaliza, desde o início, os seus *modi* ôntico-ontológicos. Nesse sentido, levando-se em consideração a categoria ontológica do “habitar preocupado”, que predetermina a constituição fenomenal do que se pode conhecer, o ato de conhecimento é antes possibilitado por certo “deixa aparecer



da coisa que aparece”, a qual, de seu turno, não “aparece” a não ser que se “encontre”, mas nada se encontra que não tenha sido aberto, em seu campo fenomenológico, pelo “ser, para já, envolvido com o mundo.” Numa palavra, Heidegger (GA 20, p. 222, p. 165) sintetiza magistralmente este estado de coisas objetivo: “O conhecer não é senão certa modificação do ‘ser no mundo’; em específico, não é sequer um modo primário, porquanto fundado, do ‘ser no mundo’, modo que só é possível sobre a base de um comportamento não cognitivo.” A intenção de fundo da argumentação heideggeriana é apontar ao que Agostinho e Pascal designavam como *amor* (amor, amor) e *ódio* (odium, haine), que se devem reconhecer como a apropriação da entidade das coisas, as quais, mediante esse amor e esse ódio, são, de antemão, descobertas, em seu campo fenomenológico respectivo.

Não obstante, tome-se essa intenção de fundo mais como um indicativo formal de investigação filosófica do que como um princípio interpretativo que daria a *ratio cognoscendi*, por si só, de todos os passos fenomenais a descreverem-se das categorias ontológicas distinguidas há pouco. Em suma, considerem-se essas categorias ontológicas enquanto uma descrição fenomenológica, em definitivo, de que o ser-aí não está, em seu ser, *no mundo*, com o qual, de saída, “se envolve” e “se preocupa”, enfim, no qual “habita”, ao modo de qualquer coisa material, tal e qual uma determinada quantidade de líquido está “dentro” de um jarro d’água. Por essas descrições fenomenológicas, tanto quanto, pode-se depreender que nem alguma teoria realista, e nem uma idealista, na medida em que ambas partem de pressupostos vários a respeito de um polo subjetivo e de um polo objetivo presentes em um ato de conhecimento qualquer, concedem a claridade fenomenológica com a qual o conhecimento enquanto tal pode esclarecer-se suficientemente.

Ora, pelo alcançado e conquistado em termos de descrições fenomenológicas do ser-aí existente, pode-se perceber que a mais fundamental dentre elas é a do *mundo mesmo*, porquanto, de saída, o indicativo formal do “ser em” do ser-aí o refere. Por esta referência, não se está apontando a uma apreensão teórica que “tematiza expressamente” o “ser no mundo” do ser-aí. Com efeito, viu-se acima que o ser-aí antes se caracteriza por um “ser, para já, envolvido com o mundo.” Este “envolvimento” é, *in totum*, esquecido, em uma desmundanização do mundo (*entwetzlichen*), que se segue à atualização do ato de conhecer teoricamente as coisas.<sup>437</sup> Assim, tão logo o mundo experienciado transforme-se em uma natureza em geral, como ocorre com o conhecimento matemático, por exemplo, em que a entidade do mundo se concebe mediante os *modi* de certa *res extensa*, tão assim uma *mundaneidade* do mundo não se permite entrever. Nesse sentido, por uma “mundaneidade” do mundo, na abertura de seu *como* fenomenológico, quer-se apontar para o ser dessa entidade, tal e como ele se mostra em si mesmo e por si mesmo, em uma primeira aproximação, na medida em que ele se evidencia por uma *liberdade flexível* determinada pela estrutura ontológica da preocupação (*Fürsorge*). Ora, o *como* fenomeno-

437 Cf. Subseções 3.3, 4.3, 4.4, 4.5, e 5.4. No 3.º capítulo, a noção de “desmundanização” tematizou-se em uma relação com o retraimento da *significância* do mundo circundante que se verifica em toda ciência teórica *qua* ciência teórica. No 4.º capítulo, a hermenêutica filosófica, guiada pela ideia da *facticidade*, constitui a fenomática na qual se intui, *in nuce*, que toda tematização expressa das objetualidades teóricas também, ao arrepio da manifestação da mundanização do mundo, o obnubila em sua evidência fenomenológica.

lógico a descrever-se deve compreender-se como uma *exposição transcendental da mundanidade do ser do ser-aí* qua “*ser em*” (*in- Sein*), e não na medida em que se esteja a realizar-se uma *descrição narrativa* de meras coisas mundanas, estudadas sob uma perspectiva externa, como se se dissesse que “se dão árvores, casas, regatos, cachorros etc., ‘no mundo’.” Não: a mundanidade do mundo descreve-se, de partida, pelo indicativo formal do “mundo ao redor” (*Umwelt*). Por consequência, abrem-se dois fenômenos fundados nesse indicativo formal: a) a *mundanidade do mundo ao redor enquanto tal*; e b) a *em tornidade do mundo como o característico constitutivo da mundanidade*. Além disso, tanto o primeiro quanto o segundo fenômenos não se devem compreender a partir de certa dimensionalidade do espaço métrico, a determinar-se geometricamente. Nesse sentido, observe-se que a inteligibilidade do fenômeno inicial da *mundanidade*, historicamente, justo por seu finco na noção de acordo com a qual essa “mundanidade” se deveria entender em razão da dimensionalidade de algum espaço métrico, não se permitia entrever; prova-o a argumentação avançada por René Descartes. A este filósofo, que apresentava a sua argumentação se fundamentando na constelação conceitual utilizada pelos gregos antigos, a razoabilidade do questionamento acerca da mundanidade do mundo não se fazia compreender. Com efeito, essa constelação conceitual tinha como o seu ponto de arranque e de chegada a noção de “mundo” concebida qua natureza. O ser da entidade da natureza considerava-se como *substância*, ao passo que, esta, pensava-se sobretudo sob o ponto de vista de sua *substancialidade*. Em suma, toda e qualquer entidade, ainda a entidade em geral da natureza, é o que é em razão da substancialidade de sua substância. Assim René Descartes (*Princ.*, p. 24) define a noção de “substância”: “Nós não podemos compreender por substância senão certa coisa que *existe* de um modo tal que de nenhuma outra coisa necessita para existir (*nulla re indiget ad existendum*).” Contudo, em sentido estrito, a noção de “substância”, em sua conceitualidade máxima, por assim dizer, na medida em que se esteja referindo à substancialidade última do real, ou do ser da entidade enquanto tal, indica a própria natureza divina, isto é, a Deus mesmo. Desse modo, Descartes (*Princ.*, *ibid.*) afirma que: “A substância que não necessita de outra coisa para existir e que se pode inteligir por si mesma não é senão Deus.” Nesse sentido, Deus se considera *qua ens perfectissimum*: a substancialidade tanto última quanto primeira de tudo quanto existe ou possa existir. Estas outras coisas não se percebem, em sua existência atual, a não ser pelo *curso imediato*, seja no sentido de sua produção, seja no sentido de sua conservação no ser, de Deus mesmo: “Somente podemos perceber a existência de todas as outras coisas pelo curso de Deus”, ainda o filósofo francês (*Princ.*, *ibid.*). Nesse sentido, o conceito de *substância* não é *unívoco*. A univocidade de um conceito consiste numa mesma significação pela qual duas ou mais coisas podem compreender-se por ele. Assim, o conceito de *homem* é unívoco, porque João é homem e Paulo é homem. Em suma, o significado do predicado “homem” aplica-se tanto ao primeiro ente quanto ao segundo. Ao contrário, a noção de “substância”, que refere justamente o que esta ou aquela coisa é, quando se aplica a Deus, de forma que se elabore esta proposição “Deus é”, tem um significado, *in totum*, diverso de quando ela se predica de qualquer outro ente, tal como nesta proposição “O ventilador é.” Por consequência, manifesta-se a ausência de univocidade na noção referida. Descartes, seguindo a toda a tradição





filosófica, dirá que o conceito de *substância* é *análogo*, isto é, para que se fale de modo geral, dado que não seja o interesse deste trabalho um estudo exaustivo acerca do conceito de *analogia*,<sup>438</sup> continuando, *é análogo porque em algo se unificam os polos da relação de analogia, e em algo se diversificam esses mesmos polos dessa relação*. Pura e simplesmente, há em Deus e em todos os outros entes algo que os unifica, isto é, o seu ser mesmo, apenas que este ser não se dá de um único modo em ambos, vale dizer, dado que esse ser é incriado naquele e criado nestes. Mas, em que sentido se deveria ainda referir o *ens creatum* em geral como *substância*? Tão somente na medida em que, no *ens creatum* em geral, se constata duas realidades em particular que, ao seu modo, não necessitam de outra coisa para existir, nomeadamente, a *res extensa* e a *res cogitans*. Refrise-se a expressão *ao seu modo*. Por fim, note-se que a *ratio cognoscendi* da substância em geral, seja a incriada, seja a criada, em seus dois atributos, isto é, enquanto *res extensa* e *res cogitans*, se colhe não diretamente da *existência* dessas substâncias, ou seja, toda e qualquer substância se conhece antes pelas afecções de seus atributos, como o expõe Descartes (*Princ.*, *ibid.*): “De fato, a substância não pode ser percebida tão somente pelo fato de que ela existe, dado que isto [a sua existência] não nos afeta de modo algum.” E por este passo argumentativo se inicia a tematização expressa do problema da mundanidade do mundo em Descartes. Com efeito, a tematização inicial desse problema colhe-se da afirmação de acordo com a qual, quando se conhece *algo* da substância, esse *algo* não é, de partida, a sua existência mesma. Como se viu, esse *algo* designar-se-á como *atributo* (*attributum*), e este atributo conhecer-se-á em razão de uma *afecção* (*affectio*). Além disso, afirma esse autor que, por qualquer atributo seu, a substância, na medida em que *afete* o indivíduo humano, pode conhecer-se. Contudo, a cada substância pertence uma propriedade principal dentre as outras pela qual essa substância tanto é constituída em sua natureza, quanto em sua essência, e à qual propriedade todas as outras devem reduzir-se.<sup>439</sup> Assim, em relação à *res extensa*, um atributo da *res* qua *res*, a sua propriedade que sobressai entre as demais é a de ser extensa em *longitude*, em *altura* e em *profundidade*, de forma que, como quer que uma coisa extensa individual afete o homem, seja esse coisa uma figura, um movimento, uma resistência etc., essa coisa individual deve, *a principio*, poder reduzir-se a uma modificação da longitude, da altura e da profundidade, as quais são *modi* da modificação, ou *affectiones*, do atributo da extensionalidade ou *res extensa*. Por isso, uma figura, um movimento, uma resistência etc., devem reconhecer-se como *modi*, que são *affectiones*, do atributo da *res extensa*. Nesse sentido, o mundo mesmo, que não se apreende em sua existência, na medida em que ele seja uma substância extensa, conhece-se pelas modificações dos modos, mais uma vez, que são afecções, como, por exemplo, uma determinada sua figura, que afeta o próprio homem. Por consequência, uma chamada “bela manhã de sol” nada mais é do que um complexo imagético, que se constitui por figuras corporais várias, as quais, de seu turno, são medíveis, *a principio*, por certa modificação da substância *qua* *res extensa*. Nesse sentido, argumenta Descartes (*Princ.*, p. 32, grifos nossos): “E, assim, percebemos otimamente os modos diversos da extensão, ou que pertencem a ela, como todas as figuras, a situação de suas partes, e o seu movimento, se os considerarmos somente como *modos das coisas em que existem*.”

438 Cf. (MARÍAS, 1971, p. 81).

439 Cf. (*Princ.*, p. 25).

Todavia, logo a seguir, o mesmo autor desenvolve a argumentação de acordo com a qual a percepção sensível de certo indivíduo do mundo corporal, pressuposta uma junção entre a mente humana e o corpo orgânico, apenas se realiza pelo correlato intencional de qualquer coisa que aflija a esse homem ou firme e reforce a ele próprio, em sua existência. Por consequência, “devemos pôr à parte os preconceitos dos sentidos e apoiarmo-nos apenas no intelecto, de forma que atentemos, diligentemente, às ideias que nele existem”, como o ensina esse filósofo (*Princ.*, p. 41). Ora, em motivo dessas ideias, um indivíduo apreende que a natureza da matéria enquanto tal se determina não por ser *pesada*, *colorida*, ou *dura*,<sup>440</sup> realidades estas que se percebem por aquela junção entre a mente humana e o seu corpo, conquanto na medida em que essa matéria, como se viu, se compõe, em sua extensão, por sua longitude, por sua altura e por sua profundidade; modificações dos *modi* da *res extensa*. A ideia de “coisa pesada”, “coisa colorida” e “coisa dura” compreendem-se como determinadas, em sua composição formal, pelas designadas *qualidades secundárias*, às quais, resumidamente, correspondem meros eventos psicomotores; o que será analisado melhor abaixo.

Entretanto, perceba-se que, para Descartes, o ser da entidade do mundo se compreende tão somente em razão de uma análise conceitual realizada pela mente humana que distingue, no próprio mundo enquanto *res extensa*, as suas partes materiais, numa palavra, as modificações de seus *modi*. Nesse sentido, o mesmíssimo mundo, em sua objetualidade ou manifestabilidade, determina-se mediante um *ideal de conhecimento*, que é o *parti pris* que se pressupõe em todas as análises cartesianas. Esse *parti pris* configura-se como a certeza objetiva do conhecimento matemático. Nesse sentido é que se deve intencional o repensamento da mundanidade do mundo em mostraçã fenomenológica, posto que esse ideal de conhecimento matemático impossibilita a tematização expressa da mundanidade do mundo em uma manifestação primária.

Um modo de alcance inicial dessa mundanidade extrai-se da abstração absoluta dos pressupostos pelos quais se distinguem, na coisa, o que dela é *qualidade primária* e o que dela é *qualidade secundária*.<sup>441</sup> De fato, estes dois conceitos não são senão a *ratio cognoscendi* do ideal de conhecimento matematizante que performa não só a filosofia cartesiana, mas toda a filosofia na Modernidade. Observe-se, porém, que pela distinção desses conceitos, a coisalidade da coisa determina-se pela sua redução às *qualidades primárias*, as quais nada mais são do que, como se disse há pouco, modificações dos *modi* da *res extensa*. Por conseguinte, o mundo enquanto objeto de conhecimento distingue-se a partir do que dele se pode conhecer objetivamente, mediante a conceitualística das noções que pertencem às qualidades primárias, e do que dele tão somente se refere às impressões subjetivas, impassíveis de constituírem um conhecimento objetivo. Assim, uma certa coisa mundana mostra-se como *bela* ou *feia*, *boa* ou *má*, *manuseável* ou *não manuseável*, em uma simples e mera impressão subjetiva, na qual se colhem as ideias a respeito das qualidades secundárias. Enfim, as notas formais referidas de “beleza”, “feiura”, “bondade”, “maldade”, “manuseabilidade”, “não manuseabilidade” e outras semelhantes a elas, devem reconhecer-se como *predicados de valor*, acrescidos *à la vontê*, a uma qualquer coisa

440 Cf. (*Princ.*, p. 42).

441 Cf. (GALILEI, 1991, § 48).



mundana, e ao próprio mundo enquanto tal; esses predicados de valor, por seu turno, somente se concebem – e isto é o fundamental – em razão da definição implícita do homem enquanto *animal rationale*, uma vez que é o homem, assim definido, que possui tais ou tais características, como a sensação, a imaginação e o entendimento, por força dos quais os predicados de valor se integram em sua possibilidade.

Constata-se o número elevados de pressupostos que determinam a tematização cartesiana da mundanidade do mundo. Se é necessária uma retematização da mundanidade do mundo para que esta se mostre em função de uma ausência absoluta de pontos de arranque teóricos, deve-se, por força, atentar ao conteúdo do designado “princípio dos princípios” da fenomenologia. Relembre-se de sua enunciação: “tudo o que nos é dado originariamente em intuição, em efetividade de carne e osso, deve ser tomado tal como nos é dado, e apenas nessa medida.” Finalmente, passe-se à consideração positiva da estrutura básica da mundanidade do mundo.

A intenção de fundo das análises a seguir é a da mostração fenomenológica da mundanidade do mundo tal como ela se evidencia, a uma primeira aproximação, na cotidianidade *preocupada* do ser-aí. Por tal estrutura, descobrem-se os *phenomena* do “útil a”, do “relevante a”, do “nocivo a” e semelhantes, de molde que essa mundanidade, assim tematizada, aparece, fenomenologicamente, por certa *referência insita, devida a uma totalidade referencial, como se verá abaixo, a qualquer coisa nela*. Donde Heidegger chegar a dizer, quase pleonasticamente, que o mundo mundeia (*die Welt weltet*). Essa referência, por óbvio, fundamenta-se na estrutura fenomenal acima analisada do “direcionar-se a”, a partir da qual o complexo fenomenal do campo fenomenológico vai, pouco a pouco, compondo-se. Esta composição, de seu turno, forma-se mediante uma *totalidade referencial (Bezugsganzen)*, isto é, nada surge isoladamente na cotidianidade preocupada do ser-aí senão em um campo fenomenológico em que, por exemplo, em uma biblioteca, as estantes do livro que a compõem não se encontram em frente do aparelho de ar-refrigerado, de forma que o ar não se refrigere, ou, por suposto, essas estantes não se posicionam de ponta-cabeça. Nesse sentido, essa totalidade referencial tomada como um *indicativo* formal aponta para a outra estrutura descritiva da *familiaridade (Vertrautsein)*. Com efeito, o ser-aí é *familiar* à mundanidade do mundo, no sentido da totalidade referencial que o constitui enquanto tal. Por isso, diz-se que o ser-aí *habita (wohnt)* “na” mundanidade do mundo. Ora, essa familiaridade com a totalidade referencial distingue-se por sua *obviedade (Offensichtlichkeit)* e por sua *abertura (Erschlossenheit)*. Nesse sentido, o ser-aí não está no mundo, em sua mundanidade, como que o extremo oposto de uma linha que findasse nesse próprio mundo. A imagem da linha leva à suposição de que o ser-aí seria um feixe de raios monorradiais, nos quais esta ou aquela coisa mundana ou o propriíssimo mundo se tornariam um objeto qualquer. Esses raios monorradiais podem compreender-se seja ao modo de uma “tematização” teórica, seja ao modo da execução de atos perceptivos singulares por este ou aquele indivíduo. Ora, apontou-se acima a uma *totalidade referencial*, na qual o ser-aí, de antemão, existe. Essa totalidade referencial *evidencia-se* por uma *presença (Präsenz)*. A presença da totalidade referencial caracteriza-se por uma *eminência de sua fenomenalização sobre* as próprias coisas, as quais só se evidenciam na abertura, que é certo campo fenomenológico, dessa totalidade refe-

rencial. *Isto é importantíssimo*: a coisalidade da coisa fenomenaliza-se, na cotidianidade, pela complexão formal da totalidade referencial, em sua familiaridade, o que significa dizer, como se viu, em sua *obviedade* e em sua *abertura* fenomenais, de forma que, apenas então, as coisas mesmas se *apresentem* “em si mesmas e desde si mesmas.” Ora, um meio excelente de constatar-se, com evidência fenomenal plena, o que se afirmou há pouco, toma-se da fenomenalização de meras coisas no mundo circundante (*Umwelt*), quando a totalidade referencial se desforma pela *inutilidade* da coisa que aparece enquanto coisa; ausente já o campo fenomenológico de sua totalidade referencial. Em suma, pelo fenômeno da *inutilidade*, as coisas *notam-se* em sua inutilizabilidade. Por assim dizer, os óculos não se põem sobre o nariz, porquanto aparecem, em sua coisalidade de óculos, enquanto as coisas que são. Com efeito, pela continuidade ininterrupta da totalidade referencial e pelos característicos formais, seguidamente, da cotidianidade familiar, da obviedade e da abertura, os óculos *qua* óculos se manifestam a partir de sua “*serventia a*”, a qual, de seu turno, se funda no fenômeno de base do “*direcionar-se a*” “*no mundo*.” Re-frise-se o aspecto *tensional* do “*direcionar-se a*”, tanto quanto a *posicionalidade*, de saída, desse direcionamento, por onde se evidencia, em seu complexo fenomenal, o fenômeno da *preocupação*. Nesse sentido, a totalidade referencial dos óculos apresenta-se, de forma que, somente então, em se dando a sua inutilizabilidade, a coisalidade que lhes pertence, em sua possibilidade, pode manifestar-se. O mundo é assim uma totalidade referencial fechada, manifesta-o Heidegger (GA 20, p. 254, p. 188), e é-o ainda que não se saiba, precisamente, a função determinada que caracteriza este ou aquele instrumento que se encontra, por acaso, em uma alfaiataria. Nela, o “*mundo do alfaiate*” não se mostra, a quem não é alfaiate, de modo outro que não pelo fenômeno da preocupação cotidiana, na qual a coisalidade das coisas se fenomenaliza somente em razão da totalidade referencial que constitui, de antemão, a mundanidade do mundo, dada a possibilidade de que, uma dentre as coisas desse mundo, se evidencie como inútil. Outrossim, essa totalidade referencial, na medida em que algo “*se esquece*” nela, outro fenômeno símile ao de uma inutilizabilidade coisal, pode entrever-se pela ausência da fenomenalização de sua familiaridade cotidiana, óbvia e aberta, que performa a fenomática do ser-aí preocupado no mundo. Em suma, o ato de esquecimento implica a existência dessa totalidade referencial mesma, a qual torna perceptível o que antes era imperceptível, quando não se tinha dado o “*esquecimento*.” Na possibilidade de que o ser-aí não se lembre de algo, que passa a não estar à mão, em sua “*serventia a*”, o que, por seu turno, remete ao fenômeno do “*já sempre aí*” (*schon immer da*), como que se reconfirma a valência da totalidade referencial de partida, na qual o não lembrado tem como que todo o seu ser, em sua mundanidade do mundo. Esta mundanidade do mundo, que se evidencia em seu campo fenomenal respectivo, em essência, mediante os fenômenos da totalidade referencial e da familiaridade cotidiana, óbvia e aberta, requer uma *interpretação* (*Auslegung*) de sua complexão fenomenológica; o que se passa, por ora, a realizar-se.

Essa interpretação dos fenômenos referidos abre-se, em sua fenomática, pela tematização expressa da categoria ontológica do “*mundo do trabalho*.” Nele, o que quer que venha ao surgimento a um ser-aí qualquer, fenomenaliza-se pela estrutura, já referida, da “*serventia a*.” Este fenômeno, por sua vez, estrutura-se por possibilidades emergentes



maiores ou menores de fenomenalização, isto é, por uma proximidade maior ou menor de atualização da totalidade de referência. A que isso aponta? Que um martelo a um sapateiro, martelo esse de fenomenalização amplíssima se comparada a um papel de seda, se apresenta a ele como que a todo momento no processo produtivo de um par de sapatos, ao passo que, a outra “coisa”, isto é, o papel de seda, que não lhe aparece *qua* coisa, tão somente se fenomenaliza a ele, pela “*serventia a*”, na última etapa da produção dos sapatos, na medida em que esse papel de seda lhe servirá como o forro sobre o qual os sapatos se acrescentarão às suas respectivas caixas. Ora, é importante que se note que as coisas “martelo” e “papel de seda” não se tematizam, expressamente, por suas ideias (*ιδέαι*), a que Heidegger designa de *aparência externa*, motivado por sua compreensão mui particular do dito princípio dos princípios da fenomenologia.

Ademais, note-se que a mundanidade do mundo se verifica tanto no próprio processo produtivo quanto na mesmíssima coisa produzida, de forma que a estrutura da totalidade referencial, a que se aponta, sobretudo, pela preposição “a” do termo “*serventia a*”, como que domina a ambos em sua fenomenalização. Com efeito, o “martelo”, os “pregos, a “cola”, o “papel de seda”, a “caixa de papelão”, assim como, a “figura dos pés”, em que se distinguem os “dedos”, as “veias”, os “músculos”, os “tornozelos” etc., de início, se mostram, em evidência fenomenal, no “mundo do trabalho”, o qual se estrutura, fundamentalmente, pela “*serventia a*”, que é uma modificação fenomenal da base ontológica do “*direcionar-a*”. O “*direcionar-se a*” dá-se em um mundo do ser-aí, que é o dele, em que a preocupação tensional, de início, lhe abre o que lhe é familiar e óbvio, em sua cotidianidade. Mas não só a ele: com efeito, pelo fenômeno da totalidade referencial, os outros seres-aí lhe aparecem em uma indeterminação mediana, tanto mais quanto mais a sua produção for direcionada a “qualquer pessoa”, isto é, quanto mais o que ele produzir caracterizar-se por uma “produção de massa.” Mesmo na manufatura artesanal, um *mundo público* (*öffentliche Welt*), por força, abre-se em um “mundo do trabalho.” Levando-se às últimas consequências os resultados alcançados, tudo quanto se refere, direta ou indiretamente, a esse mundo do trabalho, tais como o “aço”, “o ferro”, a “madeira”, em suma, a totalidade do “mundo natural”, surge, no campo fenomenológico assim reduzido, de acordo com a sua “*serventia a*” e, assim, a “natureza não se toma aqui como um objeto de observação natural”, apresenta-o o autor (GA 20, p. 262, p. 193). Note-se também: nem a natureza *aparece* enquanto qualquer objeto que teria sido tematizado expressamente, à parte, por meio de uma complexificação formal do fenômeno de base da “*serventia a*.” Vive-se, pura e simplesmente, na sobre-eminência da abertura, familiar, cotidiana e óbvia, da totalidade referencial sobre as coisas mesmas, que restam inconspícuas. Aberta em sua fenomenalização, mas fechada em sua totalidade de referências, a mundanidade do mundo, ao ser-aí preocupado, manifesta-se *antes* de todas as coisas, na coisalidade dessas coisas enquanto tal. Por isso, compreende-se que um “mundo do trabalho”, em que a preocupação se *absorve, abre*, em sentido fenomenológico, o mundo em sua mundanidade ambiente respectiva. Além disso, essa *absorção* é tanta que, como se apontou há pouco, não se dá a possibilidade de uma tematização “pura” de qualquer “coisa natural.” Com efeito, mesmo na interrupção momentânea da valência significativa da totalidade referencial não é o mundo *qua* mundo que surge em

sua “mundanidade” tal qual, mas esta ou aquela coisa em sua coisalidade de coisa, por exemplo, uma escova de dente com as cerdas corruptas. Ora, nesse sentido, a pergunta que surge, de imediato, a respeito deste estado de coisas objetivo é a seguinte: Que significa, precisamente, uma não objetividade do mundo, no sentido de sua objetividade “pura”, efeito de uma percepção “pura” ou “teórica”, em razão de uma regência significativa de certa totalidade referencial? Uma resposta a essa pergunta pode extrair-se de uma tematização expressa do fenômeno do “mundo do trabalho”, que é uma modulação formal do “mundo preocupado”, além de ser um meio de alcançar-se, em sua evidenciação fenomenológica, o mundo circundante “mais próximo”, bem como de descrever-se o mundo circundante “mais distante”, respectivamente, o “mundo público” e o “mundo natural.” De imediato, mantenha-se a atenção direcionada ao fenômeno de base, isto é, ao “mundo preocupado.” Nele, atinge-se a fenomenalização do “mundo do trabalho”, no qual, em sua preocupação, nem as coisas imediatamente dadas *qua data* sensíveis, nem as coisas em sua coisalidade “natural” “se mostram” “em si mesmas e desde si mesmas.” Com efeito, a abertura fenomenológica de um “mundo do trabalho”, em relação à abertura “mais próxima” e “mais distante” do “mundo circundante”, distingue-se pelas categorias ontológicas da “manuseabilidade” e do “sempre já aí.” Ora, note-se que, com essas categorias ontológicas, os três *modi* do mundo circundante, isto é, o “mundo circundante” imediato deste ou daquele ser-aí, seja este o do sapateiro referido acima, o “mundo público”, que se encontra implícito no mundo desse ser-aí preocupado, e o “mundo natural”, que também se encontra pressuposto nesse mesmíssimo mundo, se tomam como uma totalidade fenomenológica única, ainda que trazendo, cada uma à sua maneira, a mundanidade do mundo à presença fenomenal.

As categorias da “manuseabilidade” e do “sempre já aí” têm os seguintes *momenta* fenomenológicos: o ser-aí preocupado no “mundo do trabalho” preocupa-se “*por*.” Isto pelo que ele “se” preocupa é o de que ele *cuida*. Este cuidado possibilita o surgimento fenomenal das possibilidades da totalidade referencial que se referem, de imediato, a ele mesmo, vale dizer, ao “de quê” ele cuida. Por consequência, *aparecem* ou *se fenomenalizam* tão somente as “coisas” das quais o cuidado “cuida.” Daqui emerge o princípio da fenomenalização do “tempo”, que será mais à frente considerado (GA 20, p. 264, p. 194). Entretanto, tenha-se como ganho que a *presença* “de quê” o cuidado preocupado cuida no “mundo do trabalho” é, sem margem a dúvidas, anterior a certa “apreensão teórica ‘pura’ do mundo”, apreensão essa que pressupõe uma fenomática impossível de descrever-se, no sentido de uma ausência total da manifestação da intencionalidade em sua estrutura fáctica, a qual se fenomenaliza, de partida, pelos *phenomena* do “direcionar-se a” tensional do ser-aí preocupado, no mundo circundante, que lhe é familiar, cotidiano, óbvio e, por fim, *aberto* em sua *presença*. Sintetiza-o o autor (GA 20, *ibid.*, *ibid.*, grifo do autor) em estudo: “O *datum* imediatamente genuíno é, desse modo, não o percebido, mas o que é presente na preocupação preocupada, o à mão que se possui e se entende.” Por consequência, a *presença* do mundo circundante, que se compreende pelos fenômenos da “manuseabilidade” e do “sempre já aí”, deve reconhecer-se como uma presença *fundada*. Com efeito, tanto não é uma presença “originária” que sem o “de quê” o cuidado cuida, ela não se fenomenalizaria. Por maioria de razão, tanto mais será uma presença



“fundada” o que, em fenomenologia clássica, se nomeava de *presença corporal* (*Leibhaftigkeit*) do mundo. Com efeito, se o “à mão” *mais próximo*, isto é, o “à mão” da mundanidade do mundo “preocupado” se verificou como um fenômeno *fundado*, posto que sem o “de quê” o cuidado cuida esse fenômeno não se pode conceber, então se deve concluir que a dita presença corporal do mundo mesmo, tal e como se deveria mostrar “em si mesma e desde si mesma” nas reduções fenomenológicas respectivas, concebidas em sentido tradicional, é fundada a uma segunda potência, por assim dizer. Nesse sentido, a noção de “presença corporal”, que seria objeto de uma “percepção pura”, deve entender-se como uma modulação formal do campo fenomenológico da fenomenalização da presença de “coisas mundanas” na mundanidade do mundo. Por isso, a presentificação da própria realidade em uma “percepção pura” implica uma fenomenalização menor da possibilidade total de manifestação da mundanidade do mundo. Entretanto, a “manuseabilidade” do “sempre já aí” no mundo circundante do ser-aí preocupado aponta, formalmente, à totalidade referencial na qual o ser-aí tem a sua existência, ou *habita*. Assim, tendo-se verificado certo defeito na mecânica do carro, os momentos de fenomenalização deste campo fenomenológico determinam-se por uma presentificação da finalidade, que é a sua própria totalidade referencial, que como dá a medida para que, afinal, se mostrem, a seguir, estas ou aquelas coisas mundanas, na mundanidade do mundo, que se adaptariam ou não a essa totalidade referencial desse modo aberta. Consequentemente, por esses *phenonema*, o ser-aí diz-se *circumspecto*. Circunspeção esta que é uma modulação formal do fenômeno total do “ser-aí preocupado na mundanidade do mundo circundante.” Ora, o ser-aí preocupado tanto é um fenômeno originário que a sua preocupação determina o campo fenomenológico de uma, *ex hypothesi*, “percepção pura”, no sentido de que, como quer que esta se realize, se dá uma desmundanização do mundo circundante imediato. Com efeito, a “natureza” *qua* objeto de certa ciência natural não se possibilita, em sua fenomenalização, a não ser por esse processo de desmundanização do mundo circundante. Ora, faz-se necessária uma tematização expressa do característico da não objetividade, posto que familiar, cotidiana e óbvia, em sua abertura, da mundanidade do mundo circundante no “mundo do trabalho” do ser-aí preocupado. Nesse sentido, refrise-se que essa “não objetividade” se determina pela composição formal do mundo circundante de um “mundo do trabalho”, na medida em que, nele, como se viu, seja o “mundo público”, seja o “mundo natural” se apresentam a um ser-aí preocupado apenas em razão da totalidade de referência, a qual, por sua vez, constitui a fenomenalização desses dois mundos; donde a “não objetividade” inicial de ambos. Com efeito, no “mundo circundante público”, em que se mostram, por exemplo, “sinais de trânsito” ou “pistas de rolamento”, o ser-aí preocupado, ao qual eles transparecem, conhece-os, de imediato, pela totalidade de referência, na qual um “mundo da natureza”, ao contrário, não se evidencia, ao menos não diretamente e por si, conquanto de modo implícito, de forma que, afinal, esse mundo da natureza somente se deixa entrever nos sinais de trânsito e nas pistas de rolamento a partir da concretude do peso da terra, ou dos sinais visíveis que os distinguem de outros objetos próximos, dada como pressuposta a existência da luminosidade da luz etc. Ademais, nem o “mundo público” *aparece*, na mundanidade do mundo do ser-aí preocupado do “mundo do trabalho”,

por uma tematização expressa de si mesmo. De fato, o que se disse acima é que existe uma sobre-eminência da totalidade de referência na manifestabilidade do que quer que possa aparecer no “mundo circundante” a um ser-aí preocupado. Ora, pelas categorias ontológicas da familiaridade cotidiana, da obviedade e da abertura, o ser-aí é como que, por assim dizer, levado de lá para cá e de cá para lá pela referencialidade da totalidade de referência, mediante a estrutura fundamental do “*direcionar-se a*” “preocupado.” Em suma, arriscando-se uma resposta a esse estado de coisas objetivo, poder-se-ia afirmar que se ausenta uma tematização expressa de um conceito do signo *qua* signo, de feito que se jogasse luz a esse mesmo estado de coisas de objetivo, em que o ser-aí vai “de um lado para outro.”<sup>442</sup> Nesse sentido, continue-se a acompanhar Heidegger em sua descrição da mundanidade do mundo, dado que os próximos momentos argumentativos se direcionam àquela tematização. Por consequência, atente-se a uma abertura nova do campo fenomenológico que apontará para uma estrutura mais fundamental, dentre todas as que até aqui se trataram, que é a da *significância* (*Bedeutsamkeit*), pela qual a mundanidade do mundo se determinará em sua manifestabilidade originária e límpida.

De imediato, considere-se que a abertura de um mundo circundante, como se argumentou, se dá no sentido da uma totalidade de referência, e *não* de coisas enquanto tais. Nesse sentido, é necessária uma tematização expressa dessa “totalidade de referência.” Que ela é, afinal, isto é, *como* se ela evidencia em seu campo fenomenológico? Pela sua *significância*. Por este termo, quer-se referir ao fato de que, ao ser-aí preocupado, em seu mundo circundante, familiar, cotidiano, óbvio, aberto e presente, a sua lida preocupada “nesse mundo” tem o característico formal de uma totalidade de referência *de significância*, isto é, tanto lhe aparece em evidência fenomática, quanto nessa fenomática *a significância* se mostra, em uma tal totalidade de referência. O passo argumentativo a respeito de uma significância é fácil de colher-se. Com efeito, ele quer apenas indiciar o fato de que não é, propriamente, o cigarro enquanto *coisa* que surge a um fumante, mas o cigarro “à mão ‘para’ ser fumado”; fenômeno este que se complexifica, por consequência, com outros que pertencem a esse campo fenomenológico. Assim, “o isqueiro está à mão ‘para’ acender o cigarro”; e esta é a significância do “isqueiro.” Se este é o estado de coisas objetivo, então se conclui que tanto o “cigarro” quanto o “isqueiro” não se podem conceber, por exemplo, como “dentro da geladeira”, ou então feitos de um modo tal que a sua manuseabilidade se aproxinasse à manuseabilidade com a qual uma âncora é jogada ao fundo do mar, pois, nestas duas possibilidades, nem o cigarro e nem o isqueiro estariam “à mão” no mundo circundante do ser-aí preocupado, pela totalidade referencial da significância.

Entretanto, note-se que não se está referindo com o termo “significância” ao significado terminológico comum de “coisas valorosas”, tal e como se dá em frases do tipo: “O livro tem muito significado para mim”, de molde que, por força e consequência, a coisa-lidade do livro se compreenderia por certa coisa natural, à qual se apendicularia qualquer “valor” (*Welt*). Em absoluto; a distinção entre as noções de “coisa natural” e “coisa valorativa” deve reconhecer-se como posterior ao que se quer analisar. Parte-se, pura

442 Esta é uma das razões da composição da parte introdutória a realizada no 1.º capítulo, que, como se viu, se refere a uma teoria clássica do signo.





e simplesmente, do fenômeno originário do “ser-aí preocupado no mundo circundante”, o qual, como se viu, é uma modulação fenomenológica da estrutura intencional do “*direcionar-se a*”, apenas que o “*direcionar-se*” se dá, de partida, *no mundo*, e no mundo “circundante” precisamente. Pois bem, o *como* dá-se esse “mundo circundante”, assim se viu, determina-se pelo fenômeno da totalidade de referência, só que de *significância*. Nesta “significância”, o ser-aí está “no mundo”, e nele está *em motivo*, no sentido de sua originariedade fenomática, da significância da totalidade de referência. Pelo termo “totalidade de referência da significância”, intenciona-se apontar, numa palavra, para a *realidade do real* (*Realität des Reals*), em sua *estrutura de ser* (*Seinsstruktur*).

Um primeiro modo de acesso a essa “estrutura de ser” consegue-se pela consideração da importantíssima questão do conceito de *signo*, algo a que já se referiu, *en passant*, ao início deste trabalho<sup>443</sup>. Todavia, percebe-se que o desenvolvimento heideggeriano dessa questão parte de outros pressupostos e princípios, de modo que, por óbvio, também alcance um ponto de chegada diverso. Correlacionado por esse desenvolvimento, o que também já se verificou na tematização inicial do conceito de *signo* na tradição filosófica em geral, encontra-se o questionamento acerca das noções de “referência” (*Verweisung*) e de “relação” (*Bezug*). Entretanto, refri-se-se que se deve observar uma diferença não apenas terminológica, mas de concepção, na apresentação do que se poderia designar de certa teoria do signo em Heidegger e na própria tradição filosófica. De todo modo, uma “teoria do signo” heideggeriana tão somente com uma boa-vontade excessiva se poderia conceder, por tudo o que já se expôs a respeito de sua concepção mui típica de “destruição fenomenológica”, tanto quanto pelo mero sentido de qualquer análise fenomenológica, no que esta pressupõe de ausência radical de pressupostos, tal e como se nota pelo significado mesmo do chamado “princípio dos princípios.” Nesse sentido, passe-se, por ora, à análise do campo fenomenológico da mundanidade do mundo *qua* totalidade de referência da significância, sob a luz dos conceitos de *signo*, *referência* e *relação*.

De partida, note-se que toda e qualquer referência é certa relação, mas não ao inverso, isto é, nem toda relação é alguma referência. Além disso, todo signo é certa referência, conquanto não se dá o caso inverso: nem toda referência é algum signo. Entretanto, todo signo é certa relação. Por isso, o conceito de *relação* é mais extenso já em relação ao conceito de *signo*, já em relação ao conceito de *referência*. Exemplifiquem-se estas observações totalmente *formais*, como o adjetiva Heidegger (GA 20, p. 269, p. 204). Seja o signo uma “placa de trânsito.” Esta *placa de trânsito* aponta *a*, ou seja, tem como referência tal ou tal estado de coisas objetivo, por exemplo, que “se deve parar”, em se tratando de um “sinal vermelho.” Esse “apontar” é a sua “referência.” Ora, esta “referência” consiste numa dada relação entre o “signo” e o fenômeno “a que aponta o signo”, vale dizer, a sua “referência.” Todavia, analisem-se, daqui para frente, as teses segundo as quais “nem toda referência é algum signo” e “nem toda relação é alguma referência.” De imediato, deve-se saber que todo e qualquer signo se fenomenaliza em um mundo circundante “no qual” aparece. Com efeito, é da condição do signo *qua* signo que exista um mundo, justo este ao qual aponta na referência a que aponta *qua* signo. Entretanto, o signo refere o mundo implicitamente não apenas em sua função significativa, dado

443 Cf. Subseção  $\alpha$  do 1.º capítulo.

que, conforme se viu, o fenômeno do “ser em”, que determina a própria existência de antemão do ser-aí, é a condição mais originária da mera existência do signo *qua* signo. Por isso, a estrutura ontológica do “mundo circundante” pressupõe-se em qualquer apontar significativo do signo *qua* signo. No signo, distinguem-se a função de mostraçã e a referência que “se mostra” por ele. Assim como o martelo é para martelar; assim a função de mostraçã do signo é o que o determina, propriamente, e não a “referência” que se indica por ele, conquanto essa “referência” apenas se deve entender enquanto subordinada ao que o signo *qua* signo mostra. Do mesmo modo, ao utilizar-se de um martelo, ocorre a absorçã de seu usuário na totalidade de referência da significãncia em que o “martelo” aparece; e ao utilizar-se de um signo, dá-se uma mesma formaçã do campo fenomenológico verificada a respeito desse martelo. Pelo martelar, pressupõe-se a fenomenalizaçã do mundo circundante; e o mesmo tanto se deve concluir na função de mostraçã do signo referida há pouco. Com efeito, o “sinal vermelho” pressupõe o “carro”, a “inteligência humana”, as “autovias”, a “desordem no trânsito, em sua falta”, a “impaciência”, as “multas”, o “órgão fiscalizador” etc., em suma, uma totalidade de referência da significãncia, conquanto esta se compreende apenas no mundo circundante de certo ser-aí preocupado, mediante a categoria ontológica fundamental do “*direccionar-se a.*” Com efeito, na utilizaçã de um signo, “uma apresentaçã particular do mundo circundante é explicitamente posta sob o cuidado”, ensina-o o autor (GA 20, p. 281, p. 206). Ora, esse cuidado fenomenaliza-se por uma *totalidade de referência da significãncia*, de forma que não se pode conceber como razoável a hipótese de que, tanto na utilizaçã de certo signo quanto na própria origem de instituiçã desse signo enquanto capaz de mostrar algo, que é a sua “referência”, pelo fato de que o mundo não se mostra, explicitamente, nessa referência e nessa instituiçã, afinal, um “sinal vermelho” aponta diretamente à referência “é necessário parar” e não a um “mundo em geral”, continuando, que se dê qualquer ato somente monorradial em um “mundo vazio.” Em absoluto. Por essa hipótese, estar-se-ia, justamente, esquecendo do fenômeno originário da mundanidade do mundo circundante. Numa palavra, um “sinal vermelho”, em sua compreensibilidade, não consiste na mera indicaçã “é necessário parar”, ainda que, *qua* certo signo, ele mostra não outra coisa que isso. Pense-se, por exemplo, em todo o campo fenomenológico possível de descrever-se no próprio ato de instituiçã de um signo como “sinal vermelho.” Os acidentes que se evitam, a ordem possível do trânsito que emerge, as brigas que não ocorrem, a ansiedade que se acaba, a civilizaçã que se configura, o alumínio que se extrai da natureza para que o poste do “sinal vermelho” “se construa”, os engenheiros de trânsito que o estudam, o salário que se ganha, os serviços de manutençã da prefeitura requeridos, os impostos que não se pagam, e assim indefinidamente.

Heidegger (GA 20, p. 281, p. 206) apresenta um exemplo mui sugestivo: é da condiçã do tomar-se o vento do sul como signo da “chuva” que, na cotidianidade do “mundo do trabalho” do ser-aí do fazendeiro preocupado com o seu cuidado, tenha se dado a possibilidade de emergência das coisas “vento do sul” e “chuva” em um campo fenomenal tal que apenas a partir dele se originou a possibilidade mesma do “tomar-se algo *qua* signo.” Em suma, a mundanidade do mundo é certa condiçã fenomenológica, toman-



do-se o termo “condição fenomenológica” não em um sentido “causal”, porquanto justamente “fenomenal”, para que o ato de instituição da mostração “coisal” mediante este ou aquele signo se realize, na realidade do real. Não obstante, considere-se que se dão duas possibilidades a respeito do ato de instituição de certo signo: na primeira delas, que foi a que se tratou há pouco, tanto o “vento do sul”, quanto a “chuva” apresentada por ele fazem parte de um imediato e único “mundo circundante” “à mão” do ser-aí preocupado em seu cuidado; o que não ocorre na outra possibilidade de instituição de dado signo, quanto este signo mesmo é tomado pela sua *coisalidade de signo* enquanto tal.<sup>444</sup> Explique-se. Caso se tome qualquer esfera iluminada com luz vermelha por si mesma, não há nada que indica, nela mesma, uma certa referência a uma “menor velocidade do carro”, tal e como se dá em um “sinal vermelho” que passa a “valer” como signo. Com efeito, nesta segunda possibilidade, há uma artificialidade tal que não se verifica em um “vento do sul”, que está, de imediato, “à mão” no “mundo do trabalho” do ser-aí preocupado em seu cuidado. De onde surge a compreensibilidade de um conceito como “cultura popular”, no sentido apontado de uma imediatez da totalidade de referência da significância ao ser-aí de um fazendeiro, por exemplo. Todavia, essa imediatez tem obviamente o seu lado *supersticioso*, na medida em que “ao homem primitivo, o signo coincide com a sua referência”, ensina-o Heidegger (GA, 20, p. 284, p. 208). Por fim, conclua-se que o tomar-se do signo em sua coisalidade de signo requer uma certa modificação na fenomenalização do fenômeno da “totalidade de referência da significância”, na medida em que esta se mostra por dada mediação, como se viu, em que a função pura de mostração do signo como que se sobressai a um paralelismo de coisa a coisa, assim se constata ao tomar-se o “vento do sul” como signo da “chuva”, no caso do ser-aí do fazendeiro. Por assim dizer, ao fazendeiro o signo não aparece em sua *coisalidade de signo*, a qual consiste, sobretudo no que se poderia designar de “signos civilizacionais”, numa *pura referência* à “coisa” da qual o signo é signo. As aspas puseram-se à palavra “coisa” em razão da sobre-eminência da fenomenalização da totalidade de referência de significância ao cuidado do ser-aí preocupado em relação a esta ou aquela coisa em uma “tematização expressa” e isolada em um mundo “desmundanizado”; o que se verifica numa percepção “pura” ou “teorética”.<sup>445</sup>

Ademais, que se pressupõe com o fenômeno da significância da totalidade de referência? Ou melhor, *como* se fenomenaliza o cuidado do ser-aí preocupado para o qual a mundanidade do mundo se abre como totalidade da referência da significância? Ou ainda melhor, *como* cuida o cuidado? Por uma compreensibilidade (*Vestehen*) da “totalidade da referência da significância.” Com efeito, sem essa categoria da “compreensibilidade” não se pode conceber uma significatividade da significância. Nesse sentido, assevera Heidegger (GA 20, p. 286, p. 209): “É apenas porque a compreensibilidade é a relação primeira do ser do ser-aí para com o mundo e para consigo mesmo é que pode se dar algo como uma [...] compreensão independente no conhecimento histórico e exegético.” Ora, disso tudo se deve concluir que a existência da coisalidade do signo se evidencia, fenomenologicamente, pela mundanidade do mundo circundante, na medida em que

444 Cf. (GA 20, p. 282, p. 207).

445 Cf. Subseção 3.3, *ad medium*.

nesta a “compreensividade” performa o campo fenomenológico do cuidado do ser-aí preocupado nesse mundo.

Nesse sentido, provou-se a veracidade fenomenológica de uma das teses de feitiço negativo “nem toda referência é signo”, posto que, efetivamente, o próprio fenômeno, em seu conjunto, do “ser-aí preocupado e compreensivo, no seu cuidado, ao qual se abre a mundanidade do mundo na totalidade da referência da significância” aponta, justamente, tanto à abertura fenomenológica da “referência” enquanto tal, quanto à própria possibilidade de que algo se conceba *qua* signo. Assim, resta a consideração da outra tese: “nem toda relação é alguma referência.” Pura e simplesmente, o fato de que nem toda relação é alguma referência pode perceber-se pela apreensão da mera estrutura do fenômeno “direcionar-se”, sem que este campo fenomenal esteja em si mesmo preenchido a respeito de seu correlato intencional. Considere-se o fenômeno do “sinal vermelho que indica para que se avance”, tomando-o como uma “pura relação” na qual a “referência” de uso em um “sinal vermelho” se desfaz. Desse modo, que “nem toda relação é alguma referência”, de acordo com Heidegger (GA 20, p. 291, p. 213), assim se esclarece: “Isso é especificamente acessível por meio de certa desconsideração, [...] da concreção e do conteúdo material desses fenômenos [do signo e da referência] [...].” Entretanto, apresenta-se a necessidade de que se tematize a estrutura fenomenal da “significância”, enquanto, por ela, uma interpretação do ser do ser-aí pode realizar-se, no sentido, de início estabelecido, do levantamento da questão do ser enquanto tal. A esse objetivo mostra-se como necessária a consideração da *realidade do real*, no que se refere ao mundo *qua* mundo, na medida em que este se abre, fenomenologicamente, pelo fenômeno referido da “significância.” Para que se alcance o intencionado, cinco teses considerar-se-ão, que são: a) que a “realidade” do mundo não necessita de qualquer espécie de prova ou de crença nele; b) que a “mundanidade do mundo” não se pode compreender por uma “objetualidade” do mundo, no sentido de sua apreensividade; c) que a “realidade enquanto tal” não se apreende, justamente, por um “enquanto tal”, de forma que, *a contrario*, este “enquanto tal” necessita de uma qualquer interpretação; d) que a “realidade” não se compreende, de partida, em termos de qualquer “presença corporal” (*körperliche Präsenz*); e, por fim, e) que a “realidade” não se torna inteligível pelo fenômeno de certa “resistência corporal”, objeto de seu correspondente “esforço.” Analisem-se esses pontos um a um.

Em relação ao ponto a), deve-se saber que as perguntas que se realizam acerca do fenômeno da mundanidade do mundo não levam, de modo algum, a qualquer questionamento a respeito da existência de um “mundo externo”, nem, sobretudo, a uma necessidade de que esse mundo se prove ou ainda que seja “crido.” Com efeito, seja esse questionamento, seja essa necessidade de prova ou de crença partem do pressuposto fenomenológico da constituição de ser do ser-aí no sentido de seu “ser no mundo.” Ora, não se pode pensar qualquer *dubitatio* em que o seu correlato intencional seja a existência do mundo, de um modo tal que, precisamente, no campo fenomenológico dessa *dubitatio*, no que se refere ao ser mesmo do indivíduo que questiona, não se manifeste a categoria ontológica apontada do “ser no mundo.” Em suma, tanto aquele questionamento, quanto aquela necessidade de prova ou de crença acerca do mundo como que



abstraem, *in totum*, do ser mesmo desse ente que questiona. Na experiência desse ser, o ser-aí constata, onticamente, que o seu ser “se determina” pela estrutura ontológica do “ser no mundo.” Por consequência, qualquer questionamento a respeito da realidade do mundo como que é tardia; em suma, esse questionamento afigura-se como uma pseudoquestão. Nesse sentido, antes a análise do ser das coisas deve começar-se por esse ser mesmo, ainda que se considere “no pensamento”, e não, ao inverso, do pensamento chegar-se ao ser das coisas. Assim, analisando-se a fórmula do *cogito*, desde então, dar-se-á relevância a uma certa sua modificação, qual seja: “*sum cogito*”.

Em relação ao ponto b), de partida, observe-se que uma “mundanidade do mundo”, a considerar-se por sua objetualidade, toma como pressuposto tanto um conhecimento mediano do ser da entidade, quanto que ela, a “mundanidade do mundo”, em sua entidade, nada mais é do que “certa coisa apreendida” “ imanentemente”, a que corresponderia, por princípio, uma “transcendência”, de forma que uma “mundanidade do mundo” se tornaria uma mera questão de teoria do conhecimento. Ora, a uma fenomenologia da vida fática do ser-aí em sua cotidianidade importa atentar, pelo fenômeno da “mundanidade do mundo”, ao *como*, em seu campo fenomenológico, se abre o mundo mesmo, em suma, *como* ele “se doa.” Nesse sentido, o ser da entidade do mundo, no próprio *modo* pelo qual ele se doa na cotidianidade fática, possibilitará a interpretação (*Auslegung*) de sua estrutura ontológica nessa mesmíssima “doação” fenomenológica. Numa palavra, não se trata de “explicar” a entidade do mundo em geral, tal e como se fosse uma “coisa em si mesma”, desmundanizada. Ao contrário, é necessário que “se deixe” que o próprio ser da entidade do mundo, na abertura doada de seu campo fenomenológico, se mostre desde a única perspectiva pela qual ele se interpreta a contento, isto é, pelo modo de ser do próprio ser-aí, isto é, pela categoria ontológica do “ser no mundo”, que se evidencia, fenomenalmente, pela compreensividade da significância (*Bedeutsamkeit*) do ser-aí, ao qual o mundo “se doa”.

Em relação ao ponto c), observe-se que o “enquanto tal” de uma “mundanidade do mundo” não é algo pelo qual essa “mundanidade do mundo” poderia fenomenalizar-se no seu campo fenomenológico apropriado, ainda que algo desse campo se origine e se abra pela tematização expressa da mundanidade do mundo *qua* mundanidade do mundo. Com efeito, tem-se a impressão de que, pelo mero uso da expressão “enquanto tal”, justo por isso, se tenha alcançado, de imediato, o próprio ser de uma “mundanidade do mundo”, em oposição ao que desse mesmo fenômeno se entrevê na determinação da atualidade do real em um conhecimento científico, no qual a “mundanidade do mundo” se considera tão somente em sua “objetualidade” “científica.” Ora, pelo ponto b), acima tratado, as aporias a respeito da tematização da mundanidade do mundo em sua simples “objetualidade” se constataram. Por sua vez, a singeleza aparente que se constata no alcance simples do “enquanto tal” da mundanidade do mundo não faz visível, justamente, o fenômeno do “a quem” uma “mundanidade do mundo enquanto tal” *podia* aparecer. Do mesmo modo, por este estado de coisas objetivo a que se refere, nem se deixa perceber o fenômeno do *como* se fenomenaliza esse “a quem” a mundanidade do mundo *qua* mundanidade se compõe em seu campo fenomenal respectivo. Em suma, necessita-se de uma “radical interpretação do ser-aí”, como o indica Heidegger (GA 20,

p. 300, p. 218). Nesse sentido, observe-se que *quanto mais o ser da entidade do ser-aí se interprete em um solo fenomenológico originário, tanto mais o seu conhecimento do ser das entidades e estas entidades mesmas se poderão interpretar sob o solo fenomenológico apropriado.*

Em relação ao ponto d), o qual reza “a realidade não é compreendida em termos de presença corporal do que se percebe”, note-se que a fenomenalização plena da mundanidade do mundo, na totalidade de referência da significância, como já se considerou muitas vezes acima,<sup>446</sup> não se pode realizar por uma simplicíssima percepção pura “do mundo externo”, o qual se “desmundaniza” nessa percepção mesma. Heidegger (GA 20, p. 301, p. 219) faz a observação de acordo com a qual as tradicionais categorias da coisalidade, a qual se compreendia mediante conceitos do ser das coisas em geral, tais como o de *substância* (*οὐσία*), *acidentes* (*συμβεβηκότα*), *causa* (*αἰτία*) e afins, tinham como pressuposto, precisamente, um obnubilamento da mostraçã fenomenal da mundanidade do mundo, em sua abertura plena, dado que essas categorias se extraíram desta ou daquela percepção tida como *pura* da presença corporal do mundo físico. Com efeito, tão somente uma vez que o finco da mostraçã da mundanidade do mundo se enraíze no próprio ser-aí é que essa abertura plena se poderá realizar, em seu campo fenomenológico apropriado, a par do que se possa “conhecer” do “mundo externo” por “percepção pura”.

E, por fim, em relação ao ponto e), que consiste na tese segundo a qual a realidade do real se tornaria inteligível em razão de certa “resistência corporal” que ela apresentaria, tal como o propôs Scheler (FW), que fundamenta essa tese com o argumento de acordo com o qual o ser das coisas tanto pode considerar-se *in mente*, quanto *extra mentem*, nas próprias coisas “reais”, mas a existência (*Dasein*), forçosamente, é qualquer coisa de “independente”, que não se reduz às funções intelectuais, sejam estas a do pensamento ou a da intuição, conquanto essa *existência* se *experimenta* pelo homem como certa resistência (*Widerstand*) de sua entidade, a que ele, por sua vontade (*Wille*) e por seu impulso (*Impuls*) intenciona suplantar, continuando, note-se que o fenômeno de alguma resistência não se pode compreender como *originário*, haja vista que sem a categoria ontológica do cuidado do ser-aí fático, ao qual se abre, fenomenologicamente, a significância do mundo circundante, um qualquer *impulso* de certa *vontade* não se pode, sequer, se conceber. Com efeito, que seria a força do impulso da vontade que se não caracterizaria pelo cuidado que traz a prontidão ao ser-aí, de modo que a totalidade da referência da significância se possa manifestar? Nada, em absoluto. Além disso, observe-se que o fenômeno da resistência não possibilita a compreensibilidade da fenomenalização da mundanidade do mundo, se antes essa fenomenalização já não estivesse dada, de forma que a essa “resistência” se pudesse antepor o “impulso da vontade” acima referido.

Enfim, tendo sido consideradas as cinco teses acerca da “realidade do real” em sua relação com a categoria ontológica da significância na abertura fenomenológica da mundanidade do mundo, de forma que a constituição básica do ser do ser-aí enquanto “ser no mundo” se pudesse tornar evidente, passe-se, a seguir, ao importantíssimo tema da *espacialidade do mundo* (*Räumlichkeit der Welt*), a fim de que as análises fenomenológicas baseadas na ideia da facticidade alcancem uma complexão formal mais elevada.

446 Cf. Esta subseção mesmo, *ad supra*; e a subseção 3.3, *ad medium*.



Nesse sentido, note-se que o modo tradicional de consideração do mundo, como se verifica em Descartes, que o concebia como *res extensa*, chegava à conclusão de acordo com a qual a espacialidade (*spatialitas*) era um elemento determinante desse mundo, a determinar-se matematicamente. Pelos limites intrínsecos dessa abordagem filosófica para a compreensão ontológica do ser do ser-aí, em sua cotidianidade fática, mormente no que se refere ao ensejo de determinação de seu ser a partir do conhecimento físico-matemático, pode-se concluir pela necessidade de uma reconsideração do conceito de *espacialidade* sob o ponto de vista, precisamente, desse ser-aí no *como* de seu ser. Por consequência, o que deve fundamentar o questionamento a respeito da espacialidade mesma é a categoria da mundanidade do mundo circundante, vista sob a perspectiva do *como* se fenomenaliza o ser do ser-aí. Assim, a *espacialidade* constatar-se-á como um característico ontológico da mundanidade do mundo, respectivamente, do próprio ser-aí. Essa espacialidade, por sua vez, em seu *como* fenomenológico, mostra-se no fenômeno da *circunvizinhança* (*Umhafte*). Por isso, é necessário que se tematize a estrutura da *circunvizinhança* enquanto o *como* fenomenológico da mundanidade do mundo, na medida em que esta se abre, também em sentido fenomenológico, a partir do ser do ser-aí, isto é, pela categoria ontológica do “ser em”. Esse fenômeno da circunvizinhança complexifica-se, em seu campo fenomenológico, pelos fenômenos da *remoção* (*Entfernung*), da *região* (*Region*), e da *orientação* (*Einstellungsänderung*).

Ora, um dos característicos ontológicos da mundanidade do mundo extrai-se do fenômeno do “à mão”, que se fenomenaliza como a presença do que é imediatamente disponível à preocupação (*Fürsorge*), como o expõe Heidegger (GA 20, pp. 308-309, p. 225). Essa “presença” tem o feitio formal da *circunvizinhança*. Pois bem, nenhuma “circunvizinhança” não indicia uma qualquer *orientação*. Com efeito, é *orientando* o ser-aí que a totalidade de referência da significância se abre para ele, mas, ao mesmo tempo, dá-se uma *remoção* (*Entfernung*) em relação ao ponto focal a que essa totalidade de referência da significância direciona o próprio ser-aí. De fato, a “circunvizinhança direcionada” *remove*, pouco a pouco, a fenomenalização do “direcionar-se a” que determina o *como* do ser do ser-aí. Assim, pelo fenômeno da “remoção”, constata-se, outrossim, o fenômeno da *distância*. Entretanto, já com o fenômeno da *região* quer-se referir à abertura mesma do campo fenomenológico de uma “circunvizinhança direcionada” a remover-se. Nesse sentido, a “região” não é nada a não ser o “de onde para onde”. Por isso, a “circunvizinhança direcionada” no mundo circundante a remover-se, em sua região fenomenal, tem o feitio formal da *circunvizinhança* e da *distância ínsitas ao com o quê da preocupação*, distância circunvizinha esta que se vai apagando, momento a momento da fenomenalização de sua fenomática. Ademais, conceitos tradicionalmente concebidos tão somente enquanto certos *modi* da *res extensa* devem considerar-se, de acordo com as análises fenomenológicas realizadas até aqui, sob os pressupostos e alcances analíticos delas mesmas. Consequentemente, o conceito de *lugar* (*locus*), dentre outros, que assim se devem compreender, em redução fenomenológica, tomado como indicativo formal, aponta para o “onde” do que está “à mão” ao ser-aí preocupado em seu mundo circunvizinho. Ponderem-se estas palavras do autor (GA 20, p. 226, 311): “A localização das coisas circunvizinhas, a determinação do ‘onde’ da região a que pertencem, é, por sua

vez, fundada na presença primária da preocupação.” Ora, esta preocupação fenomenaliza-se pelo constitutivo do ser da “totalidade de referência da significância”, como se viu. Por isso, os termos “região”, “localização”, “lugar”, e afins, compreendem-se tão somente mediante um campo fenomenológico, familiar, cotidiano, óbvio, aberto e presente de uma “totalidade de referência da significância”.

Em suma, é em razão do fato de que o ser-aí mesmo se encontra “no mundo circundante” (*Umwelt*), com o qual ele se envolve preocupadamente, é que surge a possibilidade fenomenológica de que se compreenda o fenômeno da *remoção*, dado que o “*direcionar-a*” como que se mantém vinculado à categoria ontológica da “totalidade de referência da significância.” Por isso, o fenômeno originário do “ser no mundo” deve reconhecer-se como *remotivo*, e não em um sentido meramente espacial, mas, justamente, no sentido da fenomenalização do campo fenomenológico que se considera. Ora, essa *remoção* é *direcionada* em sua respectiva *região*. Por conseguinte, a “circunvizinhança” e a “distância”, que se *remove* do mundo circundante, determinam-se, de antemão, pela fenomenalização do *como* essa remoção se “remove.” Nesse sentido, essa remoção pode ser mais tarda ou mais breve, à medida em que o ser-aí com ela se “preocupa” mais ou menos. Por exemplo, o “sofrimento” faz com que a “totalidade de referência de significância” no “mundo circundante” se abra “sofrivelmente”, ao passo que o “ânimo disposto”, com “presteza”, executa a tarefa “à mão.” Ademais, o usuário de óculos “*direciona-se*” antes ao livro que manuseia sobre a escrivaninha, e não aos óculos mesmos que estão postos sobre o seu nariz. Assim, as páginas do livro vão virando-se, na “remoção” da região da totalidade de referência da significância, ao mesmo tempo que os próprios “óculos” estão a esse leitor “distantes”, até que eles “se sujeem”.

Com essas análises, esclareçam-se alguns dos fenômenos mais relevantes a respeito dos constitutivos formais do ser do *ser-aí* no que se referem à categoria ontológica da mundanidade do mundo. Contudo, ainda resta a considerar-se essa mesmíssima categoria ontológica sob a perspectiva do *quem* (*wer*) originário *existe* na fenomenalização de uma mundanidade do mundo. Nesse sentido, os fenômenos seguintes intencionam descrever, precisamente, o “quem” é, o mais das vezes, o ser-aí em um “mundo circundante e circunvizinho” que se abre, fenomenologicamente, *como* a “totalidade de referência da significância”, com a qual esse *ser-aí* “se preocupa” e na qual “habita”, removendo, direcionadamente, a distância do “à mão”, que lhe é familiar, cotidiano, óbvio, aberto e presente.

Pois bem, o “quem” é o ser-aí na mundanidade do mundo somente se responde pela resposta mais imediata: *eu sou aquele que existe, a cada momento, no mundo circundante*. Com efeito, é característico do ser-aí a estrutura ontológica do “ter que ser”, como se viu, a cada momento, o ser que ele é.<sup>447</sup> Por isso, equivoca-se o questionamento acerca do ser dessa entidade que, a cada vez, o ser-aí é, se se levar em consideração uma qualquer entidade que esteja “à mão” no mundo circundante, ao modo de uma mera coisa. Em absoluto; a tematização mesma do ser do ser-aí que, a cada momento, *eu sou*, deve considerar-se pelo mui particular campo fenomenológico que se abre por essa entidade, que, a cada vez, existe deste ou daquele modo. Nesse sentido, cumpre determinar mais de perto o próprio ser dessa entidade.

447 Cf. Neste 6.º capítulo, subseção 6.2.





Uma estrutura ontológica do ser dessa entidade colhe-se do fenômeno do “*ser com*” (*Mitsein*). Com efeito, viu-se acima que, no “mundo do trabalho”, os cosseres-aí apresentam-se para a preocupação cuidadosa na fenomenalização da totalidade de referência da significância. Quer-se, por ora, realizar uma tematização expressa dessa apresentação, que é, como se disse, uma categoria ontológica do ser do ser-aí. Ora, o que se deve notar é que, desde o princípio, o “ser no mundo” do ser-aí se determina, fenomenologicamente, pela presença dos cosseres-aí, de um modo tal que, mesmo onticamente “solitário”, o *como* do ser do ser-aí não se pode inteligir *sem* esses cosseres-aí. Que isso significa? Que a mesma ausência da coisalidade radical que uma sobre-eminência da fenomenalização da totalidade de referência da significância evidencia, também se constata no fenômeno originário do “ser com”, que conforma, ontologicamente, o próprio ser-aí. Nesse sentido, os cosseres-aí encontram-se a partir dos próprios constitutivos formais que predeterminam o ser-aí, em seu ser. Numa palavra, se a preocupação é um desses constitutivos formais do ser-aí em particular que, a cada momento, eu sou, *então* essa preocupação se deve também manifestar na fenomenalização dos cosseres-aí; e assim por diante. Por via de consequência, no fenômeno do “à mão” da totalidade de referência da significância em um “mundo do trabalho”, em que os cosseres-aí surgem, tanto quanto, o *como* fenomenológico a partir do qual esses cosseres-aí aparecem se deve determinar, na abertura do campo fenomenal apropriado, de acordo com os *modi* de ser do próprio ser-aí, e não enquanto esses cosseres-aí se devam entender enquanto meras coisas. Em suma, a totalidade dos seres-aí apenas fenomenaliza-se *em um único mundo*, de um modo tal que a estrutura ontológica do “ser no mundo” se complexifica, formalmente, por certa relação existencial ínsita a esta fenomática aos outros seres-aí; de onde a razão por que se tenha referido ao fenômeno do “ser com.” Ora, o “ser com” indicia uma correlação existencial mais ou menos manifesta, conquanto sempre necessária, entre os seres-aí faticamente existentes. Consequentemente, os fenômenos do “ser no mundo” e do “ser com” devem entender-se como *co-originários*, no sentido ontológico do termo. Assim, a análise da estrutura ontológica do “ser com” não surge, fenomenologicamente, mediante algum ato dedutivo do fenômeno originário do “ser no mundo.” Ao contrário, *ser no mundo é ser com os outros seres-aí*; e esta é uma afirmação ontológica, como se disse. Nesse sentido, dado que um dos característicos ontológicos do ser do ser-aí “no mundo” se extrai da categoria da “compreensividade”, pela qual uma totalidade de referência da significância se mostra a ele, em sua preocupação, deve-se compreender que o conceito ontológico do “ser com no mundo” leva à fenomenalização do fenômeno da *compreensividade*, de partida, do ser dos cosseres-aí, de um modo tal que, mesmo na possibilidade de que *onticamente* essa “compreensividade” não se dê, por princípio, como se argumentou, ela é um constitutivo do *como* do ser-aí preocupado no “mundo”.

Pois bem, o questionamento que se deve realizar, a seguir, é o seguinte: *quem é* que, compreensivamente, se relaciona com os cosseres-aí de um modo tal que, ao ser em um mundo, ontologicamente, nunca está “sozinho”, mas se determina pelo fenômeno originário do “ser com”? Ademais, deve-se perquirir pelo *como* essa “compreensividade” originária, reconhecida como *mediana*, pode obliterar a tematização expressa do ser do ser-aí, haja vista que essa medianidade é uma peculiaridade ontológica da cotidiani-

dade. De início, saiba-se que quando se diz que o ser-aí é o ente que eu mesmo, a cada vez, *sou*, não se deve concluir, equivocadamente, que não existiria, em absoluto, uma cotidianidade mediana, pela qual a totalidade de referência da significância do “mundo público”, de antemão, determina as possibilidades desse mesmíssimo ser. Avance-se à solução das duas perguntas levantadas.

Em relação à primeira pergunta, note-se que esse *quem* se fenomenaliza pelo fenômeno de “qualquer pessoa” (*Man*). Com efeito, “qualquer pessoa é o que qualquer pessoa realiza” (*Man selbst ist, was man macht*), assinala-o Heidegger (GA 20, p. 336, p. 244), no próprio “mundo público.” Assim, “qualquer pessoa” é o sapateiro, o pedreiro, o professor e assim por diante. Não obstante, perceba-se que o “mundo do trabalho” de um sapateiro, por exemplo, ainda que permita vislumbrar o “mundo público” referido, como que o isola da plena fenomenalização da estrutura ontológica do “ser com.” Com efeito, é característico dessa ausência de fenomenalização uma certa *separação* (*Abständigkeit*) a respeito do próprio *como* de ser do ser-aí preocupado com o seu cuidado no “mundo do trabalho” em relação aos outros cosses-aí. Ora, o indicativo formal de uma “separação” como que leva a uma direção contrária à que se refere com a categoria ontológica do “ser com no mundo.” Por isso, deve-se reconhecer o fenômeno da “separação” como uma certa modificação da compreensividade mediana que o “mundo público” predetermina no sentido de uma “qualquer pessoa.” Nesse sentido, compreenda-se a asserção heideggeriana (GA 20, p. 338, p. 245), de acordo com a qual: “O ser com o outro dissolve, totalmente, este ou aquele ser-aí próprio no modo de ser dos outros mesmos.” Além disso, o “mundo público” do “ser um com o outro” vive-se, em absoluto, tão somente por uma “qualquer pessoa.” Qualquer pessoa lê este ou aquele livro, qualquer pessoa tem estas ou aquelas preferências esportivas, qualquer pessoa vai a tais ou tais lugares. Não obstante, refrise-se, ainda, a relevância do fenômeno da “separação.” Mesmo que na comunhão de *muitos*, o fenômeno de “qualquer pessoa” aponta a uma modulação fenomenal do ponto de partida do “ser com” de um modo tal que esse “ser com” se vivencia à parte, em “separação.” Esta “separação” tem o feitio formal da medianidade (*Durchschnittlichkeit*). Por essa “medianidade”, a compreensividade cotidiana de uma qualquer pessoa determina um conjunto de usos e costumes, de valores e de ideias, que “têm validade”; só que “validade” *mediana*. Por consequência, toda e qualquer exceção ao que medianamente “vale” deve suavizar-se e até suprimir-se. Esta suavização e esta supressão têm o característico ontológico do *nivelamento* (*Einebnung*). Com isso, encontra-se uma correlação íntima entre os fenômenos da *separação*, da *medianidade* e do *nivelamento*. Nesse sentido, entende-se que o ser do ser-aí, na cotidianidade nivelada, mediana e separada, à parte, que se fenomenaliza em um “mundo comum”, como que impossibilita qualquer alcance do “si próprio” do ser do ser-aí, uma vez que, de partida, toda a interpretabilidade do mundo e do ser do ser-aí se consome, por assim dizer, pelos fenômenos apontados. Com efeito, o “mundo público” faz nulas a “escolhe própria”, a “formação da faculdade do julgamento” e a “estimação dos valores ‘realmente’ válidos”, descreve-o Heidegger (GA 20, p. 340 p. 247). Por fim, a “qualquer pessoa” torna-se um “ninguém”, de modo que, de início, uma qualquer fenomenalização do ser do ser-aí, no sentido de mostrar o *como* existe esse ente que, a cada vez – e



não obstante – *eu sou*, se torna impossível de tematizar. Nesse sentido, encontra-se uma como que *contradição* fenomenológica, ainda que o termo “contradição” não se deva entender em um sentido tradicional. Melhor asseverando, dá-se um *problema real* entre o ser do ser-aí que “tem que ser”, e, em o sendo, *existe*, a cada momento, no *aí* que é o dele, e uma certa nulificação que se evidencia no campo fenomenológico levado às últimas consequências do fenômeno do “ninguém”, na medida em que a separação, a medianidade e o nivelamento de um “mundo público” determinam todas as possibilidades de fenomenalização do ser do ser-aí. Esse problema soluciona-se com a tematização expressa do *cuidado* (*Sorge*) nas lindes de uma fenomenologia ontológica da facticidade. Nesse sentido, sob o solo fenomenológico do “ser em”, os fenômenos da *descoberta* (*Entdeckung*), da *queda* (*Sturzt*), e do *estranhamento* (*Entfremdung*) serão o ponto de saída para a fenomenalização plena da categoria ontológica do *cuidado*.

## 6.6. A fenomenática da descoberta, da queda e do estranhamento

Por um fenômeno da “descoberta”, quer-se apontar para o fato de que o solo fenomenológico do “ser em” do ser-aí, em sua preocupação, tanto *abre* o mundo *qua* totalidade de referência da significância, com a qual essa preocupação “se preocupa”, quanto manifesta o próprio ser-aí, o qual, ademais, *se abre ele mesmo*, na necessidade de ter que ser o ser que, a cada vez, ele é, pelo e no “mundo público.” Assim, o fenômeno da “descoberta” refere-se a esta correlação de dois polos, na qual o “mundo” se evidencia em sua abertura (*Entdecktheit*) e o ser-aí “se abre” pelo e no mundo com o qual se preocupa. Numa palavra, pelo “mundo” *aberto* pela totalidade de referência da significância, alcança-se, *qua* descoberto, o ser-aí mesmo, de forma que, afinal, a correlação em estudo se refere a um constitutivo formal do ser do ser-aí, e não a um qualquer ato de tematização teórica “do mundo”, mediante um ato monorradial (*einstrahlige Akt*). Sopesem-se, seriamente, estas observações de Heidegger:

Uma coisa material, que ocorre no mundo, não é nunca um *aí*, mas é, de fato, *encontrada* em um *aí*. Correspondentemente, nós designamos a entidade que também nomeamos de *homem* como a entidade que é, ela mesma, o seu *aí*. Com isso, nós alcançamos, de saída, a formulação estrita do significado do termo ser-aí (GA 20, p. 349, p. 253, grifos nossos).

Assim, *como*, fenomenologicamente, o mundo *se abre* pelo ser-aí? Originariamente, pelo seu *aí*, o qual, em sua preocupação, que é compreensiva, familiar, cotidiana, óbvia, aberta e presente, a totalidade de referência de significância evidencia-se, de partida. Nessa evidenciação, o ser-aí *descobre-se* para o mundo, mas somente a partir do *como* de seu *aí*. Este *aí*, justo em razão dos fenômenos do “ser com” e dos a ele correlacionados, a uma primeira aproximação e na maioria das vezes, deve compreender-se como uma *qualquer pessoa*.

Ora, note-se que, conquanto sempre manifesta pelo fenômeno do “ser no mundo, a

significância da totalidade de referência pode assumir a performance, em sua fenomenalização, de algo *ameaçador* (*bedrohlich*) e, assim, mais se evidencia o solo fenomenológico da *preocupação*. Pelo aspecto ameaçador ou não ameaçador da totalidade de referência da significância, o ser-aí, absorvido como é no mundo público de qualquer pessoa, ao encontro desse mundo público, descobre-se a si mesmo, de um modo tal que “encontra” a si próprio “nesse mundo.” Esse encontro é, a um só tempo, *preocupado*, como se viu, e *disposto* (*Befindlichkeit*). Preocupadamente disposto, por vezes, perante o ameaçador. De todo modo, pode-se depreender a conclusão de acordo com a qual, ao contrário de uma pedra, que não “se encontra” disposta em seu “ser no mundo”, de forma que a sua entidade seja, *in totum*, “à mão” no “mundo circundante”, até um organismo unicelular “sempre se acha a si mesmo, de modo que a sua disposição, conquanto maximamente obscura e opaca, permite a distinção, pela estrutura de seu ser, em essência, para com os entes meramente à mão, de coisas”, esclarece-o o autor (GA 20, p. 352, p. 255). Por via de consequência, trata-se de adentrar-se ainda mais no esclarecimento fenomenológico das estruturas do ser do ser-aí, mediante a fenomenalização plena do *cuidado*.

Nesse sentido, verifica-se que o ser-aí “tem o seu mundo, [e] o tem enquanto mundo aberto, no qual ele *se encontra*”, sintetiza-o Heidegger (GA 20, *ibid.*, *ibid.*, grifos nossos). Por uma abertura fenomenológica dessa síntese, manifestou-se que esse “encontro” se dá, em seu *como* fenomênico, por uma *disposição preocupada*. Com efeito, por essa disposição preocupada, o ser-aí “tem que ser”, imediatamente, o aí que é o dele, não no “vazio”, porquanto no “mundo público”, em que a totalidade de referência da significância, aberta pelo ser-aí, o descobre em seu ser, no aí que ele é. A “disposição preocupada” não se deve entender em um sentido ôntico de uma “prontidão desperta ao trabalho”, por exemplo. Em absoluto; está-se também disposto, preocupadamente, no sentido de um “vazio”, de um “ranço”, de uma “secura”, de um “enfado” pelo que “se executa” no “mundo público.” Por conseguinte, deve-se reconhecer a “disposição preocupada” como uma categoria ontológica que conduz para o modo no qual o “mundo público” se abre pelo ser-aí e, por sua vez, o ser-aí se descobre, fenomenalmente, nesse mesmíssimo “mundo público.” Refrise-se que por uma “disposição preocupada” *enfadada* não se está referindo a uma “inutilização da razão”, juízo este que se poderia realizar de acordo com os pressupostos da tradição filosófica. Com efeito, nela, o “enfado” é algo a “dominar-se” pela “ação da razão.” Na fenomenologia em execução, mostra-se, pura e simplesmente, o *como* se “descobre” o ser-aí “no mundo” em sua disposição preocupada, a par de quaisquer princípios compreensivos de uma “antropologia filosófica”, em sentido tradicional. Uma disposição preocupada também tem o feitio formal do “fechar-se”, na medida em que tanto o ser-aí, quanto o mundo mesmo, se “fecham” por tal ou tal *modo* de estar “no mundo.” Pense-se, a esse respeito, conquanto *não* em qualquer sentido moral, no chefe para o qual a totalidade de referência de significância do “mundo do trabalho” vai-se, pouco a pouco, assumindo os contornos fenomenológicos da calcinha a retirar-se, de sua empregada. Aquela totalidade de referência de significância está-se fechando, em sua fenomenalização, ao passo que a das vestes femininas se abre, em evidência cristalina, pouco a pouco ou rapidamente, a depender do campo fenomenológico do *como* da “disposição preocupada.” Por consequência, a disposição reconhe-



ce-se como o “*a priori* da descoberta e da abertura”, pondera-o o autor (GA 20, p. 354, p. 257). Em suma, o “fechar-se” é, no sentido de uma disposição preocupada, tanto quanto, uma fenomenalização da abertura do mundo e do descobrimento do ser-aí nele próprio.

Do mesmo modo, essa “disposição preocupada” manifesta-se, em seu *como* fenomenológico, pela estrutura ontológica, apontada acima, da “compreensividade.” Nesta *compreensividade*, o ser-aí *pode* conhecer algo, ao modo do conhecimento científico, embora sem ela, nenhum “conhecimento científico” se possibilita, em sua fenomenalização. Por isso, toda e qualquer produção de argumentos dedutivos ou tematização de provas empíricas e de fatos históricos e assim por diante, devem-se reconhecer como fundamentados nessa estrutura ontológica fundamental da “compreensividade da disposição preocupada”, que se passa a descrever, por ora, com mais rigor. De imediato, por uma “compreensividade da disposição preocupada”, intenciona-se conduzir ao *como* o ser-aí *abre* o mundo da totalidade de referência da significância, ao mesmo tempo em que, por seu turno, esse próprio ser-aí se descobre, em seu ser, nesse mesmíssimo mundo. Essa estrutura ontológica da “compreensividade de disposição preocupada” evidencia-se, perfeitamente, na pergunta que sói realizar uma criança: “Que é isto?” De fato, por ela uma qualquer coisa, seja certa tesoura, considera-se *qua* qualquer coisa, de molde que se tenha a estrutura ontológica do *algo* *qua* *algo*. A seguir, atribui-se a esse algo, para que essa criança o conheça, o seu “para quê”, que tem sido, neste trabalho, nomeado de “totalidade de referência da significância.” Compreende-se essa totalidade de referência da significância; de onde se possibilitar o uso, mediante a interpretação do *algo* *qua* *algo*, da “tesoura.” Conseqüentemente, evidencia-se o fenômeno do “ser em”, cuja abertura se determina pela totalidade de referência da significância, assim como o próprio ser-aí dessa criança se descobre nesse “mundo” recém-aberto.

Ora, por uma “compreensividade da disposição preocupada”, chega-se, como se viu, à estrutura ontológica fundamental do “ser em”, tanto quanto do “ser com.” Nestas, o ser-aí *abre* o mundo da totalidade de referência da significância, bem como, por seu turno, é esse ser-aí descoberto por esse mesmíssimo mundo. A fenomática da *descoberta* e da *abertura* recebem certa modulação fenomenal mediante o fenômeno seu paralelo da *linguagem* (*Sprache*), a qual, com efeito, “faz manifesto.” A manifestabilidade da *linguagem* *qua* *linguagem*, por força, depende das estruturas ontológicas recém-referidas. Assim, a *linguagem* *qua* autoarticulação manifestativa do ser-aí da fenomática do “ser em” e do “ser com” conduz à compreensibilidade do discurso *qua* discurso. Nesse sentido, em toda *linguagem*, enquanto discurso, apresenta-se o próprio mundo, em sua fenomenalização, mas não o mundo “em si mesmo”, porque a fenomenalização plena da expressividade da *linguagem* fundamenta-se na anterior abertura campal da fenomática referente à existência do ser-aí *aberto* “no mundo”, o qual mundo consiste na significância *qua* significância, isto é, na totalidade de referência da significância. Por via de consequência, ao utilizar-se do discurso, o ser-aí discursa *sobre algo*, “algo” este que tem o característico formal do “ser no mundo.” Além disso, um segundo *momentum* formal do discurso *qua* discurso toma-se do expresso *qua* expresso. Em suma: ao discursar *sobre algo*, o discurso é, enquanto tal, um “dito.” Mas é um dito que tanto *comunica*, quanto *manifesta*, os quais *momenta* são os outros dois constitutivos do ser do discurso.

Resumam-se esses quatro *momenta*: todo discurso é *sobre algo*; o discurso *qua* discurso é *algo*, justamente *algo linguístico*; todo discurso é *comunicativo*; e, por fim, todo discurso é *manifestativo*. Considerar-se-ão quatro possibilidades do modo de ser do ser-aí, uma vez que ele se utiliza do discurso, mediante o que se torna translúcida a afirmação heideggeriana (GA 20, p. 365, p. 265) de acordo com a qual “tão somente existe a linguagem, porque existe o discurso.” Essas quatro possibilidades de modo ser do ser-aí são: a) o escutar (*hören*); b) o silêncio (*Ruhe*); c) o falatório (*Gerede*); e, por fim, a linguagem (*Sprache*) propriamente dita.

Em relação ao ponto a), o escutar *qua* modo de ser do ser-aí pende da estrutura ontológica da abertura da totalidade de referência da significância do mundo e da descoberta do próprio ser do ser-aí nesse “mundo”, na medida em que o ser-aí se encontra nele pela referida *compreensividade da disposição preocupada*. Esta “compreensividade da disposição preocupada”, em sua execução atual, consiste em uma *interpretação*, enquanto *cultivada, apropriada, e preservada*. Apenas então o discurso torna-se *expressivo*. A expressividade do discurso refere-se à significância da totalidade de referência e aos contextos de significado abertos por ela. Por isso, o discurso *qua* discurso é certo modo de ser do fenômeno do “ser no mundo.” Ora, o escutar *qua* modo de ser do ser-aí deve compreender-se a partir do fenômeno apontado há pouco da *apropriação* da abertura da totalidade de referência da significância do mundo em que o ser-aí, desde sempre, existe; como o mostra o fenômeno originário do “ser com.” Entretanto, frise-se que o escutar *qua* modo de ser do ser-aí, considerado em seu campo fenomenológico, não indicia nenhum complexo de *data* de sensações sonoras, que seriam, a seguir, “sentidas”, para que somente então “o significado” se “apreendesse.” O que se está querendo referir é que, mais fundamentalmente ainda, à estrutura ontológica do “ser com” pertence um como que *pertencimento ao outro*, no sentido de uma “compreensividade da disposição preocupada.” Com efeito, tão somente por essa estrutura e por sua fenomenalização como “compreensividade da disposição preocupada” é que o fenômeno da *incompreensibilidade* pode compreender-se, uma vez que nenhuma “incompreensibilidade” se performa a respeito de meros *data* de sensações sonoras que, apesar de sentidas, não se “compreenderam.” De fato, esses *data* de sensações devem reconhecer-se, por tudo o que se tem exposto, como algo fenomenologicamente não originário. Por conseguinte, conclua-se que o *escutar pertence ao discurso, assim como o “ser com” pertence ao “ser no mundo”* (*das Hören gehört zu Reden wie Mitsein zum In-der-Welt-sein*), como o correlaciona proporcionalmente Heidegger (GA 20, p. 368, p. 267). Abordem-se, a seguir, a fenomática do “discurso” e do “silêncio”.

Em relação ao ponto b), de partida, note-se que o fenômeno do “silêncio” se entende por certa modulação da fenomenalização do discurso enquanto, pelo silêncio, se possibilita a autoarticulação da estrutura ontológica do “ser com” a respeito de “o quê” o discurso discursa. O “silêncio” fenomenaliza-se pelo fenômeno da reticência (*Verschwiegenheit*), que permite o surgimento da linguagem, como se verá no ponto d).

Em relação ao ponto c), perceba-se que o ser-aí, ao utilizar-se do discurso, no sentido de um ato comunicativo, como se disse, tanto *abre* o mundo em que existe “junto aos outros”, quanto se *descobre* a si mesmo nesse próprio mundo. Por consequência, todo



discurso comunicativo é uma “autoarticulação” do mesmíssimo ser-aí. Contudo, essa “autoarticulação” torna-se *disponível* aos cosses-aí; de onde Heidegger se referir a uma *secularização* (*Verwellichung*), tomando o termo “secularização” por certa *mundanização*. Sem mistificações, o autor intenciona fazer conhecer, pura e simplesmente, a razão formal seguinte: todo discurso é um *factum* mundano, e não se pode conceber em um *nada* de mundo. Nesse sentido, ainda as *sententiae* científicas, nas quais, como acima se viu, se dá certo processo de *desmundanização*,<sup>448</sup> não se podem compreender, de acordo com o seu aspecto de *discurso comunicativo*, sem os conceitos ontológicos fundamentais do “ser com” e do “ser em”. Posto isso, pelo fenômeno do falatório, de partida, intenciona-se referir a uma não fenomenalização das relações de ser que se encontram, implicitamente, em todo discurso comunicativo, no sentido de que, falando-se como “qualquer pessoa” “fala”, o sobre “o quê” este ou aquele discurso se refere não se consegue perceber enquanto tal, numa palavra, em sua estrutura de algo *qua* algo. Com efeito, no modo de ser do ser-aí do *falatório*, o “escutar do discurso não é mais uma participação no ser do ‘ser junto ao outro’, que se envolve com a matéria sobre a qual o discurso discursa”, esclarece-o o autor (GA 20, p. 371, p. 269). Ao contrário, o ser-aí fenomenalizado pelo modo de ser do *falatório* como que flutua na indeterminação de tudo quanto seja dito, afirmado ou escrito. De fato, em sua opacidade existencial, a “autointerpretação” possibilitada pelo universo significativo do fenômeno do *falatório* abre, em sentido fenomenal, o “ser no mundo” a partir da totalidade de referência da significância de uma “qualquer pessoa”, ao mesmo tempo em que, por seu turno, uma vez que o que diz, afirma ou escreve essa “qualquer pessoa” *controla* as possibilidades várias da autointerpretação do ser-aí, este não se pode descobrir “no mundo junto aos outros” a não ser, precisamente, enquanto uma “qualquer pessoa.” Em suma, como todos e como ninguém.

Em relação ao pondo d), a linguagem é o fenômeno originário sem o qual o discurso comunicativo, no que este pressupõe da abertura fenomenal das estruturas ontológicas do “ser em” e do “ser com”, não se evidencia em seu campo fenomenal. Com efeito, *não existe linguagem “em geral”*, como o descreve Heidegger (GA 20, p. 370, p. 271). Assim, pode-se depreender que toda linguagem, tanto quanto o é o próprio ser-aí, tem certo feitiço, necessariamente, *histórico*. Conquanto não por princípio. Pelo *escutar silencioso*, o falatório de “qualquer pessoa” aquebranta-se, de molde que o ser-aí se aproprie de uma sua linguagem, que é definida e temporal. Por uma “temporalização da linguagem”, quer-se referir a uma compreensão, diretamente, da estrutura plena do ser do ser-aí, como o descreve Heidegger (GA 20, p. 373, p. 272). Pela *apropriação da linguagem*, dá-se o tempo histórico, o qual mal se compreende caso não seja tomado como o surgimento de novas possibilidades de ser “no mundo junto aos outros.” Constatada a relevância refrisada do assunto, apresenta-se a necessidade de certa tematização expressa da fenomática relacionada a ele, fenomática essa que se compõe pelos fenômenos da *queda* (*Sturz*), e do *estranhamento* (*Entfremdung*).

448 Cf. Sobretudo, subseção 3.3, *in medio*.

Em relação à *queda*, uma estrutura ontológica do ser-aí, ela mostra-se, em sua abertura campal, a partir dos fenômenos do *falatório* – parcialmente considerado acima –, da *curiosidade* (Neugier) e da *ambiguidade* (Zweideutigkeit), mediante os quais essa estrutura ontológica se evidenciará como um movimento básico do ser-aí mesmo.

Inicialmente, saiba-se que pelo termo “queda” não se está significando uma qualquer conotação religiosa, no sentido de um “pecado original.” Tratando-se de uma análise ontológica dos *modi* de ser do ser-aí enquanto “ser no mundo junto aos outros”, a *queda* deve compreender-se por uma restrição do universo da possibilidade universal do ser, uma vez que, nela, e já a tomando pela sua particularização fenomenal do “falatório”, uma “qualquer pessoa” vai a congressos, neles “se” posiciona, asserta e “se” constata que, conquanto ninguém nada tenha entendido, com a conjunção de todos os desentendimentos, em breve, em outros “congressos”, a “questão será ‘mais compreendida’.” Perceba-se que desde a decisão inicial de “ir a congressos”, assim como em todos os *momenta* desse evento de “qualquer pessoa”, quem é que faz a tudo compreensível é, precisamente, o fenômeno do *falatório* de uma *qualquer pessoa*. Por consequência, pelo conceito de *queda* enquanto *falatório*, deve compreender-se a ausência da fenomenalização da *autointerpretação descoberta e mostradora pelo ser-aí* de suas outras estruturas ontológicas fundamentais, apesar da pregnância, por ser também uma estrutura ontológica, como se referiu acima, da própria queda a essa “autointerpretação.” Nesse sentido, essa *autointerpretação*, em sua cotidianidade fática, apresenta o risco eminente de decair-se de si mesma pelo falatório de qualquer pessoa. Risco esse que se mostrará mais acentuado pelo fenômeno da *curiosidade*.

A *curiosidade*, como fenômeno da “queda”, é uma modificação fenomenal da abertura do mundo enquanto totalidade de referência da significância, na qual abertura, o ser-aí, pela compreensividade da disposição preocupada, “olhe em torno” com circunspeção (*Umsicht*). Pura e simplesmente, a curiosidade, como fenômeno da queda, consiste num certo decair dessa “compreensividade da disposição preocupada”, no sentido de um mero “olhar em torno.” Este fenômeno do “olhar em torno” *abre* o “mundo circundante”, no qual o ser-aí desde sempre “habita”, em sua preocupação. Com efeito, a curiosidade mostra a estrutura fenomenológica do algo *qua* algo apenas para que esse algo “simplesmente se olhe.” Por seu turno, o ser-aí que “simplesmente olhe” “se distrai”; de onde se colhe a compreensão do fenômeno da curiosidade como certa modulação do todo fenomenal da queda.

A *queda* também é *ambígua*. A ambiguidade do ser-aí é como certo corolário da latência e da oclusão de seu ser manifesta e possibilitada pela estrutura ontológica do falatório e da curiosidade de uma “qualquer pessoa.” Assim, pelo fenômeno do falatório, a indeterminação do campo fenomenológico do sobre o *quê* “se” disserta conduz, por força, à ambiguidade enquanto modulação fenomenológica da queda. Do mesmo modo, pelo fenômeno da curiosidade, o fechamento da fenomenalização plena da estrutura ontológica da *compreensividade da disposição preocupada*, de forma que “se” vá a todo lugar e a lugar nenhum, tem como efeito a manifestação ôntica da ambiguidade a que se refere. Não obstante, a fenomática da ambiguidade, da curiosidade e do falatório devem





reconhecer-se como *modi* dos fenômenos originários do “ser no mundo junto aos outros.” Note-se que, como se poderia antever pelas categorias ontológicas da obviedade e da familiaridade cotidiana consideradas acima, a fenomenalização plena do fenômeno da *queda* se compõe por certa *tranquilidade* (*Beruhigung*), tanto quanto por certa *alienação* (*Entfremdung*). Nesse sentido, a *temporalização* do ser-aí *autêntico* (*eigentlich*), pelo que ao menos em possibilidade se manifesta, tão somente pode ocorrer na medida em que o movimento ínsito à queda do afastar-se do ser-aí próprio na impropriedade da cotidianidade fática se fenomenalize por certo movimento retrógrado, de retorno a si mesmo do ser-aí em sua transparência ontológica. Com efeito, pela compreensão *mediana* de seus *modi* de ser, compreensão essa fundamentada no falatório de “qualquer pessoa”, no qual a emergência do reino das possibilidades totais de ser, pura e simplesmente, não emerge enquanto tal, o ser-aí apenas e apenas descai e se distancia do seu si mesmo próprio. Na fenomenalização aberta de fora a fora da *queda*, o destino, considerado *qua* categoria ontológica, não consiste em outra coisa que não num “certo voo do ser-aí para longe de si mesmo”, pontua-o Heidegger (GA 20, p. 390, p. 282). Ao contrário, no movimento retrógrado, abre-se, em seu campo fenomenológico, a *urgência* (*Drang*).

Em relação ao *estranhamento*, percebe-se que ele é um efeito, no sentido de sua fenomenalização, e não de uma “causa natural”, por óbvio, do movimento de ir-se para longe de si da queda. O fundamento da fenomenalização do *estranhamento* deve-se tirar do “sentir-se ameaçado” do ser-aí em relação ao ser que, a cada vez, ele é. Ora, esse “sentir-se ameaçado”, por sua vez, tem o seu motivo de evidenciação fenomenológica no fenômeno do *medo* (*Furcht*). Assim, o “medo” constata-se como a razão de mostraçã do fenômeno do “ir-se para longe de si mesmo” da queda. O “ir-se para longe de si mesmo” é certa *fuga*, como a designava os latinos medievais e os gregos, em seu tempo, de *φυγή*. O campo fenomenológico do “medo” assim se descreve, do que não se tem medo: tal qual toda consciência é consciência de algo, o medo é medo de alguma coisa. Em se tendo “medo”, o ser do ser-aí que, a cada momento, ele é, modifica-se de acordo com o respectivo estado psicológico. Contudo, isso pelo que “se tem medo”, tem-se por certa razão pela qual ele, o medo, “se tem.” Exemplifique-se. Este ou aquele ser-aí tem “medo” de, di-lo o povo, “levar porrada.” Este medo modifica o modo de ser do próprio ser-aí. O fenômeno do “medo de levar porrada”, por sua vez, fundamenta-se, em seu motivo fenomenológico, no “medo de perder a vida”, dado que, com efeito, o ser-aí “tem que ser”, a cada vez, o ser que ele mesmo é. Isso quanto à fenomenalização *ôntica* do medo. Em sentido ontológico, o medo refere-se, de partida, ao que os gregos nomeavam de *κακόν* (*malum*), que é certa coisa *prejudicial* ao ser do ser-aí, “a ocorrer no futuro”, a qual, nesse sentido, não se fenomenaliza em abertura fenomenológica plena. Essa coisa apresenta-se, enquanto amedrontadora, “no mundo.” O *como* fenomenológico da mostraçã da “coisa amedrontadora” dá-se na imagem da imaginação que “deixa ver” o mal futuro (*malum futurum*).

A fim de que se depreenda a estrutura plena do fenômeno do *estranhamento*, é necessário que se compreenda a diferença entre os fenômenos do “medo”, acima tratado, e da “experiência amedrontadora da nulidade da significância da mundanidade do mundo” (*Weltlichkeit der Welt*). Não há substantivo algum, na língua portuguesa,

que possa referir ao que se está apontando. Utilizar-se-á a expressão “medo metafísico” para referi-lo. Não se poderia designá-lo de “pavor”, como se este desse a conhecer um medo *maior*. De fato, não se trata de uma modificação na *intensidade* pela qual se “sente” o medo, porquanto de um outro *fenômeno*, no qual, não obstante, *algo* apenas do “medo” se fenomenaliza, tal como o “ir-se para longe de si mesmo.” Ora, como se referiu, esse fenômeno sobre o qual se disserta tem o constitutivo formal de uma “experiência amedrontadora da nulidade da significância da mundanidade do mundo.” Nela, é como que ao ser-aí “o mundo nada tivesse para dizer” mais. O “ser em” fenomenaliza-se, de modo amedrontador, no *aí* do ser do ser-aí, por um fechamento total da fenomática ôntica da estrutura ontológica que, no modo de seu ser, o constitui, a saber, a “compreensividade preocupada e disposta”. “Não há um para quê último de nada”, “tudo é passageiro!”, “o fazer leva ao mais fazer inelutável e irrestritamente”, di-lo o indivíduo de si para si mesmo. Sobretudo quando ele se depara com o ultimato da morte. Assim o sintetiza o autor (GA 20, p. 403, p. 291, grifos nossos): “Essa experiência [do fenômeno em estudo] pode, ainda que não por força – pelo significado ínsito ao termo ‘*pode*’ – assumir um sentido distinto na *morte*, ou, melhor dizendo, no *morrer*. Assim, referimo-nos ao medo da morte [...]” Nesse sentido, o fenômeno em análise abre-se, em sua abertura fenomenal plena, pelo *medo amedrontador* não a respeito desta ou daquela coisa que, no “mundo circundante”, seria “prejudicial” ao ser do ser-aí. Note-se, nesse sentido, que o fenômeno da “experiência amedrontadora da nulidade da significância da mundanidade do mundo”, em parte, tem o mesmo cunho formal da pergunta pelo haver algo,<sup>449</sup> no sentido de sua, por assim dizer, universalidade fenomática. Tanto quanto não se pergunta, nesse questionar, por este ou por aquele outro algo, assim também na “experiência amedrontadora da nulidade da significância da mundanidade do mundo” não se tem medo desta ou daquela coisa “amedrontadora”, mas, precisamente, a própria possibilidade de que esta ou aquela coisa se fenomenalize deve compreender-se pelo nada da significância que deveria mostrá-la. Em relação a este segundo fenômeno, conclua-se que, levando-se em consideração todas as categorias ontológicas que se descreveram dele, é o mesmíssimo ser do ser-aí, em sentido radical, que, “não estando em casa” na propriíssima *mundanidade do mundo*, se *estranha* acerca de seu si mesmo enquanto tal. Por esse *estranhamento*, aparece, de início, o fenômeno importantíssimo do *cuidado* (*Sorge*), sobre o qual se passa a dissertar.

## 6.7 A fenomenalização do cuidado

O constitutivo ontológico que se intenciona descrever deve compreender-se como uma das estruturas primárias do ser-aí: com efeito, esse constitutivo pôde-se antever, em parte, com o fenômeno, fartamente considerado neste trabalho,<sup>450</sup> da *preocupação*. O *cuidado* é tão fundamental para o entendimento do ser mesmo do ser-aí que Heidegger (GA 20, p. 294, p. 406, grifo nosso) chega a asseverar: “O ‘*cuidado*’ é o termo para o

449 Cf. Subseção 3.3.

450 Cf. *In initio*, subseções 4.3, 6.5 e 6.6.



mesmíssimo ser do ser-aí pura e simplesmente.” De fato, o ser-aí é o ser que, a cada vez, *eu sou*, e “tenho que ser.” Por isso, esse “ser”, que é o *meu*, a todo momento, por sua indeterminação necessária do “ainda não”, mas que “será” em breve, apresenta-se como uma questão, uma vez que “tem que ser.” O termo “questão”, por sua vez, não se deve, por óbvio, entender em qualquer sentido de uma tematização expressa “a ocorrer a cada momento”, conquanto se possa, *justo em razão do cuidado*, levantar essa questão em sentido formal. Contudo, pela expressão “o ser que, a cada vez, eu sou e tenho que ser”, quer-se fazer notificar que, na performance de seu ser, o ser-aí, em seu cuidado, aparece a si mesmo *qua* esse ser que ele mesmo é “no mundo.” Pela pesquisa a respeito da estrutura ontológica da totalidade de referência da significância, constatou-se que, fundamentada como é no fenômeno de base do “*direcionar-se a*”, o ser-aí, em sua existência fática, está *para fora de si mesmo*. Neste “estar para fora de si mesmo”, percebe-se o *cuidado* a que se está referindo. Com efeito, o ser-aí é o ente que, desde sempre e a cada momento, está “à frente de si mesmo.” Está-o por seu constitutivo formal de ser do *cuidado*. O “cuidado” não é, simplesmente, um “modo de ser” do ser-aí. Pouco se diria com uma expressão como tal. Ao contrário, o cuidado é o ser mesmo – primário – do ser-aí que, a cada momento, eu sou.

Nesse sentido, observe-se que, uma vez que o fenômeno da “preocupação” possibilitou tematizar, descrever, e perceber, que, “no mundo circundante”, a totalidade de referência da significância fenomenaliza o complexo fenomenológico do “à mão”, em seu cuidado, o ser-aí está *sempre à frente de si mesmo, de antemão, e a todo momento, envolvido com o que lida*. Em suma, deve-se concluir que, na compreensão plena da ideia de *facticidade existencial*, o *cuidado* é a *raison d’être* do ser-aí mesmo. Pelo *cuidado*, emerge a possibilidade mesma da consideração do *tempo* e de sua temporalização no ser do próprio ser-aí, tal qual já a seguir se tratará.

Entretanto, Heidegger (GA 20, p. 417 e segs., p. 301 e segs.), a fim de que torne mais palpável a compreensão a respeito do fenômeno em estudo, utiliza-se de uma fábula de Caio Júlio Higino (ca. 64 a.C. – 17 d.C.), escritor do tempo de Augusto, por quem foi liberto, fábula essa que será retomada em *Ser e Tempo*. Nessa fábula, narra-se uma antropogonia cujos personagens são o Cuidado, os deuses Júpiter e Saturno e a Terra. Conta-se que, tendo o Cuidado encontrado, ao atravessar certo rio, um pedaço de cera, concebeu dela um certo ente. Pensando a respeito de sua criação, aproxima-se dele o deus Júpiter, a quem se pede que dê a essa criação um *espírito*, a que Júpiter acede. O pedaço de cera espiritualizado não tem nome. O Cuidado quer que ele se nomeie, justamente, de “Cuidado.” Por seu turno, Júpiter quer que ele se designe de “Júpiter.” Em meio à discussão, surge a Terra, argumentando que, uma vez que o “pedaço de cera” é parte sua, deve este mesmo se chamar de “Terra.” Os três indicam a Saturno como juiz para que o problema se resolva. A sentença é a seguinte: que cabe à Terra, na morte do objeto em contenda, a sua parte, que foi dada por ela mesma; que cabe a Júpiter, doador do espírito do pedaço de cera, esse mesmíssimo espírito, em havendo a morte do ente criado; e, por fim, que cabe ao Cuidado, criador inicial de sua criação, o cuidar dela, ao longo da vida. Quanto ao próprio nome, Saturno, posicionando-se acima dos contendores, sentencia que se nomeará de *homem*, posto que feito “*ex humo*” (do solo).

Por essa sentença, Saturno, que, tradicionalmente, é considerado o *deus do tempo*, em razão da circunferência de sua órbita ser a maior dentre as de todos os planetas do sistema solar, circunferência essa que é percorrida por ele, em geral, em 30 anos, *nega* que a Terra possa ter sido a razão última do ser do objeto criado, uma vez que este tenha sido encontrado à beira do rio pelo Cuidado, ao passo que do “homem” se diz que ele é feito *ex solo*; e não à superfície do solo, tal qual o pode ser certo regato de rio. Por isso, Saturno também *nega* que o Cuidado, por assim dizer, tenha sido “cuidadoso”, cabendo-lhe ser mais cuidadoso, na execução de sua ação até à morte do “ente de cera espiritualizado.” Por fim, Saturno não reconhece que Júpiter, por ter dado apenas o espírito a um ente que se lhe apresentou como existindo de antemão, tenha o privilégio da nomeação do ente criado. Enfim, e agora já em sentido fenomenológico, por essa fábula, pode-se perceber, em evidência cristaliníssima, as duas estruturas ontológicas que têm sido descritas, em sua relação recíproca e íntima: o *cuidado* e a necessária *temporalização* do ser do ser-aí que ele implica e significa, evidenciando-a. Ora, pelo *cuidado*, dá-se a fenomenalização plena do fenômeno do “ser à frente de si mesmo, a todo momento, em seu estar envolvido com...” do ser-aí. O fenômeno do *cuidado* é tão originário que, como se disse, em sendo ele o próprio ser do ser-aí, a uma primeira aproximação desse ser, todas as outras categorias ontológicas recebem dele a sua *ratio cognoscendi* enquanto tal. Nesse sentido, por exemplo, não se pode conceber, em sua inteligibilidade, o fenômeno do *fatalório*, em que se vai “para longe de si mesmo”, sem que se “fale” *qua* “qualquer pessoa” *pelo cuidado* e assim por diante. O conceito de *cuidado* não se deve compreender, em absoluto, em qualquer sentido lógico, no sentido de que, afinal, ele seria um gênero comum que permitisse a reles conclusão de acordo com a qual se diria: “o ‘ser em’ é cuidado”, “o ‘ser com’ é cuidado”, “a ‘mundanidade do mundo’ é cuidado”, “a ‘qualquer pessoa’, em sua queda, é cuidado” e assim conseguintemente. Em fenomenologia regida pela ideia da facticidade, trata-se, sobretudo, da fenomenalização das estruturas mais fundamentais do ente que, a cada momento de sua existência, *tem que ser* o aí que ele próprio é. A conceituação e a formulação terminológica em uma fenomenologia como essa extraem-se da aparição pura dos fenômenos, no que neles se permite perceber. Desta feita, esqueçam-se as fórmulas prontas do pensamento lógico tradicional, com a sua teoria do juízo que, apresentado-se esta ou aquela conclusão, deve ela “demonstrar-se”, se não se trata dos princípios últimos do quefazer científico. Mostrem-se as coisas em sua fenomenalização; e é o quanto basta, dado que com a evidência se constrói, quanto dela se pode apreender, e na medida em que o seja, o próprio conhecimento humano, se o é.

## 6.8 Retorno: a articulação da questão do ser pela fenomática do ser-aí

Pois bem, depois de um longo percurso expositivo, o objetivo primeiro de toda a apresentação comentada dos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo* começa a esclarecer-se. Afinal, qual é o sentido do ser, pura e simplesmente, considerado? Esse questionamento assegurou-se, metodologicamente, em sua base fenomenal. Com efeito, em



sendo a “pesquisa fenomenológica a interpretação das entidades em relação ao ser delas”, relembra-o Heidegger (GA 20, p. 423, p. 306), e tendo-se evidenciado, em abertura fenomenal apropriada, no que se relaciona aos seus constitutivos formais ontológicos, o ser da entidade que se interrogou, precisamente, a respeito de seu ser, conseqüentemente, se alcançou um solo originário nativo; ainda que não suficiente, pelo que se verá, para a interrogação da questão do ser enquanto tal. Com efeito, é da condição dessa interrogação que ela tenha um questionador, daí a necessidade de ter-se percorrido, descritivamente, as suas estruturas ontológicas.

Por qual razão as análises efetuadas até então não se evidenciaram em sua *suficiência*? Porque nelas se não pôde constatar toda a totalidade da entidade do ser do ser-aí enquanto tal. Com efeito, somente com o fenômeno da *morte*, a fenomenalização dessa totalidade pode vislumbrar-se, em possibilidade. Por esse fenômeno, abre-se, em seu campo fenomenológico respectivo, a totalidade do que o ser-aí é ou pode ser. Para pensar essa “totalidade”, não é necessário, por óbvio, que a morte “tenha chegado.” Entretanto, perceba-se que *talvez* uma tematização como essa não seja possível de realizar-se. De fato, o ser-aí, em sendo entendido a partir de seu modo de ser mais próprio, que é o *cuidado*, justo por esse “cuidado” se abrir pela estrutura ontológica originária do “*direcionar-se a*”, parece que não concede a inteligibilidade que se quer apontar com o fenômeno da *morte*, na medida em que esta tornaria evidente a “totalidade da entidade do ser do ser-aí enquanto tal.” Efetivamente, o cuidado “*direciona-se a*” qualquer coisa que “ainda não é”, a qual vem existir “no futuro”, mais ou menos imediato. Assim, de onde se colheria a evidência do fenômeno de uma “totalidade da entidade do ser do ser-aí enquanto tal”? Se este é o estado de coisas objetivo, constata-se uma *indeterminação ontológica* no mesmíssimo ser do ser-aí. Todavia, como se viu acima,<sup>451</sup> a uma fenomenologia direcionada pela ideia de facticidade, todo o *rigor* que, inicialmente, Husserl tinha dela exigido, há de matizar-se, não por outra razão que não pela mui particular fenomenalização, determinada por certa temporalidade radical, da fenomática que a constitui em seu ser. Ora, parece que Heidegger continua com esta sua crença a respeito do que seja a fenomenologia, quando intenciona resolver o problema de uma insuficiência da mostraçã fenomenal da “totalidade da entidade do ser do ser-aí enquanto tal”, numa palavra, do fenômeno da *morte*. Como se resolveria essa ausência ou presença suficientes da mostraçã fenomenológica acerca da tematização da *morte* mesma? Enfim, a fenomática *expressa* da morte deve compreender-se pela *precariedade* constatada, tal qual se diz em *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, em uma fenomenologia hermenêutica, justo em razão da *precariedade* de fenomenalização da ideia de facticidade?

De partida, reconheça-se que se tendo dado a *morte*, efetivamente, nenhum ser-aí que “tem que ser”, a cada momento, o aí que ele é, “no mundo junto aos outros”, se poderia mostrar num campo fenomenológico qualquer. Porém, com nenhum outro fenômeno, que não o da *morte*, possibilita-se a exigência da manutenção da valência formal da possibilidade *qua* possibilidade, em sua irrestricção a verificar-se no fenômeno também originário do “ter que ser” do ser-aí que, eu, a cada vez, *sou*. De fato, em a morte sendo, *in totum*, propríssima ao ser-aí que, de acordo com a estrutura ontológica de

451 Cf. Subitem 5.3, *ab initio*.

“qualquer pessoa”, “se é”, por essa morte, que é única, por necessidade, o ser-aí alcança a sua totalidade. Ora, na mundanidade do mundo da totalidade de referência da significância, encontram-se “todos acabados”: o livro, a caneta, a lapiseira e assim por diante. São certos todos ditos “perfeitos”, porque acabados. Por essa “perfeição”, quer-se apontar a uma totalidade, precisamente, “acabada.” Ao contrário, apenas na morte o ser-aí, “que tem ser”, se poderia compreender em uma totalidade da entidade de seu ser, que ele é. De onde surge a necessidade de que se mantenha a possibilidade *qua* possibilidade, pois como “teria que ser”, se, afinal, toda a entidade de seu ser não se pode mostrar? Mantenha-se, assim, a possibilidade *qua* possibilidade em seu campo fenomenológico apropriado. Assim, “o conceito fenomenológico da morte necessita de ser elaborado”, conclui-o Heidegger (GA 20, p. 430, p. 311).

O “ser-acabado” das “ferramentas” e das “coisas mundanas” é “à mão.” Ao contrário, no cuidado de seu ser, o ser-aí evidencia a morte, desde o início, justo pelo fato de que ele não “se termina”, na execução cuidadosa do que ele é. Assim é que, a partir desse fenômeno, pode tornar-se inteligível a estrutura fundamental da possibilidade *qua* possibilidade. Pela morte, o ser-aí alcança o seu mais extremo ser em possibilidade; ser esse de que cuida. Não o faz tanto com o que se apreende no significado do fenômeno, acima exposto, de “qualquer pessoa.” Em a sendo, “voa para longe de si próprio” o ser-aí. Ora, a morte, contudo, é tanto certa, ainda e principalmente na fuga diante dela, quanto indeterminada quanto à sua saída do reino da possibilidade universal para uma sua realização em carne e osso. Nesta realidade, determina-se a fenomenalização da mais extrema, conquanto fortuita, em sua indeterminação, mas, nela, certa, das possibilidades. A possibilidade *qua* possibilidade. A tematização expressa da possibilidade *qua* possibilidade realiza-se em *Ser e Tempo*.



O fenômeno da morte abre o campo fenomático da possibilidade *qua* possibilidade. Nesse sentido, esse fenômeno é certo início. De quê? Se a morte é o fim, o qual é, por sua parte, *certo*, pois “todos morrem”, como ela seria o início de qualquer coisa? Entretanto, justo por “todos morrerem”, por este “todos” se apresenta a fenomenalização da *indeterminação* da morte de cada qual, dado que este “cada qual” se compreende, por sua vez, pelo fenômeno da “qualquer pessoa.” Abre-se o jornal, qualquer pessoa morre... Por onde se deslinda, por fim, a compreensão do mais fundamental dos fenômenos da possibilidade *qua* possibilidade, como se em viu acima?<sup>452</sup>

Ora, o *opus magnum* de Martin Heidegger, que é *Ser e tempo*, tem como princípio essencial a tematização expressa do sentido do ser em geral. Essa tematização expressa considerou-se, expôs-se e descreveu-se na 2.<sup>a</sup> seção, ao longo de seus quatro capítulos. Com efeito, a temática dessas obras pode e deve compreender-se, pelo que se viu, como direcionada ao levantamento de uma única questão: justa e precisamente a do sentido do ser em geral. Ainda que tanta clareza fenomenológica desse questionamento não se tenha alcançado, com todo o rigor, nelas. Algo dessa clareza conseguiu-se pela refundação e reformulação da fenomenologia husserliana realizadas por Heidegger.<sup>453</sup> Com efeito, para abreviá-lo, a ideia norteadora com a qual ele arrematou as suas análises foi a de *facticidade* (*Faktizität*). Por esta “facticidade”, apresenta-se a possibilidade de que se compreenda a existência mesma do homem, não a do “homem em geral”, o qual compõe uma fenomática específica mediante uma redução ideal dos componentes formais de sua essência em uma fenomenologia *sans phrase*; e nem a do “homem *qua* ente antropológico” ou a do “homem *qua* ente psíquico”, uma vez que, para que se permaneça somente com esses dois exemplos, a ciência antropológica e a ciência psicológica partem de pressupostos tais que a radicalidade das descrições fenomenológicas a realizar-se não se pode efetuar, em certa abertura fenomenológica plena. De fato, por essas duas ciências, a ideia de existência, em sua *facticidade*, não pode evidenciar o que se quer tematizar, expressamente: o próprio *ser* do homem para o qual um questionamento pelo sentido do ser em geral *faz sentido*, justo porque pertence a esse ente uma pré-compreensão do sentido do ser em geral. Com efeito, a ciência antropológica pode afirmar que o ser do homem é tal ou tal; e, tanto quanto, a ciência psicológica. Entretanto, nenhuma delas se refere ao fato de que o indivíduo humano é o ente que, por poder compreender, mais ou menos explicitamente, mais ou menos “conscientemente”, o ser enquanto tal, *pode* realizar certo questionamento acerca do sentido do ser em geral. Prova-o o fato de que esse ente fácil compreende que ele não se reduz a meros eventos físico-psicológicos, que ocorrem na realidade espaço-temporal, de sorte que, afinal, ele *seja qualquer coisa para além dessa realidade*, ainda que não se saiba o quê, precisamente.

Além disso, justo por se caracterizarem enquanto *ciências de fatos*, em que por “fatos” se deve compreender, singela e simplesmente, toda a ciência para a qual a mera no-

452 Cf. Subseção 6.8, *ad finem*.

453 Cf. Subseções 4.3 e 5.3.

ção de “destruição fenomenológica” não pode fazer sentido, pela razão de princípio de acordo com a qual *somente na fenomenologia a ausência absoluta de pressupostos se requeira e se exija e se consiga*, a ciência antropológica e a ciência psicológica não manifestam uma abertura tal de seu universo de objetualidades, de modo que a precariedade da fenomenalização de um objeto temático como a *existência do homem em sua facticidade* possa superar-se, pela consecução das análises fenomenológicas *sem pressupostos*,<sup>454</sup> a fim de que, passo a passo, mediante o que se indica por cada um dos *indicativos formais*, todos os fenômenos referentes à existência em sua facticidade possam descrever-se, como se exige. Com efeito, a fenomenalização da existência humana em suas estruturas fundamentais, em que por “fundamentais” se aponta ao próprio *ser* do homem, depende de que se compreenda bem os *modi* da abertura do *ser do aí que o homem é, a cada vez*. Em sua indeterminação ontológica – o *ser-aí* há de morrer, só que ainda não – torna-se inteligível a indeterminação que se manifesta na pergunta, de início, vazia: “qual seria o sentido do ser em geral?” *Ex nihilo nihil fit (do nada, nada se faz)*. Numa palavra: de indeterminação a indeterminação, não se pode conceber a possibilidade de determinação alguma. Contudo, fenomenalizando-se a indeterminação enquanto tal, e mantendo-a em sua abertura fenomenológica, constata-se a possibilidade de que se inteleccione a possibilidade *qua* possibilidade. Por isso, *a existência significa e só pode significar poder ser (Existenz besagt Sein-können)*. Perceba-se que a “existência” *significa* poder ser donde por esse conceito de “existência” há que se tomar como certo e determinado *indicativo formal*. Todo indicativo formal, em sua indicação significativa, conduz a algo a fenomenalizar-se. Ora, o ente mesmo – o próprio *ser-aí*, no *aí* de seu ser – que pode levantar o questionamento a respeito do ser enquanto tal perquire por certo significado, que se significa pelo indicativo formal da possibilidade *qua* possibilidade, *ou* pelo que existe, concretamente, uma vez que o princípio último de uma fenomenologia hermenêutica deve tirar-se da ideia da existência, sem a qual nada se mostra mediante o conceito de *facticidade*, sob o terreno analítico do *ser-aí*, na concretude de seu *aí*? A concretude de sua existência pode e deve descrever-se, se, afinal, nem tudo existe enquanto mero significado que aponte para outras e infundáveis “estruturas formais”, as quais, em seu todo, nada mais podem “indicar” que não ao próprio ente que, em sua existência concreta, não existe “significativamente”, e apenas.<sup>455</sup> De fato, pela totalidade das “estruturas formais”, pode-se e deve-se compreender a conclusão de uma *ontologia fundamental (Fundamentalontologie)* e

454 O método indutivo é, certamente, um desses pressupostos pelos quais, por princípio, em sua tendência ao estabelecimento de leis meramente gerais e empíricas, não se pode alcançar, desde o princípio, o que se consegue realizar por fenomenologia hermenêutica ou por ontologia fundamental, cf. subitem 3.2.1, *in initio*.

455 Deve-se sempre ter em mente que o conceito de *indicativo formal*, no que dele, de *per se*, se colhe de *tarifa a executar-se*, colide, formalmente, com as noções mesmas de uma *ontologia fundamental* e de uma *fenomenologia hermenêutica*. De fato, por necessidade de essência, a consecução acabada de ambas corresponderia à inexistência de qualquer indicativo formal *a mais*, posto que tudo estaria “terminado”: isto é, ter-se-ia dado a *última indicação a abrir-se em seu campo fenomenológico apropriado*; e findar-se-ia a filosofia como um sistema filosófico *a mais*. Nesse sentido, a filosofia enquanto tal está antes para o *indicar* de certo indicativo formal do que para a constituição “científica”, mesmo que sob o chão fenomenal de *um projeto filosófico* a partir da luz do conceito de existência fáctica, de certa ontologia fundamental e de certa fenomenologia hermenêutica. De onde, crê-se, pode-se compreender a expressão autointerpretativa de Heidegger, enunciada poucos dias antes de sua morte e posta como epígrafe nas suas obras completas, para com a sua propriíssima especulação filosófica: *caminhos, não obras (Wege, nicht Werke)*. Ora, diz-se de toda obra que, tendo vindo à abertura plena de sua fenomenalização na totalidade do ser, “está pronta.” Em seu estado de *estar pronta*, afirma-se que “ela existe.” Em sua existência, essa obra é apenas uma possibilidade, que se compõe de certa estrutura formal – também possível, em seus componentes eidéticos. Todavia, dizer-se que “a existência da obra é apenas uma possibilidade” já é tomá-la a partir do que ela indica *qua* indicativo formal.





de uma fenomenologia hermenêutica.<sup>456</sup> Distinga-se, portanto, entre as “estruturas formais” e o “indicativo formal”, no sentido eminente de que pelo termo “indicativo formal” se aponta a qualquer coisa a fenomenalizar-se *qua* estrutura formal. Que se indica pelo fenômeno da *morte*? Uma coisa qualquer? Em absoluto: este ou aquele significado, ainda que seja um tal que se refira a uma totalidade enquanto tal, em possibilidade, não é esse significado o ente a quem esse significado torna-se *manifesto*. Pois bem, eu estou aqui. O título da obra *Ser e tempo* deve compreender-se como *ser é tempo*, e, em o sendo, compreende-se, de partida, o fenômeno da temporalidade desse ser, que sou eu mesmo, que está aí, já não mais “aqui”, quando se fala dele em terceira pessoa. Todavia, o *ser* desse ente, que sou eu mesmo, não se esclarece, em sentido fenomenológico, a não ser com a tematização expressa dos fenômenos correlacionados ao da morte, vale dizer, às descrições fenomenológicas referentes ao *como* de sua atestação fenomenal, à temporalidade enquanto o *como* fenomenológico dessa atestação e, por fim, à historicidade mesma do ser-aí, na medida em que, por esta, uma fenomenologia existencial, *in totum*, analítica, pode compreender-se em sua execução descritiva. Por via de consequência, levando-se em consideração que o conteúdo principal da 1.<sup>a</sup> seção de *Ser e tempo*, quanto ao essencial, se tratou na 2.<sup>a</sup> seção deste trabalho, sobretudo a respeito da necessidade de certa retomada do questionamento pelo sentido do ser em geral, e dos temas a isso correlacionados, tais como uma refundação do método fenomenológico no sentido de uma ontologia fundamental e no de uma fenomenológica hermenêutica,<sup>457</sup> nas quais os *phenomena* do “ser em”, do “ser no mundo”, da “mundanidade do mundo”, do “ser com”, do “a gente”, da “preocupação”, se descrevem, continuando, nesta 3.<sup>a</sup> e última parte deste laborioso – ainda que exigente – trabalho, escolheram-se os parágrafos da 2.<sup>a</sup> seção do *opus magnum* de Heidegger nos quais mais diretamente o conceito de *coisa*, enquanto evidenciado, em sentido fenomenológico, em uma fenomática de plena transparência, porque possível, e possível porque manifestável em sua composição formal, e manifestável porque se fenomenaliza tal e qual se descreve, do campo fenomenológico da possibilidade de que se questione o sentido do ser em geral, se mostre a contento.

Nesse sentido, os parágrafos que se comentarão serão os seguintes: do 1.<sup>o</sup> capítulo, os §§ 48, 49, 50, 51, 52, e 53, que têm como títulos estas expressões, respectivamente, “o faltante, o final e a totalidade”, “a delimitação da análise existenciária da morte em face das outras possíveis interpretações do fenômeno”, “o delineamento prévio da estrutura ontológico-existenciária”, “o ser para a morte e a cotidianidade do ser-aí”, “o cotidiano ser para o final e o pleno conceito existenciário da morte”, e, por fim, “o projeto existen-

456 Cf. Subseções 4.3 e 5.3.

457 Por “ontologia fundamental” (*Fundamentalontologie*), compreende-se, em relação ao primeiro termo da expressão, no sentido tradicional, uma certa tematização do *ens* enquanto *ens*, cf. Sinibaldi (2021b, p. 9). Todavia, diz-se que uma *ontologia* é *fundamental*, uma vez que se intenciona tanto quanto *perquirir* o próprio ser enquanto tal, pressuposta a ausência absoluta de *parti pris* teórico, de onde se desdobra a “fundamentalidade” de uma ontologia como essa. Mas é mais “fundamental” essa ontologia pela razão por que se conclui que há que se tematizar, no sentido fenomenológico do termo “tematização”, isto é, enquanto se mostrem as coisas desde si mesmas e por si mesmas, o próprio ente ao qual está em jogo, a cada vez, o seu *ser*, vale dizer, o mesmíssimo ser-aí que, na jogatina pela qual existe, no sentido da *indeterminação ontológica que o constitui*, eu sou e tenho que ser. Por essa *tematização*, alcança-se a noção de uma *fenomenologia hermenêutica* (*hermeneutische Phänomenologie*), sem a qual uma “ontologia fundamental” não se poderia pôr às mostras. Sinteticamente: a *interpretatividade* que se colhe pelo mero sopesar do termo “hermenêutica” tem como origem de sua constituição formal o questionamento pelo sentido do ser em geral, dadas as condições de realização desse questionamento, que se pré-determina, no sentido de uma sua clareza noético-noemática, pelas estruturas ontológicas do ente que, a cada momento, a uma primeira aproximação e na maioria das vezes, *eu sou*.

ciário de um ser para a morte próprio”.

Em relação ao 2.º capítulo, os §§ 54, 58, 59 e 60 que têm como princípio expositivo o tema, no sentido de uma analítica existencial, do problema da atestação fenomenológica de uma “possibilidade existencial própria”, de molde que uma interpretação existencial da consciência, e não tanto vulgar, bem como uma estrutura também existencial do poder-ser próprio dessa consciência se tematizam pela intenção norteadora do esclarecimento do conceito de *coisa*, de acordo com a problemática e a estrutura conceitual que constituem *Ser e tempo*.

Em relação ao 3.º capítulo, dada a intenção de fundo lembrada do ensejo interpretativo no parágrafo anterior, escolheram-se os §§ 61, 62, 63, 65 e 66, cuja exposição global se inicia com o problema da abertura fenomenológica do fenômeno da temporalidade, de forma que, por essa abertura, conceder-se-á a inteligibilidade, a colher-se, ao resto dos parágrafos a lerem-se.

Por sua vez, em relação ao 4.º capítulo, apropriadamente se exporão, de modo interpretativo, os §§ 67, 68 e 69, que se podem sintetizar por uma apresentação tanto do fenômeno da *temporalidade* em geral, da qual as suas partes componentes, na exposição a que se refere, lá se mostrarão, mas que, por ora, se podem apontar como a *temporalidade do entender, do encontrar-se, do decair e do discurso*, quanto do tema da *temporalidade do mundo*, a que o problema da transcendência se relaciona.

De seu turno, no 5.º capítulo, considerar-se-á o § 75, de cujo tema se mostram a *historicidade do ser-aí* e a *história do mundo*.

E, finalmente, do 6.º capítulo se considerará o último parágrafo do *opus maximum* de Martin Heidegger, isto é, o parágrafo 83, que reza: “a analítica existenciário-temporal do ser-aí e a pergunta ontológico-fundamental pelo sentido do ser em geral”.



## SÉTIMO CAPÍTULO

### *A não manifestabilidade coisal do predito da morte. O seu significado*

**A** unidade da exposição fenomenológica a realizar-se não se conceberá de acordo com o que *signifiquem* os títulos dos parágrafos escolhidos pela unidade de sentido da compreensão aproximativa ao fenômeno da *coisa*. Ao contrário, seja como *indicativo formal*, seja como *conceito ontológico* já conquistado, da manifestabilidade da coisa enquanto tal, em sua fenomenalidade, tomar-se-á a direção para a composição frasal do corpo do texto dos subitens deste 7.º capítulo, no sentido fenomenológico do termo “composição”, vale dizer, em mostraçãõ evidente.

### 7.1 A morte enquanto fenômeno total

A possibilidade *qua* possibilidade, pela manutenção da abertura das estruturas formais das análises precedentes, levou à manifestação da morte como fenômeno privilegiado de sua inteligibilidade. De fato, o homem *qua* ser-aí, no espaço de sua direcionalidade que se compreende desde sempre, não está nela, isto é, na possibilidade *qua* possibilidade, respectivamente, no pensamento da morte, *qua* “qualquer pessoa”, mas em seu já, no aí do agora. Isso quanto a uma de suas estruturas ontológicas: a da “propriedade.” Por esta, alcança-se outra, uma vez que a tematização expressa dessa estrutura ontológica se manifesta por meio do fenômeno de partida da possibilidade *qua* possibilidade, de sorte que, por fim, *toda propriedade seja uma possibilidade apenas*, a de seu entender aberto. “Aberto” porque, em sua espacialidade, ao ser-aí dá-se a direção de seu *momentum* existencial, no *em frente*, no *atrás*, na *esquerda*, na *direita*, no *em cima*, e no *embaixo*. O conjungir de todos os *momenta*, em seu indicativo formal, perfaria um todo que se chamaria “vida humana”, a que se oporia a “morte”, em sua temporalidade, do indivíduo humano. Nesse sentido, a *vida humana* é o conjunto de todos os *possibilia* somente vividos, ao passo que, doutra sorte, a *minha* morte seriam esses *possibilia* feitos, ao término de seu limite extremo, que se indica, de *per se*, como meus, na minha espacialidade *anterior*.

Pelas subseções da 2.ª seção desta acroase a respeito da coisa enquanto tal, viu-se que a expressão “possibilia vividos” remete a uma estrutura fundamental do “*direcionar-se a*”, na qual se abre a correlacionada a ela da “*preocupação*.” Por esta, manifesta-se o

“*cuidado*” – conceito ontológico último.<sup>458</sup> Ao cuidar de si mesmo, no sentido da totalidade desse cuidado, ao “eu” *qua* ser-aí, aparece a morte a isso, no espaço direcionado em que se encontra. Na morte dos “outros”, que se manifesta, de imediato, pela expressão “uma hora a mim a morte chega”, compreende-se o “ainda não” da “morte.” Que é esse “ainda não”? Do cálice de vinho preenchido, diz-se que “ainda não” chegou “ao fim.” Sinteticamente, “falta” a ele uma parte a “sumir-se.” Da obra “que se lê”, “faltam” a ela “muitas partes”, ou “poucas”. Na categoria ontológica da “preocupação” do indivíduo humano, referido nas subseções anteriores como “ser-aí”, em razão da espacialidade em que o singularmente “qualquer coisa” *existe*, como no-lo diz “qualquer pessoa”, que o manifesta enquanto “tal”, em sua coisalidade de coisa, mas não no “agora, de imediato, lá fora”, no qual o ser-aí *aparece*, a “morte” pode tematizar-se expressamente, pressuposta a estrutura ontológica fundamental do “*direcionar-se a*”. *Toda preocupação é uma modulação fenomática do direcionar-se a*. Por essa tematização expressa, “nada falta a ela”, à morte mesma, como “páginas de livros que se viram”, ou “líquidos que se somem em um copo.” Ao contrário, a “morte” não é um “todo” a que “faltem algumas partes” da “vida.” No caso do “livro” e do “cálice de vinho”, apresenta-se o “final” do “ato de leitura” e do “ato de beber”; porém, “morte” é certo “final”, somente se ela pode compreender-se a partir da perspectiva do “*direcionar-se a*” em “abertura final.” A sua fenomática deve fenomenalizar-se a partir da ideia do fim-final. Entretanto, na espacialidade de seu aí, nada de “final” a si mesmo, a esse “ser-aí”, apresenta-se em si mesmo e por si mesmo. Em suma, as direções do espaço vivenciam-se pela estrutura do “direcionar-se a preocupado”. Todavia, a morte é um problema até para pensar-se.

Os animais “morrem.” Em sua *morte*, “deixam de viver” eles. Conclusivamente, a “morte” é assim o “final” deles; di-lo a “ciência biológica.” Para a “qualquer pessoa” do “cientista natural”, a morte é dita ser um “fim-final.” Até aqui, tratou-se apenas de asserções ônticas acerca da “morte.” Com efeito, nada “falta” à morte, como certa parte a acrescentar-se num todo, e nem ela é, em sua ontologicidade, uma “proposição” que “qualquer pessoa” no-lo ensina ou sustenta ou simplesmente afirma. A abertura fenomenológica da ontologicidade fundamental do fenômeno da *morte* tem como pressuposto a exposição plena das condições de evidenciação da totalidade que a morte “se” diz ser. Nesse sentido, mormente em razão das aberturas medianas possibilitadas pelas descrições fenomenológicas precedentes, faz-se necessário uma consideração sobre a metódica a partir da qual o intentado se alcançará, na consecução de seu fenomática campal.

## 7.2 O seu delineamento ontológico

Na espacialidade do indivíduo que o homem é, em sua propriedade “ontológica”, a “morte”, pelo findar-se certo de seu evento, ainda que indeterminado, apresenta-se no *agora*, não conquanto indique, para já, em sentido fenomenológico, os êxtases temporais, os quais, todos para fora de si mesmos em sua correlação recíproca, do passado, do presente e do futuro, se conjungem, no campo fenomenológico respectivo a descre-

458 Cf. Subitem 5.3, *in medio*.



ver-se, e descrito, por Schelling em as *Idades do mundo*,<sup>459</sup> continuando, a morte, pela sua espacialização do *agora* no “espaço” é a possibilidade mais própria, segundo a qual ela se manifesta *qua* possibilidade. Mantenha-se o que se alcançou. Com efeito, essa espacialidade não o é de “qualquer pessoa”, a qual “aponta” a essa espacialidade, conquanto não *qua* indicativo formal. Para isto, faltar-lhe-ia a consideração seguinte: a “espacialidade” não é a “idealidade” do “agora, de imediato, lá fora.” Entretanto, o fenômeno da “qualquer pessoa” leva ao *como* se diz o que se diz, e não à coisa a que se aponta por um indicativo formal. Toda “qualquer pessoa” é cega e muda em sua indiferença existencial, que se manifesta no que “qualquer pessoa” faz e diz. Ao contrário, a fenomenologia vai de significado a significado, que *significam* a abertura do que “se” mostra. Nos *dicta* de “qualquer pessoa”, a “morte” não se mostra em sua “possibilidade propriíssima.” “Qualquer” indivíduo “morre.” Naquela *espacialidade* que é, tanto quanto, uma *possibilidade*, a morte manifesta-se *qua* possibilidade, só que da própria *possibilidade*. Por isso, a morte é, consecutivamente, “certa.” Apenas que não “certa” como a “espacialidade” dos outros, posto que “minha”, como o diz “qualquer pessoa.” Assim, a morte é “não relativa”, em sua certitude, justo por ser minha, mormente pela fenomenalização plena da estrutura ontológica do “ser com.” Apresentando-se ou não a valência fenomática do conceito ontológica do “ser com”, a morte finda pela ausência total tanto de qualquer *relatividade*, relatividade esta que se verifica em todo complexo noético-noemático, quanto, *a fortiori*, de qualquer *correlatividade*, pela qual, de entre dois caixões encontráveis em um cemitério, um deles se diria “à esquerda” e o outro “à direita”, para que, logo a seguir, contornando-os em 180°, o primeiro se dissesse “à direita”, e o segundo “à esquerda.” *A morte é certa em sua tendência ínsita a uma individualização in extremis.* Na manutenção da possibilidade *qua* possibilidade, a morte é “insuperável.” De fato, não há outra possibilidade para além dela que a “supere”, porque a “extrema” do que se diz ser a vida. Todavia, que são estas expressões com as quais se buscou descrever o fenômeno da morte, e por que foi feito isso? Essas expressões são “evidenciadoras” de algo que, afinal, não se deixa “descrever” em uma mostraçãõ evidenciadora, na espacialização do *agora*, uma vez que, no *agora* da descrição a realizar-se, esse espaço não se fenomenaliza em sua espacialização. Está-se em suspenso, conquanto não em suspensão fenomenológica? Reflete-se ela sobre isso, em possibilidade. A suspensão não é do espaço; é ela fenomenológica. Nesta suspensão, em sua abertura da possibilidade *qua* possibilidade, ao suspender-se da coisa suspensa, a significação, que a guia, indica, e ao fazê-lo, manifesta-se a verdade *qua* abertura.

459 Heidegger foi um filósofo consciencioso. Prova-o a sua atração pelo *modo linguístico* do expressar-se filosoficamente: preferiu a Hegel por Schelling por uma frase que se escreveu por este, em um tempo histórico tal no qual Hegel se significava, em expressão, como esta: “Karl Marx foi hegeliano”. A morte em significado, no para que ela aponta enquanto estruturas da existência que podem descrever-se, não se reduz a uma frase que se significa, em significação. Nesta significação, tomando-a enquanto tal, Schelling, por exemplo, soube da irrelevância tética, por via medieval e escolástica, que constitui a mera proposição: “Deus é”, ou que se manifesta na asserção: “A parede é amarela”. De fato, está é um pouco mais de nada, se não se souber que na mesma razão formal de amarelamento, como o do dente, não se encontra nada pelo que se poderia concluir, com certo e conhecimento científico, que uma parede necessitaria de ser amarela, caso o fosse. A possibilidade enquanto possibilidade, se Duns Scotus estava no caminho correto, ao dizer que, ao homem, é-lhe própria a compreensão da talidade do “enquanto tal”, como sempre será, e assim é que se compreende que um livro acabado não é o livro a terminar-se, a possibilidade em sua possibilitação manifesta, para o conhecimento, o ato mesmo de conhecer, tanto mais quanto melhor se narrarem as coisas, em sua historicidade, e tanto mais quanto, no presente atual, ao terem sido essas coisas lembradas, que é a minha alma mesma, podem elas pressentir-se, já científico-metodicamente, já de modo mero, empírico-psicologicamente; estado de coisas objetivo este que será aprofundado nesta subseção, cf. (GILSON, 1952, p. 543 e segs.).

Ora, “a verdade é a abertura.”<sup>460</sup> Em sua preocupação, o “espaço” do aí, *agora*, dado que ele seja um “*direcionar-se a*”, não em sentido geométrico-espacial, mostra-se como o *nada do sentido da totalidade da mundanidade do mundo*, pela fenomenalização ontológica da *angústia* (*Angst*).<sup>461</sup> Nela, que não é certo medo de algo adventício “amedrontador no mundo”, uma vez que algo amedrontador pressupõe uma qualquer iminência, mais ou menos próxima, da coisa qual se tem medo, ao passo que, na *manutenção* fenomenológica da possibilidade *qua* possibilidade da morte enquanto tal, a nadificação do sentido da totalidade da mundanidade do mundo faz conhecer algo, que é uma morte, certa, não relativa e insuperável, continuando, em que se apresenta o nada sobre o qual se pensa. Pelo nada do sentido da totalidade da mundanidade do mundo enquanto coisa (*Etwas*) a pensar-se, vai-se a fenomenologia para a tematização expressa de seu fim-final. Por isso, fenomenaliza-se a possibilidade de uma totalidade. A possibilidade da possibilidade é a totalidade da morte. As análises evidenciadoras, não obstante, até então são ainda *precursoras*. Mas não é um predito simplesmente o que se diz em fenomenologia. Ao contrário, é um predizer. E, por isso, no “predito” do “predizer”, a morte é o fenômeno *qua* totalidade da “vida humana.” Ora, todo “predizer” aponta para a noção de “indicativo formal”, se se estiver a compor uma fenomenologia hermenêutica ou uma ontologia fundamental.

### 7.2.1 O projeto ontológico de um “ser para a morte próprio”

O “indicativo formal” não é o expresso tão somente, e nem é o conhecido “no passado”, e nem é o “predito” a pressentir-se. Em seu indicar, ele “se” conhece. Não “no presente” tematicamente expresso. Mas em sua “indicação”, justamente formal. Nessa *indicação*, ele é conhecido. Ao sê-lo, ele *pode* indicar. Em sua indicação, nada “se” narra, como “qualquer pessoa”, em razão do projeto existencial a que se aponta, em uma ontologia fundamental e em uma fenomenologia hermenêutica. Entretanto, *a qualquer coisa* se aponta, de modo incoativo, à consecução acabada desse projeto filosófico mesmo, e de modo objetivo, à coisa a que se aponta, por certo indicativo formal. Ao apontar-se à coisa a que se *indica*, em si própria e desde si própria, possibilita-se, por si só, o *conhecer* da possibilidade em sua estrutura ideal-significativa, a qual se *entende*, e, *enquanto tal*, se *abre*. Nesta *abertura*, manifesta-se a possibilidade de certo predizer em ato, pelo que compõe a razão formal da noção de *indicativo formal*. Em suma, *todo indicativo formal indica e, enquanto tal*, é certo predizer em ato. Se a descrição há de ser fenomenológica, ao modo hermenêutico, a ideia de *existência* deve determinar, em sua fenomenalização campal, essa descrição mesma. Onticamente, essa predição em ato manifesta-se enquanto algum pressentimento. Em seu predizer, que é *manifestativo*, fenomenaliza-se o predito, em seu futuro: aponta-se a *algo* a ser, e não que *é* ou que *foi*. O futuro assim evidencia-se enquanto possibilidade eminente a realizar-se de uma certa possibilidade. Há este e aquele outros futuros – possibilidades sempre. Não obstante, “a predição do pressentimento”,

460 Cf. (SZ, p. 212. e segs., p. 591 e segs.).

461 Cf. (SZ, p. 186, p. 521).



de modo ôntico, fundamenta-se, ontologicamente, no “*direcionar-se a preocupado*”, que é, assim mesmo, “no futuro.” Na “preocupação”, direcionada à totalidade do fenômeno a perquirir-se da morte, o futuro do futuro, pode ser “próprio” o *aí* do ser-aí, na espacialidade de seu “imediatamente lá fora, agora”, espacialidade que se leva ao futuro, em composição campal e formal de uma fenomenologia hermenêutica.

### 7.3. Por que é conforme ao ser-aí o poder-ser próprio, em resolução?

A “preocupação”, em seu “cuidado”, é resoluto, tal e como se mostrou pelas descrições expositivas anteriores. Essa preocupação é *futura*.<sup>462</sup> De fato, entre uma *intentio* e um *intentum*, na correlação que as fenomenaliza, por legalidade de essência, não na medida em que, em uma vivência intencional, algum *intentum*, na sua significação *vivida*, se atinja, porquanto esse *intentum* deve tomar-se em uma significação pura, continuando, entre uma *intentio* e um *intentum* encontra-se, a todo momento, *certo ainda não* que se colhe, por seu turno, do futuro *qua* futuro, em sua futuridade, em suma, em sua *possibilidade*. No discurso do “a gente”, ao contrário, há a linguagem do *dito* por “a gente”, mas não a *possibilidade*, *qua* significada, do que é *expresso*. Compreendendo-se essa possibilidade *qua* possibilidade, manifesta-se a contingência em sua finitude. Nessa compreensão compreendida, tinha sido o “*direcionar-se a*” preocupado, ainda que mediante a autointerpretação pública da linguagem de “a gente”. Essa compreensão poderia não se ter dado, mas a estrutura ontológica do “*direcionar-se a*”, “no mundo”, “junto aos outros” *esteve ali*, onticamente. De onde a composição fenomenológica, outra vez evidenciada, do conceito existencial *direcionar-se a, no mundo, junto aos outros*. A espacialidade do “imediatamente lá fora, agora”, em seu *aí*, preocupa-se consigo mesma. Donde se fenomenaliza o “querer ter consciência.” Pelo *sim* ou pelo *não*, ou seja, não se trata de mera tética, em sentido ôntico, *sobre a consciência*, a consciência *vulgar* não se deixa e nem se pode mostrar em si mesma e desde si mesma, em sua fenomenalidade. Considere-se ela, para trazê-la à consciência que se depreende por ela apenas em alguma possibilidade a verificar-se, por sua significação. Por esta idealidade expressa, a noção mesma de uma “consciência vulgar”, determinada pela linguagem do “a gente”, manifesta-se enquanto tal, para o *aí* mesmo, na sua existência fáctica.

#### 7.3.1 A interpretação ontológica da consciência e a sua vulgarização

Na “predição do pressentimento”, que não é só certa expressão, mas um “indicativo formal”, em “tonalidade fundamental”,<sup>463</sup> para que se utilize o conceito da obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, pouquíssimo posterior à publicação de *Ser e tempo*, nada se vulgariza, se ela aponta ao que se indica, formalmente.

462 Cf. (MARÍAS, 1971, p. 81).

463 Cf. (GA 29/30, pp. 89-116; 2013, pp. 71-93).

Em oposição a isso, a autointerpretação da consciência a que se leva pela fenomenalização plena do fenômeno do “a gente” implica, de *per se*, a ausência de solo fenomenal originário que é a condição de possibilidade mesma de qualquer fenomenologia em geral, seja ela hermenêutica ou não, isto é, na medida em que, pelo que se *pressupõe* na *tética* da “linguagem do a gente”, tudo está em *indeterminação total* e, assim, também a sua “consciência”, de onde a origem da formulação terminológica heideggeriana: uma *consciência vulgar*. As estruturas das reduções fenomenológicas implicam-se reciprocamente. De fato, a toda nova abertura transparente de certo campo fenomenológico, este se retroage aos fenômenos consecutivamente alcançados, os quais devem apreender-se em sua mera *significação formal*, que possibilita a manifestabilidade, pelo que essa significação formal indica, dos próximos passos a alcançarem-se. Nesse sentido, o conceito ontológico de base do “*direcionar-se a preocupado, no mundo*” performa a fenomenalização da tematização expressa da consciência *própria*, há pouco conquistada. Por via de consequência, não enquanto esta consequência se devesse tirar como qualquer conclusão de premissas anteriormente aceitas, porquanto no único sentido relevante em uma ontologia fundamental, na abertura fenomenológica da fenomática que se compreende pela reviravolta na compreensão do conceito tradicional de verdade,<sup>464</sup> e pelo guiamento da ideia de existência sob o enfoque da facticidade do ser-aí, para que dele se descrevam, na sua autocompreensão possível de si mesmo, que se fundamenta na *compreensão mediana do sentido do ser*, as suas estruturas, as quais compõem a estrutura formal de uma fenomenologia hermenêutica, continuando, por via de consequência, o “*direcionar-se a preocupado, no mundo*” abre, de *per se*, a fenomenalização possível da temporalidade desse que, a cada vez, há que ser, em que por esse *haver*, tanto quanto, apenas e tão apenas qualquer temporalização da existência pode dar-se. De fato, o *ser é tempo*, e o *tempo é ser*. Por esta correlação, os êxtases temporais, em sua abertura fenomenológica, permitem aceder aos componentes formais do tempo *qua* tempo, na temporalização, justa e determinadamente, desses êxtases temporais mesmos: o passado, o presente e o futuro. Consequentemente, dever-se-ia antes dizer que o *ser é temporalização das êxtases temporais*; e de modo inverso: a temporalização dos êxtases temporais é o *ser*. A uma primeira aproximação a esses componentes formais, o passado aparece como simples “se foi”, o presente como “agora... e já não mais”, e o futuro como “ainda não, mas já, daqui a algum tempo, maior ou menor.” Pois bem, assim é que a língua pública do “a gente” da consciência vulgar faz com que se conheçam os momentos extáticos do passado, do presente e do futuro, posto que eles não se compreendam e se manifestem, na luz da verdade *qua* abertura, enquanto *temporalização plena do direcionar-se a preocupado, no mundo, em redução fenomenológica exposto*.

## 7.4 A temporalidade

A tematização expressa da categoria ontológica da temporalidade pode compreender-se, onticamente, com o conjunto de asserções que abre o *opus magnum* de Friedrich

464 Cf. (STEIN, 1993).





Wilhelm Joseph von Schelling: O passado é sabido. O sabido é narrado. O presente é conhecido. Este é exposto. O futuro é pressentido. O pressentido é predito. No agora do por ora, trata-se de uma “tematização expressa” da categoria ontológica da temporalidade. Toda “tematização expressa”, em sua expressividade, não pode, nela mesma, não se compreender a não ser por certa *exposição*. A verdade *qua* abertura pressupõe, mediante o valimento do princípio dos princípios fenomenológicos, que a coisa mesma, que se mostra, é conhecida tanto quanto e na medida em que ela se tenha mostrado. A fenomenalização plena do que “se mostrou” envolve, de *per se*, o sabido não enquanto narrado, porquanto o sabido enquanto exposto. Essa seria a compreensão da noção de fenômeno (*Phänomen*) tal qual se deixa apreender do mesmíssimo princípio dos princípios fenomenológicos. Porém, viu-se e constatou-se, largamente, que, por exemplo, na obra *Ontologia – hermenêutica da facticidade*,<sup>465</sup> a ideia com a qual se deve executar, de modo consecutivo, a abertura dos campos fenomenológicos a serem descritos é a de *facticidade*, sob o solo fenomenal da existência concreta do ente que, a cada vez, *eu sou*, isto é, do *ser-aí*. Nesse sentido, a expressão de valor objetivo, reduzida por um ato nominal simples: “é-se um ser-aí”, no qual a partícula “se”, já gramaticalmente, tem a significação estrita de um pronome indeterminado ou índice de indeterminação do sujeito, de acordo com os princípios de uma fenomenologia hermenêutica, deve compreender-se mediante o seguinte teor formal: “o ser do ente que eu mesmo sou compreende-se pela temporalização de sua existência”, de uma forma tal que, *a coisa que é a existência mesma*, se fenomenaliza, em abertura plena, em razão da totalidade dos *intenta* – as vivências intencionais *sabidas* acerca dessa mesmíssima existência de carne e osso – que a performam em seu campo fenomenológico *a narrar-se*, e não *a descrever-se*. A fenomenologia heideggeriana está para a fenomenologia husserliana, assim como uma epopeia está para uma escultura. Nesta é o espaço que se espacializa; naquela é o tempo quem dá a voz, no transcurso temporal do decorrer do movimento, às suas narrações. Com efeito, a segunda das descrições fenomenológicas realizada em *Ontologia – hermenêutica da facticidade* materializou-se pela abertura do campo fenomático de vivências intencionais *sabidas*, ainda que implicitamente.<sup>466</sup> Ora, essa descrição realizada tinha como finalidade, justamente, uma exposição dos constitutivos formais de uma fenomenologia hermenêutica.

Todavia, deve-se ter por certo que a fenomenologia enquanto hermenêutica apresentada na obra há pouco referida, assim como o escorço inicial de um aeroplano se distancia, em grande medida, do que hoje se conhece por ele, deve reconhecer-se antes como um projeto que se imagina, do que como um tal cujas notas encarnadas se apreendem pela visão. Com efeito, é pela abertura fenomenológica da temporalidade que as categorias ontológicas dos êxtases temporais, em sua relação de interpendência, podem fenomenalizar-se e descrever-se (e não somente se narrarem), como o requer o mero enunciado do chamado princípio dos princípios fenomenológicos.

465 Cf. 5.º capítulo.

466 Cf. Subseção 5.4, *ad finem*.

## 7.5 A abertura fenomenológica da temporalidade

A abertura fenomenológica da temporalidade pressupõe o domínio pleno da fenomênica relacionada à categoria existencial da *preocupação*, em sua fenomenalização originária. É parte dessa fenomênica a estrutura ontológica do “ser no mundo” do ente – do ser-aí mesmo – ao qual, pela significatividade da mundanidade do mundo, *aparecem o utilizável*, a um primeiro momento, e o *subsistente*, a seguir, “no mundo”, em indiferença. Esses apareceres na significatividade da mundanidade aponta, *qua* indicativo formal, àquilo que se projeta, pelo entender dela própria, nela mesma: numa palavra, ao *poder-ser* do ser-aí, em sua possibilidade fáctica. De fato, esse entender não se pode compreender a não ser a partir dos *modi* da temporalização da existência, a um só tempo, fáctica e possível do ser-aí. A fenomenalização desses *modi* da temporalização da existência realiza-se pelos estados de ânimo do medo e da angústia. Ora, eles analisaram-se nos subitens 6.6 e 7.2. Por conseguinte, finque-se o pé, de início, na *ausência de medo*, como o diz Heidegger (SZ, p. 138, p. 393): “Um sujeito somente intuitivo nunca pode descobrir algo semelhante [ao medo para com a coisa ameaçadora em relação ao poder-ser factual do ser-aí].” Por seu turno, lembre-se que o fenômeno da *angústia* aponta para o *nada* da significatividade da mundanidade do mundo. Por essa apontar dela e pela sobre-eminência da abertura sobre a oclusão de quem *não tem medo*, perscrute-se a que conduz a fenomática assim conquistada, uma vez que, em fenomenologia, se intenciona a fenomenalização plena da coisa a descrever-se.

## 7.6 A historicidade e a temporalidade

A *temporalidade* é a *historicização* da existência humana. Nesta, *mostra-se*, como condição da possibilidade desse *mostrar-se*, o “direcionar-se a preocupado.” Em indo ao seu futuro numa “qualquer vivência”, o “passado” se esquece, justo no apontamento para a frente. Na *frente da frente*, em sua totalidade, apresenta-se a morte. E esta se esquece naquele “direcionar-se a” de uma “qualquer pessoa.” Neste “presente”, enquanto se chega a ele, na espacialidade da “realidade coisal”, aquele futuro e aquele passado também “se” esqueceram. Donde a filosofia seja um *processo anamnésico*. Os movimentos extáticos do “sair-se a”, por si mesmos, “se” esquecem na linguagem cotidiana do “a gente”.

## 7.7 A abertura da historicização perante a oclusão da “história do mundo objetiva”

Toda e qualquer imagem, pelo que as palavras indicam de si próprias, faz conhecer uma “qualquer coisa” de “a gente.” Se essas palavras, todas elas expressivas, do si do aí a si mesmo, se não narram, o presente se não conhece, em sua presencialidade, que é tanto futura, quanto, em o sendo, atrai o seu passado em direção ao porvir. Sob a ideia



norte da existência, pressupostas todas as análises realizadas até aqui, deve-se colher a origem do conceito de “história do mundo”, cuja fenomática essencial se compõe pelos êxtases temporais em uma relação de reciprocidade.

## CONCLUSÃO

A problematidade da coisa reconheceu-se pela passagem da formação de uma ciência estrita da fenomenologia husserliana para o pensamento, a rigor, do princípio dos princípios fenomenológicos. A expressão “a rigor” não se tomou no sentido único que Husserl poderia, em sua ciência fenomenológica, utilizá-la, vale dizer, aquele segundo o qual incumbiria a ela o asseguramento do *fundamentum inconcussum* do conhecimento humano, a partir do qual, somente então, seguindo-lhe os passos iniciais e o caminho por ele próprio aberto, a fenomenologia a compor-se, por descrições correspondentes, referente a um reino ideal-legal de validade de puras essências ideais, poderia mostrar-se, em evidência plena. Aquela expressão, *a contrario*, utilizou-se com a finalidade de apontar a uma *inflexível*, de onde o rigor que permite compreendê-la, decisão, como se disse, de atentar às possibilidades de fenomenalização do princípio último de uma ciência que se deveria constituir *sem pressupostos*, dada a sua fundamentalidade principiológica. Por essa decisão, reformulam-se os conceitos de *verdade*, *evidência* e *certeza*. Dizia Husserl que *as aparições não aparecem, antes elas são vivenciadas*. Ocorre que *o vivenciar das aparições*, ainda que estas aparições se mostrem, em carne e osso, em si mesmas e desde si mesmas, para a própria vida, só se compreende pela redução, como se soube pelo exposto ao longo deste trabalho, da vida enquanto tal ao conceito de *intencionalidade*. Um complexo qualquer de sensações não se vivencia intencionalmente para a fenomenologia de configuração husserliana, não enquanto esse complexo sensacional não se manifeste a uma apreensão compreensiva, e não tanto objetivante, de uma representação intuitiva da aprecepção. Ademais, esta aprecepção não pode findar, *a principio*, em uma expressão mera *qua* expressão. Desta expressão há de haver o seu correlato intencional, na representação que a representa, em que se vivencia a aparição, não em seu *aparecer*, e nem em sua “fenomenalização”, porquanto na vida em si e para si. Porém, que é a intencionalidade que a determina em seu ser? Mais precisamente até, qual é o *ser* do intencional que se disse ser o ser da vida? Perguntas metafísicas. Que elas pressupõem? As suas respostas poder-se-iam dar com qualquer *rigor*?

Tente-se uma réplica. Todo vivente vive a vida pela estrutura da intencionalidade que constitui o ser da vida. Essa estrutura é ontológica, posto que se refere ao viver próprio ou impróprio da vida. Pela expressão “viver impróprio da vida”, negue-se qualquer coisa que se poderia designar de *essência* da vida. De fato, diz-se, por senso comum inclusive, que a “essência de um livro” é o que *mais propriamente* seja específico a ele; de onde, *ex hypothesi*, uma vida composta tão apenas de *momentos inessenciais* não poderia



ter certa “essência.” Por consequência, distingam-se as noções de *ser* e *essência*, a fim de que a *estrutura da intencionalidade* se refira, enquanto uma estrutura ontológica, ao mesmíssimo *ser* da vida.

Continue-se com o ensejo de resposta. Dando-se a vida, em seu viver, evidencia-se a estrutura intencional que a manifesta em seu ser. Com efeito, o homem não é o muro recebido, mas é o muro lembrado, transpassado o transcórre do tempo decorrido. Esse indivíduo é mesmo a intenção do desferimento do golpe, pressupondo-se ou não um sentimento de ódio que se diz ser, em linguagem popular, a sua causa. Na evidência do viver da vida, do *ser* da vida, constata-se que fazem parte dela momentos de impropriedade, se o ser dessa vida é redutível à intencionalidade que a estrutura em seu propriíssimo ser, que se não limitam ao que meras vivências intencionais poderiam mostrar, uma vez que esses momentos se referem a qualquer coisa de *não intencional*, ao menos, para que se fique com o exemplo dos pugilistas, quando do exato lapso temporal em que se tenha recebido o desferimento do golpe, sem que se tenha surgido o momento em que, do complexo de sensações sentidas, se originasse qualquer ato intencional de lembrança do evento psicomotor anterior. Perceba-se, por aí, que a estrutura da intencionalidade não pode, de *per se*, fazer inteligível a totalidade do ser da vida. Donde se evidencia como razoável a colocação da questão heideggeriana a respeito do *próprio ser* do intencional. Ora, *se toda a fenomenologia de corte husserliano reduz-se, como à sua pedra fundamental e à sua chave de abóbada, ao conceito de intencionalidade, então, pelo questioná-lo a respeito de seu ser, perquire-se, de seguida, pelo sentido do ser em geral.*

A decisão designada de *inflexível* de Heidegger para que o reconhecido *princípio dos princípios fenomenológicos* se pensasse a fundo, em sua originariedade, fez com que ele constatasse a necessidade de que a própria fenomenologia se refundasse a fim de que o campo fenomenológico a descrever-se pudesse incluir as possibilidades de resposta às perguntas apontadas há pouco, vale dizer, qual seria o *ser* do intencional e, ademais, qual seria o *sentido do ser* em geral. Referiu-se, nos parágrafos anteriores, que essa remodelação do método fenomenológico implicou uma reformulação consequente dos conceitos de *verdade, evidência e certeza*.

Nesta direção argumentativa, note-se que, para Heidegger, contrariamente ao que se verificou acima acerca do fato de que, na fenomenologia husserliana, as *aparições fenomenais* não se devem entender em seu *aparecimento*, posto que, em verdade, *vive-se* as aparições fenomenais, no sentido de que se não deve dizer que essas mesmíssimas *aparições apareçam*, ou se *fenomenalizem*, mas, direta e lhanamente, que se *vivam*, justo este evento fenomático do *mostrar-se*, que será entendido por certo *desocultamento do que está, de antemão, encoberto, oculto, fechado, contido, etc., em um esquecimento*, se tomará como o eixo do pensamento em volta do qual as análises fenomenológicas deverão realizar-se. Sopesando o étimo grego, *ἀλήθεια*, com o qual, em solo helênico, se soía significar a noção de *verdade*, Heidegger faz saber que, por essa noção, em razão do *alfa* privativo que indicia uma relação para com o substantivo a que se refere, *λήθη*, que conota *um esquecimento*, a fenomenologia deve nortear-se pelo repensamento do conceito de *verdade* de acordo com o qual, por assim dizer, há que se manifestar, em evidência plena, o

que fora esquecido por algum velamento. Daí que não seria, a partir destes pressupostos que determinam as condições da execução de uma qualquer análise fenomenológica, para que o *princípio dos princípios* da fenomenologia se tome a peito, sem justificação o dizer-se que *as aparições aparecem*, que os *fenômenos se fenomenalizam*, e que o *mundo mundeia*. O aparecimento das aparições do fenômeno do mundo leva, precisamente, à sua mundanidade, a qual consiste na *totalidade de referência da significância*. Não obstante, perguntar-se-ia: a evidência do aparecimento de uma *totalidade de referência da significância* tem a consistência de certa *necessidade apodítica* que constitui, de parte a parte, as relações ideais de validade do universo ideal-legal de uma lógica pura, na qual o conceito de verdade se define como *“a verdade é uma ideia, cujo caso particular é, no juízo evidente, uma vivência atual”*? Em absoluto. Perceba-se que, a noção de *verdade* assim considerada, pressupõe certa subsunção reflexiva mediante a qual, tendo-se dado algum *juízo evidente*, deve a *vivência* deste *juízo evidente* conceber-se enquanto um *ideado* da ideia de verdade. Em suma, a ideação da vivência do juízo evidente a partir da ideia de verdade requer que tenha se dado, com anterioridade, a evidência em ato da coisa da qual se tem qualquer vivência. Por conseguinte, o conceito de verdade husserliano reduz-se ao conceito de *evidência*, tanto quanto parte de certo *parti pris*, de feição tradicional, segundo o qual a verdade enquanto tal depende de um ato de juízo. Nesse sentido, deve-se dizer que, por exemplo, *uma totalidade de referência da significância* terá uma *evidência tal* de sua fenomenalização que é apenas suficiente para que a verdade se entenda como *abertura*, em uma fenomenologia de feição já hermenêutica.

Com efeito, nela, *toda visão de essências, típica da fenomenologia enquanto tal, desconsiderar-se-á de molde que as duas questões referidas acima, relembre-se, a respeito do ser do intencional e do sentido do ser em geral, possam preparar-se em seu solo fenomenológico apropriado*. A configuração desse solo nomeia-se de *situação hermenêutica*, que plasma a razão formal de uma *fenomenologia hermenêutica* ou de uma *ontologia fundamental*. Sinteticamente, o esclarecimento de uma *situação hermenêutica* consiste em tonar inteligíveis as condições sem as quais uma qualquer execução analítica, em fenomenologia, não pode realizar-se, de sorte que toda a tética pressupositiva dela se aclare, na motivação ideal-significativa que a constitui, para que, afinal, o princípio dos princípios fenomenológico se utilize, aos últimos efeitos de investigação filosófica. De partida, a *situação hermenêutica*, mui ponderada e razoavelmente, determina-se pelo reconhecimento de que a existência mesma do ente que, vez a vez, nós próprios somos, isto é, do *ser-aí*, é a condição que, pela ausência da qual, a realização dos questionamentos pelo *ser do intencional* e pelo *sentido do ser em geral* não se pode efetuar. Entretanto, observe-se que o conceito de *condição* utilizado há pouco deve entender-se, antes de que no sentido de qualquer *causa real* que condiciona, *realiter*, eventos físicos também *reais*, no sentido de uma origem de fenomenalização da fenomática em que esses questionamentos só então podem e devem realizar-se.

Ora, disse-se, nos parágrafos acima, que, em fenomenologia pura e simples, a estrutura da intencionalidade é certa estrutura ontológica. De acordo com o norte analítico fixado na existência do *ser-aí*, com a finalidade de que a dúplici pergunta apontada se responda, a estrutura ontológica da intencionalidade compreende-se, antes de tudo o mais, pela ideia de *facticidade*, a qual, sem restos, designa o caráter ontológico mais fun-



damental de nosso *ser-aí próprio*. Pela ideia de *facticidade* enquanto origem da fenomênica a mostrar-se por uma fenomenologia hermenêutica, *o como* do ser da existência do ente que, momento a momento, nós mesmos somos, possibilita-se no sentido de uma sua abertura fenomenológica, se não plena, *suficiente* a fins analíticos. De imediato, um desses *comos* de manifestação de seu ser extrai-se da realização consecutiva de uma *fenomenologia hermenêutica*; de onde o surgimento do conceito tão importante de um *círculo hermenêutico*. Porque, nas palavras de Heidegger, *a fenomenologia hermenêutica é o propriíssimo estar desperto do ente que, não obstante, se é*. Sendo assim, ela arremete, inexorável e decididamente, contra a *impropriedade existencial* que, mesmo na gramática, se significa como certo pronome indeterminado quando se utiliza a expressão “é-se”, a expressão “foi-se”, e a expressão “ser-se-á”. O estar desperto hermenêutico intenciona trazer clareza, não a de um reino ideal-legal de validade de puras relações lógicas, à temporalidade fática, e não tanto entitativa, tal a que se verifica na asserção “Choverá para pouco”, temporalidade fática que determina a existência do ente que, ato intencional a ato intencional, *somos, e temos de sê-lo*. Esta necessidade, que performa a fenomenática de todos os momentos de uma descrição de fenomenologia hermenêutica, conduz à compreensão da reconsideração, proposta por Heidegger, do conceito de *certeza* que determina uma disciplina hermenêutica desse modo configurada: *a certeza do estar desperto é uma certeza precária, como precária sempre há de ser a fenomenalização dos passos descritivos da hermenêutica que se considera*, posto que ela não seja tanto um ponto de chegada, porquanto a abertura fenomenal de um caminho a percorrer, mais e mais diáfano em sua facticidade. Ora, a precariedade da certeza de estar, vivência intencional a vivência intencional, desperto, aponta a uma outra estrutura ontológica pela qual muitíssimo se evidenciam as partes componentes da fenomênica específica a uma hermenêutica da existência, nomeadamente, a do *cuidado*. É pela razão desse *cuidado* que a totalidade de referência da significância, característico formal ímpar da mundanidade do mundo, *se abre*, por essa mundanidade mesma, ao *ser-aí*, em sua vida fática. Ademais, lembre-se que o campo fenomenológico da totalidade de referência da significância *no mundo* complexifica-se segundo três partes formais interrelacionadas, conquanto com certa independência analítica: *o mundo circundante, o mundo compartilhado* e *o mundo de si mesmo*. Em todas essas partes formais verifica-se a tese: *a significância não é categoria de coisa*. Para fins de uma síntese expositiva, tematize-se, de início, o fenômeno do *mundo compartilhado*, e, a seguir, considere-se o do *mundo circundante*, como exemplos da direção que se percorreu no caminho avançado no corpo textual principal deste trabalho. A fenomenalização da estrutura ontológica do *cuidado* leva, de *per se*, a um cuidado que é *cuidadoso*, ao menos enquanto outra formatação dessa estrutura ontológica, de fim que, nesse cuidar, o *ser-aí* se mostra *circumspecto*. A circunspeção modula-se, de acordo com o que se disse, pela abertura da totalidade de referência da significância, em razão da qual o *mundo mundeia*. Com esta expressão, que não se deve entender gramaticalmente, isto é, que não é, de modo algum, pleonástica, quer-se referir à sobre-eminência da abertura da totalidade de referência da significância na fenomenalização do fenômeno do cuidado circumspecto no mundo. O mundo em que a existência fática do *ser-aí* circunstancial e compartilhadamente se evidencia à fenomenologia hermenêutica é aquele no qual rosas, margaridas,

angélicas etc. se oferecem, em demonstração de afeto, e não se conhecem como meras plantas, por serem flores no mundo em que se vive pré-teoreticamente, a serem enquadradas no gênero supremo das *plantae*, segundo a classificatória taxonômica de Carlos Lineu, proposta nas últimas décadas dos setecentos. Ora, a fenomenática há pouco exposta de uma modulação do conceito ontológico do *mundo compartilhado* fundamenta-se, na sua mostração fenomenológica, em um cuidado mais originário que, vez a vez, vivência intencional a vivência intencional, compõe a fenomenalização do *ser-aí* na vida fática, na medida em que esta vida fática se deixa abrir, para a análise fenomenológica, *no mundo circundante*. Ainda nele ocorre uma sobre-eminência da totalidade de referência da significância sobre a manifestabilidade possível de *meras coisas*. De fato, é pela apropriação da abertura da totalidade de referência da significância que o mundo circundante, em que a sua existência fática transcorre, de um pedreiro predetermina a manifestabilidade de tudo quanto possa nesse mundo emergir, no contexto significativo de um cuidado circunspecto. Tanto é assim que esse cuidado circunspecto é tamanho que, à analítica da existência, se evidencia uma certa *inclinação absorvente* mediante a qual se deslindar pode uma outra estrutura ontológica: a da *queda*. Ainda que cuidadoso em sua circunspeção, é-se impropriamente na abertura óbvia e presente da totalidade de referência da significância que se compreende, familiar e cotidianamente, por um pedreiro. Absorve-se ele nessa impropriedade existencial. Falta-lhe o estar desperto possibilitado pela fenomenologia hermenêutica. É como se a existência desse pedreiro fosse tão indiferente a ele mesmo, como é indiferente a existência de funcionários públicos ao Estado moderno, que a tudo e a todos transpassa em poder e dignidade. É como se o pedreiro e os funcionários públicos se identificassem, se igualassem e se assemelhassem na totalidade dos momentos de suas existências enquanto certas coisas apenas, cujos si mesmos se nulificassem num para quê indeterminável, dado que não por si mesmos estabelecidos. É-se do Estado; é-se pedreiro.

Todavia, em o sendo, este ou aquele pedreiro *apropria-se*, sem resquícios, da totalidade de referência da significância, no seu cuidado, do mundo em que ele somente pode aparecer. Até a esse mundo e a esse indivíduo, nada de meras coisas. Tudo é *mundano*? Na pergunta pelo haver do algo, manifesta-se, não na dialética do sim ou do não que a predetermina em seu campo fenomenológico de respostas possíveis., mas no que se vivencia por esse perquirir, a incoatividade da manifestação plena de toda a fenomênica possível em um qualquer dos mundos possíveis. Nesse questionamento, que se realiza mediante uma intuição compreensiva e uma compreensão intuitiva, na unidade fechada de uma única vivência vivida, sem entificações possíveis, justo por essa incoatividade, a coisa origina-se, na significância que a determina em dado mundo possível, como o possível aberto.





## REFERÊNCIAS

### Obras de Heidegger

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: *Gesamtausgabe 20 (Sommersemester 1925)*. 3.<sup>a</sup> ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. In: *Gesamtausgabe 29/30*

GA 56/57 *Zu Bestimmung der Philosophie*. In: *Gesamtausgabe 56/57 (KNS-Sommersemester 1919)*. 2.<sup>a</sup> ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

GA 62 *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. In: *Gesamtausgabe 62 (Sommersemester 1922)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005

GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. In: *Gesamtausgabe Band 63 (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

SZ *Sein und Zeit*. 19.<sup>a</sup> ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

### Traduções

\_\_\_\_\_. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

\_\_\_\_\_. *A Afirmação de Si da Universidade Alemã*. Trad. Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Approche de Hölderlin*. Trad. Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier e Jean Launay. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Chermins – qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *Conceptos Fundamentales (Curso del Semestre de Verano, 1941)*. Intr. e Trad. de Manuel E. Vázquez García. Madrid: Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. *Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

\_\_\_\_\_. *Duns Scotus Thoery of Categories and of Meaning*. Trad. Harold Robbins. Tese 1978. 401 p. Tese (PhD em Filosofia) – University of Chigado, Chicago, 1978.

\_\_\_\_\_. *El Tratado de Schelling sobre la Esencia de la Libertad Humana (1809)*. Trad. Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Existence and Being*. Intr. Werner Brock. Trad. W. B. Barton Jr. E Vera Deustsch. Chicago: Henry

Regnery Company, 1968.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trad. Parvis Emad e Kenneth Maly. Indianápolis: Indiana University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia – De Tomás de Aquino a Kant*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *History of the Concept of Time*. Trad. Theodore Kisiel. Indianápolis: Indiana University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Identity and Difference*. Introd. e trad. de Joan Stambaugh. Nova Iorque: Harper & Row, 1969.

\_\_\_\_\_. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica. Informe Natorp*. Ed. e trad. de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trota, 2012.

\_\_\_\_\_. *Interprétation Phénoménologique de la Critique de la Raison Pure de Kant*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1982.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Introduction a la Métaphysique*. Trad. Gilbert Kahn. Paris: Gallimard, 1958.

\_\_\_\_\_. *Kant e o Problema da Metafísica*. Trad. Alexandre Franco de Sá e Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

\_\_\_\_\_. *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Trad. e notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

\_\_\_\_\_. *La Pregunta por la Cosa*. Trad. Eduardo García Belsunge e Zoltan Szankay. Buenos Aires: SUR, 1964.

\_\_\_\_\_. *La Proposición del Fundamento*. Trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

\_\_\_\_\_. *Le Principe de Raison*. Trad. André Préau. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *Lógica – La Pregunta por la Verdad*. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2015.

\_\_\_\_\_. *Lógica (semestre verano 1934)*. Intr. e Trad. de Victor Farías. Madrid: Centro de Publicaciones del MEC, 1991.

\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles  $\Theta$  1-3: Sobre a Essência e a Realidade da Força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche III e IV*. Ed. David Farrell Krell. Trad. Joan Stambaugh, David Farrell Krell e Frank A. Capuzzi. São Francisco: Harper & Row, 1979-1987.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Acontecimento Apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Tempo; A Questão da Técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Cadernos de Tradução, 1997.



- \_\_\_\_\_. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia – Hermenêutica da Faticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Platão: O Sofista*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Principio Metafisici della logica*. Trad. Giovanni Moretto. Genova: Il melangolo, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Que é Isto – A Filosofia?*. Trad. Ernildo Stein. Vozes: Petrópolis, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Que é Isto – A Filosofia?. Identidade e Diferença*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Que é uma Coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Seminário de Zollikon – Protocolos, Diálogos e Cartas*. 3.<sup>a</sup> ed. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Escuta, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sendas Perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Ser y Tiempo*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. José Gaos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. e notas de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Verdade: A Questão Fundamental da Filosofia e Da Essência da Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Essência da Linguagem: A Resepeito do Tratado de Herder “Sobre a Origem da Linguagem”*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Essência do Fundamento. A Determinação do Ser do Ente segundo Leibniz, Hegel e os Gregos*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Essência da Verdade. A Tese de Kant sobre o Ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Questão do Pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Todos nós... ninguém*. Trad. Dulce Critelli. São Paulo: E. Moraes, 1981.

## Obras de Husserl

- HUA III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana III/1*. Haia: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUA III/2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Ergänzende Texte (1912-1929)*. In: *Husserliana III/2*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUA IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. In: *Husserliana IV*. Haia: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUA VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Husserliana VI*. Haia: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUA IX *Phänomenologische Psychologie*. In: *Husserliana IX*. Haia: Martinus Nijhoff, 1962.

- HUA XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. In: *Husserliana XVIII*. Haia: Martinus Nijhoff, 1975.
- HUA XIX/1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In: *Husserliana XIX/1*. Dordrecht: Kluwer, 1984.
- HUA XIX/2 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. In: *Husserliana XIX/2*. Dordrecht: Kluwer, 1984.
- HUA XXV *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. In: *Husserliana XXV*. Haia: Martinus Nijhoff, 1987.

## Traduções

- \_\_\_\_\_. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Expérience et Jugement*. Trad. D. Souche. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Préf. Carlos Alberto Ribeiro Moura. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas – Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas – Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas II*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas I*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas II*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La Crise des Sciences Européennes et la Phenomenologie Transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *La Filosofía como Ciencia Estricta*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: E. Nova Buenos Aires, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro. M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Problemas Fundamentales de la Fenomenologia*. Trad. César Moreno e Javier San Martín. Madrid: Alianza, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Recherches Logiques III. Eléments d'une Élucidation Phénoménologique de la Connaissance. Recherche VI*. 5.<sup>a</sup> ed. Trad. Hubert Élie, Arion L. Kelkel e René Schérer. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.



## Secundárias

- AGOSTINHO, Santo. *De Doctrina Christiana*. In: *Migne*, vol. XXXIV. Paris: Imprimerie Catholique, 1845. (Cita-se como *De Doc. Chr.*).
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. 12.<sup>a</sup> ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1997. (Cita-se como *Conf.*).
- \_\_\_\_\_. *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber*. In: *Migne*, vol. XXXIV. Paris: Imprimerie Catholique, 1845. (Cita-se como *De Gen. ad Lit.*).
- ALEXANDRIA, Filo. *De Vita Mosis*. In: *Opera IV*. Ed. L Cohn. Berlim: Reimer, 1902. (Cita-se como *VM*).
- ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan. *The Modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- AQUINO, Tomás. *De Trinitate*. In: *Migne*, vol. XLII. Paris: Imprimerie Catholique, 1841. (Cita-se como *De Trin.*).
- ARAÚJO, Pedro B. *A Natureza da Lógica na Obra de Santo Tomás*. Dissertação 2018. 82 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2018.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotles I*. Trad. Jonathan Barnes. Princenton: Princenton University Press, 1996. (Cita-se como *De Int.; A. Post.; A. Pr.; De Cael.; Top.; Phys.; De An.*).
- \_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotles II*. Trad.. Jonathan Barnes. Princenton: Princenton University Press, 1995. (Cita-se como *Met.; Eth. Nic.; Reth.*).
- AUBENQUE, Pierre. *O Problema do Ser em Aristóteles*. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulos, 2012.
- BARROSO, Gabriel Lago de Souza. *Ser e Fenomenologia: Investigação sobre o Possível em Martin Heidegger*. 2020. 396 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- BATISTA, João Bosco. *Verdade e Linguagem em Heidegger*. In: *A Questão da Verdade do Ser e Sua Incidência no Conjunto de seu Pensameto*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 91-131.
- BERKELEY, George. *The Principles of Human Knowledge*. In: *The Works of George Berkeley II*. Ed. de T. S. Jessop. Londres: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1949. (Cita-se como *Treat.*).
- BLACK, Max. *Metaphor*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*: Revista de Filosofia, vol. 55, 1954-1955, pp. 273-294.
- BLATTNER, Willian. *Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford Univeristy Press, 2007, pp. 10-27.
- BOÉCIO, Severino. *Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium*. Ed. de H. F. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1916.
- BORNHEIM, Gerd. A. *Metafísica e Finitude*. Porto Alegre: E. Movimento, 1972.
- BRENTANO, Franz. *The True and the Evidente*. Trad. Roderick M. Chisholm, Ilse Politzer e Kurt R. Fischer. Nova Iorque: The Humanities Press, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Psychologie vom empirischen Standpunkte I*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874. (Cita-se como *Psych.*).
- BURGOA, Lorenzo Vicente. *La Filosofía del Juicio según Tomás de Aquino*. In. Cuadernos de Anuario Filosófico: Revista de Filosofia, n. ° 229, 2010, 95 p.

- CALVINO, João. *As Institutas: edição clássica*. 4. vols. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CAPUTO, John D. *Heidegger and Theology*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993a, pp. 270-288,
- \_\_\_\_\_. *Heidegger and Aquinas: An essay on Overcoming Metaphysics*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Demythologizing Heidegger*. Indianópolis: Indiana University Press, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *Desmitificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993c.
- \_\_\_\_\_. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Villanova: Oberlin Printing Co., 1978.
- CARVALHO, J. G. Herculano de. *Estudos Linguísticos II*. Lisboa: Atântida Editora, 1969.
- CASANOVA, Giacomo. *Memórias de G. Casanova de Seingalt: escritas por ele mesmo*. 2.<sup>o</sup> vol. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.
- CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. 4.<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 244 p.
- \_\_\_\_\_. *Nada a Caminho. Impessoalidade, Nihilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense, 2006. 194 p.
- \_\_\_\_\_. *Mundo e Historicidade: Leituras Fenomenológicas de Ser e Tempo. Vol 1: Existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017a. 303 p.
- \_\_\_\_\_. *Mundo e Historicidade II: Leituras Fenomenológicas de Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020, 279 p.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento em Transição: Heidegger e o Problema do Outro Início*. In: *A Questão da Verdade do Ser e Sua Incidência no Conjunto de seu Pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 132-159.
- \_\_\_\_\_. *Para uma Fenomenologia do Acontecimento Existencial*. In: *Fenomenologia Hoje VI – Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017b, pp. 37-78.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache. Erster Teil*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken. Zweiter Teil*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie der symbolischen Formen. Phänomenologie der Erkenntnis. Dritter Teil*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2010c.
- \_\_\_\_\_. *A Filosofia das Formas Simbólicas I. A Linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Filosofia das Formas Simbólicas II. O Pensamento Mítico*. Trad. Cláudia Cavalcante. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Filosofia das Formas Simbólicas III. A Fenomenologia do Conhecimento*. Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale: Yale University Press, 1944.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CICERO, Marcus Tullius. *Academicus Primus; Fragmenta et Testimonia Academicorum Librorum; Lucullus*.



- Ed. Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2023. (Cita-se como *Luc.*).
- COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia I – Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Trad. Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- CONIMBRICENSES. In *Universam Dialecticam Aristotelis (Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu)*. Ed. Wilhelm Risse. Nova Iorque: Georg Olms Verlag: 1976. (Cita-se como *Dial. Ar.*).
- CRITCHLEY, Simon. *The Null Basis-being of a Nullity, or between Two Hothings: Heidegger's Uncanniness*. In: *Interpreting Heidegger – Critical Essays*. Ed. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 69-78.
- CROWELL, Steven. *Normativity and Phenomenology*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Vida Transcendental*. In: *Heidegger e a Tarefa da Filosofia: Escritos sobre Ética e Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a, pp. 155-194.
- \_\_\_\_\_. *Ser Responsável: A Apresentação de Razões e o Sentido Tntológico do Discurso*. In: *Heidegger e a Tarefa da Filosofia: Escritos sobre Ética e Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012b, pp. 33-64.
- \_\_\_\_\_. *Razón y Voluntad: Husserl y Heidegger sobre la Intencionalidad de la Acción*. In: *Heidegger e a Tarefa da Filosofia: Escritos sobre Ética e Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012c, pp. 123-154.
- \_\_\_\_\_. *Consciencie and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford Univeristy Press, 2007, pp. 43-62.
- \_\_\_\_\_. *Is There a Phenomenological Research Program?* In: *Synthese: Revista de Filosofia*, n.º 131, 2002, pp. 419-444.
- CRUZ, Juan Cruz. *La Transparencia del Signo*. In: POINSOT, João. *El Signo Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica*. Navarra: EUNSA, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Analítica de la Relación de Verdade*. In: POINSOT, João. *Verdade Transcendental y Verdad Formal (1643)*. Navarra: EUNSA, 2002.
- DAHLSTROM, Daniel O. *Transcendental Truth and the Truth That Prevails*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford Univeristy Press, 2007, pp. 74-92.
- DEELY, John. *Semiótica Básica*. Trad. Julio C. M. Pinto. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- DESCARTES, René. *Les Principes de la Philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. IX. Ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1904. (Cita-se como *Princ.*).
- \_\_\_\_\_. *Meditationes de Prima Philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. VII. Ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1904. (Cita-se como *MPP*).
- DILTHEY, Wilhem. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: UNESP, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zum Studium der Individualität*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. V. Berlim: Sitzungsberichte der Berliner Akademie: 1896, pp. 241-316.
- \_\_\_\_\_. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. VII. Berlim: Abhandlungen der Berliner Akademie: 1910.
- DOSTAL, Robert J. *Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 141-169.
- EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Scepticism*. Trad. e ed. de Julia Annas e Jonathan Barnes. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000. (Cita-se como *Pyr. Hyp.*).
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *O Jovem Heidegger e os Pressupostos Metodológicos da Fenomenologia Hermenêutica*. In: *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*. São Leopoldo: E. Nova Harmonia, 2010a,

pp. 113-158.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010b.

EUCLIDES. *Os Elementos*. Intr. e trad. de Irineu Bicudo. São Paulo: UNESP, 2009.

FERNÁNDEZ, José Ruíz. *O Proceder Indicativo-formal na Filosofia do Jovem Heidegger*. In: *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*. São Leopoldo: E. Nova Harmonia, 2010, pp. 159-188.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: O Elemento Hermenêutico e a Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

FINE, Kit. *Part-Whole*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 487-508.

FLEIG, Mario; SANTOS, José Francisco dos (org.). *Heidegger e Aristóteles; da assimilação à confrontação*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.

FREDE, Dorothea. *The Question of Being: Heidegger's Project*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 42-69.

GALILEI, Galileu. *O Ensaaiador*. Trad. Helda Barraco. In: *Os Pensadores:– Galileu/Newton*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

GELVEN, Michael. *Heidegger's Being and Time*. 2.<sup>a</sup> ed. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.

GILSON, Etienne. *El Ser y los Filósofos*. Trad. Santiago Fernández Burillo. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1985.

\_\_\_\_\_. *Jean Duns Scot – Introduction a ses Positions Fondamentales*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husser – Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva I*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2.<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva II*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva III*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva IV*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva V*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método I*. 6.<sup>a</sup> ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método II*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOODMAN, William. *Linguagem da Arte*. Trad. Vítor Moura. Lisboa: Gradiva, 1976.

GRONDIN, Jean. *La Destrucción Hermenéutico-fenomenológica de la Pregunta por el Ser (§§ 1-6)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 15-36.

GUIGNON, Charles B. *Authenticity, Moral Values, and Psychotherapy*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 215-239.

\_\_\_\_\_. *Heidegger's Concept of Freedom (1927-1930)*. In: *Interpreting Heidegger – Critical Essays*. Ed. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 79-105.

HALL, Harrison. *Intentionality and World: Division I of Being and Time*. In: *The Cambridge Companion to*





- Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 122-140.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HAUGELAND, John. *Letting Be*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 93-103.
- HAYES, Josh Michael. *Being-affected: Heidegger, Aristotle, and the Pathology of Truth*. In: *Interpreting Heidegger – Critical Essays*. Ed. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 156-173.
- HEYMANS, Gerardus. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens: Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890. (Cita-se como GED).
- HINTIKKA, Jaako. *The Phenomenological Dimension*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 78-105.
- HOENE, P. *La Théorie du Jugement d'après St. Thomas D'Aquin*. Roma: Universitatis Gregorianae, 1953.
- HOFFMAN, Piotr. *Death, Time, History: Division II of Being and Time*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 195-214.
- HÖFLER, Alois; MEINONG, Alexius. *Philosophische Propädeutik. I Theil: Logik*. Praga, Viena e Leipzig: Tempsky-Freytag, 1890. (Cita-se como PPL).
- HOY, David Couzen. *Heidegger and the Hermeneutic Turn*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 170-194.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JARAN, François. *El Método Científico de la Ontología y la Idea de la Fenomenología (§ 7)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 37-50.
- JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Guimaráes Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Initiation a la Méthode Philosophique*. Trad. L. Jospin. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1996.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Wilhelm Weischedel. In: *Werke. Band 2*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966. (Cita-se como: *KrV*, segundo a paginação da primeira edição (A) e da segunda edição (B) originais).
- KÄUFER, Stephan. *Heidegger's Interpretation of Kant*. In: *Interpreting Heidegger – Critical Essays*. Ed. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 174-196.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Califórnia: University of California Press, 1995.
- KNEALE, William; KNEALE, William. *O Desenvolvimento da Lógica*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- LASK, Emil. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: *Gesammelte Schriften*. Ed. por Eugen Herrigel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. (Cita-se como LPK).
- LARA, Francisco de. *El Ser-en como Tal (§§ 28-38)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 145-166.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Principes de la Nature et de la Grâce*. In: *Œuvres Philosophiques I*. Ed. Paul Janet. Paris: Alcan, 1900. (Cita-se como PNG).
- LESSA, Renato. *Veneno Pirrônico – Ensaio sobre o Ceticismo*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves,

- 1997.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Jim Manis. Hazleton: Pennsylvania State University, 1999. (Cita-se como *An Es.*).
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad., intr. e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*. Trad. Philibert Secretan. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- LOTZE, Rudolf. *System der Philosophie I: Logik*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1874. (Cita-se como *SPL*).
- LOVEJOY, Arthur O. *A Grande Cadeia do Ser*. Trad. Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de um tempo indigente*. Introd. e trad. de Fernando Montero. Madrid: Ediciones Rialp, 1956.
- MALPAS, Jeff. *The Transcendental Circle*. In: *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 75, n. 1, 1997, pp. 1-20.
- \_\_\_\_\_. *Fundamento, Unidãd y Limite*. In: *Heidegger e a Tarefa da Filosofia: Escritos sobre Ética e Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a, pp. 81-122.
- \_\_\_\_\_. *A Derrocada da Ética*. In: *Heidegger e a Tarefa da Filosofia: Escritos sobre Ética e Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012b, pp. 9-32.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger's Topology of Being*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 119-134.
- MARIANI, Emanuele. *Breve História da Intencionalidade. Continuidade e Rupturas a partir de Husserl*. In: *Fenomenologia Hoje VI – Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, pp. 293-343.
- MARÍAS, Julián. *Antropologia Filosófica*. Trad. Diva Piza. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1971.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et Donation – Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. PUF: Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Étant Donnè – Essai d'une Phénoménologie de la Donation*. PUF, Paris, 1997.
- MARQUES, Edgar. *Possibilidade, Compossibilidade e Impossibilidade em Leibniz*. In: *KRITERION: Revista de Filosofia*, n.º 109, 2004, pp. 175-187.
- MARTY, A. *Über das Verhältnis von Grammatik und Logik*. Discurso por ocasião do 42.º encontro de filósofo e filósofos alemães em Viena, Viena, 1893. (Cita-se como *Verh.*).
- \_\_\_\_\_. *Über Subjektlose Sätze Usw*. In: *Revista Trimestral de Filosofia: Revista de Filosofia*, Ano VIII, n.º 3, 1884, pp. 292-340.
- MEIER, Heinrich von. *Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie: Revista de Filosofia*, n.º 13, 1900, p. 23-72.
- MEILLET, A.; ERNOUT, A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue latine – Histoire des Mots*. 3.ª ed. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Sentido y Sinsentido*. Trad. Narcís Comadira. Barcelona: Península, 1977.
- MILL, John Stuart. *Autobiografia*. Introd. e trad. de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras



- 2006.
- \_\_\_\_\_. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. 5.<sup>a</sup> ed. Londres: Longmans, Green, Reader and Dyer: 1878. (Cita-se como *An. Ex.*).
- MOHANTY, The Development of Husserl's thought. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 45-77.
- MOLIÈRE. *Don Juan ou o Convidado de Pedra*. Trad. Celina Diaféria. São Paulo: Hedra, 2006.
- MORAN, Dermot. *Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 135-150.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality*. In: *Inquiry: Revista de Filosofia*, n.º 43, 2000, pp. 39-66.
- MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- MULLIGAN, Kevin. *Perception*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 168-238.
- NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode I: Objekt und Methode der Psychologie*. Darmestádio: WBG, 2013. (Cita-se como AP).
- NORRO, Juan José García. *El Cuidado como el Ser del Dasein (§§ 39-44)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 167-196.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético. Filosofia e Poesia em Heidegger*. Rio de Janeiro: E. Ática, 1986.
- OKRENT, Mark. *The "I Think" and the For-the-Sake-of-Which*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 151-168.
- OLAFSON, Frederick A. *The Unity of Heidegger's Thought*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 97-121.
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor. *A (Der)rota de Heidegger*. In: *A Questão da Verdade do Ser e Sua Incidência no Conjunto de seu Pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 47-67.
- PAIVA, Márcio. *A Relação Verdade/Liberdade segundo Heidegger*. In: *A Questão da Verdade do Ser e Sua Incidência no Conjunto de seu Pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 160-182.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2009. (Cita-se como *De Nat.*).
- PEDRIDO, Mario Martín Gómez. *A Potência como Chave Ontológica do Movimento Temporal: uma Análise Fenomenológica do Aristotelismo da Doutrina Heideggeriana do Tempo*. In: *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*. São Leopoldo: E. Nova Harmonia, 2010, pp. 189-212.
- PERAÍTA, Carmen Segura. *Apropriação e destriuição da tradição: Heidegger versus Aristóteles no Informe Natorp*. In: *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*. São Leopoldo: E. Nova Harmonia, 2010, pp. 45-70.
- PHILIPSE, Herman. *Heidegger's "Scandal of Philosophy": The Problem of the Ding an sich in Being and Time*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 169-198.
- \_\_\_\_\_. *Transcendental Idealism*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 239-322.
- PIPPIN, Robert B. *Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't: Heidegger on Failed Meaning*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 199-214.

- \_\_\_\_\_. *The Significance of Self-consciousness in Idealist Theories of Logic*. In: Meeting of the Aristotelian Society held at Senate House. Anal. Londres: Universidade de Londres, 2014, pp. 145-166.
- PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Henrique Murachco, Juvinho Maia Jr. e José Trindade Santos. Introd. de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011a. (Cita-se como *Soph.*).
- \_\_\_\_\_. *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibíades*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007. (Cita-se como *Phaed.*).
- \_\_\_\_\_. *Teeteto – Crátilo*. 3.<sup>a</sup> ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001. (Cita-se como *Teet.*).
- \_\_\_\_\_. *Íon – Menexeno*. 3.<sup>a</sup> ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2020a. (Cita-se como *Íon*).
- \_\_\_\_\_. *A República*. 3.<sup>a</sup> ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000b. (Cita-se como *Rep.*).
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. 3.<sup>a</sup> ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011b. (Cita-se como *Phaedr.*).
- \_\_\_\_\_. *Diálogos: Parmênides – Político – Filebo – Lísias*. Trad. e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009. (Cita-se como *Parm.*).
- POGGELER, Otto. *El Camino del Pensar del Martin Heidegger*. Trad. e notas de Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza, 1986.
- POINSOT, João. *Verdade Transcendental y Verdad Formal*. Introd. e Trad. de Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2002.
- \_\_\_\_\_. *El Signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica*. Introd., trad. e notas de Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ars Logica seu de Forma et Materia Ratiocinandi*. Ed. Beato Reiser O. S. B. Roma: Marii e. Marietti Editoris, 1930.
- PORTA, Mario Ariel González. *Edmund Husserl: Psicologismo, Psicología e Fenomenología*. São Paulo, Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Conteúdo e Objeto em Frege, Stout e Moore*. In: *Fenomenologia Hoje VI – Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, pp. 217-234.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. 1.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- RESENDE, José. *Em Busca de uma Teoria do Sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: FAPESP, 2013.
- RICKERT, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Friburgo: J. C. B Mohr, 1892. (Cita-se como GE).
- RODRÍGUEZ, José Luis Fernández. *El Ens Rationis, un caso de objeto puro*. In: *Anuario Filosófico: Revista de Filosofía*, n.º 27, 1994, pp. 297-318.
- \_\_\_\_\_. *El Concepto en Santo Tomás*. In: *Anuario Filosófico: Revista de Filosofía*, n.º 7, 1974, pp. 125-190.
- \_\_\_\_\_. *El Objeto de la Lógica en Santo Tomás*. In: *Anuario Filosófico: Revista de Filosofía*, n.º 8, 1975, pp. 153-204.
- \_\_\_\_\_. *Tipología del Ente de Razón*. In: *Anuario Filosófico: Revista de Filosofía*, n.º 30, 1997, pp. 361-379.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y Subjetividad*. Madrid: Trotta, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Una Lectura Fenomenológica de la Pre-comprensio*. In: *Fenomenologia Hoje VI – Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, pp. 343-364.
- \_\_\_\_\_. *Percepción e Interpretación. Heidegger y la Tradición Hermenéutica*. In: *De la Libertad del Mundo*. Ed. Juan José García Norro, Ramón Rodríguez García e María José Callejo Hernanz. Madrid: Escolar y



Mayo Editorees S.L., 2014, pp. 687-705.

\_\_\_\_\_. *La Indicación Formal y su Uso en Ser y Tiempo*. In: *Entre Fenomenología y Hermenéutica*. Franco Volpi in memoriam. Ed. Francisco de Lara. Madrid/Mexico: Plaza y Valderes, 2011, pp. 71-93.

\_\_\_\_\_. *La Exposición de la Tarea de un Análisis Preparatorio del Dasein (§§ 8-11)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015a, pp. 51-70.

\_\_\_\_\_. *El Poder Ser Entero del Dasein y la Temporalidad como Sentido Ontológico del Cuidado (§§ 61-66)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015b, pp. 303-338.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e Outros*. Trad. Eugênia Carvalho. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RUBIO, Roberto Gustavo. *El Estar-en-el-mundo en General como Constitución Fundamental del Dasein (§§ 12-13)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015a, pp. 71-88.

\_\_\_\_\_. *La Mundaneidad del Mundo (§§ 14-24)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015b, pp. 89-118.

\_\_\_\_\_. *El Ser-en-el-mundo como Co-estar y Ser Si Mismo. El Uno (§§ 25-27)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015c, pp. 119-144.

RUEDELL, Aloísio. *Da Representação ao Sentido: através de Scheiermacher à Hermenêutica Atual*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

SAXÓNIA, Alberto. *Perutilis Logica o Lógica muy útil (o Utilísima)*. Ed., trad., introd. e notas de Ángel Muñoz García. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

SCHEEHAN, Thomas. *Reading a Life: Heidegger and Hard Times*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 70-96.

SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*: Revista de Filosofia, vol. 2, 1916, p. 355. (Cita-se como FEW).

\_\_\_\_\_. *Zur Idee des Menschen*. 1.<sup>a</sup> ed. In: *Abhandlungen und Aufsätze I*. Leipzig: 1915, pp. 319-367. (Cita-se como IM).

\_\_\_\_\_. *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Bonn: Friedrich Cohen, 1925. (Cita-se como FW).

SCHMIDT, Robert W. *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. Haia: Martinus Nijhoff, 1966.

\_\_\_\_\_. *Leituras da Ontologia Fundamental: Ensaio sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

SCHÜRMAN, Reiner; CRITCHLEY, Simon. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Trad. Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad, 2016.

SEPTUAGINTA. *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. 3 vols. Ed. Henry Barclay Swete D. D.. Cambridge: Cambridge University Press, 1930. Tradução disponível em <https://www.bibliacatolica.com.br/septuaginta/>. Acesso em 29 de fevereiro de 2024.

SIGWART, Christoph von. *Logik I. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*. Friburgo: J. C. B. Mohr, 1889. (Cita-se como Log.S).

SILVESTRE, Carlos Di. *Temporareidad y Cotidianidad. La Repetición Tempórea del Análisis Existencial (§§ 67-71)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 339-370.

SIMONS, Peter. *Meaning and Language*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David

- Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 106-137.
- SINIBALDI, Dom Thiago. *Elementos de Filosofia I*. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021a.
- \_\_\_\_\_. *Elementos de Filosofia II*. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021b.
- SMITH, Barry. *Common Sense*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 394-437.
- SMITH, David Woodruff. *Mind and Body*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 323-393.
- SOTO, Domingo de. *Summulae*. Ed. Wilhem Risse. Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 1980. (Cita-se como *Sum.*).
- SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Trad. Herberto Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- SPINOSA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica Editora, 2007. (Cita-se como *Eth.*).
- STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ser Estudos sobre "Ser e Tempo"*. 2.<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e Finitude. Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Exercícios de Fenomenologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Seminário sobre a Verdade. Lições Preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- STEINTHAL, Heymann. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*. 1.<sup>o</sup> vol. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890. (Cita-se como *DGED I*).
- \_\_\_\_\_. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*. 2.<sup>o</sup> vol. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1894. (Cita-se como *DGED II*).
- STRAWSON, Peter F. *Indivíduos: Um Ensaio de Metafísica Descritiva*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: E. UNESP, 2019.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. *O Papel da Intuição na Compreensão da Significação: Da Dissociação Originária ao Caso do "Juízo da Percepção" em Husserl*. In: *Pensando: Revista de Filosofia*, vol. 12, n.º 27, 2021a, pp. 30-40.
- \_\_\_\_\_. *A Dupla Implicação da Epoché e a sua Relação com o Mundo na Fenomenologia de Husserl*. In: *Philosophos: Revista de Filosofia*, vol. 21, n.º 1, 2016, pp. 37-58.
- \_\_\_\_\_. *Percepção e Imaginação em Husserl: Da Coisa "Ela Própria" à Reprodução por "Semelhança"*. In: *Aufklärung: Revista de Filosofia*, vol. 7, n.º 3, 2020a, pp. 11-20.
- \_\_\_\_\_. *Duas Teses sobre a Evidência*. In: *Sofia: Revista de Filosofia*, vol. 9, n.º 1, 2020b, pp. 210-219.
- \_\_\_\_\_. *Unidade Fenomenológica e Teleologia da Vida Intencional nas Investigações Lógicas de Husserl*. In: *Sofia: Revista de Filosofia*, vol. 10, n.º 1, 2021b, pp. 194-209.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. 5.<sup>a</sup> ed. Trad. Róbson Ramos dos Reis, Aloísio Ruedell, Fernando Pio de Almeida Fleck, Ernildo Stein, Joãozinho Beckenkamp, Marianne Kolb, Mario Fleig e Ronai Rocha. Petrópolis: Vozes, 2003.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VIGO, Alejandro. *Arqueología y Aleteiología. La Transformación Heideggeriana de la Concepción Aristotélica de la Ontología*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008a,



pp. 117-142.

\_\_\_\_\_. *Mundo como Fenómeno. Aspectos Metodológicos en el Análisis Heideggeriano de la Mundanidad del Mundo en Sein und Zeit*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008b, pp. 59-86.

\_\_\_\_\_. *Verdad, Lógos y Prâxis. La Transformación Heideggeriana de la Concepción Aristotélica de la Verdad*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008c, pp. 17-38.

\_\_\_\_\_. *Temporalidade y Trascendencia – La Concepción Heideggeriana de la Trascendencia del Dasein en Sein und Zeit*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008d, pp. 39-58.

\_\_\_\_\_. *El Origen del Enunciado Predicativo (Sein und Zeit § 33)*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008e, pp. 87-116.

\_\_\_\_\_. *Sentido, Verdad y Validez – La Deconstrucción Heideggeriana de la Teoría Intensionalista del Juicio*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008f, pp. 183-212.

\_\_\_\_\_. *Phrónesis Aristotélica y Vestehen Heideggeriano*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008g, pp. 213-230.

\_\_\_\_\_. *Fenomenología y Hermenéutica en las Primeras Lecciones de Friburgo (1919-1921)*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008h, pp. 1919-1921).

\_\_\_\_\_. *Identidad, Decisión y Verdad*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008i, pp. 259-290.

\_\_\_\_\_. *La Recuperación Crítica de la Pregunta por el Ser*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008j, pp. 291-314.

\_\_\_\_\_. *El Marco Metódico y Sistemático. Segunda Sección (§§ 45-83)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015a, pp. 197-218.

\_\_\_\_\_. *El Posible “Ser-total” del Dasein y el “Ser para (vuelvo hacia) la Muerte” (§§45-53)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015b, pp. 219-268.

\_\_\_\_\_. *La Atestiguación, en el Modo de Ser del Dasein, de un “Poder-ser” Próprio y el “Estado de Resuelto” (§§ 54-60)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015c, pp. 269-302.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Intr. de Enrico Berti. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

WALTON, Roberto J. *Temporeidad e Historicidad (§§ 72-77)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015a, pp. 371-396.

\_\_\_\_\_. *Temporeidad e Intratemporeidad como Origen del Concepto Vulgar de Tiempo (§§ 78-83)*. In: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un Comentario Fenomenológico*. Ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015b, pp. 397-422.

WILLARD, Dallas. *Knowledge*. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 138-167.

WILLYE, Guilherme. *A Natureza dos Sincategoremas segundo Pedro Hispano*. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, vol. 42, 2019, pp. 333-352.

WUNDT, Wilhelm. *Logik I. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*. Estugarda: Verlag von Ferdinand Enke, 1893. (Cita-se como *Log. W*).

XIRAU, Joaquin. *La Filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Troquel, 1966.

- ZAHAVIR, Dan. *A Fenomenologia de Husserl*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- ZABOROWSKI, Holger, *Heidegger's Hermeneutics: Towards a New Practice*. In: *Interpreting Heidegger – Critical Essays*. Ed. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 15-41.
- ZARADER, Marlène. *A Dívida Impensada – Heidegger e a Herança Hebraica*. Trad. Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ZUCKERT, Rachel. *Projection and Purposiveness: Heidegger's Kant and the Temporalization of Judgment*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Steven Crowell e Jeff Malpas. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 215-234.
- ZWINGLIO, Ulrico. *Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. 4.<sup>o</sup> vol, n.<sup>o</sup> 1. Ed. de O. v. Gebhardt e A. Harnack. Leipzig: Hinrichs, 1888-1893.





**D**entre as três principais correntes do pensamento es-paiadas pelo pesadume do século XX, distinguidas por José Ferrater Mora, em “La Filosofia Actual”, a fenomenologia é, a um tempo só, a mais influente e a que, perfurando as expressões sonoras, mas ocas, faz com que o homem aprenda, única dentre as três, pela pedagogia hierárquica das coisas. Se a fenomenologia é a filosofia mesma, tese a provar-se na leitura desta obra, e se a filosofia não é outra coisa que não a pedagogia, a fenomenologia é, ela própria, um sistema pedagógico. Em relação ao primeiro ponto, escusado seria referi-la, pela densidade e amplitude dessa corrente, declinando os nomes de seus representantes principais; citem-se, não obstante, Jean-Luc Marion, Edith Stein, Xavier Zubiri e Viktor Frankl. Em defesa do segundo ponto, lembre-se que seria um sinal de ma-

turidade, o “ripeness is all” shakespeariano, de acordo com J. H. Newman, o matutar, o mastigar, o pensar só com as coisas, nelas mesmas. Assim, enfeitando o período de seu florescimento máximo, que finda nos semestres últimos da década de 1920, isto é, pela publicação de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, o representante legítimo, para além de quem o criou, do que se passou a designar de “movimento fenomenológico”, tal como o reconheceu o seu fundador, Edmund Husserl, este livro tem a finalidade de introdução aos meios sem os quais uma análise fenomenológica qualquer não se pode realizar. Descritivamente analítico, ele, se o é, por semelhança, em excesso, tem, em realidade, a qualidade da analiticidade em bem da intenção de estabelecimento de uma ciência estrita (*strenge Wissenchaft*), que é o cuidado magisterial que todo professor bom tem para com os seus alunos.