UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA — DOUTORADO

JOÃO MARCELO SILVA DA ROCHA

# DO SENTIDO AO PROBLEMA DA VERDADE NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL:
## Implicações da ressignificação transcendental do conceito de transcendência na *adaequatio rei et intellectus* husserliana

VITÓRIA
2024

JOÃO MARCELO SILVA DA ROCHA

# DO SENTIDO AO PROBLEMA DA VERDADE NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL:
## Implicações da ressignificação transcendental do conceito de transcendência na *adaequatio rei et intellectus* husserliana

Tese apresentada como requisito avaliativo obrigatório à obtenção do título de doutor em Filosofia, pela Universidade Federal do Espírito Santo.

Área do conhecimento: Ciências Humanas – Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos.

VITÓRIA
2024

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

Rocha, João Marcelo Silva da, 1991-
R672s Do sentido ao problema da verdade na Fenomenologia de Edmund Husserl : implicações da ressignificação transcendental do conceito de transcendência na adaequatio rei et intellectus husserliana / João Marcelo Silva da Rocha. - 2024.
392 f. : il.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Filosofia. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938. 3. Fenomenologia. 4. Verdade. 5. Transcendência (Filosofia). I. Santos, Jorge Augusto da Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

*João Marcelo Silva da Rocha*

**"Do sentido ao problema da verdade na Fenomenologia Transcendental: implicações da ressignificação transcendental do conceito de transcendência na adaequatio rei et intellectus husserliana"**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 12 de junho de 2024.

Comissão Examinadora:

Documento assinado digitalmente
gov.br
JORGE AUGUSTO DA SILVA SANTOS
Data: 19/06/2024 19:14:18-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

**Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES)**
Orientador e Presidente da Comissão

Documento assinado digitalmente
gov.br
ROBERTO WU
Data: 18/06/2024 21:41:04-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

**Prof. Dr. Roberto Wu (UFSC)**
Examinador Externo

Documento assinado digitalmente
gov.br
SANDRO MARCIO MOURA DE SENA
Data: 19/06/2024 12:28:20-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

**Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (UFPE)**
Examinador Externo

Documento assinado digitalmente
gov.br
FLAVIO VIEIRA CURVELLO
Data: 19/06/2024 14:11:17-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

**Prof. Dr. Flávio Vieira Curvello (UFBA)**
Examinador Externo

Documento assinado digitalmente
gov.br
CARLOS DIOGENES CORTES TOURINHO
Data: 19/06/2024 08:42:59-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

**Prof. Dr. Carlos Diógenes Tourinho (UFF)**
Examinador Externo

## AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente à Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) por me acolherem tão cuidadosamente como estudante e pesquisador.

Ao Instituto Federal da Bahia (IFBA), sou grato pela concessão do afastamento no momento crucial, possibilitando a dedicação necessária à redação desta tese.

Ao Professor Dr. Jorge Augusto, meu orientador, manifesto minha profunda gratidão pela generosidade em aceitar me orientar em circunstâncias tão peculiares e desafiadoras. Sua disponibilidade incansável, compromisso inabalável e contribuições imprescindíveis foram fundamentais em todas as etapas da pesquisa e elaboração da tese.

Aos membros da examinadora da tese: aos professores drs. Carlos Tourinho e Roberto Wu, agradeço profundamente pela gentileza em aceitarem participar da banca de defesa. É uma honra tê-los como leitores e avaliadores deste trabalho; ao professor Dr. Flávio Curvello, meu reconhecimento pelas valiosas contribuições na qualificação da tese e pelo interesse em integrar a banca de defesa. E ao professor Dr. Sandro Sena, meu orientador durante graduação e mestrado, além do enriquecedor diálogo e das sugestões realizados na qualificação, agradeço por ser uma inspiração constante de pesquisador e professor de Filosofia.

Expresso também minha profunda gratidão a todos os amigos e familiares que sempre estiveram ao meu lado, compreendendo minhas ausências, apoiando minhas escolhas, motivando-me e tornando os momentos difíceis mais leves. Sem a companhia de vocês, todo esse caminho seria muito mais árduo.

À minha mãe, agradeço pela confiança inabalável, pelo suporte incondicional, pelo respeito às minhas escolhas, pelo orgulho que sempre demonstrou e por ser o pilar fundamental da minha jornada acadêmica.

E, especialmente, à minha esposa, Tamira, minha amiga mais querida, minha companhia diária, meu amor. Agradeço por suportar minhas idiossincrasias, por me encorajar quando eu não acreditava mais, por assumir o comando de tudo quando eu precisava me dedicar ao máximo aos estudos, por ser meu porto seguro nos momentos de incerteza e medo, e por ser o sorriso que me revigora e inspira. Você é a condição de possibilidade mais preciosa desta tese.

“Filosofia”, no sentido mais amplo e ao mesmo tempo mais original desta palavra, representa a ideia de orientar a vida humana como um todo para a verdade

(TUGENDHAT, 1970, p. 1).

## RESUMO

A presente tese desenvolve reflexões acerca dos conceitos de verdade e transcendência tal qual se manifestam especialmente na Fenomenologia de Edmund Husserl, com o *objetivo geral* de analisar implicações do significado de "transcendência" na concepção correspondencial da verdade vigente no pensamento husserliano. Estruturada em cinco capítulos, a investigação inicia delineando o *sentido* tradicional de verdade enquanto correspondência em seus aspectos estruturantes e a *problemática* emergente na configuração da relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível a partir de delimitações específicas do conceito de transcendência. Em seguida, são analisados os conceitos de "verdade" e "evidência" propugnados por Husserl nas *Investigações Lógicas*, momento no qual se demarcam os quatro sentidos fenomenológicos de "verdade" exposto no §39 da *6ª Investigação Lógica* e a primazia da acepção "*ser verdadeiro*" na determinação dos demais sentidos de verdade é ressaltada. O terceiro capítulo explora os sentidos de "transcendência" e "imanência", examinando a ressignificação desses conceitos promovida com a passagem para a Fenomenologia Transcendental e como ela reconfigura a relação entre subjetividade e objetalidade, revelando aquela como constituinte e esta como constituída. Tal transformação sugere a perda da autonomia do transcendente perante a subjetividade, pressuposto da verdade correspondencial. No quarto capítulo, procede-se semelhantemente ao empreendido no segundo, concentrando-se, porém, na descrição husserliana dos sentidos de "verdade" e "evidência" em obras da *fase transcendental* da Fenomenologia. O objetivo dessa análise é demonstrar que a caracterização formal de tais conceitos permanece conforme os parâmetros estabelecidos nas *Investigações Lógicas*, o que vai de encontro ao que as transformações discutidas no terceiro capítulo poderiam sugerir, e que a primazia da acepção de "verdade" atribuída ao objeto também se mantém na versão transcendental do pensamento husserliano. Diante disso, estabelece-se o *problema* em torno das implicações de "transcendência" na concepção husserliana da verdade, tema do quinto e último capítulo: inicialmente, explicita-se como a verdade correspondencial adquire contornos problemáticos nas *Investigações Lógicas*, justamente devido à acepção de "transcendente" adotada nessa obra. E, por fim, propõe-se uma justificativa para a manutenção da verdade correspondencial na Fenomenologia Transcendental em face das implicações do conceito especificamente fenomenológico-transcendental de transcendência. Tal proposta interpretativa é apresentada por meio da demarcação de uma *dupla camada constitutiva* concernente ao polo objetal da relação intencional comprometida com a consecução do conhecimento verdadeiro. Com base na descrição dos processos constitutivos realizados em cada uma delas, derradeiramente, sustenta-se que a *autonomia* do transcendente ante a relação veritativa, exigência inscrita na concepção correspondencial da verdade, é garantida pela constituição do transcendente enquanto tal, realizada na camada fundante, e a *dependência constitutiva* do transcendente enquanto verdadeiro com relação à subjetividade, imposta pela redução transcendental, é expressa na síntese de preenchimento evidente realizada na camada fundada.



**Palavras-chave:** Husserl; Verdade; Correspondência; Transcendência; Constituição.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Doktorarbeit reflektiert über die Begriffe von Wahrheit und Transzendenz, wie sie sich besonders in der Phänomenologie von Edmund Husserl zeigen, mit dem *übergeordneten Ziel*, die Implikationen der Bedeutung von „Transzendenz“ für das korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis in Husserls Denken zu analysieren. Die Arbeit ist in fünf Kapitel unterteilt. Sie beginnt mit einer Darlegung des traditionellen *Verständnisses* von Wahrheit als Korrespondenz in ihren strukturierenden Aspekten und beleuchtet die aufkommende *Problematik* in der Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und erkennbarem Objekt aufgrund spezifischer Begrenzungen des Transzendenzbegriffes. Anschließend werden Husserls Begriffe von „Wahrheit“ und „Evidenz“ in den *Logischen Untersuchungen* analysiert. Hierbei werden die vier phänomenologischen Bedeutungen von „Wahrheit“ gemäß §39 der 6. *Logischen Untersuchung* herausgearbeitet und die Vorherrschaft der Bedeutung „*wahre Seins*“ bei der Bestimmung der anderen Bedeutungen von Wahrheit betont. Das dritte Kapitel erforscht die Bedeutungen von „Transzendenz“ und „Immanenz“, indem die Neubestimmung dieser Begriffe mit dem Übergang zur Transzendentalen Phänomenologie untersucht wird und wie sie das Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität neugestaltet, wobei die Subjektivität als konstitutiv und die Objektivität als konstituiert dargestellt werden. Diese Transformation deutet auf den Verlust der Autonomie des Transzendenten gegenüber der Subjektivität hin, einer Voraussetzung für die korrespondierende Wahrheit. Im vierten Kapitel wird ähnlich vorgegangen wie im zweiten, wobei jedoch Husserls Beschreibung der Bedeutungen von „Wahrheit“ und „Evidenz“ in Werken der *transzendentalen Phase* der Phänomenologie im Mittelpunkt steht. Ziel dieser Analyse ist es, zu zeigen, dass die formale Charakterisierung dieser Begriffe den in den *Logischen Untersuchungen* festgelegten Parametern entspricht, im Gegensatz zu dem, was die im dritten Kapitel diskutierten Veränderungen suggerieren könnten, und dass die Vorherrschaft der Bedeutung von „Wahrheit“, die dem Objekt zugeschrieben wird, auch in der transzendentalen Version von Husserls Denken bestehen bleibt. Angesichts dessen wird das *Problem* der Implikationen von „Transzendenz“ für Husserls Wahrheitsverständnis im fünften und letzten Kapitel erörtert: Zunächst wird erläutert, wie die korrespondierende Wahrheit in den *Logischen Untersuchungen* problematisch wird, genau aufgrund der Bedeutung von „transzendent“, die in diesem Werk verwendet wird. Schließlich wird eine Begründung für die Beibehaltung der korrespondierenden Wahrheit in der Transzendentalen Phänomenologie angesichts der Implikationen des spezifisch phänomenologisch-transzendentalen Begriffes der Transzendenz vorgeschlagen. Dieser interpretative Vorschlag wird durch die Abgrenzung einer *doppelten konstitutiven Schicht* in Bezug auf den objektiven Pol der intentionalen Beziehung, die auf die Erreichung wahren Wissens abzielt, präsentiert. Gestützt auf die Beschreibung der konstitutiven Prozesse in jeder dieser Schichten wird letztlich argumentiert, dass die *Autonomie* des Transzendenten in Bezug auf die veritative Beziehung, eine Voraussetzung des korrespondierenden Wahrheitsverständnisses, durch die Konstitution des Transzendenten als solcher in der grundlegenden Schicht gewährleistet ist, und die *konstitutive Abhängigkeit* des Transzendenten als wahr in Bezug auf die Subjektivität, die durch die transzendentale Reduktion auferlegt wird, in der Evidenzfüllungssynthese in der gegründeten Schicht zum Ausdruck kommt.



**Stichwörter**: Husserl; Wahrheit; Korrespondenz; Transzendenz; Konstitution.

## ABSTRACT

The present thesis develops reflections on the concepts of truth and transcendence as they manifest especially in the Phenomenology of Edmund Husserl, with the *general aim* of analyzing the implications of the meaning of "transcendence" in the correspondence-based conception of truth prevalent in Husserlian thought. Structured in five chapters, the investigation begins by outlining the traditional *sense* of truth as correspondence in its structuring aspects and the emerging *problematic* in the configuration of the relationship between knowing subject and knowable object based on specific delimitations of the concept of transcendence. Thus, Husserl's concepts of "truth" and "evidence" advocated in the *Logical Investigations* are analyzed, delineating the four phenomenological senses of "truth" as exposed in §39 of the 6th *Logical Investigation*. Moreover, it is emphasized the primacy of the meaning of "*true being*" in determining the other senses of truth. The third chapter explores the senses of "transcendence" and "immanence", examining the redefinition of these concepts promoted with the transition to Transcendental Phenomenology and how it reconfigures the relationship between subjectivity and objectivity, revealing the former as constitutive and the latter as constituted. This transformation suggests the loss of the autonomy of the transcendent in relation to subjectivity, a presupposition of correspondence-based truth. In the fourth chapter, a similar approach is taken to that in the second chapter, focusing, however, on Husserl's description of the senses of "truth" and "evidence" in works of the *transcendental phase* of Phenomenology. The aim of this analysis is to demonstrate that the formal characterization of such concepts remains in accordance with the parameters established in the *Logical Investigations*, contrary to what the transformations discussed in the third chapter might suggest, and that the primacy of the meaning of "truth" attributed to the object also persists in the transcendental version of Husserlian thought. Considering this, the *problem* regarding the implications of "transcendence" in Husserl's conception of truth is established in the fifth and final chapter: initially, it is explained how correspondence-based truth becomes problematic in the *Logical Investigations* precisely due to the meaning of "transcendent" adopted in this work. Finally, a justification is proposed for maintaining correspondence-based truth in Transcendental Phenomenology due to the implications of the specifically phenomenological-transcendental concept of transcendence. This interpretative proposal is presented through the demarcation of a *double constitutive layer* concerning the objective pole of the intentional relation committed to the achievement of true knowledge. Based on the description of the constitutive processes carried out in each of these layers, it is ultimately argued that the *autonomy* of the transcendent in relation to the veritative relation – a requirement inscribed in the correspondence-based conception of truth – is ensured by the constitution of the transcendent as such, carried out in the foundational layer. Besides, the *constitutive dependence* of the transcendent as true in relation to subjectivity, imposed by transcendental reduction, is expressed in the synthesis of evident fulfillment carried out in the founded layer.



**Keywords**: Husserl; Truth; Correspondence; Transcendence; Constitution.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Representação de Boehm das regiões de imanência e transcendência.....213

Figura 2 – Representação de Romano das regiões de imanência e transcendência.....213

Figura 3 – Estrutura do noema.....304

Figura 4 – Transição da passividade para a simples apreensão.....319

Figura 5 – Transição da simples apreensão para a explicação.....322

Figura 6 – Transição da explicação para a predicação.....325

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Resumo dos quatro sentidos de verdade na *6ª Investigação Lógica*.....157

Tabela 2 – Reorganização dos quatro sentidos de verdade na *6ª Investigação Lógica*.....159

Tabela 3 – Primeira acepção de "transcendente" e "imanente" em Husserl.....185

Tabela 4 – Segunda acepção de "transcendente" e "imanente" em Husserl.....193

Tabela 5 – Terceira acepção de "transcendente" e "imanente" em Husserl.....203

Tabela 6 – Os sentidos de "transcendente" e "imanente" na Fenomenologia Transcendental.....203

Tabela 7 – Determinação última dos sentidos de "transcendente" e "imanente" em Husserl à luz do conceito de "transcendência imanente".....212

**SUMÁRIO**

**INTRODUÇÃO ..... 14**

**1. O SENTIDO E O CARÁTER PROBLEMÁTICO DO CONCEITO CORRESPONDENCIAL DE VERDADE ..... 24**

1.1. ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO CONCEITO TRADICIONAL DE VERDADE ENQUANTO CORRESPONDÊNCIA ..... 24

1.1.1. **As raízes parmenídicas e a caracterização platônica do conceito de verdade** ..... 24

1.1.2. **Aristóteles e a consolidação do conceito tradicional de verdade** ..... 32

1.1.3. **Tomás de Aquino e a adequação entre coisa e pensamento** ..... 40

1.1.4. **Do sentido ao problema da verdade** ..... 44

1.2. A PROBLEMATIZAÇÃO DA VERDADE CORRESPONDENCIAL A PARTIR DE DESCARTES E KANT ..... 46

1.2.1. **A verdade na Filosofia da Imanência cartesiana: o sentido correspondencial e o problema do acesso ao transcendente** ..... 47

1.2.2. **A verdade na Filosofia Transcendental kantiana: o sentido correspondencial e a impossibilidade do conhecimento do transcendente** ..... 56

1.2.3. **Aproximações e contraposições husserlianas a Descartes e Kant** ..... 66

1.2.3.1 A tarefa de uma Fenomenologia *Transcendental* e a crítica husserliana ao transcendentalismo kantiano ..... 66

1.2.3.2 O neocartesianismo da Fenomenologia husserliana. ..... 72

**2. VERDADE E EVIDÊNCIA NAS *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS* ..... 82**

2.1 VERDADE E EVIDÊNCIA NOS *PROLEGÔMENOS À LÓGICA PURA* ..... 87

2.1.1 **Verdade e Evidência: o papel fundamentador do conhecimento** ..... 88

2.1.2 **O estatuto da verdade à luz da distinção entre realidade e idealidade** ..... 92

2.1.3 **A evidência como vivência da verdade** ..... 99

2.2 AS ESTRUTURAS INTENCIONAIS DA EVIDÊNCIA E DA VERDADE ..... 108

2.3 OS SENTIDOS FENOMENOLÓGICOS DA VERDADE NA *6ª INVESTIGAÇÃO LÓGICA* ..... 134

2.3.1 **Adequação e Evidência** ..... 134

2.3.2 **Os quatro sentidos fenomenológicos de "verdade"**. ..... 140

2.3.2.1 Primeiro sentido: *concordância objetal*. ..... 140

2.3.2.2 Segundo sentido: *adequação inter-ativa*. ..... 144

2.3.2.3 Terceiro sentido: *ser verdadeiro* ..... 146

2.3.2.4 Quarto sentido: *intenção verdadeira*. ..... 153
2.3.2.5 Considerações gerais sobre os quatro sentidos de verdade. ..... 156

**3. A TRANSCENDÊNCIA DO OBJETO E SUA POLISSEMIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA ..... 164**

3.1 A *EPOCHÉ* FENOMENOLÓGICA ..... 165
3.1.1 **O abandono da atitude natural** ..... 167
3.1.2 **O sentido da atitude fenomenológica** ..... 172
3.2 OS SENTIDOS DE "TRANSCENDÊNCIA" E "IMANÊNCIA" ..... 176
3.2.1 **Transcendência real *vs.* Imanência real e a subjetividade mundana** ..... 178
3.2.2 **Transcendência *irreell vs.* Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica** .. 186
3.2.3 **Transcendência autêntica *vs*. Imanência autêntica: o sentido fenomenológico-transcendental de transcendência** ..... 198
3.2.3.1 A redução eidética e as universalidades ..... 204
3.2.3.2 A transcendência imanente e a subjetividade transcendental ..... 207

**4. VERDADE E EVIDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL ..... 221**

4.1 EVIDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL ..... 222
4.1.1 **Evidência como princípio metodológico da Fenomenologia** ..... 222
4.1.2 **O sentido fenomenológico-transcendental de evidência**. ..... 225
4.1.3 **Os tipos de evidência**. ..... 237
4.2 VERDADE NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL ..... 255
4.2.1 **Correlato objetal da evidência e *adaequatio rei et intellectus*** ..... 255
4.2.2 **Os *sentidos* de verdade na Fenomenologia Transcendental**. ..... 258
4.2.2.1 Em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/07) [*Hua* XXIV]. ..... 259
4.2.2.1.1 Primeiro sentido: intenção verdadeira (V4) ..... 259
4.2.2.1.2 Segundo sentido: adequação inter-ativa (V2). ..... 260
4.2.2.1.3 Terceiro sentido: ser verdadeiro (V3). ..... 261
4.2.2.2 Em *Lógica Formal e Transcendental* (1929) [*Hua* XVII]. ..... 263
4.2.2.2.1 Primeiro sentido: intenção verdadeira (V4) ..... 264
4.2.2.2.2 Segundo sentido: ser verdadeiro (V3). ..... 267
4.3 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS SENTIDOS DE EVIDÊNCIA E VERDADE NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL ..... 272

**5. A CONSTITUIÇÃO DO TRANSCENDENTE E O SENTIDO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL DA VERDADE ..... 277**

5.1 DO SENTIDO AO PROBLEMA DA VERDADE NAS *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS*: A TRANSCENDÊNCIA DO SER VERDADEIRO ..... 279

**5.1.1 A impossibilidade de tratar do transcendente em função da restrição à imanência *reell*.** ..... 282

**5.1.2 A impossibilidade de tratar da objetalidade transcendente devido à sua inadequação** ..... 285

**5.1.3 A impossibilidade de tratar do objeto transcendente *verdadeiro*: uma comparação impossível.** ..... 287

5.2 A CONSTITUIÇÃO TRANSCENDENTAL DO TRANSCENDENTE ENQUANTO *SER VERDADEIRO*. ..... 292

**5.2.1 Sobre o conceito de constituição na Fenomenologia Transcendental** ..... 296

**5.2.2 Da constituição do transcendente enquanto tal ao transcendente como *ser verdadeiro*:** ..... 309

5.2.2.1 Sobre a constituição da objetalidade enquanto tal: a camada intencional pré-veritativa ..... 313

5.2.2.2 Sobre a constituição do transcendente verdadeiro: a camada intencional veritativa ..... 326

5.2.2.3 Uma proposta de esclarecimento ..... 338

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 342**

**REFERÊNCIAS ..... 355**

**APÊNDICE ..... 374**

## INTRODUÇÃO

A presente tese propõe o desenvolvimento de reflexões de natureza interpretativo-filosófica acerca dos conceitos de "verdade" e "transcendência" tal qual se manifestam especialmente na Fenomenologia de Edmund Husserl. Mais precisamente, buscaremos analisar as implicações dos significados do conceito de "transcendência" na concepção correspondencial da verdade vigente no pensamento husserliano.

A fim de que se possa compreender genericamente os elementos constitutivos da questão à qual esse trabalho se dedica, teceremos introdutoriamente algumas considerações sobre "verdade" e "transcendência" e, especialmente, sobre a correlação existente entre esses conceitos na obra de Husserl, explicitando, com isso, o *problema* que emerge dessa articulação, a *hipótese* que nos guiará para lidar com ele e, por fim, a *estrutura* do percurso que será trilhado neste trabalho.

*** *** ***

> Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção; (…) Ora, poderá encontrar-se algo de mais relacionado com a sabedoria [*σοφίᾳ*] do que a verdade [*ἀληθείας*]? (…) Logo, aquele que realmente gosta de aprender deve, desde cedo, aspirar ao máximo à verdade integral.[1]

Como se pode observar através dessa passagem platônica, a qual certamente encontra semelhança em outros testemunhos ao longo da história da Filosofia, a reflexão incessante e radicalmente comprometida com vistas à verdade é provavelmente o motor mais prolífico e basilar do pensamento, na medida em que a busca filosófica pela sabedoria deve também significar a máxima aspiração à verdade. Dito de outro modo, agora nas palavras de Aristóteles, pode-se afirmar que "é justo chamar a filosofia de *ciência da verdade* [*ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας*], uma vez que a finalidade da ciência teorética é a verdade [*ἀλήθεια*]"[2]. Essa correlação umbilical posiciona a reflexão sobre o conceito de verdade em um lugar particularmente privilegiado, ao ponto de se poder sustentar que "a reflexão filosófica sobre a relação humana com o mundo e com a realidade sempre foi, direta ou indiretamente, uma reflexão sobre o significado do conceito de verdade e as condições e critérios da verdade"[3].

---

[1] PLATÃO, 2005, p. 180 [485a-d].
[2] ARISTÓTELES, 2013, p. 73 [993b19-20] – grifo nosso.
[3] ENDERS; SZAIF, 2006, p. V – tradução nossa.

Dada sua magnitude, o problema acerca da natureza da verdade carrega consigo uma inegável complexidade, pois, para ser tematizado, não pode prescindir da abordagem "de outros temas filosóficos igualmente importantes: razão e racionalidade, nominalismo e realismo, evidência e certeza, sujeito e objeto, objetividade e subjetividade, método e demonstração, etc."[4]. Diante disso, uma investigação que se coloca diante da questão "*o que é a verdade?*" pode tomar vários rumos. De todos eles, porém, o caminho que notoriamente se destaca é o de compreender a verdade como "adequação", "correspondência" ou "concordância" – compreensão que, inclusive, pode ser apontada como "a mais venerável de todos os tipos de teorias da verdade"[5] e que, por isso, representa aquela que é largamente reconhecida como a concepção *tradicional* da verdade[6].

Essa concepção da verdade como correspondência pode ser caracterizada *lato sensu* a partir de dois critérios elencados por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927): "1. O 'lugar' da verdade [*Wahrheit*] é a proposição (o juízo) [e] 2. A essência da verdade reside na 'concordância' [*Übereinstimmung*] entre o juízo e seu objeto"[7]. Esse entendimento genérico da verdade como um acordo entre aquilo que se pensa (e se fala) sobre algo e a própria coisa naquilo que ela efetivamente é remonta, pelo menos, aos ensinamentos de Platão e Aristóteles e encontrará uma das mais famosas elaborações – quiçá a mais famosa – no pensamento de Tomás de Aquino, sintetizada na máxima "a verdade é a adequação da coisa e do intelecto [*veritas est adaequatio rei et intellectus*]"[8].

De um modo geral, tal concepção tradicional assume que a verdade "é a conformidade do pensamento com as coisas como elas são na realidade"[9] ou, mais precisamente, que "a verdade consiste na correspondência de um elemento *portador de verdade* (conhecimento,

---

[4] DINIS, 1992, p. 379.
[5] KIRKHAM, 2001, p. 119 – tradução nossa. A mesmíssima caracterização é dada por Michael Lynch em seu artigo *Truth* (cf. 2011, p. 3). Consideramos a expressão "teoria da verdade" como estruturalmente problemática, pois emprega aquilo que procura explicar, uma vez que toda e qualquer teoria já levanta pretensões de verdade; assim, o conceito de verdade, a ser determinado, já está sendo pressuposto. Portanto, em nosso texto, optaremos por utilizar "concepção" para nos referir ao modo como a verdade é concebida e descrita. A expressão "teoria da verdade" somente será preservada nas citações em que se faz presente no texto original citado.
[6] A importância e a força dessa maneira de caracterizar a verdade na história da filosofia é tamanha que se afirma que "a teoria de que a verdade é correspondência é certamente a teoria natural. Antes de Kant, talvez seja impossível encontrar *algum* filósofo que *não* tivesse uma teoria da verdade como correspondência" (PUTNAM, 1981, p. 56 – tradução nossa). Há outras maneiras de conceber a "verdade", acerca das quais, contudo, não trataremos ao longo deste trabalho. Para um apanhado sobre algumas dessas maneiras, cf. GRUNDMANN, 2018.
[7] HEIDEGGER, 2005, p. 282. [GA 2, p. 215]. Tais critérios, indica Heidegger, revelam a estrutura formal da verdade: "a verdade possui a estrutura formal do *assim como* ou do *como tal* e o nome que nós damos a esta estrutura completamente formal do *assim como* é 'correspondência' ou, em latim, *adaequatio*" (2010, p. 32 [GA 21, p. 10]). O volume da *Gesamtausgabe* (GA) e a paginação referente à obra publicada em seu idioma original serão colocados entre colchetes após a indicação das páginas correspondentes na tradução utilizada.
[8] AQUINO, 2009, p. 360.
[9] SISTER, 2002, p. 10.

juízo, proposição ou conceito) a um elemento *gerador de verdade* (objeto, fato ou evento), o qual torna o portador verdadeiro"[10]. Nesse cenário, refletir sobre o sentido da verdade é pensar, "antes de tudo, na ideia de uma relação referencial entre linguagem/pensamento e realidade"[11], na qual "a verdade ou falsidade de uma crença *sempre depende* de alguma coisa que se encontra fora da própria crença"[12], de modo que a coisa (em sentido amplo) é assumida como a *medida ou a condição da verdade* de qualquer pensamento/juízo que enuncia algo sobre ela. Parte-se, portanto, da ideia de que "existe um mundo lá fora; e que o que nós dizemos é 'verdadeiro' quando *o capta do jeito que ele é* e é 'falso' quando não corresponde *ao jeito que ele é*"[13]. Por isso, verdadeiro será o pensamento/juízo que *concordar* com aquilo que está lá fora, que *corresponder* à coisa, ou que estiver devidamente *adequado* a ela. Em termos mais precisos, o panorama geral da concepção correspondencial da verdade pode ser assim delineado:

> A noção de verdade envolve, portanto, três noções logicamente distintas: proposições ou juízos, fatos ou coisas com suas propriedades e a relação de correspondência. Cada um destes elementos desempenha uma função específica: as proposições (entidade linguísticas) ou juízos (entidades mentais) *descrevem* os fatos ou as coisas; os fatos (ou coisas) *tornam* as proposições (ou juízos) verdadeiras; a relação de correspondência liga as entidades linguísticas (ou mentais) com as entidades extralinguísticas (ou extramentais). (…) a relação é *assimétrica*, pois são as proposições, e não os fatos, que têm uma função descritiva (...); [mas] são os fatos (ou coisas com suas propriedades) que tornam as proposições verdadeiras. Donde a realidade é *norma da verdade*, ou, como afirma o adágio escolástico, *o verdadeiro é uma consequência do ser das coisas.* Assim, a correspondência entre proposições e fatos exprime a conformidade das proposições aos fatos.[14]

*** *** ***

"Transcender", por sua vez, advém de *transcendere,* cujo significado original radica-se nas ações de "ascender", "escalar" "ultrapassar", "transpor"[15]. O termo designa, assim, uma relação de *ultrapassagem* a partir de algo e em direção a algo outro, na qual "transcendente" nomeia aquilo para o qual o movimento está direcionado e "transcendental" é o polo-ativo da ação de transcender, que ruma ao transcendente. Tais conceitos podem, porém, ter determinações distintas, visto que o conceito de transcendência carece de univocidade semântica[16]. Apesar de sua polissemia, o sentido *teorético-filosófico tradicional* de

[10] PERIN, 2010, p. 98 – grifo nosso. Analogamente a essa formulação, pode-se também definir genericamente a concepção correspondencial da verdade como aquela que "afirma que nossos pensamentos são verdadeiros *em virtude* de algo que é distinto deles, e *independente* de nosso pensamento e conhecimento deles" (ENGEL, 2002, p. 14-15).
[11] SZAIF, 2006, p. 2 – tradução nossa.
[12] RUSSELL, 2001, p. 70 – tradução nossa.
[13] PUTNAM, 2010, p. I.
[14] LANDIM FILHO, 1992, p. 11-12 – grifo nosso.
[15] Cf. FONTANIER, 2007, p. 133; FARIA, 1956, p. 977.
[16] Cf. TUGENDHAT, 2002, p. 47.

transcendência pode ser reconstruído, conforme indica Heidegger[17], em linhas gerais, através do recurso a dois usos dominantes do termo na história da filosofia, em contraposição a seus correlatos conceituais contrários: (i) transcendência teológica *versus* contingência e (ii) transcendência epistemológica *versus* imanência. Nos termos da primeira contraposição, a relação de ultrapassagem se estabelece entre "aquilo que nos toca, que nos afeta diretamente, com o que estamos em pé de igualdade"[18] – que é o contingente – e aquilo "que se encontra por cima de tudo isso e que o condiciona: o incondicionado (...), *o que nos excede*"[19], o transcendente. Compreendido enquanto incondicionado, absoluto e infinito, o transcendente, nesse sentido, facilmente assume contornos divinos (o que justifica sua denominação: transcendência *teológica*) e a contingência, por contraste, passa a qualificar toda a região ontológica de entes finitos. Nesse cenário, a ação de transcender designaria o movimento de ascensão sobre a contingência, rumo ao transcendente. No que diz respeito especificamente ao segundo caso, isto é, conforme sua conceituação *epistemológica*, o "transcendente" é a realidade postada *fora da imanência* dos sujeitos cognoscentes: "é, então, o que não permanece dentro, é o que está *fora* da alma e da consciência. O que está fora dos limites e do muro que rodeia a consciência"[20]. E o "imanente", por conseguinte, coincide com a esfera da consciência apreendida como *interioridade*. Com efeito, por um lado, é "graças ao conceito descrito de transcendência (…) que se faz possível o que denominamos teoria do conhecimento"[21] e, por outro, é devido a essa concepção epistemológica de imanência que a subjetividade passa a ser compreendida enquanto interioridade ensimesmada.

Dentro desse contexto conceitual, na modernidade, os conceitos de "transcendência epistemológica/imanência" e "verdade" se encontram: os problemas filosóficos cardinais tradicionais (realidade/aparência, ser/não-ser, *verdade/falsidade* etc.) convergem para o problema da existência do mundo externo, e, consequentemente, os esforços reflexivos voltam-se para a resolução do enigma de como é possível o sujeito abandonar o círculo da *imanência* da sua consciência, na qual está encapsulado, e ultrapassá-la rumo ao mundo *transcendente*.

Por isso, especificamente considerada à luz da epistemologia moderna pré-crítica, aquela fórmula clássica da verdade enquanto "correspondência" pressuporá que verdadeiro será o juízo que, dentro da consciência, adequadamente representar o que está fora dela, uma vez

[17] Cf. HEIDEGGER, 2014, p. 189-191 [GA 26, p. 204-206] – tradução nossa.
[18] *Ibidem*, p. 190 [GA 26, p. 206] – tradução nossa.
[19] *Ibidem*, p. 190 [GA 26, p. 206] – tradução nossa.
[20] *Ibidem*, p. 189 [GA 26, p. 204] – tradução nossa.
[21] *Ibidem*, p. 190 [GA 26, p. 206] – tradução nossa.

que a concepção de consciência subjacente a essa formulação do problema da verdade a delimita como um campo de vivências psicológicas que devem figurar em si o que as extrapola. Assim, a questão epistemológica pela *verdade* de nossas crenças, juízos e proposições a respeito de coisas e estados-de-coisa do mundo passa a ser compreendida como uma questão sobre a possibilidade da *transcendência* da consciência, o que fornece aos problemas da verdade e da transcendência contornos radicalmente solidários e, consequentemente, demonstram o papel nevrálgico desempenhado pela significação dada aos conceitos de "imanência" e "transcendência" na configuração das noções de *subjetividade* e *objetividade* e na caracterização do sentido da verdade enquanto *correspondência*.

Immanuel Kant, por sua vez, provê ao questionamento epistemológico uma nova feição: a *transcendental*. A importância das considerações kantianas é tal que, depois dele, a expressão "Filosofia Transcendental" passaria a designar uma tarefa filosófica muito particular. Antes de Kant, os termos "transcendente" e "transcendental", cujas raízes podem ser encontradas na doutrina dos transcendentais exercitada na filosofia medieval, eram utilizados indiscriminadamente como sinônimos a fim de indicar, *grosso modo*, os conceitos generalíssimos que ultrapassam as categorias aristotélicas e que podem predicar tudo. Nesse sentido, *transcendentia* ou *transcendentalia* eram atribuídos aos conceitos de "ser" (*ens*), "coisa" (*res*), "uno" (*unum*), "bom" (*bonum*), "algum" (*aliquid*) e "*verdade*" (*verum*)[22]. Porém, em diversas passagens de sua obra-prima e em outros importantes escritos de sua fase crítica, Kant mostra um cuidado acentuado em se assegurar contra o uso até então comum do termo "transcendental". Ele sustenta que o conhecimento especificamente *transcendental* é aquele que, "(...) em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*"[23]. À Filosofia Transcendental, portanto, cabe a tarefa de investigar não mais como *corresponder* a objetos que supostamente subsistem *per se*, fora da consciência, mas sim as formas *puras* da razão teórica que figuram como condições subjetivas de possibilidade *a priori* do conhecimento objetivo.

Esta via de investigação aberta por Kant, ou melhor, essa redefinição completa da própria essência e tarefa da filosofia como fundamentação transcendental do conhecimento, juntamente com as considerações cartesianas acerca das ambições e do método do filosofar

[22] Para uma aproximação à "doutrina dos transcendentais" em termos propriamente medievais, cf. GRACIA, 1992, p. 113-120. E para uma breve, mas consistente, exposição acerca da utilização dos termos "transcendente" e "transcendental" de um modo geral na filosofia pré-kantiana, cf. SMITH, 2013, p. 226-228.
[23] KANT, 2013, p. 53 [B25] – doravante *Crítica*. Acerca da notação das referências à obra kantiana, seguiremos a forma recomendada pela *Akademie-Ausgabe* kantiana.

autêntico, chegarão até o século XX encontrando significativas modificações. Dentre elas, notáveis e importantes apresentam-se na obra do fenomenólogo Edmund Husserl.

Apesar das inegáveis modificações que sofreu ao longo de seu desenvolvimento, o projeto husserliano manteve-se fundamentalmente o mesmo no que concerne aos seus objetivos mais gerais: a Fenomenologia é pensada a fim de reivindicar o trono de "Filosofia Primeira", por estabelecer a fundamentação última do saber em geral como sua tarefa precípua. Dito de outro modo: "a Fenomenologia (...) é dominada desde o início por uma ideia: a filosofia deve ser uma *ciência absoluta da verdade absoluta* que poderia, em princípio, ser realizada pela primeira vez por este método"[24]. Testemunhos disso podem ser encontrados ao longo de todo o percurso filosófico husserliano. Na *Ideia da Fenomenologia* (1907), quando nos apresenta a tarefa *crítica* que deverá empreender, assim a define: "resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento"[25]; essa mesma ideia é exposta nas *Meditações Cartesianas* (1929), ao afirmar que "nosso objetivo geral é o de conferir às ciências um fundamento absoluto"[26]; assim como na introdução das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), ao sustentar que a Fenomenologia Pura é uma ciência essencialmente nova, "cuja posição única em relação a todas as demais ciências queremos caracterizar e cuja condição de *ciência fundamental da filosofia* queremos comprovar"[27].

É nesse cenário de estruturação da Fenomenologia como ciência fundacional de todo o conhecimento que Husserl se depara com os difíceis problemas da *transcendência* e da *verdade*, porquanto (1) a tarefa de elaboração de um saber rigoroso e fundamentador se traduz na pretensão de constituição de uma ciência das *verdades absolutas*, que se revelem ao investigador de modo *apoditicamente evidente* e (2) a abordagem da evidência, por seu turno, está radicalmente imbricada com o estudo do par "transcendência/imanência", uma vez que a evidência é identificada como aquilo que, na Fenomenologia Transcendental, constitui o caráter de ser *imanente*, segundo Husserl[28].

---

[24] KUYPERS, 1968, p. 75 – tradução nossa.
[25] HUSSERL, 2014, p. 43 [*Hua* II, p. 22]. Acerca da notação das referências de obras husserlianas: considerando que a paginação pode variar em função de diferenças entre as edições traduzidas, sempre colocaremos, entre a data da edição utilizada e a página, o parágrafo temático no qual a citação se encontra (quando houver essa divisão na obra) e, após a referência da tradução utilizada, apontaremos, entre colchetes, o volume da *Husserliana* relativo à obra em questão, seguido da paginação correspondente.
[26] *Idem*, 2001, §3, p. 26 [*Hua* I, p. 49].
[27] *Idem*, 2006a, p. 25 [*Hua* III/1, p. 3] – doravante *Ideias I*.
[28] Cf. *Idem*, 2014, p. 22 [*Hua* II, p. 5].

Ora bem, é a este conjunto conceitual, em suas articulações e implicações, que se dedica o presente trabalho. Mais precisamente, o *problema* em função do qual as reflexões serão aqui mobilizadas pode ser delimitado à luz da *estrutura formal triádica* de um questionamento proposta por Heidegger no parágrafo 2 de *Ser e Tempo*[29] – constituída pelo questionado [*das Gefragte*], pelo perguntado [*das Erfragte*] e pelo interrogado [*das Befragte*] – nos seguintes termos: (1) o *questionado,* isto é, aquilo que pretendemos determinar e conceber, é o conceito de *verdade* no pensamento de Edmund Husserl. (2) O *perguntado*, quer dizer, aquilo que particularmente almejamos compreender do questionado, ou ainda, a meta para a qual o questionamento se dirige, é o "*ser verdadeiro*" constituído na e pela evidência na Fenomenologia Transcendental, enquanto sentido fundamental de verdade *correspondencial* advogada por Husserl. A definição da verdade como correlato objetivo da evidência já aparece nos *Prolegômenos* e na *6ª Investigação Lógica*[30] e permanece vigente na versão transcendental da Fenomenologia[31]. Ademais, o emprego do termo *concordância* [*Übereinstimmung*] na caracterização das noções de "verdade" e "evidência" também advém da fase psicológico-descritiva (também denominada de "pré-transcendental"[32]) e persiste nos escritos posteriores. Todavia, apesar de essa compreensão geral acerca da verdade conservar-se na versão transcendental da Fenomenologia, as concepções husserlianas de *subjetividade*, *consciência* e *objetividade* se modificam de maneira inegável, de modo que os conceitos de verdade e evidência não poderiam passar ilesos a tais mudanças[33]. Por isso, (3) *o interrogado,* último elemento de delimitação do problema investigado, isto é, aquilo através do qual pretendemos compreender a *permanência* do sentido correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental, será a noção basilar na qual estão radicadas as *transformações* na compreensão de subjetividade, consciência e objetalidade, qual seja, *o conceito de transcendência*.

A questão da transcendência ocupa um papel crucial no pensamento fenomenológico, o que legitima Husserl, inclusive, a identificá-la como o problema fundamental de toda e

---

[29] HEIDEGGER, 2005, p. 30-34 [GA 2, p. 6-11].
[30] Cf. HUSSERL, 2005a, §51, p. 196-197 [*Hua* XVIII, p. 193-194]; 1996b, §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651].
[31] Cf., por exemplo, *Ideias I* (2006a, §139, p. 310-311 [*Hua* III/1, p. 290]) e *Meditações Cartesianas* (2013, §5, p. 50 [*Hua* I, p. 52])
[32] Tomamos tal nomenclatura de Moura (*in:* HUSSERL, 2006a) para nos referir à produção filosófica husserliana realizada até as preleções de 1906-07, período no qual foram publicadas as *Investigações Lógicas* (1900-1901). As preleções de 1906-1907 – *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento e A Ideia da Fenomenologia* – apresentam, por vez primeira, a Fenomenologia com feição Transcendental, conforme advogam Biemel (*in*: HUSSERL, 2014, p. 9-13 [*Hua* II, p. VII-XI]), Cerbone (2013, p. 26-27) e González Porta (2013, p. 63-65).
[33] Essa compreensão encontra respaldo explícito, por exemplo, nas palavras de Emmanuel Lévinas, quando afirma que "a transformação de Husserl do conceito de verdade *é baseada no seu conceito de consciência*" (1995, p. 88 – tradução e grifo nossos).

qualquer investigação de cariz epistemológico[34], o qual, a rigor, na medida em que "a transcendência sempre traz seu gêmeo – imanência – junto com ela, é realmente o enigma da correlação entre imanência e transcendência"[35]. Por outro lado, "o relacionamento da fenomenologia com o conceito de transcendência não é de todo simples"[36], especialmente porque, conforme aponta o próprio Husserl, "falar de imanência e transcendência envolve *vários significados*"[37]. É justamente através dessa variação de significado dos conceitos de transcendência e imanência que examinaremos possíveis implicações na tessitura das noções elementares que determinam o sentido fenomenológico da verdade.

Diante disso, o *problema* que ocupa nossas investigações pode ser caracterizado nos seguintes termos: quais implicações o conceito de transcendência enseja na concepção correspondencial da verdade vigente na Fenomenologia Transcendental?

Há, na literatura auxiliar, diversas análises sobre as noções de verdade, evidência e conceitos afins no período pré-transcendental[38], bem como na Fenomenologia Transcendental[39] e em ambas as fases do pensamento husserliano[40]. Todavia, percebe-se que em nenhum dos estudos com os quais nos deparamos é desenvolvida a *articulação* de tais conceitos com a "transcendência". Destarte, a empresa que nos dispomos a executar se justifica na medida em que é tarefa que pode contribuir para a interpretação da obra husserliana.

Uma vez legitimado enquanto problema digno de consideração, é pertinente também se destacar desde logo que o próprio fenomenólogo oferece boas indicações de qual seja o caminho possível de seguir para enfrentar tal problemática quando, explicitando a relação entre verdade, evidência e subjetividade transcendental nas *Meditações Cartesianas*, ele é taxativo ao afirmar que:

> É claro que a *verdade* [*Wahrheit*] ou efetividade verdadeira dos objetos [*die wahre Wirklichkeit von Gegenständen*] apenas pode ser haurida *na evidência* [...]. *Todo*

[34] Cf. HUSSERL, 2014, p. 59 [*Hua* II, p. 36].
[35] BROUGH, 2008, p. 179 - tradução nossa. A importância desta temática no seio da reflexão husserliana é tão marcante que é possível sustentar que "não é exagero dizer que todo o seu pensamento [de Husserl] é um desdobramento e elaboração do jogo entre o transcendente e o transcendental" (CAPUTO, 1979, p. 205).
[36] MORAN, 2007, p. 265 – tradução nossa.
[37] HUSSERL, 2006b, §30, p. 63-64 [*Hua* XIII, p. 170] – tradução e grifo nossos. Acerca dessa plurivocidade do conceito de "transcendência", Ingarden aponta que "Husserl, porém, não os distingue conceitualmente com clareza suficiente, (...) então pode-se dizer que o conceito de transcendência de Husserl é ambíguo, e isso dá origem a várias dificuldades" (INGARDEN, 1970, p. 59 – tradução nossa).
[38] Dentre as quais podemos destacar Zuidervaart (2017). Nesse âmbito, também se encontram as interessantes abordagens de Capalbo (2009, p. 77-82), Taddei (2012, p. 100-105) e Vieira (2015); assim como há, por exemplo, valiosos estudos de Restrepo ([s.d.]), Dupré (1964, p. 345-354), Bernet (1988, p. 33-45), Beites (1993, p. 195-215) e Herrmann (1996, p. 39-55).
[39] Nesse sentido, dentre outros, estão Soffer (1991) e Fulton (1935, p. 264-306).
[40] Como é o caso da importante obra de Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970), e do texto de Zaborowski, *Der Wahrheitsbegriff Edmund Husserls: Übereinstimmung und Evidenz* (2006).

> *direito provém daí, da evidência*, provém, por conseguinte, da nossa própria *subjetividade transcendental,* toda e qualquer *adequação* [*Adäquation*] concebível desponta como confirmação nossa, *é síntese nossa*, tem em nós o seu fundamento transcendental último.[41]

Levando essas palavras seriamente em conta, a compreensão de como a verdade em seu sentido especificamente fenomenológico-transcendental se configura, à luz das modificações dos significados de transcendência, imanência e transcendentalidade, será buscada na análise da *intencionalidade constituinte* em geral e do processo sintético de preenchimento *evidente,* em específico, visto que, conforme aponta Carlos Alberto Ribeiro de Moura,

> É ela [a intencionalidade] que será o solo onde serão tratados os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento: 1º) a investigação das sínteses que estão *na origem da consciência de um objeto*; [e] 2º) a investigação da *evidência* inscrita nessa relação entre a *subjetividade* e a *transcendência*[42].

Assim, (i) compreendendo o panorama geral que delineia o sentido tradicional da verdade enquanto correspondência, bem como as dificuldades que surgem a partir da problemática do acesso (relação sujeito-objeto) associadas a essa concepção tradicional; (ii) compreendendo também a determinação husserliana, ao longo de suas obras, dos sentidos de "verdade/evidência" e "transcendência/imanência", bem como os contornos especificamente fenomenológicos da problemática supracitada; e, partir disso, (iii) conhecendo os processos intencionais em jogo na constituição da transcendência e de que maneira a subjetividade transcendental se relacionada com ela a fim de trazê-la à evidência, poderemos, então, entender como a correspondência a toda e qualquer objetalidade é possível de ser fenomenológico-transcendentalmente descrita e compreendida.

Ao final desse percurso investigativo, almejamos apresentar uma *proposta interpretativa* para justificar a manutenção da verdade correspondencial na Fenomenologia Transcendental em face das implicações do conceito especificamente fenomenológico-transcendental de transcendência, através da diferenciação de *duas camadas constitutivas* concernentes ao polo objetal da relação intencional comprometida com a consecução do conhecimento verdadeiro.

Em vista disso, o presente trabalho se estrutura em cinco capítulos. No primeiro, dedicar-nos-emos à apresentação do *sentido* tradicional da verdade enquanto correspondência em seus aspectos estruturantes e da *problemática* acerca da configuração da relação entre

---

[41] HUSSERL, 2013, §26, p. 97 [*Hua* I, p. 95] – grifo nosso.
[42] MOURA, 1989, p. 35-36 – grifo nosso.

sujeito cognoscente e objeto cognoscível intimamente vinculada a essa concepção. Trata-se de um momento no qual abordaremos o pensamento de filósofos anteriores a Husserl que assentam as bases fundamentais dos conceitos aqui em questão, a partir do qual poderemos observar o tratamento especificamente husserliano da verdade e da transcendência de forma contextualizada. No segundo capítulo, analisaremos os sentidos de "verdade" e "evidência" propugnados por Husserl nas *Investigações Lógicas*. Nesse exercício expositivo, cujo principal objetivo é expor os quatro sentidos fenomenológicos de "verdade" presentes na *6ª Investigação*, também serão ressaltadas, à luz da estrutura intencional da consciência, as diferenças com relação à compreensão tradicional da verdade e a primazia da acepção da verdade atribuída ao polo objetal na determinação dos sentidos existentes no *corpus* husserliano. O terceiro capítulo, por sua vez, explora os sentidos de "transcendência" e "imanência" e examina como a ressignificação fenomenológico-transcendental desses conceitos se vincula à reconfiguração da relação entre subjetividade transcendental e objetalidade, revelando a subjetividade como *constituinte* e a objetalidade como *constituída*. Tal transformação sugere a perda de *autonomia*, pressuposta na concepção correspondencial da verdade, do transcendente perante a subjetividade, e, por isso, no quarto capítulo, voltamo-nos para a descrição husserliana dos sentidos de "verdade" e "evidência" em obras da *fase transcendental* a fim de avaliar se o observado no terceiro capítulo enseja alterações explícitas na determinação desses conceitos. Observaremos que essa averiguação demonstra que a caracterização formal de tais conceitos *permanece* conforme os parâmetros estabelecidos nas *Investigações Lógicas*, apesar das transformações discutidas no terceiro capítulo, e que a primazia da acepção de "verdade" atribuída ao objeto também se mantém na versão transcendental do pensamento husserliano. No quinto e último capítulo, chegamos ao objetivo geral do trabalho: em sua primeira parte, explicitamos como a verdade correspondencial adquire contornos problemáticos nas *Investigações Lógicas,* justamente devido à acepção de "transcendente" adotada nessa obra e, em seguida, enfrentamos a questão da permanência da concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental. Isso será realizado por meio da análise de processos constitutivos *fundantes* nos quais o transcendente enquanto tal é constituído e da síntese de preenchimento evidente *fundada* na qual o transcendente pode ser especificamente constituído como ser verdadeiro. Com esse exame dos diferentes processos constitutivos, almeja-se, ao final, legitimar a manutenção da *autonomia da objetalidade* como medida da verdade, sem a qual a concepção correspondencial da verdade não se sustenta, no cenário em que, conforme se preceitua na Fenomenologia Transcendental, toda e qualquer objetalidade é *dependente da subjetividade*, uma vez que é transcendentalmente constituída.

# 1. O SENTIDO E O CARÁTER PROBLEMÁTICO DO CONCEITO CORRESPONDENCIAL DE VERDADE

Este primeiro capítulo é dividido em duas seções. Inicialmente, almejamos estabelecer uma compreensão dos caracteres genéricos basilares da *concepção tradicional da verdade*, com o fito de podermos melhor analisar diferenças e semelhanças que auxiliem na devida interpretação das conceituações husserlianas da verdade, uma vez que Husserl também reivindica as designações "adequação", "concordância" e "correspondência" para elaborá-las. Com este objetivo, serão apresentadas, em linhas gerais, considerações de Parmênides e Platão que estão nas origens dessa maneira de conceber a verdade (subseção 1.1.1); depois, exporemos os traços mais importantes das reflexões aristotélica e tomista para a consolidação do entendimento de que a natureza da verdade é correspondencial (subseções 1.1.2 e 1.1.3, respectivamente); e, por fim, sublinharemos questões epistemológicas subjacentes a essa compreensão correspondencial da verdade (subseção 1.1.4). Na segunda parte do capítulo, analisaremos as reflexões *cartesiana* e *kantiana*: exporemos os termos nos quais o sentido correspondencial da verdade transparece no pensamento de Descartes e como, em seu projeto filosófico, essa concepção assume contornos problemáticos devido às questões relacionadas ao acesso e à configuração do conhecimento objetivo (subseção 1.2.1); realizaremos um movimento análogo na abordagem da Filosofia Transcendental kantiana (subseção 1.2.2); e, por fim, apresentaremos *grosso modo* as influências e discordâncias mais evidentes em relação a ambos na elaboração estritamente transcendental da Fenomenologia, o que nos permitirá antever a relevância de perguntar sobre o sentido transcendental da verdade *interrogando* o conceito de transcendência, conforme a estrutura formal triádica do problema que nos ocupa nesta tese.

## 1.1. ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO CONCEITO TRADICIONAL DE VERDADE ENQUANTO CORRESPONDÊNCIA

### 1.1.1. As raízes parmenídicas e a caracterização platônica do conceito de verdade

Certamente, o engajamento humano com o estudo da verdade é longevo[1]. Tão antigo que algumas de suas fontes podem encontradas, por exemplo, na poesia homérica, segundo pesquisadores[2]. Uma das primeiras abordagens especificamente filosóficas da verdade, por seu turno, pode ser encontrada na reflexão parmenídica: ao final do preâmbulo de *Sobre a Natureza*

[1] Cf. GLANZBERG, 2018, p. 2.
[2] Cf., por exemplo, LONG, 2011, p. 26-28.

[*Περὶ Φύσεως*], Parmênides conta que a deusa, sua interlocutora, promete instruí-lo tanto acerca "[d]as opiniões dos mortais, nas quais não há *verdadeira* convicção [*πίστις ἀληθής*]"[3] quanto sobre "o inabalável coração da perfeitamente circular *verdade* [*ἀληθίης*]"[4], para que, sabendo diferenciar um caminho do outro, ele possa trilhar a única via de investigação possível. Essa é a trilha daquilo que é – o caminho do ser –, visto que o outro caminho, o do não-ser, "é completamente incognoscível"[5]. É, então, o caminho do ser que, segundo a deusa, "acompanha a verdade"[6]. Desbravando esse caminho, Parmênides se empenha em afastar da investigação a aceitação de qualquer elemento que pressuponha mudança, divisibilidade ou multiplicidade. Nesse sentido, criticando as opiniões dos mortais, ele afirma que "são apenas nomes tudo aquilo que os homens estabeleceram, acreditando que eram *coisas verdadeiras* [*ἀληθη*]: nascer e morrer, ser e não ser, mudar de lugar e alterar a cor exterior"[7].

Ora bem, iniciar estas considerações sobre o conceito tradicional de verdade com uma sucinta remissão ao pensamento parmenídico é relevante[8], ainda que este não possa ser caracterizado como um expoente da concepção tradicional da verdade, porque, com isso, podemos perscrutar já desde as raízes do pensamento filosófico uma importantíssima ambivalência que parece estar no cerne da conceituação da verdade, a qual se manifesta através do emprego das variações da palavra *ἀληθεία* no poema parmenídico.

Nas passagens supracitadas, "verdade" é utilizada para qualificar o que (em nomenclatura hodierna) podemos chamar de "estados mentais", como aparece na expressão "verdadeira convicção", assim como para se referir ao conhecimento legítimo de ser buscado, o conhecimento verdadeiro. Mas não se resume a isso. Em contraponto à *falsidade* associada a percepções de mudanças (nascer e morrer, mudar de lugar etc.), Parmênides também utiliza *ἀληθεία* para designar *coisas* – chamando-as de coisas verdadeiras –, e com isso avistamos o termo "verdade" sendo associado também diretamente à própria *realidade*. Ou seja, "verdade, ou o verdadeiro, é entendida aqui como o real/o ser, que pode ser reconhecido em um conhecimento e apreensão intelectual"[9]. Existe, portanto, segundo Parmênides, uma *realidade verdadeira*, independente da intermediação de crenças ou do conhecimento, e para a qual,

[3] CORDERO, 2011, p. 225 [Frag. 1, 30] – grifo nosso.
[4] *Ibidem*, p. 225 [Frag 1, 29] – grifo nosso.
[5] *Ibidem*, p. 226 [Frag. 2, 6].
[6] *Ibidem*, p. 226 [Frag. 2, 4] – grifo nosso.
[7] *Ibidem*, p. 236 [Frag. 8, 39-41] – grifo nosso.
[8] Conforme aponta Szaif, a importância dele nesse debate reside no fato de que "o primeiro filósofo pré-socrático no qual o conceito de verdade como tal assume um significado central é *Parmênides de Eléia*" (SZAIF, 2006, p. 6 - tradução nossa).
[9] SZAIF, 2006, p. 3 – tradução nossa.

inclusive, este necessita estar orientado a fim de que possa configurar-se, por sua vez, como *conhecimento verdadeiro*. Dito de outro modo: para que o conhecimento seja capaz de comportar a verdade, ele precisa, de algum modo, estar adequado à realidade tal qual ela genuinamente se constitui; ele precisa estar adequado à verdadeira realidade.

Acerca disso, é necessário ressaltar que, no grego clássico, não há propriamente uma palavra que corresponda ao vocábulo "realidade". Este é um termo de raiz latina derivado de "*res"*, o qual, por sua vez, é usualmente traduzido para o nosso vernáculo como "coisa". Em grego, "a expressão para servir a esse propósito é o particípio de 'ser' (*τὰ ὄντα*, 'as coisas que são')"[10]. Esse uso específico do verbo "ser" em grego para denotar a efetividade das coisas ou a sua autenticidade pode ser substituído, *sem alteração* semântica, pela forma adjetivada "*ἀληθη*" (que, assim, qualifica as coisas como verdadeiras, no sentido que serem aquilo que efetivamente são ou ainda no sentido de serem *genuínas*) ou mesmo por *ἀληθεία*, enquanto expressão substantiva "a verdade".

Tais considerações relacionadas ao uso de "verdade" e "ser" na língua grega e a suas transposições para outros idiomas apontam para a fundamental interconexão entre as coisas naquilo que elas efetivamente são e o que delas se pensa ou se diz na configuração do conceito de verdade. Isso porque, na medida em que é empregado para denotar tanto a realidade quanto conhecimento, o termo *ἀληθεία* aponta para duas dimensões essenciais à configuração da noção de verdade: por um lado, há "uma noção *epistêmica* de verdade em virtude da relação conceitual entre verdade e conhecimento"[11] e, por outro lado, "há também uma noção *ontológica*, pois identifica *a verdade* com a *realidade* cognoscível"[12]. Essa ambivalência *onto-epistemológica* da verdade, que já pode ser vislumbrada em Parmênides, faz-se igualmente presente nas reflexões platônicas e será elemento importante para a análise da concepção husserliana.

***  ***  ***

O compromisso constante e intransigente de Platão com a verdade perpassa seu *corpus* filosófico de maneira inegável e se afigura provavelmente como o principal motivo propulsor de seus diálogos, algo que é expresso através do *lógos socrático* em diversas ocasiões[13]: no *Fédon*, por exemplo, Sócrates declara que "(...) aquilo que nós desejamos é a *verdade* [*τὸ*

[10] SZAIF, 2018, p. 13 – tradução nossa.
[11] *Ibidem*, p. 16 – tradução nossa.
[12] *Ibidem*, p. 16 – tradução nossa.
[13] Cf. PLATÃO, *O Banquete* (2011a, p. 139 [199a5-b1]; *Defesa de Sócrates* (1996, p. 29 [17b]); *Eutífron* (1996, p. 53 [14e]); *Górgias* (2007, p. 136 [505e]).

*ἀληθὲς*]"[14]; e, no *Sofista*, o Estrangeiro manifesta claramente esse compromisso ao afirmar que "(...) o que procuramos é a *verdade* [*τἀληθὲς*]"[15].

A abordagem platônica mais consagrada da verdade é provavelmente aquela que se situa nas discussões realizadas entre Teeteto e o Estrangeiro sobre "o paradoxo do não-ser e a solução do problema da falsidade"[16] expostas no *Sofista*. O problema em torno do qual a reflexão ali se desenvolve é a compreensão de como o sofista realiza discursos *falsos*. Para isso, Platão fornecerá uma definição do que é um discurso falso e, por conseguinte, do que configura a *verdade do discurso.*

A maneira de demonstrar como a falsidade se vincula ao discurso passa necessariamente pela discussão da questão do não-ser, visto que, se não for possível demonstrar que o não-ser, de alguma forma, é e que o ser, de alguma forma, não é, então não haveria espaço para se falar nem de falsidade, nem de verdade do discurso. "Nada de falso é possível sem esta condição"[17], diz o Estrangeiro. Nesse momento da obra, está em jogo um princípio basilar do pensamento parmenídico, segundo o qual é impossível dizer o não-ser. Isso se manifesta na passagem que ficou conhecida por anunciar o *parricídio de Parmênides*: "para defendermos, teremos de discutir a tese do nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é"[18]. Com essa demonstração, Platão almeja se desvencilhar também de outro problema que surge como consequência do supracitado, a saber, o da impossibilidade de dizer algo falso. Como advoga o Estrangeiro, "enquanto não houvermos feito essa contestação [contra Parmênides], nem essa demonstração [de que o não ser, de algum modo, é], não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas"[19].

Para isso, os interlocutores do diálogo despendem seus esforços na averiguação de diversas teses sobre o ser – como as doutrinas pluralistas, as unitárias e as materialistas – e, em contrapartida, também analisam o não-ser a partir da problemática da participação e da relação entre os gêneros supremos ser, movimento e repouso[20]. Como resultado de suas ponderações, o Estrangeiro afirma que "*necessariamente há um ser do não-ser*"[21] e ele se caracteriza

[14] PLATÃO, 1996, p. 127 [66b] – grifo nosso.
[15] *Idem*, 1961, p. 223 [246d] – grifo nosso.
[16] HESTIR, 2003, p. 2 – tradução nossa.
[17] PLATÃO, 1961, p. 207 [237b].
[18] *Ibidem*, p. 215 [241d].
[19] *Ibidem*, p. 215 [241d-e].
[20] Cf. *Ibidem*, p. 216-241 [242-256].
[21] *Ibidem*, p. 242 [256d] – grifo nosso.

enquanto *alteridade de algo*, visto que "cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não ser"[22], e se expressa como uma *negação predicativa desse algo* e não como afirmação daquilo que não é em termos absolutos. Ou seja, o não-ser não possui densidade ontológica em si mesmo; ele se manifesta a partir da negação do que é. Nesse sentido, pode-se dizer, por exemplo, que "o movimento é outro que não o repouso (...); logo, ele *não é* o repouso"[23]. O que, sem dúvidas, destaca-se dessa argumentação platônica, que rompe com a vigorosa influência de Parmênides no modo de se compreender o não-ser, é a sua dimensão eminentemente *relacional*. O não-ser é sempre, enquanto alteridade e negação, *relativo* a algo que é. Isso porque, "uma vez que diferença é uma relação cujos *relata* são coisas que são, somente *coisas que são* podem ser algo *que não é* (no requerido sentido relacional)"[24].

As considerações acima realizadas sobre o não-ser são empreendidas, no texto platônico, *antes* de se dedicar à questão da verdade/falsidade do discurso. Isso é importante para nossas investigações porque manifestam um elemento bastante significativo que permeará todo o presente trabalho: acompanhando o desenvolvimento natural do diálogo platônico, pode-se observar que, para que possamos compreender adequadamente o que seja um *discurso* verdadeiro – e, portanto, para abordar o tema da verdade –, faz-se necessário avançar *previamente* em questões de natureza *ontológica*. No contexto do *Sofista*, por exemplo, é somente em posse de um entendimento sobre a natureza do não-ser que os interlocutores encontram condições de pensar a correlação do não-ser e do ser com a estrutura do discurso e, assim, do conhecimento: Teeteto e o Estrangeiro percebem que não é possível prosseguir no exame da falsidade do discurso sem antes definir o estatuto ontológico do não-ser[25]. Noutras palavras, ainda que não seja algo manifesto na letra do texto platônico, o desenrolar do *Sofista*, no mínimo, sugere que, no que diz respeito à verdade, as análises linguístico-epistemológicas (sobre as condições de qualificação do discurso e do conhecimento para que sejam considerados verdadeiros ou não) *pressupõem* reflexões e determinações ontológicas.

Pois bem, ao direcionar suas atenções ao discurso (notadamente, à asserção), a fim de examinar sua verdade e falsidade propriamente ditas, os interlocutores concordam que a estrutura elementar da asserção é constituída pela articulação entre nomes e verbos: o nome identifica *algo sobre o qual* alguma coisa é dita e o verbo expressa *o que é dito sobre esse algo*. A combinação dessas duas partes do discurso explicita as duas funções semânticas básicas de

[22] PLATÃO, 1961, p. 246 [258e].
[23] *Ibidem*, p. 240 [255e] – grifo nosso.
[24] SZAIF, 2018, p. 29 – tradução nossa.
[25] Cf. PLATÃO, *op. cit.*, p. 213 [240d].

uma asserção: (i) selecionar um sujeito e (ii) predicar algo dele[26]. Em posse disso, o diálogo se encaminha para a passagem decisiva na abordagem da verdade na obra.

> Estrangeiro: - Vou pronunciar diante de ti um discurso, unindo um sujeito a uma ação por meio de um nome e de um verbo; e tu dirás sobre o que é esse discurso (...). *Teeteto está sentado* [*Θεαίτητος κάθηται*], será um longo discurso?
> Teeteto: - Não, aliás, bem curto.
> Estrangeiro: Cabe-te, pois, dizer a propósito de quem e sobre o que ele discorre.
> Teeteto: Evidentemente, a propósito de mim e sobre mim.
> Estrangeiro: E este? (...) *Teeteto, com quem agora converso*, *voa*.
> Teeteto: Aqui, ainda, só há uma resposta possível: a propósito de mim e sobre mim. (...)
> Estrangeiro: Que qualidade devemos, pois, atribuir a um e a outro?
> Teeteto: Poderemos dizer que um é falso, outro verdadeiro.
> Estrangeiro: Ora, aquele que, dentre os dois, é verdadeiro, diz sobre ti, o que é tal como é.
> Teeteto: Claro!
> Estrangeiro: E aquele que é falso diz outra coisa que aquela que é.
> Teeteto: Sim.
> Estrangeiro: Diz, portanto, aquilo que é não é.
> Teeteto: Mais ou menos
> Estrangeiro: Ele diz, pois, coisas que são, mas outra, que aquelas que são a teu respeito; pois, como dissemos, ao redor de cada realidade há, de certo modo, muitos seres e muitos não-seres[27].

Duas asserções são colocadas sob escrutínio: (i) "Teeteto está sentado" e (ii) "Teeteto voa". Ambas são acerca de Teeteto e predicam algo dele. Ademais, ambas dizem coisas que são: Teeteto é, assim como também são o sentar e o voar. Todavia, dentre tais asserções, uma é necessariamente verdadeira e a outra, falsa. Mais precisamente, (i) "Teeteto está sentado" é verdadeira na medida em que diz sobre um ser aquilo que efetivamente concerne a ele (Teeteto, de fato, está sentado), o que permite caracterizá-la, então, como uma asserção *portadora* de verdade. (ii) "Teeteto voa", por outro lado, diz sobre Teeteto um ser que não lhe concerne, pois Teeteto efetivamente *não* voa; ela é, pois, uma asserção falsa porque apresenta um não-ser com relação a Teeteto; noutra palavras, ela diz um não-ser no sentido de *alteridade relativa* anteriormente apontado. Como Platão também formula no diálogo *Eutidemo*, uma asserção verdadeira é, então, aquela que descreve as coisas como são: "há pessoas que dizem as coisas como são? Certamente há (...). Aquelas que dizem *a verdade*"[28].

---

[26] Cf. PLATÃO, 1961, p. 250 [262].
[27] *Ibidem*, p. 253 [263a-b] – grifo sublinhado nosso. Quando, na própria passagem citada, originalmente houver algum tipo de destaque realizado com o uso do *itálico*, como aqui é o caso, faremos os nossos grifos com o recurso ao sublinhado.
[28] *Idem*, 2007, p. 191 [284d] – grifo nosso.

Como essa formulação platônica deve ser classificada dentre as concepções de verdade é motivo de discordância entre intérpretes[29]. Não obstante as divergências interpretativas, as reflexões platônicas expostas acima nos permitem ressaltar alguns aspectos acerca da verdade no *Sofista* sobre os quais os estudiosos não levantam dúvidas, e que se configuram como constituintes elementares da noção tradicional de verdade exposta na introdução do presente trabalho – o que demonstra a importância de Platão para a história desse conceito: (i) o discurso é o *portador* da verdade, ou seja, ela é um atributo circunscrito no plano *lógico-linguístico* – o que permite classificar essa acepção platônica da verdade como uma espécie de verdade *proposicional*; (ii) esta pressupõe algum tipo de relação com as coisas que estão para além do discurso proferido, de modo que (iii) o valor de verdade do discurso *depende* de algum tipo de acordo entre o dito e aquilo sobre o qual o discurso faz referência. Em suma, não é o próprio discurso que engendra a sua verdade, mas as coisas acerca das quais ele se realiza – o que nos leva a ver nas coisas o elemento *gerador* da verdade do discurso.

Todavia, há outra faceta da verdade na filosofia de Platão, que não se restringe à acepção proposicional e que pode ser vislumbrada sobremaneira nas suas considerações sobre a *Teoria das Ideias*: trata-se da caracterização da "*verdade como atributo do efetivo ou do existente*"[30], isto é, da identificação de determinados *seres* como verdadeiros. Em diversos de seus diálogos, Platão advoga que a totalidade é constituída por duas regiões de seres: o mundo sensível e o mundo inteligível ou ideal[31]. À luz dessa divisão, em contraste com as coisas empíricas, que são múltiplas, mutáveis, perecíveis, ontologicamente dependentes e circunscritas no mundo sensível, existem as Formas ou Ideias que compõem o mundo inteligível: "existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas"[32]. Dentre os atributos das Formas, destaca-se que elas são "*aquilo que é verdadeiro ou (o reino) da verdade*"[33]. Recorrendo a um exemplo, no

[29] Alguns, como Cornford, advogam que há, no *Sofista*, a apresentação de uma concepção *correspondencial* da verdade. Segundo ele, "a declaração [verdadeira] como um todo é complexa e sua estrutura corresponde à estrutura do fato. *Verdade significa essa correspondência*" (CORNFORD, 1935, p. 311). No mesmo sentido, Prior afirma que "Aristóteles não originou a teoria correspondencial, mas a tomou do *Sofista* de Platão" (PRIOR, 2006, p. 540). Outros, como Blake Hestir, porém, não estão convencidos de que haja elementos suficientes para identificar nas reflexões expostas no diálogo em questão uma noção da verdade enquanto correspondência. Segundo ele, o que há ali é uma compreensão *mínima* acerca da verdade, sem a exigência de uma relação causal entre a declaração e o fato (Cf. HESTIR, 2003, p. 10).
[30] SZAIF, 2006, p. 2 – tradução e grifo nossos.
[31] Tal determinação da totalidade pode ser observada, por exemplo, nas famosas formulações da *analogia da linha dividida* e da *alegoria da caverna*, que se encontram n'*A República* (cf. 509d-511e, 514a-517c, respectivamente).
[32] PLATÃO, 2005, p. 204 [507a]
[33] SZAIF, 2018, p. 19 – tradução e grifo nossos.

*Banquete*, ao refletir sobre a possibilidade de conhecimento da ideia do Belo, Sócrates estabelece a relação entre ela e a verdade nos seguintes termos:

> O que aconteceria se algum de vocês pudesse ver o próprio belo: íntegro, puro, sem mistura, em lugar de belezas contaminadas de carne humana, de cores, de outras bobagens perecíveis? (...) Não te parece que só quem tiver chegado lá, vendo o belo como convém, poderá produzir não simulacros de virtude – pois *não é em sombras que estará tocando* –, e sim virtudes autênticas, visto que o tocado é a *própria verdade* [*ἀληθῆ*]?[34]

No *Fédon*, por sua vez, no contexto de discussão sobre a necessidade de afastamento da dimensão corporal na busca do conhecimento, a verdade é defendida por Sócrates como fundamento da região de seres composta pelas Formas:

> E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado (...), senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse à cata das *realidades verdadeiras*, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? (...) Não será este homem, Símias, se a alguém é dado fazê-lo neste mundo, que atingirá o *real verdadeiro*?[35]

Nesse mesmo sentido, é bastante significativo ressaltar, no próprio *Sofista*, que essa acepção de verdade enquanto atributo do ser emerge justamente no momento que *antecede e prepara* as investigações sobre as noções de falsidade e verdade vinculadas ao discurso:

> Teeteto: - Que outra definição daríamos à imagem, estrangeiro, se não a de um segundo objeto igual, copiado do *verdadeiro*?
> Estrangeiro: - Teu "segundo objeto igual" significa um objeto *verdadeiro*, ou, então, que queres dizer com esse "igual"?
> Teeteto: - De forma alguma um *verdadeiro*, certamente, mas um que com ele se pareça.
> Estrangeiro: - *Mas, por verdadeiro, tu entendes "um ser real"* [*ὄντως*]?
> Teeteto: - Certamente.[36]

Há, pois, na filosofia platônica, além da acepção discursivo-epistemológica – que permite distinguir pensamentos, asserções e conhecimentos verdadeiros sobre as coisas –, também uma acepção da verdade atribuída *às próprias coisas,* a qual é capaz de legitimar a separação de seres que efetivamente são por si, que são reais no sentido de *autênticos e genuínos*, de suas cópias, seres dependentes e inautênticos. Destarte, pode-se sustentar que "o pensamento de Platão opera com uma concepção *ontológica de verdade*"[37], visto que a verdade, nessa segunda acepção, designa um atributo das coisas.

---

[34] PLATÃO, 2011b, p. 113 [212a] – grifo nosso. Essa associação entre verdade e ser efetivo ou ser real, curiosamente, também se manifesta nas traduções: na tradução realizada pelo professor Carlos Alberto Nunes (Cf. PLATÃO, 2011a, p. 173), a palavra *ἀληθῆ* não foi traduzida para o nosso vernáculo como "*verdade*", mas como "*realidade*".
[35] *Idem*, 1961, p. 88 [66a] – grifo nosso.
[36] *Ibidem*, p. 212 [240a-b] – grifo nosso.
[37] LONG, 2011, p. 32 – tradução e grifo nossos.

Ora, assim como destacado no começo deste capítulo acerca do emprego do termo *ἀλήθεια* no contexto do pensamento parmenídico, aqui também observamos a ambivalência *onto-epistemológica* no tratamento platônico da verdade. Por um lado, há uma determinação da verdade associada ao discurso, ao conhecimento, caracterizada pela devida concernência da proposição com as coisas tal qual elas são, mas há também, por outro lado, uma dimensão ainda *mais fundamental* da verdade em Platão, a qual diz respeito à própria realidade e às coisas. E essa dimensão é mais fundamental (podendo ser identificada, inclusive, como um "conceito *pré-proposicional* de verdade"[38]) porque, para que uma proposição possa ser verdadeira, ou seja, possa dizer das coisas aquilo que elas efetivamente são, as próprias coisas sobre as quais se está falando precisam ser, elas mesmas, *verdadeiras*, isto é, precisam ser que o genuinamente são. Por exemplo, um discurso que almeje ser qualificado como um conhecimento verdadeiro do Belo (emprego da acepção *discursivo-epistemológica* da verdade) necessita ser constituído por um conjunto de asserções que digam do verdadeiro Belo (emprego da acepção *ontológica* da verdade) aquilo que ele efetivamente é. Sem o verdadeiro Belo, pois, não é possível se falar em conhecimento verdadeiro (nem falso) dele. Observa-se aqui, por conseguinte, uma *prioridade da dimensão ontológica* da verdade frente à sua dimensão discursivo-epistemológica. Em termos platônicos, podemos afirmar, então, que o "dizer com verdade"[39] é distinto da e *pressupõe* a "verdade das coisas"[40].

### 1.1.2. Aristóteles e a consolidação do conceito tradicional de verdade

Não obstante o importante aporte reflexivo realizado por Platão, quando se trata da primeira elaboração mais consistente sobre a questão de verdade e, especificamente, sobre sua determinação enquanto *correspondência*, os intérpretes majoritariamente vão buscá-la na filosofia de Aristóteles[41]. No que se segue, focaremos a discussão sobre a concepção aristotélica de verdade especificamente em três pontos fundamentais: (i) a *proposição* como lugar da verdade; (ii) a importância das coisas na produção da verdade proposicional; e (iii) a atribuição de um sentido de verdade ao ser. Os dois primeiros pontos, de natureza lógico-epistemológica, perfazem a noção clássica de verdade como adequação e o terceiro destaca o pressuposto ontológico subjacente a essa concepção de verdade.

---

[38] SZAIF, 2006, p. 2 – tradução nossa.
[39] PLATÃO, 1961, p. 206 [236e].
[40] *Ibidem*, p. 203 [234c].
[41] Exemplificativamente, podemos observar esse posicionamento interpretativo em ENGEL, 2002, p. 15; DINIS, 1992, p. 379; LONG, 2011, p. 21 e PUTNAM, 1981, p. 57.

Historicamente, abordar a tese tradicional acerca da verdade é remeter-se quase que naturalmente a Aristóteles, como aponta Heidegger, na obra *Lógica: a questão da verdade*, apesar de discordar dessa interpretação majoritária do pensamento aristotélico:

> A proposição é o que torna a verdade possível como tal. Quando essa tese é afirmada e tomada inquestionavelmente como a base de toda explicação da verdade, é frequentemente acompanhada de uma segunda tese, uma relacionada ao conteúdo - a saber, que a tese sobre *a proposição como lugar da verdade foi enunciada por Aristóteles*. E geralmente essa segunda tese está ligada a uma terceira, a saber, que *Aristóteles foi quem determinou primeiro o conceito de verdade – como a correspondência do pensamento com as coisas.*[42]

Acerca da filosofia aristotélica, então, estabeleceram-se, ao longo da tradição filosófica, duas teses complementares: (i) a proposição é a *portadora* da verdade e (ii) esta, abrigada na proposição, define-se em virtude da relação de *correspondência* do pensamento, proposicionalmente expresso, com as coisas.

Com relação ao primeiro aspecto, de fato, a "verdade proposicional está claramente no centro no pensamento de Aristóteles sobre o conceito de verdade"[43]. A passagem provavelmente mais famosa na defesa dessa posição se encontra no livro IV da *Metafísica* [*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*]: "não é possível que exista um termo médio entre os contraditórios (...). Isso é evidente pela própria *definição* do verdadeiro e do falso: falso é *dizer* [*λέγειν*] que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro [*ἀληθές*] é dizer que o ser é e que o não-ser não é"[44]. Nesse trecho da *Metafísica*, o significado da verdade é expressamente circunscrito à esfera *lógica* – ou seja, ao âmbito do *lógos*, da linguagem –, visto que a verdade e a falsidade são caracterizadas como um dizer algo sobre algo. Essa localização da verdade no pensamento que se expressa linguisticamente também aparece em *De Anima* [*Περὶ Ψυχῆς*]: "o verdadeiro e o falso são uma combinação de *pensamentos*"[45]; e é ratificada no livro VI da *Metafísica*: "de fato, o verdadeiro e o falso *não se encontram nas coisas* (...), *mas só no pensamento*"[46].

---

[42] HEIDEGGER, 2010, p. 108 [GA 21, p. 128] – tradução nossa. Cumpre ressaltar que, logo nas linhas que se seguem a essa passagem, Heidegger deixa explícito que discorda de tais teses. A utilização dessa passagem, portanto, não busca associar a descrição realizada com o pensamento heideggeriano, nem com sua interpretação do pensamento aristotélico, mas sim apresentar os elementos fundamentais da leitura majoritária da concepção aristotélica de verdade ao longo da história da filosofia, que foram destacados com precisão pelo filósofo alemão no trecho citado. Para a interpretação heideggeriana em particular, cf. HEIDEGGER, 2010, §11, p. 108ss [GA 21, §11, p. 128ss]. A fim de facilitar o cotejamento da tradução proposta com o texto originalmente utilizado para realizá-la, transcrevemos as citações estrangeiras com mais de três linhas (citações em destaque), como é o caso desta, no idioma do texto de referência em *apêndice* a este trabalho. Cf. *Apêndice – citações estrangeiras em destaque*, p. 374ss.

[43] SZAIF, 2018, p. 33 – tradução nossa.

[44] ARISTÓTELES, 2013, p. 179 [1011b26] – grifo nosso.

[45] *Idem*, 2012, p. 121 [432a12].

[46] *Idem*, 2013, p. 281 [1027b20-28] – grifo nosso.

Situada nesse domínio, a verdade é vinculada especificamente a *proposições*. Segundo afirma em *Da Interpretação* [*Περὶ Ἑρμηνείας*], nomes e verbos, tomados isoladamente, são incapazes de comportar a verdade ou a falsidade[47]. Ademais, nem toda combinação de nomes e verbos dotada de significado – isto é, nem toda sentença – pode ser qualificada como verdadeira ou falsa: desejos e preces, por exemplo, são sentenças das quais não se pode dizer nem que são verdadeiras, nem que são falsas. Para Aristóteles, somente as *proposições* (ou asserções) podem ser assim qualificadas[48]. Restrita a esse domínio, a verdade é, consequentemente, designada "verdade proposicional".

As proposições, por seu turno, são divididas em *afirmação* e *negação*: "entendemos por *afirmação* a proposição que afirma *alguma coisa* de alguma coisa, e (...) por *negação* a proposição que nega *alguma coisa* de alguma coisa"[49]. É nesse contexto que se engendram os sentidos de verdade e falsidade proposicional para Aristóteles: uma afirmação é verdadeira se afirmar que é aquilo que efetivamente é e falsa quando afirmar que é aquilo que efetivamente não é; por outro lado, uma negação se determina como verdadeira ao negar aquilo que efetivamente não é e como falsa quando nega aquilo que efetivamente é. Dito de maneira a destacar somente as proposições verdadeiras: verdadeira é ou a *afirmação* que diz de algo aquilo que efetivamente lhe concerne, ou a *negação* que nega sobre algo aquilo que efetivamente não lhe concerne. Vinculada a essa determinação estão as noções de *união* e *separação*, uma vez que, segundo Aristóteles, será verdadeira a proposição afirmativa que assevera como unidos o predicado e o sujeito que estão, de fato, unidos e a proposição negativa que assevera como separado aquilo que, de fato, não se predica do sujeito. A determinação da verdade proposicional nesses termos é assim sintetizada: "o verdadeiro é a afirmação do que é realmente unido e a negação do que é realmente separado"[50].

Ora bem, além da demarcação de seu "lugar", as considerações acima apresentadas também já manifestam a importância das coisas na configuração da verdade proposicional:

> Se dissermos que asserções e opiniões admitem tais qualificações, teremos que reconhecer que *não são elas próprias*, mas alguma coisa mais que sofre mudança,

[47] "tal é o caso de *homem*, por exemplo, ou *branco*, se enunciados sem qualquer acréscimo. Não é verdadeiro nem falso" (ARISTÓTELES*,* 2010, p. 82 [16a14-16]).
[48] Cf. *Ibidem*, p. 84 [16b26-17a5]. Essa correlação entre verdade e proposição, em contraste com termos simples, é sintetizada no tratado *Categorias* da seguinte maneira: "nenhum desses termos em si mesmo é positivamente assertivo. Afirmações, bem como negações, somente podem surgir quando esses termos são combinados ou unidos. Toda proposição, afirmativa ou negativa tem que ser verdadeira ou falsa, (...) mas uma palavra ou expressão não combinada (exemplos "homem", "branco", "corre" ou "vence") não pode ser nem verdadeira nem ser falsa" (*ibidem*, 2010, p. 42 [2a5-10]).
[49] *Ibidem,* 2010, p. 86 [17a25-27].
[50] *Idem*, 2013, p. 281 [1027b20-28].

> pois *é por força dos fatos de cada caso*, em virtude de serem ou não serem reais, que uma asserção é classificada como verdadeira ou falsa.[51]

Ou seja, apesar da verdade estar adstrita ao domínio proposicional, o seu fundamento gerador não se encontra na própria proposição. Com isso, o papel das próprias *coisas* na determinação da verdade e, particularmente, na significação desta à luz da ideia de *correspondência*, ganha relevância na medida em que a verdade de uma proposição *depende* da relação que se estabelece entre o que é proposicionalmente expresso e a própria efetividade dos seres. Verifica-se aqui, consequentemente, a mesma *prioridade da coisa* na constituição da verdade proposicional que também foi observada em Platão. Esta também é indicada por Aristóteles, por exemplo, com as seguintes palavras: "quando temos e quando não temos uma afirmação verdadeira ou uma falsa? (...) De fato, não és branco por pensarmos que és branco, mas *porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade*"[52]. O fundamento da verdade de uma proposição que afirma a brancura de algo, então, não está no dizer, mas sim no fato de que essa proposição *corresponde* à coisa afirmada. É a consideração dessa articulação aristotélica entre proposição e coisa (ou estado-de-coisas) que permite a identificação de um sentido correspondencial na sua reflexão sobre a verdade proposicional.

Por conseguinte, analogamente ao movimento platônico, se, por um lado, Aristóteles reconhece na proposição o local onde a verdade é manifestada, por outro lado, a caracterização da verdade como correspondência (no sentido isomórfico de espelhar as coisas no plano linguístico[53]) aponta para o papel fulcral das coisas enquanto *geradoras*, enquanto causas, da verdade proposicional. Acerca disso, o próprio Estagirita não deixa dúvidas:

> A proposição verdadeira, entretanto, não é, de modo algum, a causa da existência do tal homem assim existente; e, todavia, *sua existência pareceria de uma maneira ou outra a causa da verdade da verdadeira proposição*, uma vez que esta última é classificada de *verdadeira* ou *falsa* na medida em que o ser humano existe ou não.[54]

---

[51] ARISTÓTELES, 2010, p. 49 [4b7-10] – grifo nosso.
[52] *Idem*, 2013, p. 429 [1051b7-9] – grifo nosso.
[53] A concepção da correspondência como isomorfismo defende (ou, pelo menos, pressupõe), que o *lógos* (enquanto portador da verdade) e a realidade (enquanto geradora da verdade) compartilham de estruturas constitutivas afins e, por isso, a linguagem possui a capacidade de dizer as coisas da maneira que elas efetivamente são. Esse é precisamente o caso da conceituação aristotélica. Tal compreensão encontra amparo, por exemplo, no comentário feito por Reale ao trecho da *Metafísica* no qual Aristóteles lida com a questão "quando temos e quando não temos uma afirmação verdadeira ou uma falsa?". Em resposta a essa questão, Reale afirma que, para Aristóteles, "a verdade está em *espelhar* as coisas como são" (REALE, 2013, p. 486). No mesmo sentido, Crivelli é taxativo ao afirmar que "[é] em virtude desse 'espelhamento' que assume com relação a asserções e crenças, que a teoria da verdade de Aristóteles conta como uma teoria da correspondência da verdade, na medida em que uma afirmação é considerada verdadeira quando e somente quando "coloca seu objeto como sendo o que ele é" (2004, p. 25).
[54] ARISTÓTELES, 2010, p. 76 [14b20-25] – grifo nosso.

Percebe-se, destarte, que "Aristóteles sustenta que verdade e falsidade são qualidades baseadas numa relação unidirecional 'causal' (ou fundacional) que faz com que o valor de verdade [da proposição] dependa daquilo que é o caso"[55]. Isso, em última instância, significa dizer que, ao contrário do que *prima facie* poderia parecer, "a proposição não é o lugar onde a verdade primeiramente se torna possível"[56]. É sob essa perspectiva que, de uma análise do conceito proposicional de verdade em Aristóteles, aproximamo-nos de uma discussão *ontológica*.

*** *** ***

Se a dimensão ontológica da verdade aparece de modo relativamente incipiente em Platão, no pensamento aristotélico, ela é explícita: dentre os distintos modos de se *dizer o ser* identificados e discutidos por Aristóteles, encontra-se *o ser como verdadeiro*. Logo no início do capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*, ele afirma que "o ser e o não-ser se dizem, num sentido, segundo as figuras das categorias, noutro sentido, segundo a potência e o ato dessas categorias ou segundo seus contrários *e, noutro sentido ainda, segundo o verdadeiro e o falso* [*ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*]"[57]. Por si só, essa formulação já seria um forte sinalizador de que há, no pensamento do Estagirita, algum sentido propriamente ontológico da verdade. Todavia, a proposição aristotélica é, a rigor, ainda mais radical do que o trecho acima transcrito da tradução para o português permite vislumbrar.

Conforme explicitamente reconhecido pelo tradutor da versão em português[58], o termo superlativo *κυριώτατα*, que está presente no texto original de Aristóteles, foi omitido na tradução. O termo originalmente se encontra após a expressão "noutro sentido ainda" na passagem que diz "e, noutro sentido ainda, segundo o verdadeiro e o falso". Segundo ele, a manutenção da palavra levaria a uma contradição com a afirmação presente no livro VI da *Metafísica*, que estabelece que a verdade só existe no pensamento. Ao fazer isso, porém, omite-se, em nome de determinada posição interpretativa, uma palavra efetivamente inscrita na obra que nos foi legada e que, se for seriamente considerada, implica na seguinte tradução do trecho supracitado: "o ser e o não-ser se dizem, num sentido, segundo as figuras das categorias, noutro sentido, segundo a potência e o ato dessas categorias ou segundo seus contrários e, noutro sentido *mais fundamental* [*κυριώτατα*], segundo o verdadeiro e o falso".

---

[55] SZAIF, 2018, p. 37 – tradução e grifo nossos.
[56] HEIDEGGER, 2010, p. 201 [GA 21, p. 135].
[57] ARISTÓTELES, 2013, p. 427 [1051a35-b2] – grifo nosso.
[58] Cf. REALE, 2013, p. 487.

Traduções que preservam o texto aristotélico em sua integralidade podem ser encontradas em língua inglesa e espanhola. No inglês, por exemplo, o trecho destacado é traduzido como: "(...) *in the strictest sense* to denote truth and falsity"[59]. E na consagrada versão do Editorial Gredos para língua espanhola, por sua vez, essa passagem é assim traduzida: "lo que es verdadero o es falso *en el sentido más fundamental*"[60]. Ademais, também encontramos em *Lógica*: *a questão da verdade* a preservação do termo *κυριώτατα*, o qual é traduzido para o alemão por Heidegger através do termo *allereigentlichste* – composição da forma superlativa de *eigentlich* (em português: "próprio") com *aller* (partícula que pode ser entendida como "referente a todos") –, de modo que, aponta Heidegger, na passagem em questão, o sentido do ser enquanto verdadeiro está sendo identificado como o *mais próprio de todos*[61].

O que a passagem em sua integralidade diz, então, é que o sentido do ser enquanto verdadeiro não é somente um dos modos de dizer o ser – o que por si só já seria suficiente para indicar uma dimensão ontológica da verdade em Aristóteles – senão que é *o sentido mais estrito, mais fundamental* ou ainda *mais próprio* dentre todos os modos de dizer o ser: o ser, segundo o livro IX, capítulo 10 da *Metafísica*, diz-se fundamentalmente enquanto ser verdadeiro e a questão da verdade é concebida, assim, como uma questão precipuamente *ontológica*. Nesse sentido, as ressalvas feitas sobre a tradução são importantes pois, "se não a suprimirmos [a palavra *κυριώτατα*] – e não vejo razão definitiva para fazê-lo – teremos aqui uma *clara afirmação da verdade 'ontológica'* como *fundamento* da verdade lógica, quer dizer, da verdade do conhecimento e do discurso"[62].

Seguindo a reflexão no livro IX da *Metafísica*, imediatamente após sustentar que o ser verdadeiro é o sentido mais estrito do ser, Aristóteles afirma que

> O ser verdadeiro e falso *das coisas* consiste na sua união ou na sua separação, de modo que estará na verdade quem considera separadas as coisas que, efetivamente, são separadas e unidas as coisas que, efetivamente são unidas; ao contrário estará no erro quem considera que as coisas são contrárias a como efetivamente são.[63]

A dimensão de *união* e *separação* sob a perspectiva *proposicional* foi apresentada anteriormente. Agora, do ponto de vista especificamente *ontológico*, ele aponta haver entes que são (i) compostos e outros que são (ii) incompostos ou simples. É aos entes (i) compostos que as noções de união e separação estão atreladas e, nessa relação, três tipos de entes são possíveis:

---

[59] ARISTÓTELES, 1989, [1051a35-b2] – grifo nosso.
[60] *Idem*, 1994, p. 389 – grifo nosso.
[61] Cf. HEIDEGGER, 1976, p. 174 [GA 21].
[62] MARTÍNEZ *In*: ARISTÓTELES, 1994, p. 389-390 [nota de rodapé 45] – tradução e grifo nossos.
[63] ARISTÓTELES, 2013 p. 429 [1051b3-6] – grifo nosso.

[i.a] entes que são *sempre unidos* e não podem ser separados, pois existe uma vinculação substancial (por exemplo, não existe humanidade que não esteja sempre unida à finitude); [i.b] entes que são *sempre separados* e não podem ser unidos em virtude da impossibilidade de composição entre suas próprias essências (como é o caso, de um modo geral, dos contrários e dos contraditórios); e, por fim, [i.c] há os entes que *podem ser unidos ou separados*, isto é, cujas naturezas não obrigam a união, mas também não impõem separação. Esse último é o caso da relação de uma substância com seus atributos acidentais, como a relação entre homem e estar sentado. Tal tripartição ontológica dos entes compostos é sumarizada por Aristóteles nos seguintes termos: "algumas coisas são sempre unidas e é impossível separá-las, e outras são sempre separadas e é impossível uni-las, enquanto outras ainda podem se encontrar nos dois modos opostos"[64].

De acordo com Aristóteles, relativamente às coisas que [i.a] são necessariamente unidas, *sempre* será verdadeira a proposição que afirmar a união ou negar a separação, e *sempre* será falsa aquela que afirmar a separação, ou negar a união; em contraposição, relativamente às coisas que [i.b] são necessariamente separadas, *sempre* será verdadeira a proposição que afirmar a separação ou negar a união, e *sempre* será falsa a proposição que afirmar a união ou negar a separação. Por conseguinte, acerca dessas duas classes de entes, as proposições que a elas se dirigem são *imutáveis*. Ou seja, as verdades concernentes às coisas abrangidas por [i.a] e [i.b] são necessárias, absolutas e, consequentemente, não estão sujeitas a alterações temporais[65]. Por outro lado, com relação às coisas que podem estar unidas ou separadas, adequando-se ao ser delas, a verdade proposicional é *contingente*, pois a mesma proposição pode ser verdadeira ou não, conforme a união ou separação das coisas efetivamente existentes no contexto ao qual ela se refere: "a respeito das coisas que podem ser dos dois modos opostos, a mesma opinião e o mesmo raciocínio podem se tornar verdadeiro e falsos, e pode ocorrer que, às vezes se afirme o verdadeiro e, às vezes, o falso"[66].

Aristóteles também expressa um sentido de ser verdadeiro próprio dos entes (ii) *incompostos*. A dimensão ontológica das coisas simples implica uma caracterização distinta de sua verdade, posto que, acerca daquilo que é simples, não se pode falar em união ou separação entre substância e atributos, isto é, não se pode elaborar proposições. Com efeito, afirma

[64] ARISTÓTELES, 2013, p. 429 [1051b9-11].
[65] Em termos aristotélicos: "a respeito das coisas que nunca podem ser diferentes do que são, a mesma opinião e o mesmo raciocínio não podem se tornar ora verdadeiros, ora falsos, mas *são sempre* verdadeiros ou sempre falsos" (*ibidem*, p. 429 [1051b15-17] – grifo nosso).
[66] *Ibidem*, p. 429 [1051b13-14].

Aristóteles, "verdadeiro e falso relativamente aos seres incompostos são o seguinte: o verdadeiro é o fato de *intuir* e de enunciar (...) e o fato de não captá-los significa não conhecê-los"[67]. No plano epistemológico, pois, a verdade acerca de objetos simples – notadamente, as essências puras – não se configura de modo proposicional ou, mais precisamente, configura-se de modo *pré*-proposicional, porque ela se manifesta não quando há um espelhamento no discurso, mas sim quando o pensamento capta a coisa sem intermediários, isto é, de modo intuitivo, conhecendo-a assim naquilo que é. Como observaremos adiante, esse papel da *intuição* também aparecerá no projeto de fundamentação fenomenológica do conhecimento e na configuração husserliana dos sentidos da verdade.

Ainda sob a perspectiva dessa tipologia, a compreensão do que significa a verdade ou a falsidade ontológica ganha mais um elemento, se considerarmos a reflexão sobre os significados do "falso" exposta no livro V da *Metafísica*, uma vez que o primeiro sentido ali elencado é justamente o que designa uma *coisa* falsa:

> uma coisa é falsa ou porque *não é unida* ou porque *não é possível uni-la*; por exemplo, quando se diz que a diagonal é comensurável com o lado ou que estás sentado, a primeira é falsa e a segunda só algumas vezes, mas, ditas desse modo, *essas coisas não existem*; ou as coisas são falsas porque existem realmente, mas por sua natureza parecem ser o que não são: por exemplo, uma pintura em perspectiva (...). Portanto, as coisas se dizem falsas neste sentido: *ou porque não existem ou porque a imagem que delas deriva é de algo que não existe*.[68]

Há, portanto, dois sentidos ontológicos de falsidade que, por contraposição, implicam dois sentidos ontológicos de verdade: (1) por um lado, se são falsas as coisas que são meras cópias de algo existente, então de algumas coisas pode se dizer verdadeiras no sentido de serem *genuínas*, autênticas; (2) por outro lado, considerando a divisão das coisas compostas acima apresentada, pode-se depreender que, se são falsas as coisas que *não existem* (e não existem ou porque são ontologicamente separadas [i.b] ou porque estão contextualmente separadas [i.c], mas que o discurso quer proferi-las ou o conhecimento quer identificá-las como unidas), então são verdadeiras as coisas compostas que *efetivamente existem*; ou seja, verdadeiras são *coisas compostas* que são ontologicamente sempre unidas ou ainda as coisas compostas que poderiam estar separadas, mas estão unidas no momento em que o discurso assim as relaciona. Verdadeiro é, pois, aquilo que efetivamente é: "no que se refere ao *ser no sentido de verdadeiro* [*εἶναι ὡς τὸ ἀληθές*], e ao não-ser no sentido de falso é preciso dizer que, num caso, tem-se o *verdadeiro quando realmente existe união* e tem-se o falso quando não existe"[69].

---

[67] ARISTÓTELES, 2013, p. 429 [1051b22-24] – grifo nosso.
[68] *Ibidem*, p. 261 [1024b16 e seguintes] – grifo nosso.
[69] *Ibidem*, p. 431 [1051b33-35] – grifo nosso.

*** *** ***

Certamente, as ponderações avançadas até o momento olvidaram discussões importantes para um aprofundamento da interpretação do pensamento aristotélico. Todavia, o fundamental para o desenvolvimento do presente trabalho encontra-se realçado no próprio desenrolar desta subseção: da análise da famosa concepção de verdade proposicional enquanto portadora da verdade se revela a sua necessária dependência com relação às coisas. Nesse cenário, as próprias coisas se mostram como as *geradoras* da verdade proposicional, o que já indica uma dimensão ontológica decisiva pressuposta na verdade que se circunscreve no plano lógico-epistêmico. Mas essa dimensão ontológica da verdade é advogada por Aristóteles de uma maneira ainda mais radical: ser verdadeiro é o sentido mais fundamental do ser e, por isso, é preciso entender a *constituição das coisas* para se aproximar do nível ontológico da verdade. Para que se possa conceber algum sentido de verdade correspondencial, em termos aristotélicos – isto é, para se conhecer verdadeiramente –, portanto, é imperioso que, de algum modo, as coisas sejam elas mesmas verdadeiras, de acordo com os seus distintos estatutos ontológicos[70].

### 1.1.3. Tomás de Aquino e a adequação entre coisa e pensamento

Apesar de outras importantes contribuições existentes no intervalo histórico entre Aristóteles e Tomás de Aquino, é na filosofia tomista que a concepção tradicional de verdade encontrará, além de uma notável sistematização[71], a sua máxima mais consagrada: "*verdade é a adequação da coisa e do intelecto* [*veritas est adaequatio rei et intellectus*]"[72]. Além da inegável importância para a história do pensamento filosófico, a exposição da abordagem do tomista da verdade na presente tese se justifica por, pelo menos, dois motivos: (i) porque a máxima supracitada é reivindicada por Husserl ao apresentar a estrutura de *preenchimento* envolvida na configuração da *evidência* e da *verdade* na *6ª Investigação Lógica*[73], a qual será discutida no segundo capítulo; (ii) e porque "ele [Tomás de Aquino] desenvolve uma noção de *verdade do ser* (que pode ser chamada de 'verdade *ontológica*') junto com a *verdade do*

[70] Essa articulação é apresentada por Paolo Crivelli como a *definição geral da verdade e da falsidade* da teoria aristotélica – a qual tem a sua formulação adaptada de acordo com as especificidades ontológicas das coisas, mas, tomando as coisas simples como exemplo, constitui-se nos seguintes termos: "uma asserção concernente a um objeto simples é verdadeira *quando e somente quando* esse objeto simples é verdadeiro, i.e., quando ele existe (...) Por exemplo, o enunciado 'homem existe', que é uma asserção existencial afirmativa simples a respeito do tipo natural homem (essência e, portanto, um objeto simples), é verdadeira quando e somente quando o homem existe" (CRIVELLI, 2004, p. 19 – grifo e tradução).

[71] Acerca das influências e do exercício presente do pensamento tomista de sistematizar reflexões de pensadores anteriores a si, cf. WIELE, 1954. p. 522-542.

[72] AQUINO, 2009, p. 360 – grifo nosso.

[73] Cf. HUSSERL, 1996b, §37, p. 115 [*Hua* XIX/2, p. 647].

*intelecto* (que pode ser chamada de 'verdade *lógica*')"[74], isto é, porque também há em sua reflexão sobre a verdade a *ambivalência* onto-epistemológica observada nas exposições precedentes e que será importante para a análise da verdade em termos husserlianos.

Na filosofia tomista, a verdade é tematizada em três obras: nos *Comentários sobre as Sentenças* (doravante *Sentenças*), de 1252; nas *Questões disputadas sobre a Verdade* (doravante *Questões*), de 1256; e na *Suma Teológica*, escrita entre 1265 e 1273.

Nas *Sentenças,* a partir dos ensinamentos aristotélicos, Tomás de Aquino afirma que:

> A verdade possui a fundamentação na realidade [*fundamentum in re*], mas sua razão de ser [*ratio*] é efetuada pela ação do intelecto, porquanto apreende algo tal qual ele é. Por isso, diz o Filósofo [Aristóteles] que a verdade e a falsidade estão na mente (...) e é na operação do intelecto que apreende a existência [*esse*] de uma coisa como é, tornando-se assimilada àquela coisa, que a *relação de adequação* [*relatio adaequationis*] se completa; e é nessa relação de adequação que consiste a razão da verdade.[75]

Dessa constatação da natureza *relacional* da verdade emerge a formulação tomista de que a verdade é a apreensão, pelo pensamento, de uma coisa tal qual ela é e, "portanto, neste texto mais antigo, já vemos Tomás defendendo a visão da verdade como adequação"[76]. Em tal relação, o sentido *genuíno* e *primeiro* da verdade reside na dimensão intelectual e não nas coisas: "a razão de verdade é encontrada *antes de tudo* no intelecto do que na coisa"[77]. Às coisas apreendidas, por seu turno, é atribuído um sentido *analógico e secundário* na medida são a *causa* da verdade [*causa veritatis*], desempenhando o papel de fundamento extrínseco da verdade. Nesse sentido, "se diz verdadeira a coisa que naturalmente pode provocar uma apreensão verdadeira"[78].

Essas duas acepções, consideradas a partir da relação entre *criaturas e criador*, determinam a verdade como a adequação entre coisa e intelecto em dois níveis distintos. No nível da relação entre os entes *criados*, Tomás de Aquino afirma, seguindo a formulação da *Metafísica*, que "o nosso conhecimento não é a medida das coisas, senão que é *medido por elas* (...). Com efeito, não é o caso de que a realidade seja porque assim nos parece, mas sim que é verdade o que parece porque a coisa é assim na realidade"[79].

---

[74] WIPPEL, 1989, p. 295 – tradução e grifo nossos.
[75] AQUINO, 1929, p. 486 – tradução e grifo nossos. As traduções aqui apresentadas das *Sentenças* foram realizadas levando também em consideração traduções para a língua inglesa elaboradas por John Wippel (cf. 1989) e Battista Mondin (1975), bem como a tradução espanhola, realizada por Juan Cruz (2015).
[76] WIPPEL, *op. cit.*, p. 297 – tradução nossa.
[77] AQUINO, *op. cit.*, p. 486 – tradução e grifo nossos.
[78] *Ibidem*, p. 486 – tradução nossa.
[79] *Idem*, 2015, p. 1051-1052 – grifo nosso.

O passo seguinte da configuração remete à legitimação da independência das coisas com relação ao intelecto humano: as coisas são por si no plano dos entes criados porque, no outro nível da relação constituinte da verdade, elas já não são mais a medida, senão que são mensuradas pelo intelecto divino. Desse modo, assim como é preciso que haja correspondência do intelecto humano com a coisa, também "é necessário que haja uma mensuração da *coisa ao intelecto* [divino] para que a razão da verdade seja completada. (...) Pelo que a coisa deve ser medida pelo intelecto divino, uma vez que tudo é medido pelo seu primeiro princípio"[80]. Destarte, o significado correspondencial da verdade para Tomás de Aquino perfaz-se através de dois momentos necessários e complementares: ela é a adequação do intelecto humano à coisa e a adequação da coisa ao intelecto divino.

Tanto nas *Questões* quanto na *Suma Teológica* a caracterização expressa nas *Sentenças* não será abandonada, mas sim enriquecida, especialmente por meio de uma discussão da dimensão *ontológica* da verdade[81]. No artigo 1 das *Questões*, intitulado *Que é a Verdade?*, Tomás de Aquino reconhece o conceito formal da verdade na relação de concordância entre a faculdade cognoscitiva e o ente nos seguintes termos:

> A concordância do ente com a inteligência (faculdade cognoscitiva) está expressa no termo "*verdadeiro*". Com efeito, toda cognição se efetua mediante uma *assemelhação* do sujeito que conhece com a coisa conhecida, de tal maneira que a assemelhação foi denominada *causa* da cognição (...). Em consequência, a primeira relação do ente com o intelecto consiste no fato de aquele *corresponder* a este, correspondência que se denomina assemelhação ou concordância entre o objeto e a inteligência, sendo nisto que se concretiza formalmente o *conceito de verdade*.[82]

A estrutura do processo de conhecimento no qual a verdade emerge, portanto, é apresentada em termos tomistas através de três momentos: "o primeiro é a existência do objeto; o segundo a adequação ou conformidade entre o objeto e o intelecto; o terceiro é o resultado ou conhecimento adquirido pelo sujeito"[83]. É vinculado a cada um desses momentos que cada um dos três conceitos tomistas de verdade apresentados nas *Questões* se configura. O primeiro conceito de verdade diz respeito àquilo que "antecede a verdade e no qual se *fundamenta* o verdadeiro"[84]. Ou seja, verdadeiro neste sentido é o ente; trata-se, pois, do reconhecimento do nível *ontológico* enquanto nível fundacional da verdade. Por isso, ele situa em tal âmbito caracterizações que dizem respeito à verdade da coisa: "é assim que Agostinho (*Solilóquios,* cap. V) define: 'o verdadeiro é aquilo que é'; e Avicena (...): 'a verdade *de cada coisa* é aquela

[80] AQUINO, 2015, p. 1051.
[81] Acerca dessa relação entre as *Sentenças* e abordagens posteriores, Cf. Wiele, 1954, p. 549.
[82] AQUINO, 1996, p. 61-62 – grifo nosso.
[83] DINIS, 1992, p. 381.
[84] AQUINO, 1996, p. 62 – grifo nosso.

propriedade de seu ser que foi estabelecida para ela'"[85]. A segunda acepção remete, por sua vez, ao próprio processo de concordância ou adequação, e constitui o *conceito formal de verdade*. É ao explicitar esse sentido que Tomás de Aquino, ainda que impute equivocadamente sua formulação a Isaac Israeli[86], lança a famosíssima máxima que passará a representar a concepção tradicional da verdade em geral: "assim diz Isaac: 'a verdade é a adequação da coisa e do intelecto'"[87]. Sobre esta segunda caracterização, apesar de estar vinculada com o nível *lógico*, visto que a operação na qual a concordância se efetua é obra do intelecto, a determinação da natureza da verdade por meio da *veritas est adaequatio rei et intellectus* aponta novamente para o fato de que, conforme destaca Heidegger, "a verdade da proposição somente é possível *quando fundada na verdade da coisa*"[88]. Por fim, ao discorrer sobre o terceiro sentido da verdade, cuja acepção se relaciona com a obtenção do conhecimento enquanto *efeito* da adequação, Tomás de Aquino delimita o conhecimento verdadeiro como aquele capaz de exprimir o *ser das coisas*: "a terceira definição de verdade e do verdadeiro baseia-se no efeito que segue. Nesta linha Hilário afirma: 'o verdadeiro é o *ente que se revela* e se explica'. E Agostinho (...): 'a verdade é aquilo através do qual *se revela aquilo que é*'"[89].

Há, pois, uma relevante preocupação tomista com o papel das coisas na determinação do processo que almeja produzir conhecimentos (no intelecto) verdadeiros. Isso demonstra que "Tomás sempre leva a sério o caráter relacional da *verdade ontológica*: 'a verdade das coisas', inclui em seu conceito não apenas a entidade das coisas, mas também a relação de conformidade com o intelecto"[90]. Nesse sentido, ele reitera (i) a *dependência* do conhecimento humano verdadeiro com relação à coisa e (ii) a *independência* da coisa em sua verdade ante o intelecto humano, devido à sua fundamentação no intelecto divino. Em termos tomistas: "são *as coisas* da natureza, das quais o nosso intelecto haure o seu conhecimento, que *constituem a medida do nosso intelecto*. Estas, porém, derivam a sua medida do intelecto de Deus, no qual tudo está encerrado"[91]. Por conseguinte, com relação ao segundo aspecto supracitado, tem-se que, "mesmo que não houvesse intelecto humano, as coisas continuariam a denominar-se verdadeiras, em relação à mente divina"[92].

---

[85] AQUINO, 1996, p. 62 – grifo nosso.
[86] Consoante o estudo levado a cabo por Muckle, não há evidências de que a formulação da frase *veritas est adaequatio rei et intellectus* se encontre na obra do filósofo judeu Isaac Israeli (840-940), e, portanto, acredita-se que ela foi atribuída erroneamente por Tomás de Aquino a este pensador. Sobre isso, cf. MUCKLE, 1933, p. 5-8.
[87] AQUINO, *op. cit.*, p. 62.
[88] HEIDEGGER, 1996, p. 156 [GA 9, p. 180] – grifo nosso.
[89] AQUINO, *op. cit*., p. 62 – grifo nosso.
[90] AERTSEN, 1992, p. 167 - tradução e grifo nossos.
[91] AQUINO, *op. cit*., p. 68 – grifo nosso.
[92] *Ibidem*, p. 69 – grifo nosso.

Dito de modo mais preciso: o que observamos aqui é a ideia, medular para a concepção da verdade enquanto adequação, de que a verdade (epistemológica) só é possível graças à subsistência autônoma das coisas sobre as quais o sujeito se debruça para conhecer e que é em virtude disso que elas funcionam como a *medida* da verdade produzida pelo intelecto humano. Novamente percebemos a *ambivalência* onto-epistemológica que constitui a concepção correspondencial da verdade desde seu nascedouro, conforme examinado.

Na *Suma Teológica* (cujas reflexões reapresentam basicamente as posições inscritas nas *Questões*[93]), tal ambivalência é sintetizada e trazida à tona nos seguintes termos: "a verdade *se encontra no intelecto* segundo apreende uma coisa tal qual é, *e encontra-se na coisa*, segundo tem o ser que pode se conformar ao intelecto"[94].

### 1.1.4. Do sentido ao problema da verdade

As considerações expostas até aqui emolduram o quadro geral da definição tradicional da verdade enquanto correspondência em seus alicerces mais elementares e, especificamente, ressaltam os traços mais marcantes que recaem sobre o objeto enquanto *medida* da verdade proposicional e sobre a própria atribuição de verdade àquilo que figura no polo objetivo da relação correspondencial de um modo geral – traços que estamos indicando com a denominação de *dimensão ontológica* desse conceito.

A compreensão da verdade nos termos apreciados até agora perdura marcantemente nos desdobramentos posteriores do pensamento filosófico e, não obstante as inegáveis e relevantes especificidades de cada reflexão, é majoritariamente recepcionada em seu *sentido geral*. Poderíamos elencar, então, outros pensadores que se apropriam e são partidários da concepção tradicional de verdade[95]. As ponderações seguintes, porém, não buscarão reiterar o sentido da verdade correspondencial através de formulações de outros grandes pensadores, senão que almejam *acrescentar* mais uma camada fundamental ao assunto, a qual se mostrará

---

[93] Cf. WIPPEL, 1989, p. 324.
[94] AQUINO, 2009, p. 366 – grifo nosso.
[95] Dentre os diversos e importantes pensadores que reivindicam a concepção correspondencial da verdade em seus arcabouços filosóficos, apenas à guisa de exemplo, encontra-se mais recentemente Bertrand Russell. A partir da questão "o que nós *entendemos* por verdade e falsidade?" (RUSSELL, 2001, p. 69), ele afirma que adota "a visão – que em geral tem sido a mais comum entre os filósofos – segundo a qual a verdade consiste em alguma forma de correspondência entre crença e fato" (*Ibidem*, p. 70). Nessa relação, em consonância com o já apontado pelos filósofos precedentemente analisados, ele afirma: "(*a*) que as crenças dependem da mente para sua *existência*, (*b*) que [as crenças] não dependem da mente para sua *verdade*. (...) Como se pode ver, a mente não *cria* a verdade ou a falsidade. (...) O que torna uma crença verdadeira é um *fato*, e este fato não envolve de modo algum (exceto em casos excepcionais) a mente da pessoa que tem a crença" (*Ibidem*, p. 74-75).

imprescindível para a discussão de questões estruturantes que subjazem ao sentido da verdade em Husserl.

A partir da modernidade, o questionamento sobre a verdade adquire a peculiaridade de não mais se constituir como um problema que pode ser vislumbrado *per se*, senão que é subsumido e considerado à luz dos problemas da *possibilidade do conhecimento*; ou seja, o lugar das reflexões sobre a verdade é explicitamente circunscrito dentre os problemas da Teoria do Conhecimento[96]. Trata-se, em linhas genéricas, da problemática do *acesso* do polo subjetivo às coisas. Se a verdade é o resultado de uma determinada relação entre entidades mentais e entidades extramentais, segundo propõe o conceito até agora examinado, então como explicar o movimento rumo às coisas a serem conhecidas? Como garantir que o conhecimento efetivamente *atinge as coisas* e é capaz de dizer delas aquilo que realmente são? Mais precisamente: como garantir que a *correspondência*, pressuposto inescusável da verdade, efetivamente acontece? Qual é o *critério legitimador* dessa relação que, como resultado, engendra a verdade?

Os caminhos resolutivos para tais problemas pressupõem, ademais, necessariamente outras perquirições, uma vez que, para compreender *como* se dá, é imperioso entender *o que* são os polos dessa relação que pleiteia a adequação de um ao outro. *Quem* é, então, o sujeito cognoscente e como ele é capaz de conhecer verdadeiramente? *O que* é, além disso, o objeto e como, dada sua constituição, pode ser acessado naquilo que efetivamente é, para que assim se possa produzir conhecimentos verdadeiros acerca de si, isto é, conhecimentos que correspondam ao seu ser e suas propriedades?

Nesse sentido, o que aconteceria com o sentido da verdade, se, ainda buscando preservar o seu conceito enquanto adequação, o ser das coisas fosse considerado de algum modo

---

[96] Nesse sentido, Alan Nelson aponta que "no início da filosofia moderna, como em quase toda filosofia, a noção de verdade é indispensável. No entanto, na maioria dos pensadores canônicos do período, uma teoria da verdade surge de outras considerações que são consideradas mais fundamentais" (NELSON, 2018, p. 75). Do mesmo modo, tomando um dos expoentes do pensamento moderno como exemplo, Michael Albrecht destaca que, "como a maioria dos outros filósofos proeminentes dos séculos XVII e XVIII, Descartes estava apenas marginalmente interessado no conceito de verdade. Isso porque, para Descartes, *o problema do conhecimento se tornou a chave da filosofia*. A solução para esse problema também forneceria a resposta para a pergunta da verdade" (ALBRECHT *In*: ENDERS; SZAIF, 2006, p. 231 – grifo nosso). Por fim, é interessante sublinhar que Heidegger, no escrito *A teoria platônica da verdade* (1931/1932, 1940), também reconhece que, apesar da ambiguidade onto-epistemológica acerca da essência da verdade se fazer presente desde Platão, é na modernidade que "já não é mais como desvelamento que a verdade é o traço fundamental do próprio ser. Em consequência da subordinação à ideia como retidão, *ela se torna desde então a caracterização do conhecimento do ente*" (HEIDEGGER, 2008, p. 246 – grifo nosso [GA 9]). Ter clareza dessa perspectiva de focalização é importante, pois é inserida nessa esfera de discussões filosóficas, inclusive, que Husserl também tematiza a verdade nas *Investigações Lógicas*, como indica o próprio título da *6ª Investigação*, momento no qual o assunto é detidamente abordado na obra: "elementos para uma elucidação fenomenológica *do conhecimento*" – grifo nosso.

como *dependente* do sujeito cognoscente? Quais seriam as consequências para a noção de verdade enquanto concordância do intelecto à coisa se o sujeito cognoscente passasse a ser compreendido não mais como *reconhecedor* do ser das coisas, mas sim de *constituinte* dos objetos cognoscíveis? Como essa relação que parece necessitar da independência de ambas as partes poderia ser concebida? Aliás, ela poderia ser concebida?

Esse é o problema central com o qual precisaremos lidar após examinar a concepção husserliana de verdade, particularmente após a transformação nos conceitos de *transcendência* e *imanência* promovida pela reconfiguração *transcendental* da Fenomenologia, cuja característica mais marcante é justamente a atribuição ao sujeito (transcendental) do papel de *constituidor* do sentido e da validade de todos os objetos. Como veremos mais adiante, a mudança na relação entre sujeito e objeto efetuada na Fenomenologia Transcendental altera o estatuto ontológico dos dois polos e, ao fazer isso, deve implicar também alterações no próprio estatuto da correspondência. É por essa razão que o esforço de obter uma visão panorâmica dos principais termos em que a concepção de que a verdade é a correspondência entre coisa e intelecto foi engendrada se fez imperativo. Ao fazer isso, poderemos melhor compreender o empreendimento realizado por Husserl em toda sua especificidade.

## 1.2. A PROBLEMATIZAÇÃO DA VERDADE CORRESPONDENCIAL A PARTIR DE DESCARTES E KANT

Para uma aproximação do conjunto de *problemas* supracitados e da maneira como eles estão intimamente vinculados com a questão da verdade correspondencial, nesta segunda seção do capítulo, abordaremos as reflexões *cartesiana* e *kantiana*, pela importância desses dois pensadores na discussão sobre as possibilidades e a configuração do conhecimento científico associada ao questionamento pelos critérios distintivos de um conhecimento verdadeiro, especificamente, pela importância que ambos possuem para o desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental husserliana[97] e, dentro disso, particularmente para a problematização que realizaremos da concepção de verdade em Husserl com base nas transformações do sentido do conceito de "transcendência" e seus correlatos conceituais "imanência" e "transcendental". Tais considerações abrem caminho à investigação dos conceitos aqui em causa através da verificação das convergências e discordâncias que Husserl

[97] Segundo Morujão, foi "o estudo aprofundado das *Meditationes* de *prima philosophia* de Descartes e a reflexão sobre a crítica kantiana da razão pura [que] levaram Husserl à concepção de uma Fenomenologia Transcendental" (1980, p. 198).

manifesta com relação ao projeto kantiano e à filosofia cartesiana na construção da Fenomenologia. Como diz expressamente o próprio fenomenólogo:

> As análises críticas mais concretas das formações de pensamento da *viragem kantiana,* e o seu contraste com a *viragem cartesiana,* irão pôr em movimento o nosso próprio pensar, de tal maneira que nos colocará, pouco a pouco, e como que por si mesmo, perante uma *última viragem* e as decisões finais. Nós próprios nos envolveremos numa transformação interior, onde a dimensão do "transcendental", há muito pressentida e, no entanto, sempre oculta, se nos mostrará efetivamente aos olhos, numa *experiência direta*.[98]

### 1.2.1. A verdade na Filosofia da Imanência cartesiana: o sentido correspondencial e o problema do acesso ao transcendente

Apesar do silêncio sobre o assunto em suas principais obras, "felizmente Descartes foi forçado por Martin Mersenne a comentar a obra *De Veritate* (1624) do [barão de Cherbury, Edouard] Herbert"[99] e, em resposta ao amigo, apresenta seu entendimento acerca do *significado* de "verdade" através das seguintes palavras:

> Ele [Herbert] examina *o que é a Verdade*. Quanto a mim eu jamais tive dúvidas sobre a verdade, porque ela parece uma noção tão transcendentalmente clara que ninguém pode ignorá-la. Existem meios de examinar uma balança antes de se usá-la, mas não há meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente. Que razão teríamos para aceitar qualquer coisa que pudesse nos ensinar a natureza da verdade se não soubéssemos que era verdade, ou seja, se não soubéssemos a verdade? Certamente, é possível expor o *significado da palavra* [*quid nominis*] a alguém que não conhece o idioma e dizer a ele que a palavra "verdade", *no sentido estrito*, denota a *conformidade do pensamento com o objeto*, mas que quando é atribuída a coisas fora do pensamento, significa apenas que elas podem ser objetos de pensamentos verdadeiros, nossos ou de Deus. Mas nenhuma definição lógica pode ser dada que ajude alguém a descobrir sua natureza. Penso o mesmo de muitas outras coisas que são muito simples e são conhecidas naturalmente, como forma, tamanho, movimento, lugar, hora e assim por diante: se você tenta definir essas coisas, apenas as obscurece e causa confusão. Por exemplo, um homem que atravessa uma sala mostra muito melhor o que é movimento do que um homem que diz: "é a atualidade da potência enquanto tal", e assim por diante.[100]

De maneira explícita, Descartes perfila-se dentre os partidários da concepção tradicional da verdade ao sustentar que o sentido estrito do termo "verdade", ou seja, a sua definição *nominal*, é a conformidade do pensamento com o objeto. Sobre disso, porém, é importante frisar que, no contexto em que se encontra,

> essa definição não supõe que existam conhecimento verdadeiro, a sua validade independe desta "questão de fato"; *ela é uma resposta à questão sobre o significado*

---

[98] HUSSERL, 2012a, §27, p. 81 [*Hua* VI, p. 103-104].
[99] ALBRECHT, 2006, p. 232 – tradução nossa.
[100] DESCARTES, 1991, p. 139 [A.T. II, p. 596-597] – tradução e grifo nossos. Para facilitar o cotejamento com a obra no idioma original, indicaremos a notação comum quando da utilização da edição de referência editada por Adam e Tannery. **Oeuvres de Descartes,** publicada em 11 volumes: iniciais dos editores, seguidas do número do volume, em algarismos romanos, e da página, em algarismos arábicos. A referência, no fim do trecho transcrito, sobre ato e potência é uma citação direta da *Física*, de Aristóteles (Cf. ARISTÓTELES, 1995, p. 178 [201a10]).

> *da palavra* (...). Neste primeiro momento, a análise cartesiana consiste apenas em formular o seguinte enunciado hipotético: *se* um pensamento é verdadeiro, segue-se então que ele é conforme ao seu objeto[101]

Outro aspecto importante da passagem é precisamente a defesa do *caráter natural* do conhecimento acerca da verdade: segundo ele, não há motivo para maiores problematizações de tal definição correspondencial pois ela é "transcendentalmente clara" e isso quer dizer que é uma ideia autoevidente[102], que não exige demonstrações para ser justificada. Essa interpretação da verdade como algo que não demanda a mediação de outros conhecimentos para ser compreendida parece ser uma tentativa cartesiana de não incorrer no problema da *circularidade* contra o qual toda e qualquer pretensão de determinar a verdade precisa se proteger e que está intrinsecamente vinculada à própria elementaridade do conceito em questão:

> Uma razão é que "verdade" é um conceito extremamente básico. É difícil se engajar em qualquer investigação teórica sem empregá-lo. *Você não pode nem argumentar acerca de uma teoria da verdade sem usar esse conceito*, visto que questionar uma teoria é questionar sua verdade e endossar uma teoria é endossar sua verdade.[103]

Argumentar em favor de determinada concepção de verdade pode, portanto, configurar uma *petição de princípio*, visto que dar razões para fundamentar o que é a verdade já pressupõe a verdade de tais razões. Descartes busca se afastar dessa "armadilha" desobrigando-se de justificar o sentido correspondencial: "se você tenta definir essas coisas, apenas as obscurece e causa confusão"[104]. Então, restringindo-se deliberadamente ao âmbito *quid nominis*, Descartes aponta que o significado da palavra "verdade" é a expressão de uma relação na qual o pensamento corresponde ao objeto. Nesse sentido, "o Princípio da Correspondência é apenas um princípio formal, uma *regra da razão*, e não um conhecimento de objeto (*res*); (...) Assim, a definição da verdade como correspondência esclarece apenas (...) que as ideias verdadeiras correspondem às coisas que elas representam"[105].

Todavia, há mais um elemento relevante nessa passagem, que parece extrapolar a mera aceitação natural de qual seja o significado do termo "verdade". Descartes também afirma: "jamais tive dúvidas sobre a verdade"[106]. Com essa declaração, ele não parece apenas aceitar uma afirmação hipotética e formal de que, se houver alguma verdade, então ela é a correspondência entre pensamento e objeto. Pelo contrário, ele está indicando que, aos seus

---

[101] LANDIM FILHO, 1992, p. 24 – grifo nosso.
[102] Cf. ALBRECHT, 2006, p. 232.
[103] LYNCH, 2001, p. 2 – tradução e grifo nosso.
[104] DESCARTES, 1991, p. 139 [A.T. II, p. 597] – tradução nossa.
[105] LANDIM FILHO, *op. cit*., p. 25.
[106] DESCARTES, *op. cit*., p. 139 [A.T. II, p. 597] – tradução nossa.

olhos, é indubitável a existência *de fato* de conhecimentos verdadeiros[107]. Essa postura, como é sabido, está em perfeita consonância com o *projeto* cartesiano de defesa intransigente da possibilidade do conhecimento de verdades incontestáveis, configurado através de pretensões *fundacionistas* do saber e que se expressa na famosa referência de Descartes à busca arquimediana por um ponto de fundamento originário para todo o conhecimento[108].

Nesse cenário, levando em consideração que ele jamais duvidou da existência da verdade (ou de verdades) e que, ainda mais radicalmente, colocou para si explicitamente o empreendimento que demonstrar isso, imediata e inevitavelmente surge a pergunta: "o que poderá, pois, ser considerado verdadeiro?"[109] Para tentar fornecer respostas a essa questão, Descartes obrigatoriamente se defronta com outra questão, relacionada à compatibilidade da concepção correspondencial da verdade com o paradigma epistemológico inaugurado por ele próprio: como garantir que o pensamento realmente corresponde àquilo que o *extrapola*, tendo em vista que, "de acordo com a epistemologia cartesiana, a mente está em relação imediata *somente* com suas ideias (*cogitata*) e não com as coisas exteriores"[110]?

Essa pergunta resume o caráter *problemático* da concepção de verdade correspondencial presente no pensamento cartesiano, engendrado em virtude dos objetivos aos quais ela é assumida em seu projeto filosófico: "sem ela não haveria *acesso* ao mundo exterior ou *ciência* do real, mas a correspondência entre representações e realidades deve ser demonstrada (e não apenas postulada)"[111]. Assim, devido a essa necessidade e a fim de resolver a sua dimensão problemática, Descartes precisará se dedicar a demonstrar "a possibilidade de conhecimentos verdadeiros; [e] a possibilidade de *reconhecimento* de conhecimentos verdadeiros"[112], sem, para isso, pressupor a própria verdade de suas reflexões, já que não se pode pressupor aquilo que se almeja demonstrar. Por isso, ele precisará se debruçar sobre os *critérios* do conhecimento verdadeiro.

O percurso trilhado pelo filósofo nessa perquirição do valor objetivo da verdade é famosíssimo. Na defesa de que o conhecimento verdadeiro é possível de ser alcançado, Descartes recorre ao argumento cético mais valioso – colocar em *dúvida* a possibilidade do

---

[107] Cf. LANDIM FILHO, 1992, p. 27.
[108] Cf. DESCARTES, 1996, p. 266 [A.T., VII, p. 24].
[109] *Ibidem*, p. 266 [A.T., VII, p. 24].
[110] SOFFER, 1991, p. 60 – tradução e grifo nossos.
[111] LANDIM FILHO, *op. cit*., p. 17.
[112] *Idem*, 1993, p. 460.

conhecimento[113] – e, como o resultado do processo metódico, radical, hiperbólico e provisório[114] de execução da dúvida tal qual apresentado nas *Meditações*, culmina na descoberta de um primeiro conhecimento *indubitável* ou, de forma mais clara, da primeira *verdade*: "*eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*], é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito"[115].

Assim, a primeira verdade não se configura como produto de um processo argumentativo em cuja estrutura é imprescindível aceitar a veracidade dos momentos (premissas) para alcançar a verdade da conclusão (o que, no caso específico da investigação da verdade, desembocaria numa petição de princípio, conforme supramencionado), nem tampouco se apresenta como uma demonstração desse primeiro princípio verdadeiro do conhecimento, o que conduziria, por seu turno, a um argumento *ad infinitum*. Desse modo, ao recorrer à dúvida como estratégia metodológica, Descartes se livra das armadilhas que ameaçam aqueles que se dedicam a refletir sobre a verdade: lançada até os seus limites, a dúvida não *produz* nada por si; senão que apenas garante o cenário no qual aquilo que resista à sua aplicação (isto é, aquilo que seja indubitável) possa se manifestar sem intermediários ao conhecimento, ou seja, possa ser *intuitivamente* conhecido. Por isso, Descartes sustenta, na regra três de suas *Regras para a Direção do Espírito*, que: "no que respeita aos objetos considerados, há que procurar não o que os outros pensaram ou o que nós próprios suspeitamos, mas aquilo de que podemos ter uma *intuição clara e evidente* (...); *de nenhum outro modo* se adquire a ciência"[116].

O problema de *como* legitimar a existência de conhecimentos verdadeiros, portanto, encontra na intuição do "*ego sum, ego existo*" o seu ponto de partida elementar e isso é uma conquista decisiva para Descartes porque revela fundamentalmente quais são as características necessárias a todo e qualquer conhecimento que se queira, assim como este primeiro

---

[113] Apesar de haver posturas céticas diversas, a dúvida quanto à possibilidade de conceber verdades incontestáveis e absolutas pode ser compreendida como a característica central e unificadora das distintas variações do ceticismo. Sobre o ceticismo filosófico, cf. VERDAN, 1998.

[114] Essas características da dúvida cartesiana são ressaltadas, por exemplo, por Martial Gueroult em *Descartes segundo a ordem das razões*: "1. Necessidade de dúvida prévia; 2. Necessidade de nada excetuar da dúvida, na medida em que a dúvida não é radicalmente impossível; 3. Necessidade de tratar provisoriamente como falsas as coisas assim lançadas na dúvida; o que acarreta a necessidade de rejeitá-las inteiramente. À esta tripla necessidade correspondem três características da dúvida cartesiana: ela é *metódica*, *universal* e radical". Por fim, a dúvida é *provisória*, pois ela encontra seu fim quando se atinge o primeiro conhecimento indubitável. (GUEROULT, 2016, p. 27).

[115] DESCARTES, 1996, p. 267 [A.T., VII, p. 24-25] – grifo sublinhado nosso.

[116] *Idem*, 2005, p. 77 [A.T. X, p. 366] – grifo nosso.

conhecimento, assumir como verdadeiro: trata-se precisamente da *evidência clara e distinta* de sua indubitabilidade[117].

Generalizando esse critério da evidência[118], Descartes sustenta como *regra geral* [*regula generali*] *da verdade* que "todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras"[119]. Nesse sentido, o *critério geral* da verdade no pensamento cartesiano emerge a partir do próprio escrutínio dos elementos que sustentam esse primeiro conhecimento fruto da dúvida: verdadeiro será *todo e qualquer conhecimento* que for indubitável devido à força de sua clareza e distinção. Consequentemente, a indubitabilidade que garante a existência do *eu* enquanto ser pensante (*ego cogito*) é ampliada para todos os seus atos de consciência. Quer dizer, a impossibilidade de duvidar da própria dúvida (que é um modo específico de pensamento ou um ato de consciência) passa a se aplicar também a todas as demais *cogitationes*, como elementos constituintes que se encontram *dentro do* ego (ou seja, às demais vivências, como a percepção, imaginação, lembrança etc.).

Tal indubitabilidade clara e distinta que garante a existência daquilo que está dentro do sujeito pensante, todavia, ainda não abarca as coisas materiais (*res extensa*) componentes do mundo que extrapola a esfera egoica. Porém, se a verdade é compreendida como a correspondência do pensamento com as coisas, essa restrição é essencialmente insuficiente para resolver o problema de como o conhecimento *objetivo* verdadeiro é possível. Nesse diapasão, a própria caracterização do *cogito* necessariamente empurra o exame para fora da esfera do pensamento, na medida em que alguns atos cognitivos inevitavelmente fazem remissão a *externalidades*, quer dizer, a algo que não se esgota neles mesmos devido à sua natureza *representativa*: as ideias "são como *imagens* das coisas"[120], diz Descartes.

Assim entendidas, as ideias tornam presentes, na própria consciência, conteúdos que não se confundem com os atos da consciência e que são *postos diante* do sujeito enquanto correlatos de seus atos (conteúdos que podem ser definidos mais precisamente como "*objetos*" conforme o sentido etimológico mesmo da palavra), como, por exemplo, o *desejado* do desejo,

---

[117] Descartes define a clareza a distinção constitutivas do conhecimento evidente nos *Princípios da Filosofia* (1644). Clara é uma ideia que torna patente a presença do seu objeto e distinta é a ideia cuja apresentação do objeto é capaz de diferenciá-lo de qualquer outro objeto (cf. 1997, p. 43 [A.T., VIII/1, p. 22]. Nesse sentido, como indica Souza, "*clareza e distinção* se complementam, a primeira permitindo a fácil apreensão do objeto e a segunda separando o que se conhece clara e facilmente dos demais objetos, (...) evitando sua confusão com outros objetos, delimitando assim tudo aquilo que se mostra ao entendimento puro e atento" (SOUZA, 2016, p. 20).

[118] Sobre o processo de generalização da evidência pontual e atual para a regra geral e estável da verdade, cf. LANDIM FILHO, 1992, p. 103-106.

[119] DESCARTES, 1996, p. 278 [A.T., VII, p. 35]. Essa regra também se encontra no *Discurso do Método* (1996a, p. 78) e nos *Princípios da Filosofia* (1997, p. 15).

[120] *Idem*, 1996, p. 280 [A.T., VII, p. 37] – grifo nosso.

o *imaginado* da imaginação, o *afirmado* da afirmação etc. Outrossim, enquanto imagem de algo, esses conteúdos objetivos apontam para uma realidade diferente de si e diferente do próprio sujeito, com a qual este interage por seu intermédio. Nesse cenário, o ponto fundamental acerca das ideias é o de saber se a realidade que elas representam não é só meramente possível, mas sim efetiva, ou seja, se elas possuem *valor objetivo* e "só é possível fazer tal descoberta se for possível saber que o objeto existe *fora da ideia e lhe corresponde*"[121].

Essa preocupação com o valor objetivo das ideias emerge especialmente por meio da caracterização dos *juízos*, pois são eles que, para serem qualificados como verdadeiros ou não, exigem explicitamente a reflexão sobre a possibilidade da relação de concernência das ideias com as coisas exteriores que elas supostamente representam: "afirmadas ou negadas no juízo, as ideias são então relacionadas com as coisas exteriores, isto é, são consideradas como semelhantes às coisas exteriores que elas apresentam *no* pensamento e, em razão disto, elas se tornam verdadeiras ou falsas"[122]. A indubitabilidade da existência e da realização de atos judicativos impõe, por conseguinte, a necessidade de como saber se "*as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim* [*extra me*]"[123].

Diante disso, a vinculação entre o sentido do conceito de verdade e o paradigma epistemológico subjetivista configurado por Descartes pode ser apresentada, em resumo, através das seguintes palavras:

> A definição de verdade como correspondência tem a função de precisar a questão do *acesso* às realidades exteriores à consciência. "Ter *acesso* às coisas exteriores" significa ter destas coisas uma representação verdadeira. Ora, uma representação é verdadeira se ela corresponde à coisa mesma representada. Ela corresponde se ela se conforma a esta coisa. Ela se conforma se ela é semelhante à coisa representada, ou se ela atesta, na consciência, a existência efetiva da coisa representada. Ela é semelhante se exprime, na consciência, a natureza da coisa representada.[124]

O caminho trilhado por meio da execução da dúvida, a conquista do *ego cogito* como pedra angular do conhecimento e a análise dos seus elementos constitutivos legitimados pelo critério da clareza e distinção conduzem Descartes ao impasse decisivo acerca da possibilidade e da validade do conhecimento objetivo. Noutras palavras, pode-se dizer que é da diferenciação entre subjetividade e objetividade – a qual, em última instância, repousa na radical separação ontológica entre *res cogitans* e *res extensa* – efetuada por ele que desponta o problema da verdade do conhecimento daquilo que extrapola a consciência.

---

[121] GUEROULT, 2016, p. 159 – grifo nosso.
[122] LANDIM FILHO, 1992, p. 32 – grifo sublinhado nosso.
[123] DESCARTES, 1996, p. 280 [A.T., VII, p. 37] – grifo nosso.
[124] LANDIM FILHO, *op. cit.*, p. 123-124 – grifo sublinhado nosso.

São essas as razões fundamentais em virtude das quais a concepção correspondencial da verdade figura em sua reflexão como uma *necessidade problemática* e é nesse contexto de configuração do problema da correspondência que se manifesta, à luz da epistemologia cartesiana, o estabelecimento cristalino da relação entre o sentido correspondencial da verdade e os conceitos de *transcendente* e *imanente* – conexão medular para as nossas investigações posteriores: a noção de representação, formulada no contexto da filosofia da consciência cartesiana, engendra obrigatoriamente a questão da verdade nos termos de uma vinculação da subjetividade, assumida como uma *interioridade* ensimesmada, com o mundo, reputado como aquilo que a *ultrapassa*. Ora, é justamente com esse sentido *espacial* que, conforme indica Heidegger, deve-se compreender a definição epistemológica de transcendente e imanente:

> este último é o que permanece dentro, ou seja, o que permanece no sujeito, dentro da alma, da consciência; o transcendente é, então, o que não permanece dentro, senão que está fora: o que está *fora* da alma e da consciência (...). No entanto, na medida em que esta consciência conhece, refere-se ao exterior e, dessa maneira, o transcendente *qua* subsistente externo é, ao mesmo tempo, o que se *encontra à sua frente*.[125]

Disposto dessa maneira, então, o problema da *relação* sujeito-objeto se configura como o *problema da transcendência*: "a *transcendência* mesma é tomada, pois, como a *relação* que, de alguma maneira, mantém a circulação entre *o interior da cápsula e o exterior* (...). Desta forma, surge o problema de explicar a *possibilidade* dessa circulação"[126]. Por isso, pode-se dizer que "a *imanência* no sentido cartesiano determina de antemão o sentido da questão*,* que será *sempre* o de perguntar como se dá essa passagem, comunicação e *correspondência* entre o interior e o exterior"[127]. Tal destaque é, para o presente trabalho, extremamente relevante, pois a correlação observada em Descartes entre a concepção de verdade enquanto correspondência e o conceito de transcendente (entendido como exterioridade espacial) sugere que alterações na maneira como se concebe o significado de "transcendente" (e dos conceitos a ele vinculados) podem implicar também alterações na configuração da verdade correspondencial.

No caso cartesiano, a peculiar dificuldade que o problema da transcendência apresenta está no fato da consciência, dada a sua constituição ontológica, relacionar-se *única e exclusivamente* com suas ideias, suas representações. Enquanto *res cogitans*, ela não possui acesso imediato às próprias coisas, mas somente às representações das coisas. Se é assim, como seria possível confrontar a representação (imanente) das coisas com as coisas (transcendentes)

---

[125] HEIDEGGER, 2014, p. 189.
[126] *Ibidem*, p. 189 – grifo nosso.
[127] MOURA, 1989, p. 136 – grifo nosso.

representadas e, com base nessa comparação, saber se aquela está realmente adequada a estas e, a partir disso, garantir a verdade?

Já que à subjetividade, na relação com as coisas, não é dado outro caminho que não seja o da representação nas ideias, então o fundamento garantidor da verdade deve ser necessariamente vislumbrado nas próprias ideias, ou seja, aquilo que assegura a correspondência das representações com as coisas exteriores internamente representadas precisa ser extraído *das próprias representações*. Dito de outro modo:

> É preciso determinar se há em mim ideias que possuem com toda certeza um valor objetivo. Em consequência, dever-se-á investigar no próprio ser das ideias, à parte de todo juízo de objetividade a respeito delas, signos característicos imanentes tais que sua *correspondência* com um ideado seja não somente possível, mas necessária; e de uma necessidade comparável àquela do *Cogito.*[128]

Para atender a tais exigências, o *critério* não poderia ser outro que não aquele responsável pela indubitabilidade da subjetividade pensante e de seus pensamentos: a *evidência clara e distinta*. Consequentemente, não só o *ego* e seus atos cognitivos, mas também *todas* as ideias e entidades externas que elas representam deverão ser consideradas verdadeiras caso se manifestem de maneira absolutamente clara e distinta. Desse modo, saber se um juízo é verdadeiro ou falso, ou seja, se ele efetivamente corresponde ou não às coisas acerca das quais afirma ou nega algo, significa, para Descartes, saber se as ideias que o constituem são claras e distintas e se sua elaboração articula tais ideias de acordo com essa evidência. Sem nenhuma remissão ao exterior, é a *evidência* da clareza e distinção intrínseca às ideias que desponta, portanto, como legitimadora da verdade correspondencial em Descartes. Faz-se necessário, com efeito, examinar as ideias presentes *na* consciência a fim de descobrir quais entre elas possuem valor objetivo, ou seja, efetivamente existem *para além* dos limites da subjetividade, tendo em vista que até o momento, somente a sua existência enquanto sujeito pensante foi assegurada, mas a subsistência do mundo como região de seres independentes da consciência aos quais seus juízos podem corresponder e assim produzir conhecimentos verdadeiros ainda não teve seu valor objetivo legitimado. Por isso, Descartes pondera que "o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas [às ideias] que me parecem vir de algumas coisas *localizadas fora de mim* [*rebus extra me*], quais razões que me obrigam a acreditá-las *semelhantes a essas coisas*"[129].

*** *** ***

[128] GUEROULT, 2006, p. 160 – grifo sublinhado nosso.
[129] DESCARTES, 1996, p. 281 [A.T., VII, p. 38] – grifo nosso.

Aos nossos propósitos neste momento, mais do que avaliar a consistência da solução cartesiana, o fundamental é compreender os desdobramentos ensejados a partir da concepção de subjetividade forjada em sua reflexão e as implicações disso na consecução de seu projeto de fundamentação da possibilidade do conhecimento.

Através do exercício da dúvida, Descartes descobre a pedra angular baseada na qual todo o edifício do conhecimento humano pode firmemente se estruturar: o *ego cogito*. Ontologicamente distinto de maneira radical da extensão (atributo essencial de todas as coisas que se encontram dispostas no mundo), essa coisa pensante é concebida como uma região fechada em si mesma. Não obstante essa contraposição vigorosa entre consciência e mundo, o compromisso epistemológico de Descartes se mantém inabalável: a fim de prover os fundamentos das ciências, é imprescindível demonstrar que e como as coisas externas à mente podem ser conhecidas verdadeiramente. Diante desse impasse, a noção de verdade abraçada pelo filósofo é aquela cuja essência mesma reside na efetivação da relação entre aquilo que é pensado e as coisas autossuficientes acerca das quais se pensa. Assim, o sentido correspondencial da verdade se apresenta na reflexão cartesiana como uma necessidade para lidar com o problema do *acesso* das ideias judicativamente articuladas *dentro* da consciência às coisas existentes *lá fora,* no mundo.

Colocado desse modo, vimos despontar no pensamento cartesiano o nexo radical entre a questão da verdade, enquanto aspecto elementar de uma teoria do conhecimento, e os conceitos de imanente e transcendente – conexão denominada de *problema da transcendência*. Para tentar resolver esse problema, Descartes identifica um critério da verdade inerente às ideias mesmas: sempre que houver evidência absoluta, isto é, sempre que a intuição da ideia for indubitavelmente clara e distinta, isso significa que tal ideia efetivamente *concorda* com aquilo que é representado e, por conseguinte, que a coisa transcendente representada efetivamente existe, de tal sorte que, se o juízo composto com base nessa ideia a ela se mantiver fiel, então ele será *verdadeiro*. Com isso, com base no mesmo critério, garante-se tanto a existência da realidade externa quanto a possibilidade de conhecê-la verdadeiramente, pois, conforme advoga Descartes, em síntese, "é muito evidente que tudo o que é verdadeiro *é alguma coisa* [*est esse aliquid*] e (...) todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras"[130].

[130] DESCARTES, 1996, p. 311 [A.T., VII, p. 65] – grifo nosso. Esse resumo das exposições feitas até agora sobre a filosofia cartesiana é claramente formulado por Landim Filho através das seguintes palavras: "se a análise dos atos conscientes parece se constituir num ponto de partida privilegiado da reflexão filosófica, pois não prejulga a solução da questão da verdade, dela emerge o problema do acesso às realidades exteriores e independentes da

Essas reflexões cartesianas reverberam no pensamento husserliano de maneira bastante impactante. Além daquilo que diz respeito ao projeto filosófico fundacionista e à postura metodológica exigida para levá-lo adiante, essa influência se faz presente também na configuração do problema do conhecimento verdadeiro enquanto problema da transcendência e na identificação da evidência como critério da verdade, como observaremos ao final deste capítulo e detalharemos nos capítulos seguintes.

Antes, contudo, abordemos a Filosofia Crítica kantiana, na qual, assim como em Descartes, o problema da possibilidade do conhecimento é posto de modo paradigmático e a noção correspondencial da verdade também é acolhida, apontando, porém, uma solução radicalmente diferente para o problema da transcendência, cujas particularidades também serão relevantes para a aproximação fenomenológico-transcendental da relação (verdadeira ou não) entre subjetividade e objetalidade.

### 1.2.2. A verdade na Filosofia Transcendental kantiana: o sentido correspondencial e a impossibilidade do conhecimento do transcendente

Demonstrar a radical imbricação da maneira como se concebe o "transcendente" com a configuração do sentido da verdade no contexto do problema do conhecimento na Fenomenologia Transcendental é uma das questões de fundo que orientam este trabalho, conforme já apontado. Assim sendo, uma breve consideração sobre o pensamento kantiano se faz necessária, pelo menos, (i) porque a insurreição contra a concepção kantiana sobre a transcendência aponta especificidades na caracterização dos elementos que figuram no polo objetal da relação correspondencial da verdade em Husserl; e (ii) porque a noção de subjetividade enquanto *constituinte* encontrada em Kant será fundamental para as reflexões fenomenológico-transcendentais acerca da relação entre sujeito e objeto e, por conseguinte, acerca da possibilidade da verdade enquanto fruto dessa relação. Em face disso, com os apontamentos seguintes (assim como fizemos com a abordagem da reflexão cartesiana), almejamos "preparar o terreno" para a tematização da verdade especificamente realizada por Husserl na Fenomenologia. Por fim, convém ressaltar que a abordagem do tratamento kantiano da verdade almeja tão somente explicitar o *problema* que se coloca para a defesa da concepção correspondencial da verdade devido à significação atribuída por ele ao conceito de

consciência. A definição de verdade como correspondência fixa, então, o sentido do problema do acesso ao real. Mas o contexto solipsista em que se desenvolvem as soluções dessa questão, exige que a definição de verdade seja complementada por um critério de verdade e pela justificação desse critério. A questão da verdade se transforma, então, na questão de como estabelecer uma conexão necessária entre as propriedades intrínsecas às representações e a realidade em si mesma, representada" (LANDIM FILHO, 1993, p. 475).

"transcendente", reforçando com isso a posição interpretativa de que as ressignificações empreendidas por Husserl no conceito de "transcendência" devem igualmente reverberar na sua perspectiva correspondencial de conceber a verdade.

*** *** ***

Objetivando salvaguardar a metafísica enquanto ciência que se arvora à missão de produzir conhecimento *a priori* – isto é, conhecimento absolutamente independente da experiência – Kant apresenta o seu *projeto* filosófico: é preciso elaborar uma *crítica* "da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*"[131], a fim de legitimar o empreendimento de uma metafísica possível. Trata-se de desenvolver uma "ciência que se limite simplesmente a examinar a razão *pura*, suas fontes e limites"[132]. Para levar este projeto a cabo, Kant se coloca na contramão do que chama de *metafísica dogmática*, caracterizada por propugnar o conhecimento de objetos *puros*, de objetos *a priori*. A defesa dessa postura dogmática está assentada sobre o pressuposto, extremamente caro à metafísica tradicional, "de que *podemos conhecer a priori as coisas tais como elas seriam em si mesmas*"[133]. Essa ideia de que é possível o conhecimento (ainda que não seja necessariamente *a priori*) das coisas tal qual são em si mesmas é basilar na concepção correspondencial de verdade até agora analisada, posto que a verdade do conhecimento *depende* da sua adequação às coisas, assumidas como entidades ontologicamente independentes. Kant discordará veementemente de tal pressuposição, pois a pretensão de alcançar um conhecimento *a priori* das coisas tal como são em si mesmas é, segundo ele, fundamentalmente *contraditória* e, portanto, *impossível*. A explicação kantiana desse contrassenso pode ser observada nos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* (1783)[134] e é apresentada de modo bastante elucidativo por Juan Bonaccini nas seguintes palavras:

> Eles [os metafísicos dogmáticos] pretendem obter um conhecimento *a priori* das coisas em-si mesmas, portanto, universal e necessário, e totalmente desvinculado da experiência, através da simples análise dos conceitos; ocorre, porém, que, para saber algo *a priori* das coisas nelas mesmas seria preciso que elas fossem dadas primeiramente numa experiência qualquer, mas assim eu não poderia saber *a priori* nada delas em-si mesmas, a partir de simples análise de seu conceito. Donde seria um *contrassenso* pretender um conhecimento *a priori* das coisas em si mesmas, pois, ou ele não seria *a priori* (e neste caso não haveria um conhecimento universal e necessário, o que contraria as ciências), ou então não seria um conhecimento das coisas em-si mesmas. Afinal, como eu poderia conhecer *a priori* qualquer coisa, em-si mesma, antes mesmo que ela me fosse dada?[135]

---

[131] KANT, 2013, p. 5-6 [AXII].
[132] *Ibidem*, p. 53 [B25].
[133] BONACCINI, 2003, p. 171.
[134] Cf. KANT, [s.d.], p. 65-66 [A72].
[135] BONACCINI, 1995, p. 94-95.

Diante deste impasse, se se quiser manter o projeto de uma metafísica possível enquanto ciência *a priori*, é imperioso, segundo Kant, abandonar a pretensão de conhecer as coisas em si mesmas. Contra a postura dogmática que propugnava o conhecimento de objetos *puros*, Kant se coloca a tarefa de desenvolver uma investigação acerca do conhecimento *puro* de objetos[136], o que implica dizer que a metafísica não deve mais ambicionar o conhecimento de objetos que não podem ser dados na experiência (objetos puros), senão que deve debruçar-se sobre a própria razão destituída de qualquer conteúdo empírico (razão *pura*) a fim de analisar sua arquitetura fundamental, de modo a estabelecer o "esqueleto" formal de toda e qualquer relação com os materiais sensíveis inerentes à experiência. Elegendo tais objetivos, o próprio Kant propõe que a filosofia a ser exercitada nesses moldes deva ser chamada de *transcendental*, porquanto visa investigar todas as formas puras da razão, isto é, aquelas que ultrapassam os conteúdos empíricos e que figuram como condições subjetivas *sine qua non* da experiência possível e do conhecimento objetivo[137]. Com isso, Kant coloca em movimento uma transformação paradigmática na configuração da relação "sujeito-objeto" e que pode ser resumida através da seguinte contraposição: se, dogmaticamente, acreditava-se que o sujeito deveria conhecer "*passivamente* o material que as coisas em si mesmas forneceriam"[138] (como se fosse um juiz distante e imparcial cuja tarefa precípua seria apenas reconhecer ou descobrir aquilo já está na coisa antes e independentemente de sua relação com ela e, ajustando seu juízo

---

[136] A alteração do lugar ocupado pelo termo "puro" nesse contexto é extremamente significativa: "Kant não entende conhecimento racional (i. é, 'puro'), como um conhecimento de *objetos puros*, mas antes como um *conhecimento puro* de objetos. Por isso, sua ideia central é a de que a razão não pretenderia conhecer nenhum objeto 'puro', mas poderia em princípio aplicar ou construir certas 'estruturas' de percepção, compreensão e concepção no ato de conhecer qualquer objeto, propriedade ou estado de coisas da experiência. Essas estruturas funcionariam como *formas* que já sempre devem estar *pressupostas* em toda percepção, intelecção ou concepção como suas condições; como *condições não-empíricas de tudo que é empírico* (...). Esse seria o verdadeiro objeto da metafísica, pelo menos do ponto de vista teórico". (BONACCINI, 2013, p. 212-213).

[137] Além de caracterizar esse tipo de conhecimento "que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*" (KANT, 2013, p. 53 [A12/B25], o conceito de "transcendental" também é utilizado por Kant em mais duas acepções: (i) para se referir às próprias estruturas racionais *a priori* constitutivas da experiência e que subjazem ao conhecimento científico enquanto suas condições de possibilidade. Assim, "por exemplo, os elementos *a priori* da sensibilidade – as formas puras do espaço e do tempo – e os [elementos] do entendimento – as categorias – são transcendentais" (BARRETO, 2009, p. 57). (ii) para denotar os processos e faculdades que fundamentam as intuições e conceitos *a priori*, como, por exemplo, os processos de síntese *transcendental* da reprodução na memória - e pode ser observado, por exemplo, nas seguintes palavras de Kant: "é preciso admitir uma síntese *transcendental* pura de esta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência" (2013, p. 139 [A101]). Considerando essas duas últimas acepções, pode-se afirmar que "o transcendental de Kant nos leva às condições universais *constitutivas* da objetividade, da experiência possível. É no apriorismo transcendental que encontramos o princípio da possibilidade da experiência"[137] (MANIERI, 2011, p. 18). Desse modo, essencialmente definido pela *aprioricidade*, o transcendental é concebido como conceito correlato contrário de *empírico* e, ao mesmo tempo, como sua condição absolutamente *a priori* de possibilidade. Consequentemente, "isso também significa que, para Kant, um termo como '*subjetividade transcendental*' irá se referir a estruturas necessárias de subjetividade que serão igualmente universais [e] formais" (NENON, 2008, p. 432).

[138] BONACCINI, 2003, p. 173 – grifo nosso.

à coisa, obter conhecimentos a ela adequados e, portanto, *verdadeiros*), agora deve-se partir da compreensão de "que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos"[139]. Isso se justifica na medida em que, segundo Kant, a razão não é vazia no seu relacionamento com as coisas; ela não se deixa simplesmente guiar pelos objetos, de modo que estes funcionariam como a sua medida, como se pressupunha na determinação da verdade correspondencial precedente. Muito pelo contrário, o entendimento se coloca *ativamente* perante aquilo que busca conhecer, de acordo com sua própria estrutura, seus próprios princípios e, assim, o conhecimento que obtém das coisas está, acima de tudo, necessariamente condicionado não às coisas em si mesmas, mas ao seu próprio *modo* de conhecer. Ou seja, "a razão *só* entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos"[140], sustenta Kant. Isso significa que se, por um lado, é impossível conhecer algo *a priori* acerca das coisas em si mesmas, é, por outro lado, perfeitamente possível conhecer algo *a priori* das coisas tal qual nós as experimentamos, a saber, o que nós mesmos lhes atribuímos quando com elas travamos contato. Como já se deixa entrever,

> a implicação direta desta revolução na maneira de pensar consiste precisamente na distinção entre objeto considerado como fenômeno, do ponto de vista das *configurações* que o mesmo recebe da nossa faculdade cognitiva ao ser dado na experiência, e o próprio objeto considerado em si mesmo, independentemente das configurações que lhe são impostas *a priori* pela faculdade humana do conhecimento.[141]

Desse modo, a partir da defesa de um novo caminho para a metafísica, chega-se à distinção entre *coisa em si* e *fenômeno* em termos kantianos. Diante dela, a posição de Kant é contundente e caracteriza em linhas gerais o seu *idealismo transcendental*: "*todos* os objetos de uma experiência possível para nós são *apenas fenômenos* [*Erscheinungen*], isto é, meras representações"[142]. O idealismo transcendental encontra sua justificativa mais geral na ideia de que nós "não conhecemos as coisas tal como elas são nelas mesmas *porque somos condicionados* a vê-las e conhecê-las de acordo com a nossa estrutura mental e corporal, a qual, por sua vez, *limita nosso alcance e condiciona o tipo de acesso a tudo que conhecemos*"[143]. Por isso, tudo o que conhecemos são fenômenos, ou seja, em função de sermos como somos, as coisas só nos aparecem de acordo com o modo através do qual nós podemos conhecê-las. Consequentemente, nunca podemos – nem poderemos – conhecer as coisas independentes das

---

[139] KANT, 2013, p. 21 [BXVIII].
[140] *Ibidem*, p. 18 [BXIII] – grifo nosso.
[141] BONACCINI, 2003, p. 174 – grifo nosso.
[142] KANT, *op. cit.*, p. 437 [B518-519] – grifo nosso. Formulação análoga também pode ser encontrada em A369: "compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si" (*ibidem*, p. 348).
[143] BONACCINI, 1995, p. 98.

nossas condições cognitivas. Ou seja, as coisas em si mesmas nos são *incognoscíveis*. O contraste entre fenômeno e coisa em si pode ser resumido da seguinte maneira:

> falar de aparências (*phenomena*) no sentido transcendental é simplesmente falar (...) das coisas na medida em que são vistas como sujeitas às condições da sensibilidade humana. Correlativamente, falar das coisas em si mesmas transcendentalmente é falar de coisas na medida em que são independentes dessas condições.[144]

Acerca dessa transcendência da coisa em si, é importante destacar dois pontos. Em primeiro lugar, a transcendência no sentido de *exterioridade* não é atributo exclusivo da coisa em si, pois também caracteriza os objetos da intuição *externa*, isto é, os objetos representados no espaço[145]. Porém, em segundo lugar, conforme Heidegger sublinha,

> Este "atrás do fenômeno" [„*hinter der Erscheinung*"] expressa, na verdade, que o conhecimento finito, enquanto finito, esconde simultânea e necessariamente "a coisa em si" (...), de sorte que "a coisa em si" não somente não é acessível perfeitamente, senão que, *por essência, não é acessível de modo algum*.[146]

Destarte, não é pura e simplesmente na sua caracterização como algo *exterior,* como algo que está para além de determinados limites (no caso, dos limites da experiência possível), que se situa a dimensão *transcendente* pertencente à coisa em si kantiana, como se situava a transcendência da coisa representada em Descartes. A transcendência da coisa em si repousa fundamentalmente na sua *incognoscibilidade* para a razão humana: "é-nos completamente desconhecida a natureza dos *objetos em si mesmos* e independentemente de toda a receptividade da nossa sensibilidade"[147], assegura Kant. Portanto, a coisa em si enquanto ser transcendente significa aqui, diferentemente do observado na reflexão cartesiana, aquilo que *jamais* pode ser conhecido. Como abordaremos em momento oportuno, Husserl irá se confrontar com a tensão envolvida nas compreensões cartesiana e kantiana do "transcendente".

Considerando essas profundas transformações na configuração da subjetividade, da objetividade e da relação entre elas, que se manifestam nas significações supracitadas do "transcendente" e do "transcendental", qual é o lugar da verdade correspondencial na filosofia crítica kantiana? Que implicações tais transformações acarretam nessa maneira de conceber a verdade?

---

[144] ALISSON, 1983, p. 7 – tradução nossa.
[145] Cf. KANT, 2013, p. 352 [A373]. Para evitar tal equivocidade, os objetos da intuição *externa* são chamados por Kant de "coisa que se encontra no espaço*"*
[146] HEIDEGGER, 1986, p. 45-46 [GA 3, p. 33] – tradução alterada e grifo nossos. A alteração realizada concerne ao termo *hinter*. Na tradução espanhola, optou-se por utilizar "*más allá*" para traduzir *hinter*. Aqui, todavia, buscando manter o texto traduzido mais próximo do significado literal da palavra empregada por Heidegger, afastamo-nos da tradução espanhola e vertemos *hinter* como "atrás".
[147] KANT, *op. cit.*, p. 79 [A42/B59] – grifo nosso.

Apesar de haver discussões acerca da caracterização da verdade mais pertinente ao todo do idealismo crítico kantiano entre os intérpretes[148] (discussões ensejadas justamente pelas alterações acima indicadas nos estatutos da subjetividade, da objetividade e suas implicações), a letra do texto nos momentos em que Kant se dedica a esse tema não deixa dúvidas: considerada em si mesma, a definição por ele adotada é a da verdade enquanto correspondência. Provas documentais disso podem ser encontradas, pelo menos, em quatro passagens da *Crítica da Razão Pura* e em um importante trecho da *Lógica* (1800).

Na *Crítica*, ao diferenciar as ideias transcendentais das categorias do entendimento, Kant afirma que estas últimas são as responsáveis por conduzir o entendimento "à verdade, isto é, à *concordância* [*Übereinstimmung*] dos nossos conceitos com o objeto"[149]. Na *Segunda Analogia da Experiência*, ele diz que a "*concordância* do conhecimento com o objeto *é a verdade*"[150]. Ademais, podemos encontrar mais duas ocasiões em que a verdade é apresentada nos moldes correspondenciais. Em um dos trechos, Kant explicitamente afirma que "a verdade consiste na *concordância* de um conhecimento com o objeto; esse objeto tem, por isso, de distinguir dos outros; pois um conhecimento é *falso* se não concorda com o objeto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objetos"[151]. Na passagem mais importante, porém, ele se detém abertamente na pergunta sobre o significado do conceito e, reiterando seu posicionamento, pondera que:

> A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável dialelo ou a reconhecer a sua ignorância e, por conseguinte, a vaidade de toda sua arte, é esta: *Que é a verdade?* A definição nominal [*Namenerklärung*] do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui.[152]

A semelhança dessa passagem com a formulação cartesiana elaborada na carta a Mersenne é manifesta. Diante da questão sobre a verdade, Kant se compromete estritamente com o seu *esclarecimento nominal*, afirmando ademais que a verdade enquanto adequação é recebida em seu pensamento como um *pressuposto*, isto é, como algo acerca do qual não

---

[148] Entre as principais vozes dissonantes, está, por exemplo, a posição de Kemp Smith, o qual advoga que a formulação kantiana do sentido da verdade não seria correspondencial, mas sim *coerentista* (Cf. SMITH, 2013). Por outro lado, para uma consistente desconstrução das interpretações que apontam em Kant a existência de outra concepção de verdade que não a correspondencial, cf. UNDERWOOD, 2003.
[149] KANT, 2013, p. 533 [A642/B671].
[150] *Ibidem*, p. 220 [A191/B236].
[151] *Ibidem*, p. 93 [A58/B82-83] – grifo nosso.
[152] *Ibidem*, p. 93 [A57-58/B82-83] – grifo sublinhado nosso.

avançará argumentos em busca de demonstrações, assim como o fez Descartes. A mesma restrição é sublinhada por ele na descrição da verdade empreendida na *Lógica*:

> Uma das mais importantes perfeições do conhecimento e até mesmo a condição essencial e inseparável de toda a perfeição do mesmo é a *verdade*. A verdade, diz-se, consiste na concordância do conhecimento com o objeto. Por conseguinte, de acordo com essa explicação meramente verbal, o conhecimento deve concordar com o objeto para ser aceito como verdadeiro.[153]

Como se pode observar nessas passagens, pressupõe-se, no mesmo sentido genérico das definições tradicionais da verdade antes apreciadas[154], que "a verdade não é uma propriedade das coisas elas mesmas nem uma propriedade do entendimento ele mesmo considerado isoladamente. A verdade qualifica a *relação* de um objeto com o seu conhecimento, exprimindo que essa relação é uma conformidade"[155].

Os motivos dessa maneira de proceder também possuem semelhanças com os problemas enfrentados por Descartes. Por um lado, Kant parece estar atento às dificuldades e armadilhas argumentativas em que podem incorrer aqueles que buscam esboçar uma *teoria verdadeira da verdade* e, por outro lado, ao fazer referência aos *dialelos* (argumentos circulares ou petições de princípio), ele joga luzes no *problema do acesso* inerente à *relação* entre subjetividade e objetividade quando pretende constituir-se enquanto verdadeira. Essa segunda, e mais fundamental, perspectiva do problema é bem colocada na *Lógica*, imediatamente após o trecho supracitado no qual definiu terminologicamente a verdade:

> De acordo com essa explicação meramente verbal, o conhecimento deve concordar com o objeto para ser aceito como verdadeiro. Ora, só posso comparar o objeto com o meu conhecimento *na medida em que o conheço*. O meu conhecimento deve, pois, confirmar-se a si mesmo, o que, porém, nem de longe é suficiente para a verdade. Pois, visto que o objeto está fora de mim e o conhecimento está em mim, a única coisa que posso fazer é avaliar se o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto. A semelhante círculo na explicação os Antigos chamavam *dialelo*. E, de fato, este erro foi sempre objetado aos lógicos pelos cépticos (...). A acusação, sem dúvida, tinha fundamento. Só que a solução do problema em questão é, para qualquer um, absolutamente impossível. Pois o que se pergunta aqui é: se e em que medida haverá um critério da verdade seguro, universal e útil na aplicação. Pois é isto o que deve ser o sentido da questão: *O que é a verdade*?[156]

Analogamente ao visto em Descartes, partindo do paradigma sujeito-objeto, encarados como polos em extrema contraposição (a qual se manifesta, no texto, na distinção espacial "fora de mim" *versus* "em mim"), a concepção da relação veritativa nos moldes de uma

---

[153] KANT, 1992, p. 67 [Ak49-50/A69-71] – grifo nosso.
[154] Ressaltando esse acordo da definição kantiana com a tradição, Barata-Moura afirma que "em termos de definição categorial, Kant encara a 'verdade' (*Wahrheit*) aparentemente *dentro do paradigma clássico*, como 'concordância' ou 'adequação'" (2007, p. 24)
[155] VARGAS, 2015, p. 34 – grifo nosso.
[156] KANT, *op. cit.*, p. 67 [Ak50/A69-70] – grifo sublinhado nosso.

correspondência entre tais polos se coloca em *aporia*. Essa dificuldade, outrossim, adquire na Filosofia Transcendental kantiana um complicador a mais na medida em que, como visto anteriormente, o sujeito apenas acede – necessária e exclusivamente – os *fenômenos* que, uma vez recebidos pela sensibilidade, podem ser pensados pelo entendimento. A *coisa em si*, contudo, jamais é acessada enquanto tal pela subjetividade; ela jamais pode ser conhecida. Desse modo, como pondera Kant, uma solução para o problema da consciência da correlação que engendra a verdade ou é insuficiente, ou é impossível. Insuficiente se, por "objeto", designarmos os *fenômenos*, porque conduzirá a uma definição tautológica: "o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto"[157]. Impossível se, por "objeto", referirmos à *coisa em si* (isto é, aquilo que está absolutamente *fora* do sujeito cognoscente), pois, "se não consigo aceder ao objeto ele mesmo, como posso estabelecer e confirmar uma *concordância* do meu conhecimento com o objeto deste mesmo conhecimento?"[158].

Não esmiuçaremos a perquirição kantiana sobre a verdade *formal* (concernente "à *mera forma* como a condição sem a qual um conhecimento não seria de todo um conhecimento"[159]) ou a verdade material (definida como a "*concordância de um conhecimento com o objeto determinado ao qual se relaciona*"[160]), visto que isso demandaria esforços que nos afastariam demasiadamente de nosso desiderato imediato. O indispensável aqui é isto: resgatando o que expusemos acima sobre o projeto filosófico crítico enquanto um Idealismo *Transcendental* – especialmente sobre a distinção entre fenômeno e coisa em si e a posição kantiana acerca do conhecimento do *transcendente* –, mesmo nos momentos dedicados à investigação da relação entre conhecimento e objeto, Kant não estará se comprometendo com a determinação de estruturas explicativas capazes de legitimar a concordância dos juízos subjetivos com as coisas tal qual elas são em si mesmas. O polo objetivo envolvido na concepção kantiana de verdade como concordância não é a coisa em si, mas sim o *fenômeno*. Por conseguinte, "a *materialidade* da *verdade*, que devém na sua dimensão *objetiva*, revela-se sempre numa constituição transcendental, considerando que o objeto é, para Kant,

[157] KANT, 1992, p. 67 [Ak50/A69-70].
[158] VARGAS, 2015, p. 34. Esse sentido duplo do conceito de "objeto" pode ser observado, por exemplo, no *Prefácio* da segunda edição da *Crítica*. Cf. KANT, 2013, 26 [BXXVII].
[159] KANT, 1992, p. 68 [Ak50/A71].
[160] *Ibidem*, p. 68 [Ak50-51/A71-72] – grifo nosso. Essa constatação também se encontra na *Crítica* (cf. 2013, p. 93 [A58/B83]). E acerca dela, Vargas diz o seguinte: "um c*ritério material* dirá sempre respeito a um determinado objeto, terá sempre que permitir distinguir um determinado objeto de todos os outros, não se podendo abstrair das diferenças, pois são estas que revelam a manifestação concreta das determinações dos objetos. Só assim se poderá alcançar a *verdade material*" (2015, p. 39).

*transcendentalmente* constituído"[161]; quer dizer, ele é um fenômeno constituído *na* e *pela* subjetividade transcendental, de forma tão radical que, afirma Kant,

> se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da *constituição subjetiva dos sentidos em geral*, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, *como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós*.[162]

Desponta, nesse contexto, então, uma importantíssima *variação* no sentido da correspondência configuradora da verdade: à luz da filosofia transcendental kantiana, a verdade não pode mais ser concebida como uma relação que se estabelece (ou poderia se estabelecer) a partir da referência do sujeito a um objeto *por si mesmo existente*, cujas propriedades *independem* completamente do sujeito que o busca conhecer, de modo que a correspondência se efetiva (ou se efetivaria) por meio da conformação dos juízos do sujeito ao objeto. Já não se trata mais, portanto, de uma adequação *simpliciter* do intelecto ao objeto, a qual replicaria o objeto, via representação, na consciência tal qual ele é em si mesmo. Pelo contrário, como destaca Heidegger, a verdade, entendida como *adaequatio rei et intellectus*, constitui-se em Kant enquanto *adequatio rei ad intellectum*, pois é kantianamente interpretada "a partir da essência humana enquanto subjetividade segundo a qual '*os objetos se conformam com nosso conhecimento*'"[163]. Ou seja, no paradigma kantiano, os objetos aos quais o conhecimento se direciona e almeja se adequar para ser verdadeiro são o que são (para o sujeito) precisamente *em função* das estruturas (transcendentais) da sensibilidade e do entendimento; eles são constituídos pela própria subjetividade, visto que "sem a sensibilidade, *nenhum objeto* nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado"[164]. Dito de modo mais preciso:

> A ideia de adequação toma realmente um sentido completamente novo, sendo agora uma adaptação do objeto à legislação lógico-epistémica apriorística do agente. Esta adaptação concretiza-se graças a uma sujeição do objeto ao aparato cognitivo do agente (...). O desfecho dessa sujeição, a verdade, é o *phainoumenon*, o fenómeno, o que aparece, e não a coisa-em-si-mesma, o *noumenon* (...) Para Kant só há uma verdade acessível no que respeita ao mundo externo: ela é fundamentalmente o que entendimento coloca nas coisas, e menos aquilo que retira delas.[165]

Compreendida dessa maneira, a verdade correspondencial em Kant, em termos estritos, pode ser designada como *verdade transcendental,* posto que, interpretada como "a *concordância* do ato de conhecer com o fenômeno"[166], a sua *medida* está na subjetividade

---

[161] VARGAS, 2015, p. 39 – grifo sublinhado nosso.
[162] KANT, 2013, p. 78 [A42/B59].
[163] HEIDEGGER, 1996, p. 156 [GA 9, p. 180] – grifo nosso.
[164] KANT, *op. cit*., p. 89 [A51/B75] – grifo nosso.
[165] RODRIGUES, 2011, p. 152.
[166] PAEK, 2005, p. 152 – tradução nossa.

*transcendental* – responsável pelas condições universais e necessárias de toda experiência possível. Por isso, Kant define (em uma das duas únicas ocorrências da expressão "verdade transcendental" na *Crítica*) que "todos os nossos conhecimentos residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental (...) consiste na *relação universal* a esta experiência"[167].

***  ***  ***

Inquestionavelmente, para uma compreensão mais aprofundada da argumentação kantiana com vistas a explicitar como ocorre a correspondência entre o conhecimento e o fenômeno em termos transcendentais, far-se-ia necessária a clarificação de diversos elementos que perpassam a análise empreendida, tais como, por exemplo, as intuições puras da sensibilidade, as categorias e princípios do entendimento puro, assim como um estudo mais detido particularmente da "Analítica Transcendental". Entretanto, as considerações aqui avançadas parecem já nos assegurar o propósito mais imediato da exposição: a mudança empreendida nos estatutos ontológicos da subjetividade e da objetividade – as quais podem ser avistadas a partir dos conceitos de "transcendental" e "transcendente" – implicam alterações no sentido da verdade, ainda que esta permaneça sendo definida em termos correspondenciais.

Contudo, forjada em um paradigma filosófico no qual, por um lado, a subjetividade é concebida *transcendentalmente*, isto é, como polo constituinte das condições universais, necessárias e não-empíricas de possibilidade da experiência e do conhecimento – ou ainda, como diz Adorno, "como o reino *por meio do qual* a experiência se torna possível"[168] —, e, em consequência dessa configuração ontológica do sujeito, por outro lado, a coisa é entendida como *transcendente*, ou seja, como aquilo que é incognoscível *em si mesmo*, a correspondência que engendra a verdade *transcendental* kantiana é inapelavelmente deficitária, na medida em que se encontra necessariamente circunscrita ao âmbito dos *fenômenos*. Diante disso, a impossibilidade cogente manifesta na versão correspondencial da verdade presente na reflexão crítica de Kant pode ser vista como "um problema sério, pois, por certo, não queremos apreender a realidade tal como ela é *para nós*, mas como ela é *em si mesma*"[169]. Esse problema é extremamente importante de ser aqui ressaltado porque será com ele que, em alguma medida, a Fenomenologia Transcendental também lidará: Husserl também defenderá uma concepção correspondencial da verdade tendo como ponto de partida a subjetividade transcendental

[167] KANT, 2013, p. 187 [A146/B185] – grifo nosso.
[168] ADORNO, 2001, p. 21 – tradução e grifo nossos.
[169] RODRIGUES, 2011, p. 154 – grifo nosso.

entendida como constituidora de sentido e validade de toda e qualquer objetalidade, mas fará isso sem aceitar a distinção kantiana entre "fenômeno" e "coisa em si". Desse modo, ainda que não nos tenhamos comprometido com a discussão sobre como poderia ser detidamente caracterizado o sentido transcendental da verdade em Kant[170], o exame do tratamento kantiano, de seus desdobramentos e limitações enriquecem a aproximação que realizaremos adiante da problemática husserliana, objetivo principal da exposição acima realizada.

### 1.2.3. Aproximações e contraposições husserlianas a Descartes e Kant

#### 1.2.3.1 A tarefa de uma Fenomenologia *Transcendental* e a crítica husserliana ao transcendentalismo kantiano

A partir desse ponto, começamos a nos aproximar do pensamento husserliano, núcleo deste trabalho. Para isso, procederemos através do diálogo dele com Descartes e Kant no que tange à influência que forneceram a alguns dos aspectos mais basilares da versão especificamente transcendental da Fenomenologia e que, ao mesmo tempo, estão imbricados na problematização da acepção correspondencial da verdade.

Invertendo a cronologia (o que, do ponto de vista da formação do pensamento husserliano, como observaremos, é pertinente), iniciemos com Kant. A história do relacionamento de Husserl com a Filosofia kantiana não é de todo simples e reconstruí-la ultrapassa em muito as nossas aspirações[171]. No entanto, algumas sucintas considerações já são suficientes para exibir alguns de seus aspectos mais relevantes.

A aproximação das reflexões kantianas pode ser inicialmente vislumbrada em registro feito por Husserl em seu diário, em 1906:

> Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma *crítica da razão* [*Kritik der Vernunft*]. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais para uma crítica da razão; sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeira e sinceramente viver[172].

A reverberação da terminologia kantiana nas palavras de Husserl não é acidental, visto que "Husserl, nesta época, ocupou-se detidamente de Kant e desta ocupação veio-lhe a ideia da

---

[170] Para abordagens mais aprofundadas acerca disso, recomendamos UNDERWOOD, 2003, p. 126-148; PAEK, 2005.

[171] Para aprofundado estudo dessa relação, cf. KERN, 1964.

[172] HUSSERL, 2014, p. 10 [*Hua* II, p. VII-VIII]. Essa passagem dos diários de Husserl é apresentada por Walter Biemel na Introdução à primeira edição de *A ideia da Fenomenologia* (1947) e também referida por Júlio Fragata: "Mas já em 1906 se faz eco, no seu diário, duma crise intelectual por que passava na busca da solução do problema crítico; sente-se perante a alternativa angustiosa: ou renunciar a uma vida dedicada à Filosofia, ou encontrar uma solução segura sobre a essência do conhecimento" (FRAGATA, 1959, p. 88).

Fenomenologia como filosofia transcendental, como idealismo transcendental, e a ideia da redução fenomenológica"[173]. Certamente, pois, há semelhanças que justificam a utilização da expressão "filosofia transcendental" na definição dos projetos filosóficos tanto de Kant quanto de Husserl.

De um modo geral, o que está em jogo para ambos é a busca da compreensão das condições de possibilidade e de fundamentação do conhecimento e, nesse sentido, os dois buscam investigar as condições apriorísticas da objetividade *em geral*. Assim, a fenomenologia também é dita *transcendental*, *lato sensu*, porque "se refere a um 'tipo' especial de conhecimento; (...) se trata daquela filosofia, ou conhecimento reflexivo, a qual interessa ver as condições de possibilidade do conhecimento dos objetos em geral"[174]. Ademais, para ambos, essa tarefa transcendental "é essencialmente uma investigação de *crítica* do conhecimento"[175]. Segundo Husserl, "a tarefa da teoria do conhecimento (...) é, antes de mais, uma tarefa *crítica*. Tem de denunciar os absurdos em que, quase inevitavelmente, se envencilha a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento"[176]. Além disso, Husserl também concorda com Kant no que diz respeito à atribuição do predicado "transcendental" não apenas a um tipo específico de fazer filosófico, mas à determinada região e a determinadas estruturas da totalidade, acerca das quais, inclusive, a filosofia *transcendental* tem a incumbência de investigar: a *transcendentalidade* de algo – isto é, o seu caráter de ser transcendental – vincula-se a uma dimensão universal, necessária e não-empírica (isto é, *a priori*) que, simultaneamente, é a condição absoluta de possibilidade do todo da experiência. As palavras de John Caputo destacam essa caracterização solidária dos dois pensadores no que concerne a este sentido do "transcendental":

> Ele [o "transcendental"] é "*a priori*" com relação ao mundo, fornecendo as condições últimas para o aparecimento do mundo; ele é aquilo em face do qual toda objetividade toma forma. O transcendental não é nada *no* mundo, nem tampouco alguma coisa

[173] BIEMEL *In*: HUSSERL, 2014, p. 10 [*Hua* II, p. VIII].
[174] BARRETO, 2009, p. 63.
[175] MOURA *In:* HUSSERL, 2006a, p. 18. Em *Kant e a ideia da Filosofia Transcendental* (1924), texto em comemoração do aniversário de duzentos anos de Kant que compõe o primeiro volume de *Filosofia Primeira* (*Husserliana* VII), Husserl é explícito no reconhecimento da importância do pensamento kantiano nesse sentido: "Para o desenvolvimento fundamental que a fenomenologia experimentou no trabalho da minha vida, desde o método da análise de origens (como em sua primeira importante aparição nas *Investigações Lógicas*) até a nova e, no sentido mais estrito, ciência independente (a fenomenologia pura ou transcendental de minhas *Ideias*), surgiu uma relação essencial óbvia entre essa fenomenologia e a filosofia transcendental de Kant. De fato, minha adoção da palavra kantiana 'transcendental', (...) foi baseada desde o princípio na convicção bem fundamentada de que todos os problemas pertinentes que Kant e seus sucessores tinham tratado teoricamente sob o título de problemas transcendentais, poderiam (...) ser redirecionados para esta nova ciência básica" (1956, p. 230 [*Hua* VII] – tradução e grifo sublinhado nosso. Para auxiliar na tradução dessa obra, consultamos a *Husserliana: Collected Works*, volume 14, que corresponde à sua tradução para o inglês).
[176] HUSSERL, 2014, p. 42-43 [*Hua* II, p. 22] – grifo nosso.

> *acima* do mundo, mas a condição de possibilidade *a priori* do mundo, a qual permite que o mundo seja. Ele não é nada mundano porque não pertence a nenhum *mundus,* nem ao *mundus* sensível, nem ao *mundus* inteligível. Ele é, antes, o centro em torno do qual o mundo se agrupa, o sujeito para o qual o mundo é objeto.[177]

Diante disso, podemos dizer que, em linhas gerais, Husserl está em sintonia com o uso kantiano do termo "transcendental" quando este se define pela referência a, pelo menos, duas coisas: "a) ao conhecimento filosófico-reflexivo de certas condições *a priori* subjetivas da experiência objetiva; [e] b) às condições mesmas *a priori* subjetivas da experiência objetiva"[178].

Tais colocações, além de jogar luzes nas semelhanças existentes entre as pretensões dos projetos crítico kantiano e fenomenológico husserliano, conduzem-nos a outra importante afinidade digna de ser apontada entre os dois filósofos: a caracterização da *subjetividade transcendental* em Husserl também remete a Kant. Como detalharemos no terceiro capítulo, o *ego* transcendental cumprirá, assim como em Kant – guardadas as devidas diferenças –, o papel essencial de polo sintético das vivências puras e *constituidor* das objetalidades em geral, sendo, devido a isso, o ponto central da investigação fenomenológica elementar:

> O problema da explicitação fenomenológica deste *ego* (o problema da sua constituição para si próprio) deve compreender *todos os problemas constitutivos em geral*. Como consequência subsequente, resulta a coincidência da fenomenologia desta autoconstituição com a Fenomenologia em geral[179].

No entanto, é no "ir além" de Kant[180] (o que significará, em alguns momentos, ir *contra* Kant) que Husserl enxerga a maneira mais justa de seguir os passos dele na empreitada de configuração cientificamente rigorosa de uma filosofia transcendental. Essa é a maior de todas as missões teóricas, a qual Husserl reclama para si enquanto uma herança kantiana:

> Uma ciência que satisfaça as necessidades intelectuais despertadas por Kant e torne compreensível teoricamente todo o reino das conquistas transcendentais da pura subjetividade deve ser designada como a maior de todas as tarefas teóricas que poderiam ser dadas à humanidade moderna[181].

*** *** ***

Não obstante a inegável importância da filosofia transcendental kantiana à Fenomenologia, "os caminhos que eles tomam para conseguir alcançar aqueles fins são *bastante diferentes*"[182]. E algumas das distinções fundamentais entre Kant e Husserl se referem

---

[177] CAPUTO, 1979, p. 206.
[178] BARRETO, 2009, p. 74.
[179] HUSSERL, 2013, §33, p. 107 [*Hua* I, p. 102-103].
[180] Husserl aponta que escrutinar Kant "com olhos fenomenológicos é também entendê-lo novamente e admirar a grandeza de suas intuições visionárias (...); Mas fazer isso não é, nem mesmo agora, imitá-lo e dar apoio a um mero renascimento do kantianismo ou do idealismo alemão. Naturalmente, *devemos, desde o início* (...) *ir além*" (1956, p. 235 [*Hua* VII] – tradução e grifo nossos).
[181] HUSSERL, 1956, p. 242 [*Hua* VII] – tradução nossa.
[182] NENON, 2008, p. 433.

precisamente às noções de *transcendental* e *transcendente*[183]. Se, por um lado, Husserl compartilha com Kant a acentuada preocupação em distinguir o transcendental do transcendente, por outro lado, para o fenomenólogo, o transcendente não representa, *a princípio*, somente coisas que ultrapassam a esfera da experiência espaço-temporal e que são incognoscíveis, como acontece em Kant.

Essa crítica husserliana pode ser vislumbrada a partir da censura que faz à compreensão kantiana da subjetividade: a "razão" analisada pela crítica kantiana, segundo Husserl, não é a razão *transcendental*, mas sim a razão *humana*. Por isso, em diversos momentos, ele acusa Kant de *antropologista* ou de *psicologista*, como claramente assevera, por exemplo, em *A Crise*:

> Talvez a crítica mais profunda mostrasse que Kant, embora se tenha voltado contra o empirismo na sua concepção de mente e da esfera de tarefas que incumbem a uma psicologia, permanece dependente precisamente deste empirismo, e que, para ele, vale como mente a mente pensada como naturalizada, e como componente do homem psicofísico situado no tempo da natureza, da espaço-temporalidade. Ora, o *transcendental subjetivo não pode certamente ser o mental*.[184]

Essa acusação husserliana de que Kant teria se adstrito à subjetividade *humana* em suas perquirições implica dizer que, aos olhos de Husserl, em última instância, o projeto transcendental kantiano desemboca numa forma de *relativismo* (chamado por Husserl de relativismo *específico* [*spezifischer Relativismus*], ou seja, relativo a uma determinada espécie), doutrina óbvia e radicalmente antagônica à postura de fundamentação absoluta do saber *em geral* pretendida por Husserl – o que certamente representa uma incisiva e não-trivial crítica à crítica kantiana[185]. Esse ponto é decisivo para a interpretação e o consequente afastamento de Husserl do pensamento de Kant. Comprovação inconteste disso se encontra na continuação da caracterização de Kant como o primeiro a enxergar a fenomenologia: "o primeiro a enxergá-la [a fenomenologia] mesmo foi Kant (...). Foi neste campo que Kant posou o olhar de seu espírito (...); Kant, porém, o interpretou equivocadamente como solo psicológico e, por isso, abriu novamente mão dele."[186]

---

[183] Segundo Nenon: "há algumas diferenças importantes entre o que Kant e Husserl querem dizer quando usam o termo "transcendental" (...) e que uma maneira de marcá-los é apontando para o sentido muito diferente que a palavra "transcendência" tem para Husserl em oposição a Kant" (2008, p. 433)

[184] HUSSERL, 2012a, §30, p. 93 [*Hua* VI, p. 117].

[185] A importância e a pertinência dessa crítica husserliana ao pensamento de Kant também é apontada na literatura que trata da relação entre eles. Cf., por exemplo, FUNKE, 1995, p. 211; BELLO, 2011, p. 230; RIZO-PATRÓN, 2012, p. 354.

[186] HUSSERL, 2006a, §62, p. 141 – grifo nosso.

Em consequência disso, a principal dessemelhança entre os pensamentos deles diz respeito não à *ideia,* mas sim à *tarefa* da Fenomenologia Transcendental enquanto teoria do conhecimento que almeja a fundamentação absoluta do saber *em geral*: em posse do campo transcendental da consciência *pura*, Husserl propugna *contra* Kant que, "em vez de ter que ver com inferências, que são um contrassenso, de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de 'coisas-em-si' que, alegadamente, seriam, por razões de princípios, incognoscíveis"[187], cabe à fenomenologia transcendental *explicitar a correlação*, na esfera imanente da consciência pura, entre a consciência e aquilo que não é ela; trata-se, então, precisamente do problema de como conhecer *verdadeiramente* objetos *transcendentes*, os quais Kant julgava – à luz da sua própria acepção do termo – serem incognoscíveis[188].

Estamos falando, portanto, da crítica husserliana diretamente ao transcendentalismo kantiano e que está na raiz das discussões da questão da verdade enquanto correspondência: se "para ele [Kant], o transcendental *não é* conhecimento sobre objetos transcendentes"[189], para Husserl, "a transcendentalidade possui também um caráter *a priori*, porém não se refere à possibilidade do conhecimento legítimo somente, mas, *sobretudo*, *ao próprio objeto do conhecimento* na sua entidade imanente"[190]; ou ainda, mais precisamente, o transcendental, na fenomenologia, "é o próprio domínio do conhecimento, domínio da 'autêntica objetividade', do 'dar-se em si mesmo' das coisas em sua doação originária"[191]. À vista disso, a concepção de verdade mobilizada pela Fenomenologia está radicalmente comprometida com o conhecimento do transcendente.

É exatamente por causa dessa distinção acerca do sentido da "transcendentalidade" e do "transcendente" que Paul Ricoeur afirma que a Fenomenologia representa uma *dissolução* da problemática ontológica tal qual havia sido esboçada por Kant. No pensamento deste, tal problema se manifestava nas limitações ao conhecimento, visto que, em termos kantianos,

---

[187] HUSSERL, 2013, §41, p. 123 [*Hua* I, p. 118].

[188] Acerca dessa censura husserliana a Kant, é interessante destacar que, apesar de não ser explicitamente direcionada ao transcendentalismo kantiano, nas *Investigações Lógicas* – mais precisamente, na discussão sobre os erros fundamentais da teoria das imagens, dos signos e da chamada "doutrina dos objetos imanentes", no *Apêndice aos parágrafos 11 e 20* da *5ª Investigação* –, Husserl já sustenta que a distinção entre objeto imanente (no sentido de objeto intencional) e objeto transcendente (no sentido de efetivamente existente) é um grave equívoco: "*o objeto intencional da representação é o mesmo que o seu objeto efetivo e, se for o caso, exterior, e* (...) *é um contrassenso distinguir entre ambos*. O objeto transcendente não seria justamente *objeto desta representação* se não fosse *seu* objeto *intencional*" (HUSSERL, 2012b, p. 364 [*Hua* XIX/1, p. 439] – grifo sublinhado nosso). Desse modo, a ideia de que haja algo em-si, cuja transcendência implique na sua inacessibilidade por parte das vivências intencionais e, por conseguinte, na sua incognoscibilidade, é incisivamente descartada pelo fenomenólogo desde essa obra.

[189] NENON, 2008, p. 430 – tradução nossa.

[190] FRAGATA, 1959, p. 85.

[191] TOURINHO, 2012a, p. 31.

"nenhum objeto *em si mesmo* nos é conhecido (...), isto é, *a coisa em si, não é nem pode ser conhecida* (...)"[192]. Diante disso, diz-nos Ricoeur: "*destruir esta tensão entre o conhecer e o pensar, entre o fenômeno e o ser, é destruir o próprio kantismo*"[193]. Ora, é precisamente essa destruição do kantismo que Husserl leva a cabo, uma vez que, em termos husserlianos, a "coisa", ou "objeto", confunde-se com a unidade sintética de suas manifestações ou *fenômenos*, o que implica a tese principal da fenomenologia transcendental, "segundo a qual não se pode afirmar que algo 'é' sem que exista um caminho de conhecimento em relação a ele. (...) O 'saber' já era a única medida do 'ser'"[194]. Destarte, como bem atesta Merleau-Ponty, na autêntica imanência da subjetividade transcendental, a qual será discutida no terceiro capítulo, "aquilo que aparece [fenômeno] e aquilo que é [ser] *não mais se distinguem*"[195].

O fundamento elementar dessa indistinção entre ser e aparecer se encontra na importantíssima noção de *intencionalidade*: ao defender a intencionalidade como característica essencial da consciência e de seus atos, Husserl está dizendo, *grosso modo*, que a consciência não pode ser concebida como algo cuja existência pudesse ser independente deste relacionar-se com, e que, do mesmo modo, os objetos também somente adquirem sua validade e sentido de ser nesta relação. Há, portanto, uma correlação de essência entre os atos da consciência e os objetos.

É à luz disso que, a despeito de toda a semelhança acima apresentada no que diz respeito à compreensão do "transcendental", surpreendentemente não é a Kant que Husserl faz referência ao explicar o *sentido* com o qual emprega tal conceito. Conforme ele estabelece claramente em *Ideias I*, o motivo pelo qual se utiliza do termo "transcendental" na qualificação de suas investigações fenomenológicas é que elas estão dedicadas à resolução do *problema epistemológico*, qual seja, justamente o problema *da relação* entre conhecedor e conhecido, entre sujeito e objeto:

> A designação "transcendental" aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera da vivência [*Erlebnissphäre*] se baseia precisamente no seguinte: (...) [n]o

[192] KANT, 2013, p. 70 [A30/B45] – grifo nosso.
[193] RICOEUR, 2005, p. 364-365 – grifo nosso. Essa posição acerca da distinção entre fenômeno e coisa em si enquanto "coração" da filosofia transcendental kantiana também é expressamente apontada, por exemplo, por RIZO-PATRÓN, quando sustenta que "sem a pressuposição das coisas-em-si-mesmas – quer a consideremos justificada ou não -, *o todo da Filosofia Crítica desmorona*" (1936, p. 462).
[194] MOURA, 1998, p. 217-218.
[195] MERLEAU-PONTY *apud* TOURINHO, 2012a, p. 31 – grifo nosso. Nesse sentido, Tourinho também afirma que "diferentemente de Kant, para quem há um prejuízo ontológico do fenômeno em relação à coisa em si (...), para a fenomenologia transcendental de Husserl, a redução fenomenológica viabiliza a intuição do fenômeno em sua pureza, enquanto um dado absoluto que se revela *na* e *para* a consciência pura" (2015, p. 22). A redução transcendental e suas implicações no "transcendente" são discutidas no terceiro capítulo. Cf., especialmente, *infra,* subseção 3.2.3, p. 198ss.

> prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, *que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela*, como algo outro, irreal [*irreelles*], *transcendente por princípio*; e aí se encontra a fonte original da única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade do *conhecimento objetivo válido do transcendente*.[196]

O problema do conhecimento *verdadeiro* é, portanto, o do relacionamento entre a subjetividade transcendental e o transcendente, o qual, em *A ideia da Fenomenologia*, apresenta-se como questões em torno da *correlação* entre conhecimento (vivência subjetiva), sentido e objeto do conhecimento, a ser tratado mediante a inquirição da *essência* do conhecimento[197].

Desse modo, a maneira através da qual Husserl coloca o problema do conhecimento o faz resgatar a conexão entre as noções de "transcendental" e "transcendente" - que havia sido desfeita na filosofia kantiana - e a reconduz ao seio das reflexões filosóficas com lugar extremamente privilegiado. Como diz Paul Ricoeur, "a Fenomenologia tornou-se crítica, mas num sentido inverso do de Kant"[198] e, com efeito, *contra* Kant, "Filosofia Transcendental" passa a designar novamente a tarefa de solucionar o problema do conhecimento tipicamente moderno e pré-kantiano: "como pode o conhecimento estar certo de sua *consonância* com os objetos conhecidos, como pode ir além de si e *atingir fidedignamente* os objetos?"[199]. Ou, dito de maneira mais expressa: "como é possível o conhecimento alcançar algo que lhe é transcendente"[200]? É Descartes que abre caminho para Husserl reconectar o "transcendental" e o "transcendente" e recolocar a questão epistemológica fundamental da verdade enquanto correspondência nos termos supracitados.

### 1.2.3.2 O neocartesianismo da Fenomenologia husserliana.

Ao comparar Kant com Descartes, Husserl sustenta que "Kant não desceu *jamais* até as enormes profundidades da consideração cartesiana fundamental"[201]. Nesse sentido, aponta

---

[196] HUSSERL, 2006a, §97, p. 225-226 [*Hua* III/1, p. 228] – grifo nosso. O tradutor de *Ideias I* para o português optou por verter o termo "*Erlebnis*" por "vivido". No presente trabalho, porém, seguirei a opção majoritária (verificada, por exemplo, nas edições em língua portuguesa de *Investigações Lógicas, Meditações Cartesianas*, *A Ideia* e *A Crise*) e traduzirei "*Erlebnis*" por "vivência". Assim, nas citações de *Ideias I* em que tal termo apareça, sempre haverá a modificação de "vivido" para "vivência". "Vivido" – ainda que na sua forma substantiva (o vivido) – carrega uma acepção temporal que não necessariamente está presente em *Erlebnis*, já que é o particípio passado (ação realizada e consumada) do verbo "viver". O substantivo "vivência", por seu turno, está despojado desse sentido e, portanto, adequa-se melhor ao sentido de *Erlebnis*, enquanto estrutura fundamental da consciência. Nesse sentido também aponta Dário Teixeira, em sua resenha à tradução de *Ideias I* (Cf. TEIXEIRA, 2007, p. 150).
[197] Cf. HUSSERL, 2014, p. 105 [*Hua* II, p. 75].
[198] RICOEUR, 2005, p. 370.
[199] HUSSERL, 2014, p. 40 [*Hua* II, p. 20].
[200] *Ibidem*, p. 60 [*Hua* II, p. 36].
[201] *Idem*, 2012a, §27, p. 80 [*Hua* VI, p. 102] – grifo nosso.

Husserl, o sentido *pleno* do que, na Modernidade, denominou-se *problemática transcendental*, radica-se não na *Crítica* kantiana, mas, antes, nas *Meditações Metafísicas* cartesianas[202], de maneira tal que o fenomenólogo remete sua decisão de servir-se do termo "transcendental" ao modelo de reflexão autorreferente filosoficamente exercitada pelo filósofo francês[203]:

> Gostaria de fazer desde já notar que o termo "*filosofia transcendental*" se tornou, então, desde Kant, usual, também como nome geral para filosofias universais, cujos conceitos se orientam pelo tipo de filosofia kantiana. Eu mesmo sirvo-me da palavra "transcendental", *no sentido mais lato*, pelo motivo original (...) que, por intermédio de *Descartes*, é doador de sentido para todas as filosofias modernas, motivo que em todas elas procura, por assim dizer, vir a si mesmo (...). Este é o motivo do questionar retrospectivo pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas, de todo o estudo de si mesmo e da sua vida cognoscitiva por parte daquele que conhece.[204]

Assim, apesar da explícita referência a Kant na justificação do uso do termo "transcendental" (notadamente no que diz respeito aos *problemas* a serem investigados), é no pensamento de Descartes que Husserl encontra o motivo mais decisivo para a caracterização de sua Fenomenologia enquanto reflexão transcendental[205]. Prova documental disso se situa na introdução das *Meditações Cartesianas*: "o estudo dessas Meditações [obra de Descartes] influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim *quase* se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo"[206]. O "quase" é aspecto fundamental dessa passagem, pois se, por um lado, o estudo das *Meditações Metafísicas* é expressamente admitido como decisivo para o nascimento da própria Fenomenologia Transcendental, por outro, "é certo também que em seus

---

[202] Cf. HUSSERL, 2012a, §19, p. 65-66 [*Hua* VI, p. 83].

[203] Isso também é apontado, por exemplo, por Nenon (2008, p. 436): "Para Husserl, então, há uma conexão entre a fenomenologia transcendental dele e a filosofia transcendental de Kant, mas ele traça as origens reais da filosofia transcendental como ele a entende, não como volta a Kant, mas sim a Descartes". E por Rizo-Patrón (2012, p. 138): "a razão pela qual Husserl dá a "virada transcendental" nos anos decisivos entre 1903 e 1910 e se autoimpõe uma 'crítica da razão' tem uma origem de fato *cartesiana*: no chamado 'paradoxo da transcendência'".

[204] HUSSERL, *op. cit.*, §26, p. 79 [*Hua* VI, p. 100-101].

[205] Um importante testemunho nesse sentido se encontra em "Método fenomenológico e Filosofia Fenomenológica" (1922), no qual Husserl se pergunta o seguinte: olhando para a história da filosofia, se fosse necessário apontar quais filósofos destacam-se, para ele, frente a todos os demais, então quais seriam? Ele responde afirmando que, sem pretender colocá-los em algum tipo de hierarquia, certamente indicaria dois pensadores: "em primeiro lugar, por certo, o totalmente incomparável Platão, o criador da ideia de ciência rigorosa ou ciência filosófica, no qual eu, em geral, quero ver o verdadeiro fundador de nossa cultura filosófica. Como segundo nome, eu indicaria Descartes (...) ele possui um lugar histórico bastante destacado, por suas *Meditações* terem dado ao pensamento filosófico uma direção de desenvolvimento firme até uma filosofia transcendental. Não somente o caráter fundamental da filosofia moderna, senão que, como estou convencido, toda filosofia futura está determinada desse modo a partir de Descartes" (HUSSERL, 1999b, p. 202 – tradução e grifo sublinhado nossos).

[206] HUSSERL, 2013, §1, p. 39 [*Hua* I, p. 43]. A mesma ideia de que o modo transcendental de proceder filosoficamente encontra em Descartes sua primeira manifestação fundacional também ser vista nas seguintes palavras de Husserl em "Kant e a ideia da Filosofia Transcendental": "Na história da filosofia moderna, para falar apenas dela, *Descartes* deve ser visto como um precursor da filosofia transcendental. Foi ele que, através de suas *Meditationes*, fundou este período moderno, [e] lhe concedeu sua característica tendência de desenvolvimento em direção a uma filosofia transcendental. O *ego cogito*, entendido em seu sentido profundo, pode certamente ser considerado como a primeira forma de descoberta da subjetividade transcendental" (1956, p. 240-241 [*Hua* VII])

textos os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial"[207].

Dentre os aspectos que perpassam a valorização do filósofo francês, Husserl fundamentalmente reconhece e enaltece na reflexão cartesiana, pelo menos, o seu diagnóstico sobre o conhecimento em geral, as metas de seu projeto filosófico e a postura metodológica que uma filosofia autêntica precisa ter.

Seguindo a posição cartesiana[208], Husserl sustenta tanto o *diagnóstico* de que as ciências estariam em crise pela falta de clareza quanto aos seus fundamentos[209], quanto a identificação de que os "agentes patológicos" responsáveis por esse cenário de decadência do conhecimento seriam os *céticos*. Reconhecendo a importância da filosofia cartesiana no combate ao ceticismo[210], o fenomenólogo também se empenha nesse enfrentamento que, em sua época, apresenta-se, segundo ele, sob a forma do psicologismo e do historicismo[211].

Em resposta a esse diagnóstico, Husserl advoga que, no que se refere à *meta* ou às *ambições* genuínas, o conhecimento verdadeiramente filosófico "deve repousar sobre um fundamento de conhecimento imediato e apodítico que, na sua evidência, exclui qualquer dúvida imaginável"[212], ensinamento que o fenomenólogo também reconhece ter apreendido de Descartes: "tornemos para nós presente a *ideia diretora* [das *Meditationes*]. A sua *meta* é uma completa reforma da Filosofia numa ciência baseada na *fundamentação absoluta*"[213]. Há, portanto, *com* Descartes, uma afinidade profunda e decisiva caracterizada por um diagnóstico *pessimista* e, ao mesmo tempo, por um prognóstico *otimista* com relação às pretensões fundacionistas de seus projetos filosóficos:

> Pessimismo sobre o estado atual da ciência, otimismo sobre as perspectivas ilimitadas para uma ciência reformada e sobre o papel da filosofia em trazer esse futuro mais brilhante. Mas esses ganhos apenas poderiam ser alcançados, para ambos os pensadores, por meio de um novo começo verdadeiramente radical na filosofia.[214]

---

[207] MOURA, 1998, p. 196. Do mesmo modo, afirma Martin: "na realidade, quase toda passagem que celebra as realizações de Descartes incorpora também indicadores inequívocos dessa dimensão crítica de sua apropriação" (2008, p. 504).
[208] Cf. MARTIN, 2008, p. 498; MACDONALD, 2000, p. 5.
[209] Cf. FRAGATA, 1957, p. 5.
[210] Cf. HUSSERL, 1956, p. 60 [*Hua* VII].
[211] "O adversário de Husserl não é mais o pirronismo do século dezesseis, mas sim as diferentes formas assumidas pelos relativismos de sua época, especialmente aquelas do psicologismo e do historicismo" (ROMANO, 2012, p. 428). Para acompanhar a crítica husserliana especificamente ao *historicismo*, cf. *Filosofia como ciência rigorosa* (1911) (*in*: HUSSERL, 1987 [*Hua* XXV]).
[212] HUSSERL, 2012a, §17, p. 61 [*Hua* VI, p. 77].
[213] *Idem*, 2013, §1, p. 39 [*Hua* I, p. 43] – grifo nosso.
[214] MARTIN, 2008, p. 499.

Este novo começo encontra, para Descartes, sua expressão nas palavras que houvera dito em referência à busca arquimediana por um fundamento originário. A assimilação husserliana de tal desígnio é incontestável: "a *ideia condutora* das nossas meditações, será, tal como para Descartes, a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal"[215]. Fica claro, portanto, que a pretensão de fundamentação última constitui, no confronto travado por ambos com o *ceticismo*, a ambição originária comum aos pensamentos de Husserl e Descartes[216].

Além disso e mais fundamentalmente, nas *Meditações Metafísicas*, o exercício do pensar motivado por tais pretensões fundacionais desdobra-se em investigações acerca *do valor objetivo da verdade* e conduz à apresentação da *evidência*, enquanto princípio da clareza e distinção, *como critério de fundamentação da verdade*. Na Fenomenologia Transcendental, por seu turno, o estabelecimento dessa ambição filosófica e a apropriação do princípio da clareza e distinção – ambos cartesianos – transparecem, por exemplo, em *A Ideia da Fenomenologia*: Husserl advoga que está entalhada na Fenomenologia a exigência de começar por dar a si mesma um conhecimento que, por ser primeiro, mostre-se de maneira *imediata* e de modo indubitável[217].

O solo da teoria do conhecimento, portanto, deve ser a esfera daquilo que se apresenta de modo tal que não se possa pensar na possibilidade de que não seja ou de que possa ser de outra maneira, quer dizer, o campo dos dados absolutamente evidentes. É a Descartes, portanto, que Husserl recorre tanto para determinar quais são os dados que, inicialmente, devem se configurar como o solo absolutamente indubitável da Fenomenologia[218], quanto para estabelecer o *critério* subjetivo da verdade: a *evidência* (como analisaremos no terceiro capítulo, é justamente esse princípio que estará subjacente ao sentido fenomenológico-transcendental estrito de *imanência*).

---

[215] HUSSERL, 2013, §3, p. 45 [*Hua* I, p. 48] – grifo nosso.
[216] Gustavo de Fraga também isso explicitamente: "A influência cartesiana filia-se na necessidade comum dos dois filósofos de superar o cepticismo, sem negar a via dos céptico, em suma, barrar-lhes o caminho, e o ponto de partida de reflexão para isso foi *idêntico*" (1957, p. 10).
[217] Cf. HUSSERL, 2014, p. 56-57 [*Hua* II, p. 33].
[218] "proporciona-nos um ponto de partida a *meditação cartesiana sobre a dúvida*: a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflete; (...) as *cogitationes são* os primeiros dados absolutos" (HUSSERL, 2014, p. 21 [*Hua* II, p. 4]).

A *postura metodológica*, por sua vez, arquitetada com o objetivo de dar conta dessas pretensões também advém de Descartes[219]:

> Uma espécie de '*epoché*' radicalmente cética, que põe em questão o universo de todas as convicções anteriores, interdita de antemão qualquer uso das mesmas num juízo, qualquer tomada de posição sobre a sua validade ou não validade. (...) esta '*epoché cartesiana*' é, de fato, de um radicalismo até então inaudito (...).[220]

É na execução da dúvida metódica cartesiana que Husserl reconhece a via de acesso fundamental à *subjetividade transcendental* em sua indubitabilidade, porquanto, por meio de sua *epoché*, "Descartes descobre o *eu puro*, o eu da vida pura da consciência, das puras *cogitationes*"[221].

A recepção husserliana do pensamento de Descartes, portanto, "entende-se na medida em que o segundo legou à filosofia dois pensamentos fundamentais: o do *mínimo inicial* e o do *método* para fundar uma ciência a priori universal"[222].

Mais fundamentalmente, Husserl também credita a Descartes a instituição do problema da verdade do conhecimento enquanto problema da *transcendência*, com base no seu célebre dualismo substancial, cujas implicações para a concepção correspondencial da verdade em Descartes foram discutidas anteriormente. Ao contrário do que pensou Kant, Husserl observa que Descartes reconhece a possibilidade de conhecimento do *transcendente* e, por isso, o problema geral da epistemologia será o de saber *como* este conhecimento do transcendente é possível: "o problema de Descartes, propriamente, [é] o da transcendência das validades egológicas (...), a questão de como as validades que, no entanto, são elas mesmas *cogitationes* na mente encapsulada, devem poder fundamentar um ser extramental"[223]. Trata-se do chamado pelo próprio Husserl de *paradoxo da transcendência*, que se fez presente na reflexão cartesiana sobre a correspondência veritativa e com a qual Husserl precisará lidar na determinação fenomenológica da natureza da verdade.

---

[219] A este respeito, afirma Fragata: "[Husserl] recorreu, além de Kant, também a Descartes e, *na sua dúvida metódica* à qual resiste a própria consciência ou *cogitatio*, encontrou maior alento não só a confirmá-lo na posse da subjetividade transcendental, mas também a impulsioná-lo na busca de um *método* para a ela chegar" (1959, p. 88 - grifo nosso). No mesmo sentido, Cf. HENRY, 2008, p. 5.
[220] HUSSERL, 2012a, §17, p. 61 [*Hua* VI, p. 77].
[221] *Ibidem*, p. 332 [*Hua* VI, p. 406].
[222] FRAGA, 1957, p. 7.
[223] HUSSERL, *op. cit.*, §22, p. 68-69 [*Hua* VI, p. 87].

Diante de tudo isso, cabe perguntar: "será então a fenomenologia um neocartesianismo no sentido próprio do termo?"[224] Não, pois, apesar de toda afinidade apresentada, a fenomenologia vai justamente negar o *conteúdo* da filosofia cartesiana:

> Assim, *quase* se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo, por mais que ela tenha de rejeitar *quase* no seu todo – precisamente por causa do desenvolvimento radical dos motivos cartesianos – o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana.[225]

Desse modo, se, por um lado, é apenas um "quase" que separa a Fenomenologia Transcendental de Descartes, por outro, isso que poderia parecer pouco à primeira vista, a rigor, mostra-se como um abismo intransponível, uma vez que, para Husserl, permanecer fiel ao essencial do pensamento cartesiano significa, antes de tudo, afastar-se das lições de Descartes.

***  ***  ***

*Contra* Descartes, a acusação husserliana mais genérica diz respeito à falta de radicalidade inscrita na *epoché cartesiana*. Segundo Husserl, "ele não era realmente fiel ao princípio de ausência de pressupostos que nominalmente professava"[226]. Além dos marcantes prejuízos escolásticos apenas mencionados por Husserl[227], aqueles que, de fato, são abordados pelo fenomenólogo estão relacionados à incorporação da herança do ideal matematizante advindo da então nova Ciência da Natureza:

> (...) Nascido de um deslumbramento com a Ciência matemática da Natureza (...), segundo o qual, sob o título *ego cogito*, se trataria de um axioma apodítico que, em união com outros axiomas a exibir e, eventualmente, com hipóteses fundamentadas indutivamente, tivesse de dar o fundamento para uma ciência do mundo que explicasse dedutivamente, (...), uma ciência *ordine geometrico*[228].

Furtivamente, portanto, era a legitimação de um modo específico de conceber a totalidade e de fazer ciência que estava em jogo no pensamento cartesiano, maneira cujo patrono é *Galileu*[229] e que, consiste, *grosso modo*, na configuração do *mundo* através de uma oposição entre duas regiões[230]: há, por um lado, a natureza material a ser conhecida e há, por outro, o espírito, mente ou alma, resultado da abstração deste componente natural do agente cognoscente – ambos, porém, certamente ainda *mundanos*, apesar de estarem situados em

---

[224] FRAGA, 1957, p. 7.
[225] HUSSERL, 2013, §1, p. 39 [*Hua* I, p. 43] - grifo nosso.
[226] MOURA, 1998, p. 198.
[227] Cf. HUSSERL, *op. Cit.*, §10, p. 61 [*Hua* I, p. 63].
[228] *Ibidem*, §10, p. 61-62 [*Hua* I, p. 63].
[229] A respeito da leitura husserliana detalhada do pensamento de Galileu Galilei e de sua importância à Ciência e Filosofia moderna, cf. HUSSERL, 2012a, §9, p. 16-47 [*Hua* VI, p. 20-60].
[230] Cf. *Ibidem*, §9, p. 43 [*Hua* VI, p. 54-55].

esferas distintas da realidade[231]. A transcendentalidade do *ego,* porém, consiste exatamente em *não pertencer* a nenhum mundo*,* "nem ao *mundus* sensível, nem ao *mundus* inteligível"[232]. O erro cartesiano fundamental, portanto, reside na determinação do *ego* como uma coisa ou substância pensante, substrato *real* do pensamento, ou ainda, como "*um pedacinho do mundo*"[233]. Consequentemente, "o que temos é somente um *cogito* mundano ou psicológico"[234] que, mesmo sendo somente pensante, ainda assim é coisa – uma *coisa* pensante – e que, como tal, também deveria ter sucumbido à suspensão do juízo junto com a substância extensa, posto que, apesar de não ser material, é *empírico-psicológico*, e, consequentemente, como todo dado psíquico, é *contingente, relativo*, e, portanto, incapaz de satisfazer as pretensões fenomenológicas de fundamentação absoluta do saber, como aponta Husserl em *Ideias I*: "é preciso se convencer de que o *psíquico em geral*, (...) as propriedades, vivências ou estados psíquicos são unidade *empíricas* (..) e, por isso, meramente 'relativas'. Estipular que existem no sentido absoluto é, portanto, um contrassenso"[235].

Outra discordância intimamente relacionada com a anterior diz respeito à determinação do *ego* como fundamento axiomático da cadeia dedutiva do conhecimento científico. Ao interpretá-lo assim, Descartes não só incorreu em erro quanto aos estatutos ontológico e epistemológico da subjetividade, mas também se equivocou com relação à sua *estrutura* formal básica, porquanto, segundo Husserl,

> Não [é] o *ego cogito*, mas, sim, uma ciência do *ego*, uma *Egologia* pura, [que] deverá ser o fundamento mais basilar da Filosofia no sentido cartesiano da Ciência Universal (...). Para tornar tudo isso compreensível, é desde logo preciso liberar o campo infinito, negligenciado por Descartes, da autoexperiência transcendental do *ego.*[236]

Assim, se o filósofo francês não houvesse se dado por satisfeito com o *ego* enquanto premissa primordial do todo das ciências e tivesse levado a cabo o *exame* da esfera egológica, teria percebido que o título *ego cogito* é incompleto e precisa necessariamente ser ampliado, haja vista que "todo e qualquer *cogito* tem em si, enquanto visado, o seu *cogitatum*"[237]. Diante disso, Husserl sublinha que as *Meditações Metafísicas* deixaram inteiramente por desenvolver investigações sobre a *intencionalidade*[238], "propriedade fundamental dos modos de

---

[231] Cf. HUSSERL, 2012a, §10, p. 48 [*Hua* VI, p. 61].
[232] CAPUTO, 1979, p. 206.
[233] HUSSERL, 2013, §10, p. 62 [*Hua* I, p. 63].
[234] DE LIMA, 2009, p. 143.
[235] HUSSERL, 2006a, §54, p. 128 [*Hua* III/1, p. 107-108].
[236] *Idem*, 2013, p. 10 [*Hua* I, p. 12].
[237] *Ibidem*, p. 11 [*Hua* I, p. 13].
[238] Cf. DE LIMA, 2009, p. 145. Sobre a crítica à ausência de tratamento da intencionalidade em Descartes, cf. HUSSERL, 2012a, §20, p. 66-67 [*Hua* VI, p. 84-85]; p. 342-343 [*Hua* VI, p. 418-419].

consciência"[239]. É por isso que "prosseguir na reflexão sobre si mesmo, enquanto filósofo meditante (...), significa não se contentar com o vago *ego cogito*. (...) Enquanto esquema de explicitação e da descrição, guia-nos, portanto, um título tríplice: *ego cogito cogitatum*"[240].

Portanto, Descartes também negligenciou a intencionalidade; consequentemente, não alcançou a estrutura triádica originária do *ego* e defendeu uma ciência em termos matemático-dedutivos, quando deveria ter concebido a filosofia primeira enquanto uma ciência *descritiva* das vivências da subjetividade pura *e* dos objetos por elas visados[241]. "Em resumo, Descartes sucumbiu a um 'preconceito objetivista', e, exatamente por essa razão, ele parou no limiar da questão transcendental"[242]. Assim, Husserl afirma que Descartes "não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental"[243] e, tendo estabelecido seu pensamento a meio caminho por confundir o *ego* com a alma humana mundana, aquilo que seria sua grande descoberta converte-se no seu mais grave equívoco e o conduz a outro contrassenso: Descartes figura, segundo Husserl, como o pai do contrassenso filosófico intitulado de "Realismo Transcendental"[244]:

> As *Meditações* atuaram em *Descartes* e continuam historicamente até hoje a atuar sob a forma nociva de uma substituição do ego pelo próprio eu mental, da imanência egológica pela imanência psicológica, da autopercepção egológica pela evidência do 'interior' psíquico ou 'autopercepção'. O próprio *Descartes* acredita efetivamente poder, por meio de conclusões acerca do que transcende o propriamente mental, demonstrar o dualismo de substâncias (...). [E] do mesmo modo, julga resolver o problema, significativo para sua posição – que é um contrassenso (...): como podem as configurações da razão geradas na minha razão (as minhas próprias '*clarae et distinctae perceptiones*') – as da matemática e da ciência da matemática da natureza – reivindicar uma validade objetivamente 'verdadeira', uma validade metafisicamente transcendente?[245]

Tais palavras elucidam o *caminho* através do qual podemos, segundo Husserl, delimitar a subjetividade conquistada pelo francês, reconhecê-la em sua insuficiência, vislumbrar o domínio subjetivo transcendental para o qual Descartes e aqueles que o seguiram foram cegos e, acima de tudo, buscar dilucidar do problema da validade objetiva da verdade correspondencial. Trata-se precisamente da distinção dos sentidos de "imanência" e "transcendência". É por meio dessa diferenciação entre a imanência da subjetividade *transcendental* e a imanência *psicológica*, com suas respectivas contrapartes nos conceitos de

---

[239] HUSSERL, 2013, p. 11 [*Hua* I, p. 13].
[240] *Ibidem*, p. 12 [*Hua* I, p. 14]. – grifo sublinhado nosso.
[241] Cf. *Ibidem*, p. 13 [*Hua* I, p. 14-15].
[242] ROMANO, 2012, p. 426 – grifo nosso.
[243] HUSSERL, *op. cit.*, §10, p. 62 [*Hua* I, p. 64].
[244] Cf. *ibidem*, §10, p. 62 [*Hua* I, p. 63].
[245] *Idem*, 2012a, §19, p. 65 [*Hua* VI, p. 83] – grifo sublinhado nosso.

"transcendência" que poderemos, com o fenomenólogo, *suprassumir* Descartes e rumar às profundezas da autêntica Filosofia Transcendental.

Para tanto, é preciso se manter vigilante ao seguinte panorama: acreditou-se, nos moldes cartesianos, que a subjetividade poderia ser delimitada adequadamente com o olhar voltado para o sujeito enquanto interioridade, para as "vivências mentais" que habitam a *imanência* do homem natural, isto é, que se situam "em mim", em contraste com a realidade objetiva, que é *transcendente* por estar situada "fora de mim". Com efeito, "ao interpretar a independência da subjetividade em relação ao mundo como uma 'separação real' entre duas substâncias, Descartes nos condenava a conviver perenemente com uma exterioridade completa entre o domínio do 'representante' e o domínio do 'representado'"[246]. Esse é o paradigma onto-epistemológico dentro do qual a concepção correspondencial da verdade necessariamente enfrenta as dificuldades motivadas pela contraposição entre a "interioridade imanente" e a "exterioridade transcendente"[247]. Tal maneira de interpretar a relação é duramente combatida por Husserl:

> Esta ingenuidade, que é quase impossível de erradicar, faz com que durante séculos quase ninguém se tenha chocado com o caráter 'óbvio' da possibilidade de inferências a partir do ego da sua vida cogitativa para um 'exterior', e ninguém tenha se perguntado propriamente se, com respeito a esfera egológica de ser, poderia de todo ter sentido algum 'exterior'[248].

A versão especificamente transcendental da Fenomenologia buscará se afastar dessa ingenuidade e, por isso, *contra* Descartes (mas a partir da apropriação de seus ensinamentos), nela é forjado um outro sentido de subjetividade, de modo que, no seu âmbito, ao dizer

> 'eu sou, *ego cogito*', então isto já não significa mais: 'eu, este homem sou'. Eu já não sou (...) aquele homem que, na limitação abstrativa à consistência pura da experiência *interna* de si, da experiência puramente psicológica, encontra já de antemão (...) a própria alma, para si mesma captada em separado[249].

Mas o que é esta subjetividade transcendental cujo sentido autêntico a Fenomenologia alega ter descoberto? Mais fundamentalmente, quais são as implicações da configuração fenomenológico-transcendental da subjetividade no estatuto ontológico do seu correlato objetivo e, acima de tudo, no significado da própria *correlação* na qual a verdade se manifesta

---

[246] MOURA, 1998, p. 215.

[247] Husserl já chamava a atenção a respeito desse ponto desde as *Investigações Lógicas*, no contexto de crítica às teorias clássicas da representação: "É um erro grave quando se faz, em geral, uma distinção real entre os objetos 'simplesmente imanentes', de um lado, e, do outro, os objetos 'transcendentes', 'efetivos', que eventualmente lhes correspondem. (...) Estes erros, que se arrastam ao longo dos séculos (...), têm o seu ponto de apoio nos equívocos do discurso acerca da imanência e de outras coisas da mesma espécie" (2012b, p. 364 [*Hua* XIX/1, p. 438-439] – grifo sublinhado nosso).

[248] HUSSERL, 2012a, §18, p. 65 [*Hua* VI, p. 82].

[249] *Idem*, 2013, §11, p. 63 [*Hua* I, p. 65].

(ou poderá se manifestar)? Esses questionamentos motivarão discussões adiante. Antes de problematizá-los, porém, precisamos compreender o que é a verdade para Husserl, desde as *Investigações Lógicas*. Somente em posse disso poderemos discutir se (ou em que medida) sua concepção de verdade sofre (ou deveria sofrer) alterações em virtude das ressignificações que o nosso *interrogado* – o conceito de transcendência – experimenta no processo de configuração especificamente transcendental da Fenomenologia. É, pois, à compreensão do conceito husserliano de verdade que nos dedicaremos no capítulo seguinte.

## 2. VERDADE E EVIDÊNCIA NAS *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS*

Após observar algumas das formulações mais relevantes da compreensão tradicional da verdade enquanto correspondência em seus traços gerais, ressaltando especificamente aspectos marcantes que recaem sobre o objeto enquanto medida da verdade e sobre a própria atribuição de "verdade" àquilo que figura no polo objetivo da relação correspondencial, e abordar, exemplificativamente nos pensamentos cartesiano e kantiano, como o sentido correspondencial da verdade se vincula intimamente com a *problemática* da relação entre sujeito cognoscente e objeto pretensamente cognoscível, neste segundo capítulo, direcionamo-nos ao pensamento de Husserl, objetivando fundamentalmente *apresentar* as conceituação husserliana de "verdade" empreendida na fase pré-transcendental de sua Fenomenologia, notadamente em *Prolegômenos* e nas *Investigações Lógicas*. Associado a esse objetivo geral, pretendemos ainda, de modo secundário, demarcar as especificidades da formulação husserliana com relação à compreensão tradicional da verdade e, de modo especial, destacar aspectos relacionados à dimensão ontológica da verdade na determinação dos sentidos da verdade existentes nessa caracterização.

Apesar de não haver, neste momento, a pretensão de pleitear proposta interpretativa específica acerca dos sentidos de "verdade" empregados por Husserl, as exposições realizadas neste capítulo configuram-se como condições necessárias para os passos seguintes da investigação, visto que somente poderemos avaliar se as ressignificações do conceito de *transcendência* promovidas na Fenomenologia Transcendental implicam alguma alteração na concepção husserliana de verdade se, antes, entendermos de que maneiras Husserl define "verdade" e "evidência" na versão psicológico-descritiva da Fenomenologia e quais são as estruturas intencionais mobilizadas nessas delimitações.

Diante disso, o presente capítulo se organiza em três momentos: primeiramente, expomos a caracterização husserliana dos conceitos de "verdade" e "evidência", a relação deles entre si e a importância que possuem no debate crítico travado por Husserl contra o psicologismo em *Prolegômenos* (seção 2.1); depois, considerando que "uma análise especificamente fenomenológica deve permitir que o conceito de verdade seja dado a partir da própria vida intencional"[1], abordamos, nas *Investigações Lógicas* propriamente ditas, sobretudo com base na *6ª Investigação,* as estruturas intencionais operantes na consecução da evidência e da verdade (seção 2.2). Por fim, em posse do entendimento dessa estrutura intencional,

[1] TUGENDHAT, 1970, p. 88 – tradução nossa.

debruçamo-nos sobre a conceituação husserliana da verdade delimitada através dos quatro sentidos expostos no quinto capítulo da *6ª Investigação Lógica* (seção 2.3).

*** *** ***

Que o compromisso do pensamento com a verdade seja central na Filosofia de um modo geral é algo que foi vislumbrado desde as considerações introdutórias deste texto até os testemunhos explicitados no capítulo anterior[2]. No pensamento husserliano, isso não é diferente. De modo peculiar, a questão da verdade também ocupa posição fulcral e adquire contornos decisivos em função das inquietações e, especialmente, das pretensões filosóficas com as quais a Fenomenologia é concebida[3]: Husserl reivindica para a Fenomenologia o posto de ciência primeva, capaz de assegurar fundamentação absoluta às demais ciências, justamente por almejar assentá-la em conhecimentos totalmente seguros, isto é, em *verdades absolutas*[4]. Nesse sentido,

> das *Investigações Lógicas* à *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental,* uma intenção primária dá corpo e articula os sucessivos trabalhos de Husserl, inéditos ou não. Esse denominador comum, podemos defini-lo como a exigência de uma *filosofia como ciência rigorosa*. Essa ambição husserliana traduz-se na constituição de uma filosofia, "ciência" da verdade absoluta.[5]

Lidar com a verdade no pensamento husserliano, tematizando seu significado, suas condições e critérios, e os caminhos para alcançá-la, por seu turno, implica inevitavelmente na remissão ao conceito de *evidência*. Ao longo de suas obras, Husserl incessantemente compreende a verdade como correlato objetivo de uma evidência. O fenomenólogo afirma explicitamente essa radical vinculação entre tais conceitos no contexto em que aborda especificamente o *perguntado* do presente texto: nas *Meditações Cartesianas,* a "verdade pura e autêntica", e em *Lógica Formal e Transcendental*, o "ser verdadeiro"; ambos são apresentados por Husserl como correlato da "evidência plena" [*vollkommene Evidenz*][6]. A indicação dessa indissociabilidade entre "verdade" e "evidência" demonstra a importância, bem como a necessidade, de pensá-los conjuntamente na análise do pensamento husserliano como um todo[7]; isto é, tratar fenomenologicamente da verdade requer, de maneira imprescindível, uma reflexão

---

[2] "A filosofia desde o seu início tem sido uma busca pela verdade" (HELD, 2000, p. 36 - tradução e grifo nossos).
[3] Cf. ZABOROWSKI, 2006, p. 339-340; WILLARD, 1999, p. 138.
[4] Este caráter de fundamentação epistemológica radical enquanto elemento constitutivo da Fenomenologia pode ser visto em diversas passagens da obra husserliana. Cf., exemplificativamente, HUSSERL, 2005a, p. 231ss [*Hua* XVIII, p. 230ss]; 2012b, p. 2ss [*Hua* XIX/1, p. 6ss] 2014, p. 43 [*Hua* II, p. 22]; 2001, p. 26 [*Hua* I, p. 49]; 2006a, p. 25 [*Hua* III/1, p. 3].
[5] MORUJÃO, 1955, p. 3 - grifo sublinhado nosso.
[6] Cf. HUSSERL, 2013, §5, p. 50 [*Hua* I, p. 52]; 1962, §44, p. 129 [*Hua* XVII, p. 130].
[7] A permanência dessa correlação no decorrer do pensamento de Husserl é apontada por Soffer (1991, p. 72).

profundamente comprometida com a evidência[8]. Por conseguinte, pode-se dizer que, "na fenomenologia, a evidência é um conceito-chave"[9], encarada por intérpretes como "a questão central enfrentada por Husserl e a justificativa para o desenvolvimento de sua fenomenologia transcendental"[10]. Ou ainda, pode-se sustentar, mais ampla e radicalmente, que a "evidência, é, antes de tudo, o título do problema *central* da Fenomenologia de Husserl"[11]. Essa posição privilegiada transparece se considerarmos o papel da evidência na realização do próprio *lema* fenomenológico fundamental, na medida em que, segundo Husserl, é "na evidência [que] a coisa está presente como *ela mesma*"[12], o que justifica o motivo pelo qual "nenhum filósofo pensou tanto e com tanto afinco sobre *evidência* quanto Edmund Husserl"[13]. Se este realmente é o caso, considerando a indissociabilidade supracitada, talvez não seja exagerado advogar que o fenomenólogo também está, portanto, entre aqueles filósofos que pensaram tanto e com afinco sobre a *verdade*.

A utilização do conceito de "evidência" se faz presente no pensamento de Husserl desde antes da publicação dos volumes das *Investigações Lógicas*. Por exemplo, é possível observar, na *Filosofia da Aritmética* (1891), Husserl indicando a evidência como aquilo que é necessário para a posse do conhecimento (lançando mão, para isso, da expressão "trazer à evidência" [„*zur Evidenz bringen*"] em diversas ocasiões)[14], e, apesar de ainda não a discutir detidamente, recorre a ela na reflexão acerca da distinção entre "representações autênticas e inautênticas ou simbólicas [*eingentlichen und uneingentlichen oder symbolischen Vorstellungen*]"[15], basilar para o desenvolvimento inicial da ideia de evidência *vinculada* ao processo de preenchimento de intenções vazias por intuições[16]. Todavia, apesar da presença em obras anteriores[17] é, de fato, nos volumes das *Investigações Lógicas* que "evidência" e seu correlato objetivo, "verdade", são *tematizadas* pela primeira vez em pormenor[18] – isto é, são

[8] Cf. LOHMAR, 1998, p. 161.
[9] STRÖKER, 1997a, p. 202 – tradução nossa.
[10] ÖKTEM, 2009, p. 1.
[11] FINK, 1939, p. 38 – tradução e grifo sublinhado nossos.
[12] HUSSERL, 2013, §4, p. 48 [*Hua* I, p. 51]. Ou seja, só é possível "retornar às coisas elas mesmas" (HUSSERL, 2012b, §2, p. 5 [*Hua* XIX/1, p. 10]) através da obtenção de conhecimentos *evidentes*, o que expressa a importância do conceito de evidência para a Fenomenologia husserliana. Sobre o significado desse lema e seu vínculo com a evidência, cf. MOURA, 1989, p. 18-22.
[13] HEFFERNAN, 1998, p. 1 – tradução nossa.
[14] HUSSERL, 2003a, p. 27; p. 30; p. 55; p. 108; p. 216; p. 252 [*Hua* XII, p. 26; p. 29; p. 55; p. 102; p. 204; p. 238].
[15] *Ibidem*, p. 205 [*Hua* XII, p. 193] – tradução nossa.
[16] Cf. STRÖKER, 1997b, p. 53 – nota de rodapé 3.
[17] Para um apanhado da abordagem husserliana do conceito de evidência antes das *Investigações Lógicas,* Cf. HEFFERNAN, 1998, p. 31-33.
[18] Soffer afirma que "a maioria dos elementos decisivos da teoria da verdade de Husserl estão contidos nas *Investigações Lógicas*" (1991, p. 81). O mesmo é apontado por Zuidervaart: "a consideração da verdade nas *Investigações Lógicas* fornece o núcleo da sua concepção". (ZUIDERVAART, 2016, p. 151).

encaradas não só como noções operativas, mas como conceitos a ser fenomenologicamente considerados, descritos e delimitados[19].

Como reconhecido na introdução de sua *Psicologia Fenomenológica* (1925), as *Investigações Lógicas* – que surgem após dez anos de esforços reflexivos[20] e "foram um grande avanço rumo a uma nova era filosófica"[21] – são exercitadas para dar conta da seguinte problemática que, segundo Husserl, parametrizará toda sua reflexão fenomenológica vindoura:

> Como são as vivências psíquicas ocultas – que são correlatas às respectivas idealidades e que devem ocorrer como produção completamente determinadas – para que o sujeito possa assim tomar consciência e ter *conhecimento evidente* dessas idealidades como objetos? *O tema apropriado das Investigações Lógicas e, por extensão adequada, de toda a fenomenologia foi indicado com isso*.[22]

A temática abrangente das *Investigações Lógicas*, portanto, diz respeito à descrição das estruturas intencionais da consciência devido às quais o sujeito é capaz de se relacionar com objetalidades[23] (considerando a passagem acima, especialmente com as *ideias*) e, mais especificamente, refere-se à elucidação dos processos nos quais determinadas vivências subjetivas estão em jogo na consecução de uma relação com a objetalidade que promova conhecimentos *evidentes*, cujas *verdades* estejam asseguradas.

Tal tarefa, no caso dessa obra, está diretamente relacionada à fundamentação e delimitação de uma *Lógica Pura* como ciência teorética e, por isso, será executada por meio do "esclarecimento das estruturas lógicas"[24] vigentes na relação sujeito-objeto. Em termos husserlianos, trata-se do

> retorno da intuição às vivências lógicas que ocorrem em nós sempre que pensamos (...). O objetivo era trazer essa vida de pensamento que ocorre obscuramente à apreensão pela reflexão subsequente e fixá-la em conceitos descritivos fiéis; além disso, resolver o problema recém-surgido, ou seja, tornar inteligível como a formação de todas essas formações mentais ocorre na realização dessa vivência lógica interna.[25]

---

[19] O recurso à distinção entre "temático" e "operativo" é baseado na proposta feita por Eugen Fink. Cf. FINK, 1957, p. 324-325.
[20] Cf. HUSSERL, 1977b, §3, p. 14 [*Hua* IX, p. 20].
[21] SOKOLOWSKI, 1971, p. 318 – tradução nossa.
[22] HUSSERL, *op. cit.*, §3, p. 18 [*Hua* IX, p. 26] – tradução e grifo nossos.
[23] Ao longo deste trabalho, utilizamos o vocábulo "objetalidade" para traduzir "*Gegenständlichkeit*", termo ao qual Husserl recorre, conforme explica o próprio fenomenólogo em nota de rodapé na *1ª Investigação Lógica*, para se referir não só aos objetos em sentido estrito, mas também a "estados-de-coisas, notas distintivas, formas reais ou categorias dependentes e coisas semelhantes" (HUSSERL, 2012b, §9, p. 33 [*Hua* XIX/1, p. 45]), ou seja, a tudo aquilo para que as vivências intencionais se direcionam, ou ainda, ao visado. Conforme aponta Dário Teixeira, em nota de rodapé de sua resenha a *Ideias I*, "o termo *Gegenständlichkeit* foi introduzido como um meio para designar todo e qualquer tipo de entidade a que possamos fazer referência (mesmo que meramente verbal ou na imaginação) "à maneira de um objeto" (TEIXEIRA, 2007, p. 149). "Objetalidade", portanto, é aqui empregado no sentido de correlato possível de um ato intencional *de um modo geral*.
[24] TUGENDHAT, 1970, p. 15 – tradução nossa.
[25] HUSSERL, 1977b, §3, p. 14 [*Hua* IX, p. 21] – tradução nossa.

Nesse cenário, por conseguinte, as tarefas da Fenomenologia nas *Investigações Lógicas*, o compromisso com a conquista de conhecimentos evidentes e a necessidade de pensar sobre o conceito de verdade se entrelaçam[26].

A relevância da questão da verdade para clarificação da ideia de Lógica pura é ressaltada na parte da introdução do segundo volume das *Investigações Lógicas* dedicada precisamente a apresentar os objetivos das investigações. Essa explicação se constrói por meio da identificação da problemática inerente à relação que se instaura (ou deveria instaurar-se) *a partir do direcionamento do sujeito à objetalidade* (um elemento central na compreensão da verdade em termos correspondenciais, conforme previamente discutido no capítulo anterior). Tal posicionamento demonstra desde já, de forma inequívoca, que Husserl abraça a concepção correspondencial da verdade em seu texto, o que também transparece através da utilização da tradicional formulação que conceitua a verdade como resultado da adequação entre intelecto e coisa. Entretanto, Husserl não se resume à mera adesão a essa perspectiva. Ele objetiva compreender como se estabelece essa relação constitutiva da verdade. Tudo isso pode ser observado na passagem a seguir:

> O fato de que pensar e conhecer, no seu todo, vão para *objetos*, correspondentemente, para *estados-de-coisas*, pretensamente os tocam de tal modo que o seu "ser-em-si" se deve manifestar como unidade identificável na multiplicidade dos atos de pensamento, correspondentemente, das significações efetivas ou possíveis; (...) – estes fatos, digo eu, suscitam sempre de novo estas *questões*: como se deve *entender* que o "em si" da objetividade chegue à "representação", e mesmo a uma "captação" pelo conhecimento, e que, por conseguinte, se torne, no fim, de novo subjetivo; que significa que o objeto seja "em si" e "dado" no conhecimento; como a idealidade em geral pode entrar, enquanto conceito ou lei, no fluxo das vivências psíquicas reais e tornar-se, enquanto conhecimento, um patrimônio daquele que pensa; que significa a *adequatio rei ac intellectus* cognitiva nos diferentes casos, segundo que o captar cognoscente diga respeito a algo individual ou geral, a um fato ou uma lei, etc.? Agora, estará, porém, claro que estas e outras questões semelhantes são, de todo em todo, inseparáveis das questões aludidas acima acerca do esclarecimento do puro lógico.[27]

Mais adiante, no parágrafo 5 da mesma introdução, é a vez de Husserl elencar a preocupação com o correlato subjetivo da verdade, a evidência, ou, mais exatamente, com a compreensão dos processos fenomenológicos que conduzem à evidência, como uma das questões primordiais do texto: "como os atos de 'representar' e de 'julgar' (...) se comportam

[26] Nesse sentido, aponta Tugendhat: "assim, entre a ideia de Fenomenologia de Husserl e seu conceito de verdade, há uma *relação de justificação mútua crescente*: nas *LU*, o método fenomenológico serve para esclarecer um conceito mais restrito de verdade, por meio do qual a questão reflexiva da verdade da análise fenomenológica já está ela mesma incluída" (1970, p. 11 – tradução nossa).

[27] HUSSERL, 2012b, introd., §2, p. 7 [*Hua* XIX/1, p. 12-13] – grifo sublinhado nosso.

com a correspondente ‘intuição’, como, com isso, estes atos se ‘ilustram intuitivamente’ e, eventualmente, são ‘reforçados’, ‘preenchidos’ e encontram, assim, a sua ‘evidência’”[28].

Por fim, ainda no parágrafo 5 da introdução das *Investigações Lógicas*, Husserl é peremptório ao afirmar que a relação entre verdade e evidência ou, mais precisamente, “a pergunta pelo sentido da distinção entre objetos intencionais e verdadeiros, *a clarificação da ideia de verdade na sua relação com a ideia da evidência judicativa*”[29] é um dos problemas norteadores das reflexões exercitadas nas investigações.

Os testemunhos textuais acima destacados demonstram a centralidade que a verdade possui nas *Investigações Lógicas*, manifestando que a compreensão do seu significado e das condições que regulam sua manifestação não constituem aspecto periférico ou secundário na obra. Pelo contrário, esses elementos são fundamentais para as preocupações husserlianas, na medida em que sua abordagem aprofundada assume papel decisivo no âmbito do projeto fenomenológico ali delineado. Enfrentar a temática da verdade e sua contextualização é, assim, confrontar um dos assuntos mais substanciais, em virtude do qual os estudos conduzidos na totalidade da obra adquirem uma de suas motivações essenciais[30]. À luz disso, direcionemo-nos à análise da tematização fenomenológica concernente aos conceitos de “verdade” e “evidência” nos *Prolegômenos* (seção 2.1) e nas *Investigações Lógicas* propriamente ditas (seções 2.2 e 2.3).

## 2.1 VERDADE E EVIDÊNCIA NOS *PROLEGÔMENOS À LÓGICA PURA*

Os *Prolegômenos* são reconhecidos pelo próprio Husserl como “um importante trabalho preparatório”[31] às *Investigações Lógicas* propriamente ditas, o qual, apesar de compartilhar com elas o desígnio de clarificação da ideia de uma Lógica Pura, dedica boa parte de seu conteúdo à realização de um exame crítico minucioso de duas grandes correntes de pensamento acerca do estatuto da lógica[32]: (i) uma que defende a fundamentação (redução) da

[28] HUSSERL, 2012b, introd., §5, p. 13 [*Hua* XIX/1, p. 20].
[29] *Ibidem*, introd., §5, p. 14 [*Hua* XIX/1, p. 21] – grifo nosso.
[30] Segundo Tugendhat, levando em conta os apontamentos elaborados por Husserl na introdução do segundo volume das *Investigações Lógicas*, a elucidação da ideia de verdade e o esclarecimento das estruturas lógicas como significados ideais são os dois principais objetivos das seis investigações. Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 13-18.
[31] HUSSERL, 1977b, §3, p. 14 [*Hua* IX, p. 21] – tradução nossa.
[32] Tais objetivos são apresentados por Husserl no *Anúncio do autor*, publicado em volume Revista Trimestral de Filosofia Científica de 1900, nos seguintes termos: “os *Prolegômenos à Lógica Pura*, que constituem a parte introdutória das *Investigações Lógicas*, pretendem preparar o caminho para uma nova concepção e tratamento da lógica. Tentam mostrar que a fundação exclusivamente psicológica da lógica, a que o nosso tempo atribui tanto valor, assenta numa confusão sobre estratos de problemas essencialmente diferentes, sobre pressupostos principalmente errados acerca do caráter e dos objetivos das ciências aqui em causa – a psicologia empírica e a lógica *pura*” (HUSSERL, 2005a, p. 259 [*Hua* XVIII, p. 261]).

lógica na psicologia, denominada de "psicologismo" e (ii) outra que concebe a lógica como um conhecimento essencialmente técnico dedicado às condições do pensar correto, denominada de "logicismo"[33]. Contra ambas, a crítica husserliana impressiona pela consistência, pela veemência e "constitui um exemplo clássico de argumentação filosófica clara e concludente, cujas razões tornam impossível um retorno simples às concepções anteriores"[34]. Destarte, a principal preocupação de Husserl em *Prolegômenos* é resumida nos seguintes termos: "combater toda mistura empiricista e psicologista dos conteúdos psicológicos dos atos de pensamento com os próprios conceitos e proposições lógicas"[35].

Analisar em detalhes a argumentação sistematicamente levada a cabo por Husserl em *Prolegômenos* certamente nos afastaria do desiderato dessa exposição[36]. A nossa abordagem, pois, focará nas considerações mais explícitas sobre "verdade" e "evidência" realizadas nos momentos em que Husserl está criticando os psicologistas, a qual é realizada basicamente acerca de dois temas: (i) a distinção entre realidade e idealidade e (ii) a compreensão sobre a natureza da evidência. Assim delimitadas, as reflexões a seguir são relevantes para o presente trabalho, pois já "nos permitem ver como a *mesma noção* que Husserl usa nos *Prolegômenos* para fundamentar verdades lógicas e matemáticas é *posteriormente estendida a todas as verdades*"[37].

### 2.1.1 Verdade e Evidência: o papel fundamentador do conhecimento.

Observando a ordem de desenvolvimento da obra, antes de tratar dos temas acima mencionados, é importante sublinhar que, já no primeiro capítulo de *Prolegômenos*, Husserl aponta o papel decisivo que "verdade" e "evidência" desempenham na tarefa de constituição da Lógica Pura como "ciência das ciências" [*Wissenschaft von der Wissenschaft*] ou ainda como "doutrina da ciência" [*Wissenschaftslehre*]. Ao explicitar a correlação existente de tais conceitos com o de "saber" [*Wissen*], com o de "conhecimento" [*Erkenntnis*], que é admitido

---

[33] Cf. TOURINHO, 2014, p. 573. A denominação dessas duas correntes teóricas aparece significativamente em escrito de Wilhelm Wundt, cujo título é precisamente *Psicologismo e Logicismo* [*Psychologismus und Logizismus*] (1910). Nesse texto, por exemplo, Wundt sintetiza a relação entre elas nos seguintes termos: "O psicologismo quer transformar a lógica em psicologia, o logicismo quer transformar a psicologia em lógica" (WUNDT, 1910 – tradução nossa).

[34] FERRER *In*: HUSSERL, 2005a, p. 9. Similarmente, Haddock descreve a argumentação husserliana empreendida em *Prolegômenos* como "uma refutação muito bem estruturada e dolorosamente detalhada, que constitui um exemplo do que deve ser uma argumentação filosófica séria" (HADDOCK, 2016, p. 62).

[35] HUSSERL, 1977b, §3, p. 14-15 [*Hua* IX, p. 21-22] – tradução nossa.

[36] Para uma exposição sistemática, abrangente e que acompanha o desenvolvimento da obra, cf. HADDOCK, 2016, p. 61-100.

[37] SOFFER, 1991, p. 66 – tradução e grifo nossos. Nesse mesmo sentido, García-Baró sublinha que: "os *Prolegômenos* contêm por si mesmos todos os elementos básicos desta surpreendente forma [da forma husserliana] de conceber a verdade e a evidência" (1990, p. 82).

nesse contexto como sinônimo de "saber"[38], e com o de "ciência" [*Wissenschaft*] – forma peculiar do saber por ser "mais do que o mero saber [*bloßes Wissen*]"[39], o fenomenólogo afirma que:

> No saber (...) possuímos a verdade. No saber atual (...), possuímo-la como o objeto de um *juízo correto* [*eines richtigen Urteils*]. Mas isto não é suficiente; pois nem todo juízo correto, toda posição ou rejeição de um estado de coisas que esteja de acordo com a verdade, é um conhecimento do ser ou não-ser desse estado de coisas. Para isso – se se falar de um saber em sentido mais estrito e rigoroso – é requerida antes a evidência, a certeza luminosa do que *é,* o que reconhecemos, ou do que *não é*, o que rejeitámos.[40]

Nessa passagem, ainda que esteja fazendo somente uso operativo dos conceitos, Husserl já trabalha com algumas características elementares com base nas quais verdade e evidência serão tematizadas doravante ao longo de suas obras: 1) a verdade é apontada como a *meta* do conhecimento científico, pois, como sustenta em outra passagem, "a ciência pretende ser o meio de conquistar para o nosso saber o domínio da verdade"[41]. Isso demarca desde logo posição contra o *relativismo* e será determinante para a definição de teoria científica em geral que é apresentada ao final da obra[42]. 2) A verdade também é qualificada como polo *objetivo* de um ato concreto de conhecimento proposicional[43], isto é, de um saber expresso através de um juízo correto; ela aparece, portanto, associada ao processo de correção do juízo, ou ainda, de conhecimento[44], identificada como uma das características necessárias para que o juízo possa ser considerado correto: *concordar* com a verdade. 3) Por conseguinte, o conceito de concordância [*Übereinstimmung*] – notabilizado na caracterização da verdade como uma relação de correspondência entre subjetividade e objetividade – também aparece e sugere que Husserl já está, nesse contexto, empregando um dos sentidos de verdade que irá expressar na *6ª Investigação Lógica*. Por fim, 4) a evidência surge como a outra característica necessária para a conformação da correção do juízo; mais exatamente, como critério garantidor de que o juízo pretensamente correto realmente expressa conhecimento, pois é ela que assegura a efetividade do estado de coisas ou da objetalidade à qual o juízo se direciona. Com isso, a

[38] Cf. HUSSERL, 2005a, §6, p. 39 [*Hua* XVIII, p. 29].
[39] *Ibidem*, §6, p. 39 [*Hua* XVIII, p. 30].
[40] *Idem,* 1975, §6, p. 28 [*Hua* XVIII] – tradução e grifo sublinhado nossos.
[41] *Idem*, 2005a, §6, p. 40 [*Hua* XVIII, p. 31].
[42] Acerca disso, no último capítulo de *Prolegômenos,* Husserl afirma que "uma teoria, enquanto tal, consiste em verdades" e que "a resposta à nossa questão [questão pelas condições de possibilidade de uma teoria em geral] contém por isso a resposta à questão mais geral pelas condições de possibilidade da *verdade em geral*" (*ibidem*, §65, p. 239 [*Hua* XVIII, p. 239]).
[43] Sobre este ponto, García-Baró destaca que "assim começamos a diferenciar o subjetivo do objetivo, o ato de seu objeto, a vivência e seu correlato intencional" (2008. E-book Kindle).
[44] Essa vinculação entre conhecimento e juízo correto pode ser expressa nos seguintes termos: "é preciso ter em mente que *Erkenntnis* (conhecimento) significa um certo ato de consciência, nomeadamente, o juízo intuitivo correto" (GARCÍA-BARÓ, 1990, p. 83).

evidência assume a atribuição de *condição de possibilidade subjetiva* para toda e qualquer teoria em geral[45]. A elucidação desse papel da evidência enquanto fundamento justificador do conhecimento verdadeiro é asseverada por Husserl no sétimo capítulo de *Prolegômenos*:

> Se aquele que julga não estivesse, porém, jamais em posição de vivenciar em si e de apreender como tal aquela característica que constitui a *justificação* [*Rechtfertigung*] do juízo, se lhe faltasse em todo o julgar a *evidência* que o distingue do preconceito cego, e que lhe confere a certeza totalmente clara para não tomar somente por verdadeiro [*für wahr zu halten*], mas de deter a própria verdade [*die Wahrheit selbst zu haben*] – então não se falaria, a seu respeito, de um estabelecimento e fundamentação [*Begründung*] racional do conhecimento, da teoria ou da ciência.[46]

Através do recurso à evidência, Husserl também aponta para a centralidade da *objetalidade* na configuração da verdade do juízo, uma vez que é a evidência de que determinado estado de coisas seja (ou não seja) efetivamente tal qual afirmado (ou negado) no juízo que é exigida para haver saber no sentido estrito do termo. Em consonância com isso, ele também caracteriza a evidência como o elemento capaz de diferenciar o conhecimento do "opinar sem fundamento"[47], por compreendê-la como um "'sinal distintivo' característico *do existir* do estado de coisas admitido, e da correção do juízo proferido"[48]. A evidência é, pois, reconhecida como aquilo que provê os *fundamentos* do conhecimento precisamente por sua remissão (ainda não esclarecida) às coisas tais como elas são. Nesse sentido, em resumo, essa caracterização inicial do conhecimento com base na evidência e na verdade pode ser assim delineada:

> O saber que a situação que se reconhece ou se põe (propriamente, que estou afirmando) existe, ou o [saber] que a situação que se rejeita (que estou rejeitando) não existe – ou, o que é o mesmo, saber que meu ato subjetivo de julgar se adequa à *verdade das coisas*. *Quando este saber é estritissimamente assim, chamamo-lo evidência*.[49]

O destaque do que chamamos de dimensão *ontológica* da verdade (na passagem acima: verdade das coisas) é extremamente relevante uma vez que, no trecho em que a evidência é chamada de "sinal distintivo", há uma alteração da primeira edição de *Prolegômenos*, publicada em 1900, para sua segunda edição, publicada em 1913, que diz respeito a essa dimensão da verdade no pensamento husserliano: na primeira edição, Husserl escreve que a evidência é o "'sinal distintivo' característico da *verdade* do estado de coisas admitido"[50], associando desse modo a verdade com a objetalidade, o que apontaria o emprego de uma acepção ontológica da

---

[45] Cf. HEFFERNAN, 1998, p. 33.
[46] HUSSERL, 2005a, §32, p. 127-128 [*Hua* XVIII, p. 119] – grifo nosso.
[47] *Ibidem*, §6, p. 38 [*Hua* XVIII, p. 29].
[48] *Ibidem*, §6, p. 38 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.
[49] GARCÍA-BARÓ, 2008, [n.p.]. E-book Kindle – tradução e grifo nossos.
[50] HUSSERL, *op. cit*., §6, p. 38 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.

verdade, porquanto parece se tratar da atribuição de verdade não somente aos juízos, também às próprias coisas, acepção destacada anteriormente[51]. Na segunda edição, porém, a palavra "verdade" é substituída por "existir". Essa troca se repete exatamente assim, sem nenhuma outra modificação na sentença, em outro momento da obra (o que sugere não ter sido algo acidental), quando Husserl afirma que "a evidência sela o estado de coisas apresentado como *existente* [na primeira edição: *verdade*]"[52]. Com essa alteração, Husserl ressalta a caracterização da evidência como critério garantidor da efetividade das coisas e é nesse sentido que ter evidência acerca de algo significa "saber, *no sentido mais próprio da palavra* (...) que um certo estado de coisas existe ou não existe"[53]. Diante disso, pode-se perguntar: tal modificação representa uma mudança no pensamento husserliano de 1900 e de 1913 sobre a relação entre evidência e verdade? Não parece ser esse o caso, pois, em ambas as edições, o que se verifica é que ter evidência da verdade de algo significa, *ao mesmo tempo*, ter evidência acerca da efetividade desse algo[54]. Assim, por exemplo, ter a evidência que "S é p" é verdade quer dizer também que o estado de coisa S é p efetivamente existe. Ou seja, nesse contexto, verdade e existência aparecem como termos intercambiáveis, sem implicar com isso uma transformação na concepção subjacente à troca dos termos. O que há, no máximo, é uma alteração no foco de descrição da correlação que, talvez, sugira a presença da ambiguidade onto-epistemológica, vista no capítulo anterior, também em *Prolegômenos*: a verdade é compreendida tanto como *conhecimento* sobre as coisas – dimensão epistemológica – quanto como *atributo* das próprias coisas – dimensão ontológica. De fato, há em *Prolegômenos* uma notável aproximação entre verdade e efetividade, ao ponto do fenomenólogo utilizar a expressão "verdadeiramente existente" na obra[55] e sustentar taxativamente que "verdade e ser são ambos 'categorias' num mesmo sentido, e são manifestamente correlativos"[56].

Outrossim, é ainda no contexto de esboço inicial da relação do conhecimento com a evidência e a verdade fornecido por Husserl no primeiro capítulo que "evidência" é definida pela primeira vez em *Prolegômenos*: "o sinal distintivo mais perfeito da correção é a evidência,

[51] Vide item 2 listado acima, na página 89 do presente trabalho.
[52] HUSSERL, 2005a, §6, p. 40 [*Hua* XVIII, p. 31] – grifo nosso.
[53] *Ibidem*, §6, p. 39 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.
[54] Essa mesma correlação, ao menos no nível formal, também pode ser observada em *Ideias I* (Cf. HUSSERL, 2006a, §§142-145 [*Hua* III/1]), publicado no mesmo ano da segunda edição de *Prolegômenos* – o que torna razoável assumir que não houve mudança no tratamento da correlação de uma edição para outra. A reflexão realizada em *Ideias I*, bem como em outras obras do período fenomenológico-transcendental, será discutida na próxima seção deste capítulo.
[55] HUSSERL, 2005a, §39, p. 145 [*Hua* XVIII, p. 137].
[56] *Ibidem*, §39, p. 145 [*Hua* XVIII, p. 137].

que vale para nós como o tomar consciência *imediato da verdade ela mesma*"[57]. Com essa definição, Husserl já assegura que, por um lado, a evidência funciona como elemento motivador da correção do juízo e, por outro, que ela é a vivência intencional capaz de acessar a verdade. É precisamente essa dupla determinação que lhe confere a centralidade reivindicada na fundamentação do conhecimento em geral e, de modo ainda mais específico, na configuração da Lógica Pura enquanto ciência teorética fundamental. Por isso que, "em última instância, todo o conhecimento genuíno, e especialmente todo o conhecimento científico *assenta na evidência*, e o conceito de saber estende-se até onde alcança a evidência"[58].

### 2.1.2 O estatuto da verdade à luz da distinção entre realidade e idealidade

Após essa abordagem inicial empreendida por Husserl, encaminhemos a exposição ao primeiro dos dois temas apontados no começo desta subseção, qual seja, a *distinção entre realidade e idealidade* ou, de forma mais exata, o estatuto da verdade a partir dessa distinção.

Segundo Husserl, diante da questão sobre a relação entre psicologia e lógica, o psicologismo lógico, *grosso modo*, postula que "os fundamentos teoréticos essenciais [da lógica] residem na psicologia, e as proposições que dão à lógica o seu cunho característico pertencem, quanto ao seu conteúdo, ao seu domínio"[59]. Sendo assim, a lógica deveria ser concebida apenas como um ramo da psicologia. O psicologismo lógico busca, então, sujeitar a lógica à psicologia, almejando, consequentemente, explicar os princípios lógicos em termos psicológicos e descrever as leis lógicas enquanto leis naturais da psicologia[60]. Dessa perspectiva, é emblemática a afirmação de Theodor Lipps, extraída de sua obra *Princípios de Lógica* (1880) e transcrita por Husserl: "a lógica é uma disciplina psicológica, tão certo quanto o conhecer só ocorre na psique, e o pensar, que nele se completa, é um acontecer psíquico"[61]. Uma das implicações dessa perspectiva é que, ao subsumir a lógica à psicologia, os psicologistas estariam defendendo que os conceitos constitutivos das leis lógicas também seriam necessariamente determinados por conteúdos psicológicos. Dentre tais conceitos, aponta Husserl, estariam os de "negação" e "afirmação", "universalidade" e "particularidade" e,

[57] HUSSERL, 2005a, §6, p. 38 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.
[58] *Ibidem*, §6, p. 39 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.
[59] *Ibidem*, §17, p. 71 [*Hua* XVIII, p. 63]. O psicologismo lógico em sentido estrito também pode ser definido como concepção que defende a tese de que "todas as proposições puramente lógicas (que incluirão não apenas todas as verdades lógicas ou teoremas da lógica, mas também todos os princípios lógicos, axiomas ou leis) *são necessariamente dependentes da mente*. (...) no sentido de que estão necessariamente *contidos na mente humana*" (HANNA, 1993, p. 254 – tradução e grifo sublinhado nossos).
[60] Cf. TOURINHO, 2014, p. 570.
[61] LIPPS *apud* HUSSERL, 2005a, p. 72 [*Hua* XVIII, p. 65].

destaque-se, "falsidade" e "*verdade*"[62]. Ou seja, a verdade, assim como outros conceitos basilares da lógica, teria um fundamento empírico-psicológico.

Husserl refutará veementemente essa tese expondo e contraditando algumas consequências empiristas do psicologismo. Após escrutinar as duas primeiras das três consequências[63], Husserl apresenta o cerne do erro dos psicologistas, que pode ser considerado como "a distinção *definidora* de *Prolegômenos*"[64] e a qual, vinte e cinco anos mais tarde, nas preleções que compõem a *Psicologia Fenomenológica*, ele se refere como um dos dois principais pontos defendidos na obra: a distinção entre as leis lógicas, enquanto possíveis *conteúdos* do juízo, e os *atos* de julgar nos quais aqueles conteúdos podem ser conhecidos. Os psicologistas "confundem as *leis como 'conteúdos do juízo'* com os *próprios juízos*"[65]; ou seja, eles confundem conteúdos lógicos *ideais* e processos psicológicos *reais*. E assim procedem por desconsiderarem, em última instância, a distinção fundamental entre idealidade e realidade[66]. É na refutação desse equívoco que Husserl advoga tanto (i) o entendimento de que a evidência não é um sentimento psicológico, que será abordado no tópico seguinte, quanto a idealidade da

---

[62] Cf. HUSSERL, 2005a, §18, p. 73 [*Hua* XVIII, p. 65].

[63] A primeira consequência se refere à tentativa de fundamentar as leis da lógica na psicologia: Husserl pondera que a psicologia é uma ciência de *fatos*, isto é, empírica e, por isso, o que ela considera como leis são apenas generalizações sobre regularidades. Destarte, "as leis psicológicas carecem de exatidão" (HUSSERL, 2005a, §21, p. 81 [*Hua* XVIII, p. 72]) e, considerando que "sobre fundamentos teorético vagos só podemos fundar regras vagas" (*Ibidem*, §21, p. 81 [*Hua* XVIII, p. 72]), então as leis lógicas careceriam igualmente de exatidão. Porém, este não é o caso. Os princípios da lógica não são vagos, mas, pelo contrário, "possuem exatidão *absoluta*" (*ibidem*, §21, p. 82 [*Hua* XVIII, p. 73]) – o que refuta a primeira consequência. A segunda consequência, decorrente da anterior, seria a tentativa de fundar as leis lógicas não mais em qualquer lei psicológica, mas sim naquelas cujo estatuto seja de "leis da natureza do pensar pretensamente exatas" (*ibidem*, §21, p. 82 [*Hua* XVIII, p. 73]). Porém, segundo Husserl, se as leis lógicas fossem leis no sentido de ciências naturais, então elas diriam respeito apenas a probabilidades, já que o "único caminho para fundar e justificar uma tal lei [da natureza] é a indução a partir de fatos particulares da experiência" (*ibidem*, p. 82 [*Hua* XVIII, p. 73-74]). Indução produz apenas probabilidades e, novamente, este não é o caso no que se refere ao tipo de validade e de conhecimento de leis da lógica. No domínio da lógica pura, o conhecimento não é de probabilidades ou aproximações, mas de *verdades*: "temos aqui uma intelecção não só da mera probabilidade, mas da *verdade* das leis lógicas. Inteligimos os princípios da silogística, da indução de Bernoulli, dos raciocínios da aritmética em geral e etc.; i.e., neles *apreendemos a própria verdade*; e assim deixa de ter sentido falar em zonas de imprecisão, de meras aproximações, etc". (*Ibidem*, p. 83 [*Hua* XVIII, p. 75] – grifo nosso). A terceira consequência empirista do psicologismo é bem resumida por Haddock nos seguintes termos: "se as leis lógicas tivessem a sua base epistemológica em factualidades psicológicas, (...), então teriam um conteúdo psicológico em dois sentidos: (i) teriam de ser leis para o psicológico e (ii) teriam que pressupor ou conter a existência de algo psicológico. Contudo, observa Husserl, nenhuma lei lógica implica uma questão de fato, nem a existência de qualquer julgamento ou qualquer outro tipo de ato de conhecimento" (2000, p. 70). Em face disso, conclui Husserl, se as consequências geradas pela tentativa de fundamentar a lógica na psicologia são absurdas, então a própria tese psicologista é absurda.

[64] HEFFERNAN, 1998, p. 34 - tradução e grifo nossos.

[65] HUSSERL, 2005a, §22, p. 86 [*Hua* XVIII, p. 78].

[66] "os lógicos psicologistas ignoram as diferenças fundamentais e essenciais, definitivamente inultrapassáveis, entre lei *ideal* e lei *real* (...), entre necessidade lógica e necessidade real, entre fundamento lógico e fundamento, entre *o ideal* e *o real*" (*ibidem*, §22, p. 88 [*Hua* XVIII, p. 79-80]). Sobre isso, Haddock comenta que "assim, como Husserl afirma, a diferença fundamental entre objetos reais e ideias, e a correspondente entre leis ideais e reais, é decisiva para o conflito entre a lógica pura e a interpretações psicologista da lógica" (2016, p. 72).

"verdade" (indicada nas preleções de 1925 como o segundo dos dois pontos precipuamente defendidos em *Prolegômenos*[67]), tema ao qual as linhas a seguir são dedicadas.

Há em *Prolegômenos* uma oposição marcante entre realidade e idealidade, cuja caracterização se delineia nos seguintes termos: "realidade" significa *temporalidade*, isto é, entidade reais são essencialmente temporais e particulares, no sentido de que sua efetividade se encontra circunscrita à sua atualidade concreta, ao seu "agora". Essa compreensão é detalhada na *2ª Investigação Lógica*[68]*,* mas já vige em *Prolegômenos*, em passagens como: "todo fato é individual e, logo, temporalmente determinado"[69]; "as vivências são particularidades reais, temporalmente determinadas, que se geram e perecem"[70]; "a psicologia tem naturalmente que ver com o contar e o operar aritméticos enquanto *fatos*, como atos psíquicos em geral, (...) fatos individuais ou de determinidade temporal"[71]. Nesse âmbito, estão os sujeitos empíricos e seus atos psíquicos concretos[72]. "Idealidade", por contraste, diz respeito àquilo que é radicalmente *atemporal*, de modo que os objetos ideais são supra-empíricos e, por não se submeterem às vicissitudes do tempo, imutáveis[73]. Destarte,

> Contra os psicologistas lógicos, [defendia-se] a existência da identidade ideal de objetos como conceitos, proposições, argumentos, *verdades*, comprovações verdadeiras etc. Isso significava [em *Prolegômenos*] que esses objetos são unidades de significação de tal maneira que nada dos atos psíquicos, e outras experiências subjetivas vividas que envolvem a consciência variável dos objetos, diz respeito ao conteúdo de seu próprio sentido, e que eles também não estão de forma alguma restritos a homens reais ou outros sujeitos.[74]

Dentre os objetos ideais, está privilegiadamente a *verdade*: contra as interpretações psicologistas que levariam ao relativismo cético da verdade em virtude da grave confusão entre conteúdos ideais e processo reais que acomete essa corrente de pensamento[75], Husserl sustenta que

---

[67] Cf. HUSSERL, 1977b, §3, p. 15-16 [*Hua* IX, p. 23].
[68] Ao criticar, na *2ª Investigação Lógica*, a tentativa psicologista de hipostasiar o universal na psique, de modo a conceber o ser do ideal como "ser na consciência" e o ser do real como "ser fora da consciência", Husserl sustenta que "como *real*, vale para nós tanto o 'na' consciência, como o 'fora'. Real é o indivíduo com todos os seus elementos constituintes; ele é um *aqui e agora*. Como nota caracterizadora da realidade *basta-nos a temporalidade*. Ser real e ser temporal não são, na verdade, conceitos idênticos, mas, sim, conceitos com *igual extensão*" (HUSSERL, 2012b, 2ª I.L., §8, p. 104 [*Hua* XIX/1, p. 129] – grifo nosso).
[69] *Idem*, 2005a, §36, p. 134 [*Hua* XVIII, p. 78, p. 126].
[70] *Ibidem*, §39, p. 142 [*Hua* XVIII, p. 78, p. 134].
[71] *Ibidem*, §46, p. 178 [*Hua* XVIII, p. 78, p. 173]
[72] "Os próprios atos psicológicos, assim como seus sujeitos, pertencem ao mundo real" (HUSSERL, 1977b, §3, p. 15 [*Hua* IX, p. 22]).
[73] Cf. GARCÍA-BARÓ, 1990, p. 74-75.
[74] HUSSERL, 1977b, §3, p. 15 [*Hua* IX, p. 22] – tradução e grifo nossos.
[75] Husserl define o *relativismo* como a doutrina segundo a qual "toda a verdade (e conhecimento) é relativa" (HUSSERL, 2005a, §34, p. 131 [*Hua* XVIII, p. 122]), seja ao sujeito particular – denominado relativismo

> há que não confundir o juízo como conteúdo do juízo, i.e., como a unidade ideal, com o ato real e particular de julgar (...), com a *verdade* desse julgar, ou com o conteúdo verdadeiro do julgar. O meu julgar que 2 x 2 = 4 é certamente determinado causalmente, mas não a verdade: 2 x 2 = 4.[76]

Diante disso, a natureza ideal da verdade, em contraponto aos juízos reais nos quais ela pode vir a ser apreendida, é definida e defendida quando Husserl afirma que "nenhuma verdade é um fato, i. e., algo de temporalmente determinado. (...) A verdade ela mesma eleva-se acima de toda a temporalidade, i. e., não tem qualquer sentido atribuir-lhe ser temporal, geração ou corrupção"[77]; ou quando estabelece que "a verdade objetiva (...) reside na sua idealidade supra-empírica"[78] e que, portanto, ela "é 'eterna', ou melhor: é uma ideia e, como tal, supratemporal"[79]; ou ainda quando aponta que "toda a verdade é uma unidade ideal"[80] e que, sendo assim, "a idealidade da verdade constitui a sua objetividade"[81].

É, porém, ao refutar o relativismo específico, doutrina de acordo com a qual a verdade seria *relativa* à determinada espécie, que ele é categórico na explicitação dessa posição:

> O que é verdadeiro, é absolutamente verdade, é "em-si" verdadeiro; a verdade é idêntica e só uma, sejam homens ou não, sejam anjos ou deuses que a apreendam no juízo. É da verdade nesta unidade ideal, perante a diversidade real de raças, indivíduos e vivências, que falam as leis lógicas, e de que falamos todos, se não estivermos, por assim dizer, relativisticamente confundidos.[82]

Em *Prolegômenos*, portanto, conforme a distinção estabelecida entre as circunscrições do real e do ideal, a verdade é precipuamente definida como um *objeto ideal*, isto é, atemporal, imutável, objetiva, independente de qualquer referencial e, neste sentido, ao contrário do que defendem (ou, no mínimo, implicitamente aceitam) os psicologistas, é essencialmente

---

individual –, seja ao ser humano enquanto espécie – denominado relativismo específico ou antropologismo –, sustenta que o "psicologismo, em todas as suas subespécies e formações individuais não é nada mais do que um relativismo" (*Ibidem*, §38, p. 138 [*Hua* XVIII, p. 130] e demonstra que todo e qualquer relativismo necessariamente desemboca no ceticismo, postura que, em última instância, defende ou aceita a tese de que "*não há verdade*, não há conhecimento, nem fundamentação do conhecimento" (*Ibidem*, §32, p. 129 [*Hua* XVIII, p. 120] – grifo nosso). Contra isso, a crítica husserliana se desdobra em seis argumentos contundentes. Para acompanhá-la, cf. *Ibidem*, p. 127-164 [*Hua* XVIII, p. 118-158]. Para um resumo dessa refutação husserliana, cf. MOHANTY, 1997, p. 277–281. Para uma abordagem analítica da estrutura argumentativa mobilizada por Husserl contra o psicologismo enquanto forma de relativismo, cf. HANNA, 1993, p. 260-274.

[76] HUSSERL, 2005a, §36, p. 134-135 [*Hua* XVIII, p. 126].

[77] *Ibidem*, §24, p. 94-95 [*Hua* XVIII, p. 87].

[78] *Ibidem*, §39, p. 142 [*Hua* XVIII, p. 134].

[79] *Ibidem*, §39, p. 142 [*Hua* XVIII, p. 134].

[80] *Ibidem*, §50, p. 193 [*Hua* XVIII, p. 190].

[81] *Ibidem*, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 194].

[82] *Ibidem*, §36, p. 133 [*Hua* XVIII, p. 125]. Sobre a utilização do termo "em-si" na caracterização, Husserl explica, no comentário às *Investigações Lógicas* presente em *Psicologia Fenomenológica*, que "este em-si significa: elas são o que elas são, sejam ou não contados, pensados, julgados ou conhecidos" (1977b, p. 18).

*irrelativa*[83]. Esse caráter ideal da verdade, por conseguinte, confere-lhe *absoluta autonomia* com relação à realidade e às entidades reais. Verdade ideais, assim como as demais objetalidades ideais, possuem *densidade ontológica* própria, isto é, existem por si mesmas, e

> nada dizem sobre o mundo ou sobre o que é real (...). Independentemente de haver um mundo ou não, independentemente de este mundo permanecer como é ou não, a verdade de que 2 + 3 = 5 subsiste em si como uma verdade pura. Ela não contém em seu sentido a menor informação sobre os fatos reais.[84]

No que concerne à *relação* delas com os sujeitos cognoscentes, isso quer dizer que, por serem essencialmente distintas de entidades empíricas, inclusive dos atos psíquicos reais que almejam apreendê-las, as "verdades são absolutamente válidas independentemente do seu reconhecimento por qualquer ser inteligente"[85], a tal ponto que, "mesmo que não haja criaturas inteligentes para conhecer a verdade, a verdade permanece em si mesma o que é, ela mantém seu ser ideal. É 'uma unidade de validade' no reino atemporal das ideias"[86]. Enquanto unidade ideal de sentido, a proposição 2 + 2 = 4 é verdadeira e em si permanece verdadeira, seja captada em algum ato de intelecção particular ou não.

Entretanto, verdades são conhecidas, isto é, elas são efetivamente captadas[87] e, mais do que isso, assegurar-se da possibilidade de sua apreensão é condição necessária para a constituição de uma ciência que se arvora ao posto fundacional das ciências. Husserl sublinha, porém, que a apreensão da verdade não pode ser confundida com a relação que a consciência estabelece com conteúdos empíricos, espaço-temporalmente situados:

> É certo que se diz também da verdade que ela nos 'vem à consciência' [*,zum Bewußtsein kommen'*] ocasionalmente, e assim é 'apreendida', 'vivenciada' por nós. Mas fala-se aqui, em relação a este ser ideal, de apreender, vivenciar e tornar-se consciente num sentido *inteiramente diverso* do que em relação ao ser empírico, i. e., individualmente isolado. 'Apreendemos' a verdade não como um conteúdo empírico, que emerge e novamente desaparece no fluxo das vivências psíquicas; ela não é um fenômeno entre fenômenos, mas uma vivência naquele *sentido totalmente alterado*, no qual um *universal*, uma ideia, é uma vivência. Temos consciência dela assim de uma espécie, e.g., 'do' vermelho.[88]

Diante disso, o problema não poderia ser outro: como compreender essa relação entre idealidade e realidade? Mais especificamente, como garantir que a verdade, enquanto objeto

---

[83] Acerca disso, sublinha Tourinho: "Vê-se, portanto, a preocupação de Husserl em fazer com que, no texto de Prolegômenos, o leitor perceba que verdade não pode, de maneira alguma, depender — como querem os psicologistas — da constituição da natureza humana, pois tal dependência abalaria o próprio sentido da ideia de verdade" (2014, p. 575).
[84] HUSSERL, 1997b, §3, p. 16 [*Hua* IX, p. 23] – tradução nossa.
[85] HADDOCK, 2000, p. 85 – tradução nossa.
[86] MOHANTY, 1997, p. 275 – tradução nossa.
[87] Cf. HUSSERL, 2005a, §43, p. 174 [*Hua* XVIII, p. 168].
[88] *Ibidem*, §39, p. 142 [*Hua* XVIII, p. 134-135] – grifo nosso.

ideal, seja efetivamente apreendida por meio de processos psicológicos reais? Apesar de não detalhar a configuração da relação idealidade-realidade de um modo geral em *Prolegômenos*[89], Husserl trata da apreensão atual da verdade a partir da analogia com o paradigma relacional existente entre universalidade e particularidade. Para isso, recorre ao exemplo do "vermelho" enquanto espécie *vs*. "vermelho" enquanto instanciação real desta espécie: a cor concreta, que é parte de um todo empírico – por exemplo, o vermelho que colore um cubo singular –, é finita e espacialmente delimitada; a espécie "vermelho", por sua vez, é uma unidade ideal, atemporal e inextensa. Assim, a instanciação real do vermelho não se confunde com a própria espécie ideal – aquela é um fenômeno real, esta é um objeto ideal. Porém, entre elas ainda subsiste uma relação essencial: "aquela parte não é o vermelho, mas [é] um *caso particular* do vermelho"[90]. Destarte, o olhar que visa o vermelho pode tomar duas direções: "visar o vermelho sentido, este traço particular existente aqui e agora, ou visar, por seu turno, a espécie do vermelho"[91]. O exemplo demonstra, segundo Husserl, que, de uma maneira ainda por explicar, é possível, *através* dos particulares, visar o universal, a ideia, e "assim adquirirmos, considerando muitos atos de tais ideações, o conhecimento *evidente* da identidade destas unidades ideais, visadas nos atos singulares"[92]. Assegurar-se dessa possibilidade é decisivo para o fenomenólogo, pois "a capacidade de, por intuição, captar no particular o universal (...) é a *pressuposição para a possibilidade do conhecimento*"[93].

Em vistas disso, tal qual no caso do "vermelho", é imperioso distinguir o sentido *principal* da verdade, que reside em sua idealidade, de um significado *secundário*, derivado do anterior, assim como o particular deve ser compreendido como uma instanciação do universal nos termos supracitados. Nesse segundo sentido, a verdade é imputada ao juízo singular conquanto este expresse *corretamente* a unidade ideal que visa. Tal acepção secundária aparece em *Prolegômenos* no contexto da definição de *proposições* como significações ideais e do *julgar* como ato real cujos conteúdos são proposicionais. Afirma Husserl: "'de dois julgamentos contraditórios [*kontradiktorische Urteile*], um é *correto*' – o conceito de correção [*Richtigkeit*] é correlativo com o de verdade. Um julgar é correto quando trata o que é verdadeiro como

[89] A tematização do problema da relação entre o real e o ideal em *Prolegômenos* sem o detalhamento devido é indicada, por exemplo, por TOURINHO, 2014.
[90] HUSSERL, 2005a, §39, p. 142 [*Hua* XVIII, p. 135] – grifo nosso. Comentando o recurso husserliano a este exemplo, García-Baró sublinha que "a atemporalidade da verdade se relaciona com a temporalidade da consciência exatamente *da mesma forma* que uma espécie se relaciona com qualquer indivíduo dentro de seu alcance" (1990, p. 79 – grifo nosso).
[91] HUSSERL, 2005a, §39, p. 143 [*Hua* XVIII, p. 135].
[92] *Ibidem*, §39, p. 143 [*Hua* XVIII, p. 135] – grifo nosso.
[93] *Ibidem*, §29, p. 117 [*Hua* XVIII, p. 109] – grifo nosso

verdadeiro; logo um julgar cujo 'conteúdo' é uma proposição verdadeira"[94]. Pode-se, pois, nomear como verdadeiro um julgar que apreende uma verdade ideal. É com este mesmo sentido que Husserl qualifica o julgar correto em outra passagem, novamente recorrendo à distinção entre ideal e real: "há também que não confundir o julgar verdadeiro [*das wahre Urteil*], enquanto ato correto, conforme à verdade [*wahrheitsgemäßen*], com a *verdade* desse julgar, ou com o conteúdo verdadeiro do julgar"[95]. Há, portanto, *dois sentidos* de verdade em *Prolegômenos*: "*as verdades em si* se referem às ideias; são as relações inteligíveis tomadas nelas mesmas. Por outra parte, um ato de conhecimento é *verdadeiro* na medida em que atualize aquelas mesmas relações inteligíveis"[96].

Além disso, a compreensão do estatuto da verdade a partir da relação entre a universalidade ideal e a particularidade real também fornece o caminho para a resolução do problema de como garantir que a verdade enquanto objeto ideal seja efetivamente apreendida por meio de processos psicológicos reais. Considerando que ela é uma ideia, a explicação de vivência do universal *a partir* de vivências do singular também pode ser aplicada:

> Assim também a verdade é uma ideia, vivenciamo-la, como qualquer outra ideia num ato de ideação fundado na intuição (...), e perante uma multiplicidade dispersa de casos singulares (i.e., aqui, de atos de *juízos evidentes*) alcançamos também, na comparação, a *evidência* da sua unidade idêntica.[97]

Como se depreende do supracitado, o juízo real que efetivamente se direciona e apreende a verdade enquanto ideia[98] manifesta, como seu traço mais distintivo, a *evidência*. É, pois, o caráter de *ser evidente* que proverá ao conhecimento, processo psicológico real, a certeza da apreensão da verdade ideal: "o número três, a verdade que leva o nome de Pitágoras, e etc., não são, como discutimos, particularidades empíricas ou classes de particularidades, são objetos ideais que captamos por ideação em correlatos de atos de contar, *de julgar evidente*"[99].

---

[94] HUSSERL, 2005a, §47, p. 184 [*Hua* XVIII, p. 179] – adaptação da tradução e grifo sublinhado nossos.
[95] *Ibidem*, §36, p. 134-135 [*Hua* XVIII, p. 126].
[96] RESTREPO, [s.d.], p. 35. Esses dois sentidos, enquanto objeto ideal e enquanto correção do juízo, aparecerão com maior aporte explicativo na análise do conceito de verdade presente na *6ª Investigação*, assunto da subseção 2.3 deste trabalho.
[97] HUSSERL, *op. cit.*, §39, p. 143 [*Hua* XVIII, p. 135] – grifo nosso. Essa possibilidade também é explicitada por Husserl em *Prolegômenos* nos seguintes termos: "a verdade é captada no conhecimento e o ideal se torna, assim, determinidade da vivência real" (*ibidem*, §43, p. 174 [*Hua* XVIII, p. 168]).
[98] Tal correlação entre juízo e verdade é claramente elucidada por Tourinho: "Enquanto conteúdo ideal do pensamento, a verdade *não deriva* do ato de pensar e, no entanto, tal conteúdo é visado por intermédio do pensar e, além disso, é visado *nele*. (...) Isto é, apesar da distinção entre o ato de pensar e seu conteúdo ideal, há uma espécie de "vivência de apreensão" desse conteúdo" (2014, p. 578).
[99] HUSSERL, 2005a, §50, p. 193 [*Hua* XVIII, p. 189] – grifo nosso.

### 2.1.3 A evidência como vivência da verdade

Nos primeiros passos de *Prolegômenos* e nas considerações iniciais desta seção[100], a evidência foi caracterizada como vivência motivadora da correção do juízo em virtude de sua remissão às coisas em sua efetividade; consequentemente, reconhecida como sinal caracterizador do conhecimento, capaz de prover os fundamentos do saber em sentido estrito; e, em sua determinação mais marcante, como correlato subjetivo da verdade. Agora, o cenário de abordagem da evidência é outro. Após refutar, desde o quarto até o sétimo capítulo, o psicologismo de acordo com as *consequências* absurdas que promoveria para a própria concepção de teoria, no oitavo capítulo de *Prolegômenos*, Husserl se dedica a outra camada de refutação, enfrentando agora os preconceitos [*Vorurteile*] nos quais o psicologismo se baseia.

Husserl elenca três pressupostos psicologistas equivocados[101] e, dentre eles, é o terceiro preconceito que concerne diretamente à discussão da delimitação da lógica como *teoria da evidência* [*Theorie der Evidenz*]. O fenomenólogo o formula com as seguintes palavras: "toda a verdade reside no juízo. Mas só reconhecemos um juízo como verdadeiro no caso da sua *evidência*"[102]. Refletindo sobre esse pressuposto, Husserl reconhece que a concepção psicologista da evidência era majoritária na literatura lógica em seu tempo. Segundo essa concepção, de um modo geral, o sentido atribuído ao termo "evidência" presente na formulação do preconceito supracitado "designa uma característica psíquica específica e bem conhecida por todos a partir de sua experiência interior, um *sentimento* [*Gefühl*] especial que *garante a verdade de um juízo ao qual se liga*"[103]. Desse modo, a lógica, enquanto teoria do conhecimento reduzida à psicologia, deveria tão somente tratar das condições psicológicas necessárias ao surgimento da evidência. Em termos husserlianos, deveria esclarecer "acerca das condições psicológicas das quais está dependente a existência ou a ausência desse 'sentimento de evidência' [‚*Evidenzgefühl*']"[104].

Dentre os representantes dessa concepção, por exemplo, Husserl destaca o pensamento de Christoph Sigwart, o qual, em sua *Lógica* (1873), defende que esta seria a disciplina cujas atenções devem estar voltadas ao *sentimento* subjetivo de necessidade [*das subjektive Gefühl der Notwendigkeit*] ou – o que significa o mesmo – ao sentimento subjetivo de evidência

---

[100] Cf. *supra* "2.1.1 - Verdade e Evidência: o papel fundamentador no conhecimento".
[101] Para a apresentação e refutação dos dois primeiros preconceitos, cf. HUSSERL, 2005b, §41-48, p. 165-187 [*Hua* XVIII, 158-183].
[102] *Ibidem*, §49, p. 187 [*Hua* XVIII, p. 183].
[103] *Ibidem*, §49, p. 187 [*Hua* XVIII, p. 183] – grifo nosso.
[104] *Ibidem*, §49, p. 187 [*Hua* XVIII, p. 183].

[*inneres Gefühl der Evidenz*][105]. E ainda afirma que, manifestando o cerne do psicologismo: "nenhuma lógica pode proceder de outro modo além de se tornar consciente das condições sob as quais ocorre este *sentimento* subjetivo de necessidade e trazê-las à sua expressão"[106]. Para os psicologistas lógicos, portanto, a evidência é um sentimento que, subjetivamente, assegura-nos da verdade de nossos juízos[107] e que, sendo assim, compreender a dinâmica psicológica em virtude da qual *sentimos a evidência* significa também apreender as condições para a obtenção segura de conhecimentos verdadeiros: se sentirmos a evidência de determinado juízo, então também estaremos certos de sua verdade, pois, como preceitua o referido preconceito: "só reconhecemos um juízo como verdadeiro no caso de sua *evidência*"[108].

Acompanhando Husserl, "voltemo-nos agora para a crítica"[109]. O primeiro aspecto destacado pelo fenomenólogo diz respeito à primeira parte do preconceito, qual seja, a pretensa tese de que "*toda* verdade reside no juízo"[110]. Acerca dessa alegação, Husserl pondera que "estamos, é certo, longe de conceder como indubitável a proposição que começa o argumento (...) – a saber, que toda verdade reside no juízo"[111]. Essa ressalva é importante, pois reitera (ainda sem o esclarecimento devido) que a concepção husserliana da verdade não está, como pôde ser vislumbrado nas considerações sobre a idealidade da verdade, restrita ao âmbito judicativo – o que tradicionalmente foi caracterizado como verdade proposicional[112]. Disso não se segue, porém, que não haja, para Husserl, um sentido judicativo que possa ser atribuído à verdade; há e prova disso foi manifestada na subseção anterior, quando indicamos a utilização da expressão "juízo verdadeiro" em *Prolegômenos*. A divergência presente nesta observação, portanto, recai sobre a generalização pretendida com o advérbio "toda" [*alle*]: há *algum* sentido de "verdade" que permite associá-la ao juízo, mas a extensão do conceito de verdade não se resume nele. O detalhamento realizado na subseção 2.3.2, sobre os sentidos de "verdade" exposto no parágrafo 39 da *6ª Investigação Lógica*, demonstrará isso.

---

[105] Cf. SIGWART, 1921, p. 15-17.
[106] *Ibidem*, p. 16 - grifo e tradução.
[107] Para um apanhado de diversas concepções de evidência, especialmente de cunho psicologista anteriores e contemporâneas ao pensamento husserliano, cf. HEFFERNAN, 1999.
[108] Como afirma Heffernan, "de acordo com a visão majoritária na psicologia lógica da época de Husserl, 'evidência' supostamente é um sentido de necessidade ou necessitação que – de alguma forma que não se sabe como – garante a verdade" (1999, p. 153).
[109] HUSSERL, 2005a, §50, p. 189 [*Hua* XVIII, p. 185].
[110] *Ibidem*, §49, p. 187 [*Hua* XVIII, p. 183] – grifo nosso.
[111] *Ibidem*, §50, p. 189 [*Hua* XVIII, p. 185] – grifo nosso.
[112] Utilizamos, ao longo do primeiro capítulo, a expressão "verdade proposicional" para qualificar a noção de que a verdade reside no juízo pois, naquele contexto, sem a distinção entre conteúdo ideal (proposição) e representação real (juízo), "proposição", "asserção" ou "juízo" foram tratadas como sinonímias. Agora, no contexto da reflexão husserliana, "proposição" se refere ao conteúdo unidade de significação ideal e "julgar", ao processo psicológico real que instancia proposições enquanto seus conteúdos reais, conforme já explicitado.

No que diz respeito diretamente à interpretação psicologista da evidência, Husserl aponta que os psicologistas almejam tratá-la

> como se ela fosse um sentimento *contingente* que se estabelece em certos juízos, e noutros falta, que de maneira geral *para os humanos* – ou melhor dito, para todo o homem normal, que se encontre em normais circunstâncias de juízo – aparece ligada a certos juízos, mas a outros não. Toda a pessoa normal sente, em certas circunstâncias normais, a evidência na proposição 2 + 2 = 4, assim como sente dor quando se queima.[113]

Reduzir a evidência a alguma forma de sentimento subjetivo implica em condicioná-la às condições dessa subjetividade real e "Husserl considera essa formulação *totalmente falsa*"[114], mobilizando, pelo menos, três argumentos para criticá-la. Primeiramente, ele aponta a impossibilidade de justificar a prerrogativa dada a este suposto sentimento (e não a qualquer outro), bem como a incapacidade de explicar psicologicamente o processo devido ao qual o sentimento de evidência poderia assegurar a verdade do juízo, pois do fato de que, diante de um juízo verdadeiro, "sintamos" que ele seja evidente, não se segue necessariamente que a evidência "sentida" seja a garantidora daquela verdade. Afinal de contas, nem sempre dois fenômenos concomitantes configuram entre si alguma forma de conexão efetiva. Diante disso, pondera Husserl, "pergunta-se então *onde se funda* a autoridade deste sentimento particular, como faz ele para garantir a verdade do juízo, para lhe 'imprimir o selo de verdade', para 'proclamar' a sua verdade, ou como quer que reze a linguagem imagética"[115]. De acordo com o fenomenólogo, os psicologistas são incapazes de responder essa questão. Em segundo lugar, Husserl problematiza a noção de "ser humano *normal*" subjacente à ideia aventada de que, dadas certas circunstâncias, qualquer pessoa "normal" sentiria a evidência, do mesmo jeito que pode sentir outras reações sensoriais ou emotivas. Porém, "o que caracteriza então exatamente o discurso vago da disposição e das circunstâncias normais"[116]? Husserl também não encontra, nos psicologistas, respostas satisfatórias para isso.

Ademais, mesmo se conseguissem apresentar uma descrição precisa do que seria essa alegada normalidade psicofísica, ainda assim não poderiam subjugar a verdade à realização *real* da evidência. Isso porque a verdade extrapola o domínio empírico e a possibilidade ideal de um julgamento evidente *não é* equivalente à sua eventual concretização psicológica, realizada por um ser humano efetivo. Consideremos o argumento: (i) todo A é B; (ii) nenhum C é B; (iii)

---

[113] HUSSERL, 2005a, §51, p. 195 [*Hua* XVIII, p. 192] – grifo nosso.
[114] PATZIG, 1977, p. 183 – tradução e grifo nossos.
[115] HUSSERL, *op.cit.*, §51, p. 195 [*Hua* XVIII, p. 192] – grifo nosso.
[116] *Ibidem*, §51, p. 195 [*Hua* XVIII, p. 192] – grifo nosso. A mesma refutação do recurso impreciso à "normalidade" do indivíduo ou a uma suposta "constituição normal do pensar" é empregada na crítica husserliana à interpretação psicológica do princípio da não-contradição de Mill (cf. *ibidem*, §26 [*Hua* XVIII]).

logo, nenhum C é A. Diante deste argumento, em um raciocínio particular, a existência ou não *in concreto* do sentimento de evidência da verdade do juízo "logo, nenhum C é A" não altera em nada o seu caráter ideal e necessariamente verdadeiro à luz da significação ideal inerente ao argumento. Mais radicalmente, ainda que nenhum ser humano obtivesse o sentimento evidente de que se trata de um juízo verdadeiro, a *possibilidade ideal* de se captar psicologicamente, *de modo evidente*, a verdade dessa proposição permaneceria válida. Em termos husserlianos,

> a possibilidade psicológica é, por conseguinte, um caso de possibilidade real. Aquelas possibilidades de evidência são, contudo, ideais. O que é psicologicamente impossível pode bem ser possível, em termos ideais. (...) A evidência pode ser psicologicamente impossível e, no entanto, em termos ideais, é certamente uma *vivência psíquica* possível.[117]

Desse modo, a existência ou não de explicações sobre o que sejam as circunstâncias normais, bem como de ditos seres humanos normais, supostamente aptos a sentir a evidência diante de determinados juízos, nada diz a respeito da possibilidade ideal de julgar com evidência a verdade de uma proposição. Por isso, apesar de haver "uma *equivalência geral* entre as proposições 'A é verdadeiro' e 'é possível que alguém julgue, com evidência, que A é'"[118], elas não possuem o *mesmo* significado, pois "a primeira nada diz de juízos de quem quer que seja, nem fala, em geral, de ninguém"[119]. Ela, a rigor,

> *apenas expressa uma relação condicional ideal*, que diz respeito à possibilidade de evidência de todos os julgamentos da mesma essência, e não se segue disso que cada proposição verdadeira também deva ser, na realidade, evidente para alguém. A lógica está preocupada *apenas* com condições objetivas e ideais de evidência, ou seja, com certos fatos formalmente verdadeiros, e não com as condições reais de como os sentimentos de evidência realmente surgem.[120]

Por fim, em terceiro lugar, e com as consequências mais contundentes, Husserl destaca que insistir nessa tentativa de reduzir o fenômeno da evidência a um sentimento psíquico real e humano inevitavelmente desemboca no *relativismo antropologista*: propugna-se basear a validade de todo conhecimento em sentimentos fatuais e contingentes manifestados em seres humanos supostamente "normais". Porém, na medida em que "este sentimento é produzido pela constituição psicológica, ele é sujeito à variação, e assim o que parece evidentemente verdadeiro para um *pode* parecer evidentemente falso para o outro"[121] e isso se aplica tanto a distintos seres humanos quanto a distintas espécies. Repousar a evidência no sentimento também abre a possibilidade de pensar que aquilo que parece evidentemente verdadeiro para os

---

[117] HUSSERL, 2005a, §50, p. 191-192 [*Hua* XVIII, p. 188] – grifo nosso.
[118] *Ibidem*, §50, p. 191 [*Hua* XVIII, p. 187].
[119] *Ibidem*, §50, p. 191 [*Hua* XVIII, p. 187].
[120] TUGENDHAT, 1970, p. 102 - tradução e grifo nossos.
[121] SOFFER, 1991, p. 66 – tradução e grifo nossos.

seres humanos *pode* não ser o caso para outra espécie inteligente; ou seja, a verdade – ou, no mínimo, a sua fundamentação – passaria a ser *relativa* à espécie. Daí o caráter antropologista dessa forma de relativismo, que emerge da *dúvida* que a possibilidade acima pressupõe: "a dúvida sobre se onde temos intelecção de que *J* é o caso, algum outro poderia não ter a intelecção de que um *J'* incompatível com *J* é o caso, se intelecções não poderiam em geral colidir insoluvelmente em intelecções"[122]. Diante disso, e em suma, "essa concepção da lógica como uma teoria da evidência deve levar à negação de toda ciência objetiva e ao ceticismo"[123].

Considerando a crítica como um todo, Husserl sustenta taxativamente o que a evidência *não é*:

> A evidência *não é* um sentimento acessório que se junte conjuntamente ou segundo leis naturais a certos juízos. *Não é de todo* um caráter psíquico que se pudesse simplesmente associar arbitrariamente a um qualquer juízo de uma certa classe (sc. os chamados juízos "verdadeiros") de tal modo que o conteúdo do juízo em questão, considerado em si e por si, permanecesse identicamente o mesmo, esteja esse caráter a ele associado ou não.[124]

Ou seja, a evidência definitivamente não é algo que se anexa contingentemente a uma sentença; ela não é, de modo algum, um sentimento cuja ocorrência nos dá o direito, de maneira inexplicável, de tomar como verdadeiro o juízo ao qual ela se relaciona e, "portanto, a definição de 'evidência' como um sentimento ou em termos de sentimentos é *insustentável*"[125]. Resta-nos, pois, apresentar o que é a evidência, conforme *Prolegômenos*.

Engendrada a partir da crítica à concepção psicologista[126], apesar de se tratar de uma aproximação ainda introdutória, cuja compreensão aprimorada pressupõe discussões que só serão realizadas nas *Investigações Lógicas* propriamente ditas, a determinação husserliana da evidência, apresentada no parágrafo 51 de *Prolegômenos*, é decisiva para a Fenomenologia:

> A evidência é, pelo contrário, nada mais do que a "vivência" [*„Erlebnis"*] da verdade. A verdade não é vivida naturalmente em nenhum outro sentido além daquele em que algo de ideal pode, em geral, ser uma vivência no ato real. Por outras palavras: *a verdade é uma ideia, cujo caso particular é, no juízo evidente, uma vivência atual.* O juízo evidente é, contudo, uma consciência de uma doação originária [*ein Bewußtsein originärer Gegebenheit*].[127]

---

[122] HUSSERL, 2005a, §51, p. 198 [*Hua* XVIII, p. 194].
[123] TUGENDHAT, 1970, p. 102 – tradução nossa.
[124] HUSSERL, , §51, p. 195–196 [*Hua* XVIII, p. 192] – grifo nosso.
[125] HEFFERNAN, 1999, p. 162 - tradução e grifo nossos.
[126] "Ele sustenta essas críticas aos psicologistas com sua própria caracterização da *Evidenz*" (SOFFER, 1991, p. 66 – tradução nossa).
[127] HUSSERL, *op. cit.*, §51, p. 196 [*Hua* XVIII, p. 193] - grifo sublinhado nosso.

Nessa caracterização, destacam-se três aspectos: a definição da evidência enquanto *vivência* da verdade, a ratificação da relação entre a idealidade da verdade e a realidade da evidência, e a determinação da evidência como a consciência de uma doação originária.

Com relação ao primeiro, chama atenção o recurso ao termo "*vivência"* [*Erlebnis*] e não mais à expressão "tomar consciência" [*innewerden*], utilizada na primeira vez que a evidência foi tematizada em *Prolegômenos*, no parágrafo 6, quando se afirmou que ela "vale para nós como o tomar consciência [*innewerden*] imediato da verdade ela mesma"[128]. O uso operativo de "vivência" nessa importante passagem, apesar de não conferir propriamente um esclarecimento da relação, ratifica o âmbito ao qual a evidência pertence, na medida em que "vivência" (cuja estrutura será abordada na subseção seguinte[129]) compreende os elementos constitutivos da unidade da consciência, como descreve Husserl na *5ª Investigação*[130]*,* e é assim coextensivo com a "imanência *reell*", conceito que será detidamente discutido no próximo capítulo[131]. Desse modo, definir a evidência como uma vivência significa determiná-la como *ato* subjetivo que está em relação com algo – neste caso, com a verdade – que se manifesta à consciência enquanto seu objeto.

O segundo aspecto marcante do texto supracitado corresponde à ratificação da relação entre evidência e verdade na perspectiva de uma conexão entre um elemento ideal e um elemento real que capta aquela idealidade. Se, conforme aponta Husserl, "*a verdade é uma ideia, cujo caso particular é, no juízo evidente, uma vivência atual*"[132]*,* então, invertendo a definição apresentada para destacar a conceituação da evidência, pode-se dizer que "o juízo evidente, como experiência atual, é um caso particular da ideia de verdade"[133]. A evidência é assim concebida, pois, como o fenômeno de instanciação psicológica particular da verdade.

> Evidência é aqui o nome dado a uma certa classe de vivências mentais *que contêm os singulares da verdadeira proposição ideal*. Quando Husserl afirma que a evidência, longe de ser um sentimento concomitante dos juízos que merecem o nome de conhecimento - um sentimento estranho ao racional, um sentimento pelo qual não é possível superar o ceticismo - é a experiência da verdade, ele não fala metaforicamente, mas com o máximo rigor. *A verdade torna-se um particular na consciência* (...). A atemporalidade da verdade está relacionada com a temporalidade da consciência exatamente da mesma forma que uma espécie está relacionada com qualquer indivíduo dentro do seu alcance.[134]

---

[128] HUSSERL, 2005a, §6, p. 38 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.
[129] Cf., *infra*, seção 2.2 – As estruturas intencionais da evidência e da verdade, p. 108ss do presente trabalho.
[130] Cf. HUSSERL, 2012b, 5ª I.L, §2-3, p. 296-301 [*Hua* XIX/1, p. 356-363].
[131] Cf., *infra*, subseção 3.2.2 – Transcendência *irreell* vs. Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica, p. 186ss do presente trabalho.
[132] HUSSERL, 2005a, §51, p. 196 [*Hua* XVIII, p. 193].
[133] PATZIG, 1977, p. 184 – tradução nossa.
[134] GARCÍA-BARÓ, 1990 p. 79 – tradução e grifo nossos.

Assim determinada, a evidência não pode mais ser interpretada como um sentimento humano contingente: apesar de ser um fenômeno subjetivo, ela não se configura em função de características meramente psicológicas, mas sim em virtude da sua relação com a idealidade da verdade. Husserl estabelece, com isso, um conceito não psicologizante de evidência.

Ademais, Husserl determina que o juízo evidente é "uma consciência de uma doação originária". Para explicar essa caracterização, ele aponta a possibilidade de pensar a evidência de modo análogo à percepção. A fim de lidar com a analogia em questão, é suficiente destacar que, segundo ele, ao contrário de outras qualidades de ato – como a imaginação, a recordação, a expectativa etc. –, a percepção se notabiliza por captar o percebido sem intermediários, tal qual ele mesmo. Ou ainda, como descreve em *Coisa e Espaço* (1973), a percepção pode ser essencialmente definida pelo fato de que

> o objeto está na percepção como ele mesmo em carne e osso [*leibhaft*], ele está, para falar ainda mais precisamente, como realmente presente, como autodado no agora presente (...). O *caráter essencial da percepção* é ser "consciência" da presença do objeto em carne e osso.[135]

Assim sendo, Husserl delineia sua analogia exemplificativa entre evidência e percepção em *Prolegômenos* nos seguintes termos:

> O que é percebido adequadamente não é algo só de algum modo visado, mas é também dado originariamente, no ato, como o que é visado, i. e., como também presente e captado sem resíduo. Assim, do mesmo modo, o que é julgado evidente não é meramente julgado (visado de maneira judicativa, assertórica, afirmativa), mas *dado na vivência do juízo como presente ele mesmo*.[136]

Um juízo evidente, então, é aquele que não só se direciona para uma objetalidade, mas que *efetivamente capta o seu conteúdo ideal*, que o torna presente, assim como a percepção adequada não só visa o percebido, mas o possui diante de si.

Por conseguinte, alinhado com a definição dada no parágrafo 6, que descreveu a evidência como "a certeza luminosa do que é", Husserl afirma que "a evidência um ver [*Sehen*], inteligir [*Einsehen*], captar [*Erfassen*] do estado de coisas como *em si mesmo dado* ('*verdadeiro'*) e, num equívoco natural, *como a verdade*"[137]. Essa definição é bastante relevante, pois demonstra explicitamente a determinação da evidência como o elemento que assegura a efetividade da objetalidade à qual o juízo se direciona, porquanto estabelece relação direta com os objetos ou estados-de-coisas em sua autodoação originária; e, ao tratar dessa possibilidade autodoação originária do correlato objetivo da evidência, Husserl novamente

---

[135] HUSSERL, 1973b, §4, p. 14-15 [*Hua* XVI] - tradução e grifo nossos.
[136] *Idem*, 2005a, §51, p. 196 [*Hua* XVIII, p. 193] - grifo nosso.
[137] *Ibidem*, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 193] - grifo nosso.

imputa a verdade às coisas, ou, para ser preciso, aos estados-de-coisas quando dados em si mesmos, o que configura mais uma referência a uma "verdade" cujo sentido está associado diretamente com as próprias coisas e não ao que se pensa ou se diz acerca delas.

Nas linhas que se seguem após essa definição, o fenomenólogo fornece sua "declaração central"[138] sobre a evidência em *Prolegômenos*, de acordo com a qual a evidência é a "*vivência da consonância* [*Zusammenstimmung*] entre a visada [*Meinung*] e o que está presente em si mesmo, que ela visa, entre o *sentido* atual da *asserção* e o *estado de coisas* dado em si mesmo"[139]. Isso significa que evidência não é propriamente uma visão, intelecção ou captação meramente simples, como *prima facie* poderia aparentar, mas sim que ela emerge como a consciência de que se estabeleceu um *acordo* entre o sentido ideal carregado por um juízo (isto é, entre a proposição) e o próprio estado de coisas acerca do qual o juízo se realiza. Por outras palavras, "há evidência quando podemos constatar a *adequação* entre o sentido do objeto (ou da situação objetiva) visado pelo ato cognoscitivo e o sentido que o objeto (ou a situação objetiva) oferece à experiência"[140]. Ademais, embora se efetive *através* de processos psíquicos reais – o que poderia ensejar interpretações psicologistas – essa relação *não se estabelece com base* neles – o que afasta a caracterização husserliana de reduções ao psicologismo –, visto que "não é um fato contingente que o pensamento de uma proposição, aqui e agora, está de acordo com o estado de coisas dado. A relação diz respeito antes ao significado idêntico da proposição e ao estado de coisas idêntico"[141].

A evidência se constitui, então, como elemento decisivo de um processo intencional que envolve, conforme a própria definição indica, uma intenção vazia (a visada) e a presença do estado-de-coisas por ela visado, configurando-se como vivência que reconhece a consonância entre ambos. Reconhecimento que só é possível, enquanto consciência de doação originária, porque existe a remissão efetiva às próprias objetalidades visadas. Por seu turno, em virtude da "conexão essencial entre a vivência da verdade [a evidência] e a verdade"[142], esta, enquanto correlato objetal da evidência, é compreendida novamente a partir de sua idealidade, como a *ideia* da consonância supracitada[143].

---

[138] Cf. SOFFER, 1991, p. 66.
[139] HUSSERL, 2005a, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 193-194].
[140] RESTREPO, [*s.d.*], p. 36 - tradução e grifo nossos.
[141] HUSSERL, *op.cit*., §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 194].
[142] *Ibidem*, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 194].
[143] Cf. *Ibidem*, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 194].

Acerca disso, é valioso destacar que, se anteriormente a evidência foi definida como a vivência *da verdade* e agora ela é definida como a vivência *da consonância* entre a visada e a objetalidade em sua presença, então podemos inferir, considerando que as duas definições ("evidência é vivência da verdade" e "evidência é vivência da consonância...") são equivalentes, que a *verdade é definida em função desta consonância*, o que já confere contornos correspondenciais à definição da verdade aqui em exame. Tais contornos serão detalhados ao abordarmos os sentidos de verdade expostos na *6ª Investigação*.

Ainda sobre essa determinação a partir de seu caráter de doação originária, é fundamental ressaltar que a interpretação empreendida nesses termos significa uma mudança radical na perspectiva de análise da evidência, apontada por Tugendhat como uma "inversão *ontológica* [*ontologische Umwendung*] da ideia de evidência"[144]. Isso porque, afastada a hipótese de a evidência ser um sentimento, a determinação da necessidade de que um juízo se constitua de um jeito específico para que possa ser qualificado como evidente não está assentada em condições psíquico-reais e suas leis de causalidade psicológica, mas sim na autodoação da própria coisa à qual o juízo se refere, uma vez que "nossos atos cognoscitivos só são evidentes *graças à presença efetiva do objeto*"[145]. A inversão ontológica aqui vigente está, pois, no fato de que não é nenhum sentimento subjetivo que determina a evidência, senão que o contrário: só há evidência se houver a doação originária da objetalidade visada[146]. Consequentemente, a dimensão subjetiva da evidência é preservada, mas sua conceituação é estruturada por meio da remissão à objetalidade ideal. Isso torna "possível sustentar a posição anticética dos *Prolegômenos* também do lado subjetivo"[147].

Destaca-se, assim, por meio dessa inversão ontológica, a *primazia da dimensão objetiva e da idealidade da verdade*, enquanto correlato objetivo da evidência, na efetivação do ato de conhecimento em sentido estrito, isto é, do conhecimento evidente, "pois assim como é óbvio que onde nada há, nada há tão-pouco para ver, não é menos óbvio que onde não há

---

[144] TUGENDHAT, 1970, p. 103 - tradução e grifo nossos. Essa expressão é utilizada por Husserl em nota de rodapé, no parágrafo 7 da *3ª Investigação Lógica*, com o objetivo de apontar que as impossibilidades de pensar determinadas relações (como, por exemplo, a impossibilidade de pensar o conteúdo visual "mesa" sem o pano de fundo do qual ele se destaca) não reside na estrutura do nosso pensar subjetivo, mas sim nas próprias coisas, de modo que são elas, as coisas, que determinam o nosso pensar e não o contrário. Ou seja, "a incapacidade subjetiva do *não-poder-representar-de outro-modo*" está fundamentada na "necessidade objetiva-ideal do não-poder-ser-de-outro-modo" (HUSSERL, 2012b, 4ª I.L., §7, p. 202 [*Hua* XIX/1, p. 242-243]).

[145] RESTREPO, [*s.d.*], p. 36 - tradução e grifo nossos.

[146] Nas palavras de Tugendhat, "trata-se de uma 'inversão ontológica da ideia de evidência', na medida em que a necessidade de julgar de uma forma e não de outra não é mais compreendida a partir da causalidade psicológica, mas intencionalmente (...): *a partir da autodoação da coisa*" (1970, p. 103 - tradução e grifo nossos).

[147] *Ibidem*, p. 103 – tradução nossa.

verdade não pode também haver verdadeiro inteligir, ou seja, nenhuma evidência"[148]. Ao mesmo tempo, porém, tal inversão ontológica também indica que, se houver evidência, necessariamente existirá a garantia de que a objetalidade visada foi captada em algum grau. Dito de outro modo, a evidência atesta que aquilo que é visado está efetivamente dado. Essa correlação essencial entre evidência, verdade e a objetalidade é reiterada por Husserl no início do último capítulo de *Prolegômenos*, ao afirmar que:

> Se é conhecimento no sentido rigoroso, i.e., se julgamos com evidência, então o objetivo é originariamente *dado*. O estado de coisas não nos está então apenas pretensamente, mas efetivamente perante os olhos e, nele, o próprio objeto, como o que é, i.e., exatamente assim como é visado neste conhecimento, e não de outro modo. (...) como tal, ele não é só em geral visado (julgado), mas *conhecido*; ou: *que* ele é assim é uma verdade que se tornou atual, singularizada na vivência do juízo evidente. (...) Captamos por este meio a verdade como correlato ideal do ato fugaz de conhecimento subjetivo.[149]

Diante disso, a questão que se coloca é: em que consiste o processo intencional no qual ocorre a doação originária das coisas em sua efetividade e, portanto, realiza-se a evidência e se atinge a verdade? Dito de maneira mais precisa: como a evidência e verdade se constituem e têm seus sentidos balizados à luz da estrutura intencional da consciência, ou seja, a partir de parâmetros especificamente fenomenológicos?

Como já havíamos antecipado, "as tentativas de Husserl de fornecer uma determinação conceitual adequada da evidência são apenas incipientes nos *Prolegômenos*"[150] e os subsídios conceituais necessários à abordagem dessas questões não podem ser encontrados nessa obra. Apresentá-los e, a partir deles, sistematizar os sentidos de verdade é uma das tarefas das *Investigações Lógicas* propriamente ditas.

## 2.2 AS ESTRUTURAS INTENCIONAIS DA EVIDÊNCIA E DA VERDADE

O par conceitual "intenções vazias – intenções "cheias" possui um lugar proeminente no escopo da Fenomenologia husserliana como um todo[151] e ocupa uma posição crucial na abordagem da verdade e da evidência empreendida na *6ª Investigação*[152]. A indispensabilidade da reflexão sobre a estrutura intencional para a tematização do tratamento husserliano da verdade é amplamente reconhecida. Tugendhat, por exemplo, enfatiza que "*em primeiro lugar*,

---

[148] HUSSERL, 2005a, §51, 198 [*Hua* XVIII, p. 195].
[149] *Ibidem*, §62, p. 233 [*Hua* XVIII, p. 232] – grifo nosso.
[150] HEFFERNAN, 1999, p. 161 – tradução nossa.
[151] Segundo Sokolowski, ao lado das díades conceituais "parte-todo" e "identidade-multiplicidade", o par conceitual "intenções vazias-cheias" é basilar para as análises fenomenológicas husserlianas. (Cf. SOKOLOWSKI, 2010, p. 31).
[152] Além de ser um dos aspectos mais essenciais da Fenomenologia de Husserl, a distinção entre intenções vazias cheias, sustenta Ströker, "é de importância decisiva para o entendimento da evidência" (1997b, p. 53).

é necessária uma visão geral das distinções intencionais fundamentais (...) que fornecem o quadro geral para o desenvolvimento de sua teoria da verdade"[153] e que "a compreensão dos significados enquanto intenções não preenchidas e das intuições (seus correlatos) como seu preenchimento é *passo fundamental no esclarecimento husserliano da verdade*"[154]. Similarmente, Zuidervaart destaca que entender a "intenção de significação e o preenchimento de significação fornece o *núcleo* para a concepção de Husserl de verdade"[155].

A intencionalidade é, portanto, o fundamento a partir do qual uma análise fenomenologicamente sustentada da verdade pode se desenvolver. Isso porque, se a consciência fosse concebida sem essa dimensão intencional, como algo que meramente existe em si mesmo, então, sobre seus estados e estruturas, poder-se-ia apenas discutir como são, se ocorrem ou não e que condições desempenham melhor ou pior seus processos. A questão do *valor de verdade* só ganha sentido de ser colocada a partir do momento em que os atos de consciência são considerados nos distintos modos que *se referem* ao mesmo algo. Dito de outro modo:

> Se o que é objetivamente visado nos fosse sempre dado da mesma maneira, então não teríamos razão para perguntar sobre o verdadeiro e o falso. Só porque temos a estranha possibilidade de visar algo que não nos é dado "diretamente" e, novamente, porque esse mesmo visado nos *pode* ser dado diretamente, é que o discurso sobre verdadeiro e falso faz sentido. Assim, o significado de "verdadeiro" parece basear-se numa diferença peculiar entre diferentes *modos de doação* possíveis *da mesma* objetalidade.[156]

Tendo isso em conta, na presente subseção, examinaremos *grosso modo* a tessitura da consciência intencional que está intrinsecamente ligada à própria essência da compreensão husserliana da verdade. A finalidade aqui é estabelecer o contexto necessário para que, na subseção subsequente, "o conceito de verdade seja dado pela própria vida intencional"[157]. Com esse propósito, partimos da noção geral de *ato intencional* a fim de chegar na análise das estruturas intencionais que desempenham papel imediato na determinação dos sentidos fenomenológicos de evidência e verdade expostos na *6ª Investigação*, notadamente as intenções significativas e as intuições, bem os processos sintéticos de preenchimento que as relacionam.

*** *** ***

[153] TUGENDHAT, 1970, p. 33 - tradução e grifo nossos.
[154] *Ibidem*, p. 49 - tradução e grifo nossos.
[155] ZUIDERVAART, 2016, p. 162 - tradução e grifo nossos.
[156] TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 30 - tradução e grifo nossos.
[157] *Ibidem*, p. 88 - tradução nossa.

"Intencionalidade" provém do vernáculo latino *intendere,* cujo significado é "estender-se, dirigir-se para"[158]. Nos trilhos dessa definição, a determinação husserliana da intencionalidade enquanto característica *essencial* da consciência[159] é famosa e pode ser exemplificativamente vista em formulações análogas apresentadas em duas obras. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl explica que "a palavra 'intencionalidade' não significa outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de *ser consciência de qualquer coisa*"[160]; e, em *Ideias I*, de maneira mais sintética, afirma que "por intencionalidade entendemos aquela propriedade das vivências de 'ser consciência *de* algo' [„*Bewußtsein von etwas zu sein*"]"[161]. Assumir a intencionalidade como dimensão essencial da consciência e de seus atos é, *lato sensu*, dizer que a consciência somente *é* na medida em que está direcionada para algo, que sua essência originária reside necessariamente nesse caráter de "dirigir-se para", "voltar-se para", "direcionar-se para" algo. Neste sentido, ela não é uma substância *per se* e que, por acidente, também estabelece relações com objetos. Noutros termos, "a consciência, portanto, não é concebida como uma coisa, mas sim como uma relação, de modo que só pode ser determinada por aquilo que ela não é ela mesma, por aquilo a que ela 'se dirige' como seu objeto. (...) A consciência é *sempre* 'consciência de' alguma coisa"[162]. Consequentemente, na "percepção, qualquer coisa é percebida; na consciência figurativa, qualquer coisa é figurada; na asserção, qualquer coisa é asserida; no amor, qualquer coisa é amada; no ódio, odiada; no desejo, qualquer coisa é desejada etc."[163]. Há, desse modo, na constituição e consequente descrição da consciência, uma correlação de essência entre *ato (ou vivência) intencional* e aquilo para o qual este ato invariavelmente se direciona, isto é, o seu correlato objetivo.

Esse relacionamento de natureza essencial demonstra que, para uma compreensão completa do estatuto intencional da consciência, é imperativo analisar os atos nos quais a relação com a objetalidade se concretiza[164]. Husserl se dedica a essa tarefa por meio do exame

---

[158] FARIA, 1956, p. 495. Para uma breve exposição histórica do conceito de intencionalidade, cf. SMITH; SMITH, 1999, p. 15-16.
[159] Essa determinação essencial da consciência por meio da intencionalidade é sustentada por Husserl, por exemplo, em *Ideais* I: "a intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* em sentido forte" (HUSSERL, 2006a, §84, p. 190 [*Hua* III/1, p. 168].
[160] HUSSERL, 2013, §14, p. 71 [*Hua* I, p. 72] - grifo nosso.
[161] *Idem*, 2006a, §64, p. 190 [*Hua* III/1, p. 168].
[162] STRÖKER, 1997b, p. 83-84 - tradução e grifo nossos.
[163] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L, §10, p. 315 [*Hua* XIX/1, p. 380].
[164] O estatuto dessa relação em termos de imanência da consciência e transcendência da objetalidade será discutido no capítulo seguinte.

do terceiro conceito de "consciência" – que concebe a consciência justamente como vivência ou ato intencional –, conduzido na *5ª Investigação Lógica*[165].

Antes de avançar, contudo, vale ressaltar dois esclarecimentos terminológicos: primeiro, nas *Investigações Lógicas*, os conceitos de "ato" [*Akt*] e "vivência intencional" [*intentionales Erlebnis*] são empregados como equivalentes e a qualificação "intencional" que lhes é associada objetiva sublinhar o referido caráter essencial da consciência. Com efeito, o termo "*intenção*" [*Intention*] designa este traço genérico descritivo dos atos (ou das vivências) de necessariamente se referirem de vários modos a objetalidades. Em termos husserlianos,

> Falaremos de *vivências intencionais* (...). O adjetivo determinativo *intencional* nomeia o caráter essencial comum da classe de vivências a delimitar, a propriedade da *intenção*, que se refere a algo objetivo segundo o modo da representação ou segundo algum outro modo análogo. Para ir ao encontro dos hábitos linguísticos tanto próprios como alheios, usaremos, como expressão mais breve, a palavra *ato*.[166]

"Ato", "vivência intencional" e "intenção", portanto, são utilizados como termos intercambiáveis. Além disso, em segundo lugar, Husserl destaca que "ato" não se remete - como poderia parecer devido à conotação comum, incorporada pela psicologia - à noção de *actus.* Evita-se assim contrastá-lo com a noção de passividade. Conforme esclarece Husserl, na sua utilização do termo "ato", "*a ideia de atividade deve permanecer absolutamente excluída*"[167]. "Ato" significa tão somente vivência intencional: "definimos os 'atos' não como atividades psíquicas, mas antes como vivências intencionais"[168]. Essa compreensão amplia o escopo da

---

[165] Conforme apontamento de Quentin Smith, "os dois primeiros capítulos da *5ª Investigação Lógica* são dedicados à descrição das estruturas básicas da consciência e Husserl faz isso oferecendo três definições do termo 'consciência'" (SMITH, 1977, p. 482). No primeiro sentido, a consciência é concebida como a *unidade global das vivências*, como a *totalidade* de conteúdos que constituem a subjetividade, isto é, nesta acepção, a consciência é a "consistência fenomenológica real [*reell*] *total* do eu empírico, o entrelaçamento das vivências psíquicas na *unidade* da corrente de vivências" (HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §1, p. 295 [*Hua* XIX/1, p. 356] – grifo nosso). Tal conceito habilita o uso de "consciência" e "subjetividade" como sinonímias. A discussão sobre significado desses conteúdos reais [*reell*] da consciência será realizada no capítulo seguinte, ao abordamos os sentidos de "imanência" e "transcendência" no pensamento husserliano. O segundo conceito, por sua vez, determina a consciência como *percepção interna*: "um segundo conceito de consciência está estampado na expressão *consciência interna*. Esta é a 'percepção interna' [*die innere Wahrnehmung*] que acompanha as vivências atualmente presentes, seja no geral, seja em certas classes de atos, e que lhes deve estar referida enquanto elas são os seus objetos" (HUSSERL, 2012, 5ª I.L., §5, p. 303 [*Hua* XIX/1, p. 365]). Isso permite encarar a consciência interna enquanto *reflexão*, no sentido estrito do termo, isto é, como "o *volver-se* da atenção para um pensamento, para uma sensação, para um sentimento de mal-estar etc., [que] torna estas vivências objetos da percepção interna" (HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §8, p. 310 [*Hua* XIX/1, p. 373] - grifo nosso). O terceiro sentido de consciência é objeto de exame no texto.

[166] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §13, p. 325 [*Hua* XIX/1, p. 391-392]. Essa mesma constatação pode ser observada em outras passagens das *Investigações Lógicas* (cf. *ibidem*, p. 316; p. 320 [*Hua* XIX/1, p. 381; 320]). O emprego equivalente de "ato" e "vivência intencional" no âmbito das *Investigações Lógicas* também é reconhecido no parágrafo 84 de *Ideias I*. (Cf. *Idem*, 2006b, p. 191 [*Hua* III/1, p. 170]).

[167] *Idem*, 2012b, 5ª I.L., §13, p. 326 [*Hua* XIX/1, p. 393].

[168] *Ibidem*, 5ª I.L., §14, p. 326 [*Hua* XIX/1, p. 394]. No *Dicionário Histórico da Filosofia de Husserl,* define-se "ato intencional" da seguinte maneira: "um ato *intencional* é uma *vivência* ou *ato* de *consciência* direcionado a um *objeto*. (...), um ato intencional é uma experiência ou ato de consciência que se caracteriza pela *intencionalidade*" (DRUMMOND, 2007, p. 111).

noção, permitindo abranger fenômenos intencionais que não necessariamente emanam da subjetividade de forma proposital ou deliberada.

Isso posto, acerca da estrutura geral da consciência entendida enquanto vivência intencional, Husserl aponta que os atos são formados essencialmente por dois *momentos*[169]: a *qualidade* [*Qualität*] e a *matéria* [*Materie*][170].

A qualidade é o seu caráter geral e distingue os *tipos* de atos ou, mais precisamente, os tipos de relações que os atos estabelecem com as objetalidades intentadas. É o momento que "caracteriza o ato, por exemplo, como representação ou como juízo"[171], ou como imaginação, desejo e afins. Uma coisa é ver (perceber) uma flor, outra é desejar uma flor, outra ainda é imaginá-la ou recordá-la. Tais diferenças dizem respeito à qualidade do ato. Percepção, imaginação, recordação, volição, *qualificam* os atos de maneiras diversas[172].

Porém, o mesmo tipo de ato pode estabelecer relação com uma infinidade de coisas. Pode-se perceber isto, ou aquilo, ou aquilo outro, e assim *ad infinitum*. O que especifica que determinada percepção seja percepção *disto* e não de qualquer outra coisa é exatamente a *matéria*. É ela que "faz o ato ser representação, volição ou juízo *deste* objeto e não de outro"[173]. A matéria, portanto, provê ao ato a sua *referência objetiva*, ou seja, "é aquilo no ato que lhe confere a direção para precisamente este objeto e para nenhum outro"[174]. Entretanto, pondera Husserl, a referência objetiva não é suficiente para descrever a matéria plenamente, pois pode haver atos do mesmo tipo, direcionados para o mesmo objeto e, ainda assim, a maneira *como* este objeto é intencionado pode ser diferente. Por exemplo, "as representações *o triângulo*

---

[169] Na doutrina dos todos e das partes, apresentada por Husserl na *3ª Investigação Lógica*, explica-se que as partes de um todo complexo (totalidades simples não possuem partes) podem ser divididas em *momentos* e *pedaços*. Nas palavras dele, "*chamamos a cada parte autônoma relativamente a um todo T, um pedaço* [*Stück*]*, a cada parte não autônoma em relação a ele, um momento* [*Moment*] *deste mesmo todo*" (HUSSERL, 2012b, 3ª I.L., §17, p. 227 [*Hua* XIX/1, p. 272]). Ou seja, os momentos são partes dependentes, inseparáveis entre si e do todo que compõem e, neste sentido, são elementos *essenciais* do todo, sem os quais o todo deixa de ser o que é. Os pedaços, por sua vez, são partes separáveis, independentes, das demais e do todo que compõem e, por isso, são elementos que podem estar presentes naquele todo determinado, mas não se configuram como elementos essenciais dele. Considerando especificamente a vivência intencional como um todo complexo, isso quer dizer que "a qualidade e a matéria do ato são essenciais, no sentido de que nenhum ato é possível sem esses elementos" (BARRETTA, 2010, p. 62). Isso fica explícito no texto husserliano, quando afirma que: "a *qualidade de ato* é, indubitavelmente, um *momento abstrato do ato*, que seria completamente impensável separado de toda e qualquer matéria (...) [e] o mesmo é válido para a matéria" (HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §20, p. 356-357 [*Hua* XIX/1, p. 430]). Para uma discussão detida dessa doutrina conforme a *3ª Investigação Lógica*, cf. SOKOLOWSKI, 1968, p. 537-553.

[170] Noutros termos: "em todos os atos intencionais, Husserl distingue entre matéria e qualidade, como dois de seus componentes essenciais, quer dizer, componentes estritamente necessários para que um ato possa ser ato intencional" (MOURA, 1989, p. 141).

[171] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §20, p. 353 [*Hua* XIX/1, p. 425].

[172] Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 39.

[173] MOURA, *op. cit.*, p. 141.

[174] HUSSERL, *op. cit*., 5ª I.L., §20, p. 355 [*Hua* XIX/1, p. 428].

*equilátero* e o *triângulo equiângulo* são diferentes quanto ao conteúdo, mas estão ambas dirigidas para o mesmo objeto (...) elas representam o mesmo objeto, mas de 'um modo diferente'"[175]. Essa diferença também reside na matéria intencional, pois, além de ser responsável pelo *o quê* do ato (isto é, por determinar aquilo que ele intenciona), a matéria também prescreve o *como* (isto é, a maneira através da qual) aquela objetalidade é intencionada, ou ainda, o seu *sentido de apreensão* (o seu *como-o-quê*)[176]. Assim, "a matéria é aquele momento que permite diferenciar a experiência perceptiva de uma cadeira da experiência perceptiva de uma mesa, ou diferentes experiências perceptivas da mesma cadeira ou da mesma mesa"[177]. No exemplo de Husserl acima citado, a matéria direciona as representações para o mesmo triângulo em específico e não para qualquer outro, todavia o modo como ele é visado é diferente. São empregados sentidos diferentes para se relacionar com o mesmo objeto e essa diferença também repousa na matéria intencional. Por isso, em suma, "a matéria de um ato é o que 'dá referência a um objeto' e determina 'a maneira precisa' pela qual o objeto é intentado"[178]. Ou, nas palavras do fenomenólogo:

> *A matéria deve valer para nós como aquilo que, no ato, lhe confere pela primeira vez a sua relação com objeto,* e que certamente lhe confere esta relação *numa determinidade tão completa* que, através da matéria, *está firmemente determinado não apenas o objeto em geral*, a que o ato visa, *mas também o modo como ele lhe visa*.[179]

Considerando essa distinção entre qualidade e matéria da vivência intencional, Husserl observa que, por um lado, atos com qualidades diversas podem possuir a mesma matéria (por exemplo, posso *perceber* o dado de seis lados, posso *julgar* que é um dado de seis lados, posso *imaginar* um dado de seis lado etc.) e, por outro, atos com a mesma qualidade podem possuir matérias diferentes (por exemplo, "ambas as asseverações *2 x 2 = 4* e *Ibsen é considerado o fundador do Realismo moderno na arte dramática* são, enquanto asseverações de um tipo, qualificadas como asseveração"[180], porém fazem referência a matérias completamente diversas). Estar ciente dessas possibilidades será importante na discussão sobre os tipos de intenções e de preenchimentos que estão em jogo no processo de correspondência responsável pela consecução da evidência e da verdade, visto que "o que é geral no caráter do preenchimento [*der Erfüllungscharakter*] se determina essencialmente pela *matéria* (...) [e] a *qualidade* se revela *codeterminante*"[181]. Esse vínculo necessário entre qualidade e matéria configura a

---

[175] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §20, p. 355 [*Hua* XIX/1, p. 429].
[176] Cf. VIEIRA, 2018, p. 63.
[177] BARRETA, 2010, p. 62.
[178] ZUIDERVAART, 2017, p. 28 - tradução nossa.
[179] HUSSERL, *op. cit.*, 5ª I.L., §20, p. 356 [*Hua* XIX/1, p. 429].
[180] *Ibidem*, 5ª I.L., §20, p. 353 [*Hua* XIX/1, p. 426].
[181] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §38, p. 117 [*Hua* XIX/2, p. 650] – grifo nosso.

chamada *essência intencional* [*intentionales Wesen*], pois estes são os elementos constitutivos fundamentais da intencionalidade do ato, sem os quais não haveria possibilidade de direcionamento para a objetalidade.

Todavia, Husserl aponta que "*os dois momentos, uma vez reunificados, não constituem o ato concretamente completo*"[182] ou, dito de outra maneira, que "*a essência intencional não esgota fenomenologicamente o ato*"[183]. Há, portanto, mais distinções a serem descritas acerca dos atos e, destas, as expostas a seguir estabelecem decisivamente o enquadramento da discussão husserliana sobre a verdade.

A primeira diferenciação é entre atos *objetivantes* [*objektivierende Akte*] e atos *não-objetivantes* [*nicht-objektivierende Akte*]. Objetivantes são atos cujas características *qualitativas* permitem que um objeto se manifeste à consciência. Trata-se de "todo ato que faz referência a um objeto (...), de modo que inclui tanto atos predicativos, como pré-predicativos, seja um ato nominal (que dá nome a um objeto), seja um julgamento ou uma percepção"[184]. Percepção, imaginação e julgamento são exemplos de atos objetivantes. Não importa se o percebido, imaginado ou julgado é um objeto ou um estado de coisas, e se é intencionado como efetivamente existente ou não; todos esses atos *objetivam objetos* e, por isso, têm ou podem ter o que Husserl chama de essência epistêmica ou cognitiva [*erkenntnismäßiges Wesen*], isto é, a capacidade de figurar em processos intencionais de produção de conhecimento ou, em outras palavras, em sínteses de preenchimento de valor cognitivo.

Por contraste, os não-objetivantes são aqueles atos que, não obstante também possuam um direcionamento objetivo (pois continuam sendo intencionais), não possuem na referência ao objeto o foco da sua intenção, não representam propriamente a objetalidade, e pressupõem atos objetivantes (isto é, atos que põem a objetalidade em questão) como seus fundamentos, na medida em que somente os atos objetivantes possuem *matéria própria*[185]. Exemplos dessa classe de ato são sentimentos, desejos e volições. Nesse sentido, por exemplo, a alegria de estar diante do mar está fundada na percepção do mar. Com efeito, nos atos não-objetivantes, uma

---

[182] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §21, p. 357 [*Hua* XIX/1, p. 431].
[183] *Ibidem*, 5ª I.L., §21, p. 359 [*Hua* XIX/1, p. 433].
[184] MISSAGGIA, 2016, p. 390.
[185] Generalizando essa relação, Husserl advoga que "*cada vivência intencional ou é um ato objetivante ou tem como 'base' um tal ato*, ou seja, ela tem em si, neste último caso, necessariamente um ato objetivante enquanto *elemento integrante*, *cuja matéria total é, simultaneamente, de um modo individual e idêntico, a sua matéria total* (2012b, 5ª I.L., §41, p. 428 [*Hua* XIX/1, p. 514]). Nesse sentido, "são as qualidades de desejo, vontade, amor, ódio, etc., que só podem aparecer em combinação com um ato objetivante subjacente. Isto significa que a *matéria é sempre matéria de um ato objetivante*; outros atos só podem adquirir referência a uma matéria se forem fundados num ato objetivante" (SMITH, 1977, p. 492 – tradução e grifo nossos).

objetalidade é pressuposta e acerca dela se constrói o ato, mas ela não está sendo especificamente tematizada através deste ato. Por isso, os atos não-objetivantes "carecem desta característica de atos objetivantes que é essencial para o conhecimento (...). Consequentemente, *a inicial fenomenologia do conhecimento e da verdade de Husserl deixa de lado todos os atos não-objetivantes*"[186]. Entre os atos objetivantes e os não-objetivantes, então, somente os primeiros devem ser examinados na consideração fenomenológica interessada na verdade.

Dentro da classe de atos objetivantes, há mais uma distinção fundamental, que será a decisiva do escopo da conceituação de verdade, a saber: a distinção entre atos *posicionantes* [*setzende Akte*] e *não-posicionantes* [*nichtsetzende Akte*].

Os atos objetivantes *posicionantes* são aqueles que não só manifestam a objetalidade em primeiro plano (como é característico de todas as vivências intencionais objetivantes), mas também a visam como *efetividade*; ou seja, são *"atos que põem uma existência*"[187], são intenções que, ainda que possam não apreender o objeto, visam-no como *sendo*, como algo que existe[188]. Tais atos, portanto, envolvem algum tipo de "*tomada de posição* quanto ao ser"[189] da objetalidade à qual se direcionam e, por isso, são posicionantes. Abarcados neste grupo, estão, por exemplo, a percepção sensível, a recordação e a expectativa, bem como os juízos e os posicionamentos nominais (atos nominais que atribuem ao nomeado um valor de ser). Por outro lado, os atos não-posicionantes são aqueles cuja característica principal é a *indiferença* com relação à existência da objetalidade intencionada. Ou seja, eles "deixam em suspenso o ser dos seus objetos; objetivamente considerado, o objeto pode existir, mas não é, no próprio ato, visado no modo de ser ou não *vale* como real, ele é antes 'simplesmente representado'"[190]. Tais atos podem ser vislumbrados na fantasia ou na mera representação, em circunstâncias que

> Contentamo-nos, muitas vezes, em considerar o que nos é relatado, sem que decidamos pela verdade ou falsidade do relato (...). Todas as expressões são, nestes casos, portadoras de atos aposicionais [*setzungslosen Akten*] (...) nós não cremos, mas também não negamos nem duvidamos (...) nós consumamos a modificação *qualitativa*, o deixar-em-suspenso neutro do estado-de-coisas.[191]

Ao contrário dessa relação intencional objetivante não-posicionante, quando se *percebe* um incêndio, não há neutralidade com relação ao seu ser; acredita-se que ele está efetivamente ali, acontecendo; quando se *recorda* de uma tragédia, remete-se a algo que se

---

[186] ZUIDERVAART, 2017, p. 29 - tradução e grifo nossos.
[187] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §27, p. 380 [*Hua* XIX/1, p. 456].
[188] Cf. *Ibidem*, 5ª I.L., §38, p. 415 [*Hua* XIX/1, p. 499].
[189] *Ibidem*, 5ª I.L., §34, p. 402 [*Hua* XIX/1, p. 483] – grifo nosso.
[190] *Ibidem,* 5ª I.L., §38, p. 415 [*Hua* XIX/1, p. 499].
[191] *Ibidem*, 5ª I.L., §40, p. 424 [*Hua* XIX/1, p. 510].

acredita ter efetivamente acontecido; quando se *julga* que determinada coisa é de determinado jeito, levanta-se a pretensão de que ela seja efetivamente daquele jeito declarado no juízo; quando o conhecimento científico produz juízos acerca de estados-de-coisas, objetiva-se que tais juízos realmente correspondam aos estados-de-coisas julgados. Em todas essas modalidades de ato, o ser do correlato objetivo é sempre trazido à tona no posicionamento. Ou seja, os atos posicionantes levantam a pretensão de se relacionar com as coisas a partir do que elas efetivamente são, seja para afirmá-las, negá-las, delas duvidar e afins. É nesse sentido que Husserl sustenta que eles também podem ser designados como "atos de *ter-por-verdadeiro* [*Fürwahrhaltung*]"[192], o que torna manifesta a vinculação dos atos posicionantes com a verdade, descrita com precisão por Tugendhat:

> Uma tese é "orientada" para a verdade no duplo sentido de que, primeiro, para ser legítima, depende de sua confirmação e, segundo, mesmo que não dependa, ela sempre já "alega" sua verdade. Este último [sentido] é necessário porque *pertence à essência de toda pretensão que o que é reivindicado já seja reivindicado como legítimo*. No nosso caso, isso significa que toda doxa originária *necessariamente também reivindica a verdade junto com o ser que afirma*. Portanto: p = "p" é verdadeiro. (...). *A análise das qualidades posicionantes conduz ao problema da verdade*.[193]

Os atos posicionantes, assim, são aqueles nos quais a verdade está em causa, nos quais a verdade da crença, da dúvida, da afirmação, da negação, é colocada em questão. Por isso, são eles que delimitam o escopo intencional da vivência da verdade e, consequentemente, da descrição da abordagem husserliana da verdade[194].

Inserida nesse âmbito dos atos objetivantes, a segunda distinção fundamental para o enquadramento da conceituação husserliana da verdade é entre os atos significativos e os atos intuitivos. Nas palavras do fenomenólogo: "as intenções objetivantes se decompõem, por uma divisão fundamental, em *significativas* [*signifikativen*] e *intuitivas* [*intuitiven*]"[195].

Objetivantes posicionantes que possuem essência significativa são os atos que "funcionam, ou podem funcionar, como atos que conferem significação às expressões [*die bedeutungsverleihenden Akte bei Ausdrücken*]"[196]. Tais atos são denominados por Husserl como *intenções significativas* [*Bedeutungsintentionen*][197], *signitivas* [*signitiven*] ou *simbólicas*

---

[192] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §40, p. 423 [*Hua* XIX/1, p. 509] – grifo nosso.
[193] TUGENDHAT, 1970, p. 44 - tradução e grifo nossos. A expressão "doxa originária" [*Urdoxa*] remete a *Ideias I*, texto no qual Husserl explica que "introduzimos a expressão crença originária [*Urglaube*] ou doxa originária [*Urdoxa*], com a qual se marca adequadamente que todas as 'modalidades de crença' por nós constatadas remetem intencionalmente a elas" (2006a, p. 237).
[194] Cf. TADDEI, 2014, p. 28.
[195] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §11, p. 65 [*Hua* XIX/2, p. 626]
[196] *Idem*, 2012b, 5ª I.L., §21, p. 357 [*Hua* XIX/1, p. 431].
[197] Cf. *Ibidem*, 1ª I.L., §9, p. 32 [*Hua* XIX/1, p. 44].

[*symbolischen*][198] e se caracterizam de um modo geral por se manifestarem em expressões linguísticas portadoras de um sentido ideal (que não se reduzem nem se confundem com nenhum elemento contido nas instanciações reais do ato de exprimir), circunscritas ao âmbito *semântico* (isto é, que remete a um objeto ou estado-de-coisas por meio de um sentido que objetiva fundamentalmente a comunicação acerca da objetalidade visada[199]) e cuja especificidade é determinada pelo fato de, apesar de visarem objetalidades, delas não apreenderem propriamente nada, o que explica que também sejam denominadas de *intenções vazias* [*leere Intentionen*][200]. Esta é a principal característica das intenções significativas: "em um ato signitivo, um objeto é pensado de forma 'vazia' (...). Aqui o objeto é representado (ou, mais adequadamente, referido) por meio de signos, geralmente palavras ou símbolos"[201]; por outras palavras, "o modo como representam seus objetos não contém nada que dê algo destes 'em carne e osso'"[202], o que significa que "*não há referência preenchida pela presença do objeto*, mas apenas uma referência vazia, ainda que dotada de alguma significação particular"[203]. Apesar de vazias, as intenções significativas põem a objetalidade visada, relacionam-se com ela. Essa remissão está assentada justamente na significação ideal constitutiva do ato e é "este significado o que dá a um juízo [*Urteil*] ou asserção [*Aussage*] a sua identidade através de muitos atos assertóricos individuais"[204]. Nesse sentido, Husserl afirma, já na *1ª Investigação*, que

> O meu ato de julgar é uma vivência fugidia, que aparece e desaparece. O que a asserção assere, este conteúdo: *que as três alturas de um triângulo se cruzam num ponto*, não é, porém, algo que apareça e desapareça. Todas as vezes que eu, ou seja quem for, exteriorize esta mesma asserção com igual sentido, haverá, em cada uma dessas vezes, um novo julgar. Os atos de julgar são diferentes de caso para caso. *O que* eles julgam, porém, *o que* a asserção quer dizer, isso é por toda parte o mesmo.[205]

---

[198] Em nota de rodapé ao parágrafo 8 da 6ª Investigação Lógica, Husserl explica que utiliza os termos "significativo", "signitivo" e "simbólico" indistintamente para se referir aos atos intencionais de significação (Cf. *ibidem*, 6ª I.L., §8, p. 50 [*Hua* XIX/2, p. 567]). Seguiremos essa indicação.

[199] Cf. MADALOSSO, 2016, p. 38. Husserl define a "expressão" [*Ausdrücke*] nos seguintes termos: "cada *discurso* [*Rede*] ou cada parte de um discurso [*Redeteil*], assim como todo e qualquer signo [*Zeichen*] do mesmo tipo, é uma expressão, não devendo importar se o discurso é ou não efetivamente dito, portanto, se ele é ou não dirigido a uma pessoa qualquer com propósito comunicativo (...) porque aquele que fala o produz com o propósito de, por essa via, 'se exprimir acerca de qualquer coisa', em outras palavras, porque, em certos atos psíquicos, ele lhe confere sentido que quer comunicar" (HUSSERL, 2012b, 1ª I.L., §5-7, p. 27-28 - grifo sublinhado nosso).

[200] Cf. HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §28, p. 98 [*Hua* XIX/2, p. 626] – grifo nosso. Daremos preferência ao termo "intenção vazia", também utilizado pelo fenomenólogo, uma vez que este manifesta mais claramente o contraste vigente no processo de preenchimento intencional devido à sua contraposição à intuição (intenção cheia).

[201] SOFFER, 1991, p. 76 - tradução nossa.

[202] VIEIRA, 2015, p. 56.

[203] MISSAGGIA, 2016, p. 389 – grifo nosso.

[204] ZUIDERVAART, 2017, p. 29 – tradução nossa.

[205] HUSSERL, 2012b, 1ª I.L., §11, p. 37 [*Hua* XIX/1, p. 50].

Ademais, na continuidade dessa passagem, ele imbrica os atos vazios, considerados isoladamente, com a questão do conhecimento e da verdade:

> O mesmo se passa com todas as asserções, mesmo que aquilo *que* dizem possa ser falso ou completamente absurdo. Também nestes casos distinguimos, das vivências fugidias do tomar-por-verdadeiro e do asserir, o seu conteúdo ideal, a significação da asserção enquanto unidade na multiplicidade (...). Se falta a "possibilidade" ou a "verdade", então a intenção da asserção será realizar "apenas simbolicamente" (...). Falta-lhe com isso, como se costuma dizer, a significação "verdadeira". Seguro é, porém, que cada asserção, quer esteja numa função de conhecimento, quer não (ou seja, quer ela preencha e, em geral, possa preencher a sua intenção em intuições correspondentes e nos atos categoriais que as formam), tem a sua intenção, e que a significação se constitui nesta intenção enquanto seu caráter específico e unitário.[206]

Como se nota, as intenções vazias subsistem por si só, com seu conteúdo significativo ideal, prescindindo de qualquer forma de preenchimento que traga algo da objetalidade meramente visada. Em virtude disso, uma expressão pode ter significado independentemente da objetalidade expressa ser efetivamente apreendida pelo ato vazio que a intenciona[207]. Contudo, restringindo-se apenas à sua mera significação, ainda que haja alguma compreensão, não haverá valor epistêmico associado à intenção vazia *per se*. Consequentemente, tomadas isoladamente, as intenções significativas não podem ser avaliadas quanto à sua verdade. Isso porque tais intenções, apesar de levantarem a pretensão de verdade característica de todos os atos posicionantes, não são capazes de, por si só, captarem a objetalidade visada.

Em face disso, pode-se dizer que os atos significativos desempenham duas funções na configuração da experiência da verdade, (i) eles determinam a objetalidade e o sentido através do qual é visada e (ii), enquanto atos posicionantes, eles põem o visado como efetivo, levantando a pretensão de verdade, mas o fazem de modo vazio. Consequentemente, "ao pôr o objeto como efetivo, eles erguem uma pretensão *que eles mesmo não são capazes de cumprir*"[208]. Para tanto, é necessário haver outras intenções que possam realizar essa pretensão, preenchendo a intenção significativa.

Essa função de preenchimento das intenções vazias caberá aos atos objetivantes posicionantes que não possuem essência significativa. Trata-se dos *atos intuitivos* [*intuitive Akte*], ou simplesmente *intuições* [*Anschauungen*], definidos em contraponto às intenções de significação nos seguintes termos:

---

[206] HUSSERL, 2012b, 1ª I.L., §11, p. 37 [*Hua* XIX/1, p. 50] – grifo sublinhado nosso.
[207] Conforme Husserl sublinha, pode-se, inclusive, visar estados-de-coisas ostensivamente falsos ou inexistentes (como o objeto da expressão "quadrado redondo"), na medida em que "também o absurdo (o contrassenso), entendido como 'ausência de sentido', se constitui no sentido: pertence ao sentido de uma expressão que seja um contrassenso visar objetivamente a coisas incompatíveis" (*ibidem*, 1ª I.L., §19, p. 55 [*Hua* XIX/1, p. 72]).
[208] TADDEI, 2012, p. 104.

> Por outro lado, os atos que são certamente extraessenciais para a expressão enquanto tal, mas que estão com ela na relação logicamente fundamental de que *preenchem* (confirmam, reforçam, ilustram) a sua intenção de significação com mais ou menor pertinência e, com isso, precisamente atualizam a sua referência objetiva (...) chamamos-lhes atos que preenchem a significação.[209]

Estes são "os atos que, *no conhecimento*, são chamados a preencher outras intenções"[210]. As intuições – que, por contraste com as intenções vazias, podemos também chamar de *intenções cheias* – possuem essa capacidade de preenchimento porque "tem como alvo algo que está aí, em sua presença, ante quem o intenciona"[211]. Por isso, "a intuição é definida pela presença mesmo do objeto"[212] ou ainda, ela "permite que os objetos estejam presentes à consciência"[213]. Assim, ao contrário das intenções vazias, nas intuições, "nós nos relacionamos diretamente com o objeto, nós o alcançamos"[214] e, por isso, são as intuições que desempenham aquele papel que as intenções vazias não são capazes na configuração da experiência da verdade, qual seja, o de confirmar (ou não) a pretensão erguida pela intenção ao se direcionar para determinada objetalidade.

Alguns exemplos elencados por Sokolowski ilustram bem a distinção e a relação entre intenções vazias e cheias. Vejamos:

> (a) [Intenção] vazia: falar sobre algo que iremos visitar, um lago, por exemplo (...); pensar nisso. Preenchida: ver o lago, nadar nele; ouvir a água, fazer tudo o que constitui a experiência de lagos. (b) Vazia: tentar lembrar a aparência de alguém. Preenchida: lembrar com sucesso sua aparência, ter uma imagem dele em nossa mente. (c) Vazia: referir-se às duas primeiras linhas de "Sunday Morning" de Wallace Stevens. Preenchida: recitar as duas linhas. (d) Vazia: referir-se ao significado das expressões de alguém quando está falando uma língua que não entendo (...). Preenchida: ouvir o significado de suas declarações ou decifrá-lo eu mesmo depois de ter aprendido a língua. (e) Vazia: na ausência do objeto discutido, relatar fatos sobre ele. Preenchida: perceber que tal e tal é o caso em relação ao objeto (...). (f) Vazia: planejar aprender a andar de bicicleta ou a manusear uma foice, sendo essas atividades tomadas como processos que vivenciamos conscientemente. Preenchida: a experiência de andar de bicicleta ou manusear uma foice com habilidade. (g) Vazia: falar sobre movimentos de um jogo de xadrez (...). Preenchida: fazer movimentos em um jogo de xadrez real. (h) Vazia: pensar numa decisão que terá de ser tomada numa situação crítica. Preenchida: a experiência de tomar a decisão.[215]

Apesar de distintas, essas situações apontam dois aspectos em comum: primeiro, demonstram a relação que se estabelece através de juízos e asserções (exemplos a, c, d, e, g, h), mas que também podem se realizar em representações vazias relacionados ao passado (exemplo

---

[209] HUSSERL, 2012b, 1ª I.L., §9, p. 32 [*Hua* XIX/1, p. 44] – grifo sublinhado nosso.
[210] *Idem*, 1996b, 6ª I.L., 10, p. 54 [*Hua* XIX/2, p. 572] – grifo nosso.
[211] SOKOLOWSKI, 2010, p. 42.
[212] FRAGATA, 1959, p. 55.
[213] ZUIDERVAART, 2017, p. 29 – tradução nossa.
[214] LÉVINAS, 1995, p. 67 – tradução nossa.
[215] SOKOLOWSKI, 1974, p. 18-19 – tradução nossa.

b), ou a planejamentos futuros (exemplo f). Obviamente essa lista não é exaustiva, nem poderia ser. Entretanto, o imprescindível na determinação dos atos vazios já é sabido: visa-se o objeto ou estado-de-coisas na sua ausência; a objetalidade não está dada à consciência. Em segundo lugar, não obstante a variedade de objetos que são trazidos à presença através da intenção cheia, observa-se que todos são atos do âmbito da percepção [*Wahrnehmung*], particularmente da *percepção sensível*, e da *imaginação* [*Imagination*]. Isso é plenamente pertinente à caracterização husserliana das intuições, pois, "para Husserl, os dois principais tipos de atos intuitivos são a *percepção* e a *imaginação*"[216]. Com efeito, o conceito de "intuição", de acordo com o exposto nas *Investigações Lógicas*, não se refere somente ao acesso direto aos objetos, realizado por excelência na percepção, mas também diz respeito à representação[217] da imaginação. O decisivo é que a intuição traz algo do próprio objeto à presença, ou seja, "a *característica geral* compartilhada por todos esses atos é que o objeto é mostrado de alguma forma, e não simplesmente denotado por um sinal"[218].

No caso da imaginação, essa presença se dá pela *semelhança* de imagem [*Bildähnlichkeit*], isto é, o objeto é dado *através* de sua imagem (física ou mental). Esse elemento de intermediação é característico da imaginação: o que o ato atinge, em termos concretos, não é a própria coisa intencionada, mas um intermediário que guarda com a coisa similaridade suficiente para que possa permitir remissão a ela. Existe, portanto, a imagem e o imaginado. Nesse sentido, "na imagem, o *sujeito*, o imaginado, não está ali em carne e osso, mas somente *como se* estivesse ali em carne e osso. Algo presente, que na imagem chega à doação, apresenta algo que não é dado em carne e osso"[219]. Pinturas, estátuas, fotografias, mas também memórias ou recordações, realizam essa função. Atos intuitivos imaginativos a elas direcionados não se restringem a captar o que está efetivamente dado na base material com a

---

[216] ZUIDERVAART, 2017, p. 29 - tradução nossa. A divisão das intenções objetivantes posicionantes, de acordo com o critério do preenchimento, em intenções significativas e intuitivas e, dentre as intuitivas, fundamentalmente entre perceptivas e imaginativas é apontada pelo fenomenólogo no parágrafo 14 da *6ª Investigação Lógica*. Cf. HUSSERL, 1996b, p. 64-67 [*Hua* XIX/2, p. 586-588].

[217] Conforme o exposto no parágrafo 33 da *5ª Investigação*, "representação" designa, para Husserl, qualquer ato no qual algo aparece como objetivo para a consciência, seja de modo simbólico, seja de modo intuitivo. Assim caracterizadas, as representações são a base dos enunciados (pois são os atos direcionados aos objetos aos quais os enunciados se referem) e do conhecimento de um modo geral, uma vez que este se estrutura proposicionalmente. Cf. MADALOSSO, 2016, p. 41

[218] SOFFER, 1991, p. 77 - tradução e grifo nossos. Analogamente afirma Sokolowski: "Isto é tudo o que a intuição é no vocabulário fenomenológico. A intuição não é algo místico ou mágico (...). A fenomenologia pode dar uma explanação bastante clara e persuasiva do conceito: a intuição é simplesmente ter o objeto realmente presente para nós, em contraste com tê-lo intencionado em sua ausência" (2010, p. 42-44).

[219] HUSSERL, 1973b, §4, p. 15 [*Hua* XVI] - tradução e grifo nossos.

qual se deparam, senão que, *por meio dela*, apreendem em alguma medida a coisa significativamente visada e, assim, trazem algum preenchimento a uma intenção vazia.

Entretanto, uma coisa é ver uma fotografia da pessoa amada; outra é estar diante dela. E a imaginação não oferece *diretamente* aquilo que foi visado. Para isso, segundo Husserl, é preciso haver percepção, uma vez que "*toda e qualquer* percepção é caracterizada pela intenção de captar o seu objeto como presente na sua ipseidade em carne e osso"[220]. Dito de outro modo:

> toda percepção externa, e toda percepção em geral, é um ato no qual algo presenta a si mesmo; não "representa", senão que presenta a si mesmo, é ele-mesmo-presente [*selbstgegenwärtig*], enquanto dado ele-mesmo-presente, e, mais precisamente, em uma maneira inteiramente particular da intuitividade, a qual não é aparentada com nenhuma outra intuitividade.[221]

Por conseguinte, em comparação com a imaginação,

> A *percepção* se caracteriza, como costumamos dizer, pelo fato de que nela aparece o "*próprio*" objeto e não apenas o objeto "em imagem" (...). A afiguração se preenche pela síntese peculiar da semelhança de imagem, a percepção pela síntese de identidade da coisa concreta, que se confirma por "si própria".[222]

Nesse mesmo sentido, a primazia da percepção frente a outras formas de intuição na função de preenchimento também é apontada pelo fenomenólogo nos seguintes termos:

> Por mais perfeita que seja uma afiguração, resta sempre uma diferença entre ela e a percepção: a afiguração não nos dá o próprio objeto, nem sequer em parte, ela nos dá apenas a sua imagem que, enquanto imagem, nunca é a própria coisa. Por esta última, somos gratos à percepção (...). O caráter intencional da percepção consiste no presentar [*Gegenwärtigen* (*Präsentieren*)], em oposição ao mero presentificar [*Vergegenwärtigen*] da afiguração.[223]

Devido a essa característica essencial de presentar a objetalidade em carne e osso, a percepção sensível desempenha um papel *fundante* frente às demais intenções em geral: "a percepção, enquanto pretender dar-nos o 'próprio objeto', não pretende propriamente com isso ser uma mera intenção, mas antes um ato que pode oferecer preenchimento aos outros, sem que ele próprio precise ainda de um preenchimento qualquer"[224]. Isso quer dizer, inclusive, que os atos significativos são fundados nos perceptivos; mais precisamente, os atos significativos se estruturam com base naquilo que a percepção sensível capta, mesmo que não se restrinjam ao dado sensível efetivamente percebido. Por outras palavras,

> A intenção de significação exige um signo dado intuitivamente como "suporte" ou "apoio". Quando, porém, percebemos uma expressão, não estamos direcionados ao

---

[220] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §5, p. 303 [*Hua* XIX/1, p. 365].
[221] INGARDEN, 1970, p. 36 - tradução nossa.
[222] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §14, p. 66-67 [*Hua* XIX/2, p. 588].
[223] *Ibidem*, 6ª I.L., §37, p. 114 [*Hua* XIX/2, p. 646]. Para uma abordagem da *presentificação* enquanto modo de representação da consciência de imagem, cf. TUGENDHAT, 1970, p. 66-68.
[224] *Ibidem*, 6ª I.L., §14, p. 67 [*Hua* XIX/2, p. 589].

> dado (isto é, ao signo), mas ao não-dado (isto é, ao designado). O signo não é tematizado por si mesmo, mas serve apenas como meio ou transição para visar algo dele distinto. Na apreensão signitiva, a representação do signo serve como base para a execução do ato de significação que se refere a outro objeto.[225]

Desse modo, por exemplo, um aglomerado sonoro *sensivelmente percebido* através da audição pode se tornar uma expressão portadora de significado; ou ainda um conjunto de rabiscos, pontos, linhas retas e curvas *sensivelmente percebido* pode se tornar uma frase dotada de significado. Quando se ouve os sons vocalizados por alguém ou se visualiza os pontos e linhas impressos em uma superfície, a remissão à objetalidade significada por meio daqueles dados sensíveis não se realiza se a atenção for direcionada aos ruídos ou rabiscos em si, mas também seria impossível de se efetivar caso não houvesse percepção sensível desses sons e traços. Nesse contexto, podemos dizer que "o que nos é dado imediatamente na intenção signitiva não é aquilo para o qual estamos direcionados, e aquilo para o qual estamos direcionados não nos é dado"[226]. O ato significativo, pois, possui um fundamento fornecido pela percepção sensível, mas não é para esta base sensível que a intenção signitiva efetivamente se direciona[227]. Algo análogo acontece com a consciência de imagem: para que se conheça *Napoleão* através de uma representação imagética, é preciso que se *veja* (percepção sensível) o bloco de mármore esculpido com suas formas ou a complexa composição de cores em um quadro no qual ele é retratado. Assim, além da função decisiva que cumpre nos processos de preenchimento envolvidos na configuração do conhecimento, a percepção também possui papel imprescindível como ato fundante das demais modalidades intencionais por fornecer a elas a sua base[228]. A percepção é, portanto, o ato objetivante posicionante intuitivo por excelência.

Até o momento, algumas distinções da estrutura intencional da consciência foram apresentadas com o objetivo de delimitar o escopo conceitual concernente à descrição fenomenológica dos sentidos da verdade oferecida por Husserl na *6ª Investigação Lógica*. Este movimento pode ser resumido da seguinte maneira: detentoras de matéria e qualidade (que, juntas, configuram sua essência intencional), as vivências intencionais podem ser divididas, conforme a relação com a objetalidade, em objetivantes e não-objetivantes. Este segundo grupo de atos é desconsiderado do âmbito de interesse da reflexão sobre o conhecimento e a verdade. Os atos objetivantes, por sua vez, dividem-se em posicionantes e não-posicionantes. Destes, os

---

[225] PALMA, 2022, p. 411-412.
[226] TUGENDHAT, 1970, p. 49 – tradução nossa.
[227] Cf. HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §14, p. 65 [*Hua* XIX/2, p. 586].
[228] Considerando essa dupla caracterização, Fragata comenta: "esta intuição tem um carácter peculiarmente fundamental, e por isso é chamada 'originária' [*originär gebende Anschauung*]. É o que acontece sempre que se trata duma experiência em sentido mais estrito, isto é, quando uma coisa sensível está concreta e realmente presente (...). A uma intuição deste gênero, ou originária, chama Husserl '*percepção*"' (1959, p. 58).

não-posicionantes não estão comprometidos com a efetividade dos objetos e estados-de-coisa aos quais se referem e, por isso, também são excluídos das considerações. Permanecem, pois, os objetivantes posicionantes, que se diferenciam entre os que possuem essência semântica, denominados de intenções significativas ou vazias, e os que não possuem essência semântica, que se relacionam com a objetalidade sem mediação de signos, denominados atos intuitivos ou, simplesmente, intuições. Assim, ao fim deste percurso, chegamos na distinção básica entre intenções vazias e intuições.

Contudo, "Husserl argumenta que o conhecimento surge da *coincidência* entre atos objetivantes significativos e atos objetivantes intuitivos"[229]. Ou seja, ele advoga que, para que se configure *conhecimento*, a mera visada vazia *per se*, por um lado, ou simples percepção sensível *per se*, por outro, não são suficientes. É imprescindível haver outro ato, capaz de estabelecer a vinculação entre a visada vazia e a intuição. Dito de modo mais preciso, é necessário haver uma estrutura intencional que promova o *preenchimento intuitivo* [*intuitive Erfüllung*] da intenção significativa. Neste ponto, chegamos ao núcleo da descrição intencional da verdade:

> O conceito-chave na doutrina de Husserl da verdade é claramente o conceito de *preenchimento intuitivo*. (...) é somente em relação ao processo fenomenológico de preenchimento que o *status* e a função dos conceitos de conhecimento, evidência e verdade podem ser determinados com maior precisão.[230]

O preenchimento intuitivo é um processo no qual uma intenção vazia é colocada em conexão com um ato intuitivo, de maneira a ser confirmada ou frustrada pela intuição. Trata-se, portanto, de um processo cuja configuração é triádica, constituída pelos seguintes atos: i) a intenção significativa – ato a ser preenchido ou o ato vazio; ii) a intuição – ato preenchedor; e iii) o ato que conjuga os anteriores. Com efeito, "é a partir dessa estrutura tripartite que se pode falar em conhecimento e, consequentemente, em verdade em sentido epistemológico"[231]. Tal estrutura pode ser vislumbrada no texto husserliano de modo resumido nos seguintes termos: "a todas as [i] *intenções* correspondem preenchimentos (...). Este último, na medida em que preenche a intenção, é chamado de [ii] *ato preenchedor*, mas só é assim chamado em virtude do [iii] *ato sintético de preenchimento*"[232].

---

[229] ZUIDERVAART, 2016, p. 163 – tradução e grifo nossos.
[230] BERNET, 1988, p. 34 – tradução e grifo nossos.
[231] VIEIRA, 2015, p. 83.
[232] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §13, p. 61 [*Hua* XIX/2, p. 582]. Para aprofundamento, cf. *ibidem*, §§6-11. Interessante notar a importância dessa estrutura complexa para o entendimento da abordagem husserliana da verdade, como observa Sokolowski: "por que todo esse mecanismo? Estas partes *devem ser distinguidas* porque

Para observar essa articulação intencional, consideremos o seguinte exemplo: imaginemos um jogo no qual uma pessoa (o proponente), munida de três copos e uma pequena bola, executa movimentos velozes com os copos, transferindo a bolinha de um para outro de modo supostamente arbitrário. Em frente a ela, outra pessoa (o participante), esforça-se para acompanhar a bolinha com os olhos até o instante em que o proponente para subitamente, ocultando a bolinha sob um dos copos. O participante, então, deve determinar sob qual dos copos a bolinha está escondida. Entretanto, ele não possui qualquer certeza acerca do paradeiro da bolinha e realiza sua escolha de maneira inteiramente aleatória, afirmando: "a bolinha está sob o copo do meio". O proponente ergue o copo central e o participante observa que a bolinha efetivamente se encontra ali.

Analisando esse exemplo a partir do aparato conceitual supracitado, podemos observar a estrutura triádica constitutiva do processo de preenchimento e sublinhar algumas características dos atos envolvidos: (i) há uma intenção significativa, expressa através do juízo "a bolinha está sob o copo do meio", proferido pelo participante. Considerado isoladamente (no caso do exemplo, antes da revelação de onde se encontra a bolinha), este juízo possui uma significação ideal em si mesma, de modo que ele poderia ser formulado em contextos completamente diferentes e, ainda assim, permaneceria dotado de significação, poderia ser comunicado e compreendido[233]. Ademais, ratificando esse estatuto relativamente independente da intenção vazia fora do processo de preenchimento, caso outra pessoa (um transeunte) que estivesse passando ao lado dos jogadores, despretensiosamente falasse "a bolinha está sob o copo do meio" e fosse embora sem ver o final do jogo, seu juízo concreto *per se*, enquanto intenção livre que instancia concretamente o conteúdo ideal que descreve aquele estado-de-coisas, não seria nem verdadeiro, nem falso. Isso porque, apesar de levantar pretensão de verdade (assim como todo ato posicionante), faltar-lhe-ia elementos para saber se descreve o estado-de-coisas asserido como ele efetivamente é ou não. Para isso, é necessário que a objetalidade seja captada. (ii) Tal captação é efetuada pelo participante quando o proponente

---

reconhecer ou conhecer algo é complexo. Não é simplesmente ter uma impressão do objeto; ter apenas o objeto presente, sem a manifestação de sua identidade (...). Não é ter uma percepção consciente. Reconhecer a identidade do objeto é ter o objeto conscientemente (...) com a possibilidade de expressar o que lhe é presente. *Esse tipo de presença torna possível ser verdadeiro, falhar em ser verdadeiro, e estar enganado*. Em sua fenomenologia, Husserl tenta pensar sobre tais questões e acha impossível fazer-lhes justiça sem essas distinções" (1974, p. 29 – tradução e grifo nossos).

[233] Nesse sentido, Husserl sustenta que "a comparação entre uma mesma expressão na função cognitiva e fora dela mostra que a significação permanece efetivamente idêntica nos dois casos. Quer eu compreenda a palavra *árvore* de uma maneira meramente simbólica, quer o meu uso se fundamente na intuição de uma árvore, nas duas vezes viso evidentemente algo com a palavra, e, nas duas vezes, viso a mesma coisa" (1996b, 6ª I.L., §9, p. 53 [*Hua* XIX/2, p. 570] – grifo sublinhado nosso).

levanta o copo do meio. Trata-se obviamente de um ato intuitivo perceptivo: ele visualiza a bolinha que antes permanecia oculta. Assim como no caso da intenção vazia, essa intuição poderia se dar isoladamente. Por exemplo, se outra pessoa (transeunte 2) observasse o proponente levantando o copo para revelar a bolinha justamente quando isso está acontecendo, sem ter pensado nada com relação à situação com a qual naquele momento se depara, então ela estaria realizando uma mera percepção sensível, a qual não carrega consigo a questão do conhecimento acerca daquele estado-de-coisas; o transeunte 2 estaria simplesmente observando uma situação. Para o participante, porém, a intuição traz informação decisiva: ela fornece o próprio estado-de-coisas anteriormente asserido; a objetalidade visada é agora dada à intuição[234]. (iii) Todavia, para que a intenção vazia e a intuição possam entrar em relação, é necessário um ato em virtude do qual a intuição preencha a intenção significativa. Desse modo, "nem a mera significação, nem a mera intuição, mas apenas a unidade entre ambas merece o nome de 'conhecimento'. É na unidade entre intuição e significação que surge a versão fenomenológica da *adequatio*"[235]. É, pois, este terceiro ato que, no exemplo, permitirá ao participante identificar que o seu juízo corresponde ao estado-de-coisas efetivo, ou ainda que o seu juízo é *verdadeiro* e que, por isso, ele acertou a aposta e ganhou o jogo. Dito de modo preciso: devido a esse terceiro ato, "o que é dado na intuição é *reconhecido* como o que a significação visa"[236].

Husserl advoga que esse terceiro elemento do processo de preenchimento é uma vivência intencional *objetivante* distinta das outras duas, na medida em que, do mesmo modo que a intenção vazia e a intuição possuem objetalidades correlatas, também há uma objetalidade correlata que lhe é própria: a *identidade* sob a qual o objeto da significação e o da intuição são compreendidos como o mesmo. Justamente por isso "devemos designar como *atos* não apenas a significação e a intuição, mas também a *adequação*, isto é, a *unidade de preenchimento*, já que ela tem um correlato intencional que lhe é próprio, um objetal para o qual está dirigida"[237].

Tais atos são denominados de "consciência de preenchimento" [*Erfüllungsbewußtsein*], "ato de identificação" [*Akt der Identifizierung*], "ato identificante"

[234] Dito de outro modo: "o que o componente intuitivo em um ato de conhecer fornece é uma consciência da "coisa em si" que satisfaz o conteúdo intencional do ato de significar: uma consciência do objeto "em carne e osso" (*leibhaft*), "com plenitude intuitiva", efetivamente aqui e agora diante de mim, exatamente como é visado ou intentado no ato [significativo] (KIDD, 2014, p. 132).
[235] MOURA, 1989, p. 137.
[236] TUGENDHAT, 1970, p. 47 – tradução nossa.
[237] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §8, p. 51 [*Hua* XIX/2, p. 568]) – grifo nosso.

[*identifizierender Akt*], ato "de conhecimento"[238] e, inclusive, de "adequação" – termo fundamental na apresentação dos sentidos de verdade. Seus correlatos, por seu turno, são chamados de "unidade de identidade" [*Identitätseinheit*], "unidade de identificação" [*Einheit der Identifizierung*], mas também de "ser conhecido" ou "reconhecido". Como os termos sugerem, tal ato estabelece o vínculo entre a intenção a ser preenchida e a intuição preenchedora através de uma *síntese de identificação* [*Synthesis der Identifizierung*][239]: ele realiza a *unificação* ou a *reunião* dos dois outros atos em um todo maior[240]. Daí o seu caráter sintético. Por causa disso, a estrutura da consciência de preenchimento ou de conhecimento é apresentada por Husserl da seguinte maneira:

> No processo de preenchimento, a intenção significativa da expressão é o que se "preenche" e vem ao mesmo tempo a se "coincidir" com a intuição; e que o conhecimento é, pois, enquanto resultado do processo de recobrimento [*Deckungsprozesses*], essa própria unidade de recobrimento [*Deckungseinheit*]. Mas, já está implícito no conceito de unidade de recobrimento que não se trata aqui de uma dualidade de coisas separadas, mas de uma *unidade em si indivisa* (...): o *mesmo* ato de intenção significativa que constitui a representação simbólica vazia habita também o ato de conhecimento complexo.[241]

Husserl sustenta que esse processo de constituição da unidade de preenchimento pode se realizar de duas maneiras: *estática* e *dinâmica*. Numa síntese estática, há um ato signitivo imediatamente fundamentado na intuição, estabelecendo uma conexão com seu objeto por meio desta. Husserl ilustra essa forma de síntese com o seguinte exemplo: "falo do *meu tinteiro* e ao mesmo tempo, o próprio tinteiro está na minha frente, eu o vejo"[242]. Desse modo, estabelece-se uma conexão imediata entre as vivências, efetuada pelo ato de conhecimento. Por outro lado, o preenchimento dinâmico *desdobra-se temporalmente*: inicialmente, emerge a intenção significativa vazia, que se direciona à objetalidade. Em seguida, há a intuição na qual tal objetalidade se manifesta e isso enseja a consciência de preenchimento na qual a intenção é preenchida pela intuição. Nesse preenchimento dinâmico, portanto, a intenção significativa precede cronologicamente a intuição. No preenchimento estático, por outro lado, há o simples

---

[238] Pois, segundo Husserl, "falando em conhecer, exprimimos a apreensão da mesma situação de unidade (...). Segue-se naturalmente desta exposição que, tal como o preenchimento, o conhecimento – *que é apenas uma outra palavra – também pode ser designado como ato identificante*" (1996b, 6ª I.L., §8, p. 52 [*Hua* XIX/2, p. 569] – grifo nosso. Dito de outro modo, "*conhecer* equivale à consciência da concordância entre aquilo que é visado de forma somente significativa (numa visada vazia) e a intuição dada" (VIEIRA, 2015, p. 60).

[239] Conforme aponta Husserl, "todo preenchimento de uma intenção signitiva por uma intuitiva tem o caráter de uma síntese de identificação" (1996b, 6ª I.L., §13, p. 63 [*Hua* XIX/2, p. 584]).

[240] Para se remeter a essa unificação realizada pelo ato sintético de identificação, Husserl utiliza expressões diversas como, por exemplo, os atos coincidem [*sich decken*] (cf. 1996b, 6ª I.L., §8, p. 51 [*Hua* XIX/2, p. 568]) ou que entre ele se produz uma compertença ou pertencimento mútuo [*Zusammengehörigkeit*] (cf. *ibidem*, 6ª I.L., §8, p. 49 [*Hua* XIX/2, p. 566]). Em todas elas, a ideia de unidade entre intenção e intuição promovida pela síntese de identificação fica manifesta. Cf. KIDD, 2014, p. 134-135.

[241] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §9, p. 53 [*Hua* XIX/2, p. 571]) – grifo nosso.

[242] *Ibidem*, 6ª I.L., §6, p. 43 [*Hua* XIX/2, p. 558].

reconhecimento, sem antecipação prévia. A diferença entre tais modos de preenchimento é, pois, de natureza basicamente temporal, porém a ausência da distensão temporal não altera a estrutura do preenchimento estático: "mesmo o reconhecimento estático envolve os momentos de intenção significativa como preenchida, de intenção intuitiva como preenchedora, e é em si a vivência de identidade"[243].

Retomando a ideia expressa na passagem anterior, é importante ainda destacar que, com a síntese de preenchimento, intenção e intuição passam a constituir a unidade indivisa [*die ungeschiedene Einheit*] do ato de identificação. Isso implica dizer que, do ponto de vista da intenção e da intuição, "quando o preenchimento e o conhecimento ocorrem, a parte signitiva 'livre' torna-se 'ligada', de modo que não é mais uma mera intenção"[244] e a intuição não é mais uma mera percepção sensível isolada, mas sim um ato preenchedor. Do ponto de vista da consciência de preenchimento, isso indica que ela se constitui como ato fundado, cujos momentos fundantes são os atos vazio e intuitivo. Nesse cenário, a síntese de identificação "cuidará de, ligando os atos, fazer preencher a visada vazia do ato signitivo a partir dos elementos dados originariamente pela percepção"[245].

Essa articulação entre intenção vazia e intuição somente é possível devido à *igualdade* entre as *matérias intencionais* dos atos distintos. É a matéria que, fornecendo os critérios de determinação do modo específico da visada do objeto, isto é, o 'como-o-quê' o objeto é intencionado, permite reconhecer se os elementos que são dados na percepção concordam ou não com o que se visou signitivamente. Dito de outro modo: "os dois atos coincidem (pelo menos parcialmente) no que diz respeito à sua *relação intencional* com o objeto. Eles se referem *ao mesmo objeto*"[246]. É, portanto, esta igualdade de matérias intencionais que, do ponto de vista subjetivo, assegura que as vivências intencionais envolvidas no processo de preenchimento tenham o mesmo *sentido* e que, do ponto de vista objetivo, garante a identidade entre a objetalidade visada e a objetalidade intuída[247]. Essa situação fenomenológica é descrita por Husserl no parágrafo 8 da *6ª Investigação*:

> Na intuição, é presentifica intuitivamente a *mesma* objetalidade que, no ato simbólico, era "apenas pensada"; e também ela se torna intuitiva com aquelas mesmas determinações com as quais foi, de início, apenas pensada (apenas significada). E não fazemos nada mais do que exprimir a mesma coisa de outra maneira, quando dizemos

[243] SOKOLOWSKI, 1974, p. 29 – tradução nossa.
[244] ZUIDERVAART, 2016, p. 164 – tradução nossa.
[245] TADDEI, 2012, p. 104.
[246] BERNET, 1988, p. 34 – tradução e grifo nossos. Similarmente afirma Sokolowski (1974, p. 22): "*o mesmo objeto* é visado tanto de modo vazio quanto preenchido. Nós não visamos dois objetos distintos que são posteriormente relacionados um com o outro". Para exemplificações disso, cf. *idem*, 2010, p. 44-45.
[247] Cf. SOFFER, 1991, p. 76.

> que a *essência intencional do ato de intuição se adapta* (mais ou menos perfeitamente) à *essência significacional do ato que exprime*.[248]

Tal constatação é reforçada mais à frente no mesmo parágrafo:

> Afirmamos, com efeito, e podemos fazê-lo com evidência, que o objeto da intuição é *o mesmo* que o objeto do pensamento que nela se preenche; e no caso de uma adaptação exata, dissemos até que o objeto é intuído exatamente como *o mesmo como-o-quê* foi pensado (ou, o que aqui quer dizer o sempre a mesma coisa: significado).[249]

A explicitação do papel decisivo da matéria intencional nesse processo, por sua vez, é categoricamente realizada nos seguintes termos do parágrafo 16 da *6ª Investigação*: "no caso da identificação, *as matérias são os suportes específicos da síntese* (...), são *as próprias matérias* que se *coincidem* no ato de identificação"[250].

No exemplo do jogo com os copos e a bolinha, é o fato de as matérias intencionais do juízo "a bolinha está sob o copo do meio" e da percepção sensível correspondente serem as mesmas que fundamenta a identificação realizada, e que garante a correção do juízo, uma vez que ele concorda com a percepção ou, do ponto de vista objetivo, que o estado-de-coisas julgado concorda com o estado-de-coisas efetivo. Ou seja, "a síntese de conhecimento era a consciência de uma certa '*concordância*'"[251] e essa concordância – fundamental para a caracterização da verdade a seguir – é realizada (ou não[252]) com base na matéria intencional[253].

Todavia, a igualdade entre as matérias dos atos envolvidos no processo de preenchimento, que implica a remissão ao mesmo objeto, não deve anular a diferença entre eles. Para além da igualdade entre as matérias, essa diferença é decisiva para a atribuição de valor cognitivo e de valor de verdade à síntese de identificação[254].

---

[248] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §8, p. 49 [*Hua* XIX/2, p. 566]) – grifo sublinhado nosso.
[249] *Ibidem*, 6ª I.L., §8, p. 51 [*Hua* XIX/2, p. 568] – grifo nosso.
[250] *Ibidem*, 6ª I.L., §16, p. 73 [*Hua* XIX/2, p. 596] – grifo nosso. O mesmo entendimento é afirmado sucintamente assim: "o conceito de *matéria* é definido pela unidade de identificação total e, precisamente, *como aquilo que, nos atos serve de fundamento da identificação*" (*ibidem*, 6ª I.L., §25, p. 91 [*Hua* XIX/2, p. 618]).
[251] *Ibidem*, 6ª I.L., §11, p. 56 [*Hua* XIX/2, p. 575] – grifo nosso.
[252] Vale destacar que Husserl aponta que, correlata à síntese de identificação, existe a possibilidade da *síntese de distinção* [*Synthesis der Unterscheidung*], a qual, ao invés da concordância, manifesta a discordância [*Nichtübereinstimmung*], ou o conflito [*Widerstreit*], que ocorre quando "a intuição não 'concorda' com a intenção de significação, mas 'conflita' com ela" (HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §11, p. 56 [*Hua* XIX/2, p. 575]). Nesse caso, a pretensão da intenção vazia resta decepcionada. Em termos comparativos, o importante é sublinhar que mesmo "o conflito *pressupõe* como que um certo terreno de concordância" (*ibidem*, 6ª I.L., §11, p. 57 [*Hua* XIX/2, p. 575]), posto que, para que haja discordância acerca de determinadas qualidades de uma objetalidade, tal objetalidade precisa ser identificada como a mesma intencionada signitivamente e intuída. Cf. *ibidem*, 6ª I.L., §11, p. 57 [*Hua* XIX/2, p. 576].
[253] Cf. ZUIDERVAART, 2018, p. 129.
[254] Conforme aponta Moura, "para que haja conhecimento, é essencial uma desigualdade entre os membros sintetizado e essa desigualdade não pode ser de responsabilidade da matéria" (1989, p. 143).

O que caracteriza o preenchimento como tal e o coloca no centro da questão da crítica do conhecimento é o fato de que a igualdade entre os atos seja apenas *parcial*: os atos são iguais no que se refere a suas matérias intencionais, contudo, se considerarmos todos os elementos constitutivos dos atos, encontraremos uma diferença fundamental. "A síntese de preenchimento revela uma *desigualdade de valor* entre os membros ligados"[255] que já é sabida: o ato signitivo carece de plenitude, é um ato vazio; a intuição, por sua vez, apreende, em algum grau, a objetalidade mesma. Inclusive, é devido a essa diferença que "o ato preenchedor contribui com uma *prerrogativa* que falta à mera intenção, a saber, ele lhe *confere a riqueza do 'próprio', aproxima-a, pelo menos,* mais diretamente, *da própria coisa*"[256]. A caracterização das intuições à luz de sua desigualdade fundamental com as intenções vazias é sumarizada por Husserl do seguinte modo: "*a intenção signitiva simplesmente indica o objeto, a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo algo da plenitude* [*Fülle*] *do próprio objeto*"[257]. Por isso, na síntese de conhecimento, "a intenção *sempre* se recobre com o ato que lhe dá a sua *plenitude*"[258]. Como se nota, aquilo que nas intuições tem o caráter de prover às intenções vazias o que lhes falta no processo de conhecimento é chamado por Husserl de "plenitude"[259], denominação que, por si só, indica essa função de preenchimento. Diante disso, Husserl sustenta que, "em face da qualidade e da matéria, a '*plenitude*' *aparecerá como um momento novo dos atos intuitivos*"[260].

Apesar de estar inserido em um quadro conceitual mais amplo[261], no que se refere especificamente à sua função no processo de preenchimento, o importante a sublinhar é que o termo "plenitude" corresponde a duas noções intrinsecamente imbricadas: em um primeiro sentido, plenitude significa os "conteúdos apresentantes" ou "conteúdos representantes-apreendidos intuitivos" [*darstellende, intuitiv repräsentierende Inhalte*]. Tais conteúdos são os

---

[255] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §16, p. 74 [*Hua* XIX/2, p. 597]).
[256] *Ibidem*, 6ª I.L., §16, p. 74 [*Hua* XIX/2, p. 597]).
[257] *Ibidem*, 6ª I.L., §21, p. 82 [*Hua* XIX/2, p. 607] – grifo nosso.
[258] *Ibidem*, 6ª I.L., §14, p. 69 [*Hua* XIX/2, p. 591] – alteração de tradução nossa.
[259] Conforme consta em nota dos tradutores da *6ª Investigação Lógica, Fülle* "significa o estar pleno, cheio, plenitude, extensão, abundância, gordura" (HUSSERL, 1996b, p. 69 – nota de rodapé 2). Nessa tradução, usa-se tanto "plenitude" quanto "recheio" para verter *Fülle* para o português. No presente trabalho, porém, seguiremos a opção adotada na tradução do volume 1 das *Investigações Lógicas* para o português (HUSSERL, 2012b) e utilizaremos somente "plenitude" para traduzir o termo em questão e faremos a modificação nas passagens da *6ª Investigação* aqui utilizadas para manter essa escolha, ou seja, nas citações dessa obra nas quais os tradutores usam "recheio", alteraremos para "plenitude". Tais alterações serão indicadas nas referências às passagens transcritas, como foi feito acima, na nota 255.
[260] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §17, p. 77 [*Hua* XIX/2, p. 600-601] – grifo e alteração de tradução nossos.
[261] A caracterização deste outro momento constitutivo da vivência intencional será realizada junto à discussão do "conteúdo *reell*" dos atos, no próximo capítulo, tendo em vista que esse conceito corresponde a uma das acepções de imanência no pensamento husserliano. Cf., *infra*, subseção 3.2.2 – Transcendência *irreell* vs. Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica, p. 186ss do presente trabalho.

componentes não-intencionais das vivências que, enquanto momentos dos atos intuitivos que constituem, "indicam univocamente os conteúdos dos objetos que lhes correspondem de maneira determinada e *apresentam* esses conteúdos"[262]. Trata-se de dados de sensação, no caso das percepções externas, de fantasmas sensíveis, no caso da imaginação, ou ainda de sensações de sentimentos, no caso dos atos de sentimento[263]. Tais componentes da vivência intencional funcionam como suporte sensível que a *matéria* intencional irá animar ou interpretar através de uma *qualidade* determinada, isto é, são "os conteúdos que, na consciência de ato (na essência intencional), sofrem a apreensão"[264] e, uma vez vivenciados, são responsáveis pela apreensão de objetos e estados-de-coisas operada na intuição, permitindo, assim, que as objetalidades sejam percebidas ou afiguradas[265]. Ou seja, são "aqueles conteúdos que servem, seguramente, como pedras de construção dos atos, mas que *não são eles próprios atos*"[266]. O segundo sentido de "plenitude" se refere novamente a estes conteúdos, mas agora *enquanto apreendidos*, quer dizer, considerados conjuntamente com a apreensão que lhes corresponde. Neste segundo caso, são também denominadas por Husserl de *teor intuitivo* [*intuitiver Gehalt*] de um ato intuitivo, como uma afiguração ou uma percepção sensível.

Considerando isso, a diferença de valor entre intenções vazias e intuições em virtude da plenitude se manifesta na distinção que Husserl estabelece entre essência intencional dos atos em geral, composta por qualidade e matéria, e a *essência cognitiva*, atributo específico dos atos objetivantes posicionantes *intuitivos*, em cuja composição, além da qualidade e da matéria, acrescenta-se exatamente a plenitude. Nesse sentido, Husserl aponta

> A *essência cognitiva de um ato objetivante* (em oposição à sua essência meramente intencional) como sendo o *conteúdo global relevante para a função cognitiva*. A ele pertencem então os três componentes: qualidade, matéria e plenitude ou conteúdo intuitivo; ou ainda (...): qualidade, matéria e *conteúdo representante-apreendido intuitivo*, sendo que nas intenções vazias falta este último e, com ele, a "plenitude".[267]

Essa falta de plenitude apontada nas intenções significativas não quer dizer que esses atos sejam completamente desprovidos de conteúdo representante-apreendido. Também neles há uma dimensão sensível (o som proferido, os rabiscos inscritos no papel), mas esta funciona tão somente como conteúdo que remete para além de si mesmo. Por isso, nesses casos em que

---

[262] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §22, p. 84 [*Hua* XIX/2, p. 609].
[263] Sobre a intencionalidade dos sentimentos, na qual Husserl discute a distinção entre sensações de sentimentos [*Gefühlsempfindungen*] e atos de sentimento [*Gefühlsakte*], cf. HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §15, p. 332-340 [*Hua* XIX/1, p. 404-410].
[264] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §45 p. 439 [*Hua* XIX/1, p. 528].
[265] Sobre a distinção entre conteúdo vivenciado e objeto representado, cf. HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., § §11, §14.
[266] *Ibidem*, 5ª I.L., §14, p. 329 [*Hua* XIX/1, p. 397].
[267] *Idem*, 1996b, 6ª I.L., §28, p. 98 [*Hua* XIX/2, p. 626].

o dado sensível é apreendido significativamente, a relação entre a matéria intencional e conteúdo representante-apreendido é *contingente, externa* [*zufällige äußerliche Beziehung*], ou seja, o teor intuitivo desse ato diz respeito ao símbolo enquanto objeto físico e não possui de nenhuma relação de semelhança ou necessidade com o objeto visado. Na intuição, por sua vez, há uma relação *essencial, interna* [*wesentliche, innerliche*] entre matéria e plenitude, ou seja, o teor intuitivo possui uma ligação necessária e interna com a coisa visada[268]. À vista disso,

> só pode servir de representante-apreendido intuitivo de um objeto aquele conteúdo *que lhe é semelhante ou igual*. (...) Em linguagem fenomenológica: não temos liberdade de decidir o *como-o-que da* apreensão de um conteúdo (em que sentido da apreensão o apreendemos) (...). O conteúdo a ser apreendido nos impõe limites, por meio de uma certa esfera de semelhança e de igualdade, *não somente a matéria da apreensão como um todo à totalidade do conteúdo,* mas também suas partes respectivas, *membro a membro*.[269]

Assim sendo, se a plenitude estabelece uma relação contingente-externa com a matéria intencional, há um ato signitivo; se a relação é necessária-interna, há um ato intuitivo.

Nesse contexto, de um ponto de vista ideal, poder-se-ia considerar, por um lado, uma intenção sem nenhum teor intuitivo, que "teria apenas um conteúdo significativo"[270] (identificadas como *significação pura*), e, por outro, uma intuição plena, isto é, uma representação que não tem nenhum conteúdo signitivo, na qual tudo é preenchido e "não existe parte, lado ou determinação alguma do seu objeto que não seja apresentada intuitivamente (...) [na qual] tudo o que é apresentado é visado (...), mas também tudo o que é visado é apresentado"[271] (identificadas como *intuições puras*, cujo modelo paradigmático seria a *percepção pura*). Entretanto, Husserl reconhece nas instanciações concretas que "certos atos de preenchimento estão mais pertos do *objetivo do conhecimento* de algo do que outros"[272], o que significa dizer que a plenitude admite gradações. Ou seja, as intuições podem captar objetalidades de modo *mais ou menos pleno*[273].

A plenitude intuitiva, segundo Husserl, varia conforme os seguintes fatores: extensão [*Umfang*] ou riqueza [*Reichtum*], vivacidade [*Lebendigkeit*] e o teor de realidade [*Realitätsgehalt*]. Consideremos uma percepção sensível de coisas externas: "o objeto não é

---

[268] De acordo com Chad Kidd (2014, p. 135-136), essa diferença concernente à relação que há nos atos signitivo e intuitivo entre matéria e conteúdo representante-apreendido configura a distinção *não-qualitativa* imputada por Husserl a essas vivências intencionais. A diferença *qualitativa* diz respeito à capacidade de presentar ou não a objetalidade.
[269] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §26, p. 95 [*Hua* XIX/2, p. 623].
[270] *Ibidem*, 6ª I.L., §23, p. 86 [*Hua* XIX/2, p. 611].
[271] *Ibidem*, 6ª I.L., §23, p. 86 [*Hua* XIX/2, p. 611].
[272] ZUIDERVAART, 2017, p. 31 – tradução e grifo nossos.
[273] Essa situação fenomenológica também permite pensar em possibilidades progressivas de incremento do preenchimento de intenções por intuições. Exemplo disso pode ser visto em SOKOLOWSKI, 2010, p. 47-48.

efetivamente dado (...). Ele só aparece 'do lado frontal' (...). Os componentes do reverso invisível, do interior, etc. são subentendidos, covisados, de uma maneira mais ou menos determinada"[274]. Por isso, por exemplo, se afirmamos "isto é um objeto de seis lados" enquanto estamos olhando para um cubo, o objeto significativamente visado é o próprio cubo, porém nem todos os elementos desta intenção estão simultaneamente preenchidos intuitivamente, pois não podemos perceber todos os lados deste objeto ao mesmo tempo. Por não compreender todo o objeto, o teor intuitivo, neste exemplo, carece de extensão ou riqueza plena. Este momento da plenitude, pois, diz respeito ao grau de "*completude* [*Vollständigkeit*] com que o conteúdo do objeto venha a ser apresentado"[275]; ou seja, a extensão "se refere à medida em que as determinações do objeto são dadas intuitivamente"[276]. Quanto mais do objeto o teor intuitivo captar, mais rica, extensa ou completa será a intuição. Ademais, os conteúdos representantes-apreendidos intuitivos podem representar o objeto de um modo mais ou menos claro. Essa gradação diz respeito à vivacidade da plenitude, definida em função de quão fielmente "a presentação ou representação se assemelha aos correspondentes momentos de conteúdo do objeto"[277]. Quanto maior a semelhança entre plenitude e objeto intuído, mais vivaz é a intuição. Por fim, o terceiro aspecto da plenitude "diz respeito a quanto do teor intuitivo é perceptivo e não meramente imaginativo"[278]. O teor de realidade da plenitude está, pois, relacionado ao "seu número maior ou menor de conteúdos *presentantes*"[279], isto é, perceptivos (em contraposição aos conteúdos que seriam imaginativos). Em uma percepção, podem imiscuir-se elementos imaginativos, em maior ou menor escala, mas certamente uma coisa é ver a objetalidade "em carne e osso" e outra, uma imagem sua. Ao passo que os conteúdos imaginativos são substituídos por perceptivos, a intuição aumenta a sua plenitude no que concerne ao seu teor de realidade. Quanto mais conteúdo perceptivo, mais "real" (no sentido aqui em voga) é a intuição.

Levando esses aspectos da plenitude em conta no processo de conhecimento, pode-se dizer que quanto maior ou menor a extensão, a vivacidade e o teor de realidade da intuição correspondente, mais ou menos pleno será o preenchimento da intenção vazia[280]. Por

---

[274] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §14, p. 67 [*Hua* XIX, p. 589].
[275] *Ibidem*, 6ª I.L., §23, p. 88 [*Hua* XIX/2, p. 614].
[276] TUGENDHAT, 1970, p. 81 – tradução nossa.
[277] ZUIDERVAART, 2018, p. 280 – tradução nossa.
[278] TUGENDHAT, *op. cit*., p. 81 – tradução nossa.
[279] HUSSERL, *op. cit*., 6ª I.L., §23, p. 88 [*Hua* XIX/2, p. 614].
[280] Analisando esses três aspectos da plenitude intuitiva, Fragata advoga que "poderíamos *reduzir os dois últimos* [a vivacidade e o teor de realidade] ao primeiro [a extensão], onde transparece diretamente a deficiência de 'preenchimento'" (1959, p. 67 – grifo nosso). Essa interpretação parece ser pertinente, visto que, ao introduzir a classificação das intuições em adequadas e inadequadas, Husserl faz referência tão somente à extensão da plenitude. (cf. HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §29, p. 98 [*Hua* XIX/2, p. 627]).

conseguinte, em função do grau de plenitude, Husserl classifica, na *6ª Investigação*, as intuições em *adequadas* e *inadequadas*. *Grosso modo*, adequada é a intuição cuja plenitude representa completamente a objetalidade intuída, "isto é, com um teor intuitivo tão rico que cada componente do objeto tal como visado nessa representação, corresponde a um representante-apreendido, componente do conteúdo intuitivo"[281]; e inadequada é a intuição cuja representação do objeto é incompleta. Inserida em uma síntese de preenchimento, a primeira é denominada de *completa* [*vollständig*] e a segunda de *lacunar* [*lückenhaft*].

Desse modo, a tematização da *adequação* surge no contexto de descrição do preenchimento intencional, sendo significativamente apresentada nos termos da determinação clássica da verdade correspondencial:

> Quando uma representação é definitivamente preenchida por meio dessa percepção idealmente perfeita, produz uma genuína *adaequatio rei et intellectus*: *o objetal está efetivamente 'presente' ou 'dado' exatamente como aquilo-como-o-que é intencionado*; nenhuma intenção parcial que careça de preenchimento permanece implícita.[282]

Essa descrição da estrutura intencional da adequação através da consagrada expressão *adaequatio rei et intellectus* nos encaminha, junto com o desenvolvimento da obra, para o exame da reflexão husserliana da evidência e, especialmente, dos sentidos de verdade apresentados na *6ª Investigação*, na medida em que "é característico do tratamento de Husserl do problema da verdade que o significado da verdade e a natureza da evidência sejam esclarecidos *juntos*"[283], temas aos quais a seção a seguir é dedicada.

*** *** ***

A exposição acima realizada, que parte do exame dos momentos essenciais da vivência intencional e culmina na noção de adequação intuitiva, estabelece as bases intencionais gerais para a análise husserliana sobre evidências e verdade que se inicia no quinto capítulo da *6ª Investigação Lógica*. Conforme explicitado, Husserl considera a adequação como o ideal de conhecimento, que surge na experiência intencional da síntese de preenchimento, envolvendo e articulando atos objetivantes posicionantes significativos e intuitivos. Essa síntese cognitiva envolve tanto a unidade entre atos objetivantes qualitativamente distintos, fundamentada na igualdade de suas matérias, quanto gradações na adequação com que um ato intuitivo apresenta ou representa o objeto da cognição, conforme as variações da plenitude intuitiva. Manter essas

---

[281] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §29, p. 98 [*Hua* XIX/2, p. 627]).
[282] *Ibidem*, 6ª I.L., §37, p. 115 [*Hua* XIX/2, p. 647].
[283] TUGENDHAT, 1970, p. 24 – tradução nossa.

considerações sobre a estrutura intencional constitutiva do preenchimento cognitivo em mente é imprescindível para o entendimento da relação que Husserl postula entre evidência e verdade no seguimento do texto das *Investigações*, uma vez que a descrição husserliana da verdade "*pressupõe* uma fenomenologia do preenchimento e da plenitude"[284].

## 2.3 OS SENTIDOS FENOMENOLÓGICOS DA VERDADE NA *6ª INVESTIGAÇÃO LÓGICA*

Considerando os desdobramentos supracitados, nesta seção abordaremos a caracterização da evidência a partir da ideia de adequação (subseção 2.3.1) e, em seguida, discutiremos os sentidos de verdade elencados por Husserl no parágrafo 39 da *6ª Investigação* (subseção 2.3.2).

### 2.3.1 Adequação e Evidência

Antes de detidamente tematizar o conceito de "evidência" na *6ª Investigação*, Husserl já havia recorrido a ele, ainda que de modo operativo, ao longo das cinco investigações precedentes. Por exemplo, na *1ª Investigação*, remete-se à evidência para ratificar a distinção entre os conteúdos ideais de significação e os atos empírico-psicológicos de significar[285]; *na 2ª Investigação*, o fenomenólogo sustenta que a distinção entre objeto individuais e universais "é-nos garantida por meio da evidência"[286]; na *3ª Investigação*, recorre-se à evidência associada à possibilidade (ou não) de modificar ou suprimir determinada parte de um todo e as implicações disso para distinguir partes dependentes (momentos) e partes independentes (pedaços)[287]; na *4ª Investigação*, como caso particular da distinção geral realizada na investigação anterior, Husserl diferencia significações dependentes e independentes também recorrendo à evidência[288]; e, por fim, na *5ª Investigação*, apela-se à evidência para diferenciar os conteúdos vividos das vivências intencionais[289]. Todavia, é de fato no parágrafo 38 da *6ª Investigação* que o fenomenólogo propriamente se dedica a caracterizá-la e inicialmente o faz por meio da reflexão sobre o estatuto fenomenológico da *adequação*.

Como visto na última citação husserliana transcrita na seção anterior, Husserl utiliza a formulação clássica definidora do sentido da verdade – a *adaequatio rei et intellectus* – para

---

[284] ZUIDERVAART, 2017, p. 129 – tradução e grifo nossos.
[285] Cf. HUSSERL, 2012b, 1ª I.L., §31, p. 82-84 [*Hua* XIX/1, p. 104-106].
[286] *Ibidem*, 2ª I.L., §2, p. 91 [*Hua* XIX/1, p. 113]. Cf. também 2ª I.L., p. 92 [*Hua* XIX/1, p. 114-115].
[287] Cf. *Ibidem*, 3ª, I.L., §3 p. 194-195 [*Hua* XIX/1, p. 233-234].
[288] Cf. *Ibidem*, 4ª I.L., §10, p. 271 [*Hua* XIX/1, p. 326]; §14, p. 284-285 [*Hua* XIX/1, p. 342-343].
[289] Cf. *Ibidem*, 5ª I.L., §14, p. 329 [*Hua* XIX/1, p. 397].

descrever a "meta definitiva dos acréscimos de preenchimento, na qual a intenção pura e global se preenche, não de um modo intermediário e parcial, mas de um modo último e definitivo"[290]. A expressão consagrada na tradição é, portanto, assimilada como forma de sumarizar o ideal de todo preenchimento; nesse contexto, os termos "*adaequatio*" e "*intellectus*", quando fenomenologicamente considerados, adquirem sentidos específicos: este não se refere ao "pensamento" de um modo geral, mas particularmente à intenção de significação[291] e aquela, por sua vez, "é realizada quando a objetalidade significada é *dada*, no sentido estrito, na intuição, e dada exatamente como aquilo-como-o-que é pensada e nomeada"[292]. A adequação, portanto, não envolve pura e simplesmente "pensamento" e "coisa", mas sim a perfeita correlação entre atos signitivo e intuitivo e seus respectivos correlatos no processo de preenchimento, de tal maneira que a coisa intuída possa preencher a intenção vazia e, assim, "*res*" e "*intellectus*" possam se ajustar adequadamente.

Em face dessa definição, *duas formas* de adequação são apontadas por Husserl "quando um ato intuitivo está na função de dar plenitude particularmente a uma intenção signitiva"[293]. Por um lado, existe a adequação entre *as vivências intencionais* envolvidas na síntese de recobrimento: há adequação quando a significação, em todas suas partes, é preenchida pela intuição ou, em termos husserlianos, quando "o ajustamento [*Anpassung*] à intuição é perfeito, pois o pensamento não visa nada que a intuição preenchedora não apresente completamente como pertencente a ele"[294]. Por outro lado, "adequação" também designa a relação entre intuição preenchedora e intuído: a intuição se adequa precisamente àquela objetalidade tal qual visada signitivamente na intenção vazia. Tal duplicidade envolvida na conceituação da "adequação" demonstra que é necessário haver intenção significativa para que haja a determinação da referência objetiva à qual a intuição deve se adequar, assim como é necessário haver intuição para que a intenção vazia, adequando-se a ela, possa se relacionar com a objetalidade visada. Resumindo essa dupla significação da adequação, o fenomenólogo explica que: "a primeira determina, portanto, a completude da adequação de atos signitivos a *intuições correspondentes*; a segunda, a completude da adequação de atos signitivos – mediante intuições *completas – ao próprio objeto*"[295].

---

[290] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §37, p. 115 [*Hua* XIX/2, p. 647].
[291] Cf. CAPALBO, 2009, p. 81.
[292] HUSSERL, *op. cit.*, 6ª I.L., §37, p. 115 [*Hua* XIX/2, p. 648].
[293] *Ibidem*, 6ª I.L., §29, p. 100 [*Hua* XIX/2, p. 629].
[294] *Ibidem*, 6ª I.L., §37, p. 116 [*Hua* XIX/2, p. 648].
[295] *Ibidem*, 6ª I.L., §29, p. 100 [*Hua* XIX/2, p. 629].

Outrossim, corroborando essa dupla dimensão, Husserl sustenta que tais maneiras de se conceber a adequação, apesar de manifestamente complementares, devem ser diferenciadas uma do outra: "devemos distinguir portanto: a perfeição do *ajustamento à intuição* (adequação, no sentido natural e *mais amplo* da palavra) daquela que (...) é a perfeição do *preenchimento definitivo* (adequação à 'própria coisa')"[296]. Há, portanto, *lato sensu*, a atribuição de um sentido de "adequação" à síntese das vivências intencionais entre si, mas também o reconhecimento de um sentido *stricto sensu* associado diretamente ao acesso à objetalidade, o que ressalta a própria objetalidade como *a medida* da segunda forma de adequação: mais ou menos adequado é, neste sentido, o ato que se conforma mais ou menos ao objeto ou estado-de-coisas. Mais radicalmente, apesar de não encontrar reconhecimento expresso no texto husserliano, convém ressaltar que o sentido amplo da "adequação" *depende* do seu sentido estrito, descrito pelo fenomenólogo como a "adequação à própria coisa", uma vez que "só a adequação da intuição ao objeto oferece o preenchimento final à intenção que nela culmina, só ela não necessita de qualquer preenchimento posterior"[297].

Ademais, não obstante a gradação a qual as intuições estão sujeitas e as implicações disso na variação de plenitude das sínteses de conhecimento, Husserl confere à percepção – ato intuitivo por excelência[298], caracterizado, como já apontamos, por "captar o seu objeto como presente na sua ipseidade em carne e osso"[299] – a capacidade de *idealmente* ter a plenitude completa e, assim, fundamentar a dupla adequação supracitada: "em todas essas relações, a *percepção adequada* se constitui no ideal, tendo o máximo de extensão, vivacidade e realidade, justamente enquanto é a apreensão do *próprio objeto pleno e inteiro*"[300]. Dessa forma, justifica-se a ênfase atribuída ao papel da plenitude nas considerações sobre a síntese de preenchimento realizadas na seção precedente, visto que a caracterização husserliana da percepção está intrinsecamente relacionada com a da plenitude ideal: "uma representação chegaria a ter *a plenitude ideal* se incluísse o respectivo objeto pleno e inteiro no seu conteúdo"[301]. Por conseguinte, nesta etapa da investigação, "a função de preenchimento da imaginação é, portanto, excluída, e apenas o preenchimento através da percepção é considerado"[302].

---

[296] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §37, p. 116 [*Hua* XIX/2, p. 629].
[297] ZUIDERVAART, 2017, p. 135 – tradução nossa.
[298] Cf. DAHLSTROM, 2001, p. 60. No mesmo sentido, cf. também TADDEI, 2014, p. 22, p. 34; 2017, p. 48.
[299] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §5, p. 303 [*Hua* XIX/1, p. 365].
[300] *Idem*, 1996b, 6ª I.L., §33, p. 88 [*Hua* XIX/2, p. 614].
[301] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §21, p. 83 [*Hua* XIX/2, p. 608]).
[302] TUGENDHAT, 1970, p. 91 – tradução nossa.

Pois bem, o reconhecimento desta possibilidade perceptiva ideal na qual "a intenção pura e global se preenche (...) de um modo último e definitivo"[303], de que esse preenchimento é realizado pelo teor intuitivo puro e de que a plenitude completa deve ser compreendida como aquela no qual os conteúdos representantes-apreendidos intuitivos *se adequam* à própria coisa conduzem a reflexão sobre a adequação rumo à evidência, na medida em que "o ideal de adequação nos dá a *evidência*"[304]. Essa estrutura intencional na qual a evidência emerge como tema de análise é apresentada por Husserl da seguinte maneira:

> As significações devem residir em intenções significativas que podem entrar numa certa relação com a intuição. Falamos de modos de *preenchimento* da intenção significativa por meio da intuição correspondente e, acerca disso, dizemos que a forma suprema deste preenchimento está dada na evidência.[305]

Conforme observado anteriormente, em *Prolegômenos*, a evidência foi apontada como vivência motivadora da correção do juízo devido à sua remissão às coisas, reconhecida como sinal caracterizador do conhecimento, capaz de prover os fundamentos do saber em última instância, e descrita como "*vivência da consonância* entre a visada e o que está presente em si mesmo, que ela visa, entre o *sentido* atual da *asserção* e o *estado de coisas* dado em si mesmo"[306].

Agora, no parágrafo 38 da *6ª Investigação Lógica*, apesar não haver transformações na configuração desse conceito[307], Husserl esclarece com maior precisão o que entende por "evidência", à luz das considerações sobre os atos e a síntese de preenchimento, por meio de *dois sentidos*, um amplo e outro restrito. No primeiro sentido, esse conceito é relacionado à primeira forma da adequação acima mencionada, a saber, entre intenção e intuição correspondentes: "falamos em evidência, no sentido lato, sempre que uma intenção posicionante (sobretudo, uma afirmação), é *confirmada* por uma percepção correspondente e perfeitamente adequada"[308]. Neste sentido, sempre que houver ato sintético de identificação e a plenitude intuitiva preencher a intenção vazia em algum nível, mais ou menos pleno, haverá evidência. Assim, admite-se a possibilidade de variação da confirmação supracitada de acordo com o grau de preenchimento e, consequentemente, "é legítimo falar então em *graus de*

[303] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §37, p. 115 [*Hua* XIX/2, p. 647].
[304] *Ibidem*, 6ª I.L., §38, p. 117 [*Hua* XIX/2, p. 647].
[305] *Idem*, 2012b, 5ª I.L., p. 293 [*Hua* XIX/1, p. 352-353] – grifo sublinhado nosso.
[306] *Idem*, 2005a, §51 p. 197 [*Hua* XVIII, p. 193-194].
[307] Como bem indica Soffer, "a caracterização do preenchimento na *Sexta Investigação* é extremamente similar à da *Evidenz* em *Prolegômenos*: é a experiência da concordância entre o que se visa numa intenção e o que se dá na intuição" (1991, p. 77) Ainda segundo ele, a principal diferença na abordagem é que, em *Prolegômenos*, trata-se de idealidades, as quais não admitem gradação de preenchimento, já na *6ª Investigação*, a reflexão diz respeito ao preenchimento em geral, o que permite ponderar sobre graus de evidência.
[308] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §38, p. 117-118 [*Hua* XIX/2, p. 651] – grifo nosso.

*evidência*"[309]. Desse modo, Husserl "nos permite falar vagamente de evidência – na verdade, de conhecimento – onde existirem graus mais baixos, mas ainda assim expressivos da presença intuitiva"[310].

Por outro lado, porém, em sentido estrito, que é o sentido epistemologicamente relevante, não se admite gradações (consequentemente "a percepção inadequada deve ser descartada aqui"[311]) e a evidência concerne exclusivamente ao ato da síntese de preenchimento mais perfeita de todas, objetivo último do conhecimento, "que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto. O objeto não é meramente visado, mas, em vez disso, ele é *dado*"[312]. Ou seja, a evidência define o terceiro ato envolvido no processo de preenchimento, responsável pela síntese de preenchimento entre significação e intuição. Dito de outro modo, "a evidência é um ato intencional específico, aquele que identifica o visado e o intuído"[313] e, considerada *stricto sensu*, "a própria evidência (...) *é o ato* daquela síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas"[314]. A evidência em sentido estrito, pois, qualifica a ato de identificação perfeito, plenamente adequado – cujas características e funções no processo de preenchimento foram apresentadas na seção precedente[315].

Ora, por um lado, como já dito, assim como os atos signitivos e intuitivos, o ato sintético de identificação é *objetivante*, ou seja, também possui uma objetalidade própria enquanto seu correlato e, ao tratar disso anteriormente, apontamos que esse correlato objetivo é a *identidade* sob a qual o objeto da significação e o da intuição são compreendidos como o mesmo. Ademais, por outro, também já é sabido, desde a análise de *Prolegômenos*, que a evidência é precipuamente definida como a vivência *da verdade*. Destarte, considerando esses dois aspectos, Husserl sustenta que, sendo a evidência um ato objetivante, "seu correlato objetivo é chamado de *ser no sentido de verdade* [*Sein im Sinne der Wahrheit*] ou também de verdade"[316]. Nessas circunstâncias, então, a verdade é novamente determinada como *concordância objetal* – que, em *Prolegômenos*, foi expressa através de sua caracterização como a ideia da consonância entre o visado e o presentado em si mesmo.

---

[309] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651].
[310] WILLARD, 1999. p. 153 – tradução nossa.
[311] TUGENDHAT, 1970, p. 91 – tradução nossa.
[312] HUSSERL, *op. cit*., 6ª I.L., §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651] – grifo sublinhado nosso.
[313] HEIDEGGER, 2002, p. 275 – tradução nossa.
[314] HUSSERL, *op. cit.,* 6ª I.L., §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651] – grifo nosso.
[315] Cf., *supra*, seção 2.2, especialmente p. 123 e seguintes no presente trabalho.
[316] HUSSERL, *op. cit*., 6ª I.L., §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651].

Contudo, antes de explorar essa conceituação da verdade, bem como as demais a ela relacionadas, destaquemos o seguinte do supracitado:

(i) Com base nas definições de "evidência" elencadas, a sua relação com a objetalidade fica mais clara: diferente do que poderia ter sido sugerido em *Prolegômenos* (através de passagens que a apontam como "a certeza luminosa do que é" ou como "um [...] captar do estado de coisas como *em si mesmo dado*"), a evidência não é propriamente o ato que apreende as coisas; esta função é desempenhada pela intuição no processo de preenchimento. Porém, é ela que, enquanto "*ato* sintético que estabelece uma *síntese de recobrimento*"[317], promove a unidade de identificação dos correlatos e assim garante que a coisa visada seja aquela mesma intuitivamente apreendida. É nesse sentido que a evidência se caracteriza como o elemento que assegura a efetividade da objetalidade à qual a intenção se direciona e que ela estabelece a relação direta da visada com os objetos ou estados-de-coisas em sua autodoação originária, conforme indicado em *Prolegômenos*, ou, nos termos da *6ª Investigação*, que ela "dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude do conteúdo, a plenitude do próprio objeto"[318], a qual – reitere-se – provém não da evidência *per se*, mas da intuição perceptiva perfeitamente adequada à coisa e, por isso, capaz de exercer a função preenchedora.

(ii) Especificamente com relação ao seu sentido estrito, é importante sublinhar que esta acepção de evidência enquanto ato sintético perfeito representa o desígnio final do conhecimento, isto é, funciona como um horizonte orientador para todos os atos de conhecimento, em função do qual todo o conhecimento científico é mobilizado. Ou seja, ele não tem em vista nem casos de instanciação, nem a mera possibilidade real de haver evidências mais ou menos adequadas, visto que "a evidência em seu sentido estrito é o ideal operativo de *adequação completa* que se obtém nos atos sintéticos de identificação e preenchimento"[319]. Por conseguinte, o exame da "verdade", doravante restrito ao âmbito da evidência neste sentido estrito, implica que a reflexão se mobilizará em parâmetros ideais, vinculado às acepções de "verdade" envolvidas na consecução de conhecimentos absolutos, justamente aqueles reivindicados pela Fenomenologia enquanto ciência fundamental. É encarada dessa maneira estrita que podemos compreender, retomando mais uma passagem de *Prolegômenos*, que "em última instância, todo o conhecimento genuíno, e especialmente todo o conhecimento científico *assenta na evidência*, e o conceito de saber estende-se até onde alcança a evidência"[320].

---

[317] RESTREPO, [s.d.], p. 36 – tradução nossa.
[318] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651].
[319] ZUIDERVAART, 2017, p. 136 – tradução nossa.
[320] HUSSERL, 2005a, §6, p. 39 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.

(iii) Ademais, e por fim, no que concerne à determinação da verdade como identidade objetal, é relevante destacar que nela não é explicitada nenhuma limitação à consonância entre juízo e estado-de-coisas – ou seja, não está em primeiro plano uma determinação *proposicional* da verdade – tampouco se fala de "verdade" pura e simplesmente. Pelo contrário, analogamente ao afirmado por Aristóteles no livro IX da *Metafísica*[321], Husserl caracteriza o correlato do ato de evidência em questão especificamente como "ser no sentido de verdadeiro". É, portanto, primordialmente a verdade do ser, ou ainda a *dimensão ontológica da verdade* que é apontada por Husserl na configuração desta relação essencial entre evidência e verdade: a evidência é o ato sintético objetivante de preenchimento perfeito, cujo correlato objetivo é o *ser no sentido de verdade*.

### 2.3.2 Os quatro sentidos fenomenológicos de "verdade".

Nesta subseção, fundamental para os objetivos da presente seção do trabalho, abordaremos a concepção husserliana da verdade, conforme apresentada pelo fenomenólogo no parágrafo 39 da *6ª Investigação Lógica*, o qual ostenta o título significativo de "Evidência e Verdade".

Além da acepção exposta no fim da subseção acima, enquanto correlato da evidência em sentido estrito, Husserl também atribui mais três sentidos ao conceito "verdade" neste momento da obra. Esses quatro sentidos de verdade serão doravante denominados da seguinte maneira: primeiro sentido – *concordância objetal* (ou V1); segundo sentido – *adequação inter-ativa* (V2); terceiro sentido – *ser verdadeiro* (V3); quarto sentido – *intenção verdadeira* (V4)[322].

#### 2.3.2.1 Primeiro sentido: *concordância objetal*.

O primeiro sentido de verdade, acima apresentado por Husserl como o correlato objetivo da evidência *stricto sensu*, é definido no início do parágrafo 39 nos seguintes termos: "1. (...) a *verdade*, enquanto correlato de um ato identificante, é *um estado de coisas*, e, enquanto

[321] Cf., *supra*, subseção "1.1.2 – Aristóteles e a consolidação do conceito tradicional de verdade", especialmente p. 36-37, no presente trabalho.

[322] A justificativa para essas propostas de denominação é apresentada na discussão de cada um dos sentidos. Porém, desde já, convém ressaltar que, seguindo a utilização husserliana, empregaremos o termo "concordância" para fazer referência à relação entre objetalidades e o termo "adequação" para remeter à relação entre atos. "Correspondência", por sua vez, é empregado de modo genérico, para designar a concepção ampla de verdade em questão e, indiferente às particularidades das relações, para caracterizá-las seja do ponto de vista subjetivo, seja do ponto de vista objetivo.

correlato de uma identificação por recobrimento, uma identidade: *a plena concordância* [*Übereinstimmung*] *entre o visado e o dado enquanto tal.*"[323]

Como se nota, "verdade" nesta acepção concerne ao polo objetivo da estrutura intencional de preenchimento, sendo definida como o *resultado* da relação entre a objetalidade da intenção significativa (o visado pela intenção) e a objetalidade da intuição preenchedora (o autodado enquanto tal): há verdade quando há *plena concordância* entre esses dois polos objetais. Nesse sentido, aponta Husserl, a verdade pode ser entendida como um estado-de-coisas e como uma identidade: um estado-de-coisas, na medida em que abarca a articulação sintética entre duas objetalidades, na consciência de que elas concordam uma com a outra; e uma identidade pois o que esse estado-de-coisas manifesta é que a objetalidade visada e a intuída são precisamente a mesma, apenas em distintos modos de doação. Por conseguinte, como correlato do ato de identificação por recobrimento, V1 descreve a relação identitária – uma identidade objetal – obtida por meio da concordância entre os correlatos objetais dos atos vazio e preenchedor e, por isso, pode ser denominada de *concordância objetal*.

Essa primeira determinação husserliana da verdade marca uma importante discrepância em comparação com a consagrada concepção correspondencial. "Tradicionalmente, concebe-se tal relação como vigendo entre dois itens *ontologicamente heterogêneos*"[324]. De um lado, "*intellectus*", isto é, a mente, o espírito, a consciência, ou ainda o pensamento, o juízo, o enunciado; do outro, "*res*", isto é, o mundo externo, as coisas, os objetos ou estados-de-coisas. Nessa relação entre duas entidades ontologicamente diferentes, a verdade se configura, *grosso modo*, como sabemos, quando o polo subjetivo concorda com o objetivo; ou, dito de modo mais preciso, quando há *adaequatio rei et intellectus*. Ao conceber a verdade como concordância objetal, porém, Husserl se afasta desse paradigma, pois V1 "*não é* a correspondência de duas coisas, uma entidade proposicional na mente e um estado-de-coisas real"[325]. A heterogeneidade ontológica é excluída dessa determinação do sentido da verdade: "verdade" designa a correspondência entre entidades ontologicamente semelhantes, pois o que concorda, nesta perspectiva de encarar o processo de preenchimento, não são atos e correlatos de naturezas diversas, mas sim e tão somente os correlatos que figuram como momentos da unidade de identificação.

[323] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651-652].
[324] TADDEI, 2014, p. 32 – grifo nosso.
[325] DRUMMOND, 2007, p. 208 – grifo nosso.

Isso representa um aspecto bastante relevante do tratamento husserliano da verdade, uma vez que o reconhecimento de tal acepção de verdade não seria possível sem as distinções fenomenológico-intencionais realizadas pelo fenomenólogo e, especialmente, devido ao lugar privilegiado que este sentido ocupa na reflexão de Husserl: a concordância plena entre o visado e o autodado é a "meta última e insuperável"[326] de todo conhecimento e, destarte, V1 funciona como parâmetro mobilizador da elaboração de conhecimentos científicos absolutamente rigorosos. Nisso repousa a importância dessa primeira acepção da verdade.

Imediatamente após apresentar tal definição de verdade, Husserl resgata a noção de evidência como vivência da verdade e afirma que "essa concordância é vivida na evidência na medida em que a evidência é o perfazer-se atual da identificação adequada"[327]. Nesse sentido, a evidência se articula com V1 enquanto *ato subjetivo concreto* que realiza a identificação da correspondência entre os dois polos objetivos e, assim, possui a correspondência objetal como seu correlato. Dito de outro modo: "assim, Husserl pode falar da verdade como uma identidade. Na evidência adequada, vivenciamos a coincidência completa entre o que é intencionado de modo vazio e o que é dado intuitivamente"[328].

Ademais, ainda acerca dessa determinação da evidência como vivência da verdade no presente sentido, Husserl pondera que, enquanto o "perfazer-se do recobrimento identificante, [a evidência] *ainda não é* uma atual *percepção da concordância objetal*, vindo somente a sê-lo por meio de um ato *próprio* de apreensão objetivante"[329]. Isso significa que a vivência da concordância entre o visado e o autodado não carrega consigo uma percepção específica que traz à reflexão o fato (mais precisamente, o estado-de-coisas) de que essa identidade é verdade. Para isso, ainda seria necessário outro ato, um ato próprio de apreensão objetivante[330], nos termos da passagem supracitada, que não está presente na caracterização de V1. Nesta acepção, portanto, "pode-se vivenciar esta verdade, esta identidade objetiva, de uma forma *pré-*

---

[326] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651].
[327] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651-652].
[328] LOHMAR, 1997, p. 709 – tradução nossa. Esta primeira acepção da verdade, em sua articulação intencional com a evidência, também é claramente descrita por Husserl cerca de dois anos mais após as Investigações Lógicas, nas preleções de inverno de 1902/03 que compõem a obra *Teoria Geral do Conhecimento* (*Husserliana*: *Materialen* III), da seguinte maneira: "trata-se da correspondência plena entre o que visado e o dado. *O conceito dessa correspondência constitui o conceito de verdade*, pelo menos é um dos conceitos de verdade. Assim, a evidência é a experiência em que a verdade se torna consciente para nós. A verdade está dada nela. A própria verdade é o objeto desta consciência: a identidade do objeto visado e do objeto dado. Portanto, *o que é subjetivo na evidência é objetivo na verdade*" (HUSSERL, 2001a, p. 133-134 [*Hua Mat* III] – tradução e grifo nossos).
[329] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 652] – grifo nosso.
[330] Husserl sublinha que este ato deve ser entendido como de percepção em sentido ampliado, ou seja, de um tipo percepção que extrapole a sensibilidade e possa também abarcar formas de perceber estruturas categoriais.

*reflexiva*"[331]. "Pré-reflexivo" aqui não quer dizer não-intencional, pré-consciente ou inconsciente. Por óbvio, a vivência da identidade objetal é consciente e possui uma estrutura intencional própria (notadamente a da síntese de preenchimento). Pré-reflexivo quer dizer que, além do ato sintético de evidência a ela já vinculado, não há, na configuração de V1, uma consciência *proposicional* direcionada à identidade objetal constituída, a qual poderia expressar predicativamente que tal identidade é verdadeira. Por outras palavras, "pré-reflexivo significa que a identidade se *apresenta diretamente ao ato sintético* e não precisa se apresentar como um 'estado de coisas' sobre o qual se faz uma afirmação proposicional"[332]. É por isso que, discutindo sobre a evidência relacionada a essa primeira acepção de "verdade", Husserl sustenta que este ato sintético, este ato de evidência, no qual a verdade como concordância objetal é vivenciada, não precisa ser propriamente uma percepção da verdade *desta* identidade.

A fim de clarificar essa diferença, imaginemos que, diante de um papel branco, alguém afirme que o papel é branco. Neste caso, vivencia-se, por meio de uma síntese estática de preenchimento, a concordância entre o julgado e o percebido: o papel é efetivamente branco, tal qual afirmado. Ou seja, vivencia-se a verdade no primeiro sentido apresentado pelo fenomenólogo. Ora bem, isso não significa que haja uma vivência intencional específica apreendendo que esse estado-de-coisas (a identidade objetal) é verdadeiro. Há tão somente a vivência de que o papel visado é o papel intuído, e não uma apreensão particular que manifeste proposicionalmente isso. Noutras palavras, não há outra asserção, fundada na identidade objetal, que expresse a proposição "é verdade que o papel é branco". Essa distinção indica, pois, duas camadas intencionais diversas, ainda que relacionadas: uma é o direcionar-se (signitiva, intuitiva e sinteticamente) *diretamente* para a objetalidade, vivenciando a concordância objetal (ou, simplesmente, a verdade); a outra é o direcionar-se *para algo acerca* desta mesma identidade, apreendendo, por exemplo, que esse estado-de-coisas é verdadeiro. Dentre essas duas possibilidades, somente a primeira diz respeito à determinação do primeiro sentido de verdade. Por isso, conforme bem aponta Heidegger, neste primeiro sentido de verdade, "a correlação é peculiar *porque algo é vivenciado, mas não é apreendido*"[333].

Essa primeira acepção, portanto, apresenta um sentido pré-reflexivo, pré-proposicional ou ainda, pré-predicativo, da verdade, que descreve o resultado (dotado de um estatuto objetal

[331] ZUIDERVAART, 2017, p. 33 – tradução e grifo nossos.
[332] *Ibidem*, p. 138 – tradução e grifo nossos.
[333] HEIDEGGER, 2002, p. 276 – tradução nossa. A interpretação heideggeriana como um todo, a qual julgamos pertinente e na qual nos baseamos para sublinhar a dimensão pré-reflexiva de V1, pode ser observada nesta mesma obra referenciada, no tópico "Verdade como identificação demonstrativa".

próprio) da relação em que o intuído pela intuição preenchedora corresponde ao visado pela intenção significativa, o qual figura como correlato do ato de síntese identificante, (ou, simplesmente, da evidência em sentido estrito).

2.3.2.2 Segundo sentido: *adequação inter-ativa*.

O segundo sentido de verdade é delineado por Husserl através das seguintes palavras:

> 2. Um outro conceito de verdade se refere à *relação ideal* que vige na unidade de recobrimento, definida como evidência, *entre as essências cognitivas dos atos que se recobrem*. Enquanto a verdade, no sentido anterior, era *o objetal* que correspondia ao ato de evidência, a verdade, no presente sentido, é a ideia que pertence à forma do *ato*, ou seja, à *essência cognitiva, compreendida como ideia*, do ato de evidência empiricamente acidental, ou ainda, *a ideia da adequação* [*Adäquation*] *absoluta como tal*.[334]

Assim definida, esta acepção do conceito de verdade se configura fundamentalmente através de duas características: (i) ser contraparte intencional *subjetiva* de V1 e (ii) possuir um caráter *ideal*.

Sobre a primeira característica, Husserl aponta que, se, em V1, "verdade" diz respeito à relação entre as objetalidades intencionadas, agora, a aplicação do conceito se volta para as próprias vivências intencionais. Mais precisamente, este segundo sentido de verdade concerne à relação entre os atos *signitivo e intuitivo*, unificados na evidência, e se manifestará quando o resultado dessa relação for a absoluta adequação entre tais atos. Daí a denominação de V2 como *adequação inter-ativa*, ou seja, é um sentido de verdade que expressa a correspondência entre atos: "considera-se agora a relação estrutural dos atos de visar e intuir, a estrutura da própria intencionalidade da evidência"[335]. Por isso, assim como em V1, também não há heterogeneidade ontológica na configuração deste segundo sentido de verdade, com a diferença de que as entidades ontologicamente afins cuja relação resulta na adequação inter-ativa não são os correlatos objetivos, mas sim as intenções. De todo modo, a discrepância perante a tradicional *adaequatio rei et intellectus* também se apresenta aqui: "de acordo com a fórmula tradicional da correspondência, a verdade consiste numa adequação da mente à coisa; de acordo com Husserl, a correspondência é entre intenção de significado e intenção de preenchimento"[336].

Compreendida nesses termos, a verdade enquanto adequação inter-ativa está fortemente associada à verdade enquanto correspondência objetal, porquanto ambos os sentidos

---

[334] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 652].
[335] HEIDEGGER, 2002, p. 277.
[336] SOFFER, 1991, p. 79 – tradução nossa.

descrevem *o mesmo* processo de preenchimento intencional, apenas sublinhando o fenômeno da correspondência desde perspectivas diferentes e essencialmente complementares[337]: o visado e o autodado referidos em V1 que, do ponto de vista objetivo da relação intencional, concordam entre si são, respectiva e precisamente, os correlatos da intenção significativa e da intuição que, na caracterização de V2, do ponto de vista subjetivo dessa relação, adequam-se plenamente entre si.

É em virtude dessa correlação entre tais sentidos de verdade que se pode sustentar que, à perfeita unidade de identidade característica da concordância objetal está, intrínseca e essencialmente vinculada, no polo subjetivo da relação, a evidência *stricto sensu* e que a análise da estrutura intencional particular desta manifesta o segundo sentido da verdade: V2 não se confunde com a evidência em sentido estrito propriamente dita, mas a ocorrência dessa evidência – isto é, o perfazimento do ato sintético de identificação, da mais completa síntese de recobrimento na qual a plenitude da intuição preenchedora provê ao ato signitivo vazio a absoluta plenitude de conteúdo – pressupõe e carrega em si a adequação entre intenção e intuição: só há evidência (ato constituído) porque esses dois atos (momentos constituintes) formam uma unidade com base na mesma matéria intencional por eles compartilhada.

Destarte, delineia-se, em resumo, a seguinte situação fenomenológica: a evidência é o correlato subjetivo da verdade entendida como a plena concordância entre o visado e o dado enquanto tal (conforme visto no tópico anterior) e a adequação entre os atos signitivo e intuitivo, enquanto resultado da relação constitutiva da evidência, representa a contraparte intencional subjetiva de V1.

Todavia, não se trata aqui de qualquer adequação, ressalta Husserl. Diferentemente do primeiro conceito de verdade, que "permanece centrado na respectiva experiência empírica das intenções individuais (...), o significado do conceito de verdade vai além do ato individual"[338]. Além de concernir a uma adequação absoluta, o que V2 especificamente descreve não é a relação entre atos particulares, concretamente realizados, que constituem uma evidência adequada singular, mas sim o resultado da relação ideal entre as *essências cognitivas* de tais atos.

Nesse sentido, por exemplo, se, vendo um papel branco, alguém afirma "este papel é branco", a verdade enquanto adequação inter-ativa não se constituirá com base na relação entre

[337] Cf. DAHLSTROM, 2001, p. 68; cf. ZUIDERVAART, 2017, p. 33.
[338] LOHMAR, 1998, p. 196 – tradução nossa.

os atos reais de intenção signitiva e intuição, mas sim através da conformidade entre a essência semântica ideal instanciada na asserção "este papel é branco" e a essência intuitiva ideal instanciada na percepção sensível concreta do papel branco. A distinção vigente aqui é a seguinte: tomado enquanto processo real, o ato sintético de identificação é contingente, mas a relação entre os conteúdos dos seus atos fundantes é ideal e, destarte, pode ser promovida a partir de conexões entre atos signitivo e intuitivo espaço-temporalmente diversos: se outra pessoa proferir a mesma asserção vendo outro papel igualmente branco ou ainda uma terceira pessoa afirmar o mesmo em outro momento, diante daquele papel, haverá diferentes ocorrências reais, mas da mesma relação ideal de adequação entre essências cognitivas. Em V2, pois, "a síntese requerida não é entre atos concretos, mas entre suas essências epistêmicas"[339] (semântica no signitivo e intuitiva no perceptivo), instanciadas naqueles atos. Por esse motivo, Husserl caracteriza esta segunda acepção do conceito como a *ideia* da adequação absoluta enquanto tal.

Ademais, assim designada, essa adequação absoluta enquanto tal desempenha o papel *regulador* dos atos sintéticos de preenchimento reais. Ou seja, esse segundo sentido da verdade estabelece a meta última ideal, do ponto de vista subjetivo, para a evidência em sentido estrito. A evidência neste sentido só existe se houver uma correspondência completa entre as essências cognitivas dos atos que a fundamentam.

Em última análise, então, podemos dizer que a evidência estrita é aquela que possui, por um lado, a verdade como seu correlato (enquanto concordância objetal) e, por outro, a verdade como seu elemento ideal constitutivo (enquanto adequação inter-ativa).

#### 2.3.2.3 Terceiro sentido: *ser verdadeiro*.

De acordo com os dois sentidos acima apresentados, "verdade" é definida como o resultado da correspondência entre membros que figuram do mesmo lado da relação intencional constitutiva da síntese de preenchimento, de modo que "a *própria relação* é o objeto lógico"[340] do conceito. Entretanto, "verdade" pode não só designar as relações, mas também predicar um dos *relata* envolvido no processo de preenchimento; isto é, pode ser, além de um conceito relacional, também um conceito atributivo.

À luz dessa segunda possibilidade, mais dois sentidos de verdade são apresentados por Husserl: enquanto atributo do que figura no polo objetivo (V3) ou enquanto atributo do ato,

[339] ZUIDERVAART, 2016, p. 168 – tradução nossa.
[340] TUGENDHAT, 1970, p. 93 – tradução e grifo nossos.

qualificando o polo subjetivo da relação intencional (V4). Consideremos o terceiro sentido neste tópico e o quarto sentido no tópico seguinte.

Segundo Husserl, diz-se "verdade", na terceira acepção, nos seguintes termos:

> 3. Ademais, por parte do ato que traz plenitude, vivemos na *evidência o objeto dado à maneira do que é visado: ele é a própria plenitude*. Também ele [o objeto] pode ser designado como o ser, a verdade, o verdadeiro, precisamente na medida em que é vivido aqui não como era vivido na mera percepção da adequação, mas como a plenitude ideal para uma intenção, como verificante [*wahrmachender*]; ou como plenitude ideal da *essência* cognitiva *específica da intenção*.[341]

Como claramente determinado na passagem, a verdade é aqui atribuída ao "objeto dado à maneira do que é visado", o que significa dizer que ela é definida como uma propriedade da *objetalidade* apreendida pela intuição exatamente da maneira como é visada pela intenção vazia[342]. Nesse sentido, "podemos dizer que *o próprio objeto é verdadeiro*"[343] e que "este uso bastante incomum da linguagem reflete que, para Husserl, o qualificador 'verdadeiro' se aplica não apenas a juízos, mas também a coisas, e ainda mais principalmente a estas últimas"[344]. Ademais, devido à equivalência aqui estabelecida por Husserl entre "ser" e "verdade", pode-se sustentar que, nesta acepção, tal objetalidade também é designada como *ser verdadeiro*. À luz disso, denominar este terceiro sentido de verdade como "ser verdadeiro" busca justamente destacar que tal acepção de verdade concerne *diretamente* às próprias coisas e não ao que se pensa ou se diz acerca delas – ressaltando assim a característica daquilo que já apontamos como uma dimensão *ontológica* da verdade. V3 é o sentido no qual essa dimensão por excelência se manifesta na *6ª Investigação Lógica*. Dito de maneira mais precisa, esse sentido de verdade diz respeito à objetalidade da intuição que, inserida na síntese de preenchimento, presenta o conteúdo meramente visado pela intenção vazia à unidade de identificação plena. Ou seja, Husserl determina como verdadeiro o objeto ou estado-de-coisas responsável pelo preenchimento, o qual fornece à intenção signitiva a objetalidade visada (seu "o quê"), precisamente da maneira visada (seu "como") e que, por causa disso, garante a consecução da evidência em sentido estrito, enquanto "ato dessa síntese de preenchimento (...) que dá à intenção (...) a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto"[345].

---

[341] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 652].
[342] Como bem aponta Taddei (2017, p. 36): "o raciocínio subjacente a essa ampliação do conceito de verdade é de que se um determinado elemento é fundamento da verdade de um enunciado (juízo, etc.), então também pode-se aplicar o termo verdadeiro a esse elemento"
[343] ZUIDERVAART, 2017, p. 139 - tradução e grifo nossos.
[344] SOFFER, 1991, p. 80 – tradução nossa.
[345] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39 p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 651].

Essa posição que ocupa na estrutura intencional justifica a vinculação do "ser verdadeiro" à *plenitude ideal* e sua caracterização como *verificante* – elementos que aparecem na apresentação de V3 supramencionada.

Em primeiro lugar, Husserl aponta o objeto intuído ao qual V3 se refere como "a própria plenitude". Conforme discutido na subseção 2.1.2, a plenitude é o momento do ato intuitivo (portanto, do polo subjetivo da relação intencional) cujos conteúdos representantes-apreendidos – se possuírem o máximo de extensão, vivacidade e realidade – captam a própria coisa, ou, por outras palavras, trazem a objetalidade tal qual visada à intuição. Levando isso em consideração, é possível entender a maneira através da qual objeto e plenitude podem ser relacionados nessa definição da verdade, preservando as perspectivas subjetiva e objetiva inerentes a cada um, do seguinte modo: a formulação "ele [o objeto] é a própria plenitude"[346] não busca estabelecer uma relação de identidade na qual plenitude e objeto seriam a mesma coisa. Interpretar desse modo implicaria na desconsideração de que se eles estão em polos distintos da relação intencional. O objeto é a própria plenitude no sentido de que este teor intuitivo do ato preenchedor (polo subjetivo), na configuração da evidência adequada, corresponde completamente à objetalidade (polo objetivo), ou ainda, no sentido de que a plenitude intuitiva presenta absolutamente o objeto ou estado-de-coisas visado e, devido a isso, é capaz de plenificar a intenção vazia. Ou seja, o objeto é a própria plenitude porque "o objeto dado é experimentado como o preenchimento (...) de uma intenção"[347]. Entre plenitude e objetalidade, então, vigora uma relação de identificação, mas não de identidade: um corresponde ao outro, mas um não é o outro.

Assim compreendido, o terceiro sentido de verdade, aponta Husserl ademais, não diz respeito à plenitude de uma intuição contingente, mas sim à plenitude *ideal* de uma intuição possível. Isso distingue o objeto enquanto ser verdadeiro de um objeto singular intuído por uma percepção adequada concreta. Estabelece-se aqui, por conseguinte, uma vinculação do objeto enquanto ser verdadeiro com a essência significativa da intenção, indicando-o como a "plenitude ideal da *essência* cognitiva *específica da intenção*". Observa-se assim novamente, por meio da distinção entre idealidade e realidade, a ênfase na natureza ideal da verdade, presente desde *Prolegômenos* e que também foi considerada na determinação do segundo sentido de verdade.

---

[346] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 652].
[347] LOHMAR, 1997, p. 709 – tradução nossa.

Articulando essa dimensão ideal de V3 com a relação inter-ativa configuradora de V2, então, justifica-se a possibilidade de que a essência cognitiva da intuição possa se adequar à essência signitiva da intenção vazia: isso acontece porque, ainda que sejam instanciadas em atos particulares de percepção e intenção signitiva, o que entram em correspondência nesses atos são justamente a *plenitude ideal da intuição* (essencialmente vinculado ao ser verdadeiro - V3) e a significação ideal da intenção vazia (à qual será atribuída, por sua vez, a quarta acepção de verdade, como veremos no tópico seguinte). É por isso que, na formulação de V3, o fenomenólogo aponta como verdadeira não qualquer objetalidade presente em "carne e osso" à intuição, mas exatamente a objetalidade tal qual signitivamente intencionada – ou, em termos husserlianos, como o objeto dado *à maneira do que é visado* – e que, consequentemente, o objeto enquanto ser verdadeiro é a plenitude ideal, ou seja, é aquilo que é trazido à tona pela intuição.

Em segundo lugar, aponta Husserl, cumprindo essa função de prover a plenitude ideal capaz de preencher a intenção vazia, o ser verdadeiro se manifesta, a rigor, como verificante, ou ainda – a fim de revelar mais claramente a propriedade que o próprio termo original indica –, como *gerador da verdade* [*wahrmachen*].

Antes de abordar essa característica de V3, lembremos que, ao traçar os elementos que dão a forma mais geral à concepção tradicional da verdade como correspondência na introdução do presente trabalho, observamos que a verdade consiste no resultado da relação entre um elemento *portador da verdade,* ao qual será atribuída a verdade ou a falsidade (como o conhecimento, o juízo, ou o conceito), e um outro elemento, o *gerador da verdade* (como o objeto, o fato, evento, estado de coisas, ou, de um modo geral, a realidade). Este último, conforme a denominação sugere, é o responsável por tornar o portador verdadeiro ou falso: o portador será verdadeiro se corresponder ao gerador; falso se não houver correspondência. Isso implica em dizer que a tradicional relação de correspondência constitutiva da verdade é essencialmente assimétrica, pois o elemento gerador da verdade é a medida ou a condição da verdade do elemento portador. Dito de outro modo: há uma prioridade do gerador perante o portador da verdade, visto que, sem o primeiro – isto é, se não houver algo ao qual o pensamento, conhecimento ou juízo possa se voltar, com a possibilidade de a ele corresponder precisamente ou não –, então perde-se completamente o sentido de se falar da verdade ou falsidade do segundo[348]. Portanto, a verdade de um (do portador) *depende* do outro (do gerador).

[348] Cf., nesse sentido, o exposto na introdução do presente trabalho, especialmente, p. 15-16.

Pois bem, na exposição do terceiro sentido de verdade, como já visto, Husserl, por sua vez, advoga que: "também ele [o objeto] pode ser designado como o ser, a verdade, o verdadeiro, precisamente na medida em que é vivido aqui (...) como a plenitude ideal para uma intenção, como gerador da verdade"[349]. Essa formulação husserliana reitera seu alinhamento ao paradigma correspondencial, ao mesmo tempo em que também demonstra mais uma diferença do tratamento da verdade enquanto correspondência a partir de bases intencionais. Por um lado, Husserl reconhece a existência de um elemento gerador da verdade e o faz atribuindo essa qualificação ao polo objetivo da relação de correspondência. Isso significa que as implicações analisadas no capítulo anterior referentes à assimetria entre os membros da relação veritativa também marcam a concepção correspondencial husserliana: a verdade do elemento portador (que será exposta a seguir por meio do quarto sentido) depende do objeto ao qual este terceiro sentido de verdade é atribuído. Por outro lado, à luz das distinções fenomenológicas conquistadas, o elemento gerador da verdade não é o objeto, a coisa ou o estado-de-coisas pura e simplesmente, mas sim a objetalidade especificamente dada da maneira que fora visada, a qual o ato intuitivo idealmente apreende em sua plenitude. Nesse sentido, em termos fenomenológicos, *a objetalidade intuída é a geradora da verdade*, pois é precisamente ela, ausente na correlação com a intenção signitiva, que a plenitude do ato intuitivo traz ao processo de preenchimento cognitivo. Ou seja, ela é geradora da verdade porque, se não houvesse a objetalidade que é plenamente apreendida pela intuição, não haveria plenitude intuitiva; sem esta plenitude preenchedora, não haveria preenchimento da intenção vazia[350]; sem esse preenchimento, não faria sentido falar em verdade (ou falsidade), nem em conhecimento verdadeiro, uma vez que "a intenção signitiva simplesmente indica o objeto"[351], mas não o acessa efetivamente. Torna-se patente, assim, a importância da verdade enquanto ser verdadeiro para a concepção husserliana apresentada no parágrafo 39 da *6ª Investigação*: é, como afirma o próprio fenomenólogo, "por seu intermédio" que "uma intenção qualquer (...) poderá tornar-se verdadeira (adequadamente preenchida)"[352]. A autodoação da objetalidade é, pois, o que produz a verdade da intenção vazia.

Outrossim e mais radicalmente, o "terceiro conceito de verdade ganha uma clara prioridade sobre os outros conceitos de verdade. Ele está subjacente a *todos os outros conceitos de verdade* como uma designação de "plenitude geradora da verdade'"[353]. A primazia deste em

[349] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 652].
[350] Cf. LOHMAR, 1998, p. 164.
[351] HUSSERL, *op. cit.*, 6ª I.L., §21, p. 82 [*Hua* XIX/2, p. 607].
[352] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 121 [*Hua* XIX/2, p. 607]
[353] LOHMAR, 1998, p. 164 – tradução e grifo nossos.

relação aos dois sentidos anteriores pode ser observada da seguinte maneira: as definições de verdade como concordância objetal e adequação inter-ativa são essencialmente relacionais, como já apresentado. Portanto, se um dos elementos da relação estiver ausente, a própria relação e, consequentemente, a obtenção da verdade se tornam inviáveis.

Tendo isso em vista, consideremos a verdade como concordância objetal. Para que ela ocorra, isto é, para que haja a plena concordância entre visado e autodado, é imprescindível, *antes de tudo*, que o próprio autodado seja verdadeiro, ou seja, é necessário (i) que exista uma objetalidade e (ii) que ela esteja disponível à intuição exatamente como é visada pela intenção vazia. Se essa dupla condição não for atendida, ou seja, caso V3 não aconteça, não é possível falar em verdade nos termos de V1, pois não haverá nada para corresponder ao visado e, assim, produzir a concordância objetal. Ademais, uma vez que V2 é a contraparte subjetiva de V1, se esta verdade como concordância objetal restar inviabilizada, então a adequação inter-ativa também não acontecerá. Da perspectiva dos atos cuja relação resulta no sentido da verdade, pode-se considerar que, (i) se não há a objetalidade passível de apreensão pelo ato intuitivo, então, a intuição é frustrada e não traz como sua plenitude o conteúdo correspondente à objetalidade visada pela intenção vazia; assim como, (ii) se há um objetalidade apreendida pela intuição, mas ela não é exatamente como a visada pela intenção signitiva, então a síntese de recobrimento entre os atos também não produzirá a adequação absoluta como tal. Em ambos os casos, o motivo e o resultado são os mesmos: algo relacionado a V3 (a ausência da objetalidade no primeiro caso ou a apreensão equivocada no segundo) inviabiliza a consecução da adequação inter-ativa. Por outras palavras, V2 depende da verdade enquanto ser verdadeiro. É a existência e a precisa apreensão deste que garantem as condições para o estabelecimento da devida adequação entre os atos de intenção signitiva e intuição. Por fim, como veremos no tópico seguinte, V3 também fundamenta diretamente a verdade da intenção, quarto sentido da verdade. Em resumo, o sentido da verdade compreendida enquanto ser verdadeiro e qualificado como gerador da verdade, de fato, possui prioridade no tratamento husserliano da verdade aqui realizado: sem V3, nenhuma das demais acepções da verdade seria possível. Devido a isso, conforme sublinha Tugendhat,

> este conceito de verdade, segundo o qual "o verdadeiro" significa "o verdadeiramente existente [*das wahrhaft Seiende*]", 'a coisa como ela mesma é', não é apenas a base da verdade como correspondência e da verdade como correção, mas também é mais abrangente[354].

[354] TUGENDHAT, 1970, p. 94-95 – tradução nossa.

Tal acepção é motivadora de uma concepção mais abrangente na medida em que não se resume a considerar o resultado de uma relação que, se verdadeiro, confirmará ou, se falso, refutará uma correspondência pressuposta, senão que se debruça diretamente sobre a própria coisa responsável por todo o processo de efetivação ou não das demais possibilidade de se vislumbrar a verdade. Desse modo, além de apontar um sentido não-proposicional da verdade (a rigor, *pré-proposicional*), que também está inscrito nos dois primeiros sentidos examinados, este terceiro sentido manifesta uma abordagem não-relacional, porquanto se volta detidamente para aquilo que produz a verdade.

Essa caracterização da verdade enquanto ser verdadeiro está alinhada com o tratamento realizado em *Prolegômenos*. Ao descrever a evidência como a consciência de uma doação originária, Husserl afirma que nela ocorre – como vimos na subseção 2.1.3[355] – um "ver, inteligir, captar do estado de coisas como *em si mesmo dado* (‘*verdadeiro’*) e, num equívoco natural, *como a verdade*"[356]. Nota-se através desses termos que há, desde *Prolegômenos*, a atribuição da verdade à objetalidade completamente intuída. Nesse sentido, analisando retrospectivamente, observa-se a presença operativa de V3 nessa obra como elemento determinante na caracterização da evidência avançada naquele contexto.

Ainda sobre referências a este sentido da verdade que extrapolam o texto da *6ª Investigação*, é interessante fazer remissão, extrapolando também os limites do pensamento husserliano, à conceituação aristotélica presente no capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*. Conforme discutimos na subseção 1.1.2 do capítulo anterior[357], Aristóteles não só identifica categoricamente um sentido do ser definido com base na sua verdade, mas também reconhece nele o sentido mais relevante dentre todos os modos de dizer o ser, indicando desse modo a importância da dimensão ontológica da verdade em seu pensamento: "ser verdadeiro" é o sentido mais fundamental de se conceber o ser, segundo o Estagirita. Apesar de não haver referência explícita a Aristóteles nesse momento de apresentação de V3, o breve resgate dessa compreensão aristotélica é pertinente para apontar a analogia com Husserl, porque, no pensamento husserliano, a verdade enquanto ser verdadeiro, também ocupa lugar fundamental: ela é prioritária frente às demais acepções da verdade consideradas pelo fenomenólogo, tanto

[355] Cf., *supra*, p. 105 do presente trabalho.
[356] HUSSERL, 2005a, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 193] - grifo nosso.
[357] Cf., *supra*, subseção "1.1.2 – Aristóteles e a consolidação do conceito tradicional de verdade", especialmente p. 36-37, no presente trabalho.

na própria articulação estabelecida no parágrafo 39 da *6ª Investigação*, como visto acima, quanto em obras fenomenológico-transcendentais[358], como constataremos na seção seguinte.

O reconhecimento da relevância desse sentido para Husserl coloca o problema da intuição absoluta da objetalidade no centro do tratamento husserliano da verdade, uma vez que

> Se a própria coisa já não se tivesse tornado acessível na intuição, não poderia dar plenitude ao ato significativo. *É na intuição que reside a verdadeira dificuldade, o mistério da doação das próprias coisas*. (...) Consequentemente, é claro que, apenas uma vez resolvido o problema da fenomenalidade do ser, faz sentido enfrentar a questão da evidência. Ou, em outras palavras: somente a partir de uma esfera pré-predicativa (intuição do ser), o nível predicativo de discussão (evidência da verdade) adquire seu significado.[359]

Tal *leitmotiv* justifica o itinerário perquiridor que estamos seguindo: a exposição deste capítulo será articulada com a abordagem da "transcendência" realizada no próximo capítulo a fim de que, no quarto e último capítulo, os problemas decorrentes dessa articulação sejam enfrentados – os quais concernem precisamente às implicações da caracterização da objetalidade transcendente e de sua intuição na consecução da evidência apodítica – e, diante deles, uma proposta interpretativa possa ser estabelecida.

2.3.2.4 Quarto sentido: *intenção verdadeira*.

Por fim, Husserl apresenta o quarto sentido de verdade afirmando que:

> 4. (...) do ponto de vista da intenção, da apreensão da relação de evidência resulta a verdade como a *correção da intenção* [*Richtigkeit der Intention*] (especialmente, por exemplo, como a *correção do julgar* [*Urteilsrichtigkeit*]) ou como sua adequação ao objeto verdadeiro; ou como a *correção da essência cognitiva da intenção in specie*. Deste último ponto de vista, temos, por exemplo, a correção do juízo, no sentido lógico da proposição: a proposição se rege pela própria coisa; ela diz que é assim, e assim efetivamente é. Mas, com isso, fica enunciada a possibilidade ideal, e portanto geral, de que uma proposição com tal matéria possa ser preenchida, no sentido da mais estrita adequação.[360]

Como podemos inferir da passagem, essa acepção da verdade, por um lado, é concebida como contraparte *subjetiva* da estrutura intencional, assim como V2 em comparação com V1; por outro lado, ela não descreve o resultado da relação entre elementos, mas sim é *atribuída* a um dos membros da síntese de preenchimento, da mesma forma que V3. No entanto, enquanto V3 se relaciona com o objeto intuído, qualificando-o como verdadeiro, V4 se refere à *intenção significativa*, que, segundo Husserl, torna-se verdadeira ao se adequar ao objeto enquanto ser verdadeiro (donde provém a denominação "intenção verdadeira" associada a este

[358] Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 94.
[359] BEITES, 1993, p. 199-200 – grifo nosso.
[360] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].

quarto sentido da verdade). Dito de outro modo, "Husserl descreve a verdade neste sentido como *uma propriedade da visada* (especialmente, por exemplo, da visada judicativa), que se deve à sua identidade com a própria coisa"[361].

Essa intenção verdadeira é caracterizada pelo fenomenólogo como (i) a correção da intenção; (ii) a correção do juízo; (iii) a correção da essência cognitiva da intenção *in specie* e ainda como (iv) a correção da proposição ideal. Cada uma dessas qualificações apresenta V4 a partir de perspectivas diferentes – respectivamente, (i) a partir de uma intenção particular qualquer; (ii) de uma intenção concreta, a do processo psicológico real que instancia proposições, ou seja, do juízo; (iii) da essência semântica ideal do ato concreto, cuja matéria é responsável pelo direcionamento objetivo; e (iv) da proposição ideal que é instanciada enquanto significação no juízo –, mas que são fundamentalmente complementares porque tratam da mesma situação fenomenológica: a intenção, seja considerada enquanto ato real (i) genérico ou (ii) concreto, seja considerada em sua dimensão ideal (iii e iv), é verdadeira em virtude de sua *correta orientação para* ou de seu exato *ajustamento à* objetalidade intuída. Quer dizer, para haver V4,

> a intenção da asserção deve se "corrigir" com base no objeto evidente dado. Neste sentido, a sua verdade é a "correção". Em particular, a asserção linguística de um estado-de-coisas, ou seja, a frase declarativa, se quiser ser verdadeira, deve se "corrigir" com base no estado-de-coisas intuído.[362]

Ou ainda, dito resumidamente: "o ato é 'correto', 'verdadeiro' se se regula pela própria coisa"[363]. Nesse cenário, portanto, a verdade do objeto (V3) é a medida da verdade da intenção (V4), o que demonstra a primazia do terceiro sentido de verdade também perante esta última acepção: sem a objetalidade intuída, não existem parâmetros para a determinação do valor de verdade da intenção signitiva. Por isso, ratificando o que foi vislumbrado na comparação da verdade enquanto ser verdadeiro com V1 e V2, "o quarto conceito de verdade no sentido de 'correção' em relação à autodoação do objeto mostra que a autodoação original (ou seja, V3) *é o ponto de partida primário* da concepção de verdade de Husserl"[364]. Ademais, uma vez que a verdade da intenção depende de sua adequação à própria coisa intuída, podemos dizer, aproximando a formulação husserliana da tradicional concepção correspondencial da verdade, que, se V3 é o sentido gerador da verdade, então V4 é o portador da verdade produzida por V3.

---

[361] TUGENDHAT, 1970, p. 93 – tradução e grifo nossos.
[362] LOHMAR, 1998, p. 164 – tradução nossa.
[363] TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 93 – tradução nossa.
[364] LOHMAR, *op. cit.*, p. 164 – tradução e grifo nossos.

Outro aspecto importante de aproximação com a concepção correspondencial de um modo geral diz respeito à dimensão *proposicional* da verdade. Considerado particularmente como correção do juízo, este quarto sentido se revela, para Husserl, como o *lócus* da verdade proposicional, o que pode ser observado nos seguintes termos já supracitados: "deste último ponto de vista, temos, por exemplo, a correção do juízo, no sentido lógico da proposição: a proposição se rege pela própria coisa; *ela diz que é assim, e assim efetivamente é*"[365].

Consoante o exposto no primeiro capítulo, a clássica determinação da verdade remete, pelo menos, a Platão e Aristóteles e pode ser sintetizada na famosa passagem aristotélica segundo a qual "verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é"[366]. Em seu texto, de modo bastante similar a essa máxima[367], Husserl aponta que uma proposição asserida é verdadeira se, diante de um estado-de-coisas, "ela diz que é assim, e assim efetivamente é"[368]. Diferentemente do que a construção da sentença husserliana poderia sugerir, a correlação causal que se estabelece não é no sentido de que a coisa assim efetivamente é porque a proposição diz que é assim. Ao contrário, e em consonância com a formulação de Aristóteles, o nexo causal constitutivo da intenção verdadeira como verdade proposicional é na direção oposta: há um determinado estado-de-coisas que efetivamente é de determinado jeito e, *por causa disso*, é verdadeira a proposição que diz que esse estado-de-coisas é do jeito que ele efetivamente é. Em face disso, a caracterização husserliana de V4 como verdade proposicional, apresentada *ipsis litteris* no fim do parágrafo textual acima, pode ser reelaborada, a fim de tornar seu sentido mais explícito, da seguinte maneira: neste sentido da verdade enquanto intenção verdadeira, temos, por exemplo, a correção do juízo, no sentido lógico da proposição: a proposição se rege pela própria coisa: *a coisa é efetivamente assim e a proposição é verdadeira se diz que assim é*.

Por fim, ao comparar este sentido com a primeira acepção da verdade apresentada, Husserl defende que não se pode confundir a identidade objetal (resultado da concordância entre o visado e o dado que define V1) com a identidade *predicativa* que surge a partir de V4, quando, na proposição verdadeira, algo é identificado como sendo dotado de tal ou qual predicado; por exemplo, quando se identifica, na asserção "o papel *é* branco", o predicado "branco" com o sujeito "papel" através da cópula. Em termos husserlianos, "devemos ainda prestar uma atenção particular ao fato de que o ser (enquanto primeiro sentido objetivo da verdade) que aqui está em questão não deve ser confundido com o *ser da cópula* do enunciado

[365] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653] – grifo nosso.
[366] ARISTÓTELES, 2013, p. 179 [1011b26].
[367] Cf. DAHLSTROM, 2001, p. 69; ZUIDERVAART, 2016, p. 12.
[368] HUSSERL, *op. cit.*, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].

categórico 'afirmativo'"[369]. Segundo ele, essa distinção pode ser feita a partir de duas perspectivas: (i) do ponto de vista objetivo, se, por um lado, na evidência em sentido estrito (isto é, no ato sintético perfeito de identificação cujo correlato é V1), a identidade é constituída pelo recobrimento *total,* indicado na concordância plena entre os modos de doação da mesma objetalidade, por outro, o ser da cópula inscrito na proposição verdadeira, em geral, denota apenas uma identidade *parcial*, porquanto a asserção normalmente se direciona apenas a um conjunto de características ou mesmo a uma característica da objetalidade predicada (como a brancura do papel, por exemplo).

Além disso, pondera Husserl, "mesmo quando uma identificação total vem a ser o objeto da predicação, o primeiro ser não coincide com o segundo"[370]; quer dizer, ainda que o "é" da cópula fosse capaz de predicar uma identificação total – como no caso em que uma asserção sobre uma folha de papel abarcasse todas as características a ele pertinentes –, mesmo assim a identidade predicativa não se equipararia à identidade sintética existente na relação entre evidência e V1. Isso porque, (ii) do ponto de vista subjetivo, enquanto a vivência da concordância objetal se realiza em uma dimensão intencional anterior a qualquer juízo e que diz respeito tão somente ao vínculo por meio do qual a objetalidade em diferentes modos de doação é identificada como a mesma, ou seja, enquanto V1 se situa no nível pré-predicativo, a identificação estabelecida pelo ser da cópula, é sempre predicativamente conformada e expressa. Nas palavras do fenomenólogo, "notamos que, numa evidência de juízo (juízo = enunciado predicativo), *o ser é vivido no sentido da verdade do juízo, sem que seja expresso* e, portanto, nunca coincide com o ser visado no 'é' do enunciado"[371]. Por causa desses dois motivos, o ser da cópula que pode constituir uma intenção verdadeira não deve ser equiparado ao ser *no sentido de verdade,* apontado por Husserl como o correlato objetivo da evidência em sentido estrito.

2.3.2.5 Considerações gerais sobre os quatro sentidos de verdade.

Após proceder com a exposição de cada um dos quatro sentidos, é importante apontar alguns aspectos gerais que perpassam tais acepções.

Primeiramente, um apontamento terminológico. Conforme demonstrado, apesar das especificidades de sua abordagem, Husserl se perfila entre aqueles que compreendem a verdade a partir do paradigma correspondencial, dentro do qual conceitos como "adequação" e

[369] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].
[370] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].
[371] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].

"concordância" são utilizados como sinônimos – e, inclusive, assim foram empregados ao longo do capítulo anterior. Contudo, ao tratar dos quatro sentidos da verdade a partir da descrição fenomenológica da estrutura intencional deste fenômeno, Husserl estabelece uma nítida distinção no uso de "adequação" e "concordância". O primeiro conceito é empregado particularmente à relação entre as vivências intencionais – a adequação se refere, pois, à síntese de recobrimento entre intenção vazia e percepção na qual se chega ao preenchimento –, ao passo que "concordância" diz respeito à relação entre os correlatos objetivos de tais atos[372].

Em conexão com essa distinção terminológica, as acepções de verdade elencadas por Husserl podem ser agrupadas a partir de dois critérios:

De acordo com um primeiro critério, os sentidos de verdade podem ser articulados em função do polo da relação intencional ao qual estão imputados. Desse modo, conforme o que expusemos acima, "verdade" entendida enquanto concordância objetal (V1) e ser verdadeiro (V3) diz respeito ao polo *objetivo*, e as acepções de ideia da adequação absoluta (V2) e intenção verdadeira (V4), ao polo *subjetivo* da síntese de preenchimento identificante[373]. Por outro lado, à luz de um segundo critério, tais sentidos podem ser agrupados conforme o tipo de caracterização realizada: compreende-se a verdade ou como *resultado* da relação ou como *atributo* de um dos polos da relação. De acordo com este segundo critério, os sentidos V1 e V2 claramente determinam a verdade como resultado da correspondência – mais precisamente, consoante a distinção terminológica supracitada, enquanto *concordância* em V1 e enquanto *adequação* em V2 – ao passo que os sentidos V3 e V4 determinam-na como atributo, respectivamente, do polo objetivo (da objetalidade intuída) e subjetivo (da intenção) da síntese em questão. Tais distinções podem ser apresentadas do seguinte modo:

Tabela 1 - Resumo dos quatro sentidos de verdade na *6ª Investigação Lógica*[374]

| **Conforme o polo da síntese de preenchimento** | **Enquanto resultado da *relação*** | **Enquanto *atributo*** |
|---|---|---|
| Objetivo | *Concordância objetal* (V1) | *Ser verdadeiro* (V3) |
| Subjetivo | *Adequação inter-ativa* (V2) | *Intenção verdadeira* (V4) |

[372] Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 91-92; TADDEI, 2017, p. 34.
[373] Acerca desse primeiro critério, Zuidervaart afirma: "o primeiro e o terceiro referem-se ao que chamo de "lado do objeto" dos atos intencionais objetivantes. Os outros dois dizem respeito ao que chamo de "lado do sujeito" de tais atos. Seu relato oscila entre o lado do objeto e o lado do sujeito" (2018, p. 132).
[374] A elaboração dessa disposição gráfica dos sentidos de verdade é baseada na tabela proposta por Taddei (cf. 2017, p. 34).

Ao distinguir esses quatro sentidos e conceder a cada um a sua legitimidade à luz da estrutura da consciência de conhecimento, Husserl fornece uma proposta abrangente de interpretar a verdade: sua concepção quadridimensional da verdade explica fenomenologicamente a tradicional determinação proposicional da verdade a partir de uma perspectiva mais ampla, por não restringir o portador da verdade somente ao juízo (ato relacionante) ou proposições[375], mas também abarcar atos signitivos nominais e afirmar a importância dos atos intuitivos, notadamente os atos perceptivos, ressaltando assim o complexo caráter intencional do conhecimento. Dito de outro modo: "para Husserl, a verdade (correção) das proposições não pode ser divorciada das relações entre atos intencionais e objetos intencionais (...). Tampouco, porém, pode ser reduzida à justificabilidade ou à assertibilidade garantida das reivindicações proposicionais"[376]. Além disso, ele não só aponta, mas também enfatiza a centralidade da verdade vinculada ao lado objetivo da relação intencional (V1 e V3), sem a qual não haveria adequação inter-ativa nem intenção (proposicional ou não) verdadeira.

Essa ampliação do escopo da "verdade" é reconhecida na *6ª Investigação*, logo após a exposição dos quatro sentidos:

> Na maioria das vezes, entretanto, os conceitos de verdade, de correção e de verdadeiro, são compreendidos num sentido *mais restrito do que o nosso*, sendo aplicados aos juízos e proposições ou a seus correlatos objetivos, os estados de coisas; e, ao mesmo tempo, fala-se em ser, de preferência com respeito a objetos absolutos (os não-estados-de-coisas), embora sem uma delimitação precisa. É *incontestável* o direito que temos de interpretar esses conceitos *de um modo mais geral*. A natureza da própria coisa exige que os conceitos de verdade e falsidade sejam, pelo menos numa primeira abordagem, estendidos a tal ponto que cheguem a abranger *toda a esfera de atos objetivantes*.[377]

O fenomenólogo, portanto, reivindica para sua concepção, por um lado, o alargamento da compreensão da verdade de modo a extrapolar o sentido meramente judicativo/proposicional e abranger todos os atos que visam objetalidades, isto é, que fazem referência a objetos ou estados-de-coisas, sejam atos predicativos, nominais, perceptivos etc.[378] Por outro lado, Husserl advoga que o conceito de ser conquistado (correlato das vivências intencionais com valor de verdade e que também foi caracterizado como verdadeiro em V1 e V3) não se aplica somente a objetos simples, mas abarca também objetalidades complexas, os estados-de-coisas.

---

[375] Cf. STRÖKER, 1997b, p. 58.
[376] ZUIDERVAART, 2016, p. 15 – tradução nossa.
[377] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 120 [*Hua* XIX/2, p. 654-655].
[378] Importante frisar que essa esfera ampliada se circunscreve, a rigor, aos atos objetivantes *posicionantes*, na medida em que – como explicado na subseção anterior – são estes que, ao intencionar a objetalidade como efetividade, levantam pretensão de verdade e, por isso, podem ser verdadeiros ou falsos. Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 97.

Considerando essa perspectiva ampliada, ele propõe uma reorganização dos quatro sentidos apresentados, "de tal maneira que os conceitos de *verdade* (...) fossem aplicados aos próprios *atos* e a seus momentos, tomados idealmente, enquanto os conceitos de *ser* (ser-verdadeiramente) se aplicariam aos *correlatos objetais* correspondentes"[379]. Isso significa que a concepção quadridimensional da verdade poderia também ser assim dividida:

Tabela 2 – Reorganização dos quatro sentidos de verdade na *6ª Investigação Lógica*[380]

| **Conforme ampliação das noções** | **Enquanto resultado da *relação*** | **Enquanto *atributo*** |
|---|---|---|
| *Ser* | Concordância objetal (V1) | Ser verdadeiro (V3) |
| *Verdade* | Adequação inter-ativa (V2) | Intenção verdadeira (V4) |

Com base nessa divisão dos quatro sentidos em "verdade" e "ser", fica clara a reverberação da maneira tradicional – ainda que alargada – de distinguir os elementos da relação correspondencial veritativa: ao polo subjetivo (V2 e V4) é dedicado o conceito de verdade, o que permite a sua caracterização como *portador da verdade*, e ao polo objetivo (V1 e V3) é destinado o conceito de ser, fundamentando a sua identificação como *gerador da verdade*, na medida em que, como já discutido, sem a existência relativamente autônoma do ser verdadeiro, não haveria verdade nem para a adequação inter-ativa, nem para a intenção vazia.

Como consequência dessa perspectiva ampliada e da reorganização dos sentidos de verdade, Husserl ainda pondera que, se quisermos pensar em uma "delimitação dos *conceitos mais restritos* de *verdade* e de *ser*"[381], como se propugna em geral ao interpretar a verdade como correspondência, então, "o conceito mais restrito de verdade seria limitado à adequação ideal de um ato *relacionante* à correspondente percepção adequada de um estado de coisas; do mesmo modo, o conceito mais restrito de ser diria respeito ao ser dos objetos absolutos"[382]. Nesses termos, Husserl apresenta, dentro da esfera quadridimensional da verdade, uma acepção *stricto sensu* do conceito, circunscrita a uma determinação específica de V2, que não envolve, por exemplo, as intenções nominais: a verdade em sentido estrito designa a adequação ideal

[379] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 120 [*Hua* XIX/2, p. 655].
[380] Essa organização, que só difere da tabela 1 no conteúdo da primeira coluna justamente para explicitar o novo enfoque dado por Husserl nesse contexto, representa graficamente a seguinte passagem do parágrafo 39: "por conseguinte, teríamos de definir a verdade segundo 2. e 4. como a ideia da adequação, ou ainda, como a correção do posicionamento e da significação objetivantes. O ser, no sentido de verdade, teria de ser então determinado, segundo 1. e 3., como a identidade do objeto ao mesmo tempo visado e dado, ou ainda (o que corresponde melhor ao sentido natural da palavra) como tudo aquilo que é adequadamente perceptível" (HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 120-121 [*Hua* XIX/2, p. 655]).
[381] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 121 [*Hua* XIX/2, p. 655].
[382] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 121 [*Hua* XIX/2, p. 655] – grifo sublinhado nosso.

entre atos signitivos *predicativos* (isto é, entre juízos, que são os atos que instanciam proposições) e as intuições perceptivas que possuem a mesma matéria das vivências predicativas. É este conceito restrito de verdade, portanto, que manifesta a variação intencional da concepção proposicional da verdade[383].

Além disso, se o sentido restrito de verdade concerne aos atos cujos correlatos objetivos são estados-de-coisas, a restrição semântica imputada ao ser, por seu turno, não abarca os estados-de-coisas em sua circunscrição, mas tão somente os objetos simples. Assim, os conceitos estritos de verdade e de ser não estabelecem relação intencional direta entre si. O que se verifica, porém, mais uma vez, é a primazia da objetalidade na conformação do conceito de verdade, visto que é o ser *stricto sensu* (ou seja, são os objetos simples) que constitui os estados-de-coisas aos quais os juízos relacionantes e as intuições perceptivas se direcionam. Desse modo, sua "autodoação é, portanto, *o modo mais fundamental da verdade* e funda também o sentido mais estreito da verdade como verdade do juízo"[384].

Antes de continuar com as considerações gerais apresentadas por Husserl no final do parágrafo 39, é crucial registrar um apontamento importante. Essa perspectiva mais restrita dos conceitos de verdade e de ser revela explicitamente a presença da chamada ambivalência onto-epistemológica, destacada no primeiro capítulo, no tratamento husserliano da verdade – observada, contudo, a ausência de interesse metafísico vigente nas *Investigações Lógicas*, conforme preceitua o "princípio da ausência de pressupostos"[385]. Como discutido anteriormente, essa ambivalência pode ser rastreada desde o pensamento de Parmênides, onde o uso do termo *ἀληθεία* indica duas dimensões fundamentais de seu conceito de verdade: uma dimensão epistemológica, existente na relação entre verdade e conhecimento, e outra dimensão ontológica, ligada à identificação realizada por Parmênides entre verdade e realidade cognoscível. No pensamento platônico, encontramos uma ambivalência semelhante. Por um lado, há um sentido de verdade associado ao conhecimento proposicional, onde "verdade" se refere à concordância da proposição com as coisas tal como são, indicando assim a dimensão epistemológica da verdade. Por outro lado, há um sentido mais fundamental de verdade atribuído à própria realidade e às coisas, ou seja, um sentido ontológico que possui prioridade sobre a dimensão epistemológica. Como mencionado anteriormente, em termos platônicos, o

[383] Conforme aponta Zuidervaart, nesse sentido estrito, verdade enquanto "correção proposicional se refere primariamente aos atos de julgar, de asserir e afins – a atos constatativos, para usar um termo emprestado da teoria dos atos de fala" (2017, p. 142).
[384] LOHMAR, 1998, p. 165 – tradução e grifo nossos.
[385] Cf. HUSSERL, 2012b, Introd., §7, p. 17-20 [*Hua* XIX, p. 24-28].

"dizer com verdade"[386] pressupõe a "verdade das coisas"[387]. Na reflexão aristotélica, também expusemos essa ambivalência, com uma verdade do discurso e do conhecimento intimamente fundamentada na verdade das próprias coisas. Aristóteles, inclusive, confere ao ser enquanto ser verdadeiro o sentido mais estrito do ser. Tomás de Aquino, por sua vez, desenvolve uma noção de verdade *do intelecto* (epistemológica) umbilicalmente vinculada à noção de verdade *do ser* (ontológica), resumida na afirmação de que "a verdade se encontra no intelecto segundo apreende uma coisa tal qual é, e encontra-se na coisa, segundo tem o ser que pode se conformar ao intelecto"[388]. Essa ambivalência permeia as reflexões de Husserl sobre a verdade e o ser, à luz da configuração quadridimensional apresentada, evidenciando-se de maneira ainda mais clara ao examinarmos os sentidos mais restritos delineados pelo fenomenólogo. Em seu sentido mais estrito, o termo "verdade" está intrinsecamente ligado às sínteses de conhecimento proposicionais, revelando, assim, sua dimensão essencialmente epistemológica. Em contrapartida, o "ser *stricto sensu*" se refere ao objeto simples, unidade fundante de quaisquer estados-de-coisas acerca dos quais os juízos são construídos. Ora, esse sentido mais restrito de ser é derivado de uma especificação do sentido de verdade enquanto ser verdadeiro (V3). Então, podemos sustentar que o ser, em sua acepção mais restrita, manifesta uma dimensão ontológica da verdade, de maneira análoga ao papel desempenhado por V3 de forma geral. Essa ambivalência também suscita para o pensamento husserliano aquelas implicações cruciais relativas à prioridade da dimensão ontológica da verdade em relação à sua dimensão epistemológica, como evidenciado pela centralidade de V3 na articulação dos diversos sentidos de verdade. Isso significa, em última instância, que a determinação da relação correspondencial que não se resuma à apresentação dos sentidos da verdade (apresentação formal que continuará sendo realizada neste capítulo) exige uma análise detida do estatuto ontológico da objetalidade em sua relação com o sujeito intencional cognoscente (tema que será explorado nos próximos capítulos).

Retomando a sequência do texto husserliano, ao fim do parágrafo 39, Husserl se dedica à noção de falsidade e, em seguida, à ratificação de sua definição de evidência contra a concepção psicologista. Em linhas gerais, o conceito contrário de "verdade" corresponde ao "ideal negativo de decepção definitiva"[389], resultante não da adequação, mas do "*conflito completo* entre a intenção e o quase-preenchimento". A falsidade, portanto, designa a

[386] PLATÃO, 1961, p. 206 [236e].
[387] *Ibidem*, p. 206 [236e].
[388] AQUINO, 2009, p. 366.
[389] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 121 [*Hua* XIX/2, p. 656].

discordância entre o alvo da intenção e o que é dado (sentido oposto a V1), a inadequação entre a essência semântica ideal da intenção vazia e o teor intuitivo da percepção (sentido oposto a V2) e a incorreção da intenção significativa (sentido oposto a V4). Essas determinações são fundamentadas na discrepância entre a objetalidade autodada à intuição e a objetalidade visada (sentido oposto a V3), visto que o conflito apenas ocorre porque alguma objetalidade presentada não corresponde à matéria intencional da intenção vazia. Assim sendo, tanto a falsidade quanto a verdade são intrinsecamente dependentes da intuição de uma objetalidade – o que corrobora com a caracterização do objeto intuído como *gerador de verdade* (ou de falsidade).

Como se nota, o processo de preenchimento cujo correlato é a falsidade possui uma estrutura análoga à evidência, com os momentos de intenção, intuição e síntese. No entanto, ao contrário do recobrimento total que constitui evidência, o ato sintético resulta em decepção devido ao conflito entre as vivências intencionais, o que impede aquele recobrimento. Além disso, Husserl se refere à vivência desse conflito completo como "absurdo" [*Absurdität*], colocando-o destarte como o oposto conceitual da evidência.

Para concluir o parágrafo 39, o fenomenólogo retoma a questão da natureza da evidência, previamente discutida em *Prolegômenos*, formulando-a agora nos seguintes termos: "se, ligada a uma mesma matéria A não poderia estar, em alguém, a vivência da evidência e, num outro, a do absurdo"[390]. Husserl aponta que essa dúvida só surge se interpretarmos tais vivências como sentimentos contingentes que estariam extrinsecamente vinculados ao juízo concreto, indicando a verdade (caso um sentimento de evidência surja diante do juízo) ou a falsidade (caso surja um sentimento de absurdo). Essa tentativa de compreender a evidência como um sentimento foi vigorosamente refutada em *Prolegômenos* e, mais uma vez, é rejeitada por meio da afirmação de sua estrutura intencional:

> Se alguém experimenta a evidência *A*, é *evidente* que ninguém poderá experimentar o absurdo do mesmo *A*; pois dizer que *A* é evidente é o mesmo que dizer: *A* não é apenas visado, mas também verdadeiramente dado, exatamente como aquilo-como-o-que é visado; ele próprio está presente, no sentido mais estrito da palavra. Como seria então possível, no caso da segunda pessoa, que este mesmo *A* fosse visado mas o visar de que é um *A* fosse excluído por um não-*A* verdadeiramente dado?[391]

Essa possibilidade simplesmente não encontra lugar. Considerando a completa configuração da evidência em seu sentido estrito como um ato sintético de preenchimento, no qual a percepção adequada traz a plenitude absoluta do objeto à intenção vazia, estabelecendo uma concordância perfeita entre o alvo da intenção e o que se apresenta intuitivamente, não

[390] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 121 [*Hua* XIX/2, p. 656].
[391] *Ibidem*, 6ª I.L., §39, p. 121-122 [*Hua* XIX/2, p. 656].

existe outra alternativa para a evidência senão vivenciar essa verdade. Nesse contexto, a adequação entre os atos envolvidos é afirmada, a intenção vazia é confirmada e atinge seu objetivo, a efetividade da objetalidade visada é assegurada por meio de sua intuição. Como resultado, em última análise, a possibilidade do conhecimento é garantida, uma vez que, ao examinar esse processo de preenchimento, estamos "dando a essência *fenomenológica* da relação de conhecimento uma expressão que a caracteriza melhor"[392].

Portanto, a evidência não é um mero acessório que pode ou não acompanhar uma experiência. Ela é, por necessidade, o fenômeno que manifesta que uma intenção posicionante encontrou algum grau de confirmação em uma percepção correspondente. Confirmação que pode, idealmente, culminar na vivência intencional da síntese de preenchimento perfeita, na qual a meta máxima do conhecimento encontra sua realização: a objetalidade é completamente presentada e a verdade, em todos os seus sentidos, é atingida.

*** *** ***

Conforme anunciado no início deste capítulo, a exposição se comprometeu estritamente com a *apresentação do(s) sentido(s)* de verdade e evidência delineados por Husserl em *Prolegômenos* (subseção 2.1.1) e na *6ª Investigação Lógica* (subseção 2.1.3). Além disso, exploramos a estrutura da consciência de preenchimento (subseção 2.1.2), pois a compreensão dos conceitos fundamentais que a compõem é crucial para a clarificação dos sentidos mencionados. Ao longo desse percurso, confirmamos o alinhamento husserliano com o sentido geral da visão correspondencial da verdade e destacamos as especificidades relacionadas à maneira com que essa concepção é descrita fenomenologicamente nas obras supracitadas.

Como é sabido, porém, a transição para a versão especificamente *transcendental* é marcada por transformações fundamentais na filosofia husserliana e, dentre elas, uma diz respeito precisamente ao estatuto dos polos que constituem a relação veritativa. Passemos, então, no próximo capítulo, à análise dos conceitos de "transcendência" e "imanência", que estão subjacentes a essa mudança, para que, em posse da compreensão de suas ressignificações, estejamos em condições de avaliar, no quarto capítulo, se tais modificações reverberaram explicitamente nos sentidos de "verdade" reconhecidos por Husserl na sua Fenomenologia Transcendental.

[392] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §8, p. 50 [*Hua* XIX/2, p. 656].

## 3. A TRANSCENDÊNCIA DO OBJETO E SUA POLISSEMIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA[1]

Analogamente ao movimento feito no primeiro capítulo com relação ao sentido tradicional da verdade, no segundo capítulo nos debruçamos sobre o *questionado* deste trabalho e, com efeito, apresentamos os sentidos da concepção husserliana da verdade correspondencial vigente nas *Investigações Lógicas*, as especificidades fenomenológicas dessa caracterização e sublinhamos os aspectos fundamentais dessa correspondência, compreendida a partir da estrutura intencional de preenchimento da consciência: correlato objetivo da evidência em sentido estrito, a verdade do conhecimento é o resultado da *adaequatio rei et intellectus*, a qual possui no sentido atribuído à correção da intenção cognitiva a sua dimensão epistemológica e possui na acepção vinculada à objetalidade a medida da verdade da intenção e das demais acepções fenomenológicas do conceito.

Entretanto, na transição para a versão especificamente transcendental da Fenomenologia, "os conceitos de imanência e transcendência, que desempenham um papel decisivo na fundação da Fenomenologia de Husserl"[2], sofrem transformações significativas. Diante disso e considerando a vinculação constatada na segunda parte do primeiro capítulo entre a verdade correspondencial e a significação atribuída ao conceito de transcendência, neste terceiro capítulo, voltamos nossas atenções ao *interrogado* da pesquisa, a fim de compreender quais são os sentidos de transcendência elaborados por Husserl, como eles se articulam, qual dentre eles é apontado como o sentido fenomenológico-transcendental *autêntico* e quais são as consequências da variação de significado deste conceito e da "imanência", seu correlato, na configuração da relação epistemológica entre subjetividade e objetalidade. É em posse desse entendimento que estaremos em condições de abordar, no próximo capítulo, o sentido de "verdade" especificamente na Fenomenologia Transcendental, examinando se Husserl

[1] Ao longo deste capítulo, conforme sugere o próprio título, concentrar-nos-emos no exame nas acepções do conceito de "transcendência" imputadas por Husserl ao *polo objetal* da relação intencional, isto é, ao *cogitatum* da típica generalíssima "*ego-cogito-cogitatum*" (HUSSERL, 2013, p. 88 [*Hua* I, p. 87]), porque é acerca das implicações da caracterização dele enquanto transcendente (de acordo com os sentidos fenomenológicos do termo, que serão apresentados adiante), na concepção fenomenológico-correspondencial da verdade que nos debruçaremos especialmente no quinto capítulo. Não discutiremos, diante disso, o sentido de "transcendência" atribuído pelo fenomenólogo ao próprio *ego*, o qual, não obstante a sua essencial transcendentalidade, também é revelado, com a redução transcendental, como uma *transcendência imanente não-constituída*, conforme descrito, por exemplo, no §57 de *Ideias I* (cf. 2006a, p. 132-133), ou como uma *transcendência autoconstituída,* segundo descrição realizada nas *Meditações Cartesianas* (cf. 2013, §32, p. 104-107). Sobre essa acepção da "transcendência" atribuída à subjetividade transcendental, à luz dos textos husserlianos supracitados, cf. TOURINHO, 2016.

[2] TAMINIAUX, 1988, p. 47 – tradução nossa.

promove alguma alteração explícita na estrutura deste conceito em virtude das ressignificações de "transcendência" e "imanência" que serão aqui apresentadas.

***  ***  ***

Levando em conta que, "para tratar desta questão [da transcendência], há um elenco de conceitos familiares à fenomenologia husserliana, como a atitude natural e sua redução"[3], que precisam ser discutidos e que a variação dos sentidos de imanência e transcendência está essencialmente articulada com o desenvolvimento metodológico da Fenomenologia[4], primeiramente, analisaremos, em linhas gerais, a importância do método das *reduções* na instituição da atitude fenomenológica em contraponto à atitude natural (seção 3.1) e, com base nessa compreensão geral acerca da atitude fenomenológica, examinaremos a execução propriamente dita das etapas da *epoché*[5]. Por meio da análise dessa passagem metodológica à esfera transcendental, chegaremos ao objetivo central das perquirições deste capítulo: o entendimento a respeito dos sentidos conferidos por Husserl ao conceito de *transcendência* e seus correlatos, bem como sobre a ressignificação da relação entre subjetividade e objetividade, mediante o aprofundamento da compreensão sobre o sentido fenomenológico-transcendental autêntico dos conceitos em questão (seção 3.2). Ademais, considerando a centralidade do problema da transcendência para o fenomenólogo[6], é importante ainda ressaltar que, com a tematização dela e dos temas a ela vinculados, também nos aproximaremos da maneira através da qual Husserl pretende alcançar o objetivo maior de sua filosofia, qual seja, a fundamentação absoluta do conhecimento em geral – ponto nodal no qual o problema da transcendência e a questão da verdade necessariamente se encontram.

## 3.1 A *EPOCHÉ* FENOMENOLÓGICA

> Qualquer pessoa que tente explicar o método de redução fenomenológica de Husserl encontra-se numa posição ingrata. Afinal, este tema tem sido um dos principais tópicos em mais de sessenta anos de investigação sobre Husserl. Além disso, este tópico tem sido tão dominante na autointerpretação de Husserl que falar sobre ele equivale a discutir a fenomenologia de Husserl como um todo.[7]

[3] CAVALIERI, 2013, p. 37.
[4] Cf. FRAGATA, 1959, p. 101.
[5] Rigorosamente falando, poderíamos distinguir a *epoché* da "redução", uma vez que é pela suspensão, isto é, praticando a *epoché*, que reduzimos, ou seja, é devido a *epoché* que se consegue a redução. A *epoché* seria, pois, motivadora da "redução". Como, porém, exercer a *epoché* é, simultaneamente, "reduzir", os dois termos são empregados indiferentemente pelo próprio Husserl e assim também serão utilizados neste trabalho.
[6] A importância desta temática no seio da reflexão husserliana é de uma dimensão tal que John Caputo, por exemplo, afirma que "não é exagero dizer que *todo o seu pensamento* [de Husserl] é um desdobramento e elaboração do jogo entre o transcendente e o transcendental" (1979, p. 206 – grifo nosso).
[7] LUFT, 2004, p. 198 – tradução nossa.

Não obstante a pertinência da ponderação supracitada, consideramos necessário aqui também apresentar a *epoché* fenomenológica em linhas gerais, discutindo inicialmente as limitações da atitude natural que ensejam a consecução de uma atitude especificamente fenomenológica (subseção 3.1.1) e apresentando as principais características desta última (subseção 3.1.2) antes de examinar diretamente os sentidos de "transcendência" e "imanência" no pensamento husserliano, porque, como bem destaca Rudolf Boehm,

> uma fenomenologia só pode ser fundada no ponto de partida de um "nível" pré-fenomenológico; ou seja, deve se justificar com base na "atitude natural". Esse solo "natural" está "abaixo do nível de redução" em certo aspecto problemático, mas também certamente positivo e fundamental. Embora devam ser precisamente superadas por uma fenomenologia "transcendental" que abandone "o terreno da atitude natural", "considerações pré-fenomenológicas" devem necessariamente estar na origem desta mesma fenomenologia "transcendental".[8]

Destarte, para delimitar devidamente os conceitos de "transcendência" e "imanência" que são mobilizados e modificados a cada etapa realizada no processo das reduções fenomenológicas, como nos propomos a fazer neste capítulo, é relevante compreender a atitude fenomenológica por meio de sua contraposição à atitude natural e, para isso, o primeiro passo a ser dado é entender genericamente o que é a atitude natural e por quais razões ela precisa ser superada.

Pois bem, a necessidade de uma atitude peculiar, distinta da maneira através da qual habitualmente nos encontramos no mundo e que seja capaz de promover a execução do projeto fenomenológico encontra sua justificativa na compreensão que Husserl possui acerca das ciências em geral que naturalmente se realizam em nosso cotidiano. Sem a garantia da possibilidade de configuração de uma atitude propriamente fenomenológica em detrimento da atitude natural, todo empreendimento de elaboração de uma ciência dos fundamentos absolutos, ao qual Husserl se lança em favor da Fenomenologia Transcendental estaria, desde o seu início, malogrado. Por isso, "o trânsito da 'atitude natural' ou 'mundana' à 'transcendental' ou 'fenomenológica' é o aspecto mais característico da filosofia de Husserl"[9]. É preciso, então,

> Entender tais modificações ou, para falar com mais exatidão, efetuar a orientação fenomenológica [*phänomenologische Einstellung*], elevar reflexivamente à consciência científica o que é propriamente específico a esta, assim como às orientações naturais – tal é a *primeira tarefa*, de modo algum fácil, de que temos de dar plenamente conta, *caso queiramos alcançar o solo da fenomenologia e nos assegurar cientificamente da essência que lhe é peculiar*.[10]

---

[8] BOEHM, 1959a, p. 510 – tradução nossa.
[9] FRAGATA, 1959, p. 99-100.
[10] HUSSERL, 2006a, p. 25-26 [*Hua* III/1, p. 1] – grifo nosso. A palavra "orientação", no texto original, é "*Einstellung*". Nas traduções para a língua portuguesa, tal vernáculo foi traduzido por palavras distintas, como

### 3.1.1 O abandono da atitude natural

"A atitude espiritual natural não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento"[11]. Para Husserl, isso quer dizer que, enquanto nos movimentamos *naturalmente* no mundo*,* as coisas sempre estão imediatamente disponíveis e não há razões para disso duvidar. Pela visão, pela audição, pelo tato, pelas diferentes formas da percepção sensível, as coisas materiais, de modo inquestionável, se encontram *aí*, temporalmente situadas e espacialmente distribuídas em um mundo cuja extensão também é indubitável. Além disso, "também seres animais, por exemplo, homens, estão para mim imediatamente aí; (…) ao conversar com eles, entendo imediatamente quais são suas representações e pensamentos (…), o que desejam ou querem"[12]. E não só aquilo que é dado imediatamente à percepção, diz Husserl, senão que também as coisas que estão espacial e/ou temporalmente distantes são assumidas enquanto tais na atitude natural. Ademais, para além de um mundo das *coisas,* o mundo se apresenta "em igual imediatez, como *mundo de valores,* como *mundo de bens,* como *mundo prático*"[13]. Assim, "o mundo, seja ele o mundo das coisas pura e simplesmente materiais ou o dos objetos da cultura, aparece-nos sempre sob a forma de *mundo circundante* [*Umwelt*], como o mundo que me encontro e que ao mesmo tempo me circunda"[14].

Dentro da atitude natural, é importante explicitar ainda que – e aqui é preciso falar na primeira pessoa do singular – *eu* me encontro neste mundo, que ao mesmo tempo *me* cerca, de tal maneira que "quer eu assuma a atitude de observador com a finalidade de investigação científica, (...) ou, pelo contrário, pratique atos da esfera afetiva ou volitiva, ou seja afetado por qualquer estado de temor, de alegria ou tristeza, etc., é sempre no mundo que me encontro"[15]. Estar permanentemente no mundo, ou, mais precisamente, *ser mundano*, que, sob a perspectiva das vivências subjetivas, pode ser descrito em termos cartesianos:

> Os simples atos do eu nos quais (...) estou consciente do mundo como mundo *imediatamente* disponível, são abrangidos pela expressão cartesiana *cogito*. Enquanto estou imerso na vida natural (...), encontro-me continuamente como alguém que percebe, representa, pensa, sente, deseja etc.[16]

---

"postura", "orientação" e "atitude". Aqui, quando estiverem em contexto de citação, todas essas possibilidades serão encaradas como sinônimos, a fim de respeitar as opções terminológicas dos tradutores. Entretanto, quando se tratar do nosso próprio texto, utilizaremos somente o termo "atitude", por acreditar que essa palavra representa melhor a ideia de que a *Einstellung* fenomenológica é algo que precisa da *ação* (metodológica) do fenomenólogo para ser atingida.

[11] HUSSERL, 2014, p. 37 [*Hua* II, p. 17].
[12] *Idem*, 2006a, §27, p. 73 [*Hua* III/1, p. 48].
[13] *Ibidem*, §27, p. 75 [*Hua* III/1, p. 50].
[14] MORUJÃO, 1961, p. 28
[15] *Ibidem*, p. 29.
[16] HUSSERL, 2006a, §28, p. 75 [*Hua* III/1, p. 50].

Além disso, também me encontro perante outros "eus-sujeitos", os quais estão referidos ao mundo circundante que, apesar de possíveis distinções na maneira como é dado para cada um, é único; ou seja, é o mesmo mundo para todos *nós*.

Em suma, "ela [a atitude natural] é a forma pela qual a vida total da humanidade é realizada no decorrer de seu curso natural e prático"[17]. Levando tudo isso em conta, a chamada *tese geral da atitude natural* pode ser resumida na noção de que "'O' mundo sempre está aí como efetividade"[18] ou descrita nos seguintes termos:

> Este mundo é para essas pessoas, é para nós, humanos, contínua e obviamente aí como um mundo circundante comum a todos; obviamente *aí* – é o mundo diretamente tangível e visível numa experiência inteiramente imediata e livremente expansível. Abrange não apenas coisas e seres vivos, entre eles animais e humanos, mas também comunidades, instituições comunitárias, obras de arte, produções culturais de todo o tipo.[19]

Como se nota, "mundo", em termos husserlianos, não deve ser compreendido somente em termos físicos, mas sim como "o conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de ser [sic.] conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto"[20]. A este mundo, como Husserl mostra logo no começo da *A Ideia da Fenomenologia*, dedicam-se os juízos de todas as ciências de conhecimento natural. Os enunciados produzidos por elas são, pois, "sobre as coisas, as suas relações, as suas mudanças, as suas dependências funcionais ao modificar-se e as leis destas modificações"[21]. Destarte, tais ciências são guiadas pela experiência, seja inferindo, generalizando ou até deduzindo. Apesar da multiplicidade de caminhos que usam, todas elas têm, contudo, a unidade *ideal do mundo* como o horizonte-limite de suas investigações. Ainda acerca das ciências, Husserl afirma que não só as ciências naturais em sentido estrito, como a biologia ou a química, mas também as ciências da natureza psicofísica, as ciências do espírito, como a história e as ciências sociais, e até, inclusive, as ciências matemáticas, são, todas elas, *ciências naturais*, porque brotam da atitude natural e nela se desenvolvem, e que também são *ingênuas* e *dogmáticas*, porque assumem como óbvia a possibilidade do conhecimento[22].

---

[17] HUSSERL, 1956, p. 244 [*Hua* VII] – tradução nossa.
[18] *Idem,* 2006a, §30, p. 77 [*Hua* III/1, p. 53].
[19] *Idem*, 1956, p. 243 [*Hua* VII] – tradução nossa.
[20] *Idem*, 2006a, §1, p. 34 [*Hua* III/1, p. 8].
[21] *Idem*, 2014, p. 37 [*Hua* II, p. 17].
[22] Cf. TAMINIAUX, 1988, p. 48. Cf. também MORUJÃO, 1954, p. 59. Sobre essa caracterização, Husserl afirma em *Ideias* I (2006a, p. 72) que são dogmáticas as ciências "voltadas para as coisas, sem nenhuma preocupação com qualquer problemática epistemológica ou cética" e, associando isso com a atitude natural, vemos em *A Ideia da Fenomenologia* (2014, p. 37) que "a *ciência da atitude natural* [*natürliche Wissenschaft*] (...) promana da atitude espiritual natural (...) e a *atitude espiritual natural* não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento".

Tal assunção inquestionada de que o seu conhecimento é possível, isto é, a não realização de uma crítica do conhecimento, marca na essência dessas ciências uma *incompletude essencial*, na medida em que aqueles que desenvolvem tais atividades científicas – enquanto cientistas – não são capazes nem de tentar provar as premissas últimas que fundamentam suas conclusões, nem tampouco de investigar os princípios sobre os quais repousa a eficácia de seus métodos; eles simplesmente executam suas atividades científicas e, mesmo diante desse estado imperfeito ao qual estão submetidas todas as ciências que agem naturalmente, alcançam resultados e desenvolvem o conhecimento em suas respectivas áreas[23]. E assim todos os problemas e questionamentos dessas ciências exercitadas na atitude natural permanecem distantes dos fundamentos de seus conhecimentos, pois

> Movem-se dentro da estrutura inquestionável de pré-doação do mundo na experiência da vida e das outras inquestionabilidades construídas sobre ela. Elas estão sempre voltadas, portanto, em saber como este mundo experimentado e progressivamente experienciável deve ser determinado no que diz respeito às realidades individuais, suas propriedades, relações, leis.[24]

Diante disso, a pretensão de constituir-se enquanto ciência dos fundamentos últimos do conhecimento em geral advogada por Husserl em favor da Fenomenologia não pode ser avançada na atitude natural. Segundo o fenomenólogo, toda e qualquer ciência, seja ela da atitude natural ou fenomenológica, caracteriza-se essencialmente enquanto uma unidade *sistemática* de juízos *verdadeiros*[25]. Mas, principalmente e acima de tudo, "pertence à essência da ciência a unidade da conexão de fundamentação, na qual recebem unidade sistemática, juntamente com os conhecimentos isolados, também as próprias fundamentações"[26]. Isso quer dizer que uma multiplicidade de saberes meramente agrupados não é capaz de constituir uma ciência; é preciso, pois, que tais saberes sejam articuladamente unificados e a que a legitimação dessas unidades resida em *fundamentos*. Conforme atenta Carlos A. Ribeiro de Moura:

> Quando Husserl vai delimitar o contorno daquilo que pode ser dito "ciência", o elemento fundamental será precisamente o "*modo de conexão das verdades*". Se *Wissenschaft* é mais do *Wissen*, é porque a ciência exige uma unidade que não é determinada pelos objetos aos quais ela se refere, mas pelo modo pelo qual ela encadeia suas proposições. E esse modo de encadeamento exigirá sempre fundamentações e a unidade de ligação entre as fundamentações, pela qual o conhecimento adquirirá unidade sistemática. É apenas esse modo de conexão que 'faz da ciência uma ciência'[27].

Em certo sentido, dizer que toda ciência se estrutura a partir de fundamentos

---

[23] Cf. HUSSERL, 2005a, §4, p. 35-36 [*Hua* XVIII, p. 25-26].
[24] *Idem*, 1956, p. 246 [*Hua* VII] - tradução nossa.
[25] Cf. *idem*, 2005a, §6, p. 37-41 [*Hua* XVIII, p. 27-32].
[26] *Ibidem*, §6, p. 40 [*Hua* XVIII, p. 30].
[27] MOURA, 1989, p. 29 – grifo nosso.

elementares e que se constitui como um todo articulado em função de seus nexos de fundamentação pode, a princípio, parecer óbvio. No entanto, levando em consideração o fato de que, segundo Husserl, às ciências da atitude natural é *interditado* o acesso aos seus próprios fundamentos, a reflexão extrapola a obviedade. Para justificar essa impossibilidade, é necessário compreender quais os aspectos que, segundo Husserl, caracterizam a *fundamentação absoluta*. E, fazendo isso, estaremos também, *pari passu*, abordando as exigências que Husserl coloca ao projeto de elaboração da Fenomenologia enquanto ciência dos fundamentos absolutamente verdadeiros. Para tanto, podemos destacar três características centrais da autêntica fundamentação para Husserl – características que, juntas, não pertencem às demais ciências: o caráter *a priori*, a evidência absoluta e a ausência de pressupostos[28]. Na presente subseção abordaremos apenas a primeira característica e as demais serão analisadas de modo articulado na subseção seguinte.

Em linhas gerais, com relação à primeira característica, o fenomenólogo aponta que o cientista trabalha imerso na atitude natural, "observa e experimenta, isto é, ele constata *existência* de acordo com a experiência, *experimentar é para ele ato fundante*"[29]. Assim, tendo na experiência o seu critério basilar de fundamentação, o cientista da atitude natural jamais poderá prover fundamentos absolutos à ciência porque "de fatos sempre se seguem somente fatos"[30] e, ainda que consiga chegar a leis gerais, tais leis nunca serão suficientemente rigorosas porque "sobre fundamentos teoréticos vagos só podemos fundar regras vagas"[31]. Por conseguinte, as leis gerais desse tipo de ciência *essencialmente* "carecem de exatidão"[32]. Buscando, pois, a fundamentação na experiência, o cientista é incapaz de alcançar alicerces absoluta e inquestionavelmente seguros a partir dos quais possa desenvolver suas investigações e produzir ciência. Em suma, "uma fundamentação radical não pode partir de fatos"[33].

Com efeito, pensando na atividade científica da atitude natural enquanto tal, a impossibilidade com relação ao estabelecimento de leis absolutamente universais e à definição *essencial* de seus objetos de pesquisa ("vida" para a biologia, "homem" para a antropologia, "espaço" para a física, etc.) produz juízos ou proposições que podemos chamar de *assintóticos*; ou seja, as ciências nos apresentam verdades que são resultados de sínteses de preenchimento

[28] Cf. FRAGATA, 1959, p. 45-52. Apesar dessa separação, é importante ressaltar que "todos estes elementos se encontram intimamente implicados e mesmo confundidos, na absoluta radicalização exigida por Husserl" (*Ibidem*, p. 46).
[29] HUSSERL, 2006a, §7, p. 42 [*Hua* III/1, p. 17].
[30] *Ibidem*, §8, p. 43 [*Hua* III/1, p. 18].
[31] *Idem*, 2005, §21, p. 81 [*Hua* XVIII, p. 72].
[32] *Ibidem*, §21, p. 81 [*Hua* XVIII, p. 73].
[33] FRAGATA, 1959, p. 46.

bem-sucedidas e que, inclusive, podem concernir satisfatoriamente ao mundo imediatamente dado, mas, sob o ponto de vista da crítica do conhecimento, são meramente aproximativos e carecem de evidência absoluta ou *apodítica* – sobre a qual versaremos no próximo capítulo[34].

De acordo com Husserl, essa não é uma característica simplesmente acidental, senão que diz respeito à própria *essência* das ciências. É nesse sentido que Husserl afirma que "se consideramos essas ciências em sua formação histórica, percebemos que lhes falta esse *caráter de verdade* que permite reconduzi-las integralmente e, em última análise, a *intuições absolutas*, além das quais não se pode retroceder"[35]. Essas limitações da atitude e das ciências naturais podem ser sintetizadas nas seguintes palavras:

> Concluindo: as ciências que exploram o chamado mundo natural são ciências mundanas, isto é, estão enraizadas no mundo e recebem a sua vitalidade da chamada tese da atitude natural que consiste em admitir o mundo em geral (...) como *base* evidente de experimentação e fundamento *objetivo* do seu investigar. (...) sem procurar as últimas verdades que lhes dão garantia e as legitimam na sua pretensão de ser conhecimento 'objetivo', isto é, sem investigar os seus *verdadeiros fundamentos*. É por isso que Husserl as apelida de ingênuas e as desvaloriza, como instrumentos capazes de nos explicar a própria evidência do mundo.[36]

Se não pode partir de fatos nem de conhecimento que surjam a partir da aceitação (ainda que implícita) da tese geral da atitude natural, então a ciência que assume essa missão de fundamentação absoluta do conhecimento em geral deve ser uma ciência *a priori*. Apesar do receio husserliano (explicitado, por exemplo, na introdução de *Ideias I*[37]) em recorrer a este termo e das possíveis particularidades que tal conceito pode adquirir em seu pensamento, *grosso modo*, Husserl compreende o *a priori* como determinada região não-empírica, independente e na qual a totalidade encontra sua razão de ser. Nesse sentido, ele afirma que

> Essa ciência total do *a priori* seria, então, o *fundamento para autênticas ciências de fatos*. Toda a racionalidade do fato reside, decerto, no *a priori*. Ciência apriorística é ciência do principial, a que a ciência dos fatos deve recorrer para que possa, justamente, tornar-se uma ciência principialmente fundamentada.[38]

Ser uma ciência apriorística, isto é, uma ciência que lida com essências ideais e não com fatos, porém, não é uma característica exclusiva da Fenomenologia. A geometria pura, por exemplo, também é uma ciência apriorística eidética, aponta Husserl (ela está referida à "forma espacial", que corresponde a um momento essencial de todo e qualquer objeto material)[39].

---

[34] Sobre isso, Cf. HUSSERL, 2013, §6, p. 52-53 [*Hua* I, p. 55-57]; *Idem*, 2006a, §137-138, p. 306-309 [*Hua* III/1, p. 317-321]. No presente trabalho, a evidência apodítica é discutida e caracterizada no próximo capítulo, mais precisamente, na subseção 4.1.3 – os tipos de evidência, p. 243ss.
[35] HUSSERL, 2001, p. 20 [*Hua* I, p. 38-39].
[36] MORUJÃO, 1961, p. 38–39.
[37] HUSSERL, 2006a, p. 29–30 [*Hua* III/1, p. 8].
[38] *Idem*, 2013, §64, p. 194 [*Hua* I, p. 181].
[39] *Idem*, 2006a, §9, p. 45 [*Hua* III/1, p. 20].

Entretanto, a aprioricidade constitutiva da Fenomenologia pretende ser singular e essa especificidade está intimamente conectada com outra característica da verdadeira fundamentação: o *a priori* da Fenomenologia é mais radical porque deve repousar necessariamente na mais absoluta *ausência de pressupostos* e, portanto, deve partir única e exclusivamente de si mesma: "[a Fenomenologia] não pode ser uma ciência ingênua, mas uma ciência que desponte a partir de fontes últimas e que, assim, deva estar configurada num *a priori* em si mesmo repousando, num *a priori* a si próprio e a partir de si próprio se justificando"[40].

É preciso, pois, compreender o caminho através do qual essa exigência será garantida, de que maneira ela fundamenta a execução das reduções fenomenológicas e como ela se articula com o conceito de "transcendência" com vistas à configuração da Fenomenologia enquanto ciência dos fundamentos últimos do conhecimento em geral.

### 3.1.2 O sentido da atitude fenomenológica

"A insuficiência da atitude natural leva imediatamente à meditação sobre um ponto de partida verdadeiramente indubitável que possa servir de raiz ao filosofar"[41]. Essa constatação implica dizer, como já visto acima, que a investigação de essências e dos fundamentos primevos do saber, ou seja, a inquirição acerca da possibilidade do conhecimento em geral, deve situar-se em uma dimensão distinta da atitude natural. Desse modo, é preciso peremptoriamente desenvolver aquilo que Husserl chama de "modificação radical da tese natural"[42]. Nesse sentido, o fenomenólogo afirma:

> A filosofia situa-se, perante todo o conhecimento [da atitude] natural, numa *dimensão nova*, e a esta dimensão, por mais que tenha – como já transparece no modo figurativo de falar – conexões essenciais com as antigas dimensões, corresponde um *método novo* – novo desde o seu fundamento –, que se contrapõe ao 'natural'.[43]

Essas palavras ilustram o que Husserl chama de "radicalismo do ponto de partida", configurador da genuína crítica do conhecimento e que representa a exigência supracitada de ausência de pressupostos: deve-se inibir todos os conhecimentos científicos da atitude natural e mesmo todas as demais teorias do conhecimento, ou seja, não admitir nenhum ideal metodológico de ciência como modelo, e elucidar *per se* o problema do conhecimento, por meio da compreensão da essência deste.

---

[40] HUSSERL, 2013, §64, p. 194 [*Hua* I, p. 181–182].
[41] MORUJÃO, 1954, p. 60.
[42] Cf. HUSSERL, 2006a, §31, p. 78–80 [*Hua* III/1, p. 53–56].
[43] *Idem*, 2014, p. 47 [*Hua* II, p. 25–26].

Em vistas de assegurar à Fenomenologia o direito de ciência fundamental, Husserl a defende através da apresentação de uma valiosa definição de filosofia enquanto saber rigoroso, enquanto ciência a ser empreendida com *rigor absoluto*. Isso pode ser visto, por exemplo, no terceiro livro de *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, subintitulado "Fenomenologia e os fundamentos da Ciência":

> Para mim, filosofia, segundo sua ideia, é idêntica à ciência 'rigorosa', no sentido mais universal e radical. Como tal, ela é ciência do fundamento último, ou, o que é equivalente, da justificação última para si-mesma, na qual, portanto, qualquer 'evidência', seja ela predicativa ou antepredicativa, não pode figurar como base de conhecimento admitida sem exame.[44]

Dentro do pensamento husserliano, portanto, a compreensão daquilo que é rigoroso não se confunde com o rigor exigido às ciências que se desenvolvem de acordo com a atitude natural; não se trata nem do controle rigoroso exigido às ciências da natureza em sentido estrito, relativo à consecução de experimentações laboratoriais, nem do rigor argumentativo exigido às ciências do espírito quando apresentam suas teorias, nem – como poderia se esperar – de processos de dedução rigorosa a partir de axiomas, característicos das ciências matemáticas. "O fundamento é ainda mais profundo aqui do que na geometria e é chamado a constituir o último fundamento da própria ciência geométrica"[45].

Conforme explicita nas últimas linhas de *Filosofia como ciência rigorosa* (1910/1911), o rigor característico da atitude fenomenológica configura-se como infinitamente superior ao das ciências pertinentes à atitude natural por repousar na *intuição* completamente imediata de essências[46], ou ainda, na *evidência apodítica* delas[47]. Isso significa que considerando os graus distintos de evidência, determinados pela posse mais ou menos plena da objetalidade pelo seu momento intuitivo, é a evidência apodítica que revela as características do conhecimento indubitavelmente seguro reivindicado por Husserl à Fenomenologia, ou seja, é única e exclusivamente em conhecimentos apoditicamente evidentes que a Fenomenologia pretende se estruturar e legitimar o seu posto de ciência fundamental de todo o saber: "sem essa evidência (...), [é] impossível falar de fundamentação"[48].

---

[44] HUSSERL, 1971, p. 139 [*Hua* V] – tradução nossa.
[45] *Idem*, 2001, p. 26 [*Hua* I, p. 49].
[46] Cf. *Idem*, 1987, p. 61–62 [*Hua* XXV].
[47] Nesse sentido, Morujão explica que, "com base no ente mundano, é impossível elaborar uma filosofia que se queira apresentar como ciência rigorosa. Esta *só pode repousar na evidência perfeita*" (1957, p. 10 – grifo nosso).
[48] FRAGATA, 1959, p. 51. Essa mesma constatação encontra-se também explícita, pelo menos, nas *Meditações Cartesianas* (cf. HUSSERL, 2013, §5, p. 52 [*Hua* I, p. 54-55]). Como dito em nota anterior, a evidência apodítica, bem como os demais tipos de evidência, encontram-se caracterizados no quarto capítulo. Cf., *infra*, subseção 4.1.3 – Os tipos de evidência, p. 237ss.

Nesse sentido, enquanto norma essencial da atitude fenomenológica, Husserl adota o chamado *princípio de todos os princípios*[49]: toda intuição que constitua uma evidência apodítica é uma fonte de legitimação do conhecimento e tudo que é oferecido nesta intuição deve ser tomado tal como ele se dá em sua autopresentação, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá, "isto é, *tudo o que intuitivamente se dá de maneira originária, 'em pessoa', dentro dos limites em que se dá, deve ser considerado como fonte de conhecimento*"[50] (como veremos adiante, é este princípio que perpassa a exigência de que a esfera legítima do conhecimento seja a do "imanente" em sentido autêntico). Desse modo, a caracterização da atitude fenomenológica está intimamente relacionada à compreensão conquistada no capítulo anterior acerca da evidência no pensamento de Husserl.

O apelo à intuição apodítica, aquela capaz de atingir as coisas em sua plenitude e, a partir dela, de descrever o que se dá tal como se dá, é uma pretensão, sem dúvidas, extremamente ambiciosa, pois se está falando, a rigor, do conhecimento das essências das coisas e da possibilidade de fundamentação de todo o conhecimento a partir disso, mas jamais é abandonada por Husserl. Junto a isso, também as problematizações ensejadas por tais demandas o acompanham, pois o desenrolar dessa reflexão desemboca necessariamente na questão acerca da sua viabilidade: como é possível levar a cabo uma filosofia que trate única e exclusivamente de conhecimentos apoditicamente evidentes? Dito de maneira mais precisa, trata-se do questionamento acerca da possibilidade de a Fenomenologia Transcendental fundamentar todo o saber e, assim, lançar-se ao posto de primeira filosofia. Ora, é a tal inquirição que Husserl responde com a apresentação da *epoché* fenomenológica:

> É necessária, portanto, uma consequente *epoché* por parte do fenomenólogo. (...) Isto é, na execução da reflexão fenomenológica, [ele] deve *inibir* toda simultânea execução de posições objetivas postas em ação na consciência irreflexiva, e impedir com isso que penetre em seus juízos o mundo que para ele 'existe' diretamente.[51]

Aqui, podemos perceber a importância genérica da *epoché*: o método da suspensão surge como elemento decisivo na configuração da atitude fenomenológica, na medida em que, "para adquirir o seu carácter próprio, a fenomenologia tem de deixar de ser mundana ou dogmática e *a forma única* de o deixar de ser é aceitar *a redução fenomenológica* e praticá-la"[52]. É por possuir este papel profundamente indispensável que, para Eugen Fink, é o *método*

---

[49] Cf. HUSSERL, 2006a, §24, p. 69 [*Hua* III/1, p. 43-44]. Tal princípio é discutido na subseção 4.1.1 – Evidência como princípio metodológico da Fenomenologia". Cf., *infra,* no presente trabalho, p. 222ss.
[50] MORUJÃO, 1961, p. 51.
[51] HUSSERL, 1968, p. 282 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[52] FRAGA, 1957, p. 5.

que caracteriza a Fenomenologia: "este método, este caminho do conhecimento, que determina no mais profundo o caráter próprio da fenomenologia, é a 'redução fenomenológica'"[53].

Apropriando-se, com todas as ressalvas expostas anteriormente[54], da proposta epistemológica cartesiana e, mais especificamente, do espírito metodológico cartesiano, o fenomenólogo propõe que:

> Em lugar do ensaio cartesiano da dúvida universal, nós poderíamos fazer surgir agora a *epoché* universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo (...). Nosso propósito é precisamente a descoberta de um novo domínio científico, e de tal modo que *deve ser alcançado justamente pelo método de parentização* [*Einklammerung*].[55]

Seja "colocar entre parênteses", "pôr em questão" "dar índice zero", "tirar do circuito", "inibir", "suspender" ou qualquer outra expressão semelhante[56], o fundamental a ser entendido sobre o sentido da *epoché* fenomenológica – antes de avançar com a sua execução – é que, com ela, não se visa, em momento nenhum, *negar* aquilo que é posto entre parênteses ou insinuar que tudo que existe – real ou idealmente – é fruto de ilusões. "Não se pretende propriamente duvidar da existência do mundo, nem, muito menos, suprimi-lo"[57]. Por isso, dar índice zero às proposições e aos métodos das ciências naturais, por exemplo, não significa defender que as teses e os juízos daquelas ciências são falsos, nem que seus métodos são falhos. Longe disso. "É, antes, alguma coisa de absolutamente original"[58]: no processo de reflexão fenomenológica que os inibiu, tais objetos estão interditados e o fenomenólogo não pode, então, sob hipótese nenhuma, tomá-los em suas reflexões[59]; sua motivação, portanto, é, por um lado, estabelecer que aquilo que foi colocado fora do circuito não pode ser pressuposto ou considerado no desenvolvimento das investigações fenomenológicas, entretanto, por outro lado, nada se abandona e nada se perde.

> *Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção*, que permanece em si mesma o que ela é (...) E, no entanto, ela sofre uma

---

[53] FINK, 1970, p. 99 – tradução nossa.
[54] Cf., *supra*, no presente trabalho, p. 77-81.
[55] HUSSERL, 2006a, §32, p. 81 [*Hua* III/1, p. 65] – grifo nosso. Com relação à distinção entre a dúvida cartesiana e a *epoché* fenomenológica implicada nessa passagem, as palavras de Morujão (1961, p. 57-58) são elucidativas: "Descartes é o filósofo escolhido para tornar mais acessível esse método. (...) Ambos procuram uma posição que lhes garanta um ponto de partida liberto de pressupostos, e o que para Descartes, é a dúvida metódica, representa, *mutatis mutandis*, para a fenomenologia, a *epoché*. Mas (...) se a dúvida cartesiana é algo provisório, em contrapartida, a *epoché* é *definitiva*. Descartes duvida, não para se estabelecer na dúvida, mas para atingir uma certeza. Husserl, esse, não sai nunca da *epoché*, pois é no terreno desta que a ciência rigorosa da filosofia se estabelece".
[56] Empregamos aqui os termos mais correntes com os quais Husserl designa a *epoché*. Eles encontram-se, por exemplo, em *A Ideia*, 2014, p. 63, 69; *Ideias I*, 2006a, §31, p. 78-80; *Meditações Cartesianas*, 2013, §8, p. 58.
[57] FRAGATA, 1959, p. 92.
[58] MORUJÃO, 1954, p. 61.
[59] *Ibidem*, p. 63: "Todas as ciências que se reportam ao mundo natural, seja qual for a perfeição, rigor e evidência das suas conclusões, serão colocadas 'fora de circuito', não se fazendo uso da sua validez".

> modificação – enquanto permanece em si mesma o que ela é, *nós a colocamos*, por assim dizer "fora de ação", nós "a tiramos do circuito", "a colocamos entre parênteses". Ela ainda continua aí, assim como o que foi posto entre parênteses (...). Também podemos dizer: a tese é uma vivência, *mas dela não fazemos* "*nenhum uso*"[60]

Ou seja, após a suspensão de um juízo específico ou mesmo de todo o mundo natural em sentido amplo, eles não serão eliminados de consideração, mas serão encarados apenas sob o aspecto *como* se apresentam à consciência – isto é, como *fenômenos reduzidos* à consciência.

Ademais, contra uma possível "visão superficial do alcance da epoché [que] levaria a interpretá-la como simples exclusão de preconceitos, tendente a purificar as ciências ou ainda à constituição de uma ciência 'liberta de teorias'"[61], é de extrema importância assinalar que o seu alcance é ainda muito maior: trata-se da defesa husserliana de que, em virtude da execução do *método* fenomenológico – e *somente* por meio dele – podemos ascender a um *novo* domínio científico[62]. Repitamos as palavras do próprio fenomenólogo: tal domínio "*deve ser alcançado justamente pelo método de parentização*"[63].

A atitude autenticamente filosófica, portanto, não acontece de maneira meramente volitiva ou pela simples mudança de estado mental do filósofo; muito pelo contrário, a entrada no domínio científico próprio à Fenomenologia é *metodologicamente mediada*; isto é, a atitude fenomenológica só conquista sua consolidação através da *epoché*, de modo que levá-la a cabo *é efetivar o método fenomenológico*[64]. Dentro do pensamento husserliano, pois, Fenomenologia é, antes de qualquer coisa, seu próprio método. Por isso, afirma ele: "acima de tudo, 'fenomenologia' designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente filosófica, o *método* especialmente *filosófico*"[65].

## 3.2 OS SENTIDOS DE "TRANSCENDÊNCIA" E "IMANÊNCIA"

Com o acima exposto, "aprendemos a entender o sentido, mas de modo algum qual é a possível operação da epoché"[66]. Isso quer dizer que, em posse das últimas considerações, vemo-nos diante da tese de que a atitude fenomenológica exige a evidência apodítica para que

---

[60] HUSSERL, 2006a, §31, p. 79 [*Hua* III/1, p. 54] – grifo sublinhado nosso.
[61] MORUJÃO, 1954, p. 63.
[62] Essa caracterização da Fenomenologia como uma nova ciência é apontada por Husserl, por exemplo, logo nas primeiras linhas do famoso *Artigo da Enciclopédia Britânica*: "O termo *fenomenologia* é geralmente entendido como designando um movimento filosófico, surgido na virada deste século, que propôs uma nova fundamentação radical de uma filosofia científica e, portanto, de todas as ciências. Mas *a fenomenologia também designa uma ciência nova e fundamental* a serviço desses propósitos" (HUSSERL, 1968, p. 237, [*Hua* IX] – tradução nossa).
[63] HUSSERL, 2006a, §32, p. 81 [*Hua* III/1, p. 56] – grifo nosso.
[64] Como aponta, dentre outros, W. Biemel (*In*: HUSSERL, 2014, p. 10): "a redução fenomenológica proporciona o acesso ao modo de consideração transcendental".
[65] HUSSERL, 2014, p. 44 [*Hua* II, p. 23].
[66] *Idem*, 2006a, §33, p. 83 [*Hua* III/1, p. 57].

os juízos do conhecimento sejam admitidos como válidos pela Fenomenologia Transcendental e que essa exigência deve ser rigorosamente assegurada pela *epoché*. Contudo, nem a esfera que será posta entre parênteses foi delimitada, nem a região que poderá ser tomada como campo dos dados legítimos foi caracterizada. Essa é, pois, a tarefa que deve ser aqui levada a cabo, justamente porque é nesse contexto de compreensão da execução metodológica de uma atitude especificamente fenomenológica e, por conseguinte, de estruturação da Fenomenologia como ciência fundamental, que os conceitos de "transcendência" e "imanência" e a ideia de "transcendentalidade" ganham importância capital, visto que a *epoché* se define precipuamente como um método de *inibição de transcendências*, cujo fito maior "é a delimitação da região da consciência *transcendental*, possibilitando assim um ponto de partida absolutamente certo para uma filosofia como ciência rigorosa"[67].

Destarte, na presente seção, acompanhando a execução da *epoché*, iremos circunscrever os sentidos de "transcendência" e "imanência" presentes no pensamento transcendental husserliano, determinar qual deles é o autêntico significado fenomenológico-transcendental e, por fim, indicar em que medida também um novo sentido de subjetividade (transcendental) e uma nova relação com a objetalidade são forjados a partir da ressignificação desses termos.

Para isso, tendo em vista que "o conceito de redução foi introduzido nas cinco lições de Göttingen publicadas com o nome de '*A Ideia da fenomenologia*' (1907)"[68] e, especialmente, que "este trabalho [*A Ideia*] é devotado à clarificação fenomenológica das noções de imanência e transcendência"[69], tomaremos as cinco lições que compõem esse texto como fio-condutor da exposição seguinte. Por isso, as etapas da *epoché* e as modificações de sentido das noções aqui investigadas serão analisadas a partir do desenvolvimento dos três graus de consideração fenomenológica que nela são apresentados. Acompanhando o percurso de *A Ideia da Fenomenologia*, também recorreremos a outras obras husserlianas com o intuito de aprofundar os esclarecimentos conceituais e, no caso do recurso específico às *Investigações Lógicas*, para delimitar os sentidos de "transcendência" e "imanência" vigentes na fase pré-transcendental da

[67] MORUJÃO, 1954, p. 64. No mesmo sentido, o próprio Husserl assevera que "através da *ἐποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano natural e a minha vida anímica – o domínio da minha *autoexperiência psicológica* – a meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*" (2013, p. 63).
[68] BARBOSA, 2014, p. 26.
[69] COBB-STEVENS, 1990, p. 165 – tradução nossa.

Fenomenologia em contraste com os sentidos fenomenológico-transcendentais autênticos desses conceitos.

### 3.2.1 Transcendência real *vs.* Imanência real e a subjetividade mundana

Conforme supramencionado, a tarefa radical propugnada por Husserl impõe que se iniba todo e qualquer conhecimento que contenha um mínimo que seja de obscuridade e incerteza, tendo em vista a aquisição de conhecimentos capazes de se configurarem como ponto de partida absolutamente dado e indubitável, "a partir do qual toda a pergunta encontre e deva encontrar a sua resposta *imediata*"[70]. Dito de maneira mais rigorosa: a tarefa precípua da *epoché* é colocar entre parênteses tudo que carece de apoditicidade, a fim de que alcançar o campo dos dados que se presentem de modo pleno a uma intuição.

Em face disso, ainda no âmbito da atitude natural, Husserl se coloca, *em A Ideia da Fenomenologia*, diante da *primeira reflexão gnosiológica* – que é precisamente a questão do critério, enfrentada por Descartes e Kant em suas reflexões sobre a determinação das condições de obtenção da verdade correspondencial – que pode ser resumida na seguinte pergunta: qual é o *critério* que nos permitirá distinguir a indubitabilidade de um conhecimento da dubitabilidade de outro?[71] Ora, é justamente para responder a esta questão que o fenomenólogo lançará mão do par conceitual "imanência/transcendência", na medida em que, segundo ele, por um lado, a "*imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento*"[72] e, por outro lado, enquanto correlato contrário dela, "a transcendência é fonte de incertezas"[73] e, devido a isso, deve ser colocada entre parênteses. Partindo disso, Husserl estabelece o *princípio gnosiológico*:

> Há que afetar toda a *transcendência* concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnosiológica, com um índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas *transcendências*, quer eu nela creia ou não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; *isso fica completamente fora de jogo*.[74]

Tais palavras "revelam o que – e em particular o conceito de transcendência – guiou Husserl na delimitação do que cai na '*epoché* fenomenológica'"[75]. Ademais, mesmo sem ainda compreender adequadamente o significado dos termos em questão, esse princípio gnosiológico já nos permite determinar que o projeto fenomenológico-transcendental pode ser compreendido como o esforço de suspender as *transcendências* (sob determinada acepção) em favor de

---

[70] HUSSERL, 2014, p. 52 [*Hua* II, p. 30].
[71] Cf. *Ibidem*, p. 21 [*Hua* II, p. 4].
[72] *Ibidem*, p. 57 [*Hua* II, p. 33].
[73] MORUJÃO, 1980, p. 204.
[74] HUSSERL, *op. cit*., p. 63 [*Hua* II, p. 30] – grifo nosso.
[75] INGARDEN, 1970, p. 74 – tradução e grifo nossos.

conhecimentos indubitáveis e reitera a importância da *epoché* na sua conformação – o que nos permite vislumbrar a articulação direta da *epoché* com os conceitos de "transcendência" e "imanência": "a redução fenomenológica é definida em relação à 'distinção fundamental' entre o imanente e o transcendente. O '*objeto*' da redução é o transcendente. *Para onde* a redução retrocede é a 'esfera imanente'"[76].

Entretanto, o que, neste primeiro grau de consideração, situado ainda no campo da atitude natural, pode ser reputado como duvidoso e, consequentemente, deve ser posto fora de circuito? Noutras palavras, o que pode ser caracterizado como *transcendente* neste momento?

Como sabemos, a atitude natural é aquela na qual cotidiana e habitualmente vivemos; ou ainda, é a atitude "marcada pela absorção nos objetos mundanos"[77]. Nela, pois, encontramo-nos voltados para a realidade exterior – para o mundo – na qual transitamos com familiaridade, circundados por outras pessoas e por objetos, e em tudo isso espontaneamente acreditamos – como afirma, por outras palavras, Husserl:

> Encontro constantemente à disposição, como estando frente a frente comigo, uma efetividade espaço-temporal da qual eu mesmo faço parte, assim como todos os outros homens que nela se encontram e que de igual maneira estão a ela referidos. Eu encontro a "efetividade", como a palavra já diz, *estando aí,* e a *aceito tal como se dá para mim, como estando aí*.[78]

Todavia, "será a existência deste mundo, desta realidade, algo apoditicamente evidente?"[79]. Para responder – negativamente – a esta interrogação, consideremos um exemplo análogo ao fornecido pelo fenomenólogo no parágrafo 41 de *Ideias I*[80]: encontro-me diante de um livro; concentrando-me nele, posso alterar tanto minha posição quanto a dele no espaço e posso rotacioná-lo de diversas maneiras, mas a consciência de que estou diante de um e mesmo livro permanece. Os aspectos deste objeto que, sob certo ângulo, revelavam-se indeterminados, são trazidos, através de modificações de posição, à clareza da determinação; outros, que apareciam de modo claro, são então velados. Na minha percepção *atual*, com efeito, jamais tenho o livro *por inteiro*, pois o que há, na verdade, "é uma série ininterrupta de esboços ou perspectivas [*Abschattungen*]"[81] da coisa em questão. Não capto perceptivamente *o* livro, mas

[76] BOEHM, 1959a, p. 518 – tradução nossa.
[77] BROUGH, 2008, p. 180 – tradução nossa.
[78] HUSSERL, 2006a, §30, p. 77 [*Hua* III/1, p. 52-53].
[79] FRAGATA, 1959, p. 102.
[80] Cf. HUSSERL, *op. cit*., §41, p. 97-98 [*Hua* III/1, p. 73-74].
[81] MORUJÃO, 1957, p. 9.

sim determinados lados, *perfis*, do mesmo objeto, pois qualquer movimentação minha ou dele irá apresentá-lo sempre e necessariamente de modos distintos[82].

Generalizando tais ponderações exemplificativas para todas as coisas que compõem a realidade espaço-temporal e que, portanto, são objetos de uma percepção sensível possível, chegamos ao entendimento de que

> *toda percepção externa, é (...) "parcial"*. Quer dizer, como afirma Husserl, "inadequada". Isso significa: (...) nem todas as determinações da coisa percebida estão claramente dadas na percepção relevante. (...) sempre surgem outros lados da coisa em questão, enquanto os anteriormente dados desaparecem parcialmente do campo de visão. Isto não é coincidência; é necessário: a coisa não pode ser apreendida e dada em todas as suas determinações ao mesmo tempo.[83]

Nas palavras do próprio Husserl:

> Da percepção da coisa faz parte (...), por necessidade de essência, certa *inadequação*. Uma coisa, por princípio, só pode ser dada 'por um de seus lados', e isso não significa de maneira incompleta, imperfeita, mas significa justamente o que é prescrito pela exibição de perfil. Uma coisa é dada necessariamente em meros "*modos de aparição*". (...) *Ser desta maneira imperfeita* in infinitum *faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção da coisa*[84].

Em termos intencionais, relativamente às coisas que se apresentam no mundo exterior através da percepção sensível, pode-se dizer, então, que a objetalidade visada (por exemplo, o livro em sua inteireza) nunca será plenamente intuída. Por conseguinte, com relação a elas, a absoluta adequação e a indubitabilidade que constituem a evidência apodítica são essencialmente impossíveis e a verdade absoluta é inalcançável. Diante disso, "a conclusão inevitável é a seguinte: o filósofo, que só descansa na 'evidência apodítica', não pode começar pela coisa exterior"[85].

Desse modo, Husserl sustenta em *Psicologia Fenomenológica*, "como o objeto espacial em si não é o que a percepção dele efetivamente possui (...), como um objeto espacial é inevitavelmente mais, [como] ele próprio nunca é um correlato da percepção, [então] ele próprio é *transcendente à percepção*"[86]. Desponta assim o sentido *natural* de transcendência ou, nas palavras de Ingarden, "aí nos deparamos com *o primeiro conceito de 'transcendência'*;

---

[82] HUSSERL, 2006a, §41, p. 98 [*Hua* III/1, p. 74]: "uma única e mesma forma (dada corporalmente *como* a mesma) aparece sempre continuamente 'de outra maneira', em sempre outros perfis".
[83] INGARDEN, 1970, p. 37 - tradução e grifo nossos.
[84] HUSSERL, *op. cit.*, §44, p. 103-104 [*Hua* III/1, p. 80].
[85] FRAGATA, 1959, p. 106.
[86] HUSSERL, 1968 [*Hua* IX], p. 178 - tradução e grifo nossos.

a coisa, a coisa percebida, 'transcende' a percepção em questão, ou seja, suas determinações vão além do que é dado em cada caso"[87].

Expandido essa determinação para o correlato amplíssimo da percepção sensível, é a realidade exterior – ou natureza num determinado sentido[88] – que assume a *primeira acepção* (vale ratificar: ainda sob a perspectiva da atitude natural) de *transcendente,* porque sempre e necessariamente está para-além, extrapola, *transcende* os limites daquilo que é efetivamente intuído na percepção:

> Esta é a peculiaridade da *natureza* e de tudo o que está sob este título: que ultrapassa a experiência não só no sentido de que não é absolutamente dado, mas também no sentido de que, em princípio, *não pode* ser "absolutamente" dado, porque é *necessariamente* dado através de representações, através de perfis.[89]

Em consequência disso, uma vez identificado como transcendente conforme os termos supracitados, o mundo exterior deve sucumbir à *epoché*. Isso significa que não somente o índice de existência das coisas materiais deve ser inibido. As ciências que dizem respeito a este mundo, como apontamos em páginas anteriores[90], também carecem do rigor extraído das evidências apodíticas – exigido à configuração da atitude fenomenológica – e, por isso, elas também devem ser colocadas fora de circuito, junto com o mundo ao qual estão referidas (o mundo natural *lato sensu*). No mesmo sentido, Husserl ainda aponta que, junto com o mundo natural e suas ciências,

> Também estão excluídas todas as objetividades individuais que se constituem mediante funções valorativas e práticas da consciência, todas as espécies de realizações da civilização, obra das artes técnicas das belas-artes, das ciências (...) e toda forma de valores estéticos e práticos. E naturalmente também efetividades tais como o Estado, costumes, direito e religião. Assim, a exclusão de circuito atinge todas as ciências naturais e do espírito (...), justamente porque são ciências que requerem a orientação natural[91].

E mais: na medida em que se trata de colocar entre parênteses tudo aquilo que se refere à atitude natural – como explicitam as últimas palavras da passagem supracitada –, a redução também atinge a matemática, a lógica e ciências afins. Importante ressaltar, porém, conforme destaque feito em *Ideias I*, que isso não implica que as objetividades universais – as essências

---

[87] INGARDEN, 1970, p. 37-38 - tradução nossa.
[88] A saber, no sentido empregado por Husserl ao caracterizar a primeira acepção de "transcendente" na enumeração que realiza no parágrafo 30 das preleções reunidas sob o título "Problemas Básicos da Fenomenologia", que se encontram na obra *Sobre a Fenomenologia da intersubjetividade*: "porque a natureza precisamente é um título que abrange a totalidade das objetividades que se apresentam através de aparições". (HUSSERL, 1973d, §30, p. 171 [*Hua* XIII] - tradução nossa). As traduções de tais preleções foram realizadas com cotejamento da seguinte tradução inglesa: HUSSERL, 2006b [*Husserliana*: Collected Works, v. 12]).
[89] HUSSERL, 1973d, §30, p. 169 [*Hua* XIII] – tradução nossa.
[90] Cf., *supra*, subseção 3.1.1 O abandono da atitude natural, p. 167-172 do presente trabalho.
[91] HUSSERL, 2006a, §56, p. 131 [*Hua* III/1, p. 108].

– às quais tais ciências estão dirigidas também devam ser suspensas. Trata-se, neste caso, de dar índice zero às disciplinas enquanto tais[92]. Sumamente, como explica Husserl em carta de 1906, endereçada a Hans Cornelius, "colocamos toda a ciência, todo conhecimento, todas as coisas, toda existência, em questão"[93].

Ainda neste grau de consideração, Husserl assinala mais uma transcendência: a transcendência de Deus. E, sendo assim, nem este escapa da *epoché*. A argumentação husserliana acerca da exclusão de Deus (realizada no parágrafo 58 de *Ideias* I) ela é clara e incisiva: a existência de um ser divino *extra*mundano implicaria não apenas estar para-além do mundo, mas também possuir uma relação de *exterioridade* com a consciência. Dessa forma,

> Ele seria um "absoluto" num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo. Naturalmente, nossa redução fenomenológica é extensiva a esse "absoluto" e a esse "transcendente"[94].

Assim, o fenomenólogo garante que "ele deve permanecer fora de circuito no campo de investigação a ser estabelecido"[95].

Ora bem, tendo identificado o mundo material, as ciências que nele se realizam, todas as produções estéticas e práticas humanas, as instituições sociais e até Deus como *transcendências*, o que nos resta? Incólumes ficam apenas os *atos* da consciência, visto que, deslocando a reflexão para o que se revela no mundo *interior* do sujeito *empírico*, assevera cartesianamente Husserl,

> apreendi um 'algo ele mesmo', absoluto, cuja existência não pode por princípio ser negada (...). Eu digo e de maneira cabal e necessária: eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito*. (...). Assim, pois, está de todas as maneiras claro que tudo aquilo que está para mim aí no mundo-de-coisas é *somente realidade presuntiva*; mas está claro, ao contrário, (...) que minha atualidade de vivência é efetivamente *absoluta*, dada por uma posição incondicionada, pura e simplesmente insuprimível[96].

Eis o que Husserl designa, na "Segunda Lição" de *A Ideia da Fenomenologia*, com o nome de *evidência* da *cogitatio*: não importa que o percepcionado, lembrado, representado ou julgado seja certo ou incerto, real ou fictício, efetivo ou não. Considerando as vivências subjetivas enquanto tais, é absolutamente indubitável que se percepciona, que se lembra, que se julga, etc.[97] Com efeito, a *imanência* desponta como "*o modo de ser das vivências*; estas não

---

[92] Cf. HUSSERL, 2006a, §59, p. 134-135 [*Hua* III/1, p. 111-113].
[93] *Idem*, 1984, p. 441 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[94] *Idem*, 2006a, §58, p. 134 [*Hua* III/1, p. 111].
[95] *Ibidem*, §58, p. 134 [*Hua* III/1, p. 111].
[96] *Ibidem*, §46, p. 108-109 [*Hua* III/1, p. 85-86]
[97] Cf. *Idem*, 2014, p. 52 [*Hua* II, p. 30].

se dão em perspectivas; não há faces que as possa figurar ora de um ora de outra: dão-se absolutamente"[98], e é nesse sentido que Husserl afirma que "*uma vivência não se perfila*"[99], pois "é da essência do dado *imanente dar justamente um absoluto*, que não pode de modo algum se exibir ou perfilar por seus lados"[100].

Essa identificação da imanência com a esfera das *cogitationes* já antecipa o traço característico essencial da imanência em *sentido autêntico*: o dar-se absoluto de algo à intuição que constitui a evidência apodítica. A esse respeito, é fundamental destacar que tal determinação da imanência *permanecerá* ao longo das reduções e a mudança do conceito dirá respeito, a rigor, ao seu âmbito de aplicação.

Neste estágio inicial de consideração, a abrangência do conceito de "imanência" é delineada por meio da contraposição da subjetividade *empírica* e suas vivências *internas*, com a transcendência do mundo *externo*. Por isso, este primeiro sentido é definido como a imanência *real* e envolve, portanto, o que está contido na consciência *empírica*, os fenômenos mentais reais que se desenvolvem no tempo objetivo da natureza. Imanente aqui é, pois, "tomado como o que está na mente como uma coisa é dita estar contida em alguma outra coisa"[101].

Considerando essas caracterizações, a definição de *transcendência real* pode ser aperfeiçoada nos seguintes termos: "transcendências são mundanas, realidade empíricas que dão à subjetividade em um complexo de presença e ausência, de intenções parcialmente cheias e vazias"[102]. Ou seja, *é aquilo que está fora da consciência empírica*, "de onde resulta uma concepção de transcendência *ingênua*, como 'mundo exterior'"[103]. É precisamente todo e qualquer transcendente nesse sentido que deve ser posto fora de circuito neste grau inicial de consideração fenomenológica.

Com isso, a primeira etapa da redução fenomenológica, denominada por Husserl de redução gnosiológica[104], ou, por alguns intérpretes[105], de redução *psicológica*, pode ser caracterizada nos seguintes termos: "tudo que me é exterior, mesmo as outras pessoas e o próprio Deus, está posto 'entre parênteses' e, em lugar do mundo em si, surge o 'mundo' consciente, o 'mundo' reduzido às vivências, ou [mundo] *psicológico*"[106], entendido enquanto

[98] MORUJÃO, 1957, p. 14 – grifo nosso.
[99] HUSSERL, 2006a, §42, p. 101 [*Hua* III/1, p. 77].
[100] *Ibidem*, §44, p. 105 [*Hua* III/1, p. 82] – grifo nosso.
[101] BROUGH, 2008, p. 180 – tradução e grifo nossos.
[102] CAPUTO, 1979, p. 206 – tradução nossa.
[103] PERES, 2014, p. 237.
[104] Cf. HUSSERL, 2014, p. 63 [*Hua* II, p. 39].
[105] Cf. TOURINHO, 2012b, p. 108-109.
[106] FRAGATA, 1959, p. 107 – grifo nosso.

real, na medida em que, como Husserl observa logo no começo da "Terceira Lição" de *A Ideia*, a evidência de ser indubitável da *cogitatio*, neste momento, *ainda se confunde* com a posição de que esta vivência cognoscitiva é do sujeito empírico, mundano. Acerca dessa subjetividade e aquilo que lhe é imanente, Husserl afirma:

> Como homem que pensa na atitude natural, dirijo o olhar para a percepção, que justamente estou a viver, apercebo-a logo e quase inevitavelmente (é um fato) em relação ao meu eu; ela está aí como vivência desta pessoa vivente, como estado seu, como ato seu; (...) e a vivência insere-se, juntamente com a pessoa, no tempo objetivo. A percepção, em geral a *cogitatio*, assim apercebida é um *fato psicológico*. Apercebida, portanto, como dado no tempo objetivo, pertencente ao eu que a vive, ao eu que está no mundo e persiste no seu tempo (um tempo que se pode medir com instrumentos cronométricos empíricos)[107].

A redução gnosiológica ou psicológica, então, "suspende o juízo relativamente à existência de tudo o que é exterior ao sujeito"[108] e restringe a investigação aos fenômenos imanentes, compreendidos enquanto vivências que estão dentro da subjetividade psicológico-natural. Em resumo, nesta etapa, "*o imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente, fora de mim*"[109].

Essas palavras expressam com privilegiada clareza que essa primeira acepção de tais conceitos representa uma apropriação husserliana das noções cartesianas[110]. Por isso, Husserl reconhece que até aqui chegara também Descartes. Consequentemente, assim como na filosofia cartesiana, neste estágio de consideração, há, por um lado, o objeto real, em si e por si mesmo, isto é, independente, e sempre concebido como uma exterioridade (região da transcendência) e, por outro, há a subjetividade real, também concebida como uma coisa mundana, tal qual a *res cogitans*, compreendida como uma interioridade cujas vivências são indubitáveis, ou ainda, como um recipiente, uma caixa[111], na qual se encontram as vivências (região da imanência).

Esquematicamente, portanto, à vista do exposto nesta subseção, podemos apresentar as distinções de sentido aqui realizadas do seguinte modo:

---

[107] HUSSERL, 2014, p. 68 [*Hua* II, p. 44].
[108] FRAGATA, 1962, p. 29.
[109] HUSSERL, *op. cit.*, p. 22 [*Hua* II, p.5] – grifo nosso.
[110] O que é reconhecido na literatura auxiliar: cf., por exemplo, MORUJÃO, 1957, p. 14; FRAGATA, 1962, p. 29; TOURINHO, 2012a, p. 33.
[111] BROUGH, 2008, p. 180: "Aqui, a abordagem psicológica, mesmo que de psicologia descritiva, leva à concepção da consciência como uma caixa, [pois] eventos mentais, experiências e seus conteúdos, são tomados como estando realmente contido na mente" – tradução nossa.

Tabela 3 – Primeira acepção de "transcendente" e "imanente" em Husserl.

| Grau de consideração fenomenológica | Etapa realizada | Transcendente | Imanente |
|---|---|---|---|
| *Primeiro grau* | Redução *Psicológica* | Real:<br>O que está *fora* da consciência mundana, o mundo exterior *lato sensu* (coisas materiais, ciências "naturais", produções e instituições humanas, Deus). | Real:<br>O que está *dentro* da consciência empírica, vivências subjetivas reais. |
| | * * * | * * * | * * * |

Assim, a partir da demarcação de duas regiões antepostas e exteriores uma à outra, no que se refere à *relação* entre subjetividade e objetividade entendidas nessas acepções naturais, o que se estabelece aqui é "uma verdadeira cisão entre interioridade e exterioridade, de modo que a relação entre consciência (interioridade) e objeto real (exterioridade) torna-se enigmática"[112]. Trata-se, também de maneira análoga ao observado em Descartes, do *enigma fundamental da transcendência*, expresso através do seguinte questionamento: como as vivências da consciência podem *corresponder* a objetos que nelas não estão? "Como posso eu, este homem, atingir nas minhas vivências, *um ser em si, fora de mim*?"[113] Ou ainda, "como a pessoa que vive no mundo adquire e justifica o conhecimento do *mundo exterior* à alma"?[114]

Como demonstram essas perguntas, neste primeiro nível de consideração, podemos sustentar que, seguramente, a acepção fornecida ao nosso interrogado promove implicações na concepção de verdade correspondencial. O sentido natural de transcendência (e de seu correlato, a imanência) molda o problema do conhecimento enquanto uma questão de saber como o que está no interior da subjetividade – o imanente – é capaz de acessar o que existe fora e é independente dela – o transcendente[115]. Assim, por causa desses sentidos reais de transcendência e imanência, a verdade correspondencial é invariavelmente interpretada como a adequação de pensamentos dentro da consciência e coisas independentes que existem fora dela, de modo que a verdade do juízo necessariamente dependerá de sua concordância com a objetalidade independente e efetivamente existente.

[112] THOMÉ, 2015, p. 25-26.
[113] Cf. HUSSERL, 2014, p. 24-25 [*Hua* II, p. 7] – grifo nosso.
[114] *Idem*, 1968, p. 265 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[115] WILLARD, 1999, p. 157: "como, no conhecimento, a mente entra em relação ou "capta" o que é independente dela em existência e natureza: o "transcendente"?.

### 3.2.2 Transcendência *irreell vs.* Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica

Bem, se resgatarmos todas as críticas feitas por Husserl contra Descartes acerca da concepção mundana de subjetividade[116] e dos sentidos reais de "transcendência" e "imanência" a ela subjacentes, poderemos compreender o porquê de satisfazer-se com o conquistado naquele primeiro estágio de consideração seria insuficiente para as ambições do projeto fenomenológico, visto que

> ao cabo do processo de redução psicológica, a situação, embora mais radical, não difere essencialmente da cartesiana. Embora as vivências fossem reduzidas, *permaneceu "mundana" a consciência*; mantém-se como o indubitável depois de se ter excluído o dubitável transcendente; mas sobre ela não se praticou redução alguma. É, portanto, *uma parcela do mundo*. Este aparece reduzido, mas as vivências mesmo reduzidas possuem ainda uma vinculação mundana.[117]

Diante disso, o fenomenólogo nos adverte que "antes de mais, já a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica"[118]. Dito com outras palavras:

> Necessitamos aqui da redução para que não se confunda a evidência da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares. Há que se precaver da fundamental confusão do *fenômeno puro* no sentido fenomenológico com o *fenômeno psicológico*.[119]

O processo de redução deve, então, voltar-se para o próprio sujeito empírico e seus fenômenos mentais. Esta etapa constitui o início do segundo grau de consideração fenomenológica que, a rigor, não pode ser classificado como uma *nova* redução, mas sim como uma *radicalização* da suspensão de tudo aquilo que é, de algum modo, mundano. E isso é possível na medida em que, conforme Husserl sublinha no terceiro volume das *Ideias,* esta

> suspensão da *epoché* pode ter duas direções: a algo *transcendente* (ou seja, tudo o que não é ele mesmo vivência subjetiva ou correlato de vivência subjetiva) pode ser postulada (...) mas a reflexão também pode dirigir-se para a própria vivência e *para o Ego subjacente às vivências, e neste sentido, encontrar estados psíquicos e sujeito psíquico e psique: é claro que aqui também a redução é realizada.*[120]

Ou seja, se, antes, a realidade externa havia sido suspensa, agora, também *a realidade psicológica* é colocada fora de circuito: "o eu como pessoa, como coisa do mundo, e a vivência *como vivência desta pessoa* (...), tudo isso são *transcendências* e, enquanto tais, gnoseologicamente zero"[121]. Agora, sim, toda a esfera da atitude natural é posta entre parênteses, pois "sob a redução fenomenológica, os atos sob investigação não devem mais ser

---

[116] Cf., *supra*, tópico 1.2.3.2. O neocartesianismo da Fenomenologia husserliana, particularmente p. 77-81, no presente trabalho.
[117] MORUJÃO, 1957, p. 16 – grifo nosso.
[118] HUSSERL, 2014, p. 24 [*Hua* II, p. 7].
[119] *Ibidem*, p. 68 [*Hua* II, p. 43].
[120] *Idem*, 1971, §13, p. 76 [*Hua* V] – tradução e grifo nossos.
[121] *Idem*, 2014, p. 68 [*Hua* II, p. 44].

interpretados como atos dentro da mente de uma pessoa empírica, parte integrante do mundo, mas antes como ocorrendo dentro de uma consciência pura"[122]. Ou, como assevera taxativamente Husserl: "toda existência empírica, *inclusive a do próprio eu*, é mantida em suspenso na investigação fenomenológica"[123].

Isso, porém, não significa que as vivências sejam excluídas da investigação. Pelo contrário, significa que tais vivências, em virtude desta ampliação do campo da redução, podem se manifestar em plena pureza, de modo absoluto, porque, sem qualquer referência à realidade natural de qualquer espécie, pode-se ter acesso intuitivo e indubitável a elas. Por isso, Husserl afirma que a toda vivência *psicológica*, através da redução, corresponde uma vivência *pura*:

> *A toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exibe a sua essência imanente* (singularmente tomada) *como dado absoluto*. Toda a posição de uma 'efetividade não imanente', não contida no fenômeno (...) está desconectada, isto é, suspensa.[124]

Assim, por exemplo, "esta *minha* percepção de algo" pode ser reduzida a "esta percepção de algo" enquanto tal. Realiza-se, com efeito, uma *purificação* do campo da imanência mediante a exclusão da imanência *real* enquanto transcendente. Noutras palavras: depurada de toda sua carga transcendente, a *cogitatio* já não mais carrega em si conjuntamente nenhum traço de *realidade subjetiva empírica* que, antes, a maculava.

Com isso, a imanência se revela em seu *primeiro sentido fenomenológico*, em contraste com o sentido meramente psicológico exposto anteriormente: ela "já não significa conjuntamente a imanência *real* [*reale Immanenz*], a imanência na consciência do homem e no fenômeno psíquico real"[125], mas sim "designa o fluxo constituído pelas vivências purificadas de sua apercepção psicológica"[126]; agora "imanência" diz respeito apenas às vivências intencionais puras e simples, sem qualquer referência a nenhuma espécie de realidade ou efetividade mundana, nem mesmo ao sujeito empírico-psicológico. Neste primeiro sentido fenomenológico (pré-transcendental), tal imanência é chamada de *imanência reell*[127]: "o

---

[122] HARDY *In*: HUSSERL, 1999c, p. 13 - tradução nossa.
[123] HUSSERL, 1984, p. 441 [*Hua* XXIV] - tradução e grifo nossos.
[124] *Idem*, 2014, p. 69 [*Hua* II, p. 45].
[125] *Ibidem*, p. 25 [*Hua* II, p. 7].
[126] PERES, 2014, p. 238.
[127] A tradução de *reell* para qualificar a imanência neste primeiro sentido fenomenológico é uma dificuldade para os tradutores do texto husserliano. Algumas traduções, como a espanhola, de M. García-Baró (cf. HUSSERL, 1982, p. 10) e a portuguesa, de Artur Morão (cf. HUSSERL, 2014, p. 8), por exemplo, optam por utilizar os termos "ingrediente" ou "incluso" como sinônimos para traduzir o termo alemão "*reell"*, ao passo que outras, como, por exemplo, a versão brasileira de *Ideias I*, traduzida por Márcio Suzuki (cf. HUSSERL, 2006a), e a versão inglesa de *Psicologia Fenomenológica*, de John Scanlon (cf. HUSSERL, 1977b), usam "real" indiferentemente para traduzir tanto "*real*" quanto "*reell*" alemãs. A primeira opção, recorrendo a termos que remetem seja para a relação

imanente incluso [*reell Immanente*] surge como o indubitável, justamente porque nada mais existe, nada mais 'intenta para lá de si mesmo', (...) porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado"[128]. A imanência *reell*, então, passa a designar os únicos dados reconhecidos como indubitáveis após a exclusão da imanência *real* e, assim, esse primeiro sentido fenomenológico de imanência delimita a única região legítima de consideração *até o momento.*

A demarcação da consciência, após a radicalização da redução psicológica, enquanto essa região da imanência *reell* já se faz presente na configuração da Fenomenologia desde as *Investigações Lógicas*, obra na qual Husserl sustenta que

> se limitarmos, portanto, o eu psíquico puro ao seu teor fenomenológico, então ele *reduz-se* à unidade da consciência, por conseguinte à *complexão real de vivências* [*reelle Erlebniskomplexion*] que nós (....) *encontramos com evidência* como disponível para nós próprios.[129]

Nesse sentido e ainda na mesma obra, Husserl caracteriza essa consciência reduzida como um "um todo real [*ein reelles Ganzes*], que se compõem realmente [*reell*] de múltiplas partes"[130]. Ele também determina, em sintonia com essa caracterização, que "tudo o que se deixa captar como parte num todo e que, na verdade, o constitui realmente [*reell*] pertence ao *conteúdo* do todo"[131], e, dessarte, define que o conteúdo da unidade da consciência *reell* "é a soma total das 'vivências' presentes e que, sob a designação de 'conteúdos' [*Inhalte*] no plural

---

entre parte essencial e todo (como é o caso de "ingrediente" no contexto de uma receita culinária), seja para a relação entre continente e conteúdo (expressa pelo termo "incluso"), de fato, consegue apontar que *reell* designa os momentos que compõem a consciência e que, portanto, estão "*dentro*" dela. Todavia, essa é uma escolha que distancia demais o texto traduzido do conceito original. A segunda opção, por seu turno, é ainda mais complicada de assumir, pois implica o ofuscamento de uma das distinções fundamentais em virtude das quais o termo "*reell*" é utilizado por Husserl: como bem sublinha Dário Teixeira (Cf. TEIXEIRA, 2007, p. 153), em sua resenha da tradução brasileira de *Ideias I*, "*reell*" é introduzido justamente no contexto de *contraposição* à consciência e seus fenômenos psíquicos *reais* (efetivamente existentes, sob o ponto de vista da atitude natural), para caracterizar a especificidade dos componentes da consciência "não-real", enquanto região purificada. Em sua tradução de *A ideia da Fenomenologia* para o inglês, Lee Hardy também aponta que "Husserl usará o termo *reell* para distinguir esses componentes dos componentes *reais* de um ato psicologicamente entendido como parte do mundo" (*in*: HUSSERL, 1999c, p. 13) e, por isso, também rejeita a utilização indiferente de "real" para a esfera da realidade natural (*real*) e a dimensão interna à consciência pura (*reell*). Teixeira, na mesma resenha de *Ideias I*, ainda aponta a possibilidade de traduzir *reell* por "genuíno". Esse termo, porém, é sinônimo de "autêntico", palavra será utilizada adiante para qualificar o segundo sentido fenomenológico (sentido transcendental) de "imanência", posto que essa acepção transcendental também é identificada por Husserl como "*der Immanenz im echten Sinn*". Diante dessas dificuldades, no presente trabalho, optamos por manter o *reell* na denominação do primeiro sentido fenomenológico de imanência, denominando-a assim de "imanência *reell*". Por conseguinte, chamaremos o sentido de transcendência a ela contraposto de "transcendência *irreell*". Nas citações em que tais conceitos apareçam, a escolha do tradutor será preservada, mas explicitaremos os termos originais em questão por meio de colchetes.

[128] HUSSERL, 2014, p. 22 [*Hua* II, p. 5].
[129] *Idem*, 2012b, p. 301 [*Hua* XIX/1, p. 363].
[130] *Ibidem*, p. 300 [*Hua* XIX/1, p. 362].
[131] *Ibidem*, p. 300 [*Hua* XIX/1, p. 362].

entende-se, então, as próprias vivências, isto é, *tudo o que constitui, enquanto parte real* [*reeller Teil*], a respectiva corrente fenomenológica da consciência"[132]. Ademais, em consequência dessa articulação entre consciência, conteúdo *reell* e vivências, Husserl sustenta que "por conteúdo real [*reell*] fenomenológico de um ato, entendemos a totalidade conjunta de suas partes, (....), em outras palavras, a totalidade conjunta das *vivências* parciais de que ele é realmente [*reell*] construído"[133]. A imanência *reell* da consciência, então, corresponde ao todo de suas partes, ou seja, a totalidade de suas vivências (mais tarde também denominadas de *cogitationes*) e, do mesmo modo, a imanência *reell* "de uma vivência é tudo o que está 'contido nela' como, num todo, suas partes e momentos"[134]. Ora, se a imanência *reell* da consciência são suas vivências, então o que é abarcado pela imanência *reell* da própria vivência? Ou, como questiona Husserl em *Ideias I*: "o que encontramos de realmente contido [*reell*] nela enquanto vivência pura, e contido como as partes, os componentes e os momentos inseparáveis de seu todo?"[135]

A resposta para essa questão foi antecipada na descrição das estruturas intencionais do ato realizada no capítulo anterior, uma vez que imanente ao ato são todos os elementos que efetivamente compõem este ato, enquanto partes de um todo. Não obstante algumas variações que a determinação desses elementos sofre da fase pré-transcendental para a fase transcendental, eles são basicamente a qualidade, o como-o-quê (referencialidade objetal e sentido de apreensão) – que são seus elementos intencionais e, juntos, configuram a essência intencional do ato – e, fundamentalmente, os elementos não-intencionais do ato, denominados de "dados de sensação" [*Empfindungsdaten*] nas *Investigações Lógicas* e também nas *Meditações Cartesianas* ou de *momentos hiléticos* [*hyletischen Momente*], por exemplo, em *Ideias I*. Os primeiros, concernentes à dimensão intencional do ato, já foram abordados no capítulo anterior. Os componentes não-intencionais da vivência, por sua vez, são apontados por Husserl, nas *Investigações Lógicas*, como "os *conteúdos verdadeiramente imanentes*, que pertencem à consistência real [*reell*] das vivências intencionais"[136] e são definidos, na *Psicologia Fenomenológica*, nos seguintes termos:

> Os dados hiléticos são dados de cor, dados de som, dados de olfato, dados de dor, etc., considerados de forma puramente subjetiva, ou seja, sem pensar aqui nos órgãos corporais ou em qualquer coisa psicofísica. (...) O conceito universal de *hyle* oferece então a mais ampla extensão para o conceito de dados dos sentidos, a ser extraído da

[132] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §4, p. 301 [*Hua* XIX/1, p. 363].
[133] *Ibidem*, 5ª I.L., §16, p. 341 [*Hua* XIX/1, p. 411] – grifo sublinhado nosso.
[134] TUGENDHAT, 1970, p. 33 – tradução nossa.
[135] HUSSERL, 2006a, §97, p. 224 [*Hua* III/1, p. 226].
[136] *Idem*, 2012b, 5ª I.L., §11, p. 321 [*Hua* XIX/1, p. 387].

> esfera puramente subjetiva, e elimina toda a confusão que surge com a palavra confusa e ambígua "sensação"[137].

Tais dados hiléticos, então, conforme aponta Ingarden, "são uma 'parte *reell*', um 'componente *reell*' da própria consciência, (...) [uma] parte efetiva da consciência. Os dados de sensação (...) formam uma unidade, uma unidade original, no ato"[138]. Ou, dito de modo mais expresso, "*tudo o que é hilético* entra como componente real [*reell*] na vivência concreta"[139].

Desse modo, dizer que a imanência *reell* diz respeito àquilo que é intrínseco à consciência destituída de qualquer referência à realidade significa dizer que essa acepção da imanência abrange as *cogitationes* puras e seus momentos constitutivos, a saber, a qualidade e a matéria intencional, por um lado, e os dados hiléticos, por outro[140]. Essa demarcação é apontada por Husserl, por exemplo, em *Ideias I*, ao articular sucintamente os momentos intencionais com os não-intencionais (também chamados de "materiais" [*Stoffen*], para diferenciá-los da matéria intencional):

> Os materiais são "animados", passam por "apreensões", "doações de sentido", que apreendemos na reflexão justamente nos materiais e com eles. Daí resulta imediatamente que não somente os momentos hiléticos (as cores, os sons, as sensações, etc.), mas também as apreensões que os animam – portanto, *tanto aqueles como estes juntos*: o *aparecer* da cor, do som e de qualquer qualidade do objeto – fazem parte da composição "real" [*reell*] da vivência.[141]

Isso também é categoricamente sustentado em *Psicologia Fenomenológica* nos seguintes termos: "*apenas* os dados hiléticos e os caracteres da consciência de...[isto é, os caracteres intencionais], que lhes pertencem e se adaptam entre si são imanentes *reell*"[142].

Se somente aquilo que está dentro da consciência nos termos supracitados é imanente *reell*, então, por seu turno, tudo o que "se encontra *fora* do ato cognitivo e, portanto, *não* se encontra contido na própria vivência cognoscitiva"[143], nas *cogitationes* puras, é imputado como *transcendente* e está excluído da esfera da investigação. Este é o sentido *amplo* que Husserl confere à "transcendência":

> Em um sentido completamente geral, o objeto do conhecimento ele mesmo não está presente no ato de conhecimento (e não está presente de jeito nenhum na consciência da qual ele é objeto). Ora, pertence efetivamente à essência da relação intencional (ou

[137] HUSSERL, 1968, §31, p. 166-167 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[138] INGARDEN, 1970, p. 57 – tradução nossa.
[139] HUSSERL, 2006a, §97, p. 225 [*Hua* III/1, p. 227].
[140] Cf. VIEIRA, 2018, p, 62. Isso é apontado por Palma nos seguintes termos: "propriamente presentes, ou imanentes de modo real [*reell*] são (1) as sensações desprovidas de forma que compõem o conteúdo da apreensão; e (2) o ato de apreensão que forma a *morphé* intencional e confere primeiramente o sentido objetal às sensações desprovidas de forma, animando-as" (2022, p. 411 – grifo sublinhado nosso).
[141] HUSSERL, 2006a, §97, p. 225 [*Hua* III/1, p. 227].
[142] *Idem*, 1968, §34, p. 173 [*Hua* IX] – tradução e grifo nossos.
[143] TOURINHO, 2012b, p. 108-109; *Idem*, 2012a, p. 32.

> seja, a relação entre a consciência e o objeto da consciência) que a consciência, isto é, a respectiva *cogitatio*, seja consciência de algo que ela mesma não é. E isso permanece mesmo no caso da intuição fenomenológica. Mesmo o que é fenomenologicamente intuído, *não está, no sentido próprio, dentro do ato*[144].

Definição análoga se encontra em *A Ideia da Fenomenologia* e é bastante elucidativa porque é elaborada em contraposição à imanência *reell*:

> Transcendência (...) quer dizer que o objeto do conhecimento não está como ingrediente contido [*Nicht-reell-enthaltensein*] no ato cognitivo, de modo que por "dado no verdadeiro sentido" ou "dado imanentemente" se entende o estar inclusamente contido [*reell Enthaltensein*]. O ato de conhecimento, a *cogitatio*, tem momentos ingredientes [*reelle*], que, como ingredientes [*reell*], a constituem: mas a coisa que ela intenta e que supostamente percepciona, de que se recorda, etc., encontra-se na própria *cogitatio* enquanto vivência, mas não inclusamente como fragmento [*nicht reell als Stück*], como algo que efetivamente nela existe[145].

Assim, neste primeiro sentido fenomenológico, como se depreende do texto husserliano, além da conotação espacial, destaca-se a composição dos atos como aspecto decisivo para a circunscrição da imanência e da transcendência: imanente é que compõe a *cogitatio* e transcendente é aquilo para o qual o ato, devido à sua essência intencional, está direcionado, mas que não o compõe efetivamente; ou seja, em sentido amplo, transcendente é o *cogitatum*. Por isso, assegura Husserl, o *cogitatum* "não só não é consciência de..., como também não pertence a ela, em nenhuma circunstância, como uma parte *reell*"[146]. Nesse cenário, a transcendência correlata à imanência *reell* pode ser denominada como transcendência *irreell,* na medida em que, aponta Husserl, "transcende a esfera real das vivências [*die reelle Erlebnissphäre*]"[147] e assim se configura "como um momento irreal [*irreelles*] na esfera subjetiva do fluxo da vivência"[148]. Este sentido de transcendência, portanto, designa o correlato do ato intencional, aquilo que está essencialmente vinculado ao ato, mas que *não* se encontra entre os momentos que o estruturam e, por conseguinte, está fora da vivência propriamente dita – por isso, não é *reell,* mas sim *irreell*. Tais distinções são resumidas por Husserl através da seguinte máxima: "o objeto transcende o conteúdo *reell* do fluxo das vivências; [e] apenas os seus momentos *reell* são 'imanentes'"[149].

As passagens acima que caracterizam a transcendência *irreell* são de obras fenomenológico-transcendentais. Contudo, essa acepção já está presente nas *Investigações Lógicas* e pode ser notadamente avistada na descrição husserliana das estruturas da vivência

---

[144] HUSSERL, 1973d, §30, p. 170 [*Hua* XIII] – tradução e grifo nossos.
[145] *Idem*, 2014, p. 58 [*Hua* II, p. 35].
[146] *Idem*, 1956, p. 269 [*Hua* VII] – tradução nossa.
[147] *Idem*, 1968, §34, p. 176 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[148] *Ibidem*, §34, p. 176 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[149] *Ibidem*, §34, p. 176 [*Hua* IX] – tradução nossa.

intencional: conforme exposto na seção "2.2 – as estruturas intencionais da evidência e da verdade" do presente trabalho, a objetalidade do ato intencional não se encontra entre os elementos que o compõem. Nessa obra pré-transcendental, tal constatação é explicitada no segundo capítulo da *5ª Investigação*, mais precisamente, no contexto de discussão sobre a natureza do fenômeno psíquico enquanto fenômeno intencional. Contra a interpretação brentaniana da intencionalidade, segundo a qual haveria uma objetalidade *imanente*, na medida em que "todo e qualquer fenômeno psíquico *contém em si* qualquer coisa como objeto"[150], Husserl pondera que, embora a referência objetiva seja uma peculiaridade essencial das vivências intencionais, é um equívoco conceber a intencionalidade como "uma relação entre duas coisas que poderiam de igual modo ser *realmente* [*reell*] *encontradas na* consciência, o ato e o objeto intencional"[151] e, por causa disso, no conhecido exemplo de representação do deus Júpiter, ele advoga que:

> por meio da análise descritiva, podemos decompor esta vivência intencional tanto quanto queiramos, mas não podemos encontrar naturalmente aí qualquer coisa como o deus Júpiter; o objeto "imanente", "mental", *não pertence*, por conseguinte, à consistência descritiva (real [*reell*]) da vivência.[152]

A interpretação husserliana da intencionalidade apresentada nas *Investigações Lógicas*, portanto, já compreende a relação ato-objeto por meio da oposição de externalidade entre imanência *reell* e transcendência *irreell*[153]. Todavia, *somente* este primeiro sentido *reell vs. irreell* é reconhecido por Husserl nessa obra. As consequências disso, que colocariam em risco o próprio projeto fenomenológico, caso a Fenomenologia se mantivesse restrita ao âmbito da imanência *reell*, são discutidas mais abaixo.

De todo modo, o exposto nesta subseção sobre os primeiros sentidos fenomenológicos obtidos através da radicalização da redução psicológica pode ser devidamente sumarizado nos seguintes termos:

> À imanência, definida pela doação *adequada*, pertencem os conteúdos das sensações (dados hiléticos) (...) e os atos intencionais que são experimentados pela consciência; quanto aos próprios objetos intencionais, eles permanecem sujeitos à dúvida e, portanto, são transcendentes.[154]

Ao fim, podemos representar os sentidos atribuídos à "transcendência" e "imanência" nesta etapa conforme o seguinte esquema:

---

[150] BRENTANO *apud* HUSSERL, 2012a, p. 315 [*Hua* XIX/1, p. 380].
[151] HUSSERL, 2012a, 5ª I.L., §11, p. 320 [*Hua* XIX/1, p. 385] – grifo nosso.
[152] *Ibidem*, 5ª I.L., §11, p. 321 [*Hua* XIX/1, p. 386-387] – grifo nosso.
[153] Cf. THOMÉ, 2015, p. 27.
[154] ROMANO, 2012, p. 430 – tradução nossa.

Tabela 4 – Segunda acepção de "transcendente" e "imanente" em Husserl.

| Grau de consideração | Etapa realizada | Transcendente | Imanente |
|---|---|---|---|
| Segundo grau, primeira etapa. | Redução Psicológica: *purificação* dos dados legítimos à investigação, por meio da exclusão da realidade psicológica. | *Irreell*: o que *não* compõe a *cogitatio* enquanto tal; o que está fora das vivências puras. | *Reell*: o que compõe a *cogitatio* pura; a essência intencional e os dados hiléticos. |

* * * * * *

Devido a esta ressignificação dos conceitos de imanência e transcendência, a consciência, como já apontado, também é purificada: "a consciência pura é a consciência não mundana onde se dá o fenômeno puro"[155]. Porém, apesar de ter sido também destituída de todos os caracteres reais, na relação com a objetalidade, ela continua sendo concebida a partir do paradigma da "interioridade *vs.* exterioridade"[156]: os atos são os fenômenos imanentes que, *dentro* da consciência, direcionam-se para objetos transcendentes que estão *fora* de seu domínio puro. Por conseguinte, a subjetividade permanece sendo concebida em termos *espaciais*, continua sendo pensada como um recipiente[157]. Consequentemente, o problema do conhecimento continua delineado enquanto uma questão fundamentalmente de acesso: como o que está dentro é capaz de atingir e captar o que está fora em sua verdade. Entretanto, a alteração de sentido aqui examinada também promove modificação na própria pergunta sobre a possibilidade do conhecimento: uma vez que, nesta etapa de consideração, após a purificação do conceito de imanência, a *cogitatio* nada mais carrega de duvidoso em si[158], o enigma da transcendência, que antes era "como posso eu, este homem, atingir nas minhas vivências, um ser que está fora de mim?", agora se configura assim: "como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que não lhe é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si mesmo absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?"[159].

[155] MORUJÃO, 1957, p. 17.
[156] Nesse sentido, Moura destaca que a rejeição da oposição, estabelecida pela acepção natural dos conceitos, "entre o 'em *mim*' e o 'fora de *mim*' não implicará ainda em uma recusa da oposição entre o *interior* e o *exterior*", de modo que, "quer a subjetividade seja psicológica, quer seja 'pura', ela terá sempre o objeto no exterior de si, ela sempre se definirá como uma 'imanência real' por oposição a uma 'transcendência real'" (1989, p. 116-117).
[157] Cf. BROUGH, 2008, p. 182.
[158] Cf. HUSSERL, 2014, p. 87 [*Hua* II, p. 60].
[159] *Ibidem*, p. 25 [*Hua* II, p. 7].

Tal questionamento se defronta com a seguinte situação. Reputado como transcendente, por estar fora da imanência *reell* da consciência, o correlato *lato sensu* da vivência intencional é excluído das considerações fenomenológicas neste nível. Ou, dito de outra maneira: "uma consequência importante que deriva da oposição entre interior e exterior (consciência e objeto) é a constatação de que a *fenomenologia não poderá realizar afirmações sobre os objetos transcendentes*"[160]. Dessa constatação desponta uma importante consequência, especificamente relacionada às implicações dos significados atribuídos ao transcendente na noção husserliana de verdade: se somente os conteúdos *reell* podem ser intuídos de modo absoluto pela percepção (interna), então somente eles estão legitimados a ocupar o lugar de dado preenchedor requerido para a constituição da evidência plena e, consequentemente, para a obtenção da verdade; por outras palavras, a identificação da imanência *reell* como única região digna de investigações fenomenológicas implica na restrição da possibilidade de obtenção de conhecimentos plenamente verdadeiros aos conteúdos intrínsecos à consciência. Isso significa que, além dos objetos da percepção externa, as leis ideais e as essências também estão excluídas do âmbito de objetos acerca dos quais se poderia obter evidências em sentido estrito. Nesse sentido, interditado o acesso a tudo que é extrínseco ao ato, isto é, interditado o acesso à transcendência *irreell*, neste estágio de consideração fenomenológica, a verdade acaba por perder o seu valor *objetivo*, no sentido de que nada se poderá dizer com evidência estrita acerca daquilo que extrapola a consistência *reell* subjetiva. Consequentemente, o enigma da transcendência reduzido (exposto através das questões que finalizaram o parágrafo anterior) acaba por se revelar um problema sem solução possível: "na verdade, procuraríamos em vão resposta às duas perguntas, se esta esfera de presença absoluta, também absolutamente acessível a uma fenomenologia, fosse limitada à mera 'imanência *reell*' da consciência"[161]. Essa implicação do sentido de "transcendência" vigente nas *Investigações Lógicas* na relação sujeito-objeto, na investigação do estatuto do ser verdadeiro e, por conseguinte, na concepção correspondencial da verdade presente nesse escrito será detidamente discutido na primeira parte do quinto capítulo.

Por outro lado, em posse disso, se são os atos de consciência tal como se presentam a si próprios e somente enquanto tais, sem qualquer posição transcendente, que constituem o campo de dados a serem investigados, poder-se-ia aqui, aponta Husserl, assumir que já se pode configurar uma *Fenomenologia*: tratar-se-ia de uma ciência das *cogitationes*; isto é, "a

[160] THOMÉ, 2015, p. 34.
[161] BOEHM, 1959a, p. 488-489 – tradução nossa.

fenomenologia do conhecimento enquanto doutrina das essências dos fenômenos cognitivos puros"[162]. Seria, então, investigação de fenômenos puros *singulares* (esta percepção enquanto tal, a evidência desta expectativa, a lembrança atual e pura de algo, etc.).

Entretanto, Husserl reconhece, em *A ideia*, que "logo que a encetamos, notamos uma certa estreiteza, o campo dos fenômenos absolutos – tomados estes na sua singularidade – não parece satisfazer capazmente as nossas intenções"[163]. Nessa demarcação pré-transcendental da Fenomenologia vigora um *erro fatal*: a pressuposição de que o sentido mais fundamental de imanência estaria restrito apenas àquilo que compõe os atos da consciência pura[164]. Mais precisamente, "o erro fatal é restringir doação evidente à imanência real [*reell*], por confundir as duas"[165].

Essa restrição é um dos pilares fundamentais da Fenomenologia propugnada e praticada nas *Investigações Lógicas*. A delimitação do escopo das descrições fenomenológicas às vivências e seus componentes é uma consequência de "ausência de pressupostos" exigida por Husserl ao exercício das reflexões ali exercitadas: esse princípio metodológico, estabelecido desde a introdução da obra, impõe que somente aquilo é dado "através da *evidência* no sentido mais rigoroso do termo"[166] deve ser considerado e, naquele contexto investigativo, *somente* os conteúdos imanentes *reell* eram identificados como passíveis de ser objeto de uma intuição adequada, posto que, de acordo com as palavras do fenomenólogo em 1901, "*só é indubitável e evidente a percepção das próprias vivências efetivas*"[167]. Consequentemente, "apenas as vivências podem ser objetos de uma intuição no sentido 'mais rigoroso', e apenas sobre elas se pode ter a evidência no sentido rigoroso da palavra, tal como exige o princípio da ausência de pressupostos"[168].

A importância dos sentidos conferidos a "imanência" e "transcendência" nessa limitação da tarefa fenomenológica nas *Investigações Lógicas* também é demonstrada na *5ª Investigação*, onde Husserl denomina a postura metodológica assumida de "*redução à imanência real* [*reell*] da vivência"[169]. Além disso, para confirmar de forma inequívoca a

---

[162] HUSSERL, 2014, p. 72 [*Hua* II, p. 47].
[163] *Ibidem*, p. 25 [*Hua* II, p. 7-8].
[164] Cf. *Ibidem*, p. 59 [*Hua* II, p. 35-36].
[165] BROUGH, 2008, p. 185 – tradução nossa.
[166] HUSSERL, 2012b, p. 20 [*Hua* XIX/1, p. 29]. Essa exigência de que os dados da investigação fenomenológica sejam absolutamente evidentes é, junto com a reivindicação de que a Fenomenologia só "deve realizar-se enquanto pura intuição de essência", uma das duas características do princípio da ausência de pressupostos apresentados por Husserl no parágrafo 7 das *Investigações Lógicas*.
[167] *Idem*, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 770].
[168] MOURA, 1989, p. 122.
[169] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §16, p. 343 – nota de rodapé 160 [*Hua* XIX/1, p. 413 – nota de rodapé em asterisco].

restrição aqui destacada na obra de 1901, Husserl acrescenta, na edição de 1913, uma nota explicativa vinculada ao conceito de conteúdo *reell*, no parágrafo 16 do segundo capítulo da *5ª Investigação*, na qual afirma que: "na primeira edição desta obra, lia-se 'conteúdo real [*reell*] ou *fenomenológico'*. De fato, a palavra 'fenomenológico', bem como a palavra 'descritivo', foram, na primeira edição do livro, *entendidas* exclusivamente por referência ao acervo real [*reell*] da vivência"[170]. Isso também é reconhecido retrospectivamente por Husserl em "A tarefa e o significado das Investigações Lógicas", uma das preleções de verão de 1925 que integram a *Psicologia Fenomenológica*. Nesse texto, após afirmar que a obra pré-transcendental é um "trabalho voltado para o psíquico"[171], e que, por esse motivo, pode ser designado como psicologia descritiva[172], o fenomenólogo assevera que,

> de fato, *o único propósito* que [as *Investigações*] pretendiam e tinham que pretender era o estabelecimento de uma *visão interior que revelasse as vivências de pensamento* escondidas do pensador e uma descrição essencial referente a esses dados puros da vivência que se movesse *dentro de uma visão interior pura*.[173]

Portanto, com relação ao escopo atribuído ao projeto de uma fenomenologia pura, conforme pertinentemente aponta Carlos A. Ribeiro de Moura,

> a análise fenomenológica lá praticada [nas *Investigações*] (...) deve limitar-se à consideração dos componentes reais (*reell*) da consciência; a determinação do objeto intencional como transcendente à subjetividade prescreve, inevitavelmente, que a fenomenologia não possa adiantar nada sobre ele já que, estando no exterior da consciência, ele estará fora do campo de afirmações fenomenologicamente legitimáveis. (...) Ora, essa expulsão do objeto intencional para fora do território da análise é uma consequência inevitável daquilo que, em 1900, constituía o "método" fenomenológico.[174]

Assim, embora tenha inegavelmente servido como um ponto de partida fecundo para a Fenomenologia[175], essa restrição vigente nas *Investigações Lógicas* implicaria, a rigor, além da perda do valor objetivo da verdade supramencionado, na própria inviabilidade da

---

[170] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §16, p. 341 – nota de rodapé 140 [*Hua* XIII/1, p. 411 – nota de rodapé em asterisco].
[171] *Idem*, 1968, §3, p. 27 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[172] Cf. *Ibidem*, §3, p. 27 [*Hua* IX]. Sobre a caracterização da Fenomenologia como *Psicologia Descritiva*, a qual, inclusive corrobora a restrição aqui indicada nas *Investigações Lógicas*, cf. HUSSERL, 1968, p. 237-244 [*Hua* IX]. Trata-se da seção na qual a *Psicologia Fenomenológica* é apresentada no início do texto "O artigo da Enciclopédia Britânica".
[173] *Ibidem*, §3, p. 27-28 [*Hua* IX] – tradução e grifo nossos.
[174] MOURA, 1989, p. 98-99.
[175] Nesse sentido, em 1925, Husserl valoriza essa obra pré-transcendental, afirmando que, com ela, "um novo mundo se abriu desde o início. Foi surpreendente observar que multiplicidades imensuráveis de diferenças na vida interna emergem de forma puramente intuitiva e se tornam acessíveis ao trabalho rigorosamente científico, se apenas tivermos a coragem de interrogar a própria consciência exclusivamente de uma introspecção consistentemente realizada" (1968, §3, p. 28 [*Hua* IV]).

Fenomenologia, enquanto ciência fundamental do conhecimento em geral[176]. Nesse sentido, em 1907, apesar de não se remeter diretamente à obra pré-transcendental, Husserl aponta a incorreção de limitar as reflexões à imanência *reell* e o risco que isso representaria para o projeto fenomenológico, basicamente através de dois motivos: primeiro, no contexto argumentativo de *A Ideia da Fenomenologia* no qual Husserl utiliza o termo "intencional" pela primeira vez para afirmar que é inerente aos atos da consciência referirem-se intencionalmente ao transcendente *irreell*[177]*,* ele reitera que é da essência das *cogitationes* referir-se a algo distinto delas próprias. Ignorar o correlato intencional da vivência, pois, seria violar o princípio de todos os princípios da Fenomenologia, de acordo o qual *tudo* aquilo que se manifesta originariamente – até o momento, a *cogitatio* – deve ser considerado exclusivamente tal como se dá e nos limites em que se dá. Segundo, porque, ao observar esse campo de fenômenos puros, a rigor, o que se percebe "é antes um eterno *rio heraclitiano de fenômenos*"[178]: as *cogitationes* puras são fenômenos inexoravelmente singulares e instantâneos (*esta* percepção, *esta* expectativa, a lembrança *atual*, etc.). Com base nesses fenômenos não seria possível elaborar proposições científicas sobre essências que, por definição, possuem objetividade universal. Dito de outra maneira:

> Que enunciados posso eu aqui fazer? (...) Posso dizer: isto aqui! Existe, sem dúvida nenhuma. Talvez eu possa até dizer que este fenômeno inclui como parte sua aqueloutro, ou que está conexo com o outro (...). Claro está, nada há aqui a ver com a *validade* "*objetiva*" destes juízos; eles não têm *nenhum* "*sentido objetivo*"[179].

Portanto, restringir-se à imanência *reell* tornaria impossível formular "asserções científicas universalmente válidas da espécie de que aqui necessitamos"[180]. Este é um ponto fulcral para Husserl, sobretudo porque as ambições do projeto fenomenológico não dizem respeito "apenas" a intuir e descrever vivências intencionais – como se apresentava nas

---

[176] Sobre essas implicações da limitação da Fenomenologia à imanência *reell*, Boehm pontua que: "Se, portanto, o domínio da investigação ou 'campo fundamental da fenomenologia' fosse reduzido à 'esfera' da imanência *reell*, não perderíamos, ao realizar esta redução, "propriamente nada". *Pelo contrário*, perderíamos todo o acesso possível, até mesmo ao problema da 'constituição' das transcendências do mundo. Além disso, qualquer fenomenologia eidética tornar-se-ia então impossível, dado que qualquer essência transcende verdadeiramente o ato que a visa" (1959a, p. 519).

[177] Cf. HUSSERL, 2014, p. 71 [*Hua* II, p. 46]. Definição que também pode ser vista por termos similares em *Husserliana XIII*, quando, ao tratar do sentido genérico de transcendência (enquanto aquilo que está fora da *cogitatio*), Husserl sustenta que "pertence à essência da relação intencional, sendo somente a relação entre consciência e o objeto da consciência, que a consciência, isto é, a respectiva *cogitatio*, seja consciência de algo que não é ela. E isso permanece mesmo no caso da intuição fenomenológica" (1973d, §30, p. 170 [*Hua* XIII] – tradução nossa).

[178] HUSSERL, 2014, p. 72 [*Hua* II, p. 47].

[179] *Ibidem*, p. 72 [[*Hua* II, p. 47].

[180] *Ibidem*, p. 25 [*Hua* II, p. 8].

*Investigações Lógicas*, mas visam fundamentalmente elucidar a correlação entre ato, sentido e objeto do conhecimento, por meio da intuição da *essência* do conhecimento[181].

Diante desse cenário, ele reconhece o seguinte, em 1925, na *Psicologia Fenomenológica*: "eu *preciso* acrescentar que um *alargamento* da área de problematização foi imediatamente necessário"[182]. Esse diagnóstico já havia sido feito em 1907. Em *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl afirmara que "não poderemos duvidar imediatamente da possibilidade de uma fenomenologia. Precisamos agora de um passo em frente, que rompa este círculo capcioso"[183]. É por esse motivo que, conforme assevera Boehm, "a partir desse momento [da época de elaboração de *A Ideia da Fenomenologia*], Husserl sentirá a necessidade de dar às noções de 'imanência' e 'transcendência' um novo significado adequado à nova ideia da Fenomenologia"[184]. É, portanto, essencial ampliar a esfera da imanência para dar conta das pretensões em jogo no projeto de configuração da Fenomenologia enquanto ciência fundamental de todo o conhecimento. E caberá à Fenomenologia Transcendental a tarefa de corrigir esse erro fatal e, com efeito, desconstruir a compreensão de que a prerrogativa da doação absoluta pertence exclusivamente à imanência *reell*.

### 3.2.3 Transcendência autêntica *vs.* Imanência autêntica: o sentido fenomenológico-transcendental de transcendência

Para isso, Husserl recorre novamente a Descartes: será o *princípio da clareza e distinção*, conforme antecipado anteriormente[185], que deverá garantir que *qualquer* fenômeno que esteja autodado à intuição evidente possa valer como objeto de consideração fenomenológica. Nas palavras do fenomenólogo: "é-nos permitido tomar em consideração tudo o que nos for dado, tal como a *cogitatio* singular, pela *clara et distincta perceptio*"[186].

Desse modo, o *segundo passo* dado no segundo grau de consideração fenomenológica, acompanhando o percurso de *A Ideia da Fenomenologia*, consiste, a um só tempo, na determinação do significado geral da *redução transcendental* e no estabelecimento do sentido fenomenológico-transcendental autêntico de "imanência" e, por contraste, de "transcendência".

---

[181] Tarefa fundamental da Fenomenologia que é indicada repetidas vezes por Husserl em *A Ideia*. Cf. HUSSERL 2014, p. 40 [*Hua* II, p. 19]; p. 43 [*Hua* II, p. 22]; p. 44 [*Hua* II, p. 23]; p. 105 [*Hua* II, p. 75].
[182] HUSSERL, 1968, §3, p. 28 [*Hua* IX] – tradução e grifo nossos.
[183] *Idem*, 2014, p. 74 [*Hua* II, p. 49].
[184] BOEHM, 1959a, p. 486 – tradução nossa.
[185] Cf., *supra*, tópico 1.2.3.2 – O neocartesianismo da Fenomenologia husserliana; mais precisamente, p. 75 do presente trabalho.
[186] HUSSERL, 2014, p. 74 [*Hua* II, p. 49] – grifo nosso.

A imanência, compreendida transcendentalmente, afirma Husserl, é o *dar-se absoluto e claro* de algo, a *autopresentação completa e perfeita* que exclui qualquer tipo de dúvida a respeito da doação da própria coisa[187]. Esta acepção da imanência é detidamente formulada nas preleções de inverno de 1910-11, intituladas "Problemas Fundamentais da Fenomenologia", que integram o primeiro volume da obra *Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade I*[(*Husserliana* XIII):

> Aquilo que, no sentido mais estrito, presenta-se em carne e osso para a consciência (sempre entendida como um ato determinado) (...). Este sentido mais estrito ocorre quando a consciência é uma visada que, em relação àquilo que ela vê, possui, toca e agarra o conteúdo ele mesmo, como quando uma visada, que é direcionada a um *cogitatio*, que é agora vitalmente presente, tem-no na visada ela mesma, por assim dizer.[188]

Por preservar a referência, a direcionalidade da *cogitatio* reduzida e indicar, com isso, quais são os outros dados possíveis de serem fenomenologicamente investigados, esta acepção fenomenológico-transcendental de imanência também é denominada por Husserl de "imanente no sentido *intencional*" [*im intentionalen Sinne Immanente*][189], mas também de "imanência *pura*"[190] e de "imanência em sentido autêntico" [*Immanenz im echten Sinn*][191].

É esta imanência autêntica que caracteriza a *contraparte objetiva* da intuição que fundamenta o conceito pleno de *evidência apodítica*: se a evidência apodítica é, conforme dito nas *Meditações Cartesianas*, "a autocaptação de um ser ou de um ser assim no modo 'ele próprio', na plena certeza acerca deste ser"[192], que resulta da intuição de modo absolutamente imediato de algo rigorosa e precisamente tal como ele é, sem ir além, nem aquém do dado[193], a este algo é atribuída a caracterização de *imanente autêntico*, na medida em que essa imanência é descrita, conforme consta na passagem acima transcrita, precisamente como a presentação indubitável de algo para a intuição. O imanente autêntico, portanto, alcança tudo aquilo que pode ser objeto de uma intuição absoluta, constitutiva de uma evidência apodítica[194].

De modo contrário, o "transcendente" é, nesta acepção, o "*ser visado sem tal autopresentação*"[195]; ou seja, é tudo aquilo que não se autopresenta à intuição de maneira plena;

---

[187] Cf. HUSSERL, 2014, p. 59 [*Hua* II, p. 35].
[188] HUSSERL, 1973d, §30, p. 170 [*Hua* XIII] – tradução nossa.
[189] Cf. *Idem*, 2014, p. 81 [*Hua* II, p. 55].
[190] Cf. PERES, 2014, p. 238.
[191] HUSSERL, 2014, p. 28 [*Hua* II, p. 10].
[192] *Idem*, 2013, §6, p. 53 [*Hua* I, p. 56].
[193] Cf. *Idem*, 2014, p. 59 [*Hua* II, p. 35].
[194] A caracterização da evidência apodítica é realizada no capítulo seguinte. Cf., *infra*, no presente trabalho, 4.1.3 – Os tipos de evidência, p. 243ss.
[195] HUSSERL, 1973d, §30, p. 170 [*Hua* XIII] – tradução nossa.

é, portanto, do ponto de vista epistêmico, "todo o conhecimento não evidente, que intenta ou põe o objetal, mas não o intui ele mesmo. Nele, vamos além do que diretamente se pode ver e captar"[196]; nele, *extrapolamos* a esfera do absolutamente dado por si mesmo. Assim, se a imanência autêntica se relaciona com a intuição apodítica nos termos supracitados, o autenticamente transcendente, por sua vez, diz respeito àquilo que, correlato de uma intenção signitiva, não encontra, nem pode encontrar, preenchimento pleno em uma intuição correspondente; transcendente, neste sentido, é, pois, aquilo que não se presenta de modo indubitável.

Segundo Husserl, em termos fenomenológico-*transcendentais*,

> Essa é *a forma de oposição* entre imanência e transcendência[197]. No lado da imanência está apenas o que é intuído (e, no máximo, pode-se também dizer que o passível de ser intuído (...) que está tão unido com o atualmente visto que a mudança na orientação reflexiva poderia levar de um para outro), ao passo que, no lado da transcendência, estaria todo o resto, principalmente tudo não-presente, embora como objeto da consciência[198].

Como é possível se depreender dessa formulação husserliana, as acepções autênticas de "imanência" e "transcendência" se revelam fundamentalmente *epistemológicas*. Não se trata mais de, por meio de tais conceitos, diferenciar o que é intrínseco do que é extrínseco ao ato subjetivo, mas sim de delimitar o âmbito legítimo da Fenomenologia Transcendental conforme os *modos de doação* da objetalidade em geral ao conhecimento rigoroso. Para tanto, o critério de determinação, cujas raízes remontam a Descartes, é eminentemente epistemológico: havendo intuição clara e distinta, outros fenômenos, além dos conteúdos imanentes *reell*, podem também figurar no campo da imanência fenomenológica e, assim, ser tomados nas análises descritivas da crítica fenomenológica do conhecimento, uma vez que, diz Husserl, "o fundamento de tudo é a *captação do sentido do dado absoluto, da absoluta claridade do estar dado* (...); numa palavra: a captação do sentido da *evidência absolutamente intuitiva*"[199]. Tal é, com efeito, a meta da redução transcendental; através de sua execução o que o fenomenólogo almeja é justamente a consecução do domínio de investigações de fenômenos absolutamente dados[200].

---

[196] HUSSERL, 2014, p. 59 [*Hua* II, p. 35].
[197] Única forma fenomenologicamente efetiva de oposição entre "imanência" e "transcendência" porque a transcendência *irreell* será abarcada por este sentido autêntico de imanência, como veremos adiante.
[198] HUSSERL, 1973d, §30, p. 170 [*Hua* XIII] - tradução nossa.
[199] *Idem*, 2014, p. 27 [*Hua* II, p. 10].
[200] Nas palavras de Michel Henry, "Trata-se unicamente, e é o que faz a redução fenomenológica, de se ater àquilo que é realmente visto neste ver, com exclusão daquilo que seria meramente presumido nele, esboçado em horizontes potenciais. Ater-se àquilo que é realmente visto é ater-se à evidência, àquilo que Husserl chama um

Esse conceito de redução, por sua vez, em *A ideia da Fenomenologia*, é determinado à luz do par conceitual "imanência/transcendência" em dois momentos complementares da apresentação do segundo grau de considerações fenomenológicas. Primeiro, no que concerne às acepções tanto *irreell* quanto autêntica de *transcendência*, Husserl escreve no "encadeamento das ideias das lições" que:

> O conceito de *redução fenomenológica* adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro: não é a exclusão do verdadeiramente transcendente [*reell Transzendenten*] (...), mas a exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro (...). A investigação deve manter-se no *puro ver* (...); o seu campo é o *a priori dentro do absolutamente dado em si mesmo*.[201]

Articulado a isso, agora no que diz respeito à implicação do sentido autêntico de *imanência* na determinação da redução, Husserl destaca que

> Por conseguinte, a redução fenomenológica não significa a limitação da pesquisa à esfera da imanência ingrediente [*reellen*], à esfera do incluído como ingrediente [*reell*] no isto absoluto da *cogitatio;* não significa de modo algum o confinamento à esfera da *cogitatio,* mas a restrição à esfera do *dar-se em si puro,* à esfera daquilo de que não só se fala e que não só se intenta; também não à esfera do que se percepciona, mas à esfera do que está dado exatamente no sentido em que é visado, e autodado no sentido mais estrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado. Numa palavra, restrição à esfera da pura evidência, entendendo, porém, a palavra em seu sentido estrito, já que exclui a "evidência mediata" e, sobretudo, toda evidência em sentido lato[202].

Nesta etapa, então, com a execução da redução transcendental, diferentemente da distinção antes realizada, quando a imanência *reell* foi alcançada a partir da identificação e consequente redução do imanente real como transcendente *irreell*, não se trata de excluir o sentido *reell* da esfera da imanência fenomenológica autêntica (pois, inegavelmente, as *cogitationes* puras autopresentam-se de maneira absoluta), mas sim de caracterizá-lo como *um caso específico* deste sentido fenomenologicamente fundamental[203]. Dito mais precisamente:

> O privilégio da imanência real não está assim nela mesma, mas nela enquanto exemplo de um dado evidente, como exemplo de um caso em que aplicação de um certo critério de evidência é bem-sucedido. Os conteúdos imanentes não são indubitáveis por serem imanentes mas sim por serem absolutamente dados. (...) Afinal, se o privilégio da *cogitatio* é garantido pela doação em pessoa, onde quer que encontremos essa evidência, estaremos diante de conteúdos tão disponíveis quanto a própria *cogitatio*.[204]

---

dado "imanente", por oposição a tudo o que extravasa esse dado numa transcendência de grau superior. Desta maneira, Husserl afasta tudo o que não é evidente ou não é susceptível de vir à evidência" (2008, p. 7).

[201] HUSSERL, 2014, p. 27 [*Hua* II, p. 9] – grifo sublinhado nosso.

[202] *Ibidem*, p. 88 [*Hua* II, p. 60-61] – grifo sublinhado nosso.

[203] Cf. *Ibidem*, p. 26 [*Hua* II, p. 9]. Isso é apontado por Peres (2014, p. 238) nas seguintes palavras: "a imanência *reell, constituída pelos conteúdos reells* é apenas um caso especial da imanência pura".

[204] MOURA, 1989, p. 185.

Acerca disso, Husserl é inequívoco: "a *cogitatio* reduzida não vale para nós como absoluto dar-se em si mesmo por ser uma singularidade, mas porque se revela *precisamente como autopresentação absoluta* ao puro olhar, após a redução fenomenológica"[205].

Isso significa que todas as vivências intencionais puras permanecem asseguradas enquanto autenticamente imanentes e, portanto, continuam compondo o campo dos dados das investigações fenomenológico-transcendentais (em termos husserlianos, "as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos"[206]), mas também que nem tudo aquilo que pode ser absolutamente dado, indubitavelmente evidente, é necessariamente uma *cogitatio* pura. Consequentemente, assegura o fenomenólogo, "sempre que houver evidência pura, puro intuir e apreender de uma objetividade, diretamente e em si mesma, temos então os mesmos direitos, a mesma inquestionabilidade"[207] que está inscrita na imanência *reell*. É nesse diapasão de ampliação da esfera das investigações através da redução fenomenológica pautada na imanência em sentido autêntico que Husserl afirma, em *Ideias I*, que "não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto"[208].

Dessa forma, uma vez que o significado de imanência no contexto fenomenológico-transcendental passa a abranger não apenas as *cogitationes*, como era o caso nas *Investigações Lógicas*, mas também tudo o mais que é ou pode ser absolutamente dado à intuição, "imanência" e "transcendência" em sentido autêntico perdem a conotação *espacial*, porque não se referem mais ao que está dentro ou fora de algo, mas sim, do ponto de vista epistemológico, ao que, por necessidade essencial, pode ou não ser absolutamente dado. Ou seja,

> Imanência não se refere a ou implica estar em um recipiente; ela não significa estar 'dentro'. *Não é um termo 'referente a lugar'*. Ela refere-se a um modo de ser determinado: a saber, a autodoação de algo ele mesmo ao ver puro. A irmã gêmea da imanência, a transcendência, passa por uma transformação semelhante.[209]

Essa desvinculação dos conceitos de uma interpretação fundamentada na dicotomia entre "interioridade" e "exterioridade" é de suma importância para a compreensão da subjetividade transcendental, como abordaremos ao final desta subseção. Além disso, ela tem implicações cruciais na problematização do sentido da verdade transcendental como correspondência, tema que será explorado no início do próximo capítulo. Portanto, é essencial

---

[205] HUSSERL, 2014, p. 83 [*Hua* II, p. 56].
[206] *Ibidem*, p. 21 [*Hua* II, p. 4].
[207] *Ibidem*, p. 26 [*Hua* II, p. 8].
[208] *Idem*, 2006a, §50, p. 117 [*Hua* III/1, p. 107].
[209] BROUGH, 2008, p. 187 – tradução e grifo nossos.

manter em mente essa dimensão "não espacial" dos sentidos autênticos de "imanência" e "transcendência" daqui em diante.

Considerando essa nova reconfiguração dos conceitos, vejamos, então, como esses sentidos fenomenológico-transcendentais de "transcendente" e "imanente" podem ser resumidos de acordo com a tabela conceitual que estamos utilizando:

Tabela 5 – Terceira acepção de "transcendente" e "imanente" em Husserl.

| **Grau de consideração** | **Etapa realizada** | **Transcendente** | **Imanente** |
|---|---|---|---|
| **Segundo grau, segunda etapa.** | Determinação do sentido da redução *transcendental.* | Tudo que não é dado absolutamente ao puro ver. | Todo e qualquer dado apoditicamente evidente (que, até o momento, comprovadamente, são apenas as *cogitationes* puras). |

Isso posto, encontram-se delineados nesse momento os três sentidos de "imanência" e "transcendência" presentes no pensamento de Husserl, no que diz respeito à configuração da Fenomenologia Transcendental. Reunindo as tabelas a eles correspondentes a fim de facilitar o entendimento geral dessas acepções, tem-se o seguinte:

Tabela 6 – Os sentidos de "transcendente" e "imanente" na Fenomenologia Transcendental.

| **Grau de consideração fenomenológica** | **Etapa realizada** | **Transcendente** | **Imanente** |
|---|---|---|---|
| **Primeiro grau** | Redução Psicológica: *restrição* dos dados legítimos à investigação. | O que está *fora* da consciência mundana, o mundo exterior *lato sensu.* | O que está *dentro* da consciência empírica: vivências subjetivas reais. |
| **Segundo grau, primeira etapa.** | Redução Psicológica: *purificação* dos dados legítimos à investigação, por meio da exclusão da realidade psicológica. | O que *não* compõe a *cogitatio* enquanto tal; o que está fora das vivências puras. | O que compõe a *cogitatio* pura; a essência intencional e os dados hiléticos. |
| **Segundo grau, segunda etapa.** | Determinação do sentido da redução *transcendental.* | Tudo que não é absolutamente dado ao puro ver. | Todo e qualquer dado apoditicamente evidente. |

### 3.2.3.1 A redução eidética e as universalidades

Mas não podemos parar por aqui. Apesar de termos circunscritos os três sentidos de "transcendência" e "imanência" presentes no pensamento husserliano, a questão que se impõe agora é a de saber *o que* mais, além das vivências puras, pode ser legitimamente admitido na esfera dos fenômenos transcendentalmente reduzidos à subjetividade pura, ou seja, é preciso determinar quais são os demais dados que podem receber a qualificação de imanentes em sentido autêntico, visto que "é óbvio que a possibilidade de uma crítica do conhecimento depende da apresentação de ainda outros dados absolutos, além das *cogitationes* reduzidas"[210].

Husserl defenderá que, certamente, os objetos e estados de coisas universais, isto é, as *essências*, devem poder dar-se inteiramente a si mesmos à intuição plena. Dito expressamente: é *necessário* que tais objetalidades possam ser captadas numa intuição apodítica, porquanto a pretensão em questão é a de fundamentar o conhecimento rigorosamente a partir de sua própria essência. Justamente por isso ele reconhece de modo explícito que garantir este conhecimento do universal é imprescindível para a Fenomenologia:

> Mais facilmente apreensível, pelo menos para quem consiga colocar-se na posição do puro ver e evitar todos os preconceitos naturais, é o conhecimento de que *podem chegar ao absoluto dar-se em si* não só objetos singulares, mas também *universalidades, objetos universais e estados de coisas universais.* Este conhecimento é de importância decisiva para a possibilidade de uma fenomenologia. Com efeito, o seu caráter peculiar é ser análise de essências e investigação de essências no âmbito da consideração puramente intuitiva, no âmbito da autopresentação absoluta. É este necessariamente o seu caráter[211].

Segundo o fenomenólogo, a solução para assegurar a legitimidade das objetalidades universais no seio das investigações fenomenológicas, ampliando a dimensão da imanência pura, "reside nas próprias *cogitationes*"[212]. E, para tanto, Husserl recorrerá à natureza intencional dos atos conscientes e ao método fenomenológico da "abstração ideativa", "variação eidética", ou ao "método de investigação de essências [*Methode der Wesensforschung*]"[213] – possíveis denominações para caracterizar o mesmo: a etapa da *redução eidética*, isto é, a redução ao *eidos* (essência) de algo.

---

[210] HUSSERL, 2014, p. 76 [*Hua* II, p. 50] – grifo sublinhado nosso.
[211] *Ibidem*, p. 76-77 [*Hua* II, p. 51].
[212] MORUJÃO, 1957, p. 15. Acerca disso, Husserl (2014, p. 76 [*Hua* II, p. 50-51]) diz: "vendo com maior exatidão, ultrapassamos já as *cogitationes* reduzidas com os juízos predicativos que sobre elas proferimos (...) quando, a título de pressuposição, fazemos enunciados na mais pura adequação aos dados da *cogitatio*, vamos certamente além das simples *cogitationes* com as formas lógicas, que se refletem também na expressão linguística".
[213] Tais designações podem ser vistas, por exemplo, respectivamente, em HUSSERL, 2014, p. 25 [*Hua* II, p. 8]; *idem*, 2013, §34, p. 109 [*Hua* I, p. 104-105]; *idem*, 1962, §98, p. 257 [*Hua* XVII, p. 254].

Primeiro, as vivências reduzidas possuem – essencialmente – uma *intentio*, quer dizer, elas visam, referem-se, sempre e necessariamente, a uma objetalidade e, ainda que esta não componha a *cogitatio* pura (isto é, ainda que seja uma transcendência *irreell*), ela sempre aparece, dá-se de um certo modo, mais ou menos evidente, posto que é correlato necessário de uma vivência cognitiva[214]. Segundo, Husserl advoga que tal objetalidade – ainda que não evidente – pode ser retida junto com a evidência da *cogitatio*, pois, por exemplo, se a minha vivência cognitiva é esta percepção deste vermelho, ainda que suspenda toda referência à realidade natural e mesmo à minha existência, é, contudo, indubitável que ainda tenho isto enquanto fenômeno singular reduzido: "esta percepção deste vermelho". Assim, a partir do dado intencionalmente fornecido pela intuição sensível, pode-se executar a redução eidética tanto do polo subjetivo ("esta percepção") quanto do objetivo ("este vermelho") da vivência: podemos tomar, por exemplo, "este vermelho" e, através do exercício *reflexivo*, variar arbitrariamente as notas, as qualidades, os atributos, que o compõem e determinar aqueles sem os quais ele deixaria de ser o que é, ou seja, determinar quais são as suas características *invariáveis*. Isso que se revela como necessário à manutenção do fenômeno enquanto tal é o seu *eidos*, que assim poderá ser intuído enquanto essência genérica[215]. "Nisto consiste a chamada *redução eidética*: encontrar o invariante que define a essência dos objetos e, por ela, nos libertarmos do factual, uma vez que este se transforma em caso particular de uma generalidade (essência)"[216] – interpretação do significado das variações eidéticas que encontra suporte expresso na *Lógica Formal e Transcendental* (1929):

> Da variação do exemplo (necessário como ponto de partida) deve resultar o "*eidos*". (...): o invariável, o que permanece inquebrantavelmente idêntico nas alterações sempre novas: a essência geral; a ela se encontram sujeitas todas as variações "concebíveis" do exemplo e inclusive todas as variações dessas variações. Este fator invariável é a forma ôntica essencial (forma *a priori*), o *eidos* que corresponde ao exemplo.[217]

Outrossim, merece destaque aqui a dimensão *reflexiva* envolvida neste processo redutivo eidético: é através da reflexão sobre os fenômenos singulares que uma intuição genérica pode ser realizada. Como afirma Fragata: "o 'método das variações' refere-se ao modo *reflexo* como chegamos à essência, o qual confirma e explicita a própria posse da essência

---

[214] Cf. HUSSERL, 2014, p. 81 [*Hua* II, p. 55].
[215] Desse modo, interpreta MORUJÃO (1980, p. 206): "partir-se-á de uma vivência que se variará de maneira totalmente arbitrária. Porém, a liberdade da variação não é absoluta; há condições, fora das quais, as variantes não seriam variantes do modelo ou objeto de onde se partiu, sem as quais seria inimaginável, no sentido de impensável".
[216] *Ibidem*, p. 206
[217] HUSSERL, 1962, §98, p. 258-259 [*Hua* XVII, p. 254-255] – tradução nossa.

obtida já *diretamente* na 'intuição' da singularidade[218]. Retomando o exemplo do "este vermelho", é o próprio Husserl que explica como poderíamos reduzi-lo eideticamente:

> Tenho uma intuição singular, ou várias intuições singulares, de vermelho; retenho a pura imanência, procuro levar a cabo a redução fenomenológica. Prescindo do que o vermelho de costume significa, de como ele pode ser transcendentemente apercebido, por ex., como o vermelho de um mata-borrão, em cima da minha mesa, etc., e, agora, vendo puramente, levo a cabo o *sentido* do pensamento vermelho em geral, (...), o *universal idêntico* destacado visualmente a partir disto e daquilo. (...) Se, na realidade, fizermos isto puramente vendo, poderíamos ainda duvidar compreensivelmente de que seja o vermelho em geral, de que seja intentado com tais palavras, de que possa ser segundo a sua essência?[219]

Certamente, a universalidade da essência do vermelho é *transcendente*, no sentido de que não está contida no ato da consciência e de ser a ele irredutível, pois "o universal, que não é particularidade alguma, não pode estar contido *como ingrediente* [*reell*] na consciência singular da universalidade"[220], ou seja, jamais pode ser considerado como uma imanência *reell*, própria das *cogitationes* e seus componentes. Mas disso não se segue que as essências devam ser excluídas da consideração fenomenológica junto com todas as demais transcendências submetidas à *epoché*, porque, conquanto sejam transcendentes no sentido de *irreell*, do ponto de vista fenomenologicamente mais fundamental, as essências são "transcendências *imanentes*": apesar de permanecerem, por necessidade de essência, *transcendentes* aos atos cognitivos puros (isto é, transcendentes *irreell*), são *imanentes* em sentido autêntico, na medida em que também podem revelar-se em autopresentação absoluta e ser plenamente intuídas após a redução. É o que sustenta o próprio fenomenólogo: "não menos temos evidência do universal: *objetalidades e estados de coisas universais* surgem-nos em autopresentação e estão dados no mesmo sentido, portanto, inquestionavelmente; e estão autodados adequadamente no sentido mais rigoroso.[221]

Desta feita, a objetividade das essências é assegurada como dado absoluto e, consequentemente, a dissociação entre e a esfera *reell* e o sentido autêntico de imanência é demonstrada: "já não é, porém, evidente e sem reparo que o *absolutamente dado* e o *inclusamente contido* [*reell immanent*] sejam o mesmo, pois o universal é absolutamente dado e não inclusamente contido [*nicht reell immanent*] (...), portanto, transcendente em sentido verdadeiro [*im reellen Sinne*]"[222].

---

[218] FRAGATA, 1959, p. 109.
[219] HUSSERL, 2014, p. 83 [*Hua* II, p. 57].
[220] *Ibidem*, p. 82 [*Hua* II, p. 56].
[221] *Ibidem*, p. 87-88 [*Hua* II, p. 60].
[222] *Ibidem*, p. 26-27 [*Hua* II, p. 9].

E mais: a própria noção geral de redução fenomenológica é refinada. Visto que o universal, enquanto transcendente *reell*, foi reintegrado na esfera de dados legítimos de análise fenomenológica, então não se pode mais dizer que a redução realiza simplesmente a exclusão do transcendente: trata-se, mais exatamente, da exclusão "de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro"[223]. É neste sentido que se pode dizer que "*a fenomenologia não quer se desligar da transcendência em todos os sentidos*"[224].

Em posse disso, o campo de dados autenticamente imanentes a serem investigados é obviamente ampliado e, agora, a ele correspondem tanto as vivências puras quanto as universalidades objetivas, as essências. A Fenomenologia, aponta Husserl, assume assim, finalmente, a legítima caracterização de *investigação de essências*: "a investigação deve manter-se no *puro ver*, mas nem por isso tem que fixar-se no imanente incluso [*reell*]; é investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências [*Wesensforschung*]"[225].

### 3.2.3.2 A transcendência imanente e a subjetividade transcendental

Até aqui avançou-se bastante com Husserl na configuração da Fenomenologia, delimitando, pela execução das sucessivas etapas da *epoché* fenomenológica, um âmbito valioso a ser investigado. Todavia, "elevando o campo fenomenológico à ordem essencial, nem por isso se pode afirmar que a *epoché* tenha alcançado a realização plena"[226]. Husserl adverte em *A Ideia* que ainda se faz preciso mais um estrato de considerações – o terceiro grau de consideração fenomenológica – para que o sentido da Fenomenologia e de sua problemática possam alcançar toda a clareza necessária. É neste último nível de considerações que a delimitação última da imanência autêntica é empreendida e, com isso, a Fenomenologia manifesta-se plenamente em sua feição *transcendental*.

Ao longo do capítulo, seguindo a argumentação husserliana, falou-se de "fenômenos" em algumas ocasiões, inclusive na caracterização da Fenomenologia enquanto ciência dos fenômenos puros. Neste último estágio de consideração, acompanhando a argumentação husserliana em *A ideia*, recorre-se novamente ao caráter intencional da consciência para, em toda sua radicalidade, aprofundar a compreensão do significado de "fenômeno" e fornecer à Fenomenologia seus contornos genuinamente transcendentais.

---

[223] HUSSERL, 2014, p. 27 [*Hua* II, p. 9].
[224] *Idem*, 1973d, §30, p. 171 [*Hua* XIII] – tradução e grifo sublinhado nosso.
[225] *Idem*, 2014, p. 27 [*Hua* II, p. 9].
[226] MORUJÃO, 1980, p. 207.

Como visto na introdução do presente trabalho, "intencionalidade" provém do vernáculo latino *intendere,* cujo significado é "estender-se, dirigir-se para"[227] e, nos trilhos dessa definição, a determinação da intencionalidade da consciência é clássica: "toda consciência *é* consciência de alguma coisa"[228]. Assim, assumir a intencionalidade como característica essencial da consciência e de seus atos é dizer que ela só existe enquanto relacionada com algo distinto de si. Há, portanto, uma correlação de essência entre a *cogitatio* e o objeto por ela intencionado, o *cogitatum*. Na Fenomenologia Transcendental é consagrado também o emprego dos termos "noesis" ("noese") e "noema" para se referir, assim como "*cogitatio*" e "*cogitatum*", respectivamente, ao ato e ao objeto intencional[229]. Essas noções são utilizadas por Fragata para destacar a relação entre a determinação intencional da consciência e a essencial indissociabilidade entre os conceitos de imanência *reell* e transcendência *irreell*:

> Essa distinção mostra-nos a oposição recíproca entre *noesis* e *noema*: A *noesis* (...) constitui a parte "real" (*reell*) da vivência, ou intrínseca no sentido pleno. O *noema* (...) transcende, em certo sentido, a vivência e, portanto, não pertence aos seus constituintes "reais" (*reell*); é o seu componente "irreal".[230]

Por esse motivo, uma definição fenomenologicamente mais rigorosa da intencionalidade deve expressar essa indissociabilidade: como diz Husserl nas *Meditações Cartesianas*, "'intencionalidade' não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*"[231]. Isso implica no entendimento, conforme destaca Boehm, de que na determinação do campo legítimo de investigações fenomenológicas,

---

[227] FARIA, 1956, p. 495.
[228] SARTRE, 2005*,* p. 105.
[229] Como bem expõe Dan Zahavi (2003, p. 60), há uma discussão significativa entre os intérpretes do pensamento husserliano acerca do estatuto do "noema", termo cuja primeira aparição na obra husserliana se dá em *Ideias I*. *Grosso modo*, há aqueles que, a partir de uma perspectiva *fregeana*, encaram o noema como uma espécie de *sentido ideal* que intermedia a relação entre ato e objeto. Essa interpretação tem em Dagfinn Føllesdal, notadamente a partir de seu artigo *Husserl's notion of Noema* (Cf. FØLLESDAL, 1969, p. 680-687), seu maior expoente e é corroborada, por exemplo, por Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre e David Smith (cf. MCINTYRE; SMITH, 1975, p. 115-132). Por outro lado, há outros intérpretes, como Robert Sokolowski (cf. 1970, p. 143-153) Cobb-Stevens (1990, p. 172-174) e o próprio Dan Zahavi (2003, p. 58-60), que defendem que não há nenhum tipo de distinção propriamente ontológica entre o noema e o objeto mundano; o que há, na verdade, é uma mudança de perspectiva na relação com os objetos (promovida pela *epoché*). Por conseguinte, "o noema não deve ser entendido como um significado ideal, não é um intermediário entre sujeito e objeto (...), antes é o próprio objeto considerado na reflexão fenomenológica (em contraste com a reflexão psicológica ou linguística). O noema é o objeto percebido como percebido, o estado-de-coisas julgado como julgado e assim por diante. O objeto-como-é-intentado é o objeto-que-é-intentado abstratamente considerado (isto é, na abstração da posição que caracteriza nossa atitude natural) e, portanto, algo capaz de ser dado *apenas* na atitude fenomenológica ou transcendental" (ZAHAVI, 2003, p. 59 – tradução nossa). Esta última é a interpretação majoritária e que com a qual também concordamos por acreditar que seja a interpretação que mais está de acordo com o *método* fenomenológico e suas consequências. Em suma, no presente trabalho, o *noema* corresponde ao *objeto enquanto intencionado* e a *noese*, por sua vez, corresponde ao *ato intencional* através do qual o noema é intencionado (cf. SOKOLOWSKI, 2010, p. 68-70).
[230] FRAGATA, 1959, p. 134 - grifo sublinhado nosso.
[231] HUSSERL, 2013, §14, p. 71 [*Hua* I, p. 72] – grifo sublinhado nosso.

ao contrário do que estabelecido no segundo grau de considerações, "*não podemos* separar o noema de sua noese"[232].

Tal inseparabilidade, aponta Husserl em *A Ideia*, pode ser vislumbrada na ambivalência própria do termo "fenômeno" [*Phänomen*]: "a palavra 'fenômeno' tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre *o aparecer* [*das Erscheinen*] e *o que aparece* [*das Erscheinende*]"[233]. O primeiro sentido corresponde ao ato cognitivo: percepção, recordação, expectativa, fantasia etc., são, então, modos distintos do aparecer, determinados pela qualidade do ato. Mas este aparecer é sempre e necessariamente aparecer *de algo*; assim, por outro lado, fenômeno também significa *aquilo que aparece*, isto é, aquilo que se revela em cada um destes modos distintos, como o percebido da percepção, o recordado da recordação, o lembrado da lembrança etc. Aquilo que aparece, o *noema*, então, tem sua configuração *essencialmente* vinculada com o ato puro da consciência, a noese; noutras palavras, "as características noéticas têm, *necessariamente*, uma contraparte noemática, [pois] elas são 'consciência de' algo"[234] e, por isso, reconhece Husserl em *Ideias I*, "na redução fenomenológica (na vivência fenomenológica pura) descobrimos, como *insuprimivelmente intrínseco* à essência dela, o percebido como tal"[235].

Em posse dessa compreensão, torna-se possível precisar o significado da redução transcendental à luz de todos os elementos que compõem o campo da imanência autêntica, isto é, do campo transcendentalmente reduzido, por meio do par conceitual "imanência/transcendência". Ei-la, pois, caracterizada por completo, nas palavras de Husserl em *Ideias I*:

> A redução "transcendental" pratica a *epoché* em relação à realidade: no entanto, *daquilo que ela conserva desta*, *fazem parte os noemas*, com unidade noemática neles contida, e, portanto, o modo como o real é tornado consciente e especialmente dado na própria consciência. O conhecimento de que se trata aqui (...) abre um amplo campo de investigação, *o de relações eidéticas entre noético e noemático, entre vivência da consciência e correlato da consciência*.[236]

Essa compreensão da redução transcendental e do conceito noético-noemático de fenômeno exigem, então, uma última reconfiguração no seio da imanência autêntica: a rigor, o que se tem enquanto fenômeno *puro* não é apenas a noese – pois o seu correlato intencional necessário, o *noema*, também é um dado absoluto. Como sustenta Husserl: "(...) no interior da

---

[232] BOEHM, 1959a, p. 523 - tradução e grifo nossos.
[233] HUSSERL, 2014, p. 33 [*Hua* II, p. 14].
[234] SOKOLOWSKI, 1970, p. 147 - tradução nossa.
[235] HUSSERL, 2006a, §89, p. 205 [*Hua* III/1 p. 205] – grifo nosso.
[236] *Ibidem*, §97, p. 226 [*Hua* III/1 p. 228] – grifo nosso.

imanência, por conseguinte, *temos dois dados absolutos*, o dado do fenômeno [*Erscheinen*, isto é, do aparecer] e o dado do objeto; *e o objeto*, dentro desta imanência, não é imanente no sentido incluso [*reellen*], não é um fragmento do fenômeno"[237]. Noutras palavras, recorrendo às acepções fenomenológico *reell* e fenomenológico-transcendental autêntica de imanência, podemos dizer que, apesar de não ser um conteúdo *reell*, a dimensão noemática também faz parte, de fato, da imanência autêntica[238].

Essa reconfiguração especificamente transcendental da imanência em sentido intencional, isto é, do campo legítimo de investigações fenomenológicas, é manifestamente advogada por Husserl, por exemplo, na obra *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/07), em "Problemas Fundamentais da Fenomenologia" (1910/1911) e em *Ideias III* (1912).

Nas preleções de 1906/07, mesmo período de *A Ideia*, ele adverte que "então, deve-se manter em mente desde o início que não é apenas a percepção ou algum outro ato objetivante que pertence à esfera da imanência, *mas também, de certa forma, todo objeto, apesar de sua transcendência*"[239]. Ou seja, o objeto é uma transcendência (em sentido *irreell*), mas que faz parte da imanência em sentido intencional. Trata-se, portanto, de uma transcendência imanente. Essa situação fenomenológica de pertencimento da transcendência *irreell* à esfera da imanência autêntica também reconhecida no texto de 1910/1911 nos seguintes termos:

> Aqui deve-se notar que a ciência teria que lidar com objetos que, embora sejam ocasionalmente "*transcendentes*" em relação à experiência, nomeadamente na medida em que são lembrados ou esperados, são, por outro lado, em um sentido diferente e mais importante, *imanentes*, nomeadamente [no sentido de que], de acordo com sua própria natureza, eles podem ser absolutamente dados e dados como a si mesmos.[240]

Em *Ideias III*, por sua vez, essa compreensão é apresentada por meio de um balanço geral daquilo que constitui a imanência pura enquanto campo das investigações fenomenológico-transcendentais:

> Colocamo-nos no terreno da fenomenologia transcendental. Na experiência transcendental, todo "ser transcendente", entendido no sentido normal como ser efetivo, é suspenso, "colocado entre colchetes". O que única e exclusivamente deve

[237] HUSSERL, 2014, p. 29 [*Hua* II, p. 11] – grifo nosso.
[238] Cf. BOEHM, 1959a, p. 522. Moura aponta nesse sentido, afirmando que "agora, tanto os atos quanto os *conteúdos que não são partes reais* dos atos poderão ser vistos como casos particulares do conceito autêntico de imanência (1989, p. 186 – grifo nosso). Essa perspectiva é também corroborada por Romano: "assim se torna mais claro o conceito de imanência ampliada e intencional – que é o que está em jogo em todas estas análises e o que resulta de uma correta compreensão da redução. Esta imanência intencional inclui em si não apenas o que é adequadamente dado e realmente imanente, mas também os correlatos intencionais dos atos, que Husserl agora chama de 'noemata'" (2012, 434).
[239] HUSSERL, 1984, §38, p. 231 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[240] *Idem*, 1973d, §30, p. 169 [*Hua* XIII] – tradução nossa.

> permanecer apenas é a "própria consciência" em sua própria essência, e no lugar do ser transcendente, o "ser visado" do transcendente e, portanto, todos os tipos de correlatos, os visados, os *noemata*. Isto aplica-se particularmente à esfera das experiências intencionais, que é de particular interesse para nós agora. Retemos, portanto, a percepção e o que é percebido como tal (ou seja, na medida em que, *depois* de eliminar o ser efetivo do que é percebido, podemos afirmar claramente que a percepção é essencialmente a percepção de tal ou tal objeto, que intenciona este último, que é consciência dele), a recordação e o que é recordado como tal, o pensamento e o que é pensado como tal; em suma, *noesis e noema* e, neste último lado, muitas diferenças fundamentais.[241]

Levando tudo isso em conta, a tarefa da Fenomenologia Transcendental é, pois, derradeiramente aprimorada: ela *também* deve lidar com dados que, apesar de serem *transcendentes* em relação ao aparecer – como os lembrados da lembrança, os esperados da expectativa etc. – são, em um sentido diferente e fenomenologicamente mais fundamental, *imanentes*, ou seja, de acordo com sua própria natureza intencional, eles podem ser absolutamente dados a uma intuição apodítica.

À luz dessa ampliação da imanência autêntica, o fenomenólogo pode se debruçar tanto sobre o que é imanente *reell* (a *cogitatio*), quanto sobre o objeto intencional da *cogitatio,* que não é nem uma *cogitatio*, nem algo existente em uma *cogitatio*, mas encontra-se abarcado pela acepção fenomenológica-transcendental de imanência. Dito de outro modo: "não somente se pode, agora, dirigir o olhar para o polo noético da relação intencional, mas também se abre a possibilidade para descrições noemáticas, tomando o objeto visado como um fio condutor para as análises intencionais"[242].

Com base nessas últimas colocações e naquelas realizadas sobre as essências, as representações esquemáticas que foram realizadas ao fim de cada etapa da redução fenomenológica ganham seu último elemento com a inclusão das *transcendências imanentes*, noção cujo sentido é ilustrado na tabela através do destaque em negrito dos dados caracterizados com este conceito nos níveis vinculados a cada um dos termos que o compõem:

[241] HUSSERL, 1971, §13, p. 76 [*Hua* V] – tradução e grifo sublinhado nosso.
[242] VIEIRA, 2018, p. 76.

Tabela 07 – Determinação última dos sentidos de "imanência" e "transcendência" em Husserl à luz do conceito de "transcendência imanente".

| **Grau de consideração fenomenológica** | **Etapa realizada** | **Transcendente** | **Imanente** |
|---|---|---|---|
| **Primeiro grau** | Redução Psicológica: *restrição* dos dados legítimos à investigação. | Real:<br>Mundo exterior *lato sensu*. | Real:<br>Vivências subjetivas reais, *cogitationes*. |
| **Segundo grau, primeira etapa.** | Redução Psicológica: *purificação* dos dados legítimos à investigação. | *Irreell:*<br>O que não compõe a cogitatio enquanto tal:<br>**- Essências**<br>**- Objetalidades em geral** | *Reell*:<br>O que compõe a *cogitatio* pura:<br>- Essência intencional<br>- Dados hiléticos |
| **Segundo grau, segunda etapa.** | Determinação do sentido da redução *transcendental.* | O que não é absolutamente dado ao puro ver. | O que é apoditicamente evidente:<br>- *Cogitationes* puras; |
| **Terceiro grau de consideração** | *Realização da redução Transcendental*:<br>determinação de todos os dados que compõem o campo transcendentalmente reduzido. | O que não é absolutamente dado ao puro ver. | O que é apoditicamente evidente:<br>**- *Cogitationes* puras (*noesis)***<br>**- Essências**<br>**- Objetalidades puras (*noemas*)** |

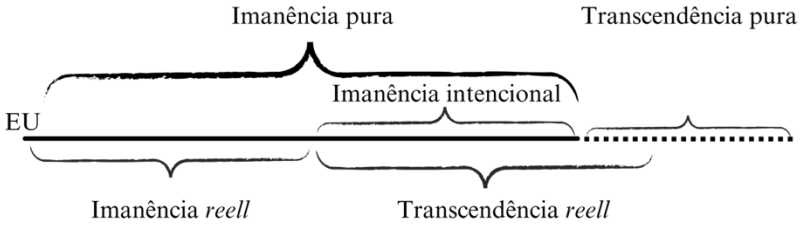
Além dessa tabela, que, assim como as anteriores, busca sistematizar a polissemia dos conceitos de imanência e transcendência presente no pensamento husserliano, a representação gráfica das regiões compreendidas pelos distintos significados que essas noções assumem na Fenomenologia Transcendental também é elaborada por Rudolf Boehm, em seu artigo "As ambiguidades dos conceitos husserlianos de 'imanência' e 'transcendência'", e por Claude Romano, no ensaio "A Fenomenologia deve permanecer cartesiana?".

Os esquemas visuais desses intérpretes são apresentados abaixo, com o objetivo de reforçar o entendimento construído ao longo deste capítulo.

Boehm apresenta seu esquema afirmando que "as relações que acabamos de estabelecer entre estas diferentes 'esferas' podem ser representadas na forma do diagrama abaixo"[243]:

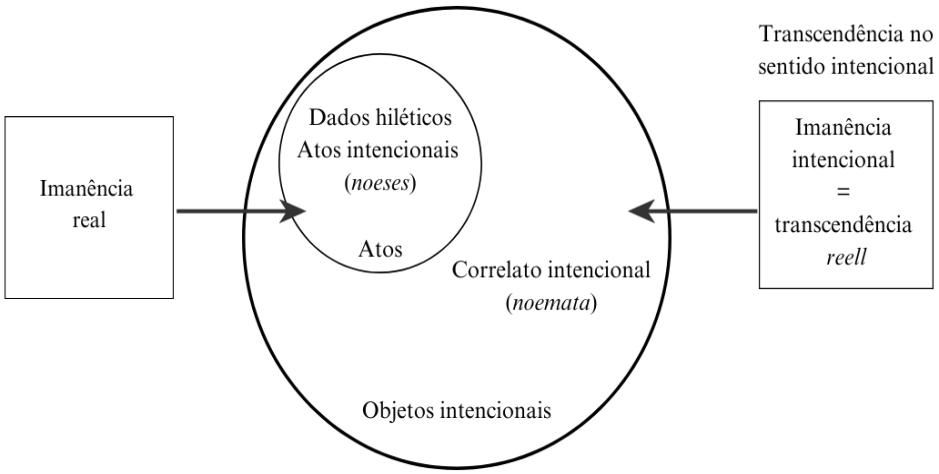
[243] BOEHM, 1959a, p. 490 - tradução nossa.

Figura 01 – Representação de Boehm das regiões de imanência e transcendência[244].




Romano, por sua vez, aponta que "podemos então esquematizar a principal inovação da virada transcendental com a seguinte tabela"[245]:

Figura 02 – Representação de Romano das regiões de imanência e transcendência[246].




Assim, como fica explicitado por meio da tabela 07 e das figuras 01 e 02, o resultado fundamental deste terceiro grau de consideração fenomenológica é a determinação de que o objeto intencional, que anteriormente havia sido rigorosamente excluído, agora é incorporado no campo legítimo de investigações, como uma transcendência (*irreell*), mas (autenticamente) imanente.

*** *** ***

À luz dessa determinação última do que constitui a esfera da imanência em sentido fenomenológico-transcendental estrito, podemos destacar uma consequência crucial da reconfiguração de "imanência" e "transcendência" na concepção de subjetividade transcendental.

---

[244] A figura original pode ser vista em: BOEHM, 1959a, p. 490. Sobre a terminologia utilizada, cumpre ressaltar que o intérprete denomina as acepções autênticas de imanência e transcendência de "puras" e que o conceito "imanência intencional" se refere às transcendências *irreell* que podem ser absolutamente dadas.

[245] ROMANO, 2012, p. 435 – tradução nossa.

[246] A figura original pode ser vista em: ROMANO, 2012, p. 435. O autor também utiliza o conceito de "imanência intencional" no mesmo sentido de Rudolf Boehm, isto é, para descrever a transcendência *irreell* que, junto a imanência *reell*, compõem a imanência autêntica.

Uma vez que o significado fenomenológico-transcendental autêntico de *imanência,* eminentemente epistemológico, é considerado, "imanência" e "transcendência" deixam de possuir uma acepção *espacial*. Não se trata mais do que está dentro ou fora de algo, mas sim daquilo que, por necessidade de essência, pode ou não pode se dar absolutamente e, assim, passa a abranger não só as *cogitationes,* mas também aquilo que não está contido no ato cognitivo, quer dizer, seus objetos, os *cogitata*, Consequentemente, no que concerne à compreensão transcendental da subjetividade,

> A nova "interioridade" desvelada pela redução vai ainda operar com a oposição entre imanente e transcendente, não mais compreendida, bem entendida, no sentido que lhe atribuía a atitude natural. Imanência e Transcendência agora são oposições que surgirão dentro da verdadeira "interioridade", *dentro dessa subjetividade alargada que inclui em si seus objetos*, e que Husserl chamará de esfera da "imanência autêntica". (...) A esfera da imanência autêntica, mais ampla que aquela da imanência real, fará com que a nova fronteira da subjetividade coincida com a circunferência desenhada pelo raio da *Selbstgegebenheit* [autodoação].[247]

Isso significa que o critério fundamental de determinação da subjetividade transcendental, assim como da imanência e transcendência em sentido autêntico, não diz mais respeito à localização. Ela também não pode mais ser concebida *espacialmente,* como um recipiente no qual coisas poderiam estar dentro ou fora. Essa destituição da acepção espacial da subjetividade transcendental é apontada, por exemplo, por Eugen Fink, através de uma contraposição terminológica: segundo ele, a redução fenomenológico-transcendental não é um método que executa uma *delimitação* [*Einschränkung*], mas sim uma não-limitação [*Entschränkung*][248], em virtude da qual os próprios conceitos de interioridade e exterioridade perdem o papel de destaque que possuíam anteriormente na conformação da subjetividade. Por isso, após a redução transcendental, o fenomenólogo não trocará meramente o exterior pelo interior, "mas sim *recusará o par interior/exterior como inadequado* para comentar a relação da subjetividade à transcendência"[249].

Neste ponto, é imprescindível trazer à tona que essa reconfiguração transcendental da subjetividade, cujo paradigma interpretativo baseado na dicotomia "interior/exterior" é insuficiente para descrever, é apresentada por Husserl, tanto em *A Ideia da Fenomenologia* quanto nas *Meditações Cartesianas*, através da explicitação de sua essência *constitutiva,* em notável articulação com os sentidos autênticos de imanência e transcendência. Dito de outro modo: "é a emergência do tema da constituição na fase final do desdobramento da *Ideia da*

---

[247] MOURA, 1989, p. 185-186 – grifo nosso.
[248] Cf. FINK, 1970, p. 119.
[249] MOURA, *op. cit.*, p. 184 – grifo nosso.

*Fenomenologia* que sinaliza o fim da concepção da [subjetividade enquanto uma] caixa *de uma vez por todas*"[250]. Isso porque, conforme afirma em *A Ideia da Fenomenologia*, a *constituição* significa rigorosamente que os dados imanentes (no sentido fenomenologicamente autêntico) não estão simplesmente na consciência como coisas podem estar numa caixa[251], como era o caso nas concepções de subjetividade discutidas previamente a partir dos outros dois sentidos apresentados pelo fenomenólogo das noções de "transcendência" e "imanência". Nas *Meditações Cartesianas,* por sua vez, ele sustenta que "na sua universalidade, a subjetividade transcendental *não tem lado de fora que faça sentido*. A tarefa não é abrir o domínio do ser transcendente, mas antes, através do desvendamento da *constituição*, compreendê-lo como acontecimento na subjetividade transcendental"[252]. É tendo isso em vista que a subjetividade revela sua tessitura própria; isto é, ela finalmente se manifesta em sua *transcendentalidade*: a subjetividade transcendental possui uma espécie de anterioridade a qualquer delimitação a partir da qual se poderia dizer âmbito "interior" ou "exterior", porque é "nela mesma" (*data maxima venia* à inadequada, mas inevitável, metáfora espacial) que estas referências delimitadoras se *constituem*. Mais precisamente, é o seu caráter *constituidor* de sentido e validade de toda e qualquer objetalidade que a define, conforme aponta Husserl também nas *Meditações Cartesianas*:

> Assim que, em vez de efetuarmos fugazmente uma *epoché* fenomenológica, entregarmo-nos ao empreendimento de desvendar, numa autorreflexão sistemática e enquanto *ego* puro, o campo de consciência em totalidade, reconheceremos, então, que tudo o que é para esse *ego* é algo que se constitui nesse próprio *ego*; mais ainda, que todo e qualquer tipo de ser – e, dentro disso, aquele que se caracteriza como transcendente – tem sua constituição particular. (...) Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser. Um ser exterior é um contrassenso, ele é a universal, a absoluta concreção. (...) Se esta é o universo do sentido possível, então um exterior a ela será precisamente algo sem sentido.[253]

Garantida, então, pela *epoché*, a exclusão de tudo que não se pode dar de modo absoluto à intuição apodítica, não há mais que se considerar fenomenologicamente coisas que poderiam existir por si mesmas e enviariam "para dentro" da consciência algo como suas cópias ou representantes, pois aqui todo e qualquer objeto é *fenômeno objetivo reduzido* no sentido daquilo que aparece. Não há, pois, objetalidade fora de seu aparecer, não há percebido fora da percepção, não há lembrado fora da lembrança, não há fantasiado fora da fantasia, não há objeto

[250] BROUGH, 2008, p. 189 – tradução e grifo nossos.
[251] Cf. HUSSERL, 2014, p. 100 [*Hua* II, p. 71].
[252] *Idem*, 2013, p. 202 [*Hua* I, p. 192] – grifo nosso.
[253] *Ibidem*, §41, p. 122 [*Hua* I, p. 117] – grifo sublinhado nosso.

do conhecimento fora do conhecimento do objeto. Isso significa que a correlação essencial entre noese e noema aponta, ademais, para o fato de que os dados objetais se *constituem no* seu aparecer, quer dizer, eles só podem exibir-se e ser aquilo que são (o que, neste contexto, são termos que dizem o mesmo) em virtude de seu aparecer, apesar de não estarem nele como imanentes *reell*. Nas palavras do próprio Husserl:

> A consciência na qual se leva a cabo o dar-se, por assim dizer, o puro ver as coisas, não é algo assim como uma simples caixa em que estes dados simplesmente se encontram, mas a *consciência que vê* são *atos de pensamento formados de tal ou tal modo*, e as coisas, que não são atos de pensamento, estão, no entanto, neles constituídas, vêm neles a dar-se; e, por essência, somente assim constituídas se mostram como aquilo que elas são.[254]

Desse modo, o sentido fenomenológico de transcendência *irreell* (que não é alterado) pode também ser expresso como aquilo que, devido à natureza essencialmente intencional da consciência*,* permanece subsistindo na subjetividade transcendental mesmo após a completa operação da *epoché*, enquanto correlato objetivo necessário das vivências deste *ego* transcendental[255]. É neste cenário conceitual que a peculiar noção de "transcendência imanente" – uma aparente *contradictio in terminis* – encontra sua justificativa transcendental definitiva: pertence essencialmente à subjetividade algo que, de certo modo, mantém sua *alteridade*[256], algo que não se reduz às suas *cogitationes* (donde provém o termo *transcendência*), mas que agora se revela como *transcendentalmente constituído* (donde provém o termo *imanente*) - porquanto é aquilo que só adquire o seu sentido próprio e a sua validade de ser em função do *ego* transcendental. Dito de maneira mais expressa: trata-se de "uma forma especial de imanência"[257], uma vez que "*a transcendência é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego*"[258].

Considerando ainda que esta transcendência imanente objetiva corresponde, em sentido amplíssimo, ao *mundo*[259], no que se refere à relação originária entre o transcendental e o transcendente, afirma Paul Ricoeur que a "'redução', apesar da sua aparência negativa, é a reconquista da relação total do *ego* com o seu mundo. Numa fórmula positiva, a 'redução' vem a ser a '*constituição'* do mundo pelo e no vivido da consciência"[260]. Esse movimento de "reconquista" da relação entre subjetividade (transcendental) e mundo (transcendente) na

---

[254] HUSSERL, 2014, p. 100-101 [*Hua* II, p. 71-72] – grifo sublinhado nosso.
[255] Cf. *Idem*, 2013, §11, p. 62-64 [*Hua* I, p. 64-65].
[256] Cf. MORUJÃO, 1957, p. 15; TOURINHO, 2015, p. 23.
[257] HUSSERL, 1968, p. 475 [*Hua* IX] – tradução nossa.
[258] *Idem*, 2013, p. 31 [*Hua* I, p. 32] – grifo sublinhado nosso.
[259] RESTREPO, [s.d.], p. 48: "este correlato necessário de toda consciência pode ser chamado mundo". Sobre a noção de mundo *enquanto transcendência objetiva primordial*, cf. HUSSERL, *op. cit*., § 48, p. 143-144.
[260] RICOEUR, 2009, p. 255.

autêntica imanência – o qual, reiteremos, não pode recair na dicotomia espacial de contraposição entre externalidades, pois, "o *ego* transcendental não está nem dentro, nem fora do mundo; assim como o mundo, por sua vez, não está nem dentro, nem fora dele"[261] – pode ser observado nas seguintes palavras de Husserl que, nas *Meditações Cartesianas*, também sumarizam o entendimento conquistado no que diz respeito à articulação aos sentidos fenomenológicos de "imanência" e "transcendência" a partir da redução transcendental:

> O mundo objetivo, que é para mim, que para mim era e há-de ser, o único que para mim pode ser (...) com todos os seus objetos, ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo sentido e validade de ser (...) a partir de mim enquanto aquele eu transcendental que entra em cena, por vez primeira, precisamente com a *epoché* transcendental fenomenológica. Este conceito do transcendental, bem como o conceito correlativo, do transcendente, deve ser haurido exclusivamente a partir da nossa situação meditativa (...). Do mesmo modo que o eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo, também, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não são um pedaço do meu eu, algo que se possa encontrar realmente [*reell*] na minha vida de consciência como uma parte real [*reell*] sua (...). Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano, se bem que este sentido, que determina no seu todo o que é mundano, com a sua validade de ser, só o adquira ele e só o possa adquirir (...) a partir dos meus atos de fundamentação. Se esta *transcendência*, que consiste num estar irrealmente contido [*irreellen*], pertence ao sentido do próprio mundo, então se chama ao próprio eu que a transporta em si como sentido válido, e que está necessariamente pressuposto por este sentido, *transcendental* no sentido fenomenológico; os problemas filosóficos provenientes desta correlação chamam-se, correspondentemente, problemas fenomenológico-transcendentais[262].

Derradeiramente, portanto, pode-se dizer que o transcendental é a subjetividade desvelada pela *epoché* e *constituidora* do sentido e da validade do mundo e o transcendente é este mundo *irreell constituído* "na" imanência da subjetividade transcendental.

Assim, ultrapassadas todas as etapas de consideração, a ideia do hercúleo projeto fenomenológico-transcendental enquanto teoria de fundamentação última do conhecimento se encontra razoavelmente delineada sob a luz dos conceitos de "transcendência", "imanência" e "transcendentalidade": trata-se de "elucidar os grandes problemas da essência do conhecimento e do sentido da *correlação de conhecimento e objetalidade cognoscitiva*"[263]. A Fenomenologia é, pois, ciência dos fenômenos puros naquela dupla acepção supracitada: ciência do conhecimento de objetos, isto é, de todas as modalidades de *imanências reell*, de atos da consciência em que as objetalidades são autodadas de maneira plena, e ciências destas objetalidades que exibem a si mesmas nestes atos intencionais, isto é, dos objetos enquanto *transcendências imanentes*. Tarefa a ser realizada como *investigação de essências*, ou seja, tendo em vista a apreensão intuitiva do sentido último, do *eidos*, do conhecimento da

[261] ROMANO, 2012, p. 434 – tradução nossa.
[262] HUSSERL, 2013, §11, p. 63-64 [*Hua* I, p. 65].
[263] *Idem*, 2014, p. 105 [*Hua* II, p. 75].

objetalidade (polo subjetivo), da objetalidade do conhecimento (polo objetivo) e da correlação constitutiva existente entre essas duas dimensões. Tudo isso a ser executado única e exclusivamente no seio da imanência autêntica, enquanto a mais radical *autorreflexão* egológico-transcendental.

Com isso, por fim, o enigma da transcendência, apontado ao longo dos graus de consideração fenomenológica como a questão epistemológica fundamental e que foi sofrendo modificações em virtude das alterações de sentido de "transcendência" e "imanência" adquire seus contornos finais: do ponto de vista fenomenológica-transcendental, trata-se de compreender como a transcendência do objeto *se constitui* na imanência da subjetividade transcendental. Por isso, "a teoria fenomenológica do conhecimento não se preocupará em assegurar como a consciência sai de si mesma e alcança um objeto 'exterior', mas, antes, deverá perscrutar a relação de *constituição transcendental* das objetalidades"[264].

*** *** ***

*Interrogando* o conceito husserliano de transcendência, chegamos, ultrapassadas todas as etapas da *epoché,* à dimensão intencional-constitutiva da objetalidade "na" e pela subjetividade transcendental, identificada com a imanência autêntica. Essa caracterização husserliana da subjetividade transcendental como um domínio sem "lado de fora" vai de encontro ao pilar mais elementar da concepção tradicional da verdade: a independência do objeto do conhecimento, fundamentada na sua exterioridade ante o sujeito. Isso nos remete inevitavelmente ao *questionado* do presente trabalho, qual seja, o conceito husserliano de verdade. O ideal da concordância nos termos tradicionais pressupõe o esquema "interior-exterior", uma vez que subjaz àquela concepção correspondencial da verdade a noção de que o mundo consiste em alguma totalidade de objetos independentes da mente e, por conseguinte, que "a verdade envolve algum tipo de relação de correspondência entre palavras ou pensamentos e *coisas externas*, e conjunto de coisas"[265].

Conforme visto no capítulo anterior, não obstante as especificidades da descrição fenomenológica dos sentidos de verdade, esse conceito de verdade enquanto correspondência é incorporado e fenomenologicamente descrito nas *Investigações Lógicas*. Todavia, acabamos de observar que, apesar de promover a reconquista da relação entre subjetividade e objetividade – pressuposto fundamental da concepção correspondencial de verdade – para a Fenomenologia

[264] VIEIRA, 2018, p. 76.
[265] PUTMAN, 1998, p. 49 – tradução nossa.

Transcendental, um exterior à subjetividade transcendental é algo sem sentido. Nesse cenário, a objetalidade parece perder as duas características basilares inscritas na configuração do sentido correspondencial da verdade, a exterioridade e a independência, em virtude das quais ela pode realizar a função de geradora da verdade – características e função identificadas, inclusive, no terceiro sentido de verdade exposto nas *Investigações Lógicas*. Enquanto uma *transcendência imanente*, porém, "a objetalidade não é [mais] uma coisa, que está dentro do conhecimento como num saco (...), no qual umas vezes está metido isto e, outras, aquilo"[266], mas é de algum modo transcendentalmente *constituída*, conforme peremptoriamente advoga Husserl:

> Quão diverso se revela agora o ver as coisas! (...) efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ser vistas; (...) existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predição, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas, as quais não podem de modo algum encontrar-se como ingredientes naquelas vivências.[267]

Como consequência disso, constata Carlos Alberto Ribeiro de Moura, realiza-se

> a *subversão das relações de dependência e independência* (...). O mundo, que se mostrava como um todo formado pelas partes consciência e objeto, vai revelar-se como sendo apenas uma parte de um todo inédito denominado 'subjetividade transcendental'. A consciência, que se apresentava como dependente do mundo em que estava inscrita, mostrar-se-á independente, enquanto *o conjunto de seus objetos passará a ser visto como dependente e relativo a esse absoluto*.[268]

A objetalidade, portanto, não é mais compreendida como algo que subsiste simplesmente por si como uma exterioridade independente. E, assim sendo, parece não poder mais figurar como a *medida da verdade*, como era encarada tanto na concepção tradicional apontada no primeiro capítulo, quanto na concepção husserliana da verdade exposta no segundo, uma vez que, consoante o já dito, "tudo o que é para esse *ego* é algo que se constitui nesse próprio *ego*"[269]; ou ainda, que "*todo* sentido que se possa conceber, *todo ser concebível*, chama-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, *enquanto constituinte de sentido e ser*"[270].

Nesse contexto, devido a essa subversão da relação, parece que não é mais a objetalidade, determinada como transcendência imanente, que possui a prioridade na relação veritativa, mas sim a subjetividade transcendental, pois é desta última que aquela – antes concebida como meramente exterior e independente – obtém seu sentido e validade de ser; ou,

---

[266] HUSSERL, 2014, p. 104 [*Hua* 74-75].
[267] *Ibidem*, p. 30 [*Hua* II, p. 12]
[268] MOURA, 1989, p. 165-166 – grifo nosso.
[269] HUSSERL, 2013, p. 122 [*Hua* I, p. 117] – grifo sublinhado nosso.
[270] *Ibidem*, §41, p. 122 [*Hua* I, p. 117] – grifo nosso.

dito de outro modo, pois "o sujeito, como sujeito transcendental, é a fonte de toda objetividade"[271].

Tais considerações sugerem que as modificações realizadas na fase transcendental em torno dos conceitos de transcendência e imanência no pensamento husserliano devem, de fato, reverberar na concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia transcendental. Pois, ainda que a verdade permaneça sendo formalmente caracterizada como "concordância", o estatuto da relação sujeito-objeto com base no qual a correspondência se estrutura foi, termos fenomenológico-transcendentais rigorosos, profundamente alterado, visto que agora "não tem sentido querer captar o universo do *ser verdadeiro* como qualquer coisa que *está fora do universo da consciência*"[272] e especialmente que

> a *verdade* ou efetividade verdadeira dos objetos [*wahre Wirklichkeit von Gegenständen*] apenas pode ser haurida na evidência [...]. *Todo direito provém daí,* da evidência, provém, por conseguinte, da nossa própria *subjetividade transcendental,* toda e qualquer adequação concebível desponta como *confirmação nossa, é síntese nossa, tem em nós o seu fundamento transcendental último*[273].

Disso tudo parece razoável se depreender que o sentido *transcendental* da verdade não se coadune pura e simplesmente aos moldes da *concepção tradicional* da concordância e, portanto, parece igualmente razoável presumir que a significação atribuída por Husserl ao conceito de "verdade" na Fenomenologia Transcendental será divergente da consolidada nas *Investigações Lógicas* – a qual, não obstante as especificidades intencionais observadas no capítulo anterior, permanece se apresentando como uma variante da *adaequatio rei et intellectus*. Entretanto, há realmente alguma alteração explícita na delimitação dos sentidos de "verdade" na Fenomenologia Transcendental? Essa questão nos encaminha ao próximo capítulo.

---

[271] KUYPERS, 1968, p. 75 – tradução nossa.
[272] HUSSERL, 2013, §41, p. 122 [*Hua* I, p. 117] – grifo sublinhado nosso.
[273] *Ibidem*, §26, p. 97 [*Hua* I, p. 95] – grifo nosso.

# 4. VERDADE E EVIDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Neste quarto capítulo, procederemos de maneira semelhante ao formulado no segundo capítulo, ou seja, voltaremos a analisar a descrição husserliana dos *sentidos* de "verdade" e "evidência". Agora, contudo, concentraremos nossas atenções em obras da fase transcendental da Fenomenologia. O objetivo dessa análise é avaliar em que medida os sentidos de tais conceitos, elaborados nas *Investigações Lógicas*, mantêm-se ou são explicitamente modificados pelo fenomenólogo nessa fase de seu pensamento, tendo em consideração as transformações discutidas no terceiro capítulo. Ou seja, buscaremos perscrutar se a ressignificação dos conceitos de "imanência" e "transcendência", bem como as consequências disso para a relação entre subjetividade e objetalidade, ensejam alguma alteração nos sentidos de "verdade" e "evidência" ou se as delimitações realizadas nas *Investigações Lógicas* permanecem vigentes na Fenomenologia Transcendental. Para tanto, analisaremos especialmente obras nas quais esses conceitos são detidamente tematizados, como *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, *Ideias I* e *Lógica Formal e Transcendental*. Certamente, além do proeminente uso operativo desses conceitos, há outros textos nos quais Husserl também problematiza e discute o significado de "verdade" e "evidência" – especialmente deste último. Por isso, além das supramencionadas, também recorreremos a outras obras fenomenológico-transcendentais com o intuito de aprofundar o entendimento, cotejar formulações e examinar eventuais alterações nas caracterizações apresentadas.

Em termos de estrutura, este capítulo se divide em duas seções, cada uma dedicada a um dos conceitos aqui em apreciação. Na primeira, abordaremos o tratamento husserliano da "evidência" (seção 4.1): discutiremos a importância da evidência por meio de sua identificação como balizadora do princípio metodológico fundamental da Fenomenologia (subseção 4.1.1); em seguida, delimitaremos o sentido fenomenológico-transcendental desse conceito (subseção 4.1.2); e, por fim, analisaremos os diferentes modos de evidência identificados por Husserl (adequada, inadequada, assertórica, apodítica) (subseção 4.1.3). Na segunda seção, discutiremos acerca da conceituação fenomenológico-transcendental da verdade (seção 4.2). Inicialmente ratificaremos a compreensão geral da verdade como correlato objetal da evidência e a filiação à concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental (subseção 4.2.1); em seguida, com uma abordagem semelhante àquela adotada no estudo das quatro acepções delimitadas na *6ª Investigação Lógica*, realizada no segundo capítulo, demarcaremos os sentidos explicitamente atribuídos por Husserl ao correlato objetivo da evidência em obras transcendentais, a fim de avaliar se há alguma alteração semântica no

conceito de "verdade" e, vinculado a isso, determinar em que medida a compreensão correspondencial da verdade das *Investigações Lógicas* permanece na Fenomenologia Transcendental (subseção 4.2.2).

## 4.1 EVIDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

### 4.1.1 Evidência como princípio metodológico da Fenomenologia

Conforme sublinhado no segundo capítulo, além de sua radical indissociabilidade com o conceito de verdade, "evidência" se faz presente no pensamento husserliano desde antes das *Investigações Lógicas* e é tema central de reflexões fenomenológicas tanto em *Prolegômenos* quanto nas *Investigações* propriamente ditas. Essa importância nevrálgica do conceito de evidência para a Fenomenologia é reiteradamente apontada e ratificada em obras transcendentais por meio de sua identificação como *critério metodológico* fundamental e norteador das descrições fenomenológicas.

Em *Ideias I*, "obra de instituição pública de algo tal como uma 'orientação fenomenológica' na filosofia"[1] e na qual, "pela *primeira vez*, a fenomenologia se apresenta como filosofia transcendental"[2], Husserl erige o *princípio de todos os princípios* da Fenomenologia alicerçado na evidência. Diz o famoso princípio, no parágrafo 24 do texto:

> *toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo* que nos *é oferecido originariamente na "intuição"* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá*.[3]

Como sabemos, de acordo com a estrutura intencional da consciência examinada no segundo capítulo[4], a intuição é a fonte de legitimação do conhecimento por ser o ato que parametriza a descrição fenomenológica do dado, na medida em que é a responsável por apreender a objetalidade visada. Todavia, ela só é capaz de desempenhar esse papel a partir do momento em que está inserida no processo de preenchimento, cuja síntese é realizada pela evidência enquanto ato de identificação. Por isso, "ela (a experiência intuitiva fundante) *é* o princípio, é uma afirmação que procede imediatamente da *visão intelectiva* [*Einsicht*] geral"[5].

---

[1] TEIXEIRA, 2007, p. 147.
[2] MOURA *In*: HUSSERL, 2006a, p. 15 – grifo nosso.
[3] HUSSERL, 2006a, §24, p. 69 [*Hua* III/1, p. 51].
[4] Cf., *supra*, seção 2.2 – As estruturas intencionais da evidência e da verdade, especialmente p. 118ss
[5] HUSSERL, 2006a, p. 69 [*Hua* III/1, p. 51]. Tradução alterada. Na edição brasileira que estamos utilizando, traduziu-se, nessa passagem, *Einsicht* como "evidência". Todavia, seguindo inclusive a opção adotada em outras traduções da *husserliana* para o nosso idioma (cf. HUSSERL, 2012b; 2013), verteremos *Einsicht* como "visão intelectiva". A distinção entre *Einsicht* e *Evidenz* deve ser preservada, pois, como discutiremos ainda nesta

A imbricação entre evidência e intuição pode ser observada no parágrafo 79 de *Ideias I*, quando Husserl, a fim de defender a importância do princípio supracitado, sustenta que "é preciso, de resto, frisar que nosso reiterado recurso à visão intelectiva [*Einsicht*] (*evidência* [*Evidenz*])*, isto é, intuição* [*Intuition*]) não é aqui, como em parte alguma, uma mera frase, mas exprime (...) o recuo àquilo que há de último em todo conhecimento"[6]. Desse modo, "o filósofo reitera a necessidade de encontrar na evidência o 'princípio de todos os princípios', que serve de fundamento para o conhecimento seguro"[7].

O estabelecimento da evidência como princípio metodológico fundamental da Fenomenologia fica ainda mais explícito em obras como *Introdução à Filosofia: preleções de 1922/23, Filosofia Primeira* (1923/24) e *Meditações Cartesianas* (1929), nas quais "o princípio da evidência de Husserl pode ser entendido em particular como *uma formulação mais nítida e precisa* do 'princípio de todos os princípios' das *Ideias I*"[8].

Em *Introdução à Filosofia*, especificamente no parágrafo 11, Husserl apresenta o *princípio hodegético do começo* [*Das hodegetische Prinzip des Anfangs*], isto é, o princípio que deve conduzir ou guiar a investigação para dar conta das pretensões constituintes do projeto fenomenológico. Segundo tal princípio,

> Em primeiro lugar, devo procurar *evidências adequadas imediatas, mesmo completamente imediatas*, que também sejam imediatamente identificadas como tais no exame justificativo reflexivo. (...) Eu chamo isso de descrição original adequada. O *princípio hodegético do começo* é que o começo deve ser uma experiência adequada ou eventualmente uma base completa de experiências adequadas. Como tais, devem ter o caráter de apoditicidade.[9]

Como se nota, a evidência é apontada como critério metodológico do conhecimento que almeja ser devidamente fundamentado: é preciso guiar-se rigorosa e exclusivamente pelos dados apreendidos em evidências adequadas e imediatas, ou ainda, apodíticas. Por isso, ao discutir o conceito de dúvida no apêndice 5 da mesma obra, Husserl denomina abertamente esse princípio hodegético como "princípio da evidência absoluta"[10], baseado no qual toda e qualquer

---

subseção, a visão intelectiva [*Einsicht*] é apontada por Husserl já em textos anteriores a *Ideias I* – por exemplo, em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/1907) – como uma forma peculiar de evidência que não se confunde simplesmente com a evidência em geral; ademais, tal termo será, em *Ideias I,* escolhido por Husserl como designação específica para a evidência *apodítica* (cf. 2006, §137 [*Hua* III/1]).

[6] HUSSERL, 2006a, §79, p. 180 [*Hua* III/1, p. 176] – grifo nosso. O "recuo" referido nessa passagem, conforme apontado na introdução do segundo capítulo, é o que determina o famoso mote fenomenológico: "este apelo à intuição direta é o que dá sentido ao lema '*zu den Sachen selbst*'; há que pôr de lado significações vagas, mal definidas, inadequadas ou nulas; *voltemos às próprias coisas*" (MORUJÃO, 1961, p. 51).

[7] MISSAGGIA, 2016, p. 391.

[8] STRÖKER, 1997b, p. 45 – tradução e grifo nossos.

[9] HUSSERL, 2002, §11, p. 65-66 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.

[10] *Ibidem*, p. 383 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.

dúvida pode ser excluída da investigação. Semelhantemente, no segundo volume de *Filosofia Primeira*, Husserl pondera que, na busca do conhecimento universal baseado na justificação absoluta, devemos "querer seguir, e fazê-lo na mais rigorosa generalidade da vontade, o *princípio da pura 'evidência*'"[11], que é apresentado nos seguintes termos:

> não aceitar nada como existindo e existindo de tal e tal maneira e em qualquer modo particular de ser, que não esteja *ele mesmo diante de nossos olhos*, apreendido por nós em si mesmo, precisamente na maneira como é visado e posto em nossa crença cognitiva. (...). A nossa satisfação cognitiva deveria, se possível, ser "absoluta". (...) Isto exige, desde o início, que nosso conhecimento seja um modo de pura certeza no ter dos entes eles mesmos. Enquanto ainda houver incerteza, não estaremos satisfeitos. Mas a certeza deve ser absolutamente evidente neste limite. Isto é, não apenas uma visada plenamente certa, mas uma certeza intuitiva, que, em última análise, é absolutamente autodada. A autodoação deve ser a medida para nós, e seu ótimo absoluto [deve ser] a medida última, pela qual verificamos todos os julgamentos, todas as nossas crenças a respeito do que é[12].

A caracterização da evidência como critério metodológico das descrições fenomenológicas, portanto, também aponta, novamente, para a *primazia da objetalidade* como parâmetro investigativo: a certeza de uma evidência absoluta se configura por não tomar como objeto do conhecimento nada que não esteja dado "ele mesmo diante de nossos olhos". Dito de outro modo, a sua *medida* é a própria autodoação da objetalidade a uma intuição. Essa determinação da evidência a partir de seu caráter de doação originária é um elemento de *permanência* na compreensão husserliana de tal conceito, pois já existe no pensamento do fenomenólogo pelo menos desde *Prolegômenos* e foi ressaltada no segundo capítulo, ao final da seção 2.1, através da noção de "inversão ontológica da ideia de evidência", utilizada por Tugendhat: tanto em *Prolegômenos*, quanto na *Filosofia Primeira* (pelo menos vinte e três anos depois), a evidência não é compreendida através da manifestação de algum sentimento, mas sim intencionalmente, a partir da autodoação da própria coisa. Ou seja, só há evidência se houver autodoação da objetalidade visada. Essa compreensão perdura, atravessa consistentemente a Fenomenologia Transcendental e pode ser novamente vislumbrada anos após *Filosofia Primeira,* nas *Meditações Cartesianas.* Logo no início da obra, o fenomenólogo apresenta uma vez mais o "*primeiro princípio metodológico* para todo o nosso procedimento posterior"[13], denominando-o de "princípio metódico da *evidência*":

> Não poderei, para ser consequente, fazer nem deixar valer nenhum juízo que eu não tenha formado a partir da evidência, a partir das *experiências* em que a coisa ou o estado-de-coisas em questão estão para mim presentes enquanto *eles próprios*. Certamente que devo sempre refletir sobre a evidência respectiva, examinar o seu alcance e tornar para mim próprio evidente até onde ela se estenda, até que ponto se

[11] HUSSERL, 1996a p. 32 [*Hua* VIII] – tradução e grifo nossos.
[12] *Ibidem*, [*Hua* VIII, p. 32-33] – tradução e grifo sublinhado nossos.
[13] *Idem*, 2013, §5, p. 51 [*Hua* I, p. 54].

> estende a sua perfeição, a efetiva autodoação da própria coisa. Aí onde ela falha, não poderei reivindicar qualquer validade final.[14]

Tal qual nas obras anteriores, observamos aqui a estipulação da evidência como conceito-guia imprescindível para o desenvolvimento do projeto husserliano: não se pode atribuir validade a *nenhum juízo* que não esteja fundamentado na evidência; sem evidência, pois, não há possibilidade de configuração da Fenomenologia Transcendental. Ou seja, Husserl postula aqui, em suma, que "uma filosofia que tem como objetivo a verdadeira ciência deve ter como norma o princípio da evidência"[15]. Nesse sentido, podemos sustentar que o caráter metodológico da evidência exige que ela determine de forma absoluta a busca pelo conhecimento filosófico. Por conseguinte, como taxativamente afirma no supracitado apêndice 5 de *Introdução à Filosofia*, o princípio da evidência

> não deve dizer outra coisa senão: em princípio não quero falar sobre nada, *nada reconhecer como filosoficamente válido*, não quero aceitar nada que não tenha trazido para mim a última autodoação, a última *evidência de adequação*. (...) Então esse é o meu começo, e quero ver como posso levar a cabo este radicalismo e obter um conhecimento sistemático e uma ciência que funcione de acordo com este princípio de justificação absoluta.[16]

Uma vez ratificado o lugar crucial que a evidência ocupa no cerne da Fenomenologia Transcendental enquanto critério metodológico orientador, direcionemo-nos para a questão central desta seção.

### 4.1.2 O sentido fenomenológico-transcendental de evidência.

Dada a sua importância, "a evidência que temos também deve *justificar-se* para nós como evidência"[17]. Em outras palavras, cabe-nos, assim como procedemos ao analisar os *Prolegômenos* e as *Investigações Lógicas* propriamente ditas, perscrutar o tratamento fenomenológico-transcendental da questão "*o que é isto*, *evidência*?"[18], a qual, no âmbito deste trabalho, será abordada através de duas outras questões que, no pensamento husserliano, encontram-se intimamente relacionadas e interligadas com a pergunta anterior: (i) qual é o *sentido* inscrito nas definições de "evidência" na Fenomenologia Transcendental? E (ii) quais

---

[14] HUSSERL, 2013, §5, p. 51 [*Hua* I, p. 54].
[15] STRÖKER, 1997b, p. 46 – tradução nossa.
[16] HUSSERL, 2002, p. 384 [*Hua* XXXV] – tradução e grifo nossos.
[17] *Idem*, 1996a, p. 33 [*Hua* VIII] – tradução nossa.
[18] *Idem*, 1984, §31, p. 154 [*Hua* XXIV] – tradução nossa. Interessante destacar que, segundo Heffernan, apesar da importância e da ampla abordagem da "evidência" no *corpus* husserliano, esta parece ser a única ocorrência em toda a *Husserliana* que a questão sobre o significado deste conceito é explicitamente formulada nesses termos. Nas palavras do intérprete: "Este é o único *lócus* na *Husserliana* onde esta questão é colocada sob a forma de uma pergunta direta – embora existam várias formulações indiretas dela em outros pontos" (HEFFERNAN, 1998, p. 37 – tradução nossa).

são e como são caracterizados os principais *modos* de evidência identificados nessa fase da Fenomenologia? A presente subseção aborda a primeira questão e a próxima (subseção 4.1.3) é dedicada à segunda.

Inicialmente, cumpre destacar que, tal como visto nas *Investigações Lógicas*, o percurso argumentativo de Husserl ao tematizar a evidência nas obras transcendentais frequentemente começa pela caracterização do que a evidência *não é*, com a exposição da teoria da evidência como sentimento e sua consequente crítica[19]. Esse movimento pode ser exemplarmente visto, por exemplo, no parágrafo 30e de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (*Husserliana* XXIV), no qual Husserl pondera que, ao compreender a evidência como um critério subjetivo de diferenciação dos atos de julgar corretos e incorretos, alguns acabam interpretando-a como uma *lumen naturale*:

> Fazemos alguns julgamentos com uma certa certeza luminosa. Esse é o caractere exigido. À pergunta sobre que tipo de caractere é esse, (...) responde-se: *é um sentimento*. (...) e, naturalmente, um sentimento prazeroso, pois o conhecimento é verdadeiramente prazeroso. Na nossa vida interior [ela] tem a função de iluminar o caminho para a verdade. Uma função maravilhosa, de fato.[20]

A essa concepção, Husserl questiona: considerando a relatividade dos sentimentos, como sabemos "que todas as pessoas devem necessariamente concordar com isto [com a manifestação do sentimento de evidência diante de uma asserção concreta]?"[21] E, de forma mais vigorosa: "que tipo de discurso tolo é esse na Teoria do Conhecimento? Como sabemos que esse sentimento indica a verdade?"[22]. Em acordo com o já exposto nas *Investigações Lógicas*, Husserl responde que a teoria da evidência enquanto sentimento é completamente sem sentido e que encobre o verdadeiro "*problema filosófico [que] é: trazer à clareza evidente o que a evidência é*"[23].

---

[19] Nesse sentido, Heffernan sublinha que "não pode haver dúvida de que Husserl usa sistematicamente a visão de que a evidência é um sentimento como contraponto à sua própria posição" (HEFFERNAN, 1999, p. 86 – tradução nossa).

[20] HUSSERL, 1984, §31, p. 156 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo nossos. Para realizar traduções dessa obra, também consultamos a *Husserliana: Collected Works* – volume 13, que é sua tradução para o inglês. (cf. HUSSERL, 2008).

[21] *Ibidem*, §31, p. 156 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.

[22] *Ibidem*, §31, p. 156 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.

[23] *Ibidem*, §31, p. 156 [*Hua* XXIV] – tradução nossa. Movimento argumentativo similar pode ser observado em outros escritos, como em *A ideia da Fenomenologia* e na *Lógica e Teoria Geral da Ciência* [*Hua* XXX]. No primeiro, Husserl afirma que aqueles que defendem tal concepção "querem-nos fazer crer que toda a diferença entre os juízos evidentes e os juízos não evidentes consiste num certo sentimento" (*Idem*, 2014, p. 86 [*Hua* II, p. 59]) e apresenta questionamentos bastante parecidos com os presentes em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* com relação à legitimidade dessa perspectiva (cf. *Ibidem*, p. 86 [*Hua* II, p. 59]). No parágrafo 68c de *Lógica e Teoria Geral da Ciência*, por sua vez, após expor brevemente a teoria da evidência como sentimento, Husserl remete o leitor a *Prolegômenos*, para que possa, segundo ele, observar os absurdos aos quais essa concepção pode conduzir (cf. *Idem*, 1996c, p. 323-326 [*Hua* XXX]), o que indica que a crítica realizada na obra

Nesse diapasão, a rejeição dessa concepção é formulada, no período transcendental, em termos profundamente semelhantes aos utilizados nas *Investigações Lógicas*. Em *Prolegômenos,* ao abordar o que a evidência não é, Husserl afirmara que ela "não é um sentimento acessório (...). Não é de todo um caráter psíquico que se pudesse simplesmente associar arbitrariamente a um qualquer juízo de uma certa classe (sc. os chamados juízos 'verdadeiros')"[24]. Em *Ideias I,* por sua vez, o fenomenólogo reitera que "a evidência, de fato, *não é algum índice da consciência anexado a um juízo* (...), que com uma voz mítica grita para nós, de um mundo melhor: aqui está a verdade!"[25]. Ou seja, em ambos os textos, assim como em outros[26], Husserl sustenta a posição de que a evidência não pode ser concebida como um sentimento que contingentemente se juntaria ao juízo concreto e extrinsecamente o legitimaria como verdadeiro. Assim, a definição *negativa* da evidência exercitada por Husserl na fase psicológico-descritiva é acolhida na Fenomenologia Transcendental: o alvo da crítica é o mesmo, as questões levantadas para mobilizar sua argumentação são semelhantes e a própria crítica, bem como os termos nela empregados, são equivalentes.

Entretanto, e a determinação propriamente fenomenológico-transcendental do que a evidência é? Esta também continua sendo compreendida em conformidade com o estabelecido nas *Investigações Lógicas*? Tanto em *Prolegômenos* quanto na *6ª Investigação*, o sentido geral de evidência é definido como: o ato de doação [*Gegebenheit*] ou autodoação [*Selbstgegebenheit*][27] da objetalidade visada, devido à síntese de adequação que promove entre a intenção signitiva e a intuição preenchedora, e cujo correlato é a verdade, polo objetal da

---

de 1900 permanece sendo considerada pertinente pelo fenomenólogo, mesmo após cerca de dezessete anos, período das preleções que constituem o texto da *Husserliana* XXX. A crítica realizada em *Prolegômenos* foi apresentada, no presente trabalho, na subseção 2.1.3 – a evidência como vivência da verdade.

[24] HUSSERL, 2005a, §51, p. 195–196 [*Hua* XVIII, p. 192].

[25] *Idem*, 2006a, §145, p. 319 [*Hua* III/1, p. 335] – grifo nosso.

[26] Essa caracterização da concepção da evidência como sentimento através da noção de um índice extrínseco ao ato, isto é, de um acontecimento que apontaria para algo (no caso, indicaria que aquele ato judicativo é verdadeiro), também aparece, por exemplo, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (cf. 1984, p. 155-156), n'*A ideia da Fenomenologia* (cf. 2014, p. 86 [*Hua* II, p. 59]), na *Lógica e Teoria Geral da Ciência*. Nesta última, a compreensão da "*Evidência* como um índice meramente anexado" é explicitamente qualificada por Husserl de "ridícula" [*lächerlich*] (cf. 1996c, p. 326). Um resumo cronológico dos argumentos mobilizados por Husserl em sua crítica à teoria da evidência como sentimento em outras obras pode ser visto em Heffernan, 1999, p. 162.

[27] A equivalência entre "dado" [*gegeben*] e "autodado" [*selbstgegeben*], correlato objetal do ato de doação ou autodoação, é indicada por Husserl em *Ideias I*. *Stricto sensu*, ambas significam o mesmo – a saber, o apreendido em um ato intuitivo. Todavia, "autodado" (ou, conforme traduzido nas edições brasileiras tanto de *A Ideia da Fenomenologia* quanto de *Ideias I*, "dado em si mesmo") é empregado pelo fenomenólogo a fim de diferenciar este modo de doação intuitiva de um sentido mais amplo de objetalidade, dentro do qual também se insere o correlato de uma intenção vazia. Nas palavras de Husserl, "'dado' e 'autodado são um só, e o emprego da expressão pleonástica ['autodado'] deve nos servir apenas para excluir o *dado no sentido mais lato*, segundo o qual por fim se diz de qualquer representado que ele está dado na representação (mas talvez 'de modo vazio')". Neste trabalho, utilizamos "doação" e "autodoação", por um lado, bem como "dado" e "autodado", por outro, como sinônimos. Ademais, para nos referir ao correlato de uma intenção vazia, empregamos "visado" ou "intentado"

concordância entre visado e dado[28]. Nos escritos fenomenológico-transcendentais analisados, como poderemos observar a seguir, parece não haver alteração substancial nessa definição.

Em 1906, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento,* Husserl continua delimitando o conceito de evidência a partir da noção de "doação" ou "autodoação". Após se perguntar "como compreender a diferença entre atos cujos objetos visados existem efetivamente e atos cujos objetos são visados, mas não existem efetivamente?"[29], Husserl recorre à evidência, na medida em que ela é precisamente, segundo ele,

> Um nome para o fato de que, como noeticamente afirmado e provado, há uma diferença entre os atos que não apenas visam que algo é assim ou assim, mas que estão completamente certos e conscientes deste ser e ser-assim, no modo de um ver intelectivo. Portanto, a coisa, o estado-de-coisas, é dado na visão intelectiva – visão intelectiva direta e indireta! –, quer se trate de um estado-de-coisas geral ou individual.[30]

Tal descrição, então, corrobora o entendimento consolidado na fenomenologia psicológico-descritiva de que "evidência" denomina os atos em virtude dos quais não somente visamos uma objetalidade, mas temos alguma apreensão efetiva de que ela é e como é. Ou seja, na evidência, a objetalidade efetivamente se manifesta enquanto tal, em alguma medida. Na mesma obra, essa determinação geral encontra uma definição mais estrita, em consonância com a estrutura intencional da evidência detalhada nas *Investigações Lógicas*:

> *No sentido mais estrito, a evidência é a consciência de uma percepção adequada preenchedora* (...). *É uma síntese de identificação* e, nela, como em toda identificação sintética, constitui-se um estado-de-coisas. *Se o preenchimento for adequado, então temos evidência do ser-efetivo [das Wirklichsein] do objeto*, independentemente do tipo de objeto envolvido, seja um estado-de-coisas ou um objeto no sentido estrito (uma coisa, uma espécie, um conjunto etc.)[31].

Inserida no processo intencional de preenchimento como o ato sintético de identificação, a *adequação* desponta, portanto, como característica determinante da evidência – o que também foi visto nas *Investigações Lógicas*[32]. Esse vínculo essencial é apontado na passagem supracitada, na medida em que a existência da evidência é condicionada à realização da adequação entre intenção posicionante vazia e intuição preenchedora correspondente; dito

---

[28] Cf. MCGILL, 1973, p. 146. Em outras palavras, "a evidência é tanto 'a experiência da verdade' quanto 'a realização intencional da autodoação'" (HEFFERNAN, 1998, p. 59 – tradução nossa).
[29] HUSSERL, 1984, §29e, p. 153 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[30] *Ibidem*, §29e, p. 155 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[31] *Ibidem*, p. 322 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo nossos. Em nota a esta passagem, Husserl afirma, contra uma possível objeção, que: "pode-se também dizer: todo preenchimento através da percepção fornece evidência. Todavia, a evidência possui vários graus de plenitude" (*Ibidem*, p. 322 – tradução nossa). Essa ponderação é importante pois aponta, ainda que Husserl não discuta nessa obra, o reconhecimento de diferentes modos de evidência, de acordo com seus graus de plenitude. A tipologia husserliana das evidências será examinada a seguir no presente trabalho.
[32] Cf., *supra*, no segundo capítulo, subseção 2.3.1, cujo título é precisamente "Adequação e Evidência".

de maneira expressa, Husserl sustenta que só há evidência *stricto sensu* se houver preenchimento adequado.

Essa caracterização da evidência em sentido estrito a partir da autodoação *adequada* também se faz presente n'*A Ideia da Fenomenologia*, na qual Husserl afirma, analogamente às definições já observadas, que "a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende [o seu objeto] direta e adequadamente; (...) evidência nada mais significa do que a *autodoação adequada*"[33]. Nessa obra, porém, também são explicitadas *outras determinações* importantes na descrição da evidência: evidência não é somente a autodoação adequada – isto é, aquela que se "alcança de uma maneira tal que não deixa vazio nada daquilo que deveria ser preenchido"[34], ou, como assevera Husserl, na qual "nada do intentado deixa de estar dado"[35]. Em seu sentido mais estrito, a evidência também é delimitada enquanto autodoação *absoluta*, isto é, impassível de relativização, em virtude de sua *apoditicidade*, isto é, por possuir um grau de certeza tão elevado que torna a autodoação completamente indubitável. Em *A Ideia da Fenomenologia*, a ênfase nas dimensões absoluta e apodítica aparece nos momentos em que Husserl define a "evidência pura" [*reine Evidenz*], também denominada de evidência "em sentido genuíno" [*im echten Sinn*], como "o *dar-se absoluto e claro*, *a autopresentação em sentido absoluto* (...), que exclui toda a dúvida sensata, um ver e captar absolutamente imediato da própria objetalidade intentada e tal como é, [que] constitui o conceito pleno de evidência"[36]. Nesse escrito, então, a evidência adquire contornos mais detalhados: ela é o "puro intuir e apreender de uma objetalidade, diretamente e em si mesma"[37], e, *stricto sensu,* isso significa que ela é a síntese de identificação na qual a intuição pura preenche a intenção vazia de maneira *adequada, absoluta e apodítica* – o que sugere que, nesse momento do pensamento husserliano (1906-1907), "evidências absolutas, adequadas e apodíticas estão disponíveis e são alcançáveis"[38].

É, porém, em *Ideias I*, particularmente no capítulo "Fenomenologia da razão", que "Husserl desenvolve uma sistemática 'fenomenologia da evidência' *pela primeira vez*"[39]. Por isso, nas próximas linhas, ainda que a cotejemos com outros textos com vistas a aprofundamentos e contraposições, *Ideias I* será o fio condutor para a análise da evidência,

[33] HUSSERL, 2014, p. 85-86 [*Hua* II, p. 59].
[34] HEFFERNAN, 2009, p. 19 – tradução nossa.
[35] HUSSERL, *op. cit.*, p. 88 – [*Hua* II, p. 61].
[36] *Ibidem*, p. 59 [*Hua* II, p. 35].
[37] *Ibidem*, p. 26 [*Hua* II, p. 8].
[38] HEFFERNAN, *op. cit.*, p. 29 – tradução nossa.
[39] *Idem*, 1998, p. 41 – tradução e grifo nossos.

especialmente no que diz respeito à tipologia da evidência delimitada por Husserl, assunto da subseção seguinte.

A tematização da evidência no capítulo supramencionado de *Ideias I* se inicia no parágrafo 136, a partir da seguinte indagação: "em que consiste a consciência racional [*Vernunftbewußtsein*]"[40]? Para lidar com essa pergunta, "Husserl discerne três formas fundamentais de consciência racional"[41], apresentando-as através da contraposição entre um limite mínimo e um limite máximo, dos quais o último é idealmente almejado para a configuração da consciência racional perfeita: 1) consciência não-originária e originária; 2); consciência inadequada e adequada; 3) consciência assertórica e apodítica. Levando em conta essas distinções, a definição de evidência é explicitada no contexto de discussão da consciência racional originária e, posteriormente, os tipos de evidência são elencados de acordo com cada uma das outras formas da consciência racional. Focaremos, nesta subseção, na primeira distinção e abordaremos as outras duas na subseção seguinte.

A diferença entre as formas de consciência não-originária e originária é delineada em sintonia com o exame da estrutura intencional da consciência realizado nas *Investigações Lógicas* (e exposto na seção 2.2 do presente trabalho, no segundo capítulo). Considerando a *posicionalidade* da consciência – isto é, a característica de atos objetivantes, como a percepção, a recordação e a expectativa, de visar a objetalidade como efetividade –, Husserl reitera, em *Ideais I*, "a diferença entre as vivências posicionais nas quais o que é posto entra em *doação originária* e vivências nas quais ele *não* entra como uma doação dessa espécie; portanto, [a diferença] entre *atos perceptivos*, 'de visão' – num sentido amplo – e atos *não perceptivos*"[42]. A percepção em sentido amplo é, nesse contexto, novamente reconhecida como a intuição originariamente doadora, na medida em que "é o ato que põe diante dos olhos qualquer coisa como [sendo] ela própria"[43] e, por isso, como também apontamos antes, nela, "o objeto percebido é trazido à consciência no modo do 'em carne e osso'"[44]. Por outro lado, "uma consciência de recordação, por exemplo, de uma paisagem, não é originariamente doadora"[45], pois a objetalidade "é dada apenas de forma derivada, como re-presentação de sua percepção"[46]. Trata-se, portanto, da distinção concernente à relação intencional com a objetalidade, a qual

[40] HUSSERL, 2006a, §136, p. 303 [*Hua* III/1, p. 314].
[41] BRAINARD, 2002, p. 204 – tradução nossa.
[42] HUSSERL, *op. cit.*, §136, p. 303 [*Hua* III/1, p. 314].
[43] *Idem*, 1994, §17, p. 72 [*Hua* X, p. 41].
[44] *Idem*, 2006a, §136, p. 304 [*Hua* III/1, p. 314].
[45] *Ibidem*, §136, p. 304 [*Hua* III/1, p. 314].
[46] BRAINARD, *op. cit.*, p. 204 – tradução nossa.

confere à intuição perceptiva o papel de originariamente fundante e aos demais atos, de fundados. Essa diferenciação, destaca Husserl, diz respeito à função de *preenchimento* desempenhada pela intuição perceptiva: "o modo *intuitivo* é um modo de vivenciar o sentido no qual o 'objeto visado como tal' é trazido intuitivamente à consciência, e um caso especialmente eminente dele é aquele em que o modo intuitivo é justamente *doador originário*"[47]. Isso significa que, dentre os possíveis modos intuitivos de apreender a objetalidade visada, a percepção em sentido amplo constitui a forma primordial da consciência racional porquanto "determina o nível máximo de preenchimento possível"[48] e, assim, pode conferir a máxima plenitude demandada pela intenção vazia[49]. Por conseguinte, sustenta Husserl,

> *é próprio* (...) *ao caráter posicional possuir um caráter racional específico como uma marca distintiva* que convém *por essência a ele quando e somente quando ele é posição com base num sentido preenchido* que doa originariamente, e não apenas com base num sentido qualquer[50].

Nesse contexto, ele também destaca que o caráter posicional de tal ato deriva fundamentalmente da objetalidade. Segundo Husserl, é o aparecimento em carne e osso da objetalidade visada que enseja o ato que a põe como uma efetividade, ou ainda, empregando termos utilizados em *Ideias I*, é a própria manifestação da objetalidade que motiva uma intuição posicionante. Nas palavras do próprio fenomenólogo:

> a toda aparição de uma coisa em carne e osso é *inerente* uma posição (...), ela [a posição] é 'motivada' pela aparição, e motivada (...) não apenas em geral, mas '*racionalmente motivada*'. Isso quer dizer a posição tem *seu fundamento originário de legitimação* no dado originário"[51].

Essa afirmação husserliana é bastante relevante por, pelo menos, dois motivos: primeiro, porque reitera a primazia da objetalidade na reflexão fenomenológica sobre a evidência e a verdade, anteriormente vista na discussão dos quatro sentidos de verdade expostos

---

[47] HUSSERL, 2006a, §136, p. 304 [*Hua* III/1, p. 314].
[48] BRAINARD, 2002, p. 205 – tradução nossa.
[49] Essa especificidade atribuída à percepção também pode ser vislumbrada no fato de que, consoante a descrição fenomenológica exercitada na *6ª Investigação*, a plenitude intuitiva se configura, juntamente com a extensão e da vivacidade, pelo *teor de realidade*, que diz respeito precisamente ao conteúdo perceptivo de uma intuição. Nesse sentido, afirmara Husserl que "os atos intuitivos têm uma plenitude que comporta, todavia, diferenças graduais para mais ou para menos (...). Por mais perfeita que seja uma afiguração, resta *sempre uma diferença entre ela e a percepção*: a afiguração não nos dá o próprio objeto, nem sequer em parte, ela nos dá apenas a sua imagem que, enquanto imagem, nunca é a própria coisa. Por esta última, somos gratos à percepção" (HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §37, p. 114 [*Hua* XIX/2, p. 646] – grifo nosso). Constatação semelhante é sustenta em *Lógica Formal e Transcendental*, na qual Husserl afirma sucintamente que "o *modo fundamental de autodoação* é a *percepção*" (1962, §50, p. 166 [*Hua* XVII, p. 141]). Desse modo, quanto maior for o teor de realidade de uma intuição preenchedora, isto é, quanto maior for o seu conteúdo perceptivo, maior também será o grau de preenchimento realizado alcançado.
[50] HUSSERL, 2006a, §136, p. 304 [*Hua* III/1, p. 315-316] – grifo sublinhado nosso.
[51] *Ibidem*, §136, p. 304-305 [*Hua* III/1, p. 316].

na *6ª Investigação*, especialmente a partir do reconhecimento da importância do sentido de verdade enquanto *ser verdadeiro* (V3). Agora, na passagem supracitada de *Ideias I*, Husserl aponta claramente que a legitimidade da intuição enquanto ato doador originário *depende* da objetalidade a ser intuída: se não houver objetalidade que possa dar-se em si mesma, não há apreensão intuitiva possível – o que indica, de alguma maneira, a autonomia daquela perante esta. Em segundo lugar, ela é indispensável para encararmos a definição husserliana de "evidência" em *Ideias I*, tendo em vista que tal definição, exposta logo após o supracitado, configura-se justamente através da articulação entre as noções de ato posicionante e objetalidade motivadora: diz Husserl que "a visão intelectiva [*Einsicht*], a *evidência* [*Evidenz*] em geral é (...) *a unidade de uma posição racional com aquilo que a motiva*"[52]. Com essa formulação, Husserl define a evidência como o ato sintético no qual se estabelece a unidade entre a intuição (posição racional originária) e a objetalidade autodada (aquela que motiva a intuição). Embora se restrinja, na letra do texto, à intuição e à objetalidade intuída, essa definição geral de evidência de *Ideias I* não deve ser interpretada como se estivesse resumindo a estrutura intencional configuradora da evidência somente ao seu momento intuitivo, o que destoaria das definições vistas anteriormente e poderia indicar uma mudança na compreensão husserliana sobre o sentido do conceito. Um importante indicativo disso é que, em *Ideias I*, após essa definição de "evidência", Husserl se volta justamente ao conceito de preenchimento a fim de ressaltar o duplo sentido que o termo carrega e que subjaz à síntese de identificação constitutiva da evidência: por um lado, afirma Husserl, "preenchimento" pode significar o "*preenchimento da intenção*"[53], realizado pela intuição correspondente, e, por outro, pode se referir à própria intuição, na medida em que esta carrega a plenitude preenchedora. Reconhecer a interpretação da evidência articulada com as discussões sobre o preenchimento sugere que não ela não pode ser resumida exclusivamente ao seu momento intuitivo. Afinal de contas, conforme pondera Husserl em *Análises sobre Síntese Passiva* (1920-21),

> O que é evidência senão a visão do que é próprio àquilo que se intenta, isto é, o preenchimento efetivo e satisfatório devido à posse do que é próprio [à objetalidade]; o que é senão a síntese de recobrimento de identidade de uma visada meramente antecipatória com o próprio [à objetalidade] preenchedor?[54]

Isso resta devidamente demonstrado, então, se retomarmos em consideração o papel desempenhado pela objetalidade *visada* no processo de preenchimento: é a sua matéria

---

[52] HUSSERL, 2006a, §136, p. 305 [*Hua* III/1, p. 316].
[53] *Ibidem,* §136, p. 306 [*Hua* III/1, p. 317].
[54] *Idem*, 1966, §23, p. 102 [*Hua* XI] – tradução nossa. Para auxiliar na tradução dessa obra, também consultamos a *Husserliana: Collected Works* – volume 9, cuja primeira parte é sua tradução para o inglês.

intencional que delimita o "como-o-quê" a objetalidade em questão é intencionada, de modo que só haverá evidência se a matéria intencional da intuição concordar com a da intenção vazia, ou ainda, se aquela possuir o mesmo sentido de apreensão desta. Do ponto de vista objetal, consequentemente, pode-se dizer que a objetalidade a ser intuída, e que motiva racionalmente a intuição enquanto ato posicionante, é delimitada em seu "como-o-quê" pela objetalidade visada, de modo que, se ela for distinta desta, não há evidência. Assim, à luz de sua estrutura intencional, a ênfase na dimensão intuitiva, presente na definição acima apresentada, não anula, desconsidera, nem altera o entendimento husserliano, expresso nas *Investigações Lógicas*, de que a evidência é um ato posicionante que se engendra por meio do preenchimento efetuado enquanto síntese de identificação entre intuição e intenção vazia, em virtude do qual se reconhece que a objetalidade visada foi efetivamente apreendida em sua autodoação.

Levando isso em conta, é possível atestar que o significado geral de "evidência" permanece sendo definido em outras obras fenomenológico-transcendentais como a autodoação originária da objetalidade. Antes de continuar avançando na análise a partir de *Ideias I,* vejamos, então, brevemente alguns testemunhos textuais nesse sentido.

Além de já ter sido acima verificada em escritos anteriores a *Ideias I* – como de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906) e *A Ideia da Fenomenologia* (1907) –, a determinação geral do sentido de "evidência" é, por exemplo, apresentada de modo sumário em *Lógica e Teoria Geral da Ciência* (1917/1918), por meio da sua oposição à mera intenção vazia: evidência é a "*consciência autodoadora* em contraste com a mera visada sem a apreensão, com a intenção vazia sem preenchimento"[55]. Ademais, em *Lógica Formal e Transcendental* (1929), no parágrafo 59 – cujo título já manifesta o sentido do conceito ("§59. Generalidades sobre a evidência *como autodoação*" [56]) –, Husserl também a caracteriza a partir da sua natureza intencional e do seu caráter de autodoação originária:

> *Evidência* designa (...) a realização intencional de autodoação. Mais precisamente: é a forma geral por excelência da "intencionalidade", da "consciência de algo"; nela, a objetalidade está diante da consciência como algo apreendido, visto-em-si; de tal maneira que a consciência está com a própria objetalidade. Podemos dizer também que a evidência é a consciência primordial: apreendo "a própria coisa", *originaliter*; em contraste, por exemplo, com a sua apreensão em imagem ou com outras menções intuitivas ou vazias.[57]

Nas *Meditações Cartesianas*, por sua vez, há, pelo menos, duas ocasiões nas quais Husserl tematiza diretamente o conceito de "evidência", reiterando sua determinação enquanto

[55] HUSSERL, 1996c, §68d, p. 326 [*Hua* XXX] – tradução e grifo nossos.
[56] *Idem*, 1962, §59, p. 165 [Hua XVII, p. 165]).
[57] *Ibidem*, §59, p. 166 [*Hua* XVII, p. 166]) – tradução nossa.

consciência de doação originária e identificando tal acepção expressamente como o sentido amplíssimo do conceito. Na primeira delas, Husserl afirma concisamente que, "no sentido mais lato de todos, evidência é uma *experiência* de que algo é e é assim, ela é, justamente, um fitar espiritualmente a própria coisa"[58] e sublinha que tal experiência, quando considerada nesse sentido amplo, "pode ser mais ou menos perfeita"[59], isto é, que ela admite gradações. Depois, ao refletir sobre a pretensão do julgar de atingir uma fundamentação última e autêntica como a meta final que orienta o fazer científico, Husserl enriquece essa definição com a explicitação da estrutura intencional da evidência, a qual, como se nota na formulação a seguir, permanece em acordo com o entendimento estabelecido nas *Investigações Lógicas*:

> o julgar é um visar e, em geral, um simples presumir de que seja isto ou aquilo; o juízo (aquilo que é julgado) é, então, coisa simplesmente presumida, correspondentemente, estado-de-coisas presumido, ou visada cousal, visada de um estado-de-coisas. Mas, eventualmente, contrapõe-se a isto um visar judicativo privilegiado (um ter consciência disto ou daquilo julgado). Chama-se evidência. Em vez de se visar remotamente uma coisa, na evidência a coisa está presente como *ela própria*, o estado-de-coisas está presente como ele próprio – aquele que julga tem-nos, portanto. Um julgar que simplesmente presume dirige-se, através de uma transposição consciente, para a evidência correspondente de acordo com a própria coisa ou estado-de-coisas. Esta transposição comporta em si o caráter do preenchimento da simples visada, o caráter da síntese de recobrimento concordante, ela é um estar ciente evidente a respeito da correção do que, acerca de uma coisa, fora antes visado remotamente.[60]

Essa descrição demonstra que a evidência continua sendo entendida como o ato de síntese que promove o preenchimento da mera visada pela intuição da própria coisa ou estado-de-coisas. Conforme consta em transcrição de passagem da *6ª Investigação* anteriormente exposta, Husserl já sustentava que, nesse processo de preenchimento, há o recobrimento da intenção significativa pela intuição, resultando na *unidade de recobrimento*[61]. Essa comparação, portanto, reforça o entendimento de que a compreensão husserliana acerca da estrutura intencional da evidência descrita nas *Investigações Lógicas* permanece vigente na Fenomenologia Transcendental.

O segundo momento no qual o conceito de evidência *lato sensu* é apresentado nas *Meditações Cartesianas* se situa no parágrafo 24, cujo título, similarmente à denominação do parágrafo 59 de *Lógica Formal e Transcendental*, também já antecipa o sentido em questão: "§24. Evidência como autodoação e suas variações". Em uma das formulações provavelmente

---

[58] HUSSERL, 2013, §5, p. 49 [*Hua* I, p. 52].
[59] *Ibidem*, §5, p. 49 [*Hua* I, p. 52].
[60] *Ibidem*, §4, p. 48 [*Hua* I, p. 51] – grifo sublinhado nosso.
[61] Trata-se da seguinte passagem da *6ª Investigação*: "no processo de preenchimento, a intenção significativa da expressão é o que se 'preenche' e vem ao mesmo tempo a se 'coincidir' com a intuição; e que o conhecimento é, pois, enquanto resultado do processo de recobrimento, essa própria unidade de recobrimento" (HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §9, p. 53 [*Hua* XIX/2, p. 571]).

mais cristalinas desse conceito, Husserl reafirma o entendimento de que a evidência é uma vivência intencional privilegiada devido à autodoação originária da objetalidade que nela pode ser realizada, o que subjetivamente significa assegurar-se de que se está efetivamente diante da própria transcendência visada. Nas palavras do fenomenólogo:

> No sentido mais lato, evidência designa um protofenômeno [*Urphänomen*] universal da vida intencional (perante outros modos de ter consciência, que podem ser *a priori vazios*, que podem ser pretensões, modos indiretos, impróprios), ela designa o modo da consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se-a-si-próprio [*das Sich-selbst-darstellen*], do dar-se-a-si-próprio [*das Sich-selbst-geben*] de uma coisa, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor, etc., no modo final do *ele próprio aí, imediata, intuitiva, originariamente dado*. Para o eu, isso quer dizer o seguinte: não visar uma qualquer coisa de modo confuso, vazio, antecipativo, mas estar antes junto a ela, contemplá-la, vê-la, encará-la. (...) A respeito de muitos objetos, a evidência é (...), seguramente, uma possibilidade que surge como meta de uma intenção forcejante e realizadora para cada coisa que tenha sido ou que possa vir a ser visada e, assim, como sendo, por essência um *traço fundamental da vida intencional em geral.*[62]

Ela é identificada como um protofenômeno universal, ou ainda um traço fundamental da vida intencional como um todo, porque qualquer vivência intencional possui na autodoação da objetalidade a sua meta final, cuja realização é promovida por meio de sínteses de preenchimento concordante, ou, dito de outro modo, porque "cada consciência em geral ou tem já o caráter da evidência (ou seja, é autodoadora a respeito do seu objeto intencional) ou, está, por essência, ordenada à passagem para autodoação, por conseguinte, à passagem para sínteses de confirmação*,* que pertencem, por essência, ao domínio do *eu posso*"[63].

Também constatamos n'*A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* a designação da evidência a partir da mesma característica reiteradas vezes indicada como determinante fundamental de seu sentido: a autodoação originária. No "Anexo III ao §9a" desse escrito, Husserl afirma que "a evidência não diz absolutamente mais nada do que *o apreender de um ente na consciência do seu si próprio aí originário* (...). Nela, o que foi obtido *está aí originalmente como ele mesmo*"[64].

Para finalizar essa breve exposição centrada nas definições de evidência presentes em obras fenomenológico-transcendentais, um importante resumo de seus sentidos amplo e estrito pode ser observado com privilegiada clareza no apêndice 27 de *Análises sobre Sínteses Passivas* (*Husserliana* XI), datado de 1920-1921, o qual está em consonância com a

---

[62] HUSSERL, 2013, §24, p. 94-95 [*Hua* I, p. 92-93].
[63] *Ibidem*, §24, p. 95 [*Hua* I, p. 93].
[64] *Idem*, 2012a, p. 295 [*Hua* VI, p. 367] – grifo nosso. Segundo informa, em nota de rodapé, o organizador da edição que compõe a *Husserliana* VI, o anexo no qual essa definição é explicitada "é um texto de 1936" e "foi publicado por E. Fink em 1939, sob o título A questão acerca da origem da geometria como um problema intencional-histórico. *In: Revue Internationale de Philosophie*" (*Ibidem*, p. 292 [*Hua* VI, p. 365]).

conceituação *lato* e *stricto sensu* delimitada no §38 da *6ª Investigação Lógica* e também observada, por exemplo, em *A Ideia da Fenomenologia* e nas *Meditações Cartesianas*:

> A consciência da autodoação é evidente no sentido mais amplo: é uma consciência intuitiva em oposição a uma consciência cega, meramente antecipatória. A evidência neste sentido admite degraus. (...) O *segundo* conceito de evidência, o mais restrito, é então como pura autodoação. (...) O correlato dessa evidência é aquilo que é puramente próprio [à objetalidade], o ser verdadeiro [*das wahrhafte Sein*]. A evidência rigorosa é uma ideia, a ideia da completa vivência da autodoação (...). Seu correlato é a ideia do que existe verdadeiramente [*das wahrhafte Seiende*], que é dado na consciência aproximativa na qual a ideia como limite é intuída e é dada como aquilo que é absolutamente incancelável.[65]

Em sentido amplo, então, "evidência" diz respeito a qualquer síntese de preenchimento que promova a intuição da objetalidade em algum nível e que, por isso, contrapõe-se à mera visada vazia do objeto ou estado-de-coisas. Nesse sentido, evidência é autodoação originária sujeita a incrementos ou supressões. Em sentido estrito, porém, ela não denota qualquer autodoação originária, mas exclusivamente a autodoação originária *absoluta*, ou seja, aquela na qual a objetalidade visada é autodada à intuição de uma maneira completa e indubitável. É neste sentido restrito – que não admite gradações, posto que o preenchimento intencional é pleno, ou seja, toda a objetalidade visada é dada – que o correlato da evidência se caracteriza como a verdade *perfeita* (no sentido mais literal deste termo, isto é, completamente acabada) e que aquilo que antes era meramente visado, agora se legitima plenamente em sua efetividade, como ser-verdadeiro (sentido de verdade será abordado na seção seguinte). Por fim, Husserl destaca que essa evidência *stricto sensu*, contudo, é uma ideia-limite, quer dizer, a despeito de sua realizabilidade, é a meta com a qual todas as evidências em sentido amplo que almejam o conhecimento verdadeiro estão comprometidas.

* * *  * * *  * * *

A exposição panorâmica acima mobilizada, na qual deliberadamente recorremos a obras que se situam em décadas diferentes, desde 1906 (com *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*) até 1936 (com *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*), demonstra que a acepção fenomenológico-transcendental de "evidência" permanece fundamentalmente a mesma ao longo deste período e, especialmente, que não difere da conceituação husserliana empreendida nas *Investigações Lógicas*; ou seja, a evidência continua sendo definida, de um modo geral, como o ato sintético através do qual se realiza intencionalmente a autodoação originária, mais ou menos plena, das objetalidades intencionadas e, em sentido estrito, como a consciência da autodoação absoluta, cujo correlato

[65] HUSSERL, 1966, p. 431 [*Hua* XI] – tradução e grifo sublinhado nossos.

é a verdade plena, e que manifesta a apreensão completa e indubitável do transcendente visado. Desta feita, retornemos ao texto de *Ideias I* para analisar, com base nessa compreensão, os tipos de evidência identificados pelo fenomenólogo nessa obra.

### 4.1.3 Os tipos de evidência.

Depois de tratar da forma de consciência originária e apresentar a definição de evidência nesse contexto, Husserl se dedica, nos parágrafos 137 e 138 de *Ideias I*, respectivamente, às distinções entre evidência apodítica e assertórica, por um lado, e evidência adequada e inadequada, por outro.

Fundamentalmente, a distinção entre evidências adequadas e inadequadas se refere ao modo de doação da objetalidade envolvida em determinada síntese de preenchimento concordante, em conformidade com a descrição realizada na *6ª Investigação*[66]. Nesse sentido, inadequada é a evidência cuja intuição preenchedora não apreende a objetalidade visada em sua totalidade e, por isso, caracteriza-se como "aberta, parcial, unilateral"[67], "*sempre* imperfeita"[68] e, por conseguinte, passível de complementação. No texto de *Ideias I* propriamente dito, Husserl afirma que há inadequação quando

> A aparição é sempre uma aparição unilateral, 'incompleta'; [quando] aquilo de que se tem consciência em carne e osso não é apenas o que 'efetivamente' aparece, mas simplesmente a coisa (...), embora seja intuída apenas unilateralmente e permaneça, além disso, indeterminada em muitas de suas faces.[69]

A rigor, a objetalidade dada numa evidência inadequada é um complexo de determinações provindas da intuição daquilo que efetivamente aparece (mas que não exaure a totalidade de sentido visada), e indeterminações, que dizem respeito àquilo que não está sendo efetivamente dado, mas que compõe o sentido da objetalidade visada. Ou seja, ela se manifesta como uma "mistura de componentes cheios e vazios"[70].

---

[66] Cf. HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §29, p. 98-100. No presente trabalho, essa caracterização foi brevemente exposta na subseção 2.2 – as estruturas intencionais da evidência e da verdade, p. 130ss.
[67] MAROSAN, 2020, p. 171 – tradução nossa.
[68] BRAINARD, 2002, p. 206 – tradução nossa. Sobre a imperfeição que marca essencialmente a evidência inadequada, Husserl explica, nas *Meditações Cartesianas*, que "imperfeição significa aí, em regra, incompletude, unilateralidade, relativa obscuridade, indistinção na autodoação da coisa ou dos estado-de-coisas, por conseguinte, afetação da experiência com *componentes covisados e pré-visados que não são preenchidos*" (2013, §6, p. 52-53 [*Hua* I, p. 55].
[69] HUSSERL, 2006a, §138, p. 307 [*Hua* III/1, p. 319].
[70] BRAINARD, *op. cit.*, p. 206-207 – tradução nossa

A inadequação, contudo, não deve ser interpretada como uma mera falha factual da subjetividade em intuir plenamente o objeto[71]. Ela, destaca Husserl, está essencialmente radicada no *modo de ser da objetalidade* e, devido a isso, há coisas "que por princípio *só podem se dar inadequadamente*"[72]. No contexto de *Ideias I*, aquilo que só pode se dar inadequadamente é precipuamente identificado como o correlato da percepção externa (também denominada por Husserl de "percepção *transcendente*"[73] ou ainda de "percepção de coisa" [*Dingwahrnehmung*]), isto é, com a realidade física. Advoga Husserl que, "por princípio, uma coisa real, um ser de tal sentido, só pode aparecer *inadequadamente*"[74], visto que, essencialmente, o ser material "só pode ser dado 'por um de seus lados'"[75]. É devido a essa condição do ser da coisa material que "da percepção da coisa faz parte (...), também por necessidade de essência, certa *inadequação*"[76]. Ademais, ele explica que

> isso não significa apenas de maneira incompleta, imperfeita, num sentido qualquer, mas significa justamente o que é prescrito pela exibição por perfil. Uma coisa é dada necessariamente em meros '*modos de aparição*, neles um *núcleo do 'efetivamente exibido*' é necessariamente envolto, no que se refere à apreensão, por um *horizonte de 'dados concomitantes'* inautênticos e por uma *indeterminidade* mais ou menos vaga. E o sentido desse indeterminidade é mais uma vez prescrito pelo sentido geral do percebido propriamente dito e como tal, por exemplo, pela essência geral desse tipo de percepção que chamamos de percepção de coisa".[77]

---

[71] Nesse sentido, Tugendhat destaca que, com a discussão propugnada em *Ideias* I, Husserl estabelece claramente que a inadequação não deve ser concebida meramente como uma insuficiência ou um grau inferior da adequação, mas sim como uma forma separada de evidência, com legalidade própria. Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 231.

[72] HUSSERL, 2006a, §138, p. 308 [*Hua* III/1, p. 319]

[73] No contexto de diferenciação entre percepção imanente e percepção transcendente em *Ideais* I, realizada no §100 da obra, os dois conceitos são delimitados por Husserl segundo a primeira acepção fenomenológica analisada no terceiro capítulo, a saber, enquanto imanência *reell* vs. transcendência *irreell* (cf., *supra*, subseção 3.2.2, p. 186ss). Destarte, os dois conceitos se delimitam basicamente (i) pela sua relação com a *vivência intencional* e (ii) pelo seu *modo de doação*. Assim, "transcendente" designa (i) qualquer "coisa que não pode ser encontrada faticamente como componente *reell* da consciência" (HUSSERL, 2006a, §42, p. 100 [*Hua* III/1, p. 87]) e que (ii) essencialmente não pode dar-se de modo absoluto, enquanto "imanente" compreende (i) todo aquilo que faz parte da composição *reell* das vivências intencionais e que (ii) pode dar-se completamente. Por isso, como veremos a seguir, o âmbito da evidência adequada, pelo menos em *Ideias* I, é identificado pelo fenomenólogo com a esfera da percepção imanente.

[74] HUSSERL, 2006a, §138, p. 307 [*Hua* III/1, p. 319] – grifo sublinhado nosso.

[75] *Ibidem*, §44, p. 103 [*Hua* III/1, p. 91].

[76] *Ibidem*, §44, p. 103 [*Hua* III/1, p. 91].

[77] *Ibidem*, §44, p. 103-104 [*Hua* III/1, p. 91]. Essa mesma compreensão pode ser observada no §28 das *Meditações Cartesianas*, intitulado "Evidência presuntiva da experiência do mundo. O mundo como ideia correlativa de uma perfeita evidência de experiência", e em *Análises sobre Síntese Passiva* (*Husserliana* XI), na qual é apresentada por meio de um bom exemplo: "Isso acontece, por exemplo, quando percebemos uma árvore de frente, e querendo conhecê-la melhor, nos aproximamos dela e agora a percebemos em novas percepções; determinando a árvore mais de perto, também temos uma confirmação preenchedora. Porém, *toda percepção externa, por mais que tenha caráter de autodoação, carrega em si seus horizontes internos e externos, e isso significa que é ao mesmo tempo uma consciência que aponta para além de seu próprio conteúdo.* (...) *A autodoação de uma coisa espacial é a autodoação de algo que aparece em perspectiva*, que se dá como a mesma na síntese preenchedora de aparições que se fundem umas nas outras. Mas é o mesmo que aparece às vezes de uma maneira, às vezes de outra diferente, que aparece em outras perspectivas e sempre se mostra de perspectiva para perspectivas sempre novas nas quais a mesma coisa exibida é continuamente determinada com mais detalhes e ainda assim nunca é definitivamente

Isso implica assumir, então, que "os objetos no mundo exterior nunca são dados à nossa intuição em todas as partes determinantes concretas (...). O que é dado nunca é totalmente congruente com o que é visado"[78] e, assim, no que concerne pelo menos a essa região de seres, a autodoação inadequada nunca pode ser completamente suplantada. Consequentemente, sustenta Husserl, "*nenhuma posição racional assentada sobre uma tal aparição doadora inadequada* pode ser 'definitiva', 'insuperável'"[79].

Disso não se segue, porém, como sabemos, que a inadequação não admita gradação. Pelo contrário, apesar de ser impossível alcançar a plena adequação, é possível que uma autodoação seja mais ou menos inadequada. Ou seja, a autodoação inadequada "significa que o objeto como tal possui intrinsecamente dentro de si horizontes de indeterminação que são, em princípio, capazes de preenchimento intuitivo no curso posterior da experiência"[80], que ele carrega consigo a possibilidade de "aumento ou diminuição [da adequação] a partir de novas evidências"[81] e a evidência inadequada, "com isso, é *capaz de aumento e diminuição*"[82] da plenitude referente àquela objetalidade. Nesse sentido, Husserl sublinha que "é possível justamente o andamento da experiência no qual se preencham as lacunas das aparições precedentes, se determinam mais precisamente as indeterminações, e que se prossiga sempre assim *num preenchimento inteiramente concordante*, cuja força racional não para de crescer"[83]. Esse maior grau que se pode obter no transcorrer da experiência, contudo, é necessariamente assintótico, ou seja, pode conduzir aproximativamente a baixíssimos níveis de inadequação, mas jamais converterá a autodoação daquilo que, por necessidade de essência, manifesta-se de modo inadequado em uma autodoação adequada *stricto sensu*. Isso é expresso por Husserl, por exemplo, em rodapé ao texto do parágrafo 16c de *Lógica Formal e Transcendental*, nos seguintes termos:

> *A priori*, a experiência externa nunca ocorre perfeitamente; mas desde que passe de forma coerente e consistente, carrega como implicação intencional a ideia de um

determinada, pois sempre estamos antecipando as aparições dos horizontes vazios e recém-abertos" (HUSSERL, 1966, p. 67 – tradução nossa). De fato, como destaca Ströker, no *corpus* husserliano, há "numerosas análises (...) sobre este assunto, fornecendo repetidamente exemplos de evidências inadequadas que apresentam o objeto em questão apenas 'de um lado' e num perfil capturado a partir de uma perspectiva definida e que podem, portanto, ser enganosas" (1997b, p. 63 – tradução nossa).

[78] SCHMID, 2001, p. 219 – tradução nossa.

[79] HUSSERL, 2006a, §138, p. 307-308 [*Hua* III/1, p. 319]. Nas *Meditações Cartesianas*, essa impossibilidade é apontada nos seguintes termos: "esta imperfeição da evidência é perfectível pelas passagens sintéticas realizadoras, que vão de uma evidência para uma nova evidência, mas *necessariamente* de um modo tal que *nenhuma síntese* concebível desde tipo fique concluída numa evidência adequada, trazendo consigo, ao invés, *sempre* de novo elementos pré e covisados" (HUSSERL, 2013, §28, p. 99 [*Hua* I, p. 96] – grifo nosso).

[80] FULTON, 1935, p. 298 – tradução nossa.

[81] MISSAGGIA, 2016, p. 393

[82] HUSSERL, 2006a, §138, p. 309 [*Hua* III/1, p. 321].

[83] *Ibidem*, §138, p. 308 [*Hua* III/1, p. 320].

> sistema infinito, definido em si mesmo, de experiências possíveis pelas quais poderíamos ter passado, ou poderíamos passar ainda agora ou no futuro, a partir da experiência factual; (...) [no qual] se permite progredir em graus de aproximação crescente, com sua correspondente evidência relativa.[84]

Por sua vez, assim como propugnado na *6ª Investigação Lógica,* "adequação" em sentido estrito qualifica a evidência na qual "*todas* as dimensões da coisa foram postas em cena, *todas* as implicações foram delineadas"[85]. Em termos intencionais, isso significa que a evidência adequada "ocorre *somente* quando (...) o preenchimento do significado é completo"[86]; quer dizer, quando a intuição preenchedora apreende e fornece a objetalidade à intenção vazia precisamente conforme seu sentido e em toda sua plenitude. Por isso, a evidência adequada pode ser compreendida como a autodoação original radicalmente completa[87]. Em virtude desse grau máximo de plenitude, ela é delimitada, em *Ideias I*, por contraposição à evidência inadequada, justamente pela impossibilidade de variação: a evidência adequada, sustenta Husserl, não pode, "por princípio, ser 'corroborada' ou 'enfraquecida' e, portanto, [é] *sem gradação*"[88] e, consequentemente, "some o discurso sobre 'aumento' ou 'diminuição do peso racional'"[89].

Outra importante definição da estrutura intencional do modo de doação estritamente adequado é apresentada por Husserl no "apêndice 5 (ao §10) – sobre o conceito de dúvida", de *Introdução à Filosofia*, datado de 1922. Nesse escrito, o fenomenólogo explica que, para que haja conhecimento adequado,

> o que conheço, o que coloco como ser ou ser-assim, não deve apenas ser visado, mas visto, inteligido, deve ser autodado a mim; e não só isso e de um modo geral, mas a autodoação deve ser *adequada*: o "conhecido" não deve conter nada em si mesmo, nada covisado, que não se seja autodoação; não deve restar nada de presunções, de antecipações, nada que exija mais progresso para esclarecimento.[90]

Destarte, a adequação se realiza quando a objetalidade visada é completamente intuída ou, conforme o próprio Husserl sublinha no apêndice seguinte deste mesmo, uma evidência é "originalmente dada *no sentido totalmente adequado* se não tiver componentes não-preenchidos nas intuições"[91]. Essa completude, pois, também carrega um caráter fundamentalmente *conclusivo*: obter o grau máximo de adequação significa que não há mais

---

[84] HUSSERL, 1962, §16c, p. 64 [*Hua* XVII, p. 67].
[85] SOKOLOWSKI, 2010, p. 66 – grifo nosso.
[86] MCGILL, 1973, p. 146 – tradução nossa.
[87] Cf. TUGENDHAT, 1970, p. 207.
[88] HUSSERL, 2006a, §138, p. 309 [*Hua* III/1, p. 321].
[89] FULTON, 1935, p. 300 – tradução nossa.
[90] HUSSERL, 2002, p. 383 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.
[91] *Ibidem*, p. 386 [*Hua* XXXV] – tradução e grifo nossos.

preenchimentos em aberto, a serem realizados[92]. Resumidamente, então, sublinhando suas características fundamentais, pode-se dizer que uma "evidência adequada é inteiramente completa, *fechada*, cheia e que não pode receber consumação adicional"[93].

Ademais, é importante ressaltar que, considerando as distinções estabelecidas em *Ideias I* entre os modos de doação do ser como realidade (ou coisa) e do ser como consciência (ou vivência) (nos parágrafos 42 e 44 da obra), e entre percepção imanente e percepção transcendente (no parágrafo 100 da obra), Husserl sustenta que evidências adequadas somente podem ser obtidas no âmbito das vivências intencionais e seus componentes, ou seja, no campo da imanência *reell*[94], visto que, ao contrário de uma coisa material, "*uma vivência não se perfila*"[95]. Isso implica que

> a percepção da vivência é vista sempre de algo *dado* (ou a ser dado) *como "absoluto" na percepção* e não como o idêntico em modos de aparição por perfil. (...) Uma vivência de sentimento não se perfila. Se para ele lanço meu olhar, tenho um absoluto, ele não tem lados que possam se exibir, ora de um jeito, ora de outro.[96]

É, pois, em virtude desse modo de doação absoluta que tais objetalidades abarcadas pela imanência *reell* poderiam ser completamente intuídas em evidências adequadas, o que, consequentemente, significa corroborar o entendimento de que as objetalidades compreendidas pela transcendência *irreell* são relegadas à esfera da inadequação.

Com relação às evidências assertóricas e apodíticas, o fenomenólogo basicamente as diferencia em *Ideias I* com base na objetalidade à qual elas dizem respeito. Uma evidência assertórica tem *individualidades* como seu correlato e uma evidência apodítica se refere a essências. Nos termos do próprio Husserl,

> pode-se constatar fenomenologicamente que o ver por assim dizer '*assertórico*' de um *algo individual*, por exemplo, o 'apercebimento' de uma coisa ou estado-de-coisas

---

[92] Nesse sentido Ströker explica que a "*evidência adequada* exige não apenas a identificação de uma objetividade pretendida através da realização intuitiva, de modo que cada uma das intenções significativas parciais seja completamente satisfeita, mas também que todas as sínteses de realização sejam bem-sucedidas e possam, em princípio, ser concluídas" (1997b, p. 62-63 – tradução nossa).

[93] MAROSAN, 2020, p. 171 – tradução nossa.

[94] Dito de outro modo, "a evidência adequada parece ser garantida, pelo menos inicialmente, na percepção imanente, onde o que é visado está incluído no visar como '*reell*' (isto é, como parte do ato mental). Somente o que é compreendido na percepção imanente pode ser levado a um dado adequado. *Mas tudo o que é percebido imanentemente também será percebido adequadamente*. (...) Essa concepção de Husserl tornou-se fundamental para seu conceito de fenomenologia como ciência da consciência pura desenvolvida nas *Ideias I* de 1913, onde ainda era dominante" (STRÖKER, 1997b, p. 63 – tradução e grifo nossos).

[95] HUSSERL, 2006a, §42, p. 101 [*Hua* III/1, p. 88]. Ou, conforme aponta Wenjing Cai (2013, p. 16-17), "O objeto da percepção interna, ao contrário, não aparece por meio de uma adumbração perspectivista (...). O tipo de inadequação que caracteriza a percepção das coisas não é encontrado na percepção interna, uma vez que a nossa experiência em si não nos é dada em termos de perfis ou adumbrações".

[96] HUSSERL, 2006a, §44, p. 105 [*Hua* III/1, p. 92-93].

> individual, se diferencia essencialmente (...) de um *ver* '*apodítico*', do ver com clareza *uma essência ou estado-de-essências*.[97]

Nesse contexto, ele fixa uma diferenciação terminológica relevante. Conforme mencionamos ao explicitar "o princípio de todos os princípios", Husserl não distinguia, naquele momento, "evidência" de "visão intelectiva". Agora, porém, ele afirma a necessidade de "separar terminologicamente as duas expressões"[98]. Embora pondere que "evidência e visão intelectiva são entendidas, *no sentido forte e comum*, como significando a mesma coisa: como *visão apodítica*"[99], ele sustenta agora, por um lado, que "evidência" deve ser empregado como conceito mais geral, no qual estão inseridas todas as formas de doação adequada, inadequada assertórica e apodítica, e, por outro, que "a palavra *visão intelectiva* designe particularmente essa *apoditicidade*"[100].

Porém, apesar desse esclarecimento terminológico e de diferenciar a assertoricidade e a apoditicidade da evidência de acordo com o seu correlato, Husserl não fornece nenhuma outra explicação sobre o significado dessas formas de autodoação em *Ideias I*. Isto é, embora estejam no título do parágrafo 137 ("Evidência e clareza de visão. Evidência 'originária' e 'pura', assertórica e apodítica"), esses tipos de evidência não são, de fato, tematizados e caracterizados nessa obra[101]. O recurso a outros escritos fenomenológico-transcendentais, porém, permite-nos uma melhor aproximação de tais conceitos.

Na *Lógica: preleções de 1902/03* (que compõem a *Husserliana - Materialen II*), Husserl explica que a evidência assertórica diz respeito ao juízo direcionado a factualidades: "quando julgamos assertoricamente, dizemos: 'é na verdade assim, é efetivamente, *é factualmente assim*, que S é P' ou também: 'é certamente assim'"[102]. Em comentário a essa passagem, ele ainda registra que "aqui está a diferença: (...) é um fato, *em contraposição à*

---

[97] HUSSERL, 2006a, §137, p. 306 [*Hua* III/1, p. 317–318].
[98] *Ibidem*, §137, p. 306 [*Hua* III/1, 318].
[99] *Ibidem*, §137, p. 306 [*Hua* III/1, 318] – grifo nosso.
[100] *Ibidem*, §137, p. 307 [*Hua* III/1, 318]. Interessante notar que essa segunda identificação já havia sido estabelecida por Husserl em *Prolegômenos*, no escrito no qual ele sustenta abertamente que "evidência apodítica" significa visão intelectiva no sentido pleno da palavra (Cf. 2005b, §27, p. 109 [*Hua* XVIII, p. 100]).
[101] De modo mais preciso, a palavra "assertórico" possui somente cinco ocorrências em *Ideias I* (uma no título do parágrafo 137 e outras quatro no texto desse mesmo parágrafo) e a única na qual ela é objeto de análise é a passagem transcrita no presente trabalho na qual Husserl afirma que a evidência assertórica se diferencia da apodítica por concernir a individualidades. Nas demais ocorrências, o termo é utilizado de modo operativo. Situação semelhante se verifica com relação ao termo "apodítico": há dezesseis ocorrência desse termo ao longo de *Ideias I* (quatro ocorrências no §6; uma ocorrência nos §7, §15, §16, §42 e §142, e seis no §137) e a sua única tematização é a realizada no §137 e foi exposta no corpo deste trabalho. Diante disso, o recurso a outras obras é necessário para a devida compreensão desses tipos de evidência, especialmente porque a evidência apodítica será importante para as reflexões vindouras sobre a verdade.
[102] HUSSERL, 2001c, p. 193 [*Hua Mat II*] – tradução e grifo nossos.

*necessidade*"[103]. A evidência assertórica, portanto, é aquela na qual se obtém uma certeza com relação aos *fatos*, ou ainda, dito de maneira mais precisa: ela é a *"evidência de fatos*"[104]. Ora, segundo a delimitação apresentada no parágrafo 2 de *Ideias I*, "fato" é aquilo que existe temporalmente em um momento determinado, mas que "poderia igualmente estar em qualquer outro momento do tempo"[105]; aquilo que existe em determinado lugar, com determinada forma física, mas que "poderia igualmente estar noutra forma qualquer, em qualquer outro lugar"[106]. Ou seja, os fatos são *contingentes*: "eles sempre podem ser 'de outro jeito'"[107]. Devido a isso, a evidência assertórica a eles vinculada também está marcada pela contingência, pois, "ao passar da percepção dada para novas percepções que farão o objeto aparecer de outros 'lados', pode ocorrer tanto preenchimento, quanto decepção"[108]. Assim, a evidência assertórica "é condicional, pode ser anulada"[109] e, consequentemente, a indubitabilidade é um atributo que não lhe pertence. É, pois, por isso que o comentário à margem do texto da *Lógica* supracitado se remete à caracterização da assertoricidade como "em contraposição à necessidade".

A evidência apodítica, responsável pela autodoação plena que abarca a imanência em seu sentido fenomenológico-transcendental autêntico (como discutido no terceiro capítulo), por outro lado, é essencialmente determinada pela *necessidade.* Essa necessidade constitutiva da apoditicidade é precisada por Husserl em alguns escritos precipuamente como uma (i) *indubitabilidade absoluta*, descrita como a *impossibilidade de não-ser*, que é alcançada pela (ii) *reflexão crítica*. Essas duas características se encontram claramente articuladas na definição inscrita nas *Meditações Cartesianas*, a qual, segundo Husserl, fornece o caráter fundamental da apoditicidade:

> Toda e qualquer evidência é autocaptação de um ser ou de um ser-assim no modo "ele próprio", na plena certeza acerca deste ser, a qual, portanto, exclui qualquer dúvida (...). Mas uma evidência apodítica tem a peculiaridade notável de não ser em geral, apenas e simplesmente, uma certeza de ser acerca das coisas ou dos estados-de-coisas nela evidentes, mas de se revelar ao mesmo tempo, *pela reflexão crítica*, *como a absoluta impensabilidade do seu não ser*; que ela, portanto, de antemão exclui como algo sem objeto qualquer dúvida que possamos conceber.[110]

Consideremos, primeiro, a dimensão reflexiva da apoditicidade. Cotidianamente, por exemplo, acerca de um objeto sensível com o qual nos deparamos, podemos realizar

---

[103] HUSSERL, 2001c, p. 193 [*Hua Mat II*] – tradução e grifo nossos.
[104] TUGENDHAT, 1970, p. 207 – tradução e grifo nossos.
[105] HUSSERL, 2006a, §2, p. 34 [*Hua* III/1, p. 12].
[106] *Ibidem*, §2, p. 34 [*Hua* III/1, p. 12].
[107] BRAINARD, p. 206 – tradução nossa.
[108] HUSSERL, 1984, §49a, p. 311 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[109] MORASAN, 2020, p. 171.
[110] HUSSERL, 2013, §6, p. 53 [*Hua* I, p. 56-57] – grifo nosso.

julgamentos evidentes, julgando assertoricamente que "o objeto está dado com plena certeza; de uma maneira direta e sem hesitação, percebe-se o objeto como algo efetivamente existente"[111]. Essa evidência "funciona de certo modo ingenuamente"[112] e sua certeza é relativamente frágil, uma vez que ela não fornece garantia "que exclua a possibilidade de que o evidente possa se tornar posteriormente duvidoso, que o ser possa se expor como aparência, possibilidade para a qual a experiência sensível nos fornece já exemplos"[113]. Para alcançar tal garantia, Husserl sustenta que é necessário *refletir* sobre a própria evidência obtida, a fim de examinar se ela atende ao critério da indubitabilidade absoluta (cuja estrutura será explicada a seguir). Caso satisfaça essa reflexão crítica, a evidência poderá ser identificada como *apodítica*. O destaque na indispensabilidade do aspecto reflexivo da evidência apodítica é importante pois demonstra que a apoditicidade não é uma característica simplesmente inerente à síntese de preenchimento evidente *per se*, mas sim que é uma característica que pode ser atribuída a evidências após serem submetidas à reflexão que se debruça sobre elas. É nesse sentido que Husserl afirma que "uma apoditicidade pura é uma realização crítica, uma construção crítica"[114].

Mas em que consiste essa reflexão crítica? A resposta para essa pergunta nos conduz à outra dimensão da apoditicidade, a saber, a sua absoluta indubitabilidade. Husserl advoga que a apoditicidade "é uma indubitabilidade absoluta *num sentido inteiramente determinado e peculiar*"[115]. Essa peculiaridade da necessidade apodítica, que exerce a função de critério da reflexão crítica, é denominada por ele, em *Introdução à Filosofia*, de "*dupla negação*" [*doppelte Negation*]. Tal designação busca ressaltar que "uma evidência é 'apodítica' no sentido mais amplo da palavra quando se percebe que o ser do objeto evidente é insuprimível"[116] porque *qualquer* tentativa de síntese de preenchimento que pudesse evidenciar o seu não-ser (primeira negação), mesmo em pura variação imaginativa, manifesta-se como radicalmente impossível (segunda negação). Dito de outro modo, "aquilo que é evidente no sentido apodítico *não pode* ser imaginado como *in*existente sem ser pressuposto como existente no mesmo ato de reflexão"[117]. Em suma, o dado apoditicamente evidente é aquele que *não pode não-ser*. É nessa

[111] CAI, 2013, p. 19 – tradução nossa.
[112] HUSSERL, 2013, §13, p. 67 [*Hua* I, p. 68].
[113] *Ibidem*, §6, p. 53 [*Hua* I, p. 56].
[114] *Idem*, 2002, p. 401-402 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.
[115] *Idem*, 2013, §6, p. 53 [*Hua* I, p. 55].
[116] *Idem*, 2002, p. 384-385 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.
[117] SCHMID, 2001, p. 225 – tradução e grifo nossos.

dupla negação que, portanto, reside sua absoluta indubitabilidade, incorrigibilidade ou infalibilidade[118].

Levando isso em consideração, Husserl apresenta uma definição geral de evidência apodítica nos seguintes termos:

> Em todas as circunstâncias, aplica-se o seguinte à evidência apodítica: uma certeza evidente é apodítica se for *impossível* continuar a imaginá-la na unidade de uma consciência ou transformá-la de tal maneira que, *enquanto ela mesma permanece* como é ou foi como uma certeza atual, *ao mesmo tempo a possibilidade de ser duvidoso ou não-ser é dada*.[119]

Nesse cenário, a reflexão crítica desempenha o papel de tentar contraditar a evidência em exame, almejando verificar a possibilidade do não-ser do dado evidente. Todavia, se ela acabar comprovando o oposto de sua tentativa de refutação, "isto é, a visão intelectiva da negação de sua possibilidade"[120], então estará garantida a apoditicidade. A necessidade apodítica de uma evidência é, assim, assegurada quando a reflexão demonstra que a objetalidade apreendida naquela evidência não pode não-ser, nem ser de outro jeito. Devido a isso, em uma formulação que resume o significado da apoditicidade, Husserl também denomina a reflexão crítica realizada com vistas à garantia da necessidade engendrada pela dupla negação de uma *evidência-teste* [*Probeevidenz*]: "uma evidência é apodítica se, *juntamente com essa evidência*, puder ser produzida uma evidência-teste em que a inexistência da possibilidade do não-ser seja evidentemente dada"[121]. A apoditicidade, então, como havia sido antecipado, possui uma estrutura particular, constituída por uma dupla camada intencional: além da autodoação originária em uma síntese de preenchimento, a sua configuração necessita de uma outra vivência intencional (a evidência-teste) que comprove a impossibilidade do não-ser daquele dado imanente em sentido fenomenológico-transcendental autêntico. É em virtude dessa especificidade reflexiva que Husserl identifica na apoditicidade "uma dignidade mais elevada", ou ainda a "dignidade suprema"[122], uma vez que

> numa tal crítica, já não se aceita passivamente, mas se investiga explicitamente a evidência em prol de uma justificação de ordem superior. Em outras palavras, em vez

---

[118] Cf. MAROSAN, 2009, p. 80.
[119] HUSSERL, 2002, p. 387 [*Hua* XXXV] – tradução nossa. Definição semelhante é apresentada em *Filosofia Primeira*, segundo a qual o *princípio apodítico* quer dizer que "*simplesmente não se consiga imaginar* que o experienciado poderia não existir, ou poderia ser duvidoso, ou apenas possível no sentido de possuir uma possibilidade oposta além da experienciada, que também poderia ser dada. (...) A suposição do não-ser, do ser possível, posta ao mesmo que a certeza intuída, deve ser uma impossibilidade absolutamente evidente; um e outro devem ser evidentemente dados como incompatíveis (...). Este deve, portanto, ser considerado um princípio apodítico" (HUSSERL, 1956, p. 368).
[120] HUSSERL, 2002, p. 385 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.
[121] *Ibidem*, p. 387 [*Hua* XXXV] – tradução e grifo nossos.
[122] *Idem*, 2013, §6, p. 53; §7, p. 55-56 [*Hua* I, p. 55, p.57 ].

> de meramente "viver" a experiência evidente, sabemos, através de uma crítica apodítica, que a estamos vivendo e que nela *obtemos uma verdade inegável*.[123]

Assim compreendido, o conceito de "evidência apodítica" desempenha uma função realmente crucial dentro do projeto fenomenológico-transcendental, a qual pode ser observada, pelo menos, em duas de suas implicações. No que diz respeito à objetalidade visada e intuída no processo de preenchimento, a apoditicidade garante que a objetalidade é efetivamente tal qual visada e, mais do que isso, que não pode não ser deste modo; ou ainda, ela garante indubitavelmente o ser da objetalidade em questão. Nas palavras do fenomenólogo, "a objetalidade é dada de maneira apoditicamente evidente quando eu, vendo-a e experimentando-a como autodada, posso ao mesmo tempo ver que *a inexistência é absolutamente excluída para esta coisa dada*"[124]. Isto é, a apoditicidade assegura a apreensão inequívoca da objetalidade intencionada[125] ou, do ponto de vista da própria objetalidade, ela assegura a sua autodoação autenticamente *imanente*, conforme antecipado no terceiro capítulo. Ademais, no que concerne à "verdade", a possibilidade de obtenção de evidências apodíticas implica, correlativamente, a defesa de que a Fenomenologia Transcendental é capaz de alcançar verdades igualmente marcadas pela indubitabilidade própria da apoditicidade. Isso pode ser ilustrado através dos seguintes exemplos utilizados por Sokolowski para explicar o que são *afirmações apodíticas*:

> Afirmações apodíticas expressam coisas que não poderiam ser de outra maneira; eles expressam verdades necessárias. Mais do que isso, delas se espera a expressão de tais verdades necessárias. Vemos que o que elas dizem não poderia ser de outra maneira. Consideremos, por exemplo, a afirmação de que um material, um objeto espacial como um cubo, somente pode ser dado numa multiplicidade de perfis, aspectos e lados, e que o cubo é a identidade dada em tais aparências. Consideremos também a afirmação de que uma identidade nos é dada numa mistura de presenças e ausências, ou a asserção de que só podemos ter um tempo presente contra um pano de fundo de um passado e de um futuro. Essas afirmações são apodíticas. Vemos que um cubo não poderia ser dado de nenhum outro modo.[126]

Considerando todos os elementos mobilizados nessa delimitação, podemos, em resumo, sustentar que a evidência é apodítica quando, submetida ao crivo de um *ato de reflexão*, demonstra sua *indubitabilidade* por atender ao critério da *dupla negação* quanto ao ser da objetalidade envolvida no processo de preenchimento sintético; ou seja, há evidência apodítica quando fica demonstrado que a objetalidade autodada originalmente é *necessariamente* conforme visada.

---

[123] CAI, 2013, p. 20 – tradução e grifo nossos.
[124] HUSSERL, 2002, p. 410 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.
[125] Nesse sentido, destacando o papel da reflexão crítica nesse processo, Cai (2013, p. 20) aponta que "através da negação da negação, ela [a reflexão] confirma que o objeto dado diretamente na evidência é apodítico, isto é, indubitável em sentido absoluto, de modo que uma dúvida sobre sua existência não pode ser motivada".
[126] SOKOLOWSKI, 2010, p. 66.

*** *** ***

A delimitação acima realizada dos tipos de evidência nos fornece embasamento para examinar, em linhas gerais, *uma alteração* no entendimento husserliano acerca da relação entre adequação e apoditicidade e, consequentemente, na sua compreensão sobre a possibilidade de obtenção de evidências (e, correlativamente, de verdades) com essas características.

Desde as *Investigações Lógicas* – momento no qual o pensamento husserliano sobre a evidência é "fortemente orientado para o ideal de adequação"[127] –, Husserl vincula intimamente os conceitos de adequação e apoditicidade, por advogar que a plena adequação implica a indubitabilidade da evidência. Isso pôde ser observado claramente, por exemplo, em trecho do "apêndice" da *6ª Investigação*, citado no segundo capítulo, no qual o fenomenólogo afirma que

> *Não posso duvidar da percepção adequada* puramente imanente, precisamente porque nela não há nenhum resíduo de intenção que ainda requeira preenchimento. Toda a intenção, ou seja, a intenção em todos os seus momentos, está preenchida. (...) com outras palavras: *só é indubitável e evidente a percepção das próprias vivências efetivas*.[128]

Ou seja, uma evidência adequada, nesse contexto, também é necessariamente apodítica, uma vez que a impossibilidade da dúvida é a característica fundamental da apoditicidade, como visto acima. Do mesmo modo, consoante sublinha Tugendhat, em *Ideias I*, o "adequado e o indubitável [também] coincidiam"[129]. Nesse texto de 1913, o fenomenólogo explicitamente associa adequação e apoditicidade ao definir "evidência" como ato posicionante, em momento da obra no qual a distinção entre "evidência" *lato sensu* e "visão intelectiva" ainda não havia sido estabelecida. Diz Husserl que "o que habitualmente denominamos evidência e visão intelectiva (...) é uma consciência dóxica posicional e, além disso, <u>adequadamente doadora, que 'exclui o ser de outro modo'</u>"[130]. Nessa definição, a impossibilidade de ser de outro modo (que indica a apoditicidade) não é elencada como uma característica que se articula com a adequação para configurar a evidência, senão que é colocada como uma qualificação que explica o sentido da doação adequada. Isto é, de acordo com essa passagem, a evidência adequada é uma evidência que exclui o ser de outro modo. Destarte, é possível observar que

> nesta fase, Husserl ainda não separou estes dois aspectos de uma forma clara; ou, mais precisamente, ele ainda não definiu a noção de apoditicidade - ou seja, indubitabilidade – como independente da adequação e concebida a partir da possibilidade de que uma evidência indubitável possa ser inadequada. Pelo contrário, para ele, a *adequação implica a indubitabilidade como um dos seus aspectos*

[127] HEFFERNAN, 2009, p. 37 – tradução nossa.
[128] HUSSERL, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 770].
[129] TUGENDHAT, 1970, p. 207 – tradução nossa.
[130] HUSSERL, 2006a, §137, p. 306 [*Hua* III/1, p. 317]

> *essenciais, de modo que a evidência indubitável é necessariamente adequada e vice-versa*.[131]

Essa implicação recíproca entre adequação e apoditicidade permanece vigente em escritos do início da década de 1920. No "apêndice 5" de *Introdução à Filosofia* (1922), por exemplo, ela se manifesta através do uso de tais conceitos de modo equivalente, um para explicar o outro, ao tratar da apoditicidade da dupla negação, a qual é caracterizada nesse momento pelo fato de que "não estou apenas certo de que aquilo que é *adequadamente* autodado, mas também *apoditicamente* certo de que sua inexistência é impossível. Esta impossibilidade é ela mesma *adequadamente* dada"[132]. Reconhecimento textual inequívoco dessa interpretação husserliana, ademais, pode ser encontrado no parágrafo 31 de *Filosofia Primeira* – ou seja, cerca de dez anos após a publicação de *Ideias I* –, no qual o fenomenólogo explicitamente destaca o *teste da dupla negação,* que é constitutivo da apoditicidade, como uma característica da evidência adequada:

> Ela [a evidência adequada] vem à tona quando testamos tais evidências por meio de uma passagem pela negação ou pela dúvida. Se tento negar ou considerar duvidoso um exemplo de evidência adequada, então a impossibilidade do não-ser ou da dúvida do que é evidente, do que é apreendido em absoluta doação, torna-se imediatamente aparente, e o faz por sua vez com evidência adequada. Também podemos designar esta particularidade da evidência adequada como a sua *apoditicidade*. É claro que, inversamente, *todos os casos de evidência apodítica são adequados*. Podemos, portanto, tratar as duas expressões como equivalentes e favorecer uma ou outra em particular, dependendo precisamente se queremos dar ênfase à adequação ou à apoditicidade.[133]

Como fica patente, a apoditicidade é concebida como uma propriedade da evidência adequada. Noutras palavras, além da completude em virtude da qual não resta nenhum horizonte de possibilidade aberto para outros enriquecimentos ou supressões do sentido de apreensão, a adequação também é caracterizada pela indubitabilidade proveniente da reflexão crítica, ou seja, pela apoditicidade. Com efeito, entende-se que toda indubitabilidade diz respeito à autodoação plena, ou seja, que não existe apoditicidade fora do contexto de adequação, pois, caso não houvesse autodoação completa, então haveria a possibilidade de ser de outro modo ou de não ser. Por isso, Husserl aponta que toda evidência apodítica é adequada e que essas noções descrevem o mesmo fenômeno, apenas a partir de perspectivas diferentes: a adequação ressalta que a objetalidade visada foi intuída plenamente, em todas suas determinações, e a apoditicidade assegura que a autodoação é tão perfeita que não pode ser

---

[131] CAI, 2013, p. 17 – tradução e grifo nossos.
[132] HUSSERL, 2002, p. 384 [*Hua* XXXV] – tradução e grifo nossos.
[133] *Idem*, 1996a, p. 35 [*Hua* VIII] – tradução nossa.

anulada, nem modificada.[134] Poderíamos, então, denominar indiferentemente uma evidência adequada de apodítica e uma evidência apodítica de adequada, na medida em que "a diferença entre adequação e apoditicidade da evidência parece *não ser extensional, mas intensional*"[135].

Todavia, "essa não é a última verdade sobre a apoditicidade"[136], pois o entendimento sobre a imbricação entre adequação e apoditicidade não se mantém no transcurso da Fenomenologia Transcendental. Já em 1925 (portanto, pouquíssimo tempo após os escritos que compõem *Filosofia Primeira*, cujas lições são de 1923/24), no apêndice 12 de *Introdução à Filosofia*, Husserl reconhece a possibilidade de dissociação entre tais conceitos ao refletir sobre a apoditicidade da própria subjetividade. Segundo ele,

> deve-se notar que *uma consciência de apoditicidade*, mesmo que seja autodada e intuída, *pode ser inadequada*. Qualquer pessoa que afirme com visão intelectiva: "é impensável para mim que eu não exista! Eu sou e sou necessário" tem uma necessidade apodítica, ou incompatibilidade, inadequadamente dada"[137].

Nesse texto, então, o fenomenólogo pondera que, por um lado, há indubitabilidade, assegurada pela reflexão crítica, com relação à existência do "eu"; no entanto, por outro lado, a própria subjetividade não está completamente dada nessa evidência. Assim, sua evidência é apodítica, mas inadequada. Essa transformação da compreensão husserliana encontra confirmação nas *Meditações Cartesianas,* texto no qual o fenomenólogo claramente sustenta "que *a adequação e a apoditicidade* de uma evidência *não* têm de andar de mãos dadas"[138], reiterando que essa desvinculação pode ser observada na esfera da autorreflexão:

> Nela, o *ego* é originariamente acessível para si próprio. Mas esta experiência oferece, de cada vez, apenas um núcleo de coisas que são propriamente experienciadas de modo adequado, a saber, o presente vivo, próprio, que o sentido gramatical da proposição *ego cogito* expressa, enquanto, por sobre isso, apenas se alcança um horizonte indeterminadamente geral, presuntivo, de coisas propriamente não experienciadas, mas necessariamente covisadas. (...) O ser efetivo do terreno de conhecimento em si primeiro é, assim, decerto, absolutamente verificado, mas não o é, sem mais, aquilo que determina o seu ser de um modo mais preciso e aquilo que, durante a evidência viva do eu sou, não está ainda ele próprio dado, mas é apenas presumido. Esta presunção, coimplicada na evidência apodítica, está, portanto, sujeita, a respeito da possibilidade de preenchimento.[139]

---

[134] Nesse mesmo sentido, Schmid (2001, p. 224) afirma que "apoditicidade aqui ainda significa nada mais do que uma característica implícita de evidência adequada. A evidência adequada é chamada de apodítica no que diz respeito a uma de suas principais características, sua indubitabilidade. Husserl conclui, portanto, que ambas as expressões, evidência apodítica e adequada, são equivalentes" – tradução nossa.
[135] HEFFERNAN, 2009, p. 30 – tradução e grifo nossos.
[136] SCHMID, 2001, p. 222 – tradução nossa.
[137] HUSSERL, 2002, p. 401 [*Hua* XXXV] – tradução nossa.
[138] *Idem*, 2013, §9, p. 60 [*Hua* I, p. 62].
[139] *Ibidem*, §9, p. 60-61 [*Hua* I, p. 62] – grifo sublinhado nosso.

Nesse momento de sua Fenomenologia Transcendental, pois, Husserl passa a sustentar a compatibilidade entre a obtenção de evidências apodíticas e a existência de um horizonte não preenchido, mas igualmente visado, relacionado àquela objetalidade intuída apoditicamente. Comparando com momentos anteriores do pensamento husserliano, pode-se afirmar, pois, que, se

> nas *Ideias,* a ciência rigorosa tem as características da adequação e da apoditicidade, nas *Meditações,* ela precisa ter somente a apoditicidade. As proposições da filosofia, afirma agora Husserl, devem excluir toda dúvida e, portanto, ser apodíticas, mas não precisam ser adequadas, isto é, não precisam expressar exaustivamente o sentido e a estrutura do seu assunto.[140]

Exemplar nesse sentido é a evidência apodítica de que o *ego* existe *agora* – isto é, a indubitabilidade do seu presente vivo –, a qual não abarca completamente o seu ser em toda sua plenitude, ou seja, trata-se de uma evidência que pode ser apodítica e ainda assim ser insuficiente em *adequação*[141].

De fato, observando atentamente as caracterizações previamente apresentadas, "adequação" e "apoditicidade" não são conceitos simplesmente intercambiáveis, pois descrevem e abrangem situações fenomenológicas essencialmente diferentes; ou ainda, são conceitos que possuem extensões distintas: como visto, a adequação diz respeito ao *grau de plenitude* daquilo que é dado, enquanto a apoditicidade não diz respeito ao grau de plenitude da evidência, mas sim à possibilidade daquilo que é efetivamente autodado ser ou não de outro modo, independente de sua eventual completude com relação ao visado[142]. É por esse motivo que, no "apêndice 15" de *Introdução à Filosofia*, cujo título é justamente "como a apoditicidade se relaciona com a adequação", Husserl assevera que:

> O que é apreendido pode ser apreendido na indubitabilidade "absoluta", apoditicamente, e ainda assim o conteúdo de sentido, o conteúdo de determinação deste ser pode ser duvidoso: ele não é dado como plenamente determinado, é talvez dado presuntivamente em larga escala, mas *sem perturbar a apoditicidade*.[143]

---

[140] SOKOLOWSKI, 1970, p. 185 – tradução nossas.

[141] Sokolowski apresenta exemplos interessantes para ressaltar essa dissociação: "é perfeitamente possível saber, por exemplo, que o presente *necessariamente* envolve o passado e o futuro, mas não ser tão claro o significado mesmo do que sejam o presente, passado e futuro; podemos saber *apoditicamente* que um objeto é identificado numa mistura de presença e ausência, mas ainda podemos ser *vagos* sobre a significação *plena* do que é estar presente e do que é estar ausente" (2010, p. 67 – grifo nosso)

[142] Nesse sentido, Ströker sustenta que "esses dois tipos de evidência cumprem o postulado da perfeição da doação de si de maneiras diferentes. Enquanto a apoditicidade exclui toda dúvida e em sua modalidade significa a impossibilidade de ser diferente, a adequação refere-se, em contraste, à plenitude de conteúdo do "o quê", à doação completa daquilo que algo é" (1997b, p. 75 – tradução nossa).

[143] HUSSERL, 2002, p. 411 [*Hua* XXXV] – tradução e grifo nossos.

Demonstrar detalhadamente o percurso no qual essa desvinculação se estabelece nos afastaria dos objetivos imediatos da discussão para o presente trabalho. Todavia, um bom panorama desse processo pode ser observado no gráfico elaborado por Schmid, em seu artigo *Evidência Apodítica*. O intérprete analisa cinco obras importantes do pensamento husserliano de 1900 a 1936 (*Investigações Lógicas, Ideias I, Filosofia Primeira, Meditações Cartesianas e A Crise*), mensurando "o uso por parte de Husserl de três adjetivos [*evident*, *adäquat* e *apodiktisch*] por página na edição *Husserliana* das respectivas obras"[144], e chega à conclusão de que

> a preocupação de Husserl com a 'evidência' permanece mais ou menos no mesmo nível de intensidade ao longo de seu trabalho, enquanto a "adequação" perde continuamente a sua importância. A apoditicidade, por outro lado, torna-se mais importante no decorrer do desenvolvimento do pensamento de Husserl, tendo seu cume nas *Meditações Cartesianas*".[145]

Essa dissociação entre apoditicidade e adequação, que representa a proeminência da tematização da primeira em detrimento da segunda, expressa uma significativa mudança no pensamento husserliano, a qual se refere fundamentalmente à sua compreensão sobre a intuição dos conteúdos abarcados pela imanência *reell*. Se, tanto em *Investigações Lógicas* quanto em *A Ideia da Fenomenologia* e *Ideias I*, a percepção imanente, ao contrário da transcendente, era concebida como indubitável *e* adequada[146], nas *Meditações Cartesianas*, essa interpretação não é mais mantida. Embora, por um lado, o *ego cogito* permaneça sendo identificado como o "terreno último e *apoditicamente certo* de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada"[147], por outro, isso já não significa mais que os dados intuídos na autorreflexão transcendental sejam necessariamente adequados, ou seja, a possibilidade de doação adequada dos conteúdos da imanência *reell* passa a ser questionada.

Nesse sentido, Husserl aponta nas *Meditações Cartesianas* que, se "a percepção externa (que, sem dúvida, não é apodítica), é certamente uma experiência da própria coisa"[148],

---

[144] SCHMID, 2001, p. 223 – tradução nossa.
[145] *Ibidem*, p. 223 – tradução nossa. Conclusão análoga é apontada por Ströker (1997b, p. 71, nota de rodapé 20 – tradução nossa) nos seguintes termos: "apoditicidade e adequação ainda coincidem aqui [em *Ideias* I]. Mesmo tão tarde quanto 1924 [*em Filosofia Primeira*], Husserl considerava que a evidência adequada estava livre de dúvidas e chamava "esta peculiaridade de sua apoditicidade" [*Hua* VIII, 35]. Uma distinção clara é feita entre eles pela primeira vez nas Meditações Cartesianas [*Hua* I, 55]". A única ressalva a esse apontamento de Ströker é que, conforme transcrito no presente trabalho, a distinção entre adequação e apoditicidade já aparece no *corpus* husserliano, pelo menos, desde 1925, no apêndice 12 de *Introdução à Filosofia* (cf. 2002, p. 401 [*Hua* XXXV]). A intérprete, contudo, não poderia ter identificado isso em seu texto, pois este foi publicado antes da publicação da *Husserliana* XXXV.
[146] Cf. SCHMID, 2001, p. 219.
[147] HUSSERL, 2013, §8, p. 56 [*Hua* I, p. 58].
[148] *Ibidem*, §9, p. 60 [*Hua* I, p. 62].

na qual a autodoação da coisa se configura como "um horizonte geral aberto, infinito e indeterminado, de elementos que não são eles próprios propriamente percepcionados"[149], mas que apresentam um horizonte a ser explorado, "algo semelhante corresponde à certeza apodítica da experiência transcendental do meu *eu sou* transcendental, na generalidade aberta do horizonte que lhe está ligado"[150]. Por conseguinte, em última instância, Husserl acaba por reconhecer que

> uma vivência *jamais* é completamente percebida, *ela não é adequadamente apreensível em sua unidade plena*. Ela é, por sua essência, um fluxo, que, se dirigimos o olhar reflexivo para ele, podemos acompanhar desde o momento presente, mas cujos trechos percorridos estão perdidos para a percepção[151].

Do ponto de vista noético, isso significa que a percepção interna, percepção que toma a vivência intencional e seus conteúdos *reell* como objetos – também não é capaz de apreender completamente o seu correlato, o que impede a consecução de uma evidência adequada. Dito mais precisamente:

> Assim como os objetos externos da percepção transcendente são dados como localizados em horizontes de possíveis modificações do sentido apreensivo, nossos próprios "estados mentais" também são dados em um contexto mais amplo, o fluxo de consciência, e, portanto, nunca são dados em evidência adequada.[152]

Como se pode depreender, o reconhecimento dessa inadequação encontra seu fundamento mais geral no fato de que, rigorosamente falando, se tomados enquanto objetos, os atos intencionais e seus componentes não se dão a uma percepção interna de maneira isolada, estanque e acabados em si mesmos. Na verdade, eles implicam outros atos potenciais, predelineiam outras vivências intencionais a partir de si e também são eles próprios resultados de atos predelineados, de modo que eles se realizam em meio a todo um *horizonte* que não pode ser desconsiderado nas suas apreensões[153]. O conceito husserliano de "horizonte" passa a se aplicar às vivências intencionais, então, a fim de ressaltar que fenomenologicamente é insuficiente examinar um ato intencional atual de modo isolado, visto que "*toda e qualquer atualidade implica,* antes, *as suas potencialidades*, que não são possibilidades vazias, mas sim possibilidades que, na própria vivência atual respectiva, estão intencionalmente predelineadas

[149] HUSSERL, 2013, §9, p. 60 [*Hua* I, p. 62].
[150] *Ibidem*, §9, p. 60–61 [*Hua* I, p. 62] – grifo sublinhado nosso.
[151] *Idem*, 2006a, §44, p. 105 [*Hua* III/1, p. 93] – grifo nosso.
[152] SCHMID, 2001, p. 220 – tradução nossa.
[153] Em termos husserlianos, "tão essencial quanto a *atualidade* da vida é também a *potencialidade*, e esta potencialidade não é uma vazia possibilidade. Cada *cogito*, por exemplo, uma percepção externa ou uma recordação iterativa etc., traz em si próprio, e como algo desvendável, uma potencialidade, que lhe é imanente, de possíveis vivências referíveis ao mesmo objeto intencional e realizáveis a partir do eu. Em cada *cogito* encontramos, como a Fenomenologia diz, *horizontes*" (2013, p. 17 [*Hua* I, p. 18]).

quanto ao conteúdo e, sobretudo, dotadas do caráter de serem algo a realizar pelo eu"[154]. Assim sendo, o horizonte é, *grosso modo*, o conjunto de potencialidades predelineadas vinculadas, por necessidade de essência, a cada vivência atual e que pode ser encarado a partir de duas dimensões complementares: (i) há um "*horizonte externo*, infinito e aberto, *de objetos dados com* [a objetalidade visada]"[155], que configura um "entorno objetal daquilo que é representado, na medida em que esse pano de fundo e a possibilidade de seguir suas referências pertence à consciência do próprio representado"[156]; e (ii) há um horizonte *interno*, que abarca as determinações internas da objetalidade que permanecem não-explicitadas, desconhecidas, na visada atual, mas que podem ser atualizadas. Um dos aspectos mais relevantes do conceito de "horizonte" é que ele permite vislumbrar a interrelação e a temporalidade das vivências intencionais: "potencialidade e atualidade pertencem sobretudo a certas relações mútuas entre atos [e] o que é significativo sobre elas é que são *temporais*. A penetração nos horizontes intencionais ocorre no lado noético, dentro do horizonte de um 'antes' e um 'depois' que circundam o 'agora' de cada ato realizado"[157]. Diante disso, estabelece-se que a inadequação vinculada às vivências intencionais repousa no seu caráter eminentemente temporal: embora não se perfilem espaço-temporalmente em função da materialidade, como é o caso das objetalidades externas, elas se distendem em perfis temporais e isso impede que, no agora tomado isoladamente, possam ser adequadamente intuídas[158].

É este cenário de inadequação – mas também de possibilidade de obtenção de evidências apodíticas – que, inclusive, legitima a esfera egológica transcendental como o campo aberto de investigações fenomenológica.

> Há espaço para crescimento, precisão e desenvolvimento na filosofia. Em qualquer fase da sua realização, a fenomenologia pode ter uma certa incompletude, as suas intenções podem estar rodeadas de componentes covisados e pré-visados que não estão preenchidos e ainda são inexplorados, mas o que ela consegue dizer deve ser dito apoditicamente (...). *A experiência transcendental que temos da nossa subjetividade é apodítica e pode servir de base para julgamentos apodíticos que constituirão a nossa ciência última. Contudo, mesmo esta experiência não é adequada devido à temporalidade do ego.* O momento presente nos é dado de forma adequada quando o vivenciamos, mas o conteúdo de seus horizontes temporais, o conteúdo de nosso fluxo de consciência que atinge o passado ou o futuro, não é dado adequadamente.[159]

---

[154] HUSSERL, 2013, §19, p. 82 [*Hua* I, p. 82].
[155] *Idem*, 1999a, §8, p. 28 – tradução nossa.
[156] TUGENDHAT, 1970, p. 246 – tradução nossa.
[157] STRÖKER, 1997b, p. 96-97 – tradução nossa.
[158] Cf. RESTREPO, [*s.d.*], p. 38. Sobre esse conceito de "horizonte", cf., por exemplo, HUSSERL, 2013, §19 [*Hua* I, §19]; 1999a, §8.
[159] SOKOLOWSKI, 1970, p. 185 – tradução e grifo nossos.

*** *** ***

Decerto, uma compreensão mais profunda da inadequação relacionada à experiência interna demandaria uma abordagem dos estudos husserlianos acerca da consciência interna do tempo, visto que a dimensão de horizonte*,* devido à qual se revela a inadequação da percepção interna, tem sua raiz na estrutura da temporalidade imanente. Tal discussão, contudo, afastaria a exposição do nosso escopo[160]. Porém, para os objetivos imediatos dessa seção do capítulo – dedicada à análise do conceito de "evidência", a fim de avaliar se houve mudanças na sua configuração na fase transcendental da Fenomenologia – o fundamental pode ser resumido em dois pontos: segundo o exposto, (i) o sentido de "evidência" *permanece* sendo definido em termos análogos aos estabelecimentos nas *Investigações Lógicas* e, com base nele, Husserl identifica modos diferentes através dos quais essa consciência se estrutura, ou seja, se a autodoação originária que nela se efetiva é adequada, inadequada, assertórica ou apodítica; e (ii) embora preserve o sentido do conceito, Husserl não sustenta mais a mesma certeza que expressava anteriormente com relação à evidência adequada: compreendida conforme o contexto supracitado, a evidência adequada acaba por se estabelecer como uma ideia que "permanece em aberto se, por questões de princípio, não reside no infinito"[161]; uma meta, pois, a ser perseguida, ainda que não haja garantias de que possa ser alcançada. Por outro lado, desarraigada da adequação, a evidência apodítica é confirmada como fonte de fundamentação com base na qual a Fenomenologia pode se consolidar, visto que "é claro que o sentido de indubitabilidade em que o *ego* acede à doação, através da redução transcendental, corresponde efetivamente ao conceito de apoditicidade"[162]. Assegurada dentro do escopo da Fenomenologia Transcendental, "a tarefa de uma reflexão apodítica, então, é indagar até que ponto chega a apoditicidade da subjetividade transcendental"[163]. Dito em termos husserlianos, sua tarefa é investigar "quão longe se estendem os *elementos absolutamente indubitáveis*"[164] da esfera transcendental.

Por fim, essas ponderações sobre a distinção entre adequação e apoditicidade são igualmente relevantes, retrospectivamente, porque, levando em conta a análise das acepções de

---

[160] Para análises mais aprofundadas em torno das implicações da temporalidade na inadequação das evidências relativas à imanência *reell*, cf., por exemplo, CAI, 2013; HEFFERNAN, 2009 e SCHMID, 2001. Sobre a temática do "tempo" na fenomenologia husserliana de um modo geral, recomendamos o excelente estudo de Pedro M. S. Alves, intitulado "subjetividade e tempo na fenomenologia de Edmund Husserl" (cf. ALVES, 2003).
[161] HUSSERL, 2013, §6, p. 53 [*Hua* I, p. 55].
[162] *Ibidem*, §9, p. 60 [*Hua* I, p. 61]. Dito de outro modo: "ainda podemos reivindicar a *apoditicidade* para esta investigação, pois ainda lidamos com relações de sentido essenciais, *a priori*, mas as reivindicações de *adequação* tornaram-se um ideal que pode não mais ser alcançado de fato" (SOKOLOWSKI, 1970, p. 190).
[163] CAI, 2013, p. 22.
[164] HUSSERL, *op. cit.*, §9, p. 61 [*Hua* I, p. 62] – grifo nosso.

"imanência" e "transcendência" expostas no terceiro capítulo, contribuem no esclarecimento de que o sentido fenomenológico-transcendental *autêntico* de imanência diz respeito exclusivamente à apoditicidade; em outras palavras, a imanência autêntica abrange tudo que pode ser dado de modo absolutamente indubitável – seja imanente *reell* ou transcendente *irreell* –, mesmo que a autodoação não seja exaustivamente adequada. E são prospectivamente relevantes para a seção seguinte, pois indicam desde já que, correlativamente à defesa da realização de evidências apodíticas, também permanece inscrita na Fenomenologia Transcendental a possibilidade de verdades serem alcançadas de modo indubitável, uma vez que "a evidência *deve garantir a verdade*"[165]. Isso significa que o pensamento husserliano continua comprometido com a consecução de conhecimentos apoditicamente verdadeiros[166].

## 4.2 VERDADE NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

### 4.2.1 Correlato objetal da evidência e *adaequatio rei et intellectus*

No que se refere, por sua vez, ao conceito de verdade, observamos que, assim como descrito nas *Investigações Lógicas*, ele continua essencialmente vinculado ao de evidência nos escritos fenomenológico-transcendentais. Mais precisamente, a verdade permanece sendo encarada como o *correlato objetal* da evidência. A ratificação dessa correlação radical é apontada, por exemplo, em *Ideias I*, na qual a evidência é apresentada como consciência racional originária, nos seguintes termos:

> verdade é manifestamente o *correlato* do caráter racional perfeito da consciência originária (...). As expressões '(...) uma proposição de enunciado, é verdadeira' e 'o caráter racional perfeito convém à crença, ao juízo correspondente" – são *correlatos equivalentes*.[167]

No mesmo sentido, nas *Meditações Cartesianas*, esse vínculo é destacado no contexto de caracterização da evidência completamente adequada como a meta ideal do conhecimento, ao afirmar que "a evidência perfeita e *seu correlato, a verdade pura e autêntica*, é dada como uma ideia que reside no esforço para o conhecimento, para o preenchimento da intenção que visa"[168]. E isso também é expressamente sustentado em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* através da seguinte formulação: "a evidência e a verdade *estão precisamente na mesma relação* que a consciência da doação de um objeto e o próprio objeto"[169], ou seja, em

[165] HUSSERL, 1996c, §8, p. 32 [*Hua* XXX] – tradução nossa.
[166] Cf. STRÖKER, 1997b, p. 75-77.
[167] HUSSERL, 2006a, §139, p. 310 [*Hua* III/1, p. 322-323] – grifo nosso.
[168] *Idem*, 2013, §5, p. 50 [*Hua* I, p. 52] – grifo nosso.
[169] *Idem*, 1984, §49a, p. 316 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo nossos.

uma relação intencional indissociável entre ato e correlato. Destarte, utilizando termos fenomenológico-transcendentais apreciados no capítulo anterior, podemos dizer que "a evidência como *noesis* é correlata da verdade como *noema*"[170].

Mantém-se, pois, o entendimento de que, inserida no processo de preenchimento, a verdade figura, em sua acepção mais geral, como objetalidade própria do ato sintético responsável pelo preenchimento da intenção vazia por uma intuição, tal qual a coisa meramente intencionada é objetalidade da intenção vazia e a coisa intuída é a objetalidade da intuição. Essa constatação é relevante, pelo menos, por dois motivos: (i) por reforçar o entendimento de que a caracterização da evidência como consciência originária de autodoação da própria coisa – independentemente do seu grau de adequação e indubitabilidade – não significa que a própria coisa seja o correlato específico da evidência, pois o correlato próprio da evidência é a verdade; e (ii) porque aponta que, dada a indissociabilidade entre "evidência" e "verdade", a existência de diferentes tipos de evidência também deve implicar na existência de verdades com características diversas, cada qual associada ao seu modo de evidência. Assim sendo, evidências inadequadas devem alcançar verdades inadequadas, do mesmo modo que evidências adequadas devem possuir verdades adequadas como seus correlatos e evidências apodíticas devem atingir verdades apodíticas.

Ademais, analogamente ao realizado na *6ª Investigação Lógica*, Husserl permanece recorrendo à máxima *adaequatio rei et intellectus* no contexto de reflexão sobre "evidência e verdade" em suas obras transcendentais, o que indica que o fenomenólogo segue declaradamente encarando a verdade a partir de sua concepção correspondencial[171]. Isso pode ser nitidamente observado, pelo menos, em dois escritos.

Em *Análises sobre Sínteses Passivas*, discutindo sobre o processo de *correção da intenção* (o qual se refere ao quarto sentido de verdade [V4] explicitado na *6ª Investigação Lógica*), Husserl recorre à máxima escolástica para definir a evidência: "a evidência confirmadora nada mais é do que a consciência da *adaequatio rei et intellectus* consumada na originalidade da posse [da própria objetalidade]"[172]. Ora, se, como sabemos, por ter a verdade

[170] SOKOLOWSKI, 2010, p. 171 – grifo nosso.
[171] De acordo com levantamento que realizamos em obras da *Husserliana* escritas a partir de 1905, além de não encontrarmos manifestações explícitas que defendam alguma mudança referente à compreensão husserliana sobre a verdade correspondencial consolidada nas *Investigações Lógicas*, constatamos a utilização da máxima *adaequatio rei et intellectus* no contexto de discussão sobre conhecimento, evidência e verdade em: *Hua* XXIV, §30, §49a e §49c [1906/07]; *Hua* XXVIII, §6 [1908]; *Hua Mat.* IX, p. 304 [1916]; *Hua* XI, §23 [1925]; *Hua* XVII, §19, §44β [1929]. As passagens que, dentre essas, melhor manifestam a concordância husserliana com a concepção correspondencial que essa máxima representa são destacadas no texto.
[172] HUSSERL, 1966, §23, p. 102 [*Hua* XI] - tradução nossa.

como seu correlato objetal, a evidência é a consciência da verdade e, na passagem supracitada, a evidência é definida como "consciência da *adaequatio rei et intellectus*", então, articulando as duas definições ("evidência é a consciência da verdade" e "evidência é consciência da *adaequatio rei et intellectus*"), podemos depreender que a máxima correspondencial continua sendo utilizada pelo fenomenólogo para se referir à verdade. Ou seja, segundo o propugnado nessa obra, mais precisamente no terceiro capítulo de sua segunda parte, datada de 1925, persiste, na Fenomenologia Transcendental, o entendimento de que "verdade" é a *adaequatio rei et intellectus*. Essa interpretação é corroborada pela explicação que Husserl apresenta em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, sobre a apropriação fenomenológica dessa máxima, compreendendo-a à luz do processo de preenchimento intencional:

> *Verdade*, diz-se, *é a concordância entre a representação e sua objetalidade*, *adaequatio rei et intellectum*. Nossas análises nos ensinaram o que deve corresponder a esta velha fórmula escolástica: a síntese de preenchimento plenamente adequada nos fornece o correlato fenomenológico da "correspondência" aqui em questão. Todavia, a representação não concorda com o objeto, mas sim com a "percepção" que dá o objeto. Isto é relevante para todos os casos, incluindo "concordâncias" relativas a juízos.[173]

Conforme delineado nesse texto de 1906-1907, a verdade *permanece* designando, de um modo geral, a relação de concordância entre um ato que visa e a objetalidade a ele correspondente e, neste sentido, pode ser caracterizada como *adaequatio rei et intellectum*. No entanto, Husserl enfatiza que essa adequação deve ser compreendida fenomenologicamente, o que implica na ponderação de que a correspondência definidora da verdade destacada no texto não acontece diretamente entre intenção vazia e a objetalidade efetiva, mas sim entre intenção vazia e intuição (indicada na passagem acima pelo recurso à percepção, ato intuitivo por excelência). Desse modo, além da manutenção da máxima escolástica para se referir à verdade, a consideração sobre a relação estabelecida entre os atos envolvidos na síntese de preenchimento cognitivo também remete à reflexão husserliana exercitada na *6ª Investigação*. Mais especificamente, refere-se à segunda acepção atribuída ao conceito de verdade no §39 dessa obra, a adequação inter-ativa (V2), a qual é definida justamente não como o resultado de uma eventual relação de correspondência entre pensamento e coisa, como preceitua a fórmula tradicional, mas sim como o resultado da correspondência entre os membros que figuram do lado subjetivo da relação intencional configuradora da síntese de preenchimento (intenção vazia e intuição). Ou seja, ainda que implicitamente, há, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, o reconhecimento de que V2 persiste na Fenomenologia Transcendental como

[173] HUSSERL, 1984, §49b, p. 322-323 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo sublinhado nossos.

um conceito capaz de descrever a verdade correspondencial, pelo menos em uma de suas dimensões, qual seja, em sua dimensão relacional, do ponto de vista subjetivo.

Esses testemunhos textuais brevemente elencados indicam que, na Fenomenologia Transcendental, a verdade *permanece* sendo compreendida em termos correspondenciais. Diante disso, porém, cabe-nos agora questionar: Husserl continua reivindicando os sentidos de "verdade" apontados no parágrafo 39 da *6ª Investigação Lógica* nos escritos fenomenológico-transcendentais? Com essa questão, direcionamo-nos para o objetivo principal desta seção.

### 4.2.2 Os *sentidos* de verdade na Fenomenologia Transcendental.

Não obstante o vasto uso operativo do conceito de verdade ao longo de seus escritos transcendentais, nos quais, por diversas vezes, sentidos específicos são empregados[174], Husserl explicitamente realiza um movimento análogo ao desenvolvido no §39 da *6ª Investigação*, ou seja, analítica e detidamente se propõe a circunscrever os sentidos do conceito nessa fase de seu pensamento em, pelo menos, duas obras: *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, cujas preleções datam de 1906-1907, e *Lógica Formal e Transcendental*, de 1929. Em virtude disso, e considerando que o propósito fundamental deste momento é examinar as acepções atribuídas pelo fenomenólogo ao conceito de verdade na Fenomenologia Transcendental em comparação com os sentidos delimitados na fase psicológico-descritiva de sua filosofia, orientaremos a exposição a seguir por esses textos.

[174] O levantamento bibliográfico empreendido com o objetivo de pesquisar momentos nos quais Husserl delimita, diferencia e explica os sentidos do conceitos de verdade na Fenomenologia Transcendental abarcou especialmente as seguintes obras: *A Ideia da Fenomenologia* [*Hua* II]*, Ideias I* [*Hua* III/1]*, Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* [*Hua* XXIV]*, Introdução à Filosofia* [*Hua* XXXV]*, Análises sobre Síntese Passiva* [*Hua* XI], *Filosofia Primeira* [*Hua* VIII]*, Lógica e Teoria Geral da Ciência* [*Hua* XXX]*, Lógica Formal e Transcendental* [*Hua* XVII]*, Meditações Cartesianas* [*Hua* I] *e Experiência e Juízo*. Nessas obras, o termo "verdade" aparece diversas vezes (por exemplo, há trinta e uma ocorrências do termo "*Wahrheit*" nas *Meditações Cartesianas*; pelo menos, nove ocorrências do mesmo termo em *A Ideia da Fenomenologia*; e, pelo menos cinquenta ocorrências dele em *Ideias I*). Ademais, também analisamos as ocorrências de "*Wahrheitsbegriff*" e termos semanticamente próximos. Com base nesse levantamento, verificamos que o fenomenólogo emprega claramente e, muitas vezes, explica isoladamente algum dos sentidos que atribui à "verdade". Isso é manifesto, por exemplo, em *Ideias I,* §139, §141 e §142; *Meditações Cartesianas,* §4, §5, §26 e §27; e *Experiência e Juízo*, §73. Entretanto, dentre os textos pesquisados, os momentos em que ele de fato realiza uma exposição sistemática dos significados fenomenológicos de "verdade", semelhante ao exposto no §39 da *6ª Investigação Lógica*, situam-se na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* e, especialmente, em *Lógica Formal e Transcendental.* Por isso, recorreremos prioritariamente a essas obras na exposição empreendida nesta subseção.

4.2.2.1 Em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/07) [*Hua* XXIV].

Em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, no parágrafo 49c, intitulado significativamente de "o conceito fenomenológico de verdade", após definir a evidência *stricto sensu* como "a consciência de uma percepção preenchedora e adequada"[175] e destacar sua estrutura intencional enquanto ato sintético de preenchimento, além de sustentar que "verdade" é "a concordância entre a representação e sua objetalidade, *adaequatio rei et intellectum*"[176] e explicar o sentido da apropriação fenomenológica dessa máxima – momento no qual, conforme analisamos anteriormente, explica que a relação de correspondência na qual a intenção vazia se insere é com a intuição preenchedora e não com a objetalidade intuída, sugerindo assim a permanência de V2 nessa obra –, Husserl afirma que "*nós temos diferentes possibilidades de dar um significado ao conceito de verdade*"[177] e, então, dedica-se a apresentá-las.

4.2.2.1.1 *Primeiro sentido: intenção verdadeira (V4).*

Inicialmente, ele ratifica a distinção defendida desde *Prolegômenos* entre realidade e idealidade, ao destacar que uma verdade acerca da qual se julga não pode ser subsumida a nenhum um ato de julgar concreto, pois o "julgar" e a "verdade" são essencialmente diferentes:

> O julgar passa; a verdade perdura. A verdade objetiva, a verdade que não contém qualquer relação ocasional com qualquer existência individual ou com o fenômeno passageiro, é a verdade eterna. Isso vale para toda verdade essencial. 2 × 2 = 4 é algo supratemporal, ou melhor, atemporal, como dizem.[178]

Depois de contrapor o estatuto ideal da verdade à realidade do ato concreto de julgar – o que também havia feito na caracterização de V2 nas *Investigações Lógicas*, segundo a qual "verdade" não diz respeito à relação entre atos particulares (intenção vazia concreta e intuição concreta), mas sim ao resultado da relação ideal entre as *essências cognitivas* de tais atos –, Husserl apresenta um dos sentidos fenomenologicamente atribuídos ao conceito: "chamamos então a *proposição*, que é em si uma verdade ideal, *de verdadeira. Chamamo-la de uma verdade*"[179]. Essa primeira acepção identificada em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* equivale claramente ao quarto sentido de verdade exposto na *6ª Investigação*. Mais precisamente, equivale à correção do juízo, no sentido lógico enquanto unidade de sentido ideal, na medida em que atribui o conceito de verdade à proposição, assim como consta na caracterização de V4 na *6ª Investigação*.

---

[175] HUSSERL, 1984, §49b, p. 322 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[176] *Ibidem*, §49b, p. 322-323 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[177] *Ibidem*, §49c, p. 325 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[178] *Ibidem*, §49c, p. 325 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[179] *Ibidem*, §49c, p. 325 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.

Em consonância com isso, tal qual o sublinhado na *6ª Investigação*, aqui também Husserl ressalta que a verdade da proposição *depende* de seu ajustamento à objetalidade intuída. Se, no texto psicológico-descritivo, Husserl afirma que a proposição é verdadeira porque ela "se rege pela própria coisa; ela diz que é assim, e assim efetivamente é"[180], agora, no texto fenomenológico-transcendental, ele assevera que "chamamo-la [a proposição] assim porque ela 'está de acordo' (...). Na visão intelectiva atual, apreendemos sua verdade (...). Assim vemos: a proposição é verdadeira porque ela 'corresponde' a verdade"[181]. Trata-se, portanto, do reconhecimento da dimensão *proposicional* da verdade, tal qual observado na discussão sobre V4 no segundo capítulo.

Ademais, a verdade com a qual a proposição concorda para ser, ela própria, verdadeira, é precisamente aquela entendida à luz do terceiro sentido elencado na *6ª Investigação*: o ser verdadeiro (ou V3), acerca do qual discorremos mais adiante.

4.2.2.1.2 *Segundo sentido: adequação inter-ativa (V2).*

Todavia, como sabemos, considerando a estrutura intencional de preenchimento, a intenção vazia não se relaciona *diretamente* com o transcendente autodado, mas sim com a intuição preenchedora que capta tal objetalidade, mais exatamente, com a "essência da doação intuitiva do estado-de-coisas"[182].

Por isso, a segunda acepção exposta no parágrafo 49c de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, articulada com V4, também concerne ao polo subjetivo da relação veritativa, não se referindo, porém, a um dos atos envolvidos na síntese de concordância como seu atributo, mas sim ao *resultado* da relação entre a proposição judicativa e a intuição. Trata-se, pois, do reconhecimento de V2, a adequação inter-ativa. Isso pode ser observado na continuidade do texto supracitado seguintes termos:

> Qual é, então, a verdade que lhe corresponde [i.e., que corresponde a V4], a verdade no segundo sentido, mais autêntico? Bem, obviamente a essência específica da visão intelectiva, *aquilo que preenche a proposição* do lado da experiência da evidência (...). Finalmente, a verdade também pode ser entendida como a concordância da proposição com o que é específico na visão intelectiva.[183]

Esse sentido é apontado por Husserl como "mais autêntico" do que V4, pois é preciso haver adequação entre a intenção vazia (no caso, a proposição) e a intuição correspondente – a qual garante a autodoação da objetalidade à visão intelectiva –, para que aquela possa

[180] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].
[181] *Idem*, 1984, §49c, p. 325 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[182] *Ibidem*, §49a,p. 312 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[183] *Ibidem*, §49c, p. 325 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo sublinhado nossos.

efetivamente corresponder à objetalidade e, assim, ser qualificada como uma proposição verdadeira. Ou seja, V2 é condição de possibilidade de V4. Ademais, Husserl também sublinha nessa obra, da mesma maneira que o fez na *6ª Investigação*, que a adequação constituinte de V2 não é entre os atos concretos, mas sim entre suas essências cognitivas *in specie*.

4.2.2.1.3 *Terceiro sentido: ser verdadeiro (V3).*

Por fim, nas últimas linhas do parágrafo §49c de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl sucintamente aponta mais uma acepção do conceito de verdade ao afirmar que, "finalmente, *o conceito de verdade também se aplica aos estados-de-coisas*; em vez de falar sobre a consistência [*Bestand*] dos estados-de-coisas, falamos também sobre a sua verdade, ou seja, sobre seu *ser-verdadeiro* [*Wahrhaftsein*]"[184]. Evidentemente, essa delimitação caracteriza a verdade como *um atributo do polo objetal* da relação intencional, tal qual o terceiro sentido (ser verdadeiro – V3) exposto na *6ª Investigação* havia determinado e que temos qualificado de dimensão *ontológica* da verdade, porquanto é atribuída pelo fenomenólogo diretamente aos objetos ou estados-de-coisas e não a algo que se direciona para eles.

Outra importante característica que também já compunha o sentido de V3 cunhado na *6ª Investigação* e que está presente da determinação do "ser verdadeiro" em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* é a sua identificação como elemento *gerador da verdade*. Assim como havia apontado na obra de 1901, Husserl sublinha que, para desempenhar essa função de geradora da verdade não basta que a objetalidade dada seja o correlato de uma percepção qualquer; é preciso que ela seja precisamente a mesma objetalidade da intenção vazia – inclusive porque, caso não fosse, não haveria concordância, mas sim conflito entre os correlatos da intenção vazia e da intuição. Só assim – isto é, como a autodoação à intuição da objetalidade com a mesma matéria da objetalidade visada – ela é capaz de garantir a verdade da intenção vazia (V4), que é o elemento portador da verdade. Isso é destacado por Husserl, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, ao afirmar que somente quando o mesmo objeto representado é percebido, "é que o caráter de ser emerge na síntese de preenchimento *como geradora da verdade*, destacando a efetividade e trazendo-a à intuição"[185].

Esse reconhecimento de "ser verdadeiro" enquanto sentido gerador da verdade carrega consigo as mesmas implicações decorrentes de V3 na *6ª Investigação*, ou seja, reitera o alinhamento husserliano ao paradigma correspondencial de compreender a verdade e,

[184] HUSSERL, 1984, §49c, p. 325 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo nossos.
[185] *Ibidem*, §49b, p. 317 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.

especialmente, corrobora a primazia deste sentido ontológico de "verdade" perante a acepção que compreende a verdade como "intenção verdadeira" ou como "correção do juízo" (V4). Quer dizer, o "ser verdadeiro" continua sendo *a medida da verdade* da intenção vazia envolvida na síntese de preenchimento.

Nesse sentido, no parágrafo 49a da obra aqui em exame, tal dependência de V4 com relação a V3 é ratificada por Husserl quando, após ter mencionado o sentido de verdade como "ser verdadeiro", ele advoga que dizer "que o juízo é verdadeiro significa que ele corresponde à verdade, [que ele] concorda com a verdade". Dito de outro modo, o juízo (enquanto ato e enquanto unidade ideal de sentido) é verdadeiro porque ele corresponde ao ser verdadeiro – o que, em termos intencionais, como já visto, quer dizer que a essência da intenção judicativa se adequa à essência do ato preenchedor, cuja plenitude intuitiva corresponde à objetalidade em sua autodoação.

*** *** ***

Assim, considerando a abordagem, ainda que sucinta, do conceito fenomenológico de verdade exposta em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, é possível sustentar que Husserl *permanece adotando*, nos anos iniciais da Fenomenologia Transcendental, *explicitamente* três dos quatro sentidos de "verdade" elencados no §39 da *6ª Investigação*, quais sejam: adequação inter-ativa (V2), ser verdadeiro (V3) e intenção verdadeira (V4). Além disso, a ausência de referência textual expressa à acepção de verdade enquanto concordância objetal (V1), todavia, não deve indicar que Husserl teria renunciado tal sentido nesse momento de sua Fenomenologia. Isso porque, conforme discutido no tópico 2.3.2.2 – sobre o segundo sentido de "verdade" na *6ª Investigação* –, V2 se configura como contraparte subjetiva de V1. Ou seja, ambos os sentidos descrevem a mesma situação fenomenológica, que é o processo de correspondência promovido pela síntese de identificação, de perspectivas diferentes, porém essencialmente complementares. Desse modo, haver adequação entre os atos signitivo e intuitivo necessariamente significa que também se estabeleceu, correlativamente, a concordância entre a objetalidade visada e a objetalidade intuída. Dito mais claramente, V2 pressupõe V1 e vice-versa. Portanto, o reconhecimento de um desses sentidos relacionais do conceito de verdade implica na consideração do outro. Diante disso, é razoável concluir que os quatro sentidos de verdade advindos da *6ª Investigação* continuam vigentes na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*.

4.2.2.2 Em *Lógica Formal e Transcendental* (1929) [*Hua* XVII].

Em *Lógica Formal e Transcendental*, a determinação dos sentidos de "verdade" é igualmente realizada no contexto de exame da estrutura intencional da consciência comprometida com a consecução do conhecimento científico. Assim sendo, antes de tematizar o conceito de verdade, Husserl distingue a postura daquele que realiza julgamentos acerca das coisas de modo ingênuo da postura crítica exigida de um cientista empenhado em obter conhecimentos *verdadeiros* referentes à esfera científica de interesse. Se, de um lado, "a pessoa que julga de forma direta e ingênua que 'S é p' não sonha em investigar se as coisas são realmente assim e espontaneamente aceita que são tal como julga que sejam"[186], do outro, a atitude crítica traz à tona a diferença intencional entre intenção vazia e intuição, bem como a necessidade de confirmação das proposições instanciadas nos julgamentos concretos. Ou seja,

> a atitude crítica, pelo contrário, torna-nos conscientes de que a questão da adequação *deve* ser levantada. O dogmático "S é p" é substituído por "eu acho que S é p; este é meu 'significado'". Este "significado" (ou "opinião") requer confirmação; precisa passar por verificação.[187]

Essa confirmação, aponta Husserl, é obtida através do confronto dos julgamentos realizados (intenções proposicionais direcionadas a estados-de-coisas) com as próprias objetalidades acerca das quais se julga. Nas palavras do fenomenólogo, "se efetua assim um *recobrimento de identidade* entre a objetalidade, que já era da crença (opinião), e a existência efetiva dada agora 'ela mesma' na crença evidente, que preenche intenção cognoscitiva. Isso acontece no caso de confirmação bem-sucedida"[188]. Obviamente, por outro lado, Husserl pondera que "a intenção que visa a confirmação (...) também pode, em vez de ser preenchida, se '*decepcionar*"[189], assim como pode alcançar evidências parciais, inadequadas, imperfeitas e que, portanto, demandam novas confirmações, resultantes de sínteses complementares, as quais, por sua vez, podem, elas também, ser frustradas ou incompletas e assim por diante. É nesse cenário que a crítica deve ser instaurada, aponta Husserl.

> Isto suscita um *comportamento judicativo particular por parte do cientista*, um julgar que, por assim dizer, em *zigue-zague,* que primeiro vai direto à autodoação e, logo em seguida, ao modo de *crítica*, regressa aos resultados provisórios já obtidos; mas então a crítica mesma deve, por sua vez, submeter-se à crítica, pelas mesmas razões e assim por diante. O cientista é, portanto, guiado pela *ideia* de uma evidência perfeita, alcançável através da crítica, ou de uma evidência aperfeiçoável por graus

[186] BACHELARD, 1968, p. 70-71 – tradução nossa.
[187] *Ibidem*, p. 71 – tradução nossa.
[188] HUSSERL, 1962, §44b, p. 126 [*Hua* XVII, p. 128] – tradução nossa. Interessante sublinhar que a expressão semelhante "*recobrimento identificante*" é utilizada no §8 da *6ª Investigação Lógica* com o mesmo objetivo de caracterizar a síntese de preenchimento que, do lado objetal, promove a unidade de identidade entre o visado e o dado. (Cf. *Idem*, 1996b, 6ª I.L., §8, p. 52 [*Hua* XIX/2, p. 570]).
[189] *Idem*, 1962, §44b, p. 126 [*Hua* XVII, p. 128] – tradução nossa.

> sistemáticos. Esta evidência tem por correlato um ser verdadeiro que podemos alcançar ou ao qual podemos nos aproximar.[190]

É nesse sentido que "a crítica tem por fim o retorno às próprias coisas (ou estados-de-coisas)"[191] e que já se manifesta um dos sentidos do conceito de verdade que serão explicitamente apontados por Husserl neste escrito, a saber: a verdade enquanto *ser verdadeiro*.

Ainda antes de adentrar na tematização husserliana das acepções de "verdade" presentes em *Lógica Formal e Transcendental*, é relevante destacar que, nesse contexto de reflexão sobre a importância da crítica, além da acepção acima reconhecida, o fenomenólogo já indica outro sentido de "verdade". De maneira mais precisa, Husserl o aponta ao definir o que se entende por "conhecimento" a partir de uma perspectiva crítico-científica, em contraposição ao julgamento ingênuo, nos seguintes termos:

> Em vez do sujeito cotidiano que julga, com sua atitude cognitiva ocasional, tomemos agora o sujeito que julga cientificamente (...): conhecer a sua esfera em sentido estrito (no sentido ideal, sem dúvida) significa para o cientista nada mais do que isto: não conceder validade aos resultados científicos de qualquer julgamento, exceto àqueles que confirmaram a sua *"correção"*, a sua "verdade", pela *adequação às próprias coisas*, e que podem ser originalmente restaurados a qualquer momento com essa correção, graças a uma nova efetivação da adequação. Não é que o cientista não formule nenhum julgar antes dessa posse das "coisas", das "próprias" objetividades "mesmas" do seu nível categorial correspondente. Mas ele considera todos esses julgamentos *meramente provisórios* (...). Como visadas, a intenção cognitiva passa por eles, até chegarmos justamente às próprias coisas, à autodoação, à evidência.[192]

Tendo essas considerações em vista, chegamos à delimitação husserliana explícita dos sentidos de verdade exposta no parágrafo 46 da *Lógica Formal e Transcendental*, intitulado "Verdade e Falsidade como resultados da crítica. *Duplo sentido de verdade* e evidência". Como fica manifesto no próprio título do parágrafo, Husserl demarca manifestamente duas acepções de "verdade", as quais, a rigor, já haviam sido abordadas por ele anteriormente na obra, mas ainda sem a delimitação expressa.

#### 4.2.2.2.1 *Primeiro sentido: intenção verdadeira (V4).*

Relacionando-se diretamente com as reflexões precedentes, o primeiro sentido de "verdade" apresentado por Husserl na obra é identificado como sua acepção crítica e delimitado através das seguintes palavras:

> O *resultado final da crítica* – para falar de um ponto de vista ideal – é a "*verdade*" ou a "falsidade". Esta verdade significa juízo correto, *comprovado criticamente*, comprovado por sua adequação às correspondentes objetividades categóricas "próprias", tal como são originalmente dadas em posse evidente (...). Desta adequação

[190] HUSSERL, 1962, §44b, p. 129 [*Hua* XVII, p. 128] – tradução nossa.
[191] BACHELARD, 1968, p. 71 – tradução nossa.
[192] HUSSERL, *op. cit.*, §44b, p. 128 [*Hua* XVII, p. 129-130] – tradução e grifo sublinhado nossos.

> (isto é, da transição para a posse que preenche o que foi visado e da reflexão sobre a *mera visada* e o seu recobrimento com a intenção preenchida) provém *o conceito de correção que constitui um dos conceitos de verdade*; *seu conceito crítico*: o conceito de verdade segundo o qual o juízo é verdadeiro ou falso.[193]

"Verdade" é, portanto, aqui concebida como propriedade imputada ao juízo, isto é, ao ato que visa determinado estado-de-coisas e à unidade ideal de sentido que esse ato instancia. Se o juízo corresponder à objetalidade intuída, então ele será verdadeiro. Assim, esse sentido do conceito também é compreendido através da noção de correção [*Richtigkeit*]: um julgar é verdadeiro devido à sua conformidade ao efetivamente intuído. Dito de outro modo, para haver verdade nesta acepção, "o juízo tem que se ajustar em relação ao objeto dado intuitivamente. A proposição 'se corrige' em relação ao estado-de-coisas intuitivo"[194]. Por isso, tal acepção também é denominada por Husserl, em outros momentos da obra, de verdade predicativa [*prädikative Wahrheit*], de verdade como correção do sentido [*Wahrheit als Sinnesrichtigkeit*], ou ainda exatamente de verdade como *correção do juízo* [*Wahrheit als Urteilsrichtigkeit*][195].

Embora não haja nenhuma referência na letra do texto, a caracterização deste primeiro sentido exposto na *Lógica Formal e Transcendental* corresponde tanto à primeira acepção apresentada em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (apresentada, naquele contexto, a partir da perspectiva da *proposição*, ou seja, do conteúdo ideal do ato concreto de julgar) quanto à quarta acepção estabelecida no §39 da *6ª Investigação Lógica*. É notável, inclusive, a semelhança da passagem supracitada com o texto de 1901, no qual Husserl caracteriza V4 precisamente como "a *correção da intenção* (especialmente, por exemplo, como a *correção do julgar*) ou como sua adequação ao objeto verdadeiro)"[196]. A rigor, ademais, V4 – anteriormente denominado de *intenção verdadeira* – configura-se como uma conceituação que abrange tanto a verdade proposicional tratada no escrito de 1906/07, quanto o sentido de verdade do ato de julgar concreto, pois, conforme sublinha nas *Investigações Lógicas*, a correção do julgar, da perspectiva de sua essência cognitiva, significa exatamente a correção da proposição: "deste último ponto de vista [do ponto de vista da essência cognitiva da intenção], temos, por exemplo, a correção do juízo no sentido lógico da proposição: a proposição se rege pela própria coisa"[197].

---

[193] HUSSERL, 1962, §46, p. 130-131 [*Hua* XVII, p. 132] – tradução e grifo sublinhado nossos.
[194] LOHMAR, 1997, p. 709 – tradução nossa.
[195] Tais denominações podem ser observadas, respectivamente, em HUSSERL, 1962, §76, p. 201 [*Hua* XVII, p. 200]; §86, p. 219 [*Hua* XVII, p. 217]; §76, p. 201 [*Hua* XVII, p. 200].
[196] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].
[197] *Ibidem*, §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].

Esse importante sentido de "verdade", que interessa primordialmente a todo conhecimento científico, também é recepcionado em outros escritos. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, além da abordagem examinada no tópico anterior, Husserl também se refere a esta acepção de "verdade" ao explicar que o ato de julgar é verdadeiro quando se estabelece "a retidão, a *correção*, nomeadamente no que diz respeito ao *preenchimento na intuição confirmadora correspondente*"[198]. Em *Análise sobre Sínteses Passivas,* essa acepção é destacada através de sua vinculação com a evidência: considerando que a evidência é "a síntese de recobrimento de identidade *da intenção meramente antecipatória* com o próprio preenchimento"[199], Husserl assinala que, no que concerne à intenção vazia, "é precisamente através disso [da síntese de recobrimento] que ocorre o *mostrar-se-como-verdade*, o *mostrar-se do ser-correto da intenção*"[200]. Nas *Meditações Cartesianas*, por sua vez, Husserl utiliza "correção" e "verdade" como sinônimos ao analisar o sentido da "fundamentação" do juízo, estruturante da ideia de conhecimento autêntico. Segundo ele, "na fundamentação autêntica, os juízos mostram-se como *corretos* [*richtig*], como concordantes [*stimmend*], ou seja, a fundamentação é a concordância do juízo com a própria situação julgada (com a coisa ou o estado-de-coisas)"[201] – formulação que ecoa a máxima *adaequatio rei et intellectus*. Nesse contexto das *Meditações Cartesianas*, o agir fundamentador, tal como a postura crítica descrita em *Lógica Formal e Transcendental*, é aquele "em que a correção, a *verdade* dos juízos – ou, no caso de um insucesso, a incorreção, a falsidade –, deve ser comprovada"[202]. Tais exemplos, associados à tematização acima exposta, fortalecem o entendimento de que o sentido de V4, ou ainda, verdade como correção, ou verdade *proposicional*, perpassa os escritos fenomenológico-transcendentais.

Retomando o parágrafo 46 da *Lógica Formal e Transcendental*, após apresentar essa acepção de verdade, Husserl também define "falsidade", em sintonia com a compreensão avançada no fim do parágrafo 39 da *6ª Investigação*: trata-se da incorreção da intenção significativa, provinda não da adequação, mas do conflito desta com a objetalidade apreendida pela intuição correspondente. Nas palavras dele, "a falsidade baseia-se na autodoação de um estado-de-coisas que contradiz o visado enquanto tal, ou seja, o juízo; e assim [o estado-de-

[198] HUSSERL, 1984, §49a, p. 315 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[199] *Idem*, 1966, §23, p. 102 [*Hua* XI] – tradução e grifo nossos.
[200] *Ibidem*, §23, p. 102 [*Hua* XI] – tradução e grifo nossos.
[201] *Idem*, 2013, §4, p. 48 [*Hua* I, p. 51].
[202] *Ibidem*, §4, p. 48 [*Hua* I, p. 51] – grifo sublinhado nosso.

coisas] visado originalmente é cancelado"[203]. Falso é, pois, o juízo (na dupla acepção do termo) que não concorda com a objetalidade intuída.

Esses primeiros sentidos de "verdade" e "falsidade" elencados em *Lógica Formal e Transcendental* são resumidos por Sokolowski, em articulação com a atitude crítica da qual emergem, da seguinte maneira:

> Na *verdade da correção*, começamos com uma declaração sendo feita ou uma proposição sendo considerada. Partimos então para a verificação de se a afirmação é verdadeira. (...) Se os resultados confirmam a asserção, podemos dizer que a declaração é verdadeira porque expressa o modo como as coisas são. É uma declaração correta. O sentido de falsidade que é correlato ao de verdade da correção é óbvio: é a falsidade de afirmações que vão de encontro ao modo como as coisas são; afirmações às quais a manifestação das coisas impõe resistência.[204]

Ainda acerca dessa presença de V4 em *Lógica Formal e Transcendental*, é importante destacar que sua descrição também aponta – mesmo que implicitamente – para o sentido de verdade enquanto *adequação inter-ativa* (V2), uma vez que, conforme o próprio Husserl assevera, a verdade do juízo *provém* da adequação entre ele, enquanto visada vazia, e a intenção preenchida correspondente[205]. É o ajustamento à intuição da objetalidade anteriormente meramente visada que determinará a verdade ou falsidade da intenção judicativa: se houver adequação, a intenção está correta; se não houver, é falsa. Ou seja, como já apontado, no que concerne ao polo subjetivo da relação intencional com vistas ao conhecimento, a atribuição de verdade ao juízo (V4) está condicionada ao resultado da relação entre os atos envolvidos na síntese de preenchimento constitutiva da evidência (V2). Dito mais expressamente: V4 *depende* de V2. Consequentemente, a reflexão sobre a correção do julgar, da proposição ou da intenção significativa em geral *pressupõe* a consideração da adequação inter-ativa. Por isso, apesar de não ter sido circunscrito explicitamente como um sentido fenomenológico próprio de "verdade" em *Lógica Formal e Transcendental*, a situação intencional descrita através do segundo sentido de "verdade" apresentado na 6ª *Investigação Lógica*, assim como visto em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, continua sendo reconhecida nessa obra.

#### 4.2.2.2.2 *Segundo sentido: ser verdadeiro (V3).*

O outro sentido de "verdade" explicitamente demarcado por Husserl no §46 de *Lógica Formal e Transcendental* é delineado da seguinte maneira:

> Junto ao conceito crítico de verdade como correção do julgar, se nos dirigirmos originariamente (...) de acordo com a efetividade autodada [*selbstgegebenen*

[203] HUSSERL, 1962, §45, p. 131 [*Hua* XVII, p. 132] – tradução nossa.
[204] SOKOLOWSKI, 2010, p. 169 – grifo sublinhado nosso.
[205] Cf. HUSSERL, *op. cit.*, §45, p. 131 [*Hua* XVII, p. 132].

> *Wirklichkeit*], temos este conceito de *efetividade* como o *segundo conceito de verdade*. O verdadeiro é agora o *efetiva ou verdadeiramente existente* [*das wirklich oder das wahrhaft Seiende*] como correlato da evidência autodada. Naturalmente, o efetivo no sentido de *real* [*Realen*] é simplesmente um caso particular deste conceito mais amplo de efetividade.[206]

Trata-se, como é possível observar, da atribuição de "verdade" não mais à intenção vazia, mas sim ao polo objetal da relação intencional; mais precisamente, à objetalidade autodada. Evidentemente, essa acepção do conceito corresponde ao terceiro sentido de "verdade" (V3) exposto na *6ª Investigação Lógica*, segundo o qual o objeto foi "designado como o ser, a verdade, o verdadeiro"[207], que também já havia sido reconhecida em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*. Por conseguinte, a caracterização supramencionada demonstra claramente que há, no pensamento husserliano, tanto psicológico-descritivo quanto fenomenológico-transcendental, um uso do conceito de verdade que concerne diretamente às próprias coisas e não ao que se pensa ou se diz sobre elas.

Ainda sobre essa passagem, convém destacar a observação husserliana de que, provavelmente a fim de evitar qualquer interpretação realista ingênua ou reducionista, o "real", entendido como realidade material, física, é abarcado pelo conceito de "efetividade", mas não o esgota no seu todo. Isso se justifica na medida em que "a denominação 'efetividade' é apropriada não apenas para coisas e estados-de-coisas"[208], mas também "compreende propriedades efetivas, relações efetivas, todos e partes efetivas, conjuntos e complexos unitários efetivos, etc."[209] E, especialmente porque, conforme aponta Husserl nas *Meditações Cartesianas*, tal qualificação pode se referir tanto a realidades quanto a idealidades[210].

Essa acepção da verdade foi apontada no exame dos quatro sentidos expostos na *6ª Investigação* como sua *dimensão ontológica*. Agora, no parágrafo 46 de *Lógica Formal e Transcendental*, isso é manifestamente reconhecido pelo próprio fenomenólogo ao também apresentar este sentido do conceito de verdade "como *verdade do ser* [*Seinswahrheit*]"[211].

---

[206] HUSSERL, 1962, §46, p. 131 [*Hua* XVII, p. 133] – tradução e grifo sublinhado nossos.
[207] *Idem*, 1996b, 6ª I.L., §39, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 652].
[208] BACHELARD, 1968, p. 73 – tradução nossa
[209] HUSSERL, 1962, §46, p. 132 [*Hua* XVII, p. 133] – tradução nossa.
[210] Cf. *Idem*, 2013, p. 22 [*Hua* I, p. 23].
[211] *Idem*, 1962, §46, p. 132 [*Hua* XVII, p. 133] – tradução modificada nossa. Na edição espanhola que estamos utilizando, traduziu-se *Seinswahrheit* como "verdad ontológica". A utilização da expressão "*verdade ontológica*" manifestaria ainda mais claramente a dimensão característica desse sentido de verdade como "ser verdadeiro" (V3). Todavia, optamos pela tradução mais literal do termo, ainda que ambas as expressões possam ser compreendidas como sinônimas.

Ademais, Husserl também denomina esse sentido, em parágrafos posteriores de *Lógica Formal e Transcendental*, explicitamente de "*ser verdadeiro*" [*wahres Sein*][212].

Através do mapeamento dessas expressões, é possível constatar a manutenção dessa acepção de "verdade" em outras obras fenomenológico-transcendentais. Na *Ideia da Fenomenologia*, por exemplo, Husserl escreve que: "o dar-se, quer nele se manifeste algo de simplesmente representado ou algo de verdadeiramente existente [*wahrhaft Seiendes*] (...) é sempre um *dar-se no fenômeno do conhecimento*"[213]. Como se nota, na contraposição com a objetalidade meramente visada (ou "simplesmente representada"), Husserl emprega a expressão "verdadeiramente existente" para se referir justamente ao polo objetal contraposto ao meramente visado, isto é, para qualificar a objetalidade intuída. Ou seja, trata-se de um uso do termo em acordo com a delimitação de "ser verdadeiro" (V3) realizada na *6ª Investigação*. Em *Ideias I*, o fenomenólogo também recorre à expressão "verdadeiramente existente" com o objetivo de caracterizar o correlato da consciência racional originária perfeita[214] (ou seja, *o correlato da evidência* em sentido estrito, que é a definição fenomenológica geral de "verdade" desde a *6ª Investigação*[215]) e utiliza a expressão "*ser-verdadeiro*" [*Wahrhaftsein*] para reafirmar a relação entre evidência e verdade através dos seguintes termos: "o *eidos* 'ser-verdadeiro' é correlativamente equivalente ao *eidos* 'ser dado adequadamente' e 'passível de ser posto com evidência'"[216]. Com efeito, apesar de não o identificá-lo expressamente como um sentido específico de "verdade", Husserl também emprega o sentido corresponde a V3 em *Ideias I*[217]. O mesmo pode ser observado nas *Meditações Cartesianas*, ao menos em dois momentos: no primeiro, Husserl recorre ao "ser verdadeiro" para ratificar que, seja real ou ideal, ele "tem

---

[212] Cf., por exemplo, HUSSERL, 1962, p. 179 [*Hua* XVII, p. 180]; p. 201 [*Hua* XVII, p. 199]. Nas edições portuguesas consultadas (a saber, *Prolegômenos*, *Investigações Lógicas*, *A Ideia da Fenomenologia, Ideias I*, *Meditações Cartesianas* e *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*), bem como na edição espanhola de *Lógica Formal e Transcendental*, "*wahres Sein*" e "*Wahrhaftsein*" são igualmente traduzidos como "ser verdadeiro". A rigor, a única exceção se encontra no fim do §66 da *6ª Investigação Lógica*, onde "*wahres Sein*" é traduzido por "verdadeiro ser". Considerando que são formulações distintas, mas que possuem o mesmo significado no *corpus* husserliano, utilizamos apenas o recurso ao hífen na tradução do termo "*Wahrhaftsein*" para diferenciá-las. Assim, nas nossas traduções do texto husserliano, "ser verdadeiro" traduz a expressão "*wahres Sein*" e "ser-verdadeiro" corresponde ao termo "*Wahrhaftsein*".

[213] HUSSERL, 2014, p. 104 [*Hua* II, p. 74] – grifo sublinhado nosso.

[214] Cf. *Idem*, 2006a, §142, p. 316 [*Hua* III/1, p. 329].

[215] Como visto anteriormente, no §38 da *6ª Investigação,* Husserl sustenta que o correlato objetal da evidência "é chamado de *ser no sentido da verdade* ou também de *verdade*" (1996b, 6ª I.L., §38, p. 118 [*Hua* XIX/2, p. 653]).

[216] HUSSERL, 2006a, §144, p. 318 [*Hua* III/1, p. 332].

[217] A manutenção da determinação desse sentido de "verdade", pelo menos, entre *Ideias I* e *Lógica Formal e Transcendental* é terminologicamente exemplificada através da verificação de que o fenomenólogo emprega o *mesmo conjunto de palavras e expressões* que utilizou em *Ideias I* para qualificar o segundo sentido expressamente delineado de "verdade" em *Lógica Formal e Transcendental*, quais sejam: "verdadeiramente existente (...); ser-verdadeiro ou ser-efetivo" (2006a, §p. 303 [*Hua* III/1, p. 314]).

significado apenas enquanto correlato particular da minha própria intencionalidade"[218] e, no segundo momento – que é uma indicação fundamental para a problematização do conceito de verdade que realizaremos no próximo capítulo do presente trabalho –, aponta que o problema do "ser verdadeiro" está essencialmente vinculado aos *problemas constitutivos*, sob o título de problemas da Razão e da Efetividade[219]. Finalmente, este sentido de verdade como atributo da objetalidade também pode ser vislumbrado em *Experiência e Juízo*, através da explicação husserliana dos julgamentos existenciais:

> se nós *julgamos existencialmente*, nós posicionamos (...) o predicado existencial assim como nós posicionamos qualquer outro predicado (...). Nós visamos o que existe e, nesta visada, como em qualquer outra visada judicativa, nós nos direcionamos diretamente para o 'ser-verdadeiro'.[220]

Voltando ao texto do parágrafo 46 de *Lógica Formal e Transcendental*, ao comparar este sentido de verdade com o primeiro delineado neste escrito, Husserl novamente explicita a *primazia* da acepção "ser verdadeiro" perante o sentido de verdade como correção. Para tanto, ele sublinha que "a efetividade como verdade do ser", embora tenha sido o segundo sentido exposto na obra, é, "porém, no fundo, *primeiro em si*"[221] e, em seguida, explica que são as verdades entendidas nesta acepção ontológica "que *regem* a verdade (correção) do juízo predicativo"[222]. Por conseguinte, o fenomenólogo reitera a centralidade de V3 em suas reflexões sobre a relação entre os sentidos fenomenológicos de verdade, que foi apontada na *6ª Investigação* e corroborada na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*. Isso significa assumir as implicações relacionadas a essa primazia de V3, dentre as quais a dependência de V4 (portador da verdade) com relação esse sentido gerador da verdade é a mais expressiva: a verdade da intenção, do julgar ou da proposição permanece condicionada, por necessidade de essência, à objetalidade intuída, ao ser efetivo, ou ainda, ao ser verdadeiro.

Tal relação entre os dois sentidos de verdade expressamente elencados por Husserl na *Lógica Formal e Transcendental*, na qual a importância da verdade ontológica se destaca, também é reconhecida em *Experiência e Juízo*[223] e é bem descrita por Sokolowski junto com a

---

[218] HUSSERL, 2013, p. 22 [*Hua* I, p. 23].
[219] *Ibidem*, p. 23 [*Hua* I, p. 24]. Essa vinculação será explorada no próximo capítulo. Neste momento, o objetivo principal desse apanhado é tão somente demonstrar que o sentido de verdade enquanto V3 permanece vigente nas obras fenomenológico-transcendentais.
[220] HUSSERL, 1999a, §73, p. 357 – tradução nossa.
[221] *Idem*, 1962, §46, p. 132 [*Hua* XVII, p. 133] – tradução nossa.
[222] *Ibidem*, §46, p. 132 [*Hua* XVII, p. 133] – tradução nossa.
[223] Nessa obra, Husserl advoga a dependência da verdade como intenção verdadeira com relação à acepção de ser verdadeiro ao afirmar que "o julgar efetivo, a intenção do estado-de-coisas *concorda com o próprio estado-de-coisas* e encontra sua 'afirmação'. O estado-de-coisas 'existe', é um estado-de-coisas efetivamente existente [V3] – correlativamente, a proposição (na qual ele [o estado-de-coisas] é posto) é uma *proposição verdadeira* [V4]" (1999a, §73, p. 357-358 – tradução e grifo nossos).

caracterização do próprio sentido de verdade enquanto "ser verdadeiro", acepção que este intérprete denomina de "verdade da manifestação" [*truth of disclosure*][224]:

> Há uma forma mais elementar de verdade (...). Esse segundo sentido de verdade, a *verdade da manifestação*, é simplesmente a exposição de um estado-de-coisas. É a simples doação para nós de um objeto inteligível, a manifestação do que é real ou efetivo. (...) A verdade da correção depende da verdade da manifestação; a última pode servir como inteligibilidade que confirma ou nega uma asserção. O que uma proposição verdadeira "une", mistura com, ou é medida por, não é uma entidade inerte, mas uma coisa sendo manifestada. (...) A verdade da manifestação, portanto, flanqueia a verdade da correção.[225]

Destarte, acerca da relação entre os sentidos de verdade delimitados por Husserl na Fenomenologia Transcendental, mantém-se pertinente a observação de Dieter Lohmar trazida à tona na discussão da primazia da objetalidade na conformação do conceito de verdade exposto no §39 da *6ª Investigação Lógica*: "*a autodoação é, portanto, o modo mais fundamental da verdade e funda também o sentido mais estreito da verdade como verdade do juízo*"[226].

Seja denominado de "efetivo", "ser-efetivo", de "verdadeiramente existente", "ser verdadeiro" ou "ser-verdadeiro", tendo em consideração o acima exposto, o fundamental para o nosso objetivo principal nesta seção é que, além da permanência do sentido de verdade associado à correção da intenção vazia (V4), Husserl também continua, no escopo da Fenomenologia Transcendental, atribuindo explicitamente um sentido do conceito de verdade ao correlato objetal da intuição preenchedora (V3), expressamente identificando-o como o elemento gerador da verdade, e, intimamente associado a isso, permanece reconhecendo a prioridade deste sentido frente a V4. Em suma, o sentido de verdade enquanto ser verdadeiro identificado e caracterizado no §39 da *6ª Investigação* é igualmente identificado e caracterizado em seus aspectos mais fundamentais nas obras fenomenológico-transcendentais aqui examinadas.

---

[224] Na edição em português do texto de Sokolowski (2010, p. 169-170), "*truth of disclosure*" é traduzido como "verdade da descoberta". Não seguimos a tradução sugerida pois, ao contrário do que tanto o termo "descoberta" quanto o próprio termo em inglês ("*disclosure*") poderiam indicar, este sentido de verdade não diz respeito *necessariamente* a algum tipo de decurso no qual algo que estava anteriormente "coberto", "escondido", é posteriormente trazido à tona ou, seguindo literalmente a palavra em inglês, "descerrado". O próprio intérprete reconhece isso ao afirmar que este sentido de verdade denota "simplesmente a exposição de um estado-de-coisas (...). *A manifestação do que é real ou efetivo*" (2010, p. 170). Como sabemos, esta acepção de verdade concerne à autodoação da objetalidade intuída *dentro do contexto intencional* de configuração da evidência entendida como ato sintético de unidade entre intenção vazia e intuição. Em seu texto, porém, Sokolowski parece desvincular esse sentido de "verdade" da síntese de preenchimento. Apesar disso, a articulação por ele elaborada entre a verdade como correção (que corresponde ao nosso V4) e a verdade como manifestação (equivalente ao nosso V3) é bastante pertinente à situação intencional estabelecida por Husserl, tanto na *6ª Investigação* quanto nas obras posteriores aqui apreciadas, e, por isso, é incorporada no presente trabalho.

[225] SOKOLOWSKI, 2010, p. 170 – grifo sublinhado nosso.

[226] LOHMAR, 1998, p. 165 – tradução e grifo nossos.

## 4.3 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS SENTIDOS DE EVIDÊNCIA E VERDADE NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Além das conclusões que foram sendo alcançadas no transcorrer deste capítulo, teçamos, por fim, breves apontamentos a fim de ressaltar aspectos gerais que surgem da consideração mais ampla do exposto.

Em primeiro lugar, contra a teoria empírico-subjetivista que concebe a evidência como um sentimento que surgiria diante da verdade, como visto, Husserl permanece sustentando, na Fenomenologia Transcendental, a sua definição geral de evidência como a consciência originária da autodoação engendrada como ato de identificação no processo sintético de preenchimento cognitivo. A manutenção dessa caracterização implica assumir, assim como nas *Investigações Lógicas*, que a obtenção ou não da evidência não está fundamentada em estruturas psíquico-reais e leis de causalidade psicológica que, em determinadas condições, produziram um suposto sentimento de evidência. Pelo contrário, a obtenção da evidência está essencialmente assentada na autodoação originária da objetalidade envolvida do preenchimento intencional. Ou seja, a *inversão ontológica da evidência* destacada no segundo capítulo[227] permanece nos escritos fenomenológico-transcendentais e, portanto, a constatação de que "nossos atos cognoscitivos só são evidentes *graças à presença efetiva do objeto*"[228] continua vigente. Nesse contexto, destaca-se a função decisiva da transcendência intuída na consecução da evidência e, considerando tanto isso quanto o exame dos sentidos de verdade realizado neste capítulo, observamos que a *primazia* da acepção de verdade a ela atribuída, enquanto ser verdadeiro, também se manifesta na configuração fenomenológico-transcendental da evidência. Isto é, a inversão ontológica sustentada por Husserl contra a teoria da evidência como sentimento indica que, da mesma forma que a correção da intenção depende do ser verdadeiro, a evidência *depende* da doação da objetalidade à intuição preenchedora, na medida em que, sem esta, aquela, enquanto ato sintético identificador, não poderá se estabelecer. Isso significa, em última instância, que o *modo de doação* da objetalidade *condiciona* a possibilidade de obtenção dos tipos de evidência ou, dito de outro maneira, que a realização de evidências inadequadas, adequadas, assertóricas ou apodíticas *depende* da verdade enquanto ser verdadeiro, o que sugere alguma *autonomia da objetalidade* em questão com relação à evidência.

---

[227] Cf., *supra*, no presente trabalho, subseção 2.1.3 – A evidência como vivência da verdade; mais precisamente, p. 107.
[228] RESTREPO, [*s.d.*], p. 36 - tradução nossa.

No que se refere diretamente aos sentidos de verdade na Fenomenologia Transcendental, é importante ainda pontuar que a identificação e tematização explícita dos sentidos que a determinam como atributo do polo objetivo (da objetalidade intuída) e subjetivo (da intenção vazia) da síntese de preenchimento em *Lógica Formal e Transcendental* não deve necessariamente significar que houve o abandono das outras acepções elencadas na *6ª Investigação*, as quais concebem a verdade como um resultado da relação intencional, seja da perspectiva de concordância entre as objetalidades visada e intuída (concordância objetal – V1), seja do ponto de vista da adequação entre os atos signitivo e intuitivo (adequação inter-ativa – V2).

Ainda que não sejam expressamente apontados como sentidos fenomenológicos da verdade em *Lógica Formal e Transcendental*, V1 e V2 certamente podem ser compreendidos como *momentos indispensáveis* da síntese de preenchimento e, por conseguinte, como pressupostos essenciais da correção da intenção vazia que configura V4. Como observado tanto na reflexão sobre o significado fenomenológico da *adaequatio rei et intellectus* (subseção 4.2.1) quanto nas exposições dos sentidos presentes na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (tópico 4.2.2.1), a intenção vazia, à qual V4 se refere, não se relaciona diretamente com o objeto ou estado-de-coisa intuído, mas sim com o ato intuitivo que apreende essa objetalidade. Retomando termos husserlianos já expostos acerca disso, a "*representação não concorda com o objeto, mas sim com a 'percepção'* que dá o objeto. Isto é relevante para todos os casos, incluindo 'concordâncias' relativas a juízos"[229]. Desse modo, o ajustamento da intenção vazia à objetalidade intuída – isto é, a *adaequatio rei et intellectus* – possui na *adequação* da intenção à intuição correspondente o intermeio necessário através do qual ele se realiza. Dito de outro modo, para que haja a verdade como correção (V4), é preciso haver a adequação inter-ativa (V2). Ademais, como também já destacado, a adequação inter-ativa está essencialmente vinculada à concordância objetal, na medida em que esses dois sentidos de verdade dizem respeito à mesma situação intencional, porém de perspectivas descritivas diferentes: enquanto V2 é dedicado a conceber a verdade como resultado da relação entre os *atos* envolvidos no processo de preenchimento, V1 descreve o mesmo processo, todavia, a partir da perspectiva dos *correlatos*, isto é, como resultado da relação concordância entre as objetalidades visada e intuída. Por isso, um sentido é a contraparte intencional do outro. Consequentemente, se V4 pressupõe V2, então, do ponto de vista objetal, ele também pressupõe V1. Para resumir, é possível sustentar que a consecução de V4 envolve, por necessidade de

[229] HUSSERL, 1984, §49c, p. 322-323 [Hua XXIV] – tradução e grifo nossos.

essência, uma articulação sintética na qual a concordância objetal e a adequação inter-ativa também precisam ser realizadas e, assim, essas relações intencionais continuam sendo relevantes nas considerações fenomenológico-transcendentais, apesar da ausência de identificação específica das designações relacionais de verdade a elas referentes.

Contudo, e este é o último ponto de destaque, a restrição do conceito de verdade à sua dupla acepção atributiva (como "ser verdadeiro" e como "correção da intenção"), presente em *Lógica Formal e Transcendental*, reforça marcadamente a existência da ambivalência onto-epistemológica discutida no primeiro capítulo, a partir de outras elaborações da concepção correspondencial da verdade na história da Filosofia, e também verificada nas considerações gerais sobre o tratamento husserliano da verdade empreendido na *6ª Investigação*.

Em um dos sentidos identificados, o termo "verdade" é intrinsecamente vinculado às intenções vazias que se direcionam a objetos e estados-de-coisas; mais especificamente, no contexto mais restrito das ciências, "verdade" diz respeito aos atos judicativos e às proposições neles instanciadas cujas pretensões estão comprometidas, no domínio científico ao qual se dedicam, com a obtenção de conhecimentos absolutamente fundamentados. Trata-se, pois, de uma acepção eminentemente *epistemológica* da verdade.

Em contrapartida, o outro sentido notadamente demarcado do conceito, vinculado à objetalidade em sua autodoação originária, é determinado "como *possuir de valor de ser* [*Seinswert*]"[230], ou valor *ontológico*, e é, inclusive, designado precisamente "como *verdade do ser*"[231], isto é, como verdade *ontológica*. A manutenção dessa ambivalência semântica sugere, de maneira análoga às implicações destacadas na análise da configuração quadridimensional do conceito de verdade exposta nas *Investigações Lógicas*, (i) que a verdade ontológica (isto é, o sentido concernente ao polo objetal da relação veritativa) permanece sendo compreendida na Fenomenologia Transcendental, de acordo com as obras fenomenológico-transcendentais analisadas, como *a medida da verdade* epistemológica na relação correspondencial entre a subjetividade cognoscente e a objetalidade cognoscível; e (ii) que a objetalidade à qual a verdade do ser se refere possui alguma *autonomia*, isto é, existe de modo relativamente independente da síntese de preenchimento evidente, pois só assim ela pode figurar como fundamento da evidência e de todos os processos de correspondência que constituem a

[230] HUSSERL, 1984, §49a, p. 313 [*Hua* XXIV] – tradução nossa. Na edição em inglês que estamos consultando para auxiliar nas traduções dessa *Husserliana*, traduziu-se *Seinswert* por "*valor ontológico*" [*ontological worth*], o que tornaria ainda mais explícito o aspecto aqui destacado. Optamos, contudo, pela tradução mais literal do termo alemão original.
[231] *Idem*, 1962, §46, p. 132 [*Hua* XVII, p. 133] – tradução nossa.

concordância objetal, a adequação inter-ativa e, especialmente, a verdade como correção da intenção vazia; ou seja, só assim ela pode ser continuar sendo compreendida, na Fenomenologia Transcendental, como *geradora da verdade*.

*** *** ***

Ao longo deste quarto capítulo, os sentidos de "evidência" e "verdade" presentes na Fenomenologia Transcendental foram detidamente analisados. Como se pôde constar, não verificamos nenhuma alteração relevante e explícita na caracterização fenomenológico-transcendental dos sentidos de "evidência" e "verdade". Pelo contrário, o estabelecido com relação a esses conceitos nas *Investigações Lógicas* é acolhido naquilo que há de mais fundamental nas obras fenomenológico-transcendentais examinadas em que tais conceitos são expressamente tematizados: a evidência continua sendo compreendida como a consciência da autodoação originária da objetalidade e a verdade permanece sendo descrita como uma variante da concepção correspondencial, na qual a correspondência possui uma acepção quadridimensional (resumida a duas acepções na *Lógica Formal e Transcendental*) e cujo sentido prioritário – por ser o fundamento dos demais – diz respeito ao transcendente imanente, ou ainda, à objetalidade autodada. Ademais, não foram encontrados registros de ponderações nas quais a ressignificação transcendental de "transcendência" e "imanência" – e, por conseguinte, da relação constituinte entre subjetividade e objetalidade – fosse abertamente associada às reflexões fenomenológico-transcendentais sobre a verdade e a evidência.

Entretanto, conforme discutido ao final do terceiro capítulo, a conquista da região transcendental como campo legítimo de investigações fenomenológicas *pressupõe* que toda e qualquer objetalidade – inclusive aquela que venha a ser imputada como *ser verdadeiro* – é transcendentalmente constituída pelo *ego transcendental*, ou seja, é, de alguma forma, *dependente* da subjetividade transcendental. Por outro lado, como também já reconhecido nas discussões sobre o conceito de verdade – seja a tradicional, seja a variante husserliana –, assumir a concepção correspondencial da verdade necessariamente pressupõe a *autonomia* do transcendente com o qual se almeja estabelecer uma relação de adequação; inclusive, é em virtude desse pressuposto inescusável que vigora uma primazia do sentido de verdade atribuído à objetalidade perante os demais sentidos, observada tanto nas *Investigações Lógicas* quanto nas obras husserlianas transcendentais. Em suma, a significação fenomenológico-transcendental do transcendente enquanto subjetivamente constituído parece ir de encontro à autonomia da objetalidade exigida pela concepção correspondencial da verdade.

Diante disso, colocamo-nos a seguinte problemática: de que modo é possível compreender a perpetuação, na Fenomenologia Transcendental, da concepção correspondencial da verdade que advém das *Investigações Lógicas*, levando seriamente em consideração a situação fenomenológica da relação entre subjetividade transcendental e transcendência constituída? Como associar as transformações no estatuto da transcendência com a permanência do sentido correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental? Dito mais precisamente: como é possível conceber a *adaequatio rei et intellectus* em termos transcendentais-constitutivos? Chegamos assim ao nosso tema central, cuja discussão é o objetivo maior do próximo e último capítulo dessa tese.

# 5. A CONSTITUIÇÃO DO TRANSCENDENTE E O SENTIDO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL DA VERDADE

Ao final da primeira seção do primeiro capítulo (seção 1.1), levantamos as seguintes questões: o que aconteceria com o sentido da verdade, se, preservando o seu conceito enquanto *adaequatio rei et intellectus*, as objetalidades fossem, de algum modo, consideradas como *dependentes* do sujeito cognoscente? Quais seriam as consequências para a noção de verdade enquanto correspondência do intelecto à coisa se o sujeito cognoscente passasse a ser compreendido não mais como *reconhecedor* do ser das coisas e de suas propriedades, mas sim como *constituinte* dos objetos cognoscíveis? Como essa relação que parece necessitar da independência de ambas as partes poderia ser concebida? Transcorrido todo o percurso de exposição e análise, por um lado, dos sentidos atribuídos por Husserl à verdade e ao seu correlato essencial, tanto nas *Investigações Lógicas* (segundo capítulo) quanto na Fenomenologia Transcendental (quarto capítulo) e, por outro, da significação fenomenológica dos conceitos de "transcendência" e "imanência" (terceiro capítulo), podemos constatar que o problematizado através dessas perguntas é precisamente o cenário no qual se encontra a Fenomenologia Transcendental: Husserl *continua* a defender o sentido correspondencial da verdade, mesmo após a transformação dos sentidos de "transcendência" e "imanência" e a consequente alteração a relação sujeito-objeto, cuja característica mais marcante, como vimos, é justamente a atribuição ao sujeito (transcendental) do papel de *constituidor* do sentido da transcendência, concebendo-a assim como uma relação de dependência constitutiva desta em relação àquele.

Diante disso, chegamos ao momento culminante do presente trabalho, cujo *objetivo principal* é dar conta das dificuldades apontadas nas questões acima elencadas e que serão doravante resumidas na seguinte pergunta norteadora: como compatibilizar a concepção correspondencial da verdade vigente na Fenomenologia Transcendental com o sentido fenomenológico-transcendental da objetalidade enquanto transcendência constituída? Para lidar com esse questionamento, a reflexão a seguir se desenvolverá, de um modo geral, em torno do estatuto do "*ser verdadeiro*" – terceiro sentido atribuído ao conceito de verdade nas *Investigações Lógicas* e que permanece dentre os sentidos de "verdade" nas obras transcendentais – devido à centralidade dessa acepção para a caracterização husserliana da verdade correspondencial: para que haja "verdade" em qualquer das demais acepções do conceito, a consecução de V3 é imprescindível. Buscaremos, pois, compreender o que é o *transcendente enquanto ser verdadeiro*.

Para tanto, o presente capítulo se encontra estruturado em duas seções e cada uma delas representa uma articulação de entendimentos consolidados em diferentes capítulos precedentes. Na primeira seção, dedicamo-nos às implicações da conceituação de "transcendência" e "imanência" discutida no terceiro capítulo na exposição acerca da "verdade" realizada no segundo capítulo. Mais precisamente, explicitaremos como a verdade correspondencial adquire contornos *problemáticos* na Fenomenologia proposta nas *Investigações Lógicas* justamente em virtude da significação do conceito de transcendente constante nessa obra. Essa seção inicial tem o objetivo de legitimar a interpretação de que a maneira como se concebe a transcendência promove implicações nas condições de obtenção da verdade na Fenomenologia, analogamente ao realizado no primeiro capítulo, quando passamos da exposição da concepção tradicional de verdade à sua problematização devido às delimitações cartesiana e kantiana de "transcendência". Assim, discutiremos como a concepção de objeto intencional como "transcendência" presente nas *Investigações* torna a compreensão do que seja o "ser verdadeiro" uma tarefa problemática. Na segunda seção, procedemos com o exame da constituição do transcendente e de sua qualificação como verdadeiro, que decorre da articulação do sentido de objeto intencional enquanto transcendência constituída, observado no terceiro capítulo, com a permanência da concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental, constatada no quarto capítulo. Nessa seção, a reflexão terá como fio-condutor o estudo da *constituição transcendental da objetalidade* em Husserl, porquanto, como sabemos, o sentido de "transcendência" através do qual a objetalidade intencional é abarcada pela Fenomenologia Transcendental a compreende como uma transcendência constituída transcendentalmente. Em termos mais precisos, a perquirição se dará através da análise dos processos constitutivos do transcendente pela subjetividade transcendental. Considerando seriamente que, "como uma possibilidade estrutural dentro da experiência intencional, *a verdade é primariamente um problema constitutivo*"[1], inicialmente apresentaremos o significado do conceito husserliano de "constituição" (subseção 5.2.1) e, em seguida, esboçaremos uma proposta para lidar com a questão norteadora supramencionada, por meio da distinção e do respectivo exame da *constituição da objetalidade em duas dimensões*: abordaremos a constituição intencional do transcendente *enquanto tal*, expondo, em linhas gerais, o processo de objetificação que culmina na sua constituição como objeto intencional idêntico a si mesmo, substrato de determinações e sujeito de predicados (tópico 5.2.2.1); e, por fim, trataremos da constituição do transcendente (constituído enquanto tal) *como ser*

[1] BOSTAR, 1987, p. 155 – tradução e grifo nossos.

*verdadeiro*, ou ainda, como *ser efetivo* (tópico 5.2.2.2). A análise dessa dupla dimensão constitutiva nos permitirá entrever como é possível preservar, na transcendência, tanto sua *autonomia relativa*, exigida pela filiação husserliana à concepção correspondencial da verdade, quanto sua *dependência constitutiva* com relação à subjetividade, exigida pela redução transcendental. Com isso, ao final, alcançaremos o fundamento da verdade correspondencial em consonância com os ditames da própria Fenomenologia Transcendental, visto que "qualquer que seja o significado de 'ser verdadeiro' e 'ser efetivo', ele deve ser demonstrado *exclusivamente dentro da consciência transcendental*, porque assumir algo que está além dela não faria qualquer sentido"[2].

## 5.1 DO SENTIDO AO PROBLEMA DA VERDADE NAS *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS*: A TRANSCENDÊNCIA DO SER VERDADEIRO

Na primeira metade do primeiro capítulo, chegamos à determinação do *sentido geral da verdade correspondencial*, segundo o qual a verdade da coisa subsistente em si mesma fundamenta a verdade do juízo, de modo que aquela se revela como a medida da verdade produzida pela subjetividade. À vista disso, perguntamos: se a verdade é o resultado dessa relação, então como garantir que o conhecimento efetivamente atinge as coisas e é capaz de dizer delas aquilo que realmente são? Como garantir que a *correspondência*, pressuposto inescusável da verdade, efetivamente acontece? Na segunda seção do mesmo capítulo, examinamos como, motivados pela aceitação de que o conhecimento verdadeiro consiste nessa correspondência, Descartes e Kant buscam dar conta desse problema e como o conceito de transcendência desponta enquanto noção medular nas suas reflexões epistemológicas. Através desse movimento interpretativo, as análises desenvolvidas ao longo do primeiro capítulo buscaram destacar a estreita relação entre a verdade e o conceito de transcendência, demonstrando assim que a maneira como se define a transcendência e seus correlatos necessariamente reverbera na questão da possibilidade da verdade correspondencial. Nesse mesmo sentido, na presente seção deste capítulo, abordaremos como, nas *Investigações Lógicas*, assim como o vislumbrando tanto em Descartes quanto em Kant, o modo como Husserl concebe o transcendente também repercute na sua reflexão acerca da verdade correspondencial.

Conforme apontado em diversos momentos do segundo capítulo, o objeto intencional possui uma importância decisiva nas descrições husserlianas de "evidência" e "verdade"

[2] STRÖKER, 1997b, p. 59 – tradução e grifo nossos.

apresentadas nas *Investigações Lógicas*: em linhas gerais, notamos que a evidência *depende* essencialmente da *doação da objetalidade* – o que foi caracterizado como a "inversão ontológica da ideia de evidência"[3] – e que a definição quadridimensional da verdade está impreterivelmente baseada na acepção do conceito que diz respeito à objetalidade intuída, ou seja, no terceiro sentido de verdade exposto no §39 das *Investigações* (V3), o que legitima a identificação desse sentido como o elemento *gerador da verdade*[4]. Essa primazia da dimensão objetal nos conduziu, na conclusão do segundo capítulo, à constatação de que a determinação da relação correspondencial que não se resuma à apresentação formal dos sentidos da verdade (realizada no segundo e no quarto capítulo) exige uma análise do estatuto da objetalidade em sua relação com a consciência intencional. Voltemos, pois, nossa atenção para esse ponto, nos contornos das *Investigações*.

Embora não haja uma tematização explícita do conceito de "transcendência" nas *Investigações Lógicas*, como a realizada em *A Ideia da Fenomenologia*, o sentido com o qual ele é empregado pode ser depreendido dos esforços de delimitação da "imanência" presentes na discussão sobre a relação entre ato e objeto intencional. Há dois momentos exemplares e complementares disso na *5ª Investigação*: (i) a crítica à interpretação de que o vínculo intencional entre ato e objeto "se trataria de uma relação entre duas coisas que poderiam de igual modo ser *realmente* [*reell*] *encontradas na consciência*"[5], empreendida no seu parágrafo 11a; e (ii) a crítica à doutrina dos *objetos imanentes*, propugnada no "apêndice aos parágrafos 11 e 20". Em ambas, Husserl se coloca contra o entendimento, ensejado "tanto pela expressão *objetividade imanente* (...), como pelas expressões escolásticas sinônimas *inexistência intencional* ou *inexistência mental* de um objeto"[6], segundo o qual o correlato de uma vivência intencional estaria ele mesmo também *dentro* desta vivência.

No parágrafo 11a, ele argumenta que, do fato de que "as vivências intencionais terem como traço peculiar referirem-se de vários modos a objetos representados"[7] não se segue que haja "duas coisas presentes na vivência"[8]; isto é, sustenta Husserl, "não vivenciamos o objeto e, ao lado dele, a vivência intencional que para ele se dirige; não há também duas coisas no sentido da parte e do todo envolvente, mas *apenas uma* está presente, a vivência intencional"[9].

---

[3] Cf., *supra*, no segundo capítulo, subseção 2.1.3 – A evidência como vivência da verdade, p. 107.
[4] Cf., *supra*, no segundo capítulo, subseção 2.3.2 – Os quatro sentidos fenomenológicos de "verdade", especialmente p. 146-163.
[5] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §11, p. 319 [*Hua* XIX/1, p. 385] – grifo nosso.
[6] *Ibidem*, 5ª I.L., §11, p. 320 [*Hua* XIX/1, p. 385].
[7] *Ibidem*, 5ª I.L., §11, p. 320 [*Hua* XIX/1, p. 385].
[8] *Ibidem*, 5ª I.L., §11, p. 320 [*Hua* XIX/1, p. 386]
[9] *Ibidem*, 5ª I.L., §11, p. 320 [*Hua* XIX/1, p. 386] – grifo nosso.

Na explicação desse posicionamento, o fenomenólogo se utilizada da ideia de "representação do deus Júpiter" para exemplificar a distinção entre representação do objeto e objeto intencional representado, indicar que "imanência" significa aqui *imanência reell* e, com efeito, defender que o objeto intencional *não é* abarcado por essa acepção do conceito:

> Se me represento o deus *Júpiter,* então esse deus é objeto representado, ele está "imanentemente presente" no meu ato, tem nele "inexistência mental" – ou como quer que rezem todas estas maneiras de dizer que, numa interpretação estrita, se revelam errôneas. "Eu represento o deus Júpiter" significa que eu tenho uma certa vivência de representação, que na minha consciência se consuma um representar-o-deus-Júpiter. Por meio da análise descritiva, podemos decompor esta vivência intencional tanto quanto queiramos, mas não poderemos encontrar naturalmente aí qualquer coisa como o deus Júpiter; o objeto "imanente", "mental", não pertence, por conseguinte, à consistência descritiva (real [*reell*]) da vivência; ele não é, para dizer a verdade, imanente ou mental.[10]

Outrossim, logo após essa passagem, Husserl reconhece nos dados de sensação os *conteúdos verdadeiramente imanentes*, visto que são eles os conteúdos *reell* em torno dos quais os atos se estruturam e que possibilitam a intenção[11]. Com isso, ratifica-se o entendimento de que "imanente" significa aqui exclusivamente a imanência *reell* e, consequentemente, que é equivocada a tentativa de caracterização do objeto intencional como imanente *neste sentido*.

A associação entre a objetalidade intencional e a transcendência, decorrente das considerações acima, é declaradamente estabelecida no "apêndice aos parágrafos 11 e 20". Contra as teorias da representação que acabam por duplicar o objeto em representante dentro da consciência e representado fora dela, Husserl afirma que "é um grave erro quando se faz, em geral, uma distinção real [*reell*] entre os objetos 'simplesmente imanentes' ou 'intencionais', de um lado, e do outro, os objetos '*transcendentes*', '*efetivos*', que eventualmente lhes correspondem"[12]. Essa distinção é fenomenologicamente desacertada porque, conforme o supracitado, compreender que o objeto intencional não faz parte da imanência *reell* significa assumir que "o objeto que aparece, tal como aí aparece, é *transcendente* ao aparecimento"[13]. Ou seja, "objeto intencional" e "objeto transcendente" significam o mesmo, a saber, o correlato da intencionalidade, o qual não compõe a vivência intencional que o visa. Nas palavras de Husserl:

> O objeto transcendente não seria justamente *desta representação* se não fosse *seu* objeto *intencional*. (...) Objeto da representação, da "intenção", *é* e *quer dizer* objeto representado, intencional. Se me represento Deus ou um anjo, um ser inteligível em si ou uma coisa física, ou um quadro redondo etc., então este aqui nomeado,

[10] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §11, p. 320-321 [*Hua* XIX/1, p. 386-387] – grifo sublinhado nosso.
[11] Cf. *Ibidem*, 5ª I.L., §11, p. 321 [*Hua* XIX/1, p. 387]
[12] *Ibidem*, p. 364 [*Hua* XIX/1, p. 438-439] – grifo nosso. Essa mesma crítica é empreendida por Husserl no §90 de *Ideias* I.
[13] *Ibidem,* 2ª I.L., §10, p. 109 [*Hua* XIX/1, p. 134] – grifo nosso.

> transcendente, é precisamente visado, é, por conseguinte (apenas por outras palavras), objeto intencional; para isso, é indiferente se este objeto existe ou se é fictício ou mesmo absurdo.[14]

Nas *Investigações Lógicas*, então, em consonância com o visto no terceiro capítulo[15], Husserl emprega o *primeiro sentido fenomenológico* de "transcendência" e "imanência", caracterizando todo e qualquer objeto intencional (perceptivo, fictício, recordado, impossível etc.) como transcendente exclusivamente por estar fora do ato, por não fazer parte da consistência *reell* da vivência intencional[16]. Por conseguinte, entendido como transcendência *irreell,* o objeto intencional "não é um conteúdo imanente à consciência e, portanto, não tem o 'modo de ser' da vivência"[17].

Pois bem, "essa determinação do objeto intencional como transcendente ao ato levanta imediatamente a questão de saber *qual é exatamente seu estatuto e natureza*"[18]. É dessa pergunta que emerge o *problema* da reflexão husserliana sobre a objetalidade nas considerações *fenomenológicas* presentes nas *Investigações*: respeitando os parâmetros que delimitam o âmbito e a tarefa da Fenomenologia nessa obra, uma resposta satisfatória a tal questão não pode ser alcançada. Essa impossibilidade pode ser observada por, pelo menos, três caminhos argumentativos interrelacionados[19].

### 5.1.1 A impossibilidade de tratar do transcendente em função da restrição à imanência *reell*.

O primeiro argumento destaca a impossibilidade de tratar do objeto transcendente devido à restrição do escopo psicológico-descritivo da Fenomenologia propugnada nas *Investigações Lógicas*, a qual é promovida pela "*redução à imanência real* [*reell*] da vivência"[20]. Por esse motivo, tal argumento foi sucintamente considerado na subseção do

---

[14] HUSSERL, 2012b, p. 364-365 [*Hua* XIX/1, p. 439] – grifo sublinhado nosso.
[15] Cf., *supra*, no terceiro capítulo do presente trabalho, subseção 3.2.2 – transcendência *irreell* vs. Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica, especialmente p. 188.
[16] "essa conceptualização da consciência através da 'imanência real [leia-se *reell*]', que termina por fazer do objeto algo efetivamente separado (*wirklich auseinander*) do conhecimento, é característica do ponto de vista das *Investigações*. Será esse ponto de vista que, na *Ideia da Fenomenologia*, Husserl atribuirá ao 'primeiro estágio de reflexão filosófica', onde o 'principiante' identifica sem mais o imanente ao que está 'em mim' e o transcendente ao que está 'fora de mim'" (MOURA, 1989, p. 116 – grifo sublinhado nosso).
[17] *Ibidem*, p. 97.
[18] *Ibidem*, p. 89 – grifo nosso.
[19] Os argumentos que serão apresentados possuem, como principal fonte interpretativa, reflexões realizadas por Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em momentos distintos de sua *Crítica da Razão na Fenomenologia* (1989), sobre a limitação do tratamento do objeto intencional nas *Investigações Lógicas*. São, pois, argumentos que não se encontram sistematizados na obra de Moura da maneira como são aqui dispostos, mas dialogam diretamente com seu texto.
[20] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §16, p. 343 – nota de rodapé 160 [*Hua* XIX/1, p. 413 – nota de rodapé em asterisco].

terceiro capítulo em que examinamos o significado dos conceitos de "transcendência *irreell*" e "imanência *reell*", bem como as implicações dessa conceituação para a Fenomenologia[21]. Conforme visto,

> os "objetos intencionais" da consciência não deveriam ser objeto de análises e descrições fenomenológicas nas *Logische Untersuchungen*, de 1900-1901, porque uma fenomenologia "pura" deveria limitar-se unicamente à descrição dos conteúdos *reell* da consciência. No quadro desta concepção primitiva da fenomenologia husserliana, apenas a imanência "*reell*" da consciência poderia ter um significado propriamente fenomenológico.[22]

A configuração da fenomenologia psicológico-descritiva com base nessa delimitação implica diretamente na exclusão da objetalidade intencional das reflexões ali praticadas e isso está intimamente vinculado à definição de "transcendência" e "imanência" nessa fase do pensamento husserliano, o que demonstra que a maneira como Husserl concebe tais conceitos impede que a Fenomenologia possa enfrentar a questão sobre o estatuto da objetalidade intencional. Dito de maneira mais precisa:

> Se a única transcendência que a fenomenologia conhece é a "transcendência real [*irreell*]", se a única imanência que ela reconhece é a "imanência real [*reell*]", à qual ela limita sua análise, [então] a determinação do objeto intencional como transcendente, ao colocá-lo "fora" da consciência, coloca-o também fora da análise fenomenológica.[23]

No próprio texto das *Investigações*, Husserl deliberadamente sustenta isso ao afirmar que "para a consideração fenomenológica real [*reell*], *a objetalidade ela mesma é nada*; para falar em termos gerais, ela é *transcendente* ao ato"[24]. Consequentemente, o fenomenólogo aponta que tudo o que se pode dizer sobre a objetalidade em geral – seja qual for o seu suposto modo de ser – deve ser unicamente direcionado à vivência intencional: "*independentemente de saber em que sentido e com que direito se fala do seu 'ser', independentemente de saber se é real ou ideal, se é verdadeira, possível ou impossível, o ato está 'dirigido a ela'*"[25]; de modo que "a afirmação do objeto intencional não será senão a afirmação *das vivências* a ele referidas"[26] e qualquer tentativa de estudos da objetalidade em geral esbarra na sua mera definição como correlato intencional das vivências. Isso significa que maiores perquirições só

---

[21] Cf., *supra*, subseção 3.2.2 - Transcendência *irreell vs.* Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica, especialmente p. 188-192.
[22] BOEHM, 1959a, p. 484 – tradução e grifo sublinhado nossos.
[23] MOURA, 1989, p. 98.
[24] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §20, p. 354 [*Hua* XIX/1, p. 427] – grifo nosso.
[25] *Ibidem*, §20, p. 354 [*Hua* XIX/1, p. 427].
[26] MOURA, *op. cit.*, p. 98. Nesse mesmo sentido, Vieira explica que "nas *LU*, a teoria do conhecimento aí pretendida estabelece para si mesma um imperativo metodológico (...) tem como premissa básica que aquilo que está em jogo nas análises fenomenológicas sobre as vivências de conhecimento deve radicar tão somente nestas e em seus conteúdos, não fazendo qualquer menção sobre as objetidades dadas nesses vividos" (2015, p. 73).

são possíveis se se configurarem *exclusivamente* como análise dos atos nos quais tais transcendências são intencionadas[27]. Por essa razão, a compreensão sobre o que é esse "objeto intencional, sobre o qual o filósofo decide que ele é transcendente à consciência"[28] resta basicamente vazia, pois "não há, *stricto sensu*, uma afirmação do objeto intencional, mas apenas das vivências"[29]. Consequentemente, nas análises empreendidas sobre a relação intencional ao longo das *Investigações Lógicas*, o estatuto da objetalidade intencional em geral permanece *indeterminado*[30] e o próprio Husserl reconhece isso na obra:

> Vivência é visar-ao-mundo, o próprio mundo é o objeto intencionado. Para esta questão, *é indiferente* - como quero mais uma vez sublinhar - *a posição que se toma quanto à questão de saber o que constitui o ser objetivo*, *o ser-em-si verdadeiro*, *efetivo, do mundo ou de um objeto qualquer*.[31]

Como se nota, tal postura perante a objetalidade intencional em geral também afeta a compreensão da objetalidade que entra na relação de preenchimento com vistas ao conhecimento: não se tem interesse em entender a objetalidade à qual o sentido de verdade como "ser verdadeiro" se refere; nas palavras supracitadas de Husserl, a investigação é indiferente "*à questão de saber o que constitui o ser objetivo, o ser-em-si verdadeiro, efetivo*". Ora, sendo assim, a Fenomenologia praticada nas *Investigações Lógicas* é incapaz de caracterizar apropriadamente a objetalidade acerca da qual a acepção fundamental da verdade correspondencial exposta na obra se estrutura. Ou seja, especificamente com relação à conceituação de "verdade" presente na obra, este primeiro argumento revela a impossibilidade de sabermos o que caracteriza a verdade do objeto ao qual o terceiro sentido de verdade ali elencado se refere. Sabemos que ele é o correlato da intuição que preenche a intenção vazia na síntese cognitiva. Mas o que permite determiná-lo como verdadeiro? Ao que parece, "as *Investigações* não podem responder essa questão"[32], porque "o objeto ele mesmo permanece fora de consideração"[33]. Esse argumento será complementado pelo terceiro argumento, que trata da pressuposição da efetividade do "ser verdadeiro".

---

[27] Nos dizeres husserlianos: "Se perguntarmos agora como se poderá compreender que o transcendente possa valor como objeto intencional num ato em que ele não está dado, então não há outra resposta (...): o objeto é algo intencional, isto é, há aí um ato como uma intenção determinadamente caracterizada que, nesta determinidade, constitui precisamente aquilo a que chamamos intenção para este objeto" (HUSSERL, 2012b, p. 354).
[28] MOURA, 1989, p. 97.
[29] *Ibidem*, p. 98.
[30] Cf. BLANC, 2007, p. 65; STRÖKER, 1997b, p. 84.
[31] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §14, p. 332 [*Hua* XIX/1, p. 401] – grifo nosso.
[32] MOURA, *op.cit.*, p. 97.
[33] STRÖKER, 1997b, p. 87 – tradução nossa.

### 5.1.2 A impossibilidade de tratar da objetalidade transcendente devido à sua inadequação

A restrição configuradora do argumento acima é derivada da indistinção ainda existente nas *Investigações Lógicas* entre imanência *reell* e imanência em sentido autêntico. Por não diferenciar esses sentidos, Husserl considera que *somente* a vivência intencional e seus componentes (isto é, a imanência *reell*) podem ser completamente apreendidos em uma evidência *stricto sensu* (isto é, podem ser imanentes em sentido autêntico). Levando isso em consideração, o segundo argumento diz respeito às implicações do *princípio da ausência de pressupostos*, nos moldes em que é estabelecido nas *Investigações*, na relação da Fenomenologia com o transcendente. Este argumento, então, justifica a limitação defendida na argumento precedente.

Apresentado por Husserl no parágrafo 7 da introdução das *Investigações*, tal princípio, que também foi mencionado no contexto de discussão da imanência *reell* no terceiro capítulo[34], determina que a Fenomenologia só pode lidar com dados que sejam absolutamente evidentes. No contexto das *Investigações Lógicas*, em que "apoditicidade" e "adequação" ainda eram noções indiscerníveis[35], isso significa que somente os objetos da *intuição adequada*, que constitui a evidência *stricto sensu*, são identificados como dados legítimos. Nas palavras do fenomenólogo:

> As verdadeiras premissas dos resultados que se pretendem devem residir em proposições que satisfaçam a exigência de que aquilo que asserem permita uma *justificação fenomenológica adequada*, portanto, preenchimento através da *evidência* no sentido mais rigoroso do termo; mais ainda, que as proposições devam ser sempre tomadas apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas.[36]

Em consonância com a caracterização empreendida no capítulo anterior sobre os tipos de evidência[37], nas *Investigações*, a percepção, "intuição no sentido mais estrito"[38], é definida como "*adequada* quando o objeto em si próprio (...) é captado sem resto naquilo que ele mesmo é"[39], ou ainda, quando a "intenção se dirige, no perceber, exclusivamente para o conteúdo que lhe é efetivamente presente"[40]. Ademais, pelas mesmas razões vistas com relação aos distintos

---

[34] Cf., *supra*, subseção 3.2.2 - Transcendência *irreell vs.* Imanência *reell* e a subjetividade fenomenológica, especialmente p. 188-192.
[35] A diferenciação entre apoditicidade e adequação só é operada no desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental, conforme visto no quarto capítulo, subseção 4.1.3 – Os tipos de evidência, especialmente p 247-253.
[36] HUSSERL, 2012b, introd., §7, p. 20 [*Hua* XIX/1, p. 28-29] – grifo sublinhado nosso.
[37] Cf., *supra*, subseção 4.1.3 – Os tipos de evidência, especialmente p. 237-241 do presente trabalho.
[38] HUSSERL, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 769].
[39] *Idem*, 2012b, 5ª I.L., §5, p. 303 [*Hua* XIX/1, p. 365].
[40] *Idem*, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 769].

modos de doação das objetalidades, somente aquilo que "está realmente incluído [*reell beschlossen*] no próprio perceber"[41] pode ser objeto de uma percepção adequada. Como consequência disso, determina-se que "*apenas as vivências* podem ser objetos de uma intuição no sentido 'mais rigoroso', e apenas sobre elas se pode ter a evidência 'no sentido mais rigoroso da palavra', tal como exige o princípio da ausência de pressupostos"[42]. Isso é advogado pelo fenomenólogo no apêndice da *6ª Investigação*: "a percepção adequada é habitada, verdadeira e efetivamente, pelo próprio objeto intuído, sendo esta uma peculiaridade de sua essência, então poderemos dizer (...): *só é indubitável e evidente a percepção das próprias vivências efetivas*"[43], diz Husserl. Destarte, pode-se concluir que "a percepção adequada é *apenas* a percepção interna"[44], no sentido de que concerne exclusivamente à intuição dos dados da imanência *reell*. Por contraste, semelhante à delimitação da evidência inadequada em *Ideias I*, a percepção inadequada é aquela que "não faz mais do que presumir e cuja intenção não se preenche num conteúdo presente (...), permanecendo a presença em carne e osso de um transcendente *sempre unilateral e presuntiva*"[45]. Em face disso, se "é só das nossas vivências que temos uma percepção evidente"[46], então tudo que as extrapola, que não as compõe, será reputado como correlato de percepção inadequada. Nesse sentido, toda objetalidade intencional entendida como transcendência *irreell* será essencialmente marcada pela inadequação.

Assim, a restrição estabelecida no primeiro argumento encontra sua justificativa neste segundo, devido à exigência imposta pelo princípio da ausência de pressuposto: a objetalidade transcendente não pode ser acolhida no campo legítimo da Fenomenologia *porque* sua doação a uma percepção é, por necessidade de essência, inadequada[47]. Esse segundo argumento, portanto, conduz-nos à impossibilidade de tratar das objetalidades intencionais transcendentes em virtude da incompletude essencial das intuições a elas direcionadas.

---

[41] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §5, p. 303 [*Hua* XIX/1, p. 365].
[42] MOURA, 1989, p. 122.
[43] HUSSERL, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 769] – grifo sublinhado nosso.
[44] *Idem*, 2012b, 5ª I.L., §5, p. 303 [*Hua* XIX/1, p. 365].
[45] *Idem*, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 769] – grifo nosso.
[46] *Ibidem*, p. 211 [*Hua* XIX/2, p. 770].
[47] Dito de outro modo: "o princípio da ausência de pressupostos fará agora com que os objetos intencionais não sejam objetos da investigação fenomenológica já que sobre eles não se poderá, por definição, enunciar nada passível de legitimação adequada. É por isso que, para a consideração fenomenológica real (*reell*), o objeto intencional só poderá surgir como *nada*." (MOURA, 1989, p. 122).

### 5.1.3 A impossibilidade de tratar do objeto transcendente *verdadeiro*: uma comparação impossível.

O último argumento é o mais relevante desta seção, pois se refere especificamente à objetalidade que, segundo Husserl, estrutura o sentido prioritário de verdade na 6ª *Investigação Lógica*. Como é sabido, há no pensamento husserliano uma distinção entre o objeto ou estado-de-coisas *em geral* (denominado em passagens das *Investigações Lógicas* de objeto "meramente intencional" [*bloß intentional*]) e as modalidades que os diferenciam, essencialmente vinculadas às distintas qualidades dos atos intencionais. À luz disso, Husserl define o significado amplo de *objeto* na *6ª Investigação* "como o correlato intencional de uma representação"[48], ou seja, como o correlato de um "ato em que qualquer coisa se torna para nós objetiva"[49].

Esse objeto meramente intencional é comparado com a noção de "objeto efetivo" no "apêndice aos parágrafos 11 e 20" da *5ª Investigação*. Primeiramente, Husserl se assegura de que não se trata de duas objetalidades diferentes, uma intencional e outra efetiva. Pelo contrário, "*o objeto intencional da representação é o mesmo que o seu objeto efetivo*"[50]. Isso quer dizer que todas as determinações que recaem sobre o objeto em geral, correlato genérico de uma representação, também se aplicam às modalidades de ser específicas, inclusive àquela a que se imputa a efetividade. É por isso que as restrições aplicadas ao objeto intencional *lato sensu* observadas nos argumentos precedentes impactam igualmente essa modalidade específica de ser da objetalidade. No prosseguimento do apêndice, porém, o fenomenólogo distingue o conceito genérico de objeto intencional daquilo que permite tipificá-lo como objeto intencional efetivo. Para isso, Husserl aponta que a designação "objeto meramente intencional" não diz respeito à objetalidade propriamente dita, mas sim ao ato intencional e significa tão somente que "a intenção, o '*visar*', um objeto com estas propriedades, existe"[51]. É neste sentido que se pode dizer, por exemplo, que um "quadrado redondo" é um objeto intencional, na medida em que, não obstante a impossibilidade essencial de sua efetividade, há ou pode haver uma intenção que o visa. Ou seja, com relação a essa qualificação genérica, "é indiferente se este objeto existe

[48] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §24, p. 89 [*Hua* XIX/2, p. 85]. Na passagem completa, Husserl afirma que "ser objeto não é nenhuma característica positiva, nenhuma espécie objetiva de um conteúdo; a expressão designa o conteúdo apenas como correlato intencional de uma representação".
[49] *Idem*, 2012b, p. 397 [*Hua* XIX/1, p. 477].
[50] *Ibidem*, p. 364 [*Hua* XIX/1, p. 439]. Acerca dessa defesa husserliana, situada no contexto de crítica a teorias que advogam uma suposta objetalidade imanente que representaria, na consciência, o objeto ou estado-de-coisas externo, Moura bem sublinha que "o que Husserl quer afastar é a ideia de uma distinção ontológica entre objeto intencional e objeto efetivo" (MOURA, 1989, p. 91).
[51] HUSSERL, 2012b, p. 365 [*Hua* XIX/1, p. 439].

ou se é fictício ou mesmo absurdo"[52]; o que importa é a existência de uma intenção para ele direcionada.

A situação fenomenológica concernente ao "objeto efetivo", todavia, é outra. Atribuir efetividade a um objeto intencional exige comprometer-se, além da vivência intencional o que visa, com a existência do próprio objeto visado[53]. Como afirma o próprio Husserl, "se, por outro lado, o objeto intencional existe, então não existe simplesmente a intenção, o visar, mas *também* o visado"[54].

Apesar de não ser expressamente associada ao "verdadeiro" nas *Investigações Lógicas*, como é nas obras fenomenológico-transcendentais, a noção de "objeto efetivo" é identificada com o "ser verdadeiro" em carta de Husserl datada de 1901. Portanto, é uma vinculação que vigora em seu pensamento no mesmo ano de publicação das *Investigações Lógicas* propriamente ditas. Nesta carta, Husserl está discutindo a relação entre "objeto intencional" e "objeto efetivo" nos mesmos termos da 5ª *Investigação* e, nesse contexto, escreve que "*efetivo não significa exterior à consciência, mas verdadeiro, e o objeto verdadeiro* é imanente quando a representação intenciona algo de imanente [e] não é imanente quando ela é dirigida a algo exterior"[55].

Assim, por um lado, de acordo com o "apêndice da *5ª Investigação*", "efetividade" é uma qualificação atribuída ao objeto intencional quando, além de ser visado, ele próprio *existe* e, por outro, segundo a carta supracitada, efetivo significa verdadeiro. Então, tomando as duas determinações em conjunto, a descrição husserliana do terceiro sentido de verdade exposta no §39 da *6ª Investigação* pode ser complementada da seguinte maneira: além de poder "ser designado como o ser, a verdade, o verdadeiro"[56] o objeto ao qual V3 se refere também pode ser denominado como o *efetivo*.

Sabemos, segundo o exposto no quarto capítulo, que essa associação será marcante na Fenomenologia Transcendental. Entretanto, o que a caracterização do "objeto verdadeiro" como "efetivo" significa consoante os parâmetros da Fenomenologia praticada nas *Investigações Lógicas*?

---

[52] HUSSERL, 2012b, p. 365 [*Hua* XIX/1, p. 439].
[53] Nas palavras de Moura, "quando se diz que a representação não tem apenas um objeto intencional mas também um objeto efetivo, diz-se na verdade que a representação não apenas representa seu objeto como também que esse objeto existe" (MOURA, 1989, p. 95).
[54] HUSSERL, *op. cit.*, p. 365 [*Hua* XIX/1, p. 439].
[55] *Idem*, 1987, p. 420 [*Hua* XXV] – tradução e grifo nossos.
[56] *Idem*, 1996b, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 653].

Devido às restrições observadas nos argumentos precedentes, Husserl busca uma resposta a essa questão no próprio ato intuitivo; mais exatamente, no momento responsável pela sua *plenitude*. Isso se deve, basicamente, a dois motivos: (i) porque, como visto no segundo capítulo[57], é em virtude da plenitude, momento propriamente intuitivo do ato, que a intuição, ao contrário da mera intenção vazia, se relaciona diretamente com a objetalidade "em carne e osso" e, assim, é capaz de desempenhar a função de preenchimento na síntese de conhecimento[58]; e (ii) especialmente porque é a ela que Husserl deliberadamente vincula V3, ao apontar que o objeto enquanto ser verdadeiro é "a própria plenitude"[59], o que significa – conforme a interpretação fornecida ao expor o terceiro sentido de verdade[60] – que entre plenitude e objetalidade intuída vigora uma relação de identificação, na medida em que o teor intuitivo do ato preenchedor presenta o objeto ou o estado-de-coisas visado, mas não de identidade, visto que a plenitude e a objetalidade intuída não são a mesma coisa: aquela concerne ao polo subjetivo da relação de preenchimento e esta, ao polo objetivo. Ou seja, a plenitude *corresponde* ao objeto intuído, mas um não é o outro. Por causa dessa relação, "será ela [a plenitude] a encarregada de mostrar que o objeto 'meramente intencional' é também um objeto efetivo, um objeto realmente 'atingido' pelo ato intencional, realmente 'dado' à subjetividade"[61], legitimando, com isso, a investigação da relação entre subjetividade e transcendência como uma análise puramente imanente, já que explicaria "o 'encontro' entre consciência e objetividade unicamente em função da intuitividade interior aos próprios atos intencionais"[62].

Mais precisamente, são os *conteúdos representantes-apreendidos intuitivos* que desempenham a função de garantir a correspondência com o objeto intuído, na medida em que, no ato intuitivo, são eles que "indicam univocamente os conteúdos dos objetos que lhes correspondem de maneira determinada e *apresentam* esses conteúdos"[63]. Aqui se encontra o problema medular deste terceiro argumento, pois Husserl defende que "só pode servir de representante-apreendido intuitivo de um objeto aquele conteúdo *que lhe é semelhante ou*

---

[57] Cf., *supra*, seção 2.2 – As estruturas intencionais da evidência e da verdade, especialmente p. 129-133 do presente trabalho.
[58] Essa situação fenomenológica é sustentada por Husserl, em contraste com a intenção vazia, quando afirma que "o ato preenchedor contribui com uma *prerrogativa* que falta à mera intenção, a saber, ele lhe *confere a riqueza do 'próprio', aproxima-a, pelo menos,* mais diretamente, *da própria coisa*" (1996b, 6ª I.L., §16, p. 74 [*Hua* XIX/2, p. 597]) e que "a intenção signitiva simplesmente indica o objeto, a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; *ela traz consigo algo da plenitude do próprio objeto*" (1996b, 6ª I.L., §21, p. 82 [*Hua* XIX/2, p. 607]).
[59] HUSSERL, 1996b, p. 119 [*Hua* XIX/2, p. 652].
[60] Cf., *supra,* tópico 2.3.2.3 – Terceiro sentido: ser verdadeiro, especialmente p. 148 do presente trabalho.
[61] MOURA, 1989, p. 140.
[62] *Ibidem*, p. 149.
[63] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §22, p. 84 [*Hua* XIX/2, p. 609].

*igual*"[64]. Por outras palavras, "esse conteúdo representante intuitivo só pode ser assim caracterizado se ele apresenta *algum grau de semelhança* com o objeto visado"[65]. Esse posicionamento husserliano de que "a vivência representa o objeto [transcendente] por semelhança ou analogia"[66] também se faz presente quando Husserl afirma que a gradação da plenitude depende do quanto da representação *se assemelha* às características do objeto representado[67], bem como na sua discussão sobre percepção adequada e inadequada, situada no apêndice da *6ª Investigação*, na qual ele afirma que, no caso da percepção inadequada,

> o conteúdo e objeto se separam. O conteúdo é um *representante-apreendido* daquilo que não se encontra nele próprio, mas que nele se "apresenta" e que, portanto, (se nos ativermos ao que é imediatamente intuitivo), *lhe é análogo* num certo sentido, como a cor de um corpo [leia-se: de um objeto intencional transcendente], por exemplo, é análoga à cor sentida [leia-se: ao dado de sensação representante-apreendido].[68]

Nesse ponto, o projeto de configuração da Fenomenologia nas *Investigações Lógicas* se depara com uma inconsistência relevante[69]. O fenomenólogo recorre à plenitude para explicar como o transcendente pode, numa relação de preenchimento com vistas ao conhecimento, adquirir o estatuto de efetivo, mas o critério identificado para determinar se os dados imanentes apreendidos pela intuição realmente correspondem ao objeto efetivo pressupõe uma *comparação* com a própria objetalidade, que foi banida da investigação fenomenológica, conforme observado nos argumentos anteriores. Desse modo, pontua Moura,

> a investigação da efetividade da relação entre subjetividade e transcendência, que deveria ser uma análise puramente imanente, explicitando o "encontro" entre a consciência e a objetividade unicamente em função da intuitividade interior aos próprios atos intencionais, *não pode determinar essa própria intuitividade sem um*

---

[64] HUSSERL, 1996b, 6ª I.L., §26, p. 95 [*Hua* XIX/2, p. 623].
[65] VIEIRA, 2015, p. 74.
[66] PALMA, 2022, p. 415
[67] Diz Husserl, no parágrafo 21 da *6ª Investigação*, intitulado "a 'plenitude' da representação": "teríamos de nos voltar então para as características do objeto representado: quanto maior for o número dessas características que *participem da representação-apreensiva por analogia* (...), quanto maior for seu *o grau de semelhança* segundo o qual a representação é, no seu próprio conteúdo, um representante-apreendido dessa característica, tanto maior é a plenitude da representação" (1996b, 6ª I.L., §21, p. 83 [*Hua* XIX/2, p. 608]).
[68] HUSSERL, 1996b, p. 210 [*Hua* XIX/2, p. 770].
[69] Além da inconsistência particularmente relacionada ao "objeto efetivo" destacada no texto, segundo intérpretes como Moura (cf. 1989, p. 149-152) e Palma (cf. 2022, p. 414-415), com essa exigência, Husserl também acaba por recair, de um modo geral, na estrutura explicativa da denominada "*teoria das imagens*" – a qual, de acordo com ele, "crê ter esclarecido suficientemente o fato (envolvido em todo e qualquer ato) do representar, porquanto diz: 'lá fora' está, ou pelo menos estará sob certas circunstâncias, a própria coisa; na consciência está, como seu representante, uma imagem" (HUSSERL, 2012b, p. 361 [*Hua* XIX/1, p. 436]). Isso ocorre na medida em que compreende que o teor intuitivo do ato intencional depende que o conteúdo representante-apreendido seja, tal qual uma "imagem interna", semelhante ao objeto transcendente. Por isso, assevera Palma, "Husserl sucumbe à concepção da percepção como consciência de imagem ou de signo por ele próprio criticada, já que considera o material sensível vivenciado um objeto imanente que serve como imagem interna do transcendente. Isso porque a vivência representa o objeto por semelhança ou analogia (cf. *Hua* XIX, 80s., 623, 647, 770; *Hua* XXXVIII, 34s.) (...), isto é, funciona como imagem" (PALMA, 2022, p. 415).

> *recurso aos próprios objetos excluídos da investigação pelo princípio da ausência de pressupostos*.[70]

Como comparar os conteúdos intuitivos imanentes com o objeto transcendente a fim de saber se há realmente semelhança ou igualdade entre eles e, assim, garantir que a intuição de fato está direcionada à objetalidade em questão – o que asseguraria a posse do objeto enquanto "ser verdadeiro" e a consequente fundamentação dos demais sentidos de verdade correspondencial? Comparar com *o que,* se a objetalidade foi excluída das considerações fenomenológicas? Não se pode responder essa questão dentro dos limites estabelecidos nas *Investigações Lógicas*. Tal cenário encontra um bom resumo na seguinte formulação:

> Assim, a concepção do ato intuitivo como portador de um conteúdo que apresenta por semelhança seu objeto exige "uma comparação impossível" com aquilo que fora deixado em suspenso no início das *LU*. A descrição da relação entre subjetividade e transcendência se torna, nestes termos, irrealizável (...). Ou seja, o impasse do objeto transcendente se instala no coração da fenomenologia das LU. Consequentemente, os conceitos decorrentes da relação da síntese de recobrimento entre significação e intuição, como os de *verdade e evidência*, encontram suas limitações.[71]

Esse terceiro argumento demonstra, portanto, que, no que se refere especificamente ao objeto enquanto "ser verdadeiro", mesmo abstraindo das restrições precedentes impostas à objetalidade em geral, chegamos, por caminhos diferentes, ao mesmo resultado que elas já apontavam: nos termos estabelecidos nas *Investigações*, ao pressupor uma comparação impossível, a reflexão sobre o que seja a objetalidade intencional verdadeira ou efetiva é interditada.

*** *** ***

Esses argumentos ressaltam o *caráter problemático* associado ao sentido de verdade inscrito nas *Investigações Lógicas*, visto que todos eles conduzem à constatação de que a verdade correspondencial ali delineada está assentada em algo acerca do qual sua proposta de configuração da Fenomenologia impede de tratar. Os quatro sentidos de verdade expostos no parágrafo 39 da *6ª Investigação*, como sabemos, estão profundamente articulados entre si e essencialmente fundamentados na acepção que confere "verdade" ao objeto ou estado-de-coisa correlato da intuição, o qual, no contexto de síntese de recobrimento cognitiva, recebe a qualificação de "verdadeiro". Sem a garantia de que essa objetalidade seja efetivamente autodada de modo originário à intuição no mesmo "como-o-quê" da objetalidade visada pela intenção vazia, toda a estrutura quadridimensional da verdade concebida conforme parâmetros

[70] MOURA, 1989, p. 149 – grifo nosso.
[71] VIEIRA, 2015, p. 75 – grifo sublinhado nosso.

fenomenológicos fica fragilizada. E, ao impedir investigações sobre a objetalidade transcendente, é isto que acontece com o pensamento husserliano nas *Investigações Lógicas*: podemos entender a conceituação fornecida, mas a compreensão mais detida sobre os elementos e relações que configuram tal conceituação é obstaculizada.

Ademais, qualquer garantia que se possa alcançar sobre a objetalidade transcendente na esfera da imanência *reell*, legitimada pela obra, parece insuficiente para fundamentar com toda a radicalidade necessária o projeto epistemológico em jogo na configuração da Fenomenologia, visto que a transcendência das coisas físicas, das idealidades, das essências e universalidades não cabe no âmbito dos dados imanentes, no sentido vigente nas *Investigações Lógicas.* Devido a isso, as restrições apresentadas poderiam implicar, em última instância, na perda do valor objetivo do conhecimento elaborado dentro desses parâmetros, pois tal conhecimento não pode se debruçar sobre nada que extrapola as vivências subjetivas e seus componentes. Consequentemente, é razoável concluir que "disso se segue, (...) que a pretensão das *LU* em explicitar como um ato de consciência seria capaz de conhecimento efetivo, isto é, de alcançar de fato o seu objeto, estava, *desde o princípio, destinada ao fracasso*"[72].

## 5.2 A CONSTITUIÇÃO TRANSCENDENTAL DO TRANSCENDENTE ENQUANTO *SER VERDADEIRO*.

Ainda no prefácio à primeira edição dos *Prolegômenos*, Husserl aponta que, junto às reflexões críticas sobre a essência da lógica, o problema fundamental da Fenomenologia diz respeito precisamente à "relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento"[73] e, na introdução das *Investigações* propriamente ditas, elabora-o explicitamente como questionamento nos seguintes termos:

> Como se deve *entender* que o "em si" da objetividade chegue à "representação", e mesmo a uma "captação" pelo conhecimento (...); que significa que o objeto seja "em si" e "dado" no conhecimento; (...) que significa a *adaequatio rei ac intellectus* cognitiva nos diferentes casos, segundo o captar cognoscente diga respeito a algo individual ou geral, a um fato ou a uma lei etc.?[74]

Conforme observado na seção anterior, essas perguntas – inclusive a que se refere à *adaequatio* entre coisa e intelecto – estavam fadadas a, nos termos das *Investigações*, não ter

[72] VIEIRA, 2018, p. 71 – grifo nosso. Nesse mesmo sentido, ainda sobre as consequências dessas restrições vigentes nas *Investigações*, Romano alerta que "a equivalência (bastante cartesiana) entre dados adequados, imanentes e indubitáveis conduz a uma concepção demasiadamente restritiva da autoevidência, de tal maneira que uma ciência verdadeiramente fenomenológica *não poderia realmente vir a existir*" (2012, p. 432 - grifo nosso) e Boehm sublinha que "qualquer fenomenologia eidética *tornar-se-ia então impossível*, dado que qualquer essência transcende verdadeiramente o ato que a visa" (1959a, p. 519 – grifo nosso).
[73] HUSSERL, 2005, p. 16 [*Hua* XVIII, p. VI].
[74] *Idem*, 2012b, introd., §2, p. 7 [*Hua* XIX/1, p. 12].

respostas capazes de dar conta de ambos os polos da relação cognitiva, pois, embora "*o problema fenomenológico da referência da consciência a uma objetalidade* [tenha], antes de tudo, o seu lado noemático"[75], a abordagem ali proposta estava restrita ao polo noético, às vivências intencionais e seus conteúdos *reell*. Porém, com as transformações na configuração da Fenomenologia, especialmente com o estabelecimento da *redução transcendental*, visto no terceiro capítulo, o transcendente *irreell* é reabilitado nas considerações fenomenológicas, e, consequentemente, caminhos que levem em conta igualmente as camadas noéticas e noemáticas para lidar com as questões supracitadas são novamente defendidos e buscados.

Nesse sentido, a necessidade de examinar a correlação intencional entre subjetividade e objetalidade em toda sua plenitude, sem olvidar de nenhum de seus elementos, é identificada por Husserl, em *Ideias I*, como o motivo da redução fenomenológica poder assumir a conformação *transcendental* (conforme já havia sido apontado na discussão sobre a relação de Husserl com o pensamento kantiano, no primeiro capítulo):

> A designação "transcendental" aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera da vivência se baseia precisamente no seguinte: (...) [n]o prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, *que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela*, como algo outro, irreal [*irreelles*], *transcendente por princípio*; e aí se encontra a fonte original da única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade do *conhecimento objetivo válido do transcendente*.[76]

O recurso ao termo "transcendental" objetiva demarcar, então, que o problema do conhecimento *verdadeiro,* como questão fulcral da Fenomenologia Transcendental, é o problema do relacionamento entre a subjetividade *transcendental* e o transcendente *irreell*. Em *A Ideia da Fenomenologia*, de 1907 – período no qual, para Husserl, "torna-se claro que uma autêntica fenomenologia só pode ser transcendental"[77] –, isso se manifesta como o *"problema radical*"[78] cuja abordagem ambiciona "elucidar os grandes problemas da essência do conhecimento e do sentido da *correlação de conhecimento e objetalidade cognoscitiva*"[79]. No mesmo ano dessa obra, há testemunho husserliano, presente em manuscrito, de que esse é, de fato, o problema da Fenomenologia Transcendental e que pode ser concebido precisamente como o problema da correlação entre o *ser verdadeiro* e o *ato de conhecê-lo*: "dilucidar estes nexos entre *ser verdadeiro* e *conhecer* e, deste modo, investigar em geral as correlações entre

[75] HUSSERL, 2006a, §128, p. 286 [*Hua* III/1, p. 296].
[76] *Ibidem*, §97, p. 225-226 [*Hua* III/1, p. 228] – grifo nosso.
[77] GONZÁLEZ PORTA, 2013, p. 63.
[78] HUSSERL, 2014, p. 105 [*Hua* II, p. 75].
[79] *Ibidem*, p. 105 [*Hua* II, p. 75].

ato, significação e objeto, *é a tarefa da fenomenologia transcendental*"[80]. Essa determinação da investigação da correlação entre subjetividade e objetalidade, que pode ser traduzida como correlação entre o conhecer e o ser verdadeiro, estabelece-se, portanto, como a principal tarefa da Fenomenologia Transcendental e, por isso, permeia igualmente o pensamento husserliano posterior[81].

Esses apontamentos enfatizam que a pergunta pelo conhecimento verdadeiro no pensamento husserliano é, de fato, dedicada ao entendimento da correlação intencional entre subjetividade e transcendência e está no cerne das preocupações fenomenológicas, mas também realçam que é unicamente com a Fenomenologia Transcendental que tal questão pode abarcar o polo noemático da correlação. Isso porque é somente com a legitimação da transcendência *irreell* no âmbito da imanência autêntica, promovida pela redução *transcendental*, que o objeto intencional é reabilitado no seio das considerações fenomenológicas. Com efeito, o problema relacionado à concepção correspondencial da verdade no pensamento husserliano não é mais, como fora nas *Investigações Lógicas*, a impossibilidade de tratar do transcendente enquanto tal e, consequentemente, de ter o entendimento sobre o "objeto verdadeiro" obstaculizado.

Isso, contudo, não quer dizer que não haja problemas vinculados ao objeto ao qual o sentido prioritário de verdade se refere, nem que o conceito de transcendência deixe de repercutir na reflexão sobre o conhecimento verdadeiro. Na Fenomenologia Transcendental, pode-se, por exemplo, problematizar o que é a própria objetalidade, enquanto transcendência *constituída* transcendentalmente, e como ela pode adquirir o estatuto de "verdadeira" nos processos sintéticos de preenchimento cognitivo. É precisamente a tais pontos que doravante nos dedicaremos, porquanto é nesse cenário de compromisso inabalável com a investigação fenomenológica da correlação entre subjetividade e transcendência com vistas ao conhecimento verdadeiro que se insere, ganha justificativa e relevância a pergunta norteadora lançada no começo deste capítulo: como compatibilizar a concepção correspondencial da verdade vigente

---

[80] HUSSERL, 2014, p. 12 [*Hua* II, p. X] – grifo nosso. Trecho do manuscrito B II.1 citado por Walter Biemel na "Introdução do editor alemão"

[81] Nesse diapasão, nas *Meditações Cartesianas*, Husserl sustenta que "a Fenomenologia deverá, com razão, caracterizar-se como *Teoria Transcendental do Conhecimento* (HUSSERL, 2013, §40, p. 120 [*Hua* I, p. 115]) e que, enquanto tal, deverá "resolver os problemas acerca da possibilidade do conhecimento objetivo" (HUSSERL, 2013, §62, p. 186 [*Hua* I, p. 174]). E, em *A Crise*, obra husserliana tardia, esse problema da correlação intencional é reconhecido por Husserl como *a* questão de toda sua vida filosófica: o irromper deste *a priori* universal da correlação do objeto da experiência e das maneiras de doação (cerca do ano de 1898, durante a elaboração das minhas *Investigações Lógicas*) perturbou-me tão profundamente que o trabalho inteiro da minha vida foi desde então dominado por esta tarefa de uma elaboração sistemática desde *a priori* da correlação" (HUSSERL, 2012a, §48, p. 136, nota 41 [*Hua* VI, p. 169]). Corroborando isso, Ströker sublinha "*o enigma que o perturbou durante toda a sua vida*, a saber, como a consciência pode dirigir-se para aquilo que é *transcendente* à consciência e é, portanto, capaz de alcançar aquilo que está fora de si mesma" (1997b, p. 95).

na Fenomenologia Transcendental com o sentido fenomenológico-transcendental de objeto intencional enquanto transcendência constituída[82]?

Conforme antecipado na introdução do capítulo, o caminho para lidar com essa questão será estruturado através do exame da constituição da objetalidade em Husserl. Tal percurso se justifica por, pelo menos, dois motivos: primeiro, porque se "tudo o que é para esse *ego* é algo que se constitui nesse próprio *ego*"[83], então a objetalidade que interessa ao sentido prioritário de "verdade" vigente na Fenomenologia Transcendental (à qual se poderia adequar e, assim, captá-la em sua verdade e que, por isso, apresenta-se como a *medida* da verdade correspondencial) não é mais meramente dada, não subsiste simplesmente por si, mas é ela própria *constituída* pela subjetividade transcendental. Segundo, sobretudo porque, para Husserl, descrever fenomenologicamente a *constituição de um objeto* significa descrever *o que é esse objeto*; ou seja, "o conceito de constituição é usado por Husserl como um esquema explicativo: ao fornecer a constituição de um objeto, Husserl acredita que está dando a explicação filosófica de tal objeto"[84]. A compreensão de ambas – (i) da objetalidade enquanto tal e (ii) de sua qualificação como verdadeira – deve, pois, ser perquirida através dos processos intencionais em função dos quais essas camadas do transcendente se constituem. Além disso, a abordagem da constituição nesse momento também está em radical sintonia com a tarefa máxima da Fenomenologia supramencionada e com as exposições sobre os sentidos de "verdade", "evidência" e "transcendência" realizadas ao longo deste trabalho, na medida em que "as tarefas da constituição fenomenológica (...) *decorrem da necessidade de explicar* a consciência de algo que se apresenta como uma relação legitimável entre *subjetividade* e *transcendência*, como uma consciência *da doação efetiva do objeto*"[85], isto é, as reflexões sobre a constituição da objetalidade decorrem da necessidade de explicar a consciência *evidente*, cujo correlato, como sabemos, é a *verdade*. Por fim, considerando os desdobramentos de nossas discussões anteriores, o exame da temática constitutiva é indicado pelo próprio Husserl como o percurso necessário a prosseguir, visto que, segundo ele,

---

[82] Como é possível depreende da utilização do termo nesse contexto, empregaremos "transcendente" doravante particularmente para designar o *transcendente irreell* compreendido pelo sentido fenomenológico-transcendental autêntico de imanência, isto é, para nos referir à objetalidade intencional *constituída e passível de doação imanente*, nos termos definidos pela acepção autêntica de imanência exposta no terceiro capítulo (cf., *supra*, 3.2.3, p. 198ss), e não mais no sentido de *transcendência irreell* empregado nas *Investigações.*

[83] HUSSERL, 2013, §41, p. 122 [*Hua* I, p. 117] – grifo sublinhado nosso. Como visto, isso significa que "a objetalidade se constitui na consciência; [que] tudo o que é transcendente à consciência torna-se assim um transcendente 'na' consciência" (STRÖKER, 1997b, p. 59 – tradução nossa).

[84] SOKOLOWSKI, 1970, p. V – tradução nossa.

[85] MOURA, 1989, p. 36 – grifo nosso.

> Uma coisa é clara desde o início: só pode haver *um* método (...) de obter uma compreensão efetiva das relações entre o ser cognoscível e a consciência cognoscente. É preciso estudar a própria vida cognitiva em suas próprias realizações de essência (...) e observar como a consciência em si e de acordo com sua essência constitui e carrega em si mesma sentido objetivo e como constitui em si o sentido "verdadeiro".[86]

Em face disso, uma vez que são precisamente as caracterizações husserlianas da objetalidade enquanto tal e do "ser verdadeiro" que objetivamos alcançar, então torna-se inevitável tratar da "constituição". Abordá-la é, pois, atingir o "ponto nodal" das reflexões até agora avançadas neste trabalho.

Para dar conta dessas pretensões, a presente seção se divide em dois momentos: inicialmente, tecemos apontamentos gerais sobre o conceito husserliano de "constituição" na Fenomenologia Transcendental (subseção 5.2.1). No segundo momento, debruçamo-nos diretamente sobre o processo (i) de constituição da objetalidade enquanto tal e (ii) de constituição dessa como "ser verdadeiro" (subseção 5.2.2). O exercício interpretativo fornecido nesta subseção derradeira busca explicitar como a compreensão do transcendente enquanto "ser verdadeiro" à luz dessa dupla camada constitutiva nos permite entrever uma solução para a pergunta acerca da compatibilização entre a *autonomia* requerida pela concepção correspondencial da verdade e a *dependência* da transcendência *irreell* com relação à subjetividade transcendental exigida pela configuração transcendental da Fenomenologia.

### 5.2.1 Sobre o conceito de constituição na Fenomenologia Transcendental

Versar sobre a Fenomenologia Constitutiva [*die konstitutive Phänomenologie*] é comprometer-se com a preocupação nevrálgica – e, provavelmente, uma das temáticas mais desafiadoras e prolíficas – do pensamento husserliano em sua versão especificamente transcendental[87], a qual se traduz, em linhas gerais, na questão de saber *como* os distintos objetos e estados-de-coisas se constituem intencionalmente pela consciência e se manifestam nos seus diversos modo de ser[88]. Lévinas, por exemplo, aponta nessa direção quando afirma

---

[86] HUSSERL, 1956, p. 248 [*Hua* VII] – tradução e grifo sublinhado nossos.

[87] Cf. BIEMEL *In:* HUSSERL, 2014, p. 12; CAPUTO, 1979, p. 211. Sobre essa relevância da Fenomenologia Constitutiva, Sokolowski escreve que "o valor filosófico da sua teoria da constituição é o valor filosófico da sua fenomenologia como um todo, (…) Além do seu interesse histórico para a compreensão do pensamento de Husserl, o estudo da constituição leva-nos a muitas questões, problemas, e *insights* que são verdadeiramente fundamentais para a filosofia de qualquer época" (1970, p. 223 – tradução nossa).

[88] Do ponto de vista noético, pode ser dito que "a doutrina da constituição visa dar conta de *como temos consciência de objetos que transcendem* o próprio fluxo de vivências" (TADDEI, 2010, p. 168). Ou ainda, dito de outro modo, pode-se sustentar que compreender "como a intencionalidade consegue isto, como a objetividade se torna presente à consciência, *é precisamente o problema da constituição*" (SOKOLOWSKI, 1970, p. 46). Por isso, Husserl afirma que "o esclarecimento de toda a interpenetração das operações da consciência que conduzem à constituição de um mundo possível (de um mundo *possível*: quer dizer que se trata de uma questão sobre forma essencial do mundo

que "Husserl pretende que *o problema central da fenomenologia transcendental* [seja] aquele *da constituição do mundo pela consciência pura*"[89] e o próprio Husserl reconhece isso, em *Lógica Formal e Transcendental*, ao estabelecer que "o problema transcendental *universal* [é] o da *constituição transcendental de todas as transcendências*; sim, *de todas as objetalidades em geral*"[90]. É por lidar precipuamente com esse problema transcendental universal que "a Fenomenologia Constitutiva abarca (...) a Fenomenologia *no seu todo*"[91], na medida em que "reconduzir [o pensamento] às origens e às unidades intencionais da constituição de sentido (...) fornece uma compreensibilidade tal (o que é certamente o caso ideal) que, uma vez alcançada, *não mais resta nenhuma questão com sentido*"[92]. A centralidade da temática constitutiva na Fenomenologia Transcendental husserliana é, portanto, de tal monta que, em suma, é razoável apontar que "não há outro conceito que reflita tão completa e tão bem a totalidade do seu pensamento"[93].

Ademais, para além de sua inegável importância, a maneira como se interpreta o conceito a constituição da objetalidade desperta a discussão sobre as possibilidades de enquadramento da Fenomenologia husserliana como uma expressão de pensamento idealista ou realista. Esse debate em torno da noção husserliana de constituição e da consequente caracterização da Fenomenologia a partir dos conceitos de "idealismo" e "realismo" é amplo e complexo[94], especialmente tendo em vista que "o próprio Husserl nunca deu uma resposta clara à questão de saber se a constituição deve ser entendida como uma *criação* ou como um *reconhecimento* da realidade"[95]. Pormenorizar a história das interpretações relacionadas a essa

em geral e não nosso mundo factual, efetivo) é a tarefa completa da Fenomenologia Constitutiva (HUSSERL, 1973c, p. 50-51 [1999a, p. 50]).

[89] LÉVINAS, 1995, p. VI – tradução e grifo nosso.

[90] HUSSERL, 1962, §99, p. 263 [*Hua* XVII, p. 259] – tradução e grifo nossos.

[91] *Idem*, 2013, p. 25 [*Hua* I, p. 27] – grifo nosso.

[92] *Idem*, 2012a, §49, p. 137 [Hua VI, p. 171] – grifo nosso.

[93] SOKOLOWSKI, 1970, p. 223 – tradução nossa. Para um entendimento mais aprofundado da temática da constituição ao longo do desenvolvimento do pensamento husserliano, o estudo da obra Sokolowski cujo trecho foi citado, denominada *The Formation of Husserl's Concept f Constitution*, é fortemente recomendável. Proceder com uma análise detalhada do tratamento husserliano de sua teoria da constituição em obras fundamentais, como o faz o intérprete nesse texto, extrapola as pretensões do presente trabalho. Por isso, no que se segue, buscamos tão somente apresentar nossa posição interpretativa sobre o que significa, em seus traços mais básicos, a constituição objetal na Fenomenologia Transcendental, a qual, inclusive, como demonstraremos, vai ao encontro do entendimento de Sokolowski, entre outros intérpretes do pensamento de Husserl.

[94] Nesse sentido, Aurora sublinha que "há uma controvérsia de longa data, dentro da tradição fenomenológica, sobre a questão de saber se a fenomenologia de Husserl representa uma forma de filosofia idealista ou realista" (2015, p. 243) e que "as diferentes interpretações do significado desta constituição são provavelmente uma das principais fontes da controvérsia" (2015, p. 246).

[95] ZAHAVI, 2003, p. 72 – tradução e grifo nossos. A mesma constatação é feita também, por exemplo, por Ströker: "decerto, Husserl contribuiu pouco para a determinação positiva explícita do seu conceito de constituição" (1997b, p. 94 – tradução nossa).

temática nos afastaria dos objetivos desta seção[96]. Contudo, a posição interpretativa que julgamos melhor coadunar com as descrições husserlianas dos processos sintético-constitutivos que examinaremos na próxima subseção e que está em rigorosa sintonia com a essência intencional da consciência é a que compreende a constituição, em seus aspectos mais elementares, como o processo de (i) *doação de sentido* [*Sinngebung*], (ii) responsável pela *manifestação da objetalidade naquilo que ela é*. Dito de outro modo, "constituição de objetalidades" significa a realização subjetiva das condições necessárias para a manifestação dos objetos e estados-de-coisas, que se perfaz através dos processos intencionais de doação de sentido[97]. Apesar de intrinsecamente relacionados, esses aspectos podem ser analisados separadamente.

Começando pelo segundo, o aspecto de *manifestação da objetalidade* se faz presente na caracterização husserliana da constituição desde pelo menos *A Ideia da Fenomenologia*, umas das primeiras obras fenomenológico-transcendentais, na qual Husserl aponta que

> constituir significa que os dados imanentes não estão simplesmente na consciência como uma caixa (...), mas que *se exibem* [*darstellen*] respectivamente em algo assim como "fenômenos" [„*Erscheinungen*"], em fenômenos que não são eles próprios os objetos nem contêm os objetos como *reell*; fenômenos que, na sua mutável e muito notável estrutura, criam [*schaffen*] *de certo modo* os objetos para o eu, na medida em que precisamente se requerem fenômenos de tal índole e tal formação para que exista o que se chama de "dado" [*Gegebenheit*][98].

Nessa passagem, Husserl estabelece que o significado do conceito de constituição diz precisamente respeito à *exibição* dos dados imanentes (no sentido fenomenológico-transcendental autêntico de "imanência") através de seus respectivos atos intencionais. Ou seja, sob essa perspectiva, "constituição" exprime que, na relação entre ato e objeto, "o objeto, apesar de ser transcendente à consciência, pode ao mesmo tempo *se manifestar* para a consciência"[99]

---

[96] Um bom estudo desse debate sobre a caracterização do pensamento fenomenológico-transcendental como uma forma de idealismo ou realismo, pode ser observado, por exemplo, em MISSAGGIA, 2015.

[97] Essa definição encontra amparo, como poderemos observar no decorrer da exposição, por exemplo, nas leituras de ARNOLD, 2020; AURORA, 2015, p. 243-260; BOEHM, 1959b, p. 237; SOKOLOWSKI, 1970; 2010, p. 100-104; ZAHAVI, 2003, p. 72-76; BROUGHT, 2008, p. 188-191; CAPALBO, 2009, p. 78-80; TADDEI, 2009, p. 222-224; STRÖKER, 1997b, p. 91-95; LANDGREBE, 1978, p. 24; INGARDEN, 1968, p. 226-232 e GADAMER *In*: INGARDEN, 1968, p. 234. Todos, em alguma medida, concordam que "constituição" significa doação intencional de sentido em virtude do qual a objetalidade pode se manifestar. Além disso, os cinco primeiros elencados sublinham, especificamente, que essa determinação do conceito significa que a atividade constitutiva da subjetividade transcendental é condição necessária da objetalidade – o que justifica a dependência desta em relação àquela –, ainda que não seja por si só condição suficiente para a sua a manifestação. Esse último aspecto do conceito será trazido à tona no fim desta subseção.

[98] HUSSERL, 2014, p. 100 [*Hua* II, p. 71]. Importante destacar que, tendo em vista a distinção entre *o aparecer* [*das Erscheinen*] – isto é, a *cogitatio* –, e *o que aparece* [*das Erscheinende*] – isto é, o objeto intencional –, o termo "fenômeno" presente nesta passagem remete ao polo subjetivo da relação intencional, ou seja, à *cogitatio*, ao ato intencional de que visa o objeto. Por isso, "não são eles próprios os objetos nem contêm como *reell* os objetos".

[99] STRÖKER, 1997b, p. 92 – tradução nossa.

tal qual é. Logo após o trecho acima transcrito, essa determinação de que o objeto intencional depende de determinadas vivências intencionais para mostrar-se é reiterada como elemento essencial da relação constituinte da seguinte maneira:

> na percepção com a sua retenção constitui-se o *objeto temporal originário*; só numa tal consciência pode o tempo ser dado. Assim, na *consciência da universalidade*, edificada sobre a percepção ou a fantasia, constitui-se o universal; (...) também na percepção constitui-se (...) o conteúdo de intuição no sentido de *essência singular*. (...) Também aqui "acontece" o "constituir-se" da respectiva objetalidade em atos de pensamento formados assim ou assado; (...) são *atos de pensamento formados de um tal ou tal modo*, e as coisas, que não são atos de pensamento, estão, no entanto, neles constituídas, vêm neles a dar-se; e, por essência, somente assim constituídas se mostram [*sich ziegen*] como aquilo que elas são.[100]

Nessas circunstâncias, o fenomenólogo também aponta que, na constituição das objetalidades, os atos não estabelecem relações intencionais de modo isolado e desordenado. Pelo contrário,

> os atos cognitivos em geral não são singularidades desconexas, que vêm e vão sem nexo no rio da consciência. Revelam, referidos essencialmente uns aos outros, *vínculos* teleológicos e conexões correspondentes de cumprimento, confirmação, verificação e seus opostos. E o que importa são estas *conexões*, as quais exibem a unidade própria do entendimento. Elas mesmas são constituidoras de objetalidade.[101]

"Constituição" enquanto manifestação da objetalidade, então, também denota que o aparecimento de objeto ou estado-de-coisas não se configura como uma simples ocorrência, como se um ato intencional sozinho fosse capaz de promover a manifestação da coisa de uma só vez, nem como um acontecimento aleatório, desprovido de qualquer legalidade. A rigor, exige-se "sínteses identificantes, de modo que, no curso de tal unificação, o objeto se apresente como *um e o mesmo*, e assim 'constitua' a si mesmo. (...) Isto implica que a 'emergência' do objeto como este objeto idêntico só pode ser garantida através de atividade intencional"[102]. Ou seja, a objetalidade é constituída mediante *conexões* estruturadas entre vivências intencionais, as quais serão posteriormente denominadas de *sínteses intencionais* – apesar dessa nomenclatura não estar inscrita n'*A Ideia da Fenomenologia*. Mais precisamente, é *exclusivamente* por meio dessas sínteses que a objetalidade pode se manifestar. Nos dizeres husserlianos, é "*só nestas conexões*, não de um só golpe, mas num processo ascendente, [que]

---

[100] HUSSERL, 2014, p. 100-101 [*Hua* II, p. 71-72] – grifo sublinhado nosso.
[101] *Ibidem*, p. 104 [*Hua* II, p. 75] – grifo sublinhado nosso.
[102] STRÖKER, 1997b, p. 92 – tradução nossa. Essa caracterização da objetalidade constituída como "*o mesmo*" – ou ainda, como algo numericamente idêntico a si mesmo (cf. ARNOLD, 2020, p. 108) – que perdura em meio a vivências intencionais diversas, que, por exemplo, a confirmam e detalham, captando novos perfis e determinações é relevante para o exame da subseção seguinte, dedicado ao *como* da constituição da objetalidade em geral e da objetalidade enquanto verdadeira.

*se constitui a objetalidade* da ciência objetiva, sobretudo a objetalidade da realidade espaço-temporal efetiva"[103]. Tal processo será analisado na próxima subseção.

Esse aspecto do conceito, segundo o qual "a constituição implica que o objeto é *uma realização da consciência*"[104], contudo, não significa que a subjetividade produz ou causa as coisas por meios de seus atos como se fosse um agente onipotente e criador da realidade. O conceito de constituição da objetalidade está relacionado ao modo como a consciência apreende e dá sentido aos objetos, mas não implica que a consciência os crie pura e simplesmente. Por outras palavras, "o termo 'constituição' não deve ser tomado para significar algo como uma criação ou uma imposição de formas subjetivas sobre a realidade"[105]. Essa interpretação poderia sugerir, em última instância, uma postura anti-fenomenológica, por desembocar na ideia de anulação da alteridade do objeto ou estado-de-coisas face à consciência. Ao revés, trata-se aqui do reconhecimento da essência radicalmente *intencional* da relação constitutiva, visto que, de acordo com Husserl, na Fenomenologia Transcendental,

> por mais problemático que tudo isso possa ser, por mais que precise ser esclarecido, descobrimos que o *ego*, através da sua consciência, está essencialmente relacionado às "efetividades" (...) imanentes, na medida em que são objetos imanentes, e transcendentes, na medida em que são precisamente transcendências, [as quais] *são constituídas devido à intencionalidade*[106].

Assim, seguindo estritamente os ditames da intencionalidade, a objetalidade que aparece e os atos que a fazem aparecer são essencialmente distintos, mas também essencialmente inseparáveis[107]. Ora, pressuposto fundamental da intencionalidade é justamente o da preservação dos polos da relação enquanto tais, de modo que, por conseguinte, a objetalidade é, por necessidade de essência, *irredutível* aos atos que a constituem. Destarte, por um lado, um não se resume ao outro: a objetalidade não está no ato, nem o ato contém a objetalidade. Todavia, por outro lado, só há objeto ou estado-de-coisas se houver ato que o visa,

---

[103] HUSSERL, 2014, p. 105 [*Hua* II, p. 75] – grifo nosso.
[104] BROUGHT, 2008, p. 190 – tradução nossa.
[105] SOKOLOWSKI, 2010, p. 103.
[106] HUSSERL, 1973e, p. 47 [*Hua* XIV] – tradução e grifo nossos. A importância da *intencionalidade* para a abordagem da noção husserliana de constituição nos termos que interessam ao tratamento do problema central do presente trabalho é asseverada por Moura: "é ela [a intencionalidade] que será o solo onde serão tratados os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento: 1º) a investigação das sínteses que estão na origem da consciência de um objeto; 2º) a investigação da evidência inscrita nessa relação entre subjetividade e transcendência" (1989, p. 36). É seguindo essa indicação que buscamos, através do estudo das sínteses intencional-constitutivas da objetalidade (primeiro ponto destacado por Moura), compreender o fundamento da verdade correspondencial (o objeto verdadeiro) vinculada ao segundo ponto destacado por ele.
[107] Em termos husserlianos: "as coisas são e estão dadas em si mesmas no aparecer e em virtude do aparecer; são ou valem, claro está, como individualmente separáveis do aparecer, na medida em que não importa este aparecer singular (a consciência de estar dada), mas essencialmente são dele inseparáveis" (HUSSERL, 2014, p. 31 [*Hua* II, p. 12]).

assim como não existe ato intencional sem objetalidade visada. Como aponta o fenomenólogo nas *Meditações Cartesianas,* "ambos se correspondem" e isso se expressa no fato de que, "tal qual Husserl ocasionalmente escreve, ser e consciência são *mutuamente interdependentes*"[108].

Nesse sentido, advogar que é somente através das sínteses intencionais que a objetalidade se constitui "apenas quer dizer que, se quisermos ter objetos, então eles devem aparecer para nós através de atos da consciência"[109], isto é, quer dizer que o objeto sensível só pode se manifestar através da percepção sensível, o objeto imaginado através da imaginação, assim como "o objeto da memória (...) somente presenta a si mesmo através de um tipo específico de ato, o ato de rememoração. E esse é o caso para todo outro tipo de objeto"[110]. Sob esse aspecto, a noção husserliana de constituição da objetalidade denota "um processo que permite que aquilo que está constituído apareça, se desdobre, se articule e se mostre como o que ele é"[111], o que, por conseguinte, reiterando o já apontado, significa que a "consciência não 'cria' [as objetalidades]; a consciência *permite* que elas surjam, mas não as produz"[112]. Constituir, portanto, é efetuar as condições para a manifestação.

A subjetividade é capaz de, nos termos supracitados, constituir objetalidades e, em última instância, o mundo em sentido amplo (isto é, como correlato generalíssimo da subjetividade), porque é *doadora de sentido*. No que concerne a esse outro aspecto da definição de constituição fornecida anteriormente – de acordo com o qual, conforme Gadamer aponta ser sua interpretação do conceito, "constituição" denota "produção *de sentido*"[113] – Husserl peremptoriamente sustenta que, na esfera transcendentalmente reduzida, à luz das implicações da *epoché* na consideração fenomenológica da objetalidade, "*todas as unidades reais são 'unidades de sentido'*"[114], isto é, são *noemata*, visto que, "de acordo com *Ideais* I, o noema é a

---

[108] ZAHAVI, 2003, p. 74 – tradução e grifo nossos.
[109] BROUGHT, 2008, p. 190 – tradução nossa.
[110] *Ibidem*, p. 191 – tradução nossa.
[111] ZAHAVI, *op. cit.*, p. 73 – tradução nossa. Após apresentar essa conceituação de "constituição", o intérprete também aponta que a definição elaborada por Heidegger com relação à constituição promovida no âmbito da intuição categorial, em seus *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, também pode ser ampliada para o conceito husserliano de constituição como tal. Segundo Heidegger, "'constituir' não significa produzir no sentido de fazer e fabricar; significa *deixar o ente ser visto em sua objetalidade*" (1992, p. 71 – tradução e grifo nossos).
[112] SOKOLOWSKI, 1970, p. 138 – tradução nossa.
[113] GADAMER *In*: INGARDEN, 1968, p. 234.
[114] HUSSERL, 2006a, §55, p. 128 [*Hua* III/1, p. 120]. É nesse contexto de explicitação da manutenção do objeto intencional enquanto unidade de sentido constituída que Husserl escreve que "na redução fenomenológica (...), descobrimos como insuprimivelmente intrínseco à essência dela, o percebido como tal, a ser expresso como 'coisa material', 'planta', 'árvore', 'em flor' etc. (...). A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido enquanto tal* que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo (...)" (*Ibidem,* §89, p. 206).

unidade de sentido intencional"[115]. Desse modo, a descrição da estrutura do noema empreendida em *Ideais* I pode ser entendida como a explicação do que é o sentido intencional constituído[116]. *Grosso modo*, segundo Husserl, o noema é formado por três momentos distintos: (i) o "o quê", (ii) o "como" e (iii) os modos de doação e de ser[117].

O primeiro é o momento que caracteriza o noema enquanto *identidade objetal* acerca da qual propriedades podem ser predicadas e que pode ser visado de múltiplas maneiras, denominado por Husserl de "puro X" ou "X determinável no sentido noemático"[118]. Essa é a dimensão do sentido responsável pela garantia da *referência ao mesmo* objeto, ainda que a relação intencional se estabeleça das mais diversas formas possíveis. Em termos husserlianos,

> Ele é o ponto de unificação ou "suporte" dos predicados. (...) No progresso contínuo ou sintético da consciência, o objeto intencional não cessa de ser trazido à consciência, mas ele se "dá" sempre de outro modo; ele é "*o mesmo*", apenas dado em outros predicados, com um outro conteúdo de determinação. (...) Se a *descrição noemática* do visado como tal é assim entendida sem interrupção (...), então o *objeto intencional idêntico* se separa evidentemente de seus "predicados" oscilantes e alternáveis. Ele se separa *como um momento noemático central*: o "objeto" [*der Gegenstand*], o "objecto" [*das Objekt*], o "idêntico", o "sujeito determinável de seus predicados possíveis – *o puro X por abstração de todos os predicados*.[119]

Trata-se, pois, do momento do noema que delimita *o que* está sendo visado pela consciência, à parte de todas as suas propriedades; e é "por essa razão que o X pode identificar o objeto, ou seja, pode fazer uma referência a ele, independentemente dos termos em que o X aparece"[120]. Assim compreendido, ele também é identificado por Husserl como o "*objeto noemático 'pura e simplesmente'*"[121], em contraponto ao "*objeto no como de suas determinações*". Este último, por sua vez, diz respeito ao segundo momento do noema. Consideremos, por exemplo, as expressões (i) "triângulo de lados congruentes" e (ii) "triângulo de ângulos internos congruentes". Ambas estão direcionadas para *o mesmo* objeto, isto é, ambas possuem o mesmo X, um objeto pura e simplesmente idêntico, como seu correlato. Todavia, elas o fazem de *maneiras diferentes*, porque o visam a partir de distintas determinações suas; mais precisamente, "triângulo de lados congruentes" e "triângulo de ângulos internos

---

[115] KOSOWSKI, 2012, p. 145 – tradução e grifo nossos.
[116] Para aprofundamento sobre a noção husserliana de "sentido", cf., por exemplo, PRADELLE, 2016, p. 184-204. E para outros apontamentos sobre a discussão em torno do conceito de "noema" (cuja interpretação acolhida no presente trabalho foi apontada na nota de rodapé 231 da página 205), cf., por exemplo, DRUMMOND, 2006, p. 494-499; LARRABEE, 1986. E acerca da sua composição do noema, cf., por exemplo, KOSOWSKI, 2012. Neste momento do nosso trabalho, objetivamos apenas indicar, em linhas gerais, o noema enquanto unidade de sentido *constituído* a fim de encaminhar a atenção para a consciência *constituinte de sentido* a ele essencialmente correlata.
[117] Cf. HUSSERL, 2006a, §129, p. 287-289 [*Hua* III/1, p. 297-299].
[118] *Ibidem*, §131, p. 290 [*Hua* III/1, p. 301-302] – grifo sublinhado nosso.
[119] *Ibidem*, §131, p. 290-291 [*Hua* III/1, p. 301-302].
[120] KOSOWSKI, 2012, p. 145 – tradução nossa.
[121] HUSSERL, *op. cit*., §131, p. 292 [*Hua* III/1, p. 301-302]

congruentes" intencionam o mesmo objeto, porém com *sentidos* diferentes. Por isso, o segundo momento do noema é o detentor da acepção estrita de "sentido" (enquanto a acepção ampla do conceito se refere ao noema como unidade de sentido, configurada pelos três momentos supracitados). *Stricto sensu*, aponta Husserl, "o 'sentido', de que reiteradamente falamos, é esse '*objeto noemático no seu 'como'*"[122]. Reunidos, esses dois momentos do noema "configuram a estrutura chamada de *núcleo noemático* (...). Essa estrutura é o objeto em suas determinações, que deve ser distinguida do objeto *simpliciter*"[123].

O terceiro momento da unidade noemática de sentido, por sua vez, corresponde aos caracteres propriamente *intencionais* do noema, isto é, refere-se tanto ao modo de doação, quanto à *modalidade de ser*. O primeiro deles concerne, como sabemos, ao correlato da qualidade intencional do ato, ou seja, é o momento do noema que o qualifica como *percebido* da percepção, *recordado* da recordação, *imaginado* da imaginação etc. Essa parte do noema ressalta que, na sua unidade de sentido,

> Em contraposição à "árvore que aparece como tal", idêntica, juntamente com o "como" idêntico do seu aparecer, restam as diferenças do *modo de doação*, que variam de um tipo de intuição a outro e conforme os demais tipos de representação. Daquele idêntico se é, ora "originariamente consciente", ora consciente "na forma da recordação", ora na "forma da imagem" etc. (...) Com isso não se exprimem "modos da consciência", no sentido de momentos noéticos, mas modos nos quais o conscientizado se dá ele mesmo e enquanto tal.[124]

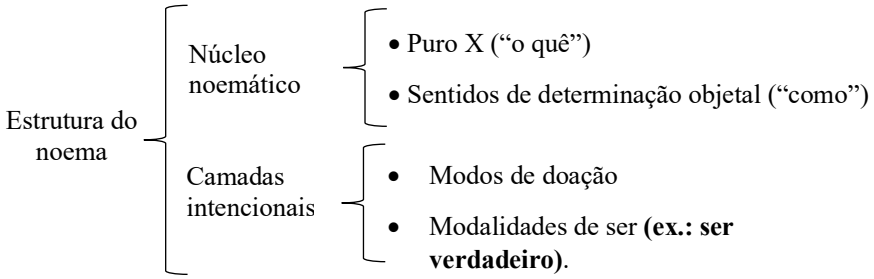
Essencialmente imbricado no modo de doação da objetalidade intencional está, ademais, o seu modo de ser. Segundo Husserl, "se procurarmos agora novos caracteres, notaremos primeiramente que *caracteres de ser* [*Seinscharaktere*] de uma espécie manifestamente de todo distinta se ligam aos caracteres há pouco tratados [os modos de doação]"[125]. De fato, o modo de doação não esgota o sentido intencional da objetalidade, visto que há diferenças evidentes, por exemplo, entre um recordado como *efetivo* e um recordado como *possível* ou *impossível*: trata-se do mesmo modo de doação, mas com modos de ser heterogêneos. Por isso, junto aos modos de doação, existem também camadas intencionais concernentes ao ser do noema: à intuição perceptiva originária, aponta Husserl, "corresponde, no correlato noemático, no objeto que aparece, o caráter de ser, o caráter do '*efetivo*'"[126]; outrossim, o objeto intencional pode igualmente assumir outros modos de ser, como "as

[122] HUSSERL, 2006a, §131, p. 292 [*Hua* III/1, p. 120].
[123] KOSOWSKI, 2012, p. 145 – tradução nossa.
[124] HUSSERL, *op. cit.*, §99, p. 230 [*Hua* III/1, p. 233] – grifo sublinhado nosso.
[125] *Ibidem*, §103, p. 235 [*Hua* III/1, p. 239] – grifo nosso.
[126] *Ibidem*, §103, p. 235 [*Hua* III/1, p. 239] – grifo nosso.

modalidades de ser do 'possível', do 'verossímil', do 'problemático', do 'duvidoso'"[127] etc., em conformidade com a modificação dos momentos noéticos a ele correlatos (denominados por Husserl de "caracteres de crença" [*Glaubenscharaktere*], ou "dóxicos"), os quais, por sua vez, podem correlativamente "passar ao modo da mera suposição ou conjectura, ou do questionamento ou da dúvida"[128].

O objeto intencional é, portanto, uma unidade de sentido que se estrutura, em linhas gerais, como um núcleo noemático (formado pelo puro X – o "o quê" – e pelo sentido *stricto sensu* através do qual ele aparece – o seu "como") dotado de caracteres intencionais (modo de doação e modo de ser). Tal estrutura noemática pode ser graficamente resumida, segundo proposta de Kosowski, da seguinte maneira:

Figura 03 – Estrutura do noema[129]




Nessa representação gráfica, adicionamos o texto em negrito (ser verdadeiro) à imagem original com o objetivo de destacar que os apontamentos sobre a estrutura do noema ajudam a localizar precisamente o componente da objetalidade intencional com vistas ao qual, na próxima subseção, as reflexões serão mobilizadas: a análise dos processos sintético-intencionais responsáveis pela constituição da objetalidade verdadeira deve ser direcionada a camada constitutiva das *modalidades de ser* a fim de compreender como, na conformação da objetalidade, o transcendente é constituído especificamente como *ser verdadeiro*.

Ademais, o entendimento da estrutura noemática acima sumarizada é relevante para a presente discussão sobre o significado de "constituição" porque, conforme assevera Husserl, "caracterizações noemáticas espelham em geral caracterizações noéticas"[130], o que significa,

[127] HUSSERL, 2006a, §103, , p. 235 [*Hua* III/1, p. 239].
[128] *Ibidem*, §103, p. 235 [*Hua* III/1, p. 239].
[129] A figura original pode ser vista em: KOSOWSKI, 2012, p. 146.
[130] HUSSERL, *op. cit.*, §98, p. 229 [*Hua* III/1, p. 232]. Essa correspondência entre momentos do noema e da noese pode ser observada em diversas passagens de *Ideias* I nas quais Husserl está dedicada à descrição da estrutura noético-noemática. Apenas a título exemplificativo, ele aponta que "vale, então, de maneira geral, o seguinte: em si mesma a percepção é percepção de seu objeto, e *a todo componente* que é ressaltado no objeto pela descrição 'objetivamente' direcionada *corresponde* um componente real [*eine reelle Komponente*] da percepção" (2006a,

mais rigorosamente, que o "campo noético [é] o campo das multiplicidades *constituintes*"[131] e, por conseguinte, que "unidades de sentido *pressupõem* (...) *consciência doadora de sentido*"[132]. Dito de outro modo, trata-se do reconhecimento de que o objeto intencional *constituído* enquanto unidade de sentido *depende* uma consciência *constituinte* enquanto consciência *doadora de sentido*. Destarte, "constituição" enquanto doação de sentido pode ser definida como o processo subjetivo-transcendental que promove a manifestação da objetalidade enquanto *algo* ("o quê") percebido ou imaginado ou recordado etc. (modo de doação) como efetivo, duvidoso, desejado, possível, etc. (modo de ser) de uma determinada maneira ("como-o-quê" ou "o quê" no seu "como").

O estabelecimento desse aspecto doador de sentido, portanto, fundamenta a *dependência* da objetalidade em relação à subjetividade transcendental. E é nesse contexto que a consciência desponta como *absoluta* e a realidade como *relativa* a ela. Nas palavras de Husserl, a realidade "não é em si algo absoluto que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem 'essência absoluta', tem a essencialidade de algo que é, por princípio *apenas* um intencional, um representado, um aparecimento"[133]. Por outro lado, a consciência transcendentalmente reduzida é absolutamente independente no diz respeito ao seu próprio ser, na medida que "a consciência pode ser concebida separada da realidade"[134], mas o contrário é impossível[135]. Ou seja, o ser da consciência transcendental é "*indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio*, *nulla 're' indiget ad existendum* [não carece de coisa alguma para existir]"[136].

Essa contraposição entre consciência absoluta e realidade relativa é explicitamente associada pelo fenomenólogo com a dimensão constitutiva, uma vez que "todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as 'constitui' em si"[137] e, consequentemente, toda a realidade é relativa à subjetividade "porque *depende* da

---

§97, p. 225 [*Hua* III/1, p. 227 – grifo nosso). Ele caracteriza essa correlação como um *paralelismo* entre momentos noético e noemáticos: "há, com efeito, um paralelismo entre noese e noema, mas de tal modo que as configurações teriam de ser descritas de ambos os lados e em sua correspondência essencial" (§98, p. 228 [*Hua* III/1, p. 231]).

[131] HUSSERL, 2006a, §98, p. 228 [*Hua* III/1, p. 231].

[132] *Ibidem,* §55, p. 128 [*Hua* III/1, p. 120] – grifo nosso.

[133] *Ibidem*, §50, p. 117 [*Hua* III/1, p. 106].

[134] SOKOLOWSKI, 1970, p. 127.

[135] Acerca disso, Husserl assevera que "o *ser da consciência*, todo o fluxo de vivência em geral, seria necessariamente modificado *por um aniquilamento do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência*. (...) Portanto, *nenhum ser real*, nenhum ser que se exiba e se ateste por aparições à consciência, *é necessário para o ser da própria consciência* (no sentido amplo de fluxo de vivências)" (HUSSERL, *op. cit*., §49, p. 115 [*Hua* III/1, p. 104]).

[136] *Ibidem*, §49, p. 115 [*Hua* III/1, p. 104].

[137] *Ibidem*, §50, p. 117 [*Hua* III/1, p. 107].

subjetividade para ter sentido. A subjetividade é o que dá sentido, é a fonte do sentido e a realidade é dependente e relativa à consciência"[138]. Com essa vinculação da díade "absoluto-relativo" à noção de constituição, podemos entender que a subjetividade é, pois, absoluta *por ser constituinte* e a objetalidade em geral é relativa ou dependente *por ser constituída*, do que se segue que o conceito de constituição é empregado para descrever a situação fenomenológica segundo a qual a realidade depende da subjetividade transcendental porque somente esta é doadora de sentido e porque é somente através da doação de sentido que a objetalidade pode se manifestar[139]. É alinhado com esse entendimento da natureza constituinte da subjetividade transcendental e da caracterização do objeto intencional como unidade de sentido dotada da estrutura supracitada que, nas *Meditações Cartesianas*, Husserl define o *Idealismo Transcendental* de sua Fenomenologia como

> a *explicitação do sentido,* prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o *ego*, e especialmente o da transcendência (...) da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral. Isto é, porém, o mesmo que dizer: [como] desvendamento sistemático da própria intencionalidade constituinte.[140]

Como claramente expresso nessa definição, não há elementos na caracterização da Fenomenologia como Idealismo Transcendental que legitimem a imputação de alguma forma de idealismo de feições criacionistas a ela. Conforme visto, "no uso de Husserl, 'Idealismo Transcendental' não indica *nada além* de todo o programa da Fenomenologia Constitutiva, e esse programa é *a descrição precisa de todo tipo de processo consciente que fornece acesso a qualquer tipo de objeto*"[141]. Isto é, trata-se tão somente da análise intencional dos processos de doação de sentido devido aos quais a objetalidade pode se manifestar, o que legitima a compreensão de que "Husserl não é um subjetivista ou idealista berkeleyano: o existente não é produzido através dos atos intencionais de um sujeito"[142].

Diante dessas considerações, é possível, então, concluir que, enquanto doadora de sentido, a consciência constituinte figura como condição de possibilidade da manifestação da

---

[138] SOKOLOWSKI, 1970, p. 129 – tradução nossa.

[139] Nas palavras de Landgrebe, "Fica claro que estas constituições devem ser entendidas não como atos de criação, mas sim como atos de doação de sentido" (1978, p. 24 – tradução nossa).

[140] HUSSERL, 2013, §41, p. 124 [*Hua* I, p. 119] – grifo sublinhado nosso. Caracterizações semelhantes da tarefa do Idealismo Fenomenológico-Transcendental constam na mesma obra; por exemplo, quando Husserl afirma que "explicitar a estrutura universal da vida transcendental da consciência, na sua *referência significativa* e não sua *formação de sentido*, é a colossal tarefa imposta à descrição" (p. 18 [*Hua* I, p. 20]), a qual se realiza como análise intencional que, por sua vez, é caracterizada como o *"desvendamento das atualidades e potencialidades em que os objetos, enquanto unidades de sentido, se constituem*" (p. 17 [*Hua* I, p. 19]).

[141] NULL, 1974, p. 184 – tradução e grifo nossos.

[142] ARNOLD, 2020, p. 110. O próprio Husserl repudia deliberadamente essa possibilidade de interpretação da Fenomenologia Transcendental ao afirmar que: "a alguém que, diante de nossas explanações, objeta que isso significa converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um 'idealismo berkeliano', podemos apenas replicar que ele não apreendeu o *sentido* dessas explanações" (2006a, §55, p. 129 [*Hua* III/1, p. 120]).

objetalidade[143], ou ainda como sua *condição necessária*[144], visto que, como unidade constituída de sentido, a transcendência intencional *depende* essencialmente da consciência[145]. É nos termos dessa perspectiva do que é a "constituição" que, como vimos, a Fenomenologia Transcendental pode ser enquadrada como um idealismo. Entretanto, ser condição *sine qua non* não significa que a subjetividade transcendental seja *a* condição suficiente da objetalidade[146]. Quer dizer, para que haja a objetalidade intencional, é certamente imprescindível haver a consciência constituinte; todavia, a atividade desta não esgota a existência daquela, na medida em que a consciência transcendental não *causa* os objetos ou estados-de-coisas, nem a realidade ou o mundo. Tal distinção, dentro do contexto dessa situação fenomenológica, pode ser ilustrada do seguinte modo:

> Para usar uma metáfora, a subjetividade é um fundamento para o mundo, da mesma forma que a quilha de um barco é uma condição necessária para o próprio barco. Sem quilha nenhum barco pode ser formado; e, no entanto, a quilha em si não é o barco, nem pode sozinha "causar" o barco. É simplesmente uma condição necessária para o surgimento da embarcação.[147]

A objetalidade intencional, portanto, depende da consciência constituinte, assim como o barco depende da quilha. Caracterizar a relação transcendental-constituinte desse modo não deslegitima o aspecto idealista da Fenomenologia Transcendental, pois preserva o entendimento de que a objetalidade, enquanto unidade de sentido constituído, pressupõe a subjetividade transcendental como seu correlato necessário, na medida em que só pode se manifestar mediante a doação de sentido advinda de sua conexão intencional essencial com a subjetividade. Por outro lado, é nesse mesmo diapasão que podemos vislumbrar algum grau de "realismo" na reflexão husserliana: conforme sustenta Husserl em *Experiência e Juízo*, a atividade constitutiva da subjetividade transcendental

> *Pressupõe que algo já nos está pré-dado* [*vorgegeben*], para o qual podemos nos voltar na percepção. E não são meros objetos particulares, isolados por si mesmo, que são assim pré-dados, mas sempre existe um *campo de pré-doação* [*Vorgegebenheit*], do qual um particular se destaca e, por assim dizer, nos "estimula" à percepção e à contemplação perceptiva. Dizemos que o que nos estimula à percepção *está pré-dado no mundo circundante e nos afeta a partir dele*.[148]

---

[143] Cf. AURORA, 2015. p. 246.
[144] Cf. ZAHAVI, 2003, p. 73.
[145] Dito com mais precisão, nas palavras de Rudolf Boehm, "a relação básica entre o ser absoluto, que é a consciência, e o ser real como meramente relativo a ela é uma relação fundamental na medida em que um fundamento é uma base necessária ou uma 'condição de possibilidade' inevitável e indispensável para o ser de um ente" (BOEHM, 1959b, p. 237 – tradução nossa).
[146] Cf. *Ibidem*, p. 237. Essa constatação também é apontada por Zahavi: "Embora Husserl insista que a subjetividade é uma condição de possibilidade de manifestação, ele aparentemente não pensa que seja a única. Isto é, embora possa ser uma condição necessária, ela não é condição suficiente".
[147] SOKOLOWSKI, 1970, p. 137 – tradução nossa.
[148] HUSSERL, 1973c, §15, p. 72 [1999a, p. 73] – tradução e grifo nossos.

Essas palavras sustentam o reconhecimento husserliano, emblematicamente trazido à tona junto com as análises *genéticas* da Fenomenologia Transcendental[149], de que "*toda atividade pressupõe, essencialmente, um subsolo de passividade e uma objetalidade nela já pré-constituída*"[150]. A consciência, então, não constitui a objetalidade intencional *ex nihilo* – o que confirma, por um lado, a interpretação acima aventada de que, fenomenológico-transcendentalmente, "constituir" não significa "criar" ou "causar" o objeto ou estado-de-coisas. Ao contrário, a atividade intencional da consciência "está *sempre* direcionada a algo que é pré-dado, *que já existe*, de alguma forma, antes de se tornar objeto da consciência intencional"[151] – o que aponta, por outro lado, um aspecto *realista* na Fenomenologia Transcendental, na medida em que se admite a existência de uma dimensão que *não depende* do *ego* constituinte[152], que é anterior (ou *inferior*, pensando nos diversos níveis possíveis de constituição) à relação na qual se constituem objetalidades; dimensão na qual não há "qualquer participação ou contribuição ativa do *ego*"[153].

---

[149] *Grosso modo*, "estática" e "genética" são terminologias utilizadas por Husserl a partir do início da década de 1920 para designar abordagens metodológicas distintas, mas complementares, realizadas pela Fenomenologia Transcendental sobre a temática da constituição. A Fenomenologia Estática é o âmbito da Fenomenologia Transcendental que analisa e descreve, noética e noematicamente, as estruturas eidéticas fundamentais *constituídas*. Ou seja, "a fenomenologia estática considera as apercepções como *já acabadas*, embora estude as relações entre todos e partes, fundante e fundado etc., dentro das próprias camadas 'completas' que compreendem as apercepções" (HART, 2004, p. 143). Por isso, "uma simples descrição de análise estática é aquela na qual se analisa um *objeto constituído* sem lidar com o processo temporal no qual o objeto é constituído; ela considera a constituição do objeto como se fosse interrompida no seu término" (LARRABEE, 1976, p. 164). Exemplo notável dessas investigações estáticas encontra-se em *Ideias I*. Se a fenomenologia estática "descreve as várias camadas de sentido que um objeto possui, *mas não explica as fontes desses sentidos*" (SOKOLOWSKI, 1970, p. 158), as análises genéticas, por outro lado, estão comprometidas justamente com a explicação dos processos intencionais-constitutivos responsáveis pela *gênese* da objetalidade, isto é, "a fenomenologia genética estuda (...) *o surgimento dessas camadas 'acabadas'* a partir de realizações anteriores e mais elementares" (HART, 2004, p. 143). Tratam-se, pois, de investigações sobre as origens do constituído e que são exercitadas, por exemplo, em *Lógica Formal e Transcendental*, bem como em *Experiência e Juízo*. Para maiores aprofundamentos nessa caracterização, ver, por exemplo, o manuscrito husserliano intitulado *Método Fenomenológico Estático e Genético*, de 1921 (HUSSERL, 2001b, p. 624-634 [*Hua* XI, p. 336-345]) e o estudo de Mary Jeanne Larrabee, *Husserl's Static and Genetic Phenomenology* (LARRABEE, 1976, p. 163-174). Sabendo disso, no presente trabalho, pode-se considerar que os apontamentos desta subseção 5.2.1 correspondem a descrições estáticas – notadamente observadas no exame das estruturas do noema enquanto constituído –, e as considerações realizadas na próxima subseção se inserem no âmbito das explicações genéticas, na medida em que estão voltadas à análise de como o processo de constituição da objetalidade verdadeira se realiza a partir de suas camadas mais fundamentais.

[150] HUSSERL, 2005b, §1, p. 14 [*Hua* XXXI, p. 3] – grifo nosso.

[151] AURORA, 2015, p. 246 – tradução e grifo nossos.

[152] Empregamos os termos "idealismo" e "realismo" em sentido amplo para nos referir a posições filosóficas contrárias no que diz respeito à estruturação da relação entre subjetividade e objetalidades: *grosso modo*, filosofias idealistas defenderão que "a realidade tem sua existência de algum modo *dependente* da consciência" (TADDEI, 2009, p. 216 – grifo nosso), enquanto as propostas filosóficas realistas advogarão "a tese segundo a qual a realidade *existe independentemente* da consciência" (*Ibidem*, p. 216 – grifo nosso). O que apontamos no texto é que o Idealismo Fenomenológico, compreendido como explicitação dos sentidos constituídos, não é incompatível com algum nível de realismo. Pelo contrário, na medida em que a constituição transcendental pressupõe uma esfera anterior, o idealismo husserliano opera a partir do realismo, nos termos discutidos.

[153] ZAHAVI, 2003, p. 73 – tradução nossa.

A assunção dessa dimensão *pressuposta* pela atividade constituinte certamente traz consigo a necessidade de maiores esclarecimentos. Alguns serão fornecidos na próxima subseção. Porém, os apontamentos acima realizados são suficientes para atender aos objetivos desta subseção, dedicada especificamente ao significado do conceito de constituição da objetalidade. Tais considerações, por fim, podem ser sumarizadas na seguinte formulação:

> Este é (...) o sentido da doutrina da constituição: *o eu sintetiza elementos previamente dados*, *e é a partir desta síntese que o objeto pode aparecer* (...). Por mais diferente que ela seja em seus distintos modos, ao seguinte toda constituição deve obedecer: algo é dado à consciência e este algo é apreendido segundo um sentido, sentido este de acordo com o qual se determinará de que objeto se tem consciência.[154]

### 5.2.2 Da constituição do transcendente enquanto tal ao transcendente como *ser verdadeiro*:

Com o acima aduzido, parafraseando Husserl, aprendemos a entender o sentido, mas de modo algum qual é a possível operação da constituição da objetalidade enquanto tal e de sua manifestação enquanto ser verdadeiro[155]. Ou seja, em posse das considerações apresentadas na subseção precedente, compreendemos o que é, de um modo geral, a objetalidade como unidade de sentido noemática, bem como que a atribuição de "verdade" a ela se encontra no momento propriamente intencional do noema, mais exatamente, na camada intencional responsável pelos caracteres de ser, correlativos aos caracteres noéticos de crença. Todavia, ainda não vislumbramos *como* a objetalidade é constituída, isto é, quais são os processos de doação de sentido através dos quais ela pode se manifestar enquanto tal, nem, especificamente, como ela se constitui enquanto *transcendente verdadeiro*. Dito em termos husserlianos precisos, carecemos de uma "visão intelectiva efetiva sobre as maneiras *como* o sentido objetivo de todo tipo e *como* a verdade surgem na consciência pura"[156]. A execução plena dessa tarefa certamente ultrapassa os limites do presente estudo. No entanto, dedicamo-nos nesta subseção ao que dela julgamos ser eminentemente relevante para o objetivo de alcançar condições elementares para lidar com o problema norteador do capítulo.

Para isso, apesar de não encontrarmos, no *corpus* husserliano examinado, uma reflexão sistemática, explícita e específica que tematize detidamente desde as origens constitutivas do objeto enquanto tal até a obtenção da verdade proposicional, passando pela verdade da objetalidade intuída (fundamento da verdade proposicional), respaldamo-nos em considerações

---

[154] TADDEI, 2009, p. 223 – grifo nosso.
[155] A paráfrase faz referência à seguinte passagem de *Ideias* I: "aprendemos a entender o sentido, mas de modo algum qual é a possível operação da epoché" (HUSSERL, 2006a, §33, p. 83 [*Hua* III/1, p. 57]).
[156] HUSSERL, 1974, p. 49 [*Hua* VII, p. 279] – tradução nossa.

importantes fornecidas pelo fenomenólogo. Tais considerações indicam que a consecução da verdade (tanto do "ser verdadeiro" quanto da "intenção verdadeira") *pressupõe* objetos e estados-de-coisas já constituídos, *em um nível intencional inferior*, pela própria subjetividade transcendental; mais exatamente, guiamo-nos rigorosamente pela indicação husserliana de que "*a experiência da verdade para a qual todo conhecimento tende pressupõe uma experiência inferior*"[157]. Essa pressuposição, ressaltando particularmente a dependência da verdade proposicional com relação à objetalidade intuída, também é apontada em *Idealismo Transcendental* (*Husserliana* XXVI), nos seguintes termos: "à possibilidade de toda sentença verdadeira pertence, *a priori*, a possibilidade de demonstração e isso requer uma intuição originária do estado-de-coisas e, portanto, também do objeto-acerca-do-qual, isto é, daquele a ser determinado"[158]. Tal dependência com relação à experiência na qual a intuição originária da objetalidade se realiza, devido à qual Husserl concebe o nível intencional no qual a "verdade" se configura como *uma camada superior*, também é indicada, por exemplo, nas *Meditações Cartesianas*: correlativamente às suas respectivas confirmações evidentes, "os predicados de 'ser' e 'não ser' e as suas variações modais"[159] (dentre as quais Husserl expressamente destaca os modos de ser *verdadeiro* e ser falso) são "acontecimentos sintéticos de intencionalidades de *ordem superior*"[160] e "terão, assim, a sua *origem fenomenológica*"[161]. A dimensão intencional na qual o fenômeno da verdade se situa é, pois, *fundamentada*. Por sua vez, o âmbito que corresponde a essa origem fenomenológica, ou ainda, que corresponde à experiência inferior pressuposta pela dimensão na qual a verdade se realiza é claramente reconhecido, em *Experiência e Juízo*, da seguinte maneira:

> *Antes de nos envolvermos em qualquer atividade cognitiva, os objetos já estão sempre presentes para nós, pré-dados com simples certeza* [*in schlichter Gewißheit*]. *No seu início, toda atividade cognitiva já os pressupõe*. Eles estão aí para nós na certeza simples; isso significa que presumimos que eles existam e sejam aceitos por nós antes de qualquer cognição, e isso de diversas maneiras. Como algo simples e pré-dado, constituem assim *o ponto de partida e o estímulo para a atividade cognitiva* na qual recebem sua forma e o seu caráter de legitimidade e na qual se tornam o núcleo permanente de funções cognitivas, *cuja meta é chamada de* "*objeto verdadeiramente existente*" [*wahrhaft seiender Gegenstand*], objeto como ele é na verdade [*Gegenstand, wie er in Wahrheit ist*]. Antes do movimento cognitivo começar, temos "objetos presumidos", simplesmente presumidos na certeza da crença. Essa certeza da

[157] HUSSERL, 1973c, §68, p. 283 [1999a, p. 341] – tradução e grifo nossos.
[158] *Idem*, 2003b, p. 149 [*Hua* XXXVI] – tradução nossa. Em comentário a essa passagem husserliana, Arnold afirma que fica claro, assim, que "ser sujeito ou substrato de uma possível predicação verdadeira *exige que esse substrato apresente a possibilidade de aparecer direta ou evidentemente* – 'em carne e osso', como Husserl gosta de dizer – a quem está realizando a predicação. Assim, o sujeito de uma possível predicação verdadeira não é apenas o *intentum* de atos de síntese lógica, mas também um *intentum* possível de atos de intuição, um objeto de evidência" (ARNOLD, 2020, p. 115 – tradução e grifo nossos).
[159] HUSSERL, 2013, §23, p. 93 [*Hua* I, p. 91].
[160] *Ibidem*, §23, p. 94 [*Hua* I, p. 92] – grifo nosso.
[161] *Ibidem*, §23, p. 93 [*Hua* I, p. 93].

> crença continua até que a experiência subsequente ou a atividade crítica da cognição a sacuda, modifique-a para "não é assim, mas de outra forma", ou "possivelmente assim", ou também confirme o objeto presumido em sua certeza como "efetivamente sendo assim" e "*verdadeiramente existente*". Podemos também dizer que antes de cada movimento de cognição o objeto de cognição já está presente como uma *dynamis* que deve se transformar em *enteléquia*.[162]

Há, portanto, uma dimensão de objetos pré-dados e é a partir dela, desenvolvendo o que lá já se encontra potencialmente, que a atividade interessada no conhecimento se desdobra a fim de alcançar o *ser verdadeiro* como sua meta. Vislumbra-se assim, desde já, o ponto fulcral da proposta interpretativa que buscaremos consolidar com as exposições seguintes: conforme o cenário fenomenológico descrito, a objetalidade possui algum grau de *autonomia* em relação aos processos sintéticos com vistas ao conhecimento nos quais ela se constitui como *verdadeira* porque já é constituída enquanto tal em uma camada intencional *distinta, anterior e que fundamenta* as sínteses de preenchimento cognitivo nas quais ela pode se inserir e ser avaliada em sua verdade.

Além disso, a assunção husserliana dessa dimensão anterior, na qual o transcendente enquanto *ser verdadeiro* está fundamentado, concorda precisamente com a determinação do conceito de "constituição" sustentada no fim da subseção anterior, segundo a qual a atividade da consciência é condição necessária, mas não suficiente para a constituição das objetalidades, uma vez que ela não cria os objetos e estados-de-coisas absolutamente do nada. Fica claro, assim, que, para compreender a constituição da objetalidade como *verdadeira*, realizada na dimensão superior dos processos sintéticos de preenchimento empenhados no conhecimento efetivos das coisas, "é preciso antes descrever o surgimento à consciência na percepção de pré-objetos originais"[163], na medida em que são estes que fundamentam o sentido de "*ser verdadeiro*" e, consequentemente, "fundamentariam, por sua autoevidência, a verdade dos juízos e do conhecimento, segundo a concepção husserliana"[164].

Essas duas camadas constitutivas podem ser diferenciadas, inclusive, mediante duas acepções do próprio conceito de constituição: *em sentido amplo*, "constituição" diz respeito à "constituição de um objeto intencional em geral"[165] e, portanto, refere-se à camada constitutiva inferior, mais fundamental, acima apontada. Debruçando-se sobre ela, a Fenomenologia Constitutiva é indiferente aos momentos intencionais do noema concernentes às modalidades

---

[162] HUSSERL, 1973c, §7, p. 30 [1999a, p. 23-24] –tradução e grifo nossos.
[163] ROSA, 2010, p. 73.
[164] *Ibidem*, p. 73.
[165] HUSSERL, 2013, §23, p. 93 [*Hua* I, p. 91].

de ser (ser possível, impossível; ser duvidoso, ser provável, ser falso, ser verdadeiro etc.)[166], pois está voltada especificamente à "identificação de um objeto intencional em geral"[167]. Já a acepção *restrita* de "constituição" diz respeito justamente à consecução dos sentidos intencionais que conferem à objetalidade suas modalidades de ser. Na Fenomenologia Constitutiva desenvolvida com base nessa segunda acepção do conceito, o foco recai, particularmente, sobre o *ser verdadeiro, efetivo*, devido às aspirações eminentemente epistemológicas de Husserl. Destarte, como bem aponta Moura, estamos realmente diante de

> duas ordens de problemas (...): como a consciência é a consciência de um idêntico [isto é, do objeto intencional em geral], e como essa objetidade pode mostrar-se efetiva, *verdadeira*, garantindo então que a pretensão da consciência de atingir um objeto não é *apenas* uma pretensão, mas que esse objeto, sendo efetivo ou verdadeiro, testemunha um acesso real da subjetividade à transcendência.[168]

É a esse itinerário constitutivo que nos dedicaremos a seguir, de acordo com as suas distintas camadas intencionais. Por isso, primeiro, trataremos, em linhas gerais, da camada constitutiva fundamental, ou seja, dos processos intencionais de constituição do transcendente enquanto tal (tópico 5.2.2.1) e, em seguida, da camada constitutiva fundamentada, quer dizer, de como esse transcendente pode se constituir, nas sínteses de preenchimento de nível superior, como *ser verdadeiro* (tópico 5.2.2.2).

Antes de avançar, cumpre apenas ressaltar que a proposta a ser delineada não levanta a pretensão de exaurir o complexo tema da constituição do transcendente em todos os seus níveis de passividade e atividade tal qual se faz presente no pensamento husserliano, nem de fornecer uma genealogia fenomenológico-transcendental da verdade acabada. Não há, pois, aqui o objetivo de proceder com uma análise omniabrangente das elaborações de Husserl sobre a inegável variedade de novos conceitos que emergem associados à problemática genético-constitutiva. Decerto, essa empresa extrapolaria consideravelmente os limites do presente trabalho. Buscaremos, então, abordar tão somente aspectos fundamentais da temática, capazes de fornecer elementos necessários ao entendimento de como é possível propor um caminho para a resolução do problema norteador que aqui nos mobiliza.

---

[166] Essa caracterização de uma dimensão da constituição e da Fenomenologia constitutiva a ela vinculada é apresentada por Husserl, no início da *Terceira Meditação*, nos seguintes termos: "constituição fenomenológica foi para nós, até agora, constituição de um objeto intencional em geral. Ela abrangia o título *cogito-cogitatum* em toda sua amplitude. (...) Foi até agora indiferente que se tratasse de um ser verdadeiro ou de um não ser, de objetos possíveis ou impossíveis" (2013, §23, p. 93 [*Hua* I, p. 91]).
[167] MOURA, 1989, p. 245.
[168] *Ibidem*, p. 244 – grifo nosso.

5.2.2.1 Sobre a constituição da objetalidade enquanto tal: a camada intencional pré-veritativa

Como assevera Husserl logo na primeira sentença de *Sínteses Ativas* (1920/1921), "voltamo-nos (...), a consideração transcendental das *realizações da atividade*"[169], visto que é na esfera da atividade que "se realiza efetivamente e em sentido próprio uma consciência de objeto; um objeto [*Objekt*]; um objeto como objeto [*Gegenstand als Gegenstand*], só se encontra aí para um eu ativo"[170] e que, mais decisivamente para os nossos interesses, "todos os sentidos relacionados com o conceito de objeto, a saber, 'sentido idêntico', 'ser' e 'modalidades de ser', '*ser verdadeiro*' e 'comprovação', todos têm o seu cunho próprio somente no quadro da atividade"[171].

Essa esfera ativa da subjetividade, cuja definição compreende "todos os atos que procedem especificamente do polo subjetivo"[172], não é um monólito constituinte homogêneo, onde a objetalidade seria constituída de um só golpe, por um ato intencional exclusivo e abrangente. Pelo contrário, ela se estrutura em diferentes níveis de constituição. Levando isso em conta, observaremos aqui especificamente aos níveis mais baixos da atividade, em função dos quais a objetalidade enquanto unidade noemática básica de sentido é constituída. Tais níveis, como veremos, são a contemplação perceptiva [*die wahrnehmende Betrachtung*] ou simples apreensão [*die schlichte Erfassung*], a explicação [*die Explikation*] e a predicação [*die Prädikation*] , na qual se realiza o juízo predicativo.

Outro ponto importante concernente ao recorte temático que delimita nossas considerações diz respeito à *qualidade* dos atos constitutivos que tomaremos em atenção. Tendo em vista que almejamos uma compreensão básica dos elementos estruturantes do processo de constituição da objetalidade, restringiremo-nos, assim como procede Husserl no começo de *Experiência e Juízo*, ao "ato de julgar mais elementar, aquele que fundamenta todo o resto"[173], que é, segundo ele,

> o julgar baseado na experiência mais simples e imediata. A experiência mais simples é a dos substratos sensíveis (...). Assim, devemos nos orientar pelo julgar baseado na *percepção externa, na percepção dos corpos*, para estudar neste *caso exemplar* as

[169] HUSSERL, 2005b, §1, p. 13 [*Hua* XXXI, p. 3] – grifo nosso.
[170] *Ibidem*, §1, p. 13 [*Hua* XXXI, p. 3] – grifo nosso.
[171] *Ibidem*, §1, p. 13 [*Hua* XXXI, p. 3] – grifo nosso.
[172] *Idem*, 1973c, §17, p. 79 [1999a, p. 83] – tradução nossa. Analogamente, nas *Meditações Cartesianas*, Husserl define o campo da atividade (ou gênese ativa) como aquele no qual "o eu funciona, através de *atos egóicos* específicos, como produtor, constituinte. Assim, no ato de coligir, surge o conjunto, no de contar, o número, no de repartir, a parte, no de predicar, o predicado ou o estado-de-coisas predicativo, no de concluir, a conclusão, etc. Também a consciência originária de generalidade é uma atividade, na qual o geral se constitui objetivamente" (2013, §38, p. 116 [*Hua* I, p. 111]).
[173] *Idem*, 1973c, §14, p. 64 [1999a, p. 66] – tradução nossa.

> estruturas do julgamento predicativo em geral e a sua construção com base em operações pré-predicativas.[174]

Trataremos, então, dos níveis mais elementares de constituição da objetalidade dentro dos parâmetros da percepção externa e do julgar nela baseado, ou seja, abordaremos a *intuição originária* da objetalidade em seus estágios mais fundamentais.

Para abordar a atividade constituinte da subjetividade conforme esse recorte, é imprescindível inicialmente ter em conta que a percepção, intuição por excelência, encontra-se necessariamente fundada em outra esfera:

> O perceber, a orientação perceptual para objetos particulares, sua contemplação e explicação, já constitui uma *realização ativa do eu*. Como tal, pressupõe que algo já nos é pré-dado, ao qual podemos nos dirigir na percepção. E não apenas os objetos individuais são pré-dados, isolados por si mesmos, mas sempre existe um *campo* do pré-dado.[175]

Esse campo é denominado por Husserl de *campo de pré-dados passivos* [*das Feld passiver Vorgegebenheiten*] e é, de fato, caracterizado como anterior a execução de qualquer ato subjetivo. Conforme afirma em *Sínteses Ativas*, "a passividade é, em si mesma, o que vem em primeiro lugar, pois toda a atividade pressupõe, essencialmente, um subsolo de passividade e uma objetalidade já pré-constituída"[176].

Assim como adverte o próprio Husserl em *Experiência e Juízo*, abordar detidamente esse campo de passividade "seria por si só tema de análises separadas e muito extensas"[177]. Todavia, para os nossos interesses imediatos, é importante ressaltar que, embora seja uma "esfera na qual o '*ego*' (...) não participa criativamente, nem se orienta ativamente na constituição de sentido"[178], a passividade não se configura como "não é um mero caos, uma mera 'confusão' de 'dados', mas sim como um campo com *estrutura* determinada, de

---

[174] HUSSERL, 1973c, §14, p. 64 [1999a, p. 66] – tradução e grifo sublinhado nossos. Husserl fundamenta metodologicamente essa restrição do ponto de partida de suas reflexões genético-constitutivas, ademais, na maior facilidade em desenvolver as investigações relacionadas ao campo da percepção externa: "o privilégio concedido à percepção tem uma justificação adicional na sua *maior simplicidade*. Na verdade, é um preceito metodológico em tais análises começar com o mais simples e só depois ascender ao mais complexo. Neste campo da percepção puramente contemplativa, a construção do julgamento predicativo sobre a experiência perceptiva pré-predicativa é a mais fácil de demonstrar; (...) as sínteses aí exibidas adquirem com isso a importância de sínteses *exemplares*" (*Ibidem*, §14, p. 66 [1999a, p. 69] – tradução nossa).

[175] *Ibidem*, §15, p. 71-72 [1999a, p. 74] – tradução e grifo sublinhado nossos.

[176] *Idem*, 2005b, §1, p. 14 [*Hua* XXXI, p. 3]. Nesse mesmo sentido, Husserl afirma, nas *Meditações Cartesianas,* que "cada construção da atividade *pressupõe necessariamente*, como grau inferior, uma *passividade pré-doadora* e, regredindo na atividade, embatemos por fim na gênese passiva" (2013, p. 117 [*Hua* I, p. 112] – grifo nosso).

[177] *Idem*, 1973c, §15, p. 72 [1999a, p. 74] – tradução nossa. Um exame husserliano detalhado desse campo da passividade é realizado em *Análises sobre Síntese Passiva* [*Hua* XI] e um bom apanhado geral dos conceitos mobilizados em torno desse tema e, consequentemente, de como a passividade se estrutura, pode ser visto na introdução do tradutor, Anthony J. Steinbock, da *Husserliana: Collected Works,* v. 9, intitulada *Análises sobre síntese passiva e ativa* (cf. 2001b, p. XXXVIII-LVIII).

[178] STEINBOCK *In*: HUSSERL, 2001b, p. XXXIX – tradução nossa.

proeminências e particularidades articuladas"[179]. Isso porque, no âmbito da passividade, os pré-dados já são substratos sensíveis pré-estruturados e que, articulados entre si devido a suas propriedades inerentes, formam um todo sensível, o *campo perceptivo pré-doador*, relativamente homogêneo e que figura como plano-de-fundo a partir do qual "objetos"[180] podem se destacar e ensejar a atividade da subjetividade[181]. Segundo Husserl, a estruturação do campo perceptivo como uma unidade pré-constituída está fundamentada, em seu aspecto *formal* fundamental, nas sínteses da consciência interna do tempo: "estas operações, por pertencerem ao nível mais baixo, ligam necessariamente todas as outras. A consciência do tempo é a sede original da constituição da unidade da identidade em geral"[182]. Em função das sínteses temporais, tanto o ambiente circundante perceptivo quanto os substratos sensíveis que nele se encontram, já são passivamente pré-dados conforme a ordem das fases temporais e isso assegura a unidade dos diversos pré-dados (materialmente distintos) como pertencentes à mesma esfera, na medida em que "há apenas um tempo no qual todos os cursos temporais dos objetos transcorrem"[183]. Desse modo, a passividade é temporalmente estruturada, em seu nível mais originário, mediante processos de sucessão e coexistência e o ambiente perceptivo passivamente pré-constituído já é experienciado como um campo unificado, pois todos os substratos sensíveis duram, isto é, todos são configurados por sínteses temporais. Por isso,

> Esta é a síntese mais geral e mais primária que conecta necessariamente todos os objetos particulares dos quais nos tornamos conscientes originariamente na passividade como existindo, *não importa qual seja o seu conteúdo* e por mais que possam ser constituídos como objetos unitários com respeito ao conteúdo.[184]

Como se nota, tal estrutura temporal "produz apenas uma forma geral"[185] da passividade, a qual é indiferente aos conteúdos específicos inerentes aos diversos substratos sensíveis. Entretanto, "forma é nada sem conteúdo"[186]. Nesse contexto, isso significa que a forma genético-passiva temporal é incapaz de dar conta das *distinções materiais* que também estruturam os campos perceptivos pré-doadores. Ainda que compartilhem o mesmo curso temporal, um campo perceptivo *visual*, por exemplo, é inegavelmente distinto de um campo

---

[179] HUSSERL, 1973c, §16, p. 72 [1999a, p. 75] – tradução nossa.
[180] Empregamos o termo *objeto* entre aspas nessa formulação porque, conforme sublinha Husserl, "ainda não se pode falar de objetos no sentido propriamente dito na esfera da passividade original" (1973c, §17, p. 77 [1999a, p. 81]), visto que a constituição do objeto enquanto tal acontece exclusivamente na esfera da atividade.
[181] Cf. SNYDER, 1981, p. 550-551.
[182] HUSSERL, 1973c, §16, p. 73 [1999a, p. 75] – tradução nossa. Sobre isso, cf., especialmente, HUSSERL, 2001b, §27 – "os pressupostos da síntese associativa. As sínteses da consciência do tempo originária".
[183] *Idem*, 2001b, §27, p. 172 [*Hua* XI, p. 127] – tradução nossa.
[184] *Ibidem*, §27, p. 173 [*Hua* XI, p. 127] – tradução e grifo nossos.
[185] *Idem*, 1973c, §16, p. 73 [1999a, p. 75] – tradução nossa.
[186] *Ibidem*, §16, p. 73 [1999a, p. 76] – tradução nossa.

perceptivo *sonoro*. Em virtude disso, fundamentadas na estrutura temporal originária supracitada, Husserl aponta que, do ponto de vista dos *conteúdos* sensíveis propriamente ditos, as articulações passivas são realizadas através de processos sintéticos de *associação* [*Assoziation*]. Desse modo, "*o fenômeno da gênese associativa é o que domina a esfera do pré-dado passivo*, estabelecida com base nas sínteses da consciência interna do tempo"[187]; analogamente, nas *Meditações Cartesianas*, ele sustenta que "*o princípio universal da gênese passiva para a constituição de todas as objetalidades,* enquanto pré-dadas de modo último para todo o construir ativo, leva consigo o título associação"[188]. A associação compreende, "com relação ao conteúdo, *as sínteses mais gerais dos pré-dados sensíveis* (...) que se estabelecem por parentesco [*Verwandtschaft*] (*homogeneidade*) e por estranheza [*Fremdheit*] (*heterogeneidade*)"[189]. Nesse sentido, os substratos sensíveis articulam-se em campos perceptivos de acordo com as semelhanças e diferenças materiais vigentes tanto entre si (formando os horizontes externos) quanto em si próprios (estruturando seus horizontes internos). Husserl ilustra essa estruturação associativa da passividade da seguinte maneira:

> por exemplo, manchas vermelhas sobre um fundo branco. As manchas vermelhas contrastam com a superfície branca, mas misturam-se umas com as outras sem contraste (...). De fato, em cada contraste também permanece algo na ordem do parentesco e da fusão; as manchas vermelhas e a superfície branca estão originalmente relacionadas entre si como dados visuais. E esta homogeneidade é diferente da heterogeneidade com relação a dados de outro tipo, por exemplo, dados acústicos.[190]

A associação é, portanto, o princípio genético-passivo devido ao qual já há campos sensíveis ordenados mesmo antes de qualquer atividade do *ego*. Dito de outro modo: é "graças a esta síntese passiva (à qual, portanto, *se ajustam as realizações da atividade*) [que] o eu tem incessantemente uma cercania de '*objetos*'"[191]. Assim, configuram-se campos perceptivos relativamente *homogêneos* (como, por exemplo, o ambiente sonoro urbano dentro de um apartamento) através da *afinidade* compartilhada entre determinados substratos materiais (como, por exemplo, o fato de serem "objetos" sonoros) – visto que "*toda associação imediata é associação por semelhança*"[192] – e isso os diferencia de outros campos perceptivos. Contudo, o mesmo todo perceptivo homogêneo, apesar da característica em comum entre os substratos sensíveis que o estruturam, é, sob outro aspecto, também um todo formado por partes *heterogêneas*, na medida em que esses mesmos substratos que o compõem também possuem

---

[187] HUSSERL, 1973c, §16, p. 74 [1999a, p. 77] – tradução nossa.
[188] *Idem*, 2013, §39, p. 118 [*Hua* I, p. 113] – grifo nosso.
[189] *Idem*, 1973c, §16, p. 74 [1999a, p. 76] – tradução nossa.
[190] *Ibidem*, §16, p. 73-74 [1999a, p. 76-77] – tradução nossa.
[191] *Idem*, 2013, §38, p. 118 [*Hua* I, p. 113] – grifo nosso.
[192] *Idem*, 1973c, §16, p. 75 [1999a, p. 78] – tradução nossa.

propriedades específicas diversas. Os pré-objetos de um ambiente sonoro pré-doador, por exemplo, não obstante a natureza sonora afim e a sua simultaneidade, possuem timbres e intensidades diferentes. A associação, enquanto princípio genético-passivo fundamental, então, estrutura e ordena os campos perceptivos pré-doadores e os substratos sensíveis neles situados através do parentesco e da estranheza, estabelecidas à luz de determinadas propriedades. Em termos husserlianos:

> Homogeneidade e heterogeneidade são, portanto, o resultado de dois modos diferentes e fundamentais de união associativa. (...) A unidade de um campo sensível é unidade, portanto, somente graças à fusão associativa (associação homogênea); da mesma forma, seu ordenamento e estruturação, bem como toda formação de grupos e igualdades, são produzidos através do efeito de associação: o semelhante é evocado pelo semelhante e contrasta com o diferente.[193]

Esses apontamentos sobre a esfera da passividade são relevantes para a consideração sobre os níveis mais elementares da constituição da objetalidade, porque é devido à contraposição entre homogeneidade e heterogeneidade que um dos substratos sensíveis pode se destacar do plano-de-fundo e motivar o processo de objetificação [*Vergegenständlichung*]: um substrato sensível que compõe um campo perceptivo homogêneo com outros pré-dados sensíveis pode se destacar por causa do contraste entre determinadas particularidades suas com o todo homogêneo no qual ele se situa; em função dessa heterogeneidade ressaltada, pode sobressair-se do plano-de-fundo relativamente indiferenciado, *afetar* o *ego* e, por conseguinte, *chamar a sua atenção*. Conforme exemplifica Husserl, o latido de um cão pode ser intenso o suficiente para se distinguir do ambiente acústico circundante no qual a subjetividade está imersa, afetá-la e, assim, atrair a sua atenção[194]. Com efeito, quanto maior for o grau de heterogeneidade daquele substrato sensível com relação ao seu plano-de-fundo homogêneo, maior será o estímulo afetivo que ele exercerá sobre o *ego;* e, por sua vez, "quanto mais forte for essa 'afecção', mais forte será a tendência de ceder a ela, de ensejar a apreensão"[195].

---

[193] HUSSERL, 1973c, §16, p. 75 [1999a, p. 79] – tradução nossa.

[194] O exemplo advém da seguinte passagem de *Experiência e Juízo*: "o mero 'estímulo' que procede de algo existente no mundo circundante, como, por exemplo, o latido de um cachorro que 'simplesmente invade nossos ouvidos', *sem que previamente tenhamos prestado atenção a ele*, sem que nos tenhamos voltado para ele como objeto temático" (1973c, §13, p, 60 [1999a, p. 61] – tradução nossa).

[195] HUSSERL, 1973c, §17, p. 78 [1999a, p. 82] – tradução nossa. Abordando esse ponto, Hartmann afirma que "algo se tornar proeminente para o ego implica que o objeto exerce uma espécie de 'atração' sobre o ego, uma exigência de atenção egóica. Essa atração afetiva tem força relativa, de modo que o mesmo objeto pode ser experimentado em vários modos de proeminência e alívio afetivo, dependendo do comportamento corporal, da atenção egóica etc." (2018, p. 1 – tradução nossa). E Kosowski, por sua vez, resume essa situação fenomenológica nos seguintes termos, "a totalidade destes substratos constitui um campo visual não diversificado (homogêneo), o que significa que nada ainda foi distinguido dentro dele; o interesse do ego é distribuído uniformemente pelo seu conteúdo. Contudo, tal homogeneidade geralmente não persiste por muito tempo, porque a flutuação dos dados sensoriais introduz constantemente novos motivos que afetam o ego em diferentes graus. *Se esta afecção for suficientemente forte, o ego volta-se em atenção para a sua fonte*" (2012, p. 147 – tradução e grifo nossos).

"Afecção" [*Affektion*] e "atenção" [*Aufmerksamkeit*] despontam, assim, como noções particularmente importantes para a compreensão da transição da passividade para os níveis mais elementares da atividade. Para Husserl, "'afetar' significa destacar-se do ambiente que está sempre aí, atrair para si o interesse, possivelmente o interesse pela cognição"[196]. Destarte, em sintonia com isso, ele assevera que "afecção" é "a atração peculiar que um objeto dado à consciência exerce sobre o ego"[197]; caracterizando-a também "como *o despertar de uma intenção dirigida a ele (isto é, ao objeto)*"[198]. A afecção, portanto, provém do contraste de determinado substrato sensível com o seu plano-de-fundo e demanda que o *ego* se direcione ativamente para a fonte de tal contraste. A "atenção", por sua vez, é a resposta do *ego* ao estímulo afetivo. Nesse movimento, aponta Husserl, "algo novo se produz se o *eu responde ao estímulo* (...). Uma transformação que, correlativamente, é a de toda a experiência de plano-de-fundo intencional em uma experiência de primeiro plano: o eu se volta em direção ao objeto"[199]. Esse "voltar-se para" [*Zuwendung*] atento ao substrato sensível destacado, ou ainda, "para a fonte da afecção, é o *primeiro momento ativo* [da constituição]"[200]. Destarte, explica Husserl, "o atentar é como que a *ponte para a atividade*, ou é a tentativa do seu início", de modo que "toda atividade autêntica se realiza no campo da atenção"[201].

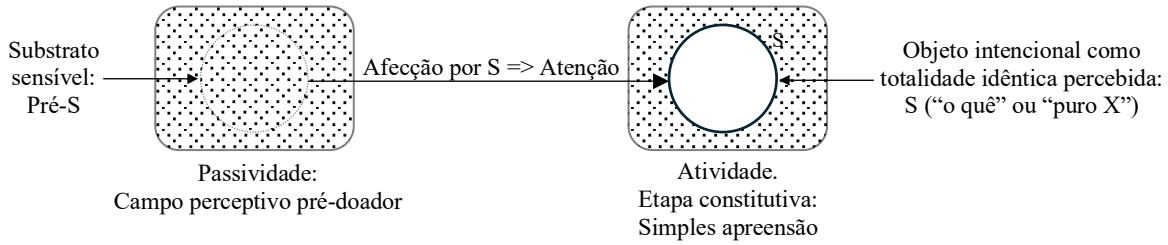
Com isso, ingressamos no terreno propriamente ativo da constituição da objetalidade, cujo primeiro nível é a chamada *simples apreensão* (ou *contemplação perceptiva*). Diferentemente da passividade, estruturada por diversos processos sintético-intencionais, a simples apreensão é caracterizada como uma "intuição unitária"[202], que se volta atentamente para o substrato sensível que afeta a subjetividade, captando-o de modo abrangente. Mais precisamente, nas palavras de Husserl, trata-se da "intuição que se dirige ao objeto '<u>tomado como um todo</u>'. Esta *simples apreensão e contemplação* é o *nível mais baixo* da atividade objetivante comum, o nível mais baixo do (...) interesse perceptivo"[203]. Assim, a contemplação perceptiva é o primeiro ato através do qual a subjetividade distingue um substrato material do

[196] HUSSERL, 1973c, §7, p. 30 [1999a, p. 24] – tradução nossa.
[197] *Idem*, 2001b, §32, p. 196 [*Hua* XI, p. 148] – tradução nossa.
[198] *Ibidem*, §32, p. 198 [*Hua* XI, p. 151] – tradução e grifo nossos. Sobre essa noção husserliana de "afecção" e sua importância para o processo de conhecimento, De Gandt explica o seguinte: "no início da percepção e do conhecimento deve haver um acontecimento que chamamos de afecção. É o primeiro germe, ou a primeira aventura: o *ego* é afetado. Afetado pelo quê? Por algo que encontra, que o excita, que emerge. Afetar significa despertar um interesse, ou possivelmente despertar um interesse. É a pré-condição do conhecimento(...): deve haver um estímulo, deve haver afecção. (...) [Ela] configura a condição para que algo seja dado" (2015, p. 8).
[199] HUSSERL, 1973c, §17, p. 77 [1999a, p. 81] – tradução nossa.
[200] KOSOWSKI, 2012, p. 147 – tradução e grifo nossos.
[201] HUSSERL, 2005b, §1, p. 14 [*Hua* XXXI, p. 4] – grifo nosso.
[202] *Idem*, 2013, §38, p. 117 [*Hua* I, p. 112] – grifo nosso.
[203] *Idem*, 1973c, §22, p. 104 [1999a, p. 93] – tradução e grifo sublinhado nossos.

plano-de-fundo sensível e o apreende como *objeto percebido*, entendido nesse momento como uma *totalidade indeterminada*: se, na pura passividade, ele era parte de um campo perceptivo homogêneo, na simples apreensão, este *perceptum* é captado, ele próprio, como uma unidade homogênea[204]. Nesse sentido, Husserl afirma que "o existente como unidade da identidade está, certamente, já passivamente pré-dado, pré-constituído; mas é apenas na apreensão que ele é fixado como esta unidade idêntica"[205].

Retomando a descrição sobre a estrutura do noema elaborada na subseção anterior, podemos sustentar que é neste momento da atividade constituinte da objetalidade que a *identidade objetal* (ou o seu "o quê"), momento do núcleo noemático que assegura que atos posteriores estejam realmente direcionados para *o mesmo*, é constituída. Ou seja, é "no ato de simples apreensão que a consciência doa X em sua identidade"[206]. Nessa etapa inicial de sua constituição, o objeto é apreendido, então, como um todo puro e simples – anteriormente também denominado de "puro X" –, destacado do plano-de-fundo (seu horizonte externo), porém, ressalte-se, ainda permanece indiferenciado quanto às suas próprias partes (seu horizonte interno). Dito de outro modo, o ato intuitivo da contemplação perceptiva constitui determinado substrato sensível *pré-S* – que se destaca do ambiente circundante, afeta e chama a atenção da subjetividade para si – exclusivamente como *um objeto percebido S*. Essa transição do campo perceptivo pré-doador para a simples apreensão pode ser graficamente ilustrada da seguinte maneira:

Figura 4 – Transição da passividade para a simples apreensão.




[204] A transição da passividade para a simples apreensão também pode ser descrita como uma transformação na compreensão da *relação entre todo e partes*: o substrato sensível é uma parte do todo pré-constituído na passividade que é destacada dessa totalidade pré-constituída pela atenção do *ego* e tomado ele próprio como uma totalidade. Convém ter em consideração que os processos de constituição da objetalidade posteriores também são descritos em parâmetros mereológicos, na medida em que "*nenhum objeto é pensável se não for uma parte ou um todo*" (HUSSERL, 2005b, §11, p. 58 [*Hua* XXXI, p. 48] – grifo nosso).

[205] HUSSERL, 1973c, §13, p. 60 [1999a, p. 62] – tradução nossa. Importante ressaltar que essa caracterização do objeto enquanto unidade idêntica a si mesma é qualificada por Husserl como o principal sentido de "objeto", como taxativamente sustenta em *Sínteses Ativas*: "'objeto' em sentido pleno e autêntico é algo idêntico a si mesmo" (2005b, §6, p. 35 [*Hua* XXXI, p. 25]). O mesmo pode ser visto também, por exemplo, no §61 de *Lógica Formal e Transcendental.* Isso significa que, desde este nível mais elementar da doação de sentido, já se encontra constituído o "objeto", nesta acepção.

[206] KOSOWSKI, 2012, p. 151 – tradução nossa.

Como se pode observar, através da simples apreensão, a consciência constitui o transcendente enquanto aquilo que foi identificado por Husserl, nas considerações estáticas de *Ideias* I, como o *momento noemático central*, um todo ainda tomado como homogêneo, acima apontado como "S", cujo modo de doação é de ser percebido, na medida em que é o correlato da intuição perceptiva mais elementar.

A continuidade do interesse[207] do *ego* em *S*, porém, enseja novos desdobramentos em outros níveis genético-constitutivos fundamentados nesse já estabelecido. Mais especificamente, o aumento do interesse cognitivo pelo objeto transforma a simples apreensão em *explicação*, camada intencional de maior atividade. Considerando que conhecer um objeto qualquer é apreendê-lo em suas *determinações*, "a *contemplação perceptiva* transforma-se em *explicação* quando o *olhar* [*der Blick*] apreende as partes do *perceptum*, isto é, [quando] as partes da coisa são presentadas ao sujeito cognitivo"[208]. Nesse sentido, diferentemente da passagem da passividade para a simples apreensão, a transição desta para a explicação diz respeito aos momentos e pedaços que compõem o *horizonte interno* do objeto[209] e se apresenta como um processo sintético de *recobrimento parcial* entre o objeto e seu(s) atributo(s). Ou seja, nesse nível constitutivo, o objeto *S* permanece sendo considerado como um todo e, ao mesmo tempo, pelo menos uma determinação sua ("*α*") é apreendida no seu horizonte interno. Essa captação de *α*, porém, ainda não produz um novo todo, nem promove uma identificação completa de *α* com *S*, senão que apreende *α* precisamente como *parte* de *S*[210]. Isso é afirmado por Husserl nos seguintes termos:

> No caso do recobrimento *explicativo*, trata-se de uma identificação que é totalmente outra, completamente única (...). Quando *α* está presente em nossa consciência como uma determinação, não estamos simplesmente conscientes dele como sendo absolutamente igual a *S*, nem estamos conscientes dele como algo completamente diferente. Em toda determinação explicativa de *S*, *S está presente em uma de suas particularidades* (...), conforme as diferentes particularidades que são as suas propriedades.[211]

---

[207] Sobre o conceito de "interesse", cf. HUSSERL, 1973c, p. 86; *idem*, 2005b, §4; DE GANDT, 2015, p. 21.
[208] FERNANDES, 2015, p. 25 – tradução nossa.
[209] Nesse sentido, Husserl afirma que "*a explicação é um penetrar da direção do interesse perceptivo no horizonte interno do objeto*" (1973c, §22, p. 105 [1999a, p. 115]).
[210] Husserl esclarece essa diferença entre as sínteses de recobrimento identificante total e a síntese de recobrimento parcial realizada na explicação quando aponta que, na explicação, "não se trata de uma identidade total, como quando passamos, na consciência, de uma representação para outras representações do mesmo objeto e, ativamente, o identificamos consigo mesmo. É antes, justamente, uma identificação peculiar, precisamente aquela na qual *um objeto e sua determinação se recobrem*, na qual cresce originariamente a consciência do *substrato de sentido e [da] determinação (propriedade)*" (2005b, §6, p. 32 [*Hua* XXXI, p. 22] – grifo nosso). Formulação análoga pode ser vista no parágrafo 24b de *Experiência e Juízo.*
[211] HUSSERL, 1973c, §24b, p. 116 [1999a, p. 129] – tradução e grifo nossos.

É devido a essa estrutura intencional que a explicação é capaz de distinguir o objeto de suas determinações, permitindo assim que a consciência se debruce sobre as suas propriedades sem, com isso, desconsiderá-lo ou despedaçá-lo. Dessa forma,

> em todo o processo de atos singulares, que conduzem da captação de *S* à captação de *α*, *β*... *passamos a conhecer S*. Esse processo é uma *consideração que se desdobra*, uma unidade de considerações articuladas. Durante todo o processo, *S* mantém o caráter de *tema*; e, enquanto, passo a passo, captamos os momentos, as partes, um após o outro (...), nenhum deles não é nada em si mesmo, mas alguma coisa do objeto *S*, algo dele, nele. Na captação das propriedades, conhecemo-*lo*. O tema indeterminado S torna-se, no desdobramento, em *substrato* das propriedades que surgem, e elas próprias constituem-se aqui como suas *determinações*.[212]

Na explicação, o objeto intencional não é mais, portanto, captado somente como um todo unitário indiferenciado (*S*), mas sim como um "*todo* determinado por uma de suas *partes*"[213], ou, mais precisamente, como um substrato de propriedades, de determinações. Por isso, "*substrato e determinação* se constituem originalmente no processo de explicação"[214]. Como resultado do processo explicativo, então, o objeto percebido é apreendido através de um *sentido* específico, na medida em que "o *α* entrou, como "sedimentado", *no sentido de S*, o qual é, partir de agora, por ele determinado"[215]. Por conseguinte, a explicação constitui o *objeto no como das suas determinações*, momento do noema ao qual concerne a acepção estrita de "sentido" e que corresponde ao núcleo noemático. Dito sucintamente, o puro "o quê" (*S*) agora se manifesta no seu sentido de "como-o-quê" (*como Sα*). À luz disso, o processo de transição da simples apreensão para a explicação é resumido por Husserl nos seguintes termos:

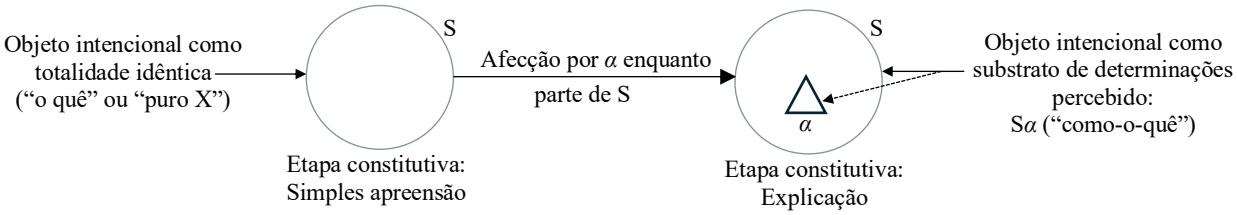
> O *S*, como tema, experimenta, em primeiro lugar, uma consideração *universal carente de determinação*. Um momento *α* que provoca afecção, que está passivamente "encerrado em *S*", penetra agora em direção ao eu ativo. Mas este eu está permanentemente interessado em *S*; como tal, "concentra" o seu interesse, isto é, [concentra] em *α* o seu interesse-em-*S* [*sein S-Interesse auf das α*]. Captando-o, enriquece-se, de fato, a plenitude de doação de S; mas isso apenas porque ele próprio, como S, é apenas *conhecido em particularidade*. A concentração na particularidade preenche e enriquece, por isso, o interesse em *S*.[216]

E essa transição pode ser representada da seguinte maneira:

---

[212] HUSSERL, 1973c, §24a, p. 113-114 [1999a, p. 126] – tradução e grifo sublinhado nossos. Essa formulação também se encontra, praticamente *ipsis litteris*, em *Sínteses Ativas* (cf. 2005b, §5, p. 29 [*Hua* XXXI, p. 19]).
[213] FERNANDES, 2015, p. 26 – tradução e grifo nossos.
[214] HUSSERL, 1973c, §24b, p. 116 [1999a, p. 129] – tradução nossa. Sobre o uso do conceito de substrato cumpre pontuar o seguinte: na descrição da esfera da passividade, no presente trabalho, empregamos "substrato" para nos referir ao pré-dado sensível da percepção externa e, por isso, qualificamos o conceito como substrato *sensível*. Esse é um dos sentidos do conceito reconhecidos por Husserl. Nessa discussão do nível constitutivo da explicação, porém, utilizamos outra acepção do conceito, igualmente apontada pelo fenomenólogo, qual seja, como "substrato *originário* no sentido de que, como totalidade, pode se tornar o tema de um ato de explicação" (HUSSERL, 1973c, §29, p. 139 [1999a, p. 159]). Sobre os sentidos de "substrato", cf. HUSSERL, 1973c [1999a], §29.
[215] *Idem*, 1962, p. 323 [*Hua* XVII, p. 314] – tradução nossa.
[216] *Idem*, §6, 2005b, p. 32 [*Hua* XXXI, p. 22-23] – grifo nosso.

Figura 5 – Transição da simples apreensão para a explicação.




O percurso constitutivo apreciado até agora fundamentalmente demonstrou que, conforme sumariza Husserl em *Sínteses Ativas*, "uma *afecção* objetal conduziu à *captação* de um objeto *S*, o interesse temático a ele pertencente impulsionou para a *explicação* e satisfez-se em certas identificações parciais, nomeadamente, nas propriedades obtidas"[217]. Mantendo-se ao nível da explicação contemplativa, pode-se continuar com o destaque de outras determinações de *S*, isto é, outros processos explicativos podem ser realizados e, assim, o objeto pode tornar-se cada vez mais conhecido em suas determinações. Desse modo, aponta Husserl,

> se o movimento de conhecimento passar de *α* para *β*, então solta-se de novo o olhar concentrado em *α* para se aprofundar em *β*. (...) com isso, ele [o objeto] tem um novo modo. (...) O *S* retido na captação passa para as novas determinações com a nova configuração de sentido *Sα*; *Sα* determina-se posteriormente como *β*, *Sαβ* como *γ* etc.[218]

Ao final desse processo de simples apreensão e explicação, vislumbramos a constituição do transcendente em sua estrutura mais elementar: o objeto sensível se manifesta como um núcleo noemático dotado de qualidade intencional, ou seja, enquanto um *como-o-quê percebido*. Da perspectiva subjetiva, os atos realizados nos níveis da simples apreensão e da explicação abrangem a percepção e, ademais, correspondem ao que Husserl denomina de âmbito da *receptividade* do *ego*[219]. Porém, neste âmbito de receptividade perceptiva, ainda não se alcança propriamente a meta da atividade voltada ao conhecimento, qual seja, "a verificação daquilo que existe, como é e o que é"[220]. Isso porque, segundo pondera o fenomenólogo,

> o *interesse da percepção*, que guia a experiência receptiva, é apenas o *nível preliminar do interesse cognitivo no sentido próprio*. (...) Na receptividade, embora o eu esteja, de fato, orientado ativamente até aquilo que o afeta, ele não converte seu conhecimento em objeto de um querer"[221].

---

[217] HUSSERL, 2005b, §11, p. 54 [*Hua* XXXI, p. 44] – grifo nosso.
[218] *Ibidem*, §6, p. 32-33 [*Hua* XXXI, p. 23].
[219] Cf. *idem*, 1973c, [1999a], §17. Conforme aponta Fernandes, "Husserl (…) distingue *receptividade* de *passividade* e atividade de espontaneidade. A *passividade*, no sentido próprio, não é *receptividade*, mas apenas *pré-receptividade*: nenhuma objetividade é dada. Receber um objeto implica um ato do ego. Assim, *receptividade* e *espontaneidade* são duas espécies do gênero atividade. A percepção, nos seus dois graus – *contemplação* e *explicação* –, é uma atividade não espontânea, ou seja, uma *atividade receptiva*" (2015, p. 31 – tradução nossa).
[220] HUSSERL, 1973c, §47, p. 197 [1999a, p. 231] – tradução nossa.
[221] *Ibidem,* §47, p. 197-198 [1999a, p. 232] – tradução nossa.

Diante disso, entra em jogo a *vontade de conhecimento* [*Erkenntniswillen*], devido à qual a subjetividade deseja, não só captar o objeto em suas propriedades, mas também, precipuamente, assegurar-se da obtenção efetiva do conhecimento sobre esse objeto; ou ainda, em função da qual ela "quer reter firmemente de uma vez por todas o conhecido"[222]. Para tanto, sustenta Husserl, faz-se necessário um nível superior de realizações intencionais, fundamentado na receptividade, mas "completamente diferente da atividade meramente receptiva da apreensão, da explicação (...), [cujo] resultado seja a posse do conhecimento"[223]: trata-se da *predicação*, nível constitutivo no qual se realizam os juízos predicativos e se manifestam os conhecimentos predicativos a eles correlatos[224].

Da vasta temática em torno do nível predicativo (que envolve descrições genéticas das estruturas lógicas em geral, das mais diversas objetalidades categoriais e, inclusive, por exemplo, da idealidade da proposição judicativa[225]), o imediatamente relevante para o percurso constitutivo da objetalidade aqui em exame diz respeito ao mais básico acerca da predicação, a saber: é nesse estágio que o objeto intencional assume sua *acepção lógica*, isto é, manifesta-se como aquilo acerca do qual algo se predica, estruturando-se assim sob a forma geral "*sujeito-predicado*", constitutiva dos *estados-de-coisas em geral*[226].

Conforme sustenta no parágrafo 50 de *Experiência e Juízo*, intitulado "a estrutura fundamental da predicação", para descrever o fundamental do processo predicativo, Husserl se detém na transição mais simples entre explicação e predicação, na qual somente uma propriedade é tematizada, e se questiona: "qual é a nova realização que ocorre quando, com base na explicação, chegamos à determinação predicativa "*S* é *α*"[227]?

---

[222] HUSSERL, 1973c, §47, p. 198 [1999a, p. 232] – tradução nossa.
[223] *Ibidem*, §47, p. 198 [1999a, p. 232] – tradução nossa.
[224] Essa posse efetiva do conhecimento somente pode ser garantida a partir do nível da predicação porque, conforme aponta Sokolowski, "um sentido ou significado plenamente desenvolvido só pode estar presente *depois* que um julgamento é feito. Um sentido fixo que tem consistência e solidez para reaparecer em diferentes atos, à medida que a mesma entidade ideal aparece pela primeira vez no julgamento. Poderíamos dizer que os "conceitos" surgem apenas em julgamentos. Antes que o ato de julgar ocorra, existem apenas as antecipações fluidas de significado ou sentido, mas tais antecipações não são o mesmo que sentidos fixos (...) Não há significado cristalizado na apreensão pré-predicativa" (1970, p. 172 – tradução nossa).
[225] Cf. HUSSERL, 2005b, §8 [*Hua* XXXI].
[226] Essa definição de "objeto" enquanto aquilo acerca do qual se predica algo ou, mais exatamente, enquanto sujeito de predicados – indicada por Arnold como *noção lógica* do conceito (cf. 2020, p. 108) – é empregada por Husserl, por exemplo, em *Ideias* 1 (cf. 2006a, p. 37 [*Hua* III, p. 15]), *Lógica Formal e Transcendental* (cf. 1962, p. 176 [*Hua* XVII, p. 150]); e é explicitamente pelo fenomenólogo em *Idealismo Transcendental,* onde afirma que "todo objeto possível é, para falar na generalidade lógico-formal, sujeito de predicados que o determinam" (2003b, p. 146 [*Hua* XXXVI]).
[227] HUSSERL, 1973c, §50a, p. 206 [1999a, p. 242] – grifo sublinhados e tradução modificada nossa. A modificação diz respeito ao termo utilizado para representar o conteúdo determinante do objeto: Husserl passa a empregar "*p*" para se referir ao predicado da síntese de identificação parcial "S é p", provavelmente em observância a notação

No nível explicativo, como acima observado, a propriedade *α* é tomada especificamente enquanto parte de *S* e, "[n]esta 'contração' de *S* em *α*, ainda não postulamos *S* como sujeito (...), nem o determinamos como tendo o momento *α* da maneira 'S é *α*'"[228], porque *α* ainda não foi considerado em si mesmo, mas tão somente como um mero aspecto de *S*; quer dizer, na explicação, "a apreensão do atributo *α* em si (isto é, a apreensão isolada da propriedade *α*) ainda não aconteceu"[229].

Por outro lado, na síntese predicativa – que é concebida por Husserl como uma atividade *politética* e que possui duas etapas elementares –, ocorre justamente o destaque de *α* do todo *S* e, dessa maneira, *α* também passa a ser apreendido enquanto tal, ao mesmo tempo em que *S* permanece fixado no campo de apreensão. Essa é a primeira etapa da síntese predicativa, descrita pelo fenomenólogo como: "a transição de *S* para os momentos *α*, *β*..., que se destacam no recobrimento: *α*, *β* são apreendidos por si mesmos. (...), porém, *S* e cada um dos seus momentos já apreendidos permanecem ao alcance"[230]. Com os dois membros da relação destacados e tendo essa nova situação fenomenológica em consideração, Husserl aponta que a segunda etapa fundamental da predicação se configura como a reconstituição da unidade parcial entre *S* e *α*, agora, porém, através da apreensão explícita da própria síntese de recobrimento parcial realizada na explicação, de modo que se pode caracterizar "um julgamento predicativo da percepção [como] (...) a *plena consciência da síntese que já ocorreu na percepção*"[231]. Realiza-se, por conseguinte, a apreensão explícita de que *S* é parcialmente determinado por *α* ou, de um modo geral, o próprio "determinar-se como" [*das „Sich-bestimmen als"*] é captado e trazido à tona. Desta feita, o substrato da explicação se converte em forma-*sujeito*, na medida em que se mostra como algo submetido a predicações, e sua propriedade destacada no processo explicativo se converte em forma-*predicado*, na medida em que se mostra como determinação que caracteriza algo. Ademais, a *unidade copulativa* "é" também desponta nesse processo: ela surge como a forma através da qual a apreensão da própria síntese de recobrimento parcial se manifesta. Essa etapa decisiva da predicação é descrita por Husserl nos seguintes termos:

> Para que o substrato da explicação se torne um sujeito e o explicado se torne predicado, é necessário que a consideração se volte para a unidade que é passivamente pré-constituída dentro da atividade receptiva no processo de explicação e está, em certo sentido, ali oculta. (...) Isso ocorre, como foi mencionado, numa mudança de

consagrada da formal predicativa *S*ujeito-*p*redicado [*Subjekt-Prädikat*]. Todavia, optamos por manter "*α*" a fim de ressaltar que se trata do mesmo conteúdo determinante realçado no nível explicativo que, na predicação, recebe uma camada de sentido diferente.

[228] HUSSERL, 1973c, §50a, p. 206 [1999a, p. 242-243] – tradução e grifo sublinhado nossos.

[229] FERNANDES, 2015, p. 26 – tradução nossa.

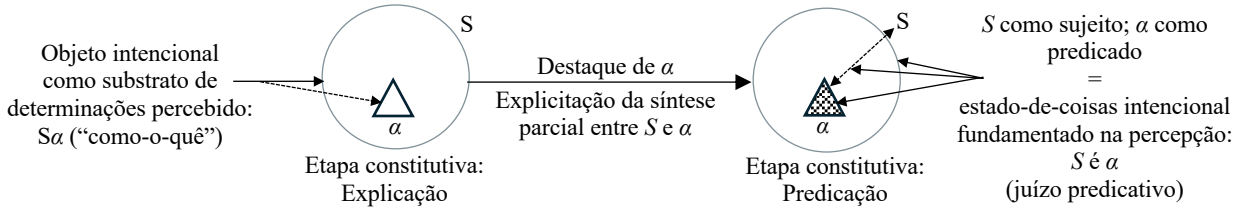
[230] HUSSERL, *op. cit*., §50a, p. 208-209 [1999a, p. 246] – tradução e grifo sublinhado nossos.

[231] FERNANDES, *op. cit*., p. 27 – tradução nossa.

> atitude: não realizamos novamente uma explicação meramente contemplativa, mas uma atividade de identificação predicativa (...), cuja *atividade* é caracterizada não por um raio, mas por *vários raios* (uma *atividade politética*). (...) Na explicação, o objeto já é implicitamente "determinado" como *α*, ou seja, é esclarecido e elucidado como tal, mas o seu "determinar-se como" não foi apreendido. Ele é apreendido pela primeira vez na renovada realização ativa da síntese, que pressupõe a explicação anterior. (...) No "é" se expressa a forma da síntese entre explicando [substrato] e explicante [propriedade] em sua realização ativa, ou seja, como a apreensão do determinar-se-como e, na predicação, esta forma é componente do "estado-de-coisas" total que vem a ser apreendido.[232]

Com base nessa breve abordagem dos elementos básicos da estrutura da predicação fundamentada na percepção, é possível notar que se, na explicação perceptiva, o transcendente havia sido constituído como um todo no "como" de suas determinações, isto é, enquanto objeto intencional dotado de sentido, com a transição para o nível predicativo, mais rigorosamente, com a realização do *juízo predicativo*, o transcendente se manifesta agora como um *estado-de-coisas* no qual o objeto anteriormente percebido figura como sujeito. Desse modo, a partir daquilo que era um objeto apreendido através de determinado sentido, constitui-se um estado-de-coisas no qual se estabelece explicitamente a identificação parcial de um sujeito com seu predicado. Por conseguinte, *Sα* passa a ser apreendido como "S é *α*", um estado-de-coisas judicativo (um *julgado,* ou ainda, uma *proposição*[233]) fundamentado da percepção sensível. Esse processo é graficamente exemplificado abaixo.

Figura 6 – Transição da explicação para a predicação[234].




*** *** ***

Com o exposto neste tópico, esboçamos o mais elementar acerca do processo de constituição da objetalidade em geral em seus estágios mais básicos, desde o substrato sensível pré-constituído na passividade até a constituição de um estado-de-coisas no qual tal substrato

---

[232] HUSSERL, 1973c, §50a, p. 208 [1999a, p. 245-246] – tradução e grifo sublinhado nossos.

[233] Sobre a caracterização, no âmbito da predicação, do noema como "proposição", "julgado" ou "juízo em sentido lógico", isto é, como unidade predicativa ideal dotada de sentido, cf. HUSSERL, 2006a, §94 [*Hua* III/1, §94].

[234] Nessa representação, os textos situados acima e abaixo da seta contínua que liga os dois círculos e simboliza a transição entre explicação e predicação se referem às duas etapas fundamentais que configuram a predicação, conforme apontado no texto. E as três setas contínuas que saem mesmo ponto ilustram a estrutura politética do juízo predicativo: uma delas aponta a apreensão de *S,* a outra, a apreensão de *α* enquanto tal e a terceira, que se encontra entre as outras duas, indica a captação da própria síntese de recobrimento parcial entre *S* e *α*, a qual, por sua vez, é representada pela seta bicondicional tracejada que liga *S* e *α*.

figura como sujeito de predicações. No transcorrer desse percurso, observamos, em linhas gerais, que a "simples apreensão é a base para a explicação, [que] esta última é a base para o julgamento predicativo (...) [que] todos estes atos dizem respeito ao mesmo material de substrato e, além disso, [que] os atos pertencem ao mesmo processo objetivante"[235], ao longo e ao fim do qual há uma objetalidade constituída enquanto unidade de sentido, seja como totalidade percebida indeterminada e, em seguida, como objeto percebido através de suas determinações, seja enquanto estado-de-coisas em geral, imediatamente fundamentado no apreendido na receptividade inferior.

Para o objetivo precípuo desta subseção, a análise apresentada sugere que, tomados em conjuntos, a despeito das suas particularidades, esses processos constitutivos perfazem uma camada intencional ainda indiferente à tematização explícita dos momentos intencionais concernentes à consideração dos modos de ser da objetalidade e, mais especificamente, ainda *indiferente* à tematização do transcendente enquanto *ser verdadeiro*. O reconhecimento dessa *camada constitutiva pré-veritativa* implica que há, de fato, uma objetalidade já constituída, *anterior* às sínteses de preenchimento cognitivo nas quais se busca apreender alguma forma de conhecimento verdadeiro. Ou seja, antes de ser inserido em processos de preenchimento nos quais pode ser especificamente constituído enquanto *ser verdadeiro* e, assim, fundamentar as outras dimensões fenomenológicas da verdade, o transcendente já se encontra genericamente constituído. Resta-nos, entretanto, compreender como o transcendente constituído nessa experiência inferior adquire especificamente a qualificação de "ser verdadeiro", a fim de consolidar uma interpretação para lidar com a questão norteadora apresentada na introdução do capítulo. Esse é o objetivo principal do próximo tópico.

#### 5.2.2.2 Sobre a constituição do transcendente verdadeiro: a camada intencional veritativa

As análises desenvolvidas no tópico precedente concerniram à abordagem da objetalidade à luz da acepção ampla do conceito de constituição, delineada na introdução desta subseção[236]. Consoante essa perspectiva, a investigação de processos constitutivos se direcionou exclusivamente para a "constituição de um objeto intencional em geral"[237] e, consequentemente, não se debruçou sobre os momentos intencionais devido aos quais o transcendente pode se manifestar, dentre outras modalidades de ser, como "verdadeiro", "efetivo", "verdadeiramente existente", "ser verdadeiro", "ser-verdadeiro" ou "ser-efetivo" –

[235] KOSOWSKI, 2015, p. 149 – tradução nossa.
[236] Cf., *supra*, no presente trabalho, p. 311-312.
[237] HUSSERL, 2013, §23, p. 93 [*Hua* I, p. 91].

designações que, como discutido no quarto capítulo, podem ser consideradas como sinônimas para referir-se à mesma coisa: a objetalidade originariamente intuída que atua como *geradora da verdade* nas sínteses de preenchimento cognitivo nas quais a evidência, idealmente em seu grau mais elevado, é realizada.

Essa indiferença em relação às modalidades de ser, especialmente quanto ao "ser verdadeiro" – o foco da nossa inquirição neste momento –, que perpassa as considerações sobre a constituição da objetalidade em geral, justifica-se principalmente pelo seguinte motivo: a camada constitutiva tratada no tópico anterior se situa no âmbito *intuitivo originário* da relação com objetos e estados-de-coisas, uma vez que os estágios de simples apreensão e explicação são eminentemente *perceptivos* e o estágio da predicação compreende os "juízos perceptivos"[238], atos de julgar que possuem conteúdo intuitivo por estarem imediatamente fundamentados na percepção. Isso aponta para o fato de que, desde os níveis mais básicos de apreensão do objeto como um puro X determinável, já vigora uma *posição de ser originária*. Entretanto, tal posição originária o apreende tão somente no modo da *simples certeza*, isto é, na experiência constitutiva da objetalidade enquanto tal, acredita-se espontaneamente, sem demandar posteriores comprovações, que o objeto ou estado-de-coisas seja tal como é captado na intuição. Por isso, "um objeto percebido *aparece primeiramente* em sua irrecusabilidade pura e simples, em sua certeza"[239]. Do ponto de vista noético, essa tomada de posição que atravessa a constituição do transcendente enquanto tal – e é denominada por Husserl de "certeza de crença" [*Glaubensgewißheit*] e de "doxa originária" [*Urdoxa*] – "desempenha manifestamente o papel da protoforma não-modificada ou (...) da *protoforma* '*não-modalizada*' dos modos de crença"[240]. Por conseguinte, "em relação a todos os momentos noemáticos que se constituem mediante suas noeses no 'objeto intencional como tal', cada vivência opera como consciência de crença no sentido da crença originária"[241]. Ora, na medida em que os modos de ser são os correlatos noemáticos dos modos de crença, então, "no correlato, o caráter do ser puro e simples (o ser noemático 'certo') opera como *protoforma* de todas as modalidades de ser"[242]. Destarte, no âmbito da constituição anteriormente examinado, a objetalidade constituída assume tão somente a protoforma não-modalizada do *ser certo*; ou seja, ela é tomada sem mais como sendo assim como aparece. Contudo, conforme pondera Husserl,

[238] Cf. HUSSERL, 1973c [1999a], §14; §49.
[239] *Idem*, 2006a, §103, p. 235 [*Hua* III/1, p. 239] – grifo nosso.
[240] *Ibidem*, §104, p. 236 [*Hua* III/1, p. 240] – grifo nosso.
[241] *Ibidem*, §105, p. 238 [*Hua* III/1, p. 242].
[242] *Ibidem*, §104, p. 236 [*Hua* III/1, p. 240] – grifo nosso.

> que objetos, numa acepção amplíssima (coisas reais, vivências, números, estados-de-coisas, leis, teorias etc.) sejam para mim *não quer dizer nada, desde logo, acerca da evidência*, mas apenas que eles valem para mim – por outras palavras, eles são para mim, segundo a consciência, enquanto *cogitata* que, de cada vez, estão *conscientes no modo posicional da crença certa*.[243]

Portanto, enquanto são apreendidos nesse modo posicional primevo em vigor na intuição originária constitutiva do transcendente em geral, a rigor, "temos apenas 'objetos presumidos', *simplesmente presumidos na certeza da crença*"[244]. É em virtude disso que, nesse cenário, não há uma preocupação explícita com as modalidades de ser da objetalidade; mais especificamente, ainda não se questiona acerca da efetividade ou da verdade desses objetos e estados-de-coisas. Dito em termos husserlianos:

> Tudo o que é simplesmente dado na experiência normal é simplesmente aceito como efetivo nas predicações normais baseadas na experiência. Nada disso é subsumido ao *conceito de "efetividade". (...) Na atitude natural, não há inicialmente (antes da reflexão) nenhum predicado "efetivo", nenhum gênero "efetividade"*.[245]

Para problematizar devidamente o modo de ser especificamente efetivo ou verdadeiro, compreender seu significado e sua atribuição ao transcendente, é imprescindível, então, que ocorra uma transformação na consideração subjetiva da objetalidade já constituída e presumida como "certa". Como essa modificação acontece?

Conforme Husserl aponta tanto em *Ideias* I, quanto em *Lógica Formal e Transcendental*, no transcurso relativamente harmônico da experiência, a certeza de crença que, de início e na maior parte das vezes, permeia as relações intencionais, pode ser perturbada ou mesmo interrompida. Por exemplo, "subitamente somos tomados de dúvida se não estamos sendo vítimas de uma mera 'ilusão', se o que é visto, ouvido etc., não é uma 'mera ilusão'"[246]. Em circunstâncias assim, ou quando não há satisfação com a simples certeza obtida, "surge já ocasionalmente o interesse de conhecimento em sentido mais estrito: interesse na 'comprovação' segura, necessidade de se convencer '*pelas coisas mesmas*', tal como *efetivamente* são'"[247]. Caso seja sustentado, esse interesse enseja a *atitude crítica* de escrutinar detidamente a objetalidade tida como certa a fim de saber se ela realmente é tal qual se acredita que seja. Desse modo, "o esforço de alcançar, através da crítica, uma decisão e uma garantia

---

[243] HUSSERL, 2013, §26, p. 96-97 [*Hua* I, p. 95] – grifo nosso.
[244] *Idem*, 1973c, §7, p. 30 [1999a, p. 23-24] – tradução nossa. Esse posicionamento com relação ao modo de ser correlato da certeza de crença é possível de ser observado no pensamento husserliano, pelo menos, desde *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/07), texto no qual sustenta que "*a mera crença é presumir o ser*" (1984, p. 312 [*Hua* XXIV]).
[245] *Idem*, 1973c, §74a, p. 298 [1999a, p. 359-360] – tradução nossa.
[246] *Idem*, 2006a, §103, p. 235 [*Hua* III/1, p. 239].
[247] *Idem*, 1962, §44b, p. 126 [*Hua* XVII, p. 127] – tradução e grifo sublinhado nossos.

sobre a tomada de posição dóxica não se dirige a uma mera decisão; como esforço pelo conhecimento, direciona-se para a *verdade*"[248].

Adentramos, assim, na camada constitutiva na qual a subjetividade passa a se comprometer com o exame do caráter de ser verdadeiro do objeto ou estado-de-coisas tomado em atenção. Levada adiante em toda sua radicalidade, essa atitude crítica configura o interesse teórico e, consequentemente, constitui-se como o cerne da atividade científica[249].

Seja na esfera do rigor científico, seja na do interesse pré-científico em assegurar-se do conhecimento de algo, a marca fundamental dessa transição para a atitude crítica é que, com ela, desponta a distinção entre a objetalidade *meramente visada*, correlata da intenção vazia, e a objetalidade *propriamente intuída*, correlata da intuição originária[250], e que, face a essa distinção, como sabemos desde as *Investigações Lógicas*, a consecução do conhecimento verdadeiro deve ser levada a cabo através da realização de *sínteses de preenchimento*.

Tais sínteses, sublinha o fenomenólogo, configuram-se como "intencionalidades de ordem *superior*"[251], na medida em que são fundamentadas na intenção vazia e na intuição, e diferem essencialmente das sínteses efetuadas no nível da explicação e exibidas na predicação. As sínteses de identificação observadas no tópico anterior realizam identificações *parciais* nas quais "um objeto e a sua determinação se recobrem"[252]; elas dizem respeito, então, à explicitação da relação entre um todo e suas partes e, nesse processo, a autodoação da objetalidade pode ser cada vez mais enriquecida, na medida em que distintas propriedades suas se manifestam. Para isso, são executados atos complementares, com a mesma qualidade intencional, cuja síntese resulta na constituição do objeto em suas propriedades, ao nível da explicação, ou do objeto com seus predicados (estado-de-coisas), ao nível da predicação. Nesse sentido, por exemplo, a percepção de um objeto se compõe de apreensões perceptivas parciais que identificam diferentes propriedades percebidas como pertencentes à mesma unidade objetal, ao mesmo *perceptum*[253]. Por outro lado, "a síntese de preenchimento, que confirma o si-mesmo idêntico [do objeto], é uma síntese de recobrimento *privilegiada*"[254] ou é "um caso

---

[248] HUSSERL, 1973c, §68, p. 283 [1999a, p. 341] – tradução nossa.
[249] Cf. *Ibidem*, §44.
[250] Conforme afirma Husserl em *Lógica Formal e Transcendental*, "a *passagem pela atitude crítica*, necessária a todo conhecimento científico e à qual, portanto, todo julgamento científico deve estar submetido, faz com que o cientista alterne constantemente entre a *objetalidade pura e simples* – tal como existe para ele no julgamento direto, ou como existência efetiva à qual tende como sujeito cognoscente – e a *objetalidade visada como tal*" (1962, §45, p. 130 [*Hua* XVII, p. 131] – tradução nossa).
[251] HUSSERL, 2013, §23, p. 94 [*Hua* I, p. 92] – grifo nosso.
[252] *Idem*, 2005b, §6, p. 32 [*Hua* XXXI, p. 22].
[253] Cf. *idem*, 1984, §45a [*Hua* XXIV].
[254] *Idem*, 1973c, §73, p. 295 [1999a, p. 356] – tradução e grifo nossos.

*especial* de identificação"[255]. Como sabemos, as sínteses de preenchimento particularmente comprometidas com o conhecimento (e que, por isso, também são denominadas no presente trabalho de "sínteses de preenchimento cognitivo"), possuem uma estrutura tripartite, cujos momentos fundantes (a intenção vazia e a intuição) são explicitamente diferenciados, mas se referem *ao mesmo núcleo noemático* e são sintetizados por um ato de *identificação total*, a evidência. Ou seja, são sínteses entre "*diferentes* modos de doação possíveis *da mesma* objetalidade"[256]. Em virtude disso, elas realizam "o *recobrimento total de identidade* em relação ao sentido objetal"[257], cujo resultado se expressa através da *evidência*, enquanto ato sintético de confirmação da adequação entre intenção e intuição, e da *verdade,* enquanto concordância entre visado e intuído. Essa articulação intencional entre síntese de preenchimento, evidência e verdade, decerto, foi amplamente explorada tanto no segundo quanto no quarto capítulo do presente trabalho. Contudo, além da diferença supracitada com relação às sínteses de identificação parcial, o que precipuamente importa aqui é o seguinte: como o transcendente pode se constituir enquanto *ser verdadeiro* ou *ser efetivo* exclusivamente mediante a realização desses processos sintéticos de preenchimento cognitivo?

A atitude crítica comprometida com o conhecimento da objetalidade é instaurada pela efetuação da intenção vazia. Nas palavras de Husserl, a atitude crítica "*é motivada pela vivência do julgar vazio*"[258]. Isso implica assumir que o momento inicial da representação vazia é decisivo para a síntese de preenchimento porque é ele que determina o sentido objetal para o qual a subjetividade buscará confirmação. Dito de outro modo, ao levantar a pretensão de verdade acerca daquilo que julga, a intenção vazia estabelece os parâmetros de sentido em função dos quais a intuição se desenvolverá. Devido a isso, a "motivação" subjacente ao interesse em tematizar a efetividade do transcendente difere da motivação que impulsiona a mera constituição da objetalidade enquanto tal, discutida no tópico anterior: enquanto esta emerge da relação direta com algo que se destaca da passividade, chamando a atenção da subjetividade, aquela surge de um interesse cognitivo que se expressa pela primeira vez em uma intenção vazia. Assim, uma intenção judicativa vazia "S é p" motiva a realização de processos intuitivos direcionados especificamente para este estado-de-coisas e não para qualquer outro, a fim de confirmar ou de negar que tal objetalidade seja precisamente da maneira como é representada nesse ato. É neste sentido que Husserl afirma, nas *Meditações Cartesianas*, que

[255] HUSSERL, 1984, §49a, p. 310 [*Hua* XXIV] – tradução nossa
[256] TUGENDHAT, 1970, p. 30 – tradução e grifo nossos.
[257] HUSSERL, 1973c, §24b, p. 116 [1999a, p. 129]) – tradução e grifo nossos.
[258] *Ibidem*, §68, p. 284 [1999a, p. 342]) – tradução e grifo nossos.

"qualquer consciência vaga, vazia, obscura, é, desde o início, consciência disto e daquilo na medida em que *aponta para um caminho de clarificação*"[259]. A intenção vazia é, portanto, a responsável por disparar os processos de preenchimento cognitivo e por delimitar a objetalidade cuja verdade está em questão.

Ademais, considerando os graus de plenitude aos quais estão sujeitas as intuições inadequadas, outro aspecto importante de ser destacado sobre essas vivências intencionais vazias é que, conforme aponta Husserl em *Experiência e Juízo*, a rigor, elas não precisam ser totalmente desprovidas de conteúdo intuitivo para desempenhar o papel de momento representacional vazio na síntese de preenchimento, pois, para a consideração crítica, sua objetalidade correlata "pode ser visada como completamente vazia ou *como mais ou menos preenchida pela intuição*"[260]. Isso significa que qualquer percepção sensível, dada a sua incompletude essencial, pode figurar como polo subjetivo deste momento disparador das sínteses de recobrimento, na medida em que, embora apreenda "em carne e osso" o objeto *a partir de determinada propriedade* (e, sob esse aspecto, seja caracterizada como uma intuição originária), ela também pode ser encarada, *com relação ao todo da objetalidade visada*, como uma vivência carente de preenchimento, porque é, por necessidade de essência, incapaz de abrangê-la intuitivamente em todas suas determinações, em todos os seus perfis. Assim, considerando que, tomado isoladamente, um ato perceptivo não esgota o todo visado naquilo que é intuitivamente apreendido, ele pode ser considerado como uma intenção *relativamente não preenchida*, no que se refere aos conteúdos objetais por si não apreendidos. Dessa forma, intuições perceptivas, bem como juízos nelas fundados, podem ocupar o lugar de momento representacional vazio e, por meio do conteúdo intuitivo que as constitui (insuficiente para apreender o objeto em sua totalidade), podem motivar a realização de outras intuições direcionadas ao mesmo visado. Nesse diapasão, por exemplo, o juízo perceptivo "este cubo é vermelho", fundamentado, em última instância, na afecção do substrato sensível destacado do plano-de-fundo e na atenção à sua cor, ressaltada pelo contraste com a cor dos demais substratos sensíveis do ambiente visível circundante, poderia ser considerado uma intenção relativamente vazia: caso a "vermelhidão" ainda não tenha sido confirmada por outras intuições, a objetalidade nele constituída extrapola o conteúdo objetal rigorosamente captado no julgar e, portanto, ainda carece de preenchimento. Pode haver, pois, uma objetalidade já constituída nesse momento inicial do processo de preenchimento.

---

[259] HUSSERL, 2013, p. 21 [*Hua* I, p. 22].
[260] *Idem*, 1973c, §68, p. 284 [1991a, p. 342] – tradução e grifo nossos.

Contudo, a despeito da importância da intenção vazia, ou relativamente vazia, é sobre o momento intuitivo que devemos nos debruçar com maior atenção, porque Husserl advoga que é o correlato da intuição que, por meio da confrontação com o ser meramente visado como certo promovida pela evidência (ato sintético de preenchimento), pode se manifestar como "ser verdadeiro" ou "ser efetivo".

Diferentemente do que *prima facie* poderia parecer, a intuição originária do objeto e do estado-de-coisa sob o aspecto em que é visado não se configura como um ato isolado através do qual a objetalidade poderia ser completamente apreendida "de um só golpe". Rigorosamente considerada, ela se mostra mais propriamente como um processo composto por intuições parciais sinteticamente unificadas pela referência ao mesmo "como-o-quê" e que pode ser concebida como um todo intuitivo cujo correlato ideal é a objetalidade autodada. Por essa razão, empregamos a expressão "momento intuitivo" para nos referir com mais precisão à intuição encarada como parte da síntese de preenchimento. A estrutura desse momento intuitivo é emblematicamente observada no caso da percepção sensível, intuição originária por excelência. Envolvida no processo de preenchimento ou não, a percepção sensível é caracterizada pela

> *combinações de vários componentes elementares*, cada um dos quais é uma representação, enquanto, ao mesmo tempo, *o todo concreto é igualmente uma representação*. Nomeadamente, cada componente representa algo, por exemplo, cada fase de uma intuição temporal representa uma fase objetal. A totalidade de uma intuição temporal representa, então, o objeto temporalmente estendido no seu todo, por exemplo, a duração de um som em oposição ao ponto sonoro. Mas esta combinação é precisamente uma fusão cujos componentes elementares só vêm à tona através da análise e da abstração e carecem de independência (....). Uma percepção, por exemplo, de um som atingindo um crescendo é um ato homogêneo; ela fornece uma intuição homogênea.[261]

Assim, abstraindo-a da síntese de preenchimento, toda e qualquer intuição sensível *per se*, enquanto percepção *total*, constitui o objeto correlato por meio de processos de identificação *parcial* (exemplificados a partir do nível constitutivo da explicação no tópico anterior) que concordam entre si, complementam-se e enriquecem a apreensão do mesmo X determinável através de suas propriedades: o puro X, constituído pela simples apreensão, pode manifestar-se na explicação, como S$\alpha$, devido ao destaque de sua propriedade $\alpha$; como S$\alpha\beta$, com o destaque posterior e complementar de sua propriedade $\beta$, e assim por diante. Desse modo, Husserl aponta que, "no avançar de percepção para percepção, em um contexto essencialmente interconectado de percepções, (...) uma consciência de doação cada vez mais abrangente do objeto é

[261] HUSSERL, 1984, §45a, p. 279 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo sublinhado nossos.

constituída"[262]. Isso corrobora o entendimento alcançado no tópico anterior: a constituição da objetalidade enquanto tal é *independente* das sínteses de preenchimento, visto que

> na transição determinante e identificadora simples de ato de julgamento para ato de julgamento, o que é mantido na identidade, o que continuamente coincide consigo mesmo em suas sempre novas determinações, é o objeto *pura e simplesmente* (...) [e], se for individual, então aparece nas percepções.[263]

Entretanto, é unicamente como parte da síntese de preenchimento cognitivo que a objetalidade do momento intuitivo recebe a atribuição do caráter de ser verdadeira: como peremptoriamente sustenta Husserl nas *Meditações Cartesianas*, "*só* podemos estar seguros acerca do ser efetivo através da síntese de confirmação evidente"[264]. Esse entendimento husserliano se faz claramente presente em seu pensamento, pelo menos, desde *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/07), obra na qual ele reconhece que o modo de ser efetivo da objetalidade se configura por meio da identificação confirmadora, ao destacar que é devido à síntese de preenchimento que

> O objeto então não é meramente representado, não é meramente posto com esta qualidade de ser, mas está "efetivo" ali e dado. Não é meramente dado no sentido de intuído, de aparecer, mas é "efetividade". (...) O "ser-efetivo" [*das Wirklichsein*] também se dá na e com a doação do objeto. (...) [pois] quando falamos de 'efetividade' ou 'ser-efetivo' (simplesmente de ser no verdadeiro sentido), temos em vista o contraste com o 'ser meramente representado', ou ser meramente acreditado"[265]

Isso quer dizer que a efetividade da objetalidade intuída não se manifesta como algo inerente ao objeto ou estado-de-coisas, mas sim como uma determinação atribuída à objetalidade inserida na síntese de preenchimento *devido à sua contraposição com a objetalidade meramente visada*. Considerado, então, como parte do processo de preenchimento, o momento intuitivo será confrontado com o momento representacional vazio pelo ato sintético de identificação desses dois momentos. Inseridos nesse cenário, os atos intuitivos, motivados pela intenção vazia, direcionam-se para a objetalidade por esta delimitada em seu sentido[266].

Desse modo, o momento intuitivo se estrutura por uma série de intuições concordantes – isto é, intuições parciais que se articulam no decorrer da experiência, interconectando-se pela ausência de incompatibilidade entre si – que, em conjunto, *confirmam* com cada vez mais força racional que, à objetalidade visada, corresponde uma objetalidade intuída. Por outro lado, caso

---

[262] HUSSERL, 1984, §49a, p. 312 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[263] *Idem*, 1973c, §73, p. 294 [1991a, p. 355] – tradução e grifo nossos.
[264] *Idem*, 2013, §26, p. 97 [*Hua* I, p. 95] – grifo nosso.
[265] *Idem*, 1984, §49a, p. 312 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo sublinhado nossos.
[266] Visto que, como já apontado, "numa síntese de preenchimento, a *intenção inicial fixa uma gama limitada de percepções posteriores* que podem valer como continuações harmoniosas da experiência do mesmo objeto" (SOFFER, 1991, p. 80 – tradução e grifo nossos).

surjam, no transcorrer do momento intuitivo, intuições conflitantes entre si e, fundamentalmente, *incompatíveis* com a intenção vazia, então a objetalidade representada no momento inicial, ao contrário de ser confirmada, é *cancelada* ou *riscada* (Husserl chega a empregar a expressão "toda a percepção, por assim dizer, '*explode*'"[267] para se referir ao resultado do conflito do conteúdo objetal apreendido no momento intuitivo com a intenção vazia)[268]. Por exemplo,

> Se uma percepção inicial apresenta a frente de uma casa, então uma síntese harmoniosa de percepções poderia incluir dar a volta para olhar a parte de trás e ver a parte externa pintada na mesma cor, várias janelas etc. No entanto, se não houver a parte de trás da "casa", mas sim apenas a parte de trás de um grande papelão, então o objeto inicial se "desfaz" e é substituído por outro (por exemplo, uma fachada).[269]

Nesse sentido, Husserl esclarece em *Filosofia Primeira* que,

> Na própria transição de percepção em percepção, na medida em que se realiza continuamente como unidade de uma síntese concordante, digo então que o que outrora foi visado como existindo corporalmente – esta mesa, por exemplo – dá-se continuamente como identicamente uma e a mesma e que *esta intenção posicionante se confirma perpetuamente*.[270]

É com base no desdobrar-se desse processo concordante que, diz o fenomenólogo, "distingo com boas razões uma coisa percebida como meramente visada de uma coisa *efetiva*"[271]. Essas boas razões são apresentadas justamente para definir o que ele entende por "ser efetivo" ou "ser verdadeiro":

> por "ser verdadeiro", eu não poderia compreender outra coisa senão a ideia, *surgida da constância da comprovação*, de uma comprovação que jamais poderia ser rompida no curso de experiências futuras, de modo que a experiência que adquiri uma vez de uma coisa não pudesse ser abandonada por qualquer experiência posterior, mas só completá-la e ao mesmo tempo confirmá-la.[272]

Por outras palavras, "*um objeto é verdadeiro* quando o conjunto completo de sínteses de preenchimento, em harmonia com a intenção inicial, poderia (idealmente) ser realizado, sem

---

[267] HUSSERL, 2006a, §138, p. 308 [*Hua* III/1, p. 320].
[268] A passagem de *Ideias* I onde essas descrições são assentadas tem a seguinte formulação: "num progresso contínuo de sempre novas aparições que continuamente se fundem, a aparição unilateral se reporta a um único e mesmo X determinável (...); o prosseguimento da experiência é possível e permanece racionalmente motivado pelas contínuas posições racionais precedentes (...): [com] o andamento da experiência no qual se preenchem as lacunas das aparições precedentes, se determinam mais precisamente as indeterminações, e prossegue sempre assim *num preenchimento inteiramente concordante*, cuja força racional não para de crescer". Por outro lado, "componentes posicionais do transcurso anterior da percepção são 'riscados' juntamente com seu sentido; (...) sob certas circunstâncias, toda a percepção por assim dizer '*explode*' e se desfaz em *apreensões conflitantes da coisa*, em *estipulações conflitantes* a seu respeito" (*Ibidem*, p. 308). Sobre a experiência do conflito entre atos e a decepção resultante, cf. 1973c, §21a [1991a].
[269] SOFFER, 1991, p. 80 – tradução e grifo nossos.
[270] HUSSERL, 1956, 116-117 [*Hua* VII] – tradução e grifo nossos.
[271] *Ibidem*, 116-117 [*Hua* VII] – tradução e grifo nossos.
[272] *Ibidem*, 116-117 [*Hua* VII] – tradução e grifo nossos.

que nenhuma dela entre em conflito com ela [a intenção inicial]"[273]. Recorrendo ao exemplo supracitado, se a percepção inicial de uma casa (momento representacional relativamente vazio) for confirmada pela série de percepções que compõem o momento intuitivo, então a objetalidade intuída "casa" não é mais tomada meramente como "certa", mas agora manifesta-se com o modo de ser verdadeiro: é uma casa *verdadeira*, uma casa *efetiva*. Da mesma maneira,

> Se, por exemplo, tenho um palpite de que alguém está atrás de mim, e me viro e vejo que de fato há alguém ali, isso é uma "confirmação evidente": o "tema" é o mesmo, e houve uma conversão da intenção vazia para a "presença corporal". Novamente, se eu inspecionar a parte traseira de algum objeto material diante de mim, isso também é uma confirmação evidente, visto que novamente a mesma coisa (neste caso, uma mera parte de um objeto) é primeiramente concebida de forma vazia ou presuntiva, e é então dada com imediatez intuitiva. *Nessas experiências de confirmação, na transição de intenções vazias para intenções preenchidas, experienciamos algo como efetivo*.[274]

Em todos esses exemplos, verifica-se que o transcendente é caracterizado como verdadeiro na medida em que sua autodoação é sistematicamente assegurada por intuições concordantes, as quais, tomadas em conjunto, confirmam que existe a objetalidade tal qual havia sido visada[275]. Dito mais precisamente, a efetividade ou verdade é o modo de ser atribuído ao objeto ou estado-de-coisas que, anteriormente representado de modo vazio, manifesta-se plenamente à intuição corresponde, com a mesma matéria intencional da objetalidade da intenção vazia e que confirma que aquilo para o qual o momento intuitivo se direciona é precisamente o mesmo como-o-quê havia sido visado, isto é, a doação da objetalidade constituída como correlato da síntese concordante promovida pelo momento intuitivo é

---

[273] SOFFER, 1991, p. 80 – tradução e grifo nossos.

[274] SMITH, 2003, p. 160-161 – tradução e grifo nossos. Outra boa formulação exemplificativa da configuração do ser verdadeiro é a seguinte: "imagine-se o exemplo paradigmático da percepção de um cubo. Por aquilo que o próprio cubo é, enquanto um objeto físico, sabe-se que, sendo vistos alguns de seus 'perfis' (um de seus lados, a partir de uma dada perspectiva, por exemplo), os outros permanecem ocultos. Ao mudarmos a perspectiva, girando-o, espera-se que os lados antes ausentes se tornem presentes na intuição. Se a experiência é concordante, na medida em que as perspectivas vão se alterando, o objeto irá se mostrar de diferentes ângulos. O cubo, então, é 'verdadeiro', 'efetivo'. Agora, numa situação em que os dados evidentes se chocam com o curso inicial da experiência, digamos, se, ao girar o cubo, tudo o que percebemos é que ele era apenas uma 'casca' oca, então o objeto inicial é 'suprimido, cancelado'. Ou, ainda, se, ao tentar tocar o cubo, nossas mãos passassem através dele, perceber-se-ia que não se tratava de um objeto físico, um corpo com uma determinada massa, mas de uma ilusão (ou até mesmo de um holograma)" (VIEIRA, 2015, p. 69).

[275] No parágrafo 49a de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl distingue dois significados do conceito de "*existência*". Em sentido estrito, o conceito "diz respeito *exclusivamente* ao que é real [*Real*]", isto é, àquilo que pertence ao âmbito da sensibilidade; por outro lado, compreendida em sentido amplo, "existência" "se aplica a toda objetidade [*Objektität*], *a tudo que figura como sujeito, sobre o qual algo pode ser afirmado como sujeito* (...). Por exemplo, os matemáticos falam da existência de uma solução para uma dada equação, da existência de uma função definida de tal ou daquela forma etc., em que não se trata de coisas, de processos, de realidades em geral" (1984, §49a, p. 309-310 [*Hua* XXIV] – tradução nossa). *Lato sensu*, então, "existência" pode designar tudo aquilo passível de ser sujeito de predicações, isto é, que abarca todo *objeto em sentido lógico*, cuja constituição se realiza ao nível da atividade predicativa, conforme visto no tópico anterior. Esse sentido de "existência", segundo Husserl, no mesmo texto, corresponde ao "*conceito de ser em sentido mais amplo*" (*ibidem*, §49a, p. 309 [*Hua* XXIV] – tradução nossa). Desse modo, pode-se falar da existência de ou ser de estados-de-coisas tanto quanto da existência ou do ser de objetos sensíveis.

verdadeira quando preenche a intenção vazia, confirmando que a objetalidade existe de acordo com os termos em que foi visada ou, nas palavras de Husserl, o "objeto '*existe' efetivamente quando se consegue preencher as intenções com uma intuição originariamente doadora*"[276].

Apesar da inquestionável importância do momento intuitivo para a configuração da verdade no sentido aqui em exame (o qual, reitere-se, denominamos de "ser verdadeiro (V3)" desde a análise dos sentidos de verdade expostos na *6ª Investigação Lógica*), especialmente tendo em vista que a objetalidade qualificada como verdadeira é precisamente o correlato da intuição, é fundamental destacar que disso não se segue que o "ser verdadeiro" seja estabelecido *exclusivamente* em virtude das sínteses concordantes realizadas no momento intuitivo. Embora essa condição seja necessária, é imprescindível não perder de vista que a efetividade *só se constitui* na síntese de preenchimento. Conforme advoga Husserl em *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento*,

> A consciência originária do "é efetivo", aquela em que o ser-efetivo é autodado, percebido, *ocorre quando uma mera representação entra em síntese de recobrimento com uma percepção correspondente* (...). Nesta síntese, a mera representação do objeto contrasta com a percepção do objeto. Nesta última, o objeto figura como autodado; na primeira, como simplesmente pensado, simplesmente visado de alguma forma (...): *na transição, o objeto acaba não sendo simplesmente representado, visado, mas sim estabelecido como efetivamente existente, da maneira como foi representado*.[277]

Isso significa que a atribuição de V3 à objetalidade não se dá simplesmente devido à sua autodoação a uma intuição; pelo contrário, ela *se constitui* no processo sintético de preenchimento em que, confrontada com a intenção vazia, comprova-se a sua identidade da com a objetalidade visada. Por outras palavras, é somente quando se realiza a síntese de preenchimento na qual "*a representação coincide com a correspondente percepção que dá o objeto de forma plena e autêntica*"[278], que "*o objeto representado se estabelece como efetivo,* como possuidor de valor de ser [*Seinswert*]"[279].

Tal preenchimento, por sua vez, só é possível devido ao ato de recobrimento que estabelece a relação entre o momento representacional vazio e o momento intuitivo, o qual, como vimos tanto no segundo, quanto no quarto capítulo, é identificado por Husserl como a *evidência*. Por esse motivo, a síntese de preenchimento cognitivo é síntese de confirmação

---

[276] HUSSERL, 1973c, §73, p. 294 [1991a, p. 355] – tradução e grifo nossos.
[277] *Idem*, 1984, §49b, p. 317 [*Hua* XXIV] – tradução e grifo nossos. A mesma constatação está inscrita em *Experiência e Juízo*: ao tratar dos chamados "juízos de existência", Husserl aponta que o *verdadeiramente existente* [*das wahrhaft Seiende*] se manifesta precisamente sínteses de identificação que configuram tais juízos (cf. HUSSERL, 1973c, p. 296 [1991a, p. 357]).
[278] *Idem*, 1984, §49a, p. 313 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.
[279] *Ibidem*, §49a, p. 313 [*Hua* XXIV] – tradução nossa.

*evidente*: se não houvesse a síntese que vincula os dois momentos supracitados, não se realizaria a comparação devido à qual a subjetividade se assegura que realmente há uma objetalidade precisamente conforme o sentido em que foi visada. O objeto ou estado-de-coisas intencional intuído se manifesta, pois, como efetivo ou verdadeiro *por causa* da identificação promovida pela evidência[280]. É exatamente nesse sentido que, como Husserl sustenta nas *Meditações Cartesianas*, o transcendente é transcendentalmente constituído enquanto verdadeiro *na* evidência:

> a *verdade* ou efetividade verdadeira dos objetos apenas pode ser haurida na evidência (...). *Todo direito provém daí,* da evidência, provém, por conseguinte, da nossa própria *subjetividade transcendental,* toda e qualquer adequação concebível desponta como *confirmação nossa, é síntese nossa, tem em nós o seu fundamento transcendental último*[281].

Não se pode, portanto, conceber o sentido de "verdade" como V3 abstraído da síntese de preenchimento cognitivo e, consequentemente, da articulação do elemento intencional ao qual ela é conferida (a objetalidade intuída) com os demais elementos que configuram a síntese de confirmação evidente.

Essencialmente indissociável do processo de preenchimento evidente, uma vez confirmada como efetividade, a importância da objetalidade intuída para descrição fenomenológica da verdade, por fim, desponta: é somente quando o mesmo objeto ou estado-de-coisas meramente representado é intuído como verdadeiramente existente que o caractere intencional de ser "emerge na síntese de preenchimento *como gerador da verdade*"[282].

Como sabemos, o elemento gerador da verdade é decisivo para a estruturação da verdade correspondencial em geral: ele é a *medida da verdade*, pois, sem sua existência, não haveria nada ao qual o elemento portador da verdade pudesse corresponder, e assim a própria verdade estaria inviabilizada. Especificamente no pensamento de Husserl, tanto nas *Investigações Lógicas*, quanto nas obras fenomenológico-transcendentais, a consecução dos demais sentidos fenomenológicos da verdade *depende* da possibilidade de sua realização. Destarte, a constituição do transcendente enquanto "ser verdadeiro" (V3) acima esboçada não

---

[280] Assim como pontua com relação aos momentos fundantes da síntese de preenchimento, a "evidência" também não deve ser tomada como um ato isolado que terminantemente unifica a intuição com a intenção vazia de uma só vez. Trata-se, a rigor, de um *processo de evidenciação*, no qual intuições vão confirmando intenções vazias e que podem ensejar evidências sempre novas, cuja meta ideal é a evidência perfeita, na qual a efetividade da objetalidade estaria indubitavelmente garantida. Sobre isso, cf. HUSSERL, 2013, §26-28, [*Hua* I].

[281] HUSSERL, 2013, §26, p. 97 [*Hua* I, p. 95] – grifo nosso. O mesmo é asseverado por Husserl em *Lógica Formal e Transcendental*: "*a evidência é constitutiva da verdade e do verdadeiramente existente em qualquer sentido que tenha validade para nós*" (1962, §101, p. 277 [*Hua* XVII, p. 273] – tradução e grifo nossos).

[282] *Idem*, 1984, §49b, p. 317 [Hua XXIV] – tradução e grifo sublinhado nossos.

só indica como a objetalidade adquire o estatuto de verdadeira, mas também assegura, em última instância, como toda a estrutura quadridimensional da verdade, conforme delineada na fenomenologia husserliana, pode ser garantida: a autodoação como "ser verdadeiro" implica, que, na síntese preenchimento, a objetalidade intuída concorda com a objetalidade visada, o que expressa obtenção da *concordância objetal* (V1); do ponto de vista subjetivo, a garantia da efetividade do objeto ou estado-de-coisas implica que a intuição está adequada à intenção vazia, pois apreendeu a objetalidade conforme o sentido delimitado por esta, o que expressa a *adequação inter-ativa* (V2) e, por fim, a intenção vazia (o elemento portador da verdade – V4) recebe a qualificação de verdadeira pela sua correção àquilo que efetivamente existe tal qual visado, isto é, ela é verdadeira porque corresponde a algo verdadeiro. Dito de outro modo: a efetividade da objetalidade *haurida exclusivamente na evidência* é *a medida ou a condição da verdade* porque é imprescindível para as demais dimensões fenomenológicas da verdade.

Assim, se equipararmos a intenção vazia com o "*intellectus*", como o faz Husserl no parágrafo 37 da *6ª Investigação*, e a objetalidade intuitivamente dada com a "*res*", então a *adequatio rei et intellectus* husserliana é, por fim, legitimada: o *intellectus* obtém a sua verdade porque, no processo de preenchimento *evidente*, comprova-se que ele visa uma *res* que é efetivamente tal como visada. *Intellectus* e *res*, então, correspondem-se.

5.2.2.3 – Uma proposta de esclarecimento

As perquirições exercitadas nessa segunda seção do presente capítulo, conforme anunciado logo no início deste, foram motivadas pela seguinte questão norteadora – fruto da confrontação dos conceitos fenomenológico-transcendentais de "transcendência" e "verdade" alcançados no terceiro e no quarto capítulo, respectivamente: como compatibilizar a *autonomia do transcendente* com relação à subjetividade, pressuposto inescusável da concepção correspondencial da verdade à qual o pensamento husserliano se perfila, com a *dependência do transcendente* constituído com relação à subjetividade, advogada pela Fenomenologia Transcendental?

Buscamos esboçar uma proposta de esclarecimento para isso, isto é, uma proposta que justifique a possibilidade de permanência da concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental, a partir da própria divisão dos dois últimos tópicos acima apresentados: dentro dos parâmetros da Fenomenologia Constitutiva (delineados na subseção 5.2.1), é possível distinguir *duas camadas* de constituição do transcendente, tendo vista a sua determinação enquanto "ser verdadeiro".

Nesse sentido, no primeiro desses tópicos, dedicamo-nos a análise das sínteses mais elementares de constituição do objeto e do estado-de-coisas pura e simplesmente, constatando que o transcendente enquanto tal *pode ser concebido* sem a consideração acerca de sua verdade ou efetividade: com base na passividade, o transcendente é constituído como puro X determinável na simples apreensão, como objeto de determinações na explicação e como sujeito de predicados na predicação; e, em todos esses estágios, ele originariamente manifesta o caractere intencional de ser correlato à protoforma não-modalizada da crença, ou seja, assume meramente a protoforma não-modalizada do *ser certo*, o que indica que as sínteses realizadas nesse momento não estão comprometidas com a atitude crítica cujo objetivo é comprovar que a objetalidade efetivamente seja tal como é presumido que seja. Trata-se, portanto, de uma camada intencional na qual os processos constitutivos são indiferentes à verdade do objeto ou estado-de-coisas. A rigor, essa camada possui uma *anterioridade fundacional* com relação àquela na qual a preocupação com a verdade do transcendente é trazida ao centro das atenções, na medida em que a estrutura da síntese de preenchimento cognitivo depende do que é nela constituído, mas a recíproca não é verdadeira: a objetalidade constituída na camada *pré-veritativa* não depende das sínteses de preenchimento evidente para se manifestar enquanto tal. Essa interpretação é, inclusive, reforçada pelo reconhecimento husserliano, claramente asseverado em *Experiência e Juízo*, de que a verdade ou a efetividade não é uma propriedade *de re*, quer dizer, não é uma determinação constituinte do transcendente enquanto tal:

> O predicado "efetivo" não determina o objeto, mas antes diz: não estou imaginando, não estou realizado uma quase-experiência ou uma quase-explicação e predicação, e não estou falando de ficções, mas de objetos que estão dados em conformidade com a experiência (...). O objeto, por exemplo, uma casa, não recebe uma 'determinação' no sentido próprio, nenhuma determinação adicional no sentido de uma explicação, se for designado como uma efetividade.[283]

É possível, então, lidar com objetalidades constituídas em suas determinações sem que sua efetividade tenha que ser necessariamente tematizada. Por isso, em última instância, é nessa camada pré-veritativa que encontramos a *autonomia* exigida pela filiação husserliana à concepção correspondencial da verdade: a objetalidade enquanto tal é autônoma *com relação à camada veritativa*, mesmo sendo constituída pela subjetividade transcendental.

Analisando a própria camada veritativa, também é possível observar essa anterioridade fundacional que legitima a autonomia do transcendente com relação à síntese de preenchimento cognitivo, porquanto essa síntese de confirmação promovida pela evidência depende da intenção vazia e da intuição. Assim, objetalidades já constituídas sob determinados aspectos,

[283] HUSSERL, 1973c, §75, p. 301-302 [1991a, p. 363-367] – tradução nossa.

mas carentes de preenchimentos com relação a outros, podem figurar no momento representacional vazio e motivar intuições, o que sublinha a possibilidade de participação de objetos da simples apreensão, e da explicação, assim como de estados-de-coisas da predicação, mesmo nessa fase inicial do processo de preenchimento com vistas ao conhecimento, e, consequentemente, igualmente revelam a *autonomia* da objetalidade em relação à camada intencional na qual sua modalidade de ser é posta em questão. No que refere ao momento intuitivo do preenchimento, sem a objetalidade a ser intuída, não haveria medida possível para a comprovação a ser realizada pelo ato identificador; ou seja, reiterando a acima sustentado, é preciso haver uma objetalidade *já constituída e precedente* ao processo sintético de preenchimento cognitivo no qual as correspondências veritativas se estabelecem para que a sua efetividade possa ser escrutinada e eventualmente assegurada, o que demonstra que a configuração do "ser verdadeiro", ou mais exatamente, a atribuição do modo de ser "verdadeiro" ao transcendente se realiza em uma camada intencional de ordem superior, se comparada com aquela na qual objetos e estados-de-coisas se constituem no como de suas determinações ou são predicados enquanto tais, e são tomados, à luz da crença originária, como meramente certos.

A constituição do transcendente enquanto "ser verdadeiro", em suma, é, então, *fundamentada* na constituição da objetalidade realizada na predicação, na explicação e na simples apreensão, a qual, por sua vez, está fundamentada no pré-dado sensível advindo da passividade originária. Nesse sentido, o próprio Husserl aponta, em *Experiência e Juízo*, que:

> Embora, por um lado, seja correto que um *objeto verdadeiramente existente* seja, primeiro, *o produto de nossa atividade cognitiva*, por outro lado, assim como para toda atividade cognitiva, onde quer que seja aplicada, *esta produção do objeto verdadeiramente existente* [*wahrhaft seiender Gegenstand*] *não significa que a atividade produza o objeto a partir de nada,* senão que, pelo contrário, os objetos já estão sempre pré-dados, tal como um mundo circundante objetal já sempre nos é dado.[284]

A Fenomenologia Transcendental, então, *não retira* a autonomia da objetalidade porque, em última instância, ela repousa na fonte de toda atividade da subjetividade transcendental. Desse modo, assim como constituir objetos não significa criá-los *ex nihilo*, assim também constituir objetos verdadeiros não significa torná-los absolutamente dependentes da subjetividade transcendental.

Tais constatações, ao fim, sustentam e explicam a posição husserliana segundo a qual "a experiência da verdade para a qual todo conhecimento tende *pressupõe* uma experiência

[284] HUSSERL, 1973c, p. 37 [1999a, p. 33] – tradução e grifo nossos.

inferior”[285], e indicam aquilo que é fulcral para o lidar com o problema norteador do presente capítulo: embora o ser verdadeiro, assim como todo e qualquer outro sentido e validade de ser, seja constituído pela subjetividade transcendental, a camada veritativa, em que o preenchimento de confirmação evidente se realiza, *é distinta e derivada* da camada na qual o transcendente é constituído como objetalidade pura e simples. Em face disso, a existência de uma camada pré-veritativa assegura *a autonomia do transcendente* em relação aos processos constitutivos nos quais ele pode ser constituído especificamente enquanto verdadeiro e, por conseguinte, justifica a *compatibilidade da manutenção* da concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental com a determinação fenomenológico-transcendental de que toda objetalidade, inclusive a que se revela como “ser verdadeiro”, é uma transcendência transcendentalmente constituída.

[285] HUSSERL, 1973c, §68, p. 283 [1999a, p. 341] – tradução nossa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde as primeiras linhas desta tese, considerando a complexidade envolvida em qualquer pesquisa que se coloca diante do tema da "verdade", buscamos estabelecer da maneira mais clara possível o nosso principal objetivo – o qual se decompôs em duas dimensões fundamentais (apontadas no próprio título do trabalho): (i) examinar os *sentidos* de "verdade" e "transcendência" propugnados por Husserl tanto nas *Investigações Lógicas* quanto em obras fenomenológico-transcendentais e, com base na articulação entre eles, (ii) analisar possíveis *problemas* que a significação atribuída ao transcendente pode ensejar na filiação à concepção correspondencial da verdade a partir de parâmetros especificamente fenomenológicos, seja da perspectiva psicológico-descritiva das *Investigações*, seja do ponto de vista da Fenomenologia Transcendental. Façamos, então, um apanhado geral do caminho percorrido, sublinhando as principais conclusões que estruturaram esse trajeto investigativo.

Antes de nos encaminhar diretamente para o pensamento husserliano, dedicamo-nos, na primeira metade do primeiro capítulo, ao *sentido tradicional da verdade correspondencial* em seus elementos mais básicos, à luz de formulações consagradas na história da Filosofia (notadamente a partir de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino), e, com isso, obtivemos a determinação segundo a qual a verdade da coisa subsistente em si mesma (geradora da verdade) *fundamenta* a verdade do juízo (portador da verdade), de modo que aquela, revelada como a medida da verdade engendrada pela subjetividade, possui uma primazia com relação ao pensamento, crença ou juízo que pretende enunciar algo sobre ela, pois o elemento portador da verdade só será verdadeiro se corresponder à coisa naquilo que ela é. Nesse contexto, a *autonomia* do elemento que figura no polo objetivo da relação epistemológica foi identificada como característica essencial de qualquer concepção correspondencial da verdade. Os resultados observados nesse primeiro momento do capítulo inicial da tese foram cruciais para o exame do tratamento husserliano da verdade, empreendido no segundo e quarto capítulo. Ademais, à vista disso, perguntamos: então como garantir que o conhecimento atinge as coisas e é capaz de dizer delas aquilo que realmente são? Mais precisamente: como garantir que a *correspondência* acontece? Essas questões também nortearam a abordagem da descrição fenomenológica da verdade realizada no decorrer do trabalho.

Na segunda seção do primeiro capítulo, examinamos como o conceito de transcendência desponta como noção valiosa nas reflexões de Descartes e Kant e de que modo a sua configuração parece promover *problemas* na aceitação, presente no pensamento de ambos, de que o conhecimento verdadeiro consiste na correspondência. Descartes, por um lado,

sustenta a definição formal segundo a qual "a palavra 'verdade', no sentido estrito, denota a *conformidade do pensamento com o objeto*"[1] e, por outro, estabelece o paradigma onto-epistemológico segundo o qual "transcendência" diz respeito àquilo que está *fora* da subjetividade. Consequentemente, à relação veritativa são atribuídos contornos espaciais, pois verdadeiro será o pensamento que, dentro do sujeito, corresponder às coisas transcendentes. Nesse cenário, a concepção cartesiana da verdade correspondencial se mostra como uma *necessidade problemática*: como dito, "sem ela não haveria *acesso* ao mundo exterior ou *ciência* do real"[2], mas, ao mesmo tempo, adotá-la parece exigir a realização de uma tarefa impossível, visto que a subjetividade se relaciona "*exclusivamente* com suas ideias (*cogitata*) e não com as coisas exteriores"[3]. Disso emerge o problema: como garantir que o pensamento efetivamente corresponda àquilo que o *extrapola*? Assim, constatamos que a significação cartesiana de "transcendência" enseja implicações na "verdade", pois delineia o problema do conhecimento verdadeiro nos termos do acesso da interioridade do sujeito, encapsulado em sua própria imanência, à exterioridade do mundo na qual se encontram as coisas a serem conhecidas. Dito de modo mais preciso: em virtude da concepção cartesiana de *res cogitans* (imanência) e *res extensa* (transcendência), o problema da correspondência necessária à obtenção do conhecimento objetivo verdadeiro assume, em sua filosofia, a feição de *problema da transcendência*, concebido como um problema de relação entre interioridade e exterioridade.

Assim como Descartes, Kant incorpora deliberadamente a definição correspondencial de verdade em sua epistemologia. Segundo ele, conforme apontado, "a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o objeto"[4]. Ademais, Kant também interpreta essa relação através da oposição interior-exterior, "visto que o objeto está *fora de mim* e o conhecimento *está em mim*"[5]; estabelecendo igualmente, por conseguinte, o cenário de consecução do conhecimento verdadeiro com base no conceito de transcendência. Diferentemente de Descartes, porém, Kant enxerga na transcendência o ponto de interdição na configuração do conhecimento possível: à luz da distinção fundamental entre fenômeno e coisa-em-si, esta última, essencialmente transcendente, não pode, por princípio, ser conhecida em si mesma. Com efeito, a determinação kantiana da transcendência implica uma versão crítico-

[1] DESCARTES, 1991, p. 139 [A.T. II, p. 596-597] – tradução e grifo nossos.
[2] LANDIM FILHO, 1992, p. 17.
[3] SOFFER, 1991, p. 60 – tradução e grifo nossos.
[4] KANT, 2013, p. 93 [A58/B82-83].
[5] *Idem*, 1992, p. 67 [Ak50/A69-70] – grifo sublinhado nosso.

transcendental da verdade correspondencial relativamente deficitária, posto que necessariamente circunscrita ao âmbito dos fenômenos e incapaz de acessar a coisa-em-si.

Observamos, portanto, tanto em Descartes quanto em Kant, que a maneira como se concebe a transcendência acaba por reverberar na questão da possibilidade de obtenção da verdade entendida em termos correspondenciais. Essa constatação nos sugeriu que a conceituação husserliana de "transcendência" também poderia promover implicações na sua tematização da "verdade".

Em posse disso, chegamos à Fenomenologia. Considerados em conjunto, os expostos no segundo e no quarto capítulo forneceram uma apresentação geral da reflexão husserliana sobre os conceitos de "evidência" e "verdade", o que por si só representa uma contribuição relevante desta tese para a compreensão do tema ao longo do itinerário filosófico de Husserl.

No segundo capítulo, empenhamo-nos em estudar o tratamento husserliano desses conceitos nas *Investigações Lógicas*. Resumidamente, em *Prolegômenos,* a evidência foi caracterizada como a vivência capaz de assegurar a relação com objetos e estados-de-coisas em sua autodoação originária – o que indicou um caminho para responder à questão sobre como garantir a relação efetiva com as coisas, trazida à tona no primeiro capítulo, visto que a evidência foi descrita como "*vivência da consonância* entre a visada e o que está presente em si mesmo, (...), entre o *sentido* atual da *asserção* e o *estado de coisas* dado em si mesmo"[6]. Além disso, ela foi identificada como fonte primordial do saber em sentido estrito e, em sua determinação mais marcante, apontada como correlato subjetivo da verdade. Nesse contexto, contra a teoria que a concebe como um sentimento, vimos Husserl sustentar ainda em *Prolegômenos* o que Tugendhat denominou de "inversão ontológica da evidência": a realização da evidência não depende de sentimentos contingentes, mas sim essencialmente da doação da objetalidade à intuição preenchedora. Essa dependência da evidência com relação ao objeto ou estado-de-coisas intuído ressaltou pela primeira vez a *primazia da objetalidade* perante a síntese de preenchimento evidente, que foi observada e corroborada em diversos momentos posteriores do nosso trabalho e que é aspecto imprescindível para a sustentação de uma concepção correspondencial da verdade. Esta, por sua vez, é advogada, contra o relativismo, como a meta inescapável de todo conhecimento científico genuíno, qualificada como correlato objetivo da evidência e tem a sua caracterização onto-epistemológica preliminarmente delineada, notadamente através de sua determinação enquanto propriedade dos juízos corretos – apontada

[6] HUSSERL, 2005a, §51, p. 197 [*Hua* XVIII, p. 193-194].

como dimensão *epistemológica* do conceito – e como atributo das próprias coisas – indicada como dimensão ontológica da verdade, ou ainda, como a "verdade das coisas"[7].

Na análise da *6ª Investigação*, momento decisivo do segundo capítulo, o conceito de evidência é esclarecido mediante dois sentidos, à luz da estrutura intencional da síntese de preenchimento também apresentada no capítulo: *grosso modo*, a evidência foi definida, em sentido amplo, como o ato que, em menor ou maior grau, promove uma síntese de recobrimento entre a intenção vazia e a intuição preenchedora e, em sentido restrito, determinada como a meta da plena adequação entre intenção signitiva e intuição, isto é, como "ideal operativo de *adequação completa* que se obtém nos atos sintéticos de identificação e preenchimento"[8]. Em ambos os sentidos, a evidência, ato identificador na síntese de preenchimento, é responsável por trazer algo da objetalidade visada à doação, através da intuição preenchedora. Assim compreendida, sua importância para o projeto de configuração da Fenomenologia enquanto ciência fundamental é consolidada: "em última instância, todo o conhecimento genuíno, e especialmente todo o conhecimento científico *assenta na evidência*, e o conceito de saber estende-se até onde alcança a evidência"[9]. No que concerne ao conceito de "verdade", procedemos com a exposição dos *quatro sentidos* delimitados por Husserl no §39 da *6ª Investigação*, a partir da descrição fenomenológica da estrutura intencional desse fenômeno. Tais sentidos foram denominados de "concordância objetal" (V1), "adequação inter-ativa" (V2), "ser verdadeiro" (V3) e "intenção verdadeira" (V4). Nesse contexto, também discutimos as especificidades da descrição fenomenológica da *adaequatio rei et intellectus*, isto é, da concepção correspondencial da verdade, e sublinhamos a ambivalência onto-epistemológica presente na conceituação husserliana, apontando a relação existente entre esses quatro sentidos de "verdade". Da análise dessa concepção quadridimensional da verdade, destacamos sobretudo o papel *fundante* do "ser verdadeiro" com relação às demais acepções do conceito: conforme apontado no próprio capítulo, através das palavras de Lohmar, sustentamos que a "autodoação é, portanto, *o modo mais fundamental da verdade*"[10]. Nesse sentido, o correlato intuído que V3 abarca foi expressamente identificado por Husserl como elemento *gerador da verdade*, demonstrando assim a primazia da objetalidade também na variante correspondencial husserliana, o que indicou que, assim como observado na discussão dos pensamentos de

[7] GARCÍA-BARÓ, 2008, [n.p.]. E-book Kindle.
[8] ZUIDERVAART, 2017, p. 136 – tradução e grifo nossos.
[9] HUSSERL, 2005a, §6, p. 39 [*Hua* XVIII, p. 29] – grifo nosso.
[10] LOHMAR, 1998, p. 165 – tradução e grifo nossos.

Descartes e Kant, a maneira como se concebe essa objetalidade também deve reverberar na conformação fenomenológica da relação sujeito-objeto com vistas à correspondência.

Diante disso, voltamo-nos, no terceiro capítulo, ao "transcendente" – encarado como noção que compreende justamente o correlato objetivo da relação intencional e que sofre transformações em seu sentido com a passagem para a Fenomenologia Transcendental. Tendo em vista que a distinção dos sentidos de transcendência é operada no contexto de execução da *epoché* fenomenológica, procedemos inicialmente com a diferenciação entre as atitudes natural e fenomenológica, discutindo em linhas gerais a importância da *epoché* no projeto fenomenológico e, particularmente, ressaltando a centralidade da evidência apodítica neste projeto. Desta feita, acompanhando a realização das reduções fenomenológicas, mormente segundo a *Ideia da Fenomenologia*, circunscrevemos os três sentidos do par conceitual "transcendência/imanência" reconhecidos por Husserl nesse contexto. Em tal exercício expositivo, por um lado, ressaltamos que, com a redução psicológica vigente nas *Investigações Lógicas*, o transcendente *irreell* é excluído do campo de dados legítimos da Fenomenologia – foi a necessidade de analisar as implicações disso na abordagem da objetalidade enquanto "ser verdadeiro" nas *Investigações* que serviu de motivação para as reflexões da primeira parte do quinto capítulo. Por outro lado, a determinação do sentido fenomenológico-transcendental autêntico de imanência, à luz da redução transcendental, forneceu o entendimento de que o transcendente *irreell*, embora não componha a *cogitatio* enquanto tal, também pode ser absolutamente dado ao puro ver, isto é, pode dar-se de modo imanente. Com isso, a objetalidade é habilitada como dado legítimo nas investigações fenomenológico-transcendentais, porém especificamente enquanto transcendente *irreell* intencionalmente *constituído* na e pela subjetividade transcendental.

Essa reconfiguração do estatuto da objetalidade subverteu o sentido natural de "transcendente", o qual subjaz à concepção correspondencial tradicional da verdade e que pressupõe a autonomia do objeto ou estado-de-coisas com relação à subjetividade com base no esquema "interior-exterior": assume-se que a objetalidade está *fora* do sujeito cognoscente, sendo assim *independente* dele. É essa independência que permite à objetalidade desempenhar o papel de *geradora da verdade* correspondencial, cujo portador seria o pensamento, crença ou juízo, *dentro* da subjetividade, a ela referido. Todavia, enquanto transcendentalmente constituída, a objetalidade é despojada da autonomia com relação à subjetividade transcendental, visto que, como dito pelo fenomenólogo, "um exterior a ela [à subjetividade

transcendental] será precisamente algo sem sentido"[11] e que, por conseguinte, no que diz respeito a toda e qualquer objetalidade, "efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ser vistas"[12]. Essa perda da autonomia parece também se estender à objetalidade enquanto *ser verdadeiro*, pois Husserl também sustenta expressamente que "não tem sentido querer captar o universo do *ser verdadeiro* como qualquer coisa que *está fora do universo da consciência*"[13].

Ora, considerando a transformação no estatuto da objetalidade e a importância do sentido de verdade atribuído ao correlato objetivo na relação intencional de preenchimento cognitivo (o "ser verdadeiro"), tornou-se relevante avaliar se tal transformação implicaria modificações explícitas na descrição fenomenológico-transcendental dos sentidos de "verdade" e, consequentemente, de "evidência".

Com esse propósito, no quarto capítulo, debruçamo-nos sobre obras fenomenológico-transcendentais. Consoante o exame de alguns escritos – dentre os quais *Ideias I*, *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* e *Lógica Formal e Transcendental* foram os principais –, não identificamos alterações substanciais que indicassem uma transformação significativa no entendimento husserliano acerca do sentido correspondencial da verdade, nem em relação à sua caracterização da evidência. Além de permanecer sendo reivindicada como o critério metodológico fundamental da Fenomenologia (tal qual defendia o "princípio da ausência de pressupostos" estabelecido desde as *Investigações*), a evidência continua sendo definida por Husserl, contra a teoria que a interpreta como um sentimento, como o ato de doação da objetalidade, em virtude da síntese de identificação que promove entre a intenção signitiva e a intuição preenchedora, e cujo correlato é a verdade; ou seja, "evidência", na Fenomenologia Transcendental, continua designando o ato sintético de preenchimento cognitivo responsável, em sentido amplo, pela "*experiência* de que algo é e é assim (...) [como] um fitar espiritualmente a própria coisa"[14], admitindo uma doação mais ou menos plena da objetalidade e, em sentido estrito, como ato responsável pela "autopresentação em sentido absoluto (...), que exclui toda a dúvida sensata; um ver e captar absolutamente imediato da própria objetalidade intentada e tal como é"[15].

[11] HUSSERL, 2013, §41, p. 122 [*Hua* I, p. 117].
[12] *Idem*, 2014, p. 30 [*Hua* II, p. 12].
[13] *Idem*, 2013, §41, p. 122 [*Hua* I, p. 117] – grifo nosso.
[14] *Ibidem*, §5, p. 49 [*Hua* I, p. 52].
[15] *Idem*, 2014, p. 59 [*Hua* II, p. 35].

A discussão sobre os tipos de evidência, abarcados pela sua definição genérica como ato sintético através do qual se realiza intencionalmente a autodoação originária de objetos e estados-de-coisas, por sua vez, demonstrou uma alteração no entendimento husserliano referente à adequação e à apoditicidade: a firme defesa da possibilidade de obtenção de evidências adequadas acerca de conteúdos da imanência *reell* arrefece com o reconhecimento dos horizontes interno e externo de toda vivência e de sua natureza eminentemente temporal, o que desemboca no entendimento, exemplarmente sustentado nas *Meditações Cartesianas*, de que "uma vivência *jamais* é completamente percebida, *ela não é adequadamente apreensível em sua unidade plena*". Essa mudança na compreensão das evidências adequadas, contudo, não afeta a evidência apodítica, uma vez que a absoluta indubitabilidade que a caracteriza é dissociada da adequação, conforme discutimos no final do quarto capítulo. Consequentemente, a possibilidade de consecução de evidências apodíticas, núcleo constitutivo da imanência no sentido fenomenológico-transcendental autêntico (conforme exposto no terceiro capítulo), permanece sendo defendida na Fenomenologia Transcendental, isto é, a apoditicidade continua sendo o critério da doação autenticamente imanente e, portanto, as pretensões de apreensão indubitável do dado (ainda que não compreenda a objetalidade em todas suas determinações, ou seja, ainda que não seja uma apreensão rigorosamente adequada) mantém-se vigente no pensamento transcendental husserliano.

A averiguação do conceito de verdade em obras fenomenológico-transcendentais desenvolvida no mesmo capítulo também não encontrou transformações significativas declaradamente inscritas nas caracterizações fornecidas por Husserl. Como visto, "verdade" segue essencialmente imbricada com a evidência, designando, em sua acepção mais geral, o correlato objetal do ato sintético evidente e sua determinação correspondencial, emblematicamente expressa na máxima *adaequatio rei et intellectus*, permanece sendo defendida, consoante a estrutura intencional de preenchimento. Em sintonia com isso, observamos que os sentidos de "verdade" expostos na *6ª Investigação* são acolhidos na Fenomenologia Transcendental. Husserl mantém a configuração quadridimensional do conceito de verdade, atribuindo-a ao polo subjetivo que visa de modo vazio e a proposição nele instanciada (o que equivale ao quarto sentido elencado na *6ª Investigação* (aqui denominado de "intenção verdadeira" [V4]), quando a intenção se encontra ajustada à objetalidade intuída; à relação de adequação entre os atos envolvidos na síntese de preenchimento (equivalente ao sentido denominado de "adequação inter-ativa" [V2]) – implicando, consequentemente, (iii) a atribuição de "verdade" também à contraparte intencional da relação entre tais atos, isto é, a

"concordância objetal" [V1]; e, notadamente, permanece imputando um sentido de "verdade" à objetalidade intuída que figura como correlato da intuição inserida na síntese de recobrimento evidente, denominando-a de "*ser verdadeiro*" ou "ser efetivo", o que corresponde ao terceiro sentido de "verdade" [V3] apontado nas *Investigações Lógicas*.

Mais fundamentalmente, não encontramos indícios de modificação no que diz respeito à primazia da objetalidade presente na conformação da verdade correspondencial. Pelo contrário, o sentido de "ser verdadeiro", que concerne precisamente ao transcendente cujo estatuto foi subvertido com a redução transcendental, permanece sendo caracterizado como *gerador da verdade*, o que pressupõe, dentro dos parâmetros correspondenciais de conceber a verdade aos quais Husserl se filia, como apontado desde o primeiro capítulo, a *autonomia* dos objetos ou estados-de-coisas a serem conhecidos em relação ao sujeito cognoscente. Conforme os parâmetros da Fenomenologia Transcendental, porém, como apontado no terceiro capítulo, a objetalidade é *dependente*, uma vez que é constituída na e pela subjetividade transcendental. Em face dessa contradição entre a autonomia exigida pela verdade correspondencial e a dependência resultante da redução transcendental, atingimos o *problema central* da tese com relação às implicações do conceito de "transcendente" na concepção correspondencial da verdade vigente na fase transcendental do pensamento husserliano: como compreender, sob pena de representar uma inconsistência no pensamento husserliano, a perpetuação da concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental, levando em consideração os contornos impostos pela redução transcendental à relação entre subjetividade transcendental constituinte e transcendência constituída e as implicações disso no estatuto desse transcendente? Apesar de não termos observado a colocação dessa questão nos escritos fenomenológico-transcendentais analisados, sustentamo-la como tema legítimo de investigação devido ao próprio desenvolvimento e articulação das reflexões elaboradas e das interpretações apresentadas ao longo dos quatro primeiros capítulos da tese.

Ao término do quarto capítulo, então, a primeira das duas dimensões do objetivo principal deste trabalho foi contemplada: os sentidos de "verdade" e "transcendência" propugnados por Husserl tanto nas *Investigações Lógicas* quanto em obras fenomenológico-transcendentais foram delimitados e examinados. Além disso, os problemas aos quais a segunda dimensão desse objetivo diz respeito também foram explicitados. Restava-nos, portanto, enfrentar tais problemas e, com isso, encerrar o percurso sugerido no título da tese, indo "do *sentido* ao *problema* da verdade na Fenomenologia de Edmund Husserl". Essa foi a meta do quinto e último capítulo da tese e, para encará-los, concentramos nossas atenções na

investigação do "ser verdadeiro", por ser o sentido fundamental da "verdade" e por estar diretamente vinculado à objetalidade transcendente.

Na primeira parte do quinto capítulo, concluímos que a delimitação do objeto intencional enquanto transcendência *irreell*, juntamente com a restrição do escopo da Fenomenologia estabelecida nas *Investigações Lógicas*, impede a abordagem da objetalidade enquanto tal e, por conseguinte, o desenvolvimento de reflexões sobre a natureza do "ser verdadeiro" atribuído à objetalidade intuída. Essa conclusão foi justificada por três argumentos: primeiramente, ressaltamos a impossibilidade de lidar com o transcendente enquanto tal devido à "*redução à imanência real* [*reell*] da vivência"[16] defendida na obra; depois, argumentamos que essa impossibilidade está enraizada na interpretação de que apenas a vivência intencional e seus componentes (ou seja, somente os conteúdos da imanência *reell*) seriam passíveis de doação à evidência em sentido estrito (ou seja, somente eles poderiam ser imanentes no sentido fenomenológico-transcendental autêntico), o que implica a exclusão transcendência *irreell* das considerações fenomenológicas devido à sua inadequação essencial. Por fim, o terceiro argumento destacou a impossibilidade de abordar especificamente o transcendente efetivo ou verdadeiro devido à exigência de uma "comparação impossível" com a própria objetalidade o que fora excluída do campo legítimo de investigações, levantada por Husserl nessa obra. Esses argumentos, aqui sumamente resumidos, ressaltaram o caráter problemático que se revela ao tentarmos compreender o estatuto do "ser verdadeiro" segundo os parâmetros fenomenológicos estipulados nas *Investigações Lógicas*.

Contudo, como visto no terceiro capítulo, um dos resultados da redução transcendental é a reabilitação da objetalidade, enquanto transcendência imanente, nas considerações fenomenológicas. Por isso, na segunda seção do quinto capítulo, pudemos tratar do transcendente e de como ele pode adquirir a qualificação de "ser verdadeiro". Nesse sentido, esboçamos uma proposta de esclarecimento para o problema central mencionado anteriormente, objetivando explicar como é possível manter uma concepção correspondencial da verdade na Fenomenologia Transcendental, mesmo diante da dependência constitutiva do transcendente em relação à subjetividade.

Após consolidarmos o entendimento sobre o que significa a "constituição de objetalidades" – contexto no qual, ao escrutinar a estrutura do noema enquanto unidade de sentido, identificamos que o "ser verdadeiro" não é algo *per se*, mas sim um dos momentos

[16] HUSSERL, 2012b, 5ª I.L., §16, p. 343 [*Hua* XIX/1, p. 413].

intencionais, mais precisamente, um dos modos de ser possíveis do objeto intencional – nossa proposta se estruturou em dois estágios, tendo como referência principal a *Fenomenologia Genética* elaborada em *Sínteses Ativas* e *Experiência e Juízo*: no primeiro estágio, acompanhamos, em linhas gerais, a constituição do transcendente enquanto tal nos níveis mais basilares da intuição sensível originária: de substrato sensível pré-constituído na passividade ao *S*, unidade idêntica percebida (o "o quê" ou "puro X") constituída na simples apreensão; desta ao *Sα*, objeto no como de suas determinações, constituído na explicação; e de substrato de determinações ao sujeito de predicações de um estado-de-coisas *S é α* constituído pela atividade predicativa. Observamos que, ao longo desse processo constitutivo, o transcendente é tomado com o caráter não-modalizado de "ser certo" e, portanto, ainda não tem sua efetividade ou verdade tematizada, o que nos levou à constatação de que há uma objetalidade enquanto tal *antes* que seu "ser verdadeiro" seja colocado em questão. Por essa razão, denominamos essa camada constitutiva de *pré-veritativa*.

Em seguida, enfim, dedicamo-nos a compreender como este transcendente constituído adquire o estatuto de "ser verdadeiro", ou ainda, como ele tem a sua efetividade avaliada e confirmada. Fundamentalmente, destacamos que é exclusivamente inserido na síntese de preenchimento que o transcendente pode se manifestar enquanto ser verdadeiro ou efetivo. Nesse sentido, inicialmente sublinhamos que é imprescindivelmente com base no sentido objetal (o "como-o-quê") delimitado pelo momento representacional vazio, ou relativamente vazio, que os processos intuitivos responsáveis pela apreensão da objetalidade irão se desenvolver e a consequente confirmação de que há o objeto ou estado-de-coisas tal qual visado pode ser realizada. Nesse cenário, confrontada com a intenção vazia, caso a intuição (ou as intuições parciais sinteticamente unificadas pela referência ao mesmo "como-o-quê") comprove que, à objetalidade visada, corresponde uma objetalidade intuída, então a efetividade do transcendente posto em exame é revelada. Dito de outro modo, concluímos que, conforme as obras fenomenológico-transcendentais apreciadas, o caráter intencional que determina o modo de ser do objeto ou estado-de-coisas intuído como "verdadeiro" (terceiro sentido de verdade identificado por Husserl desde as *Investigações Lógicas*, mas que, pelas razões já apresentadas, não poderia ser nela abordado) se constitui, na síntese de preenchimento, por meio de intuições concordantes que asseguram a autodoação da objetalidade tal qual havia sido visada. Isso significa, conforme destacado no quinto capítulo, que a outorga da "verdade" à objetalidade não é fruto da sua apreensão por uma simples intuição considerada isoladamente, abstraída do processo sintético de recobrimento, mas sim da adequação entre o momento

intuitivo e a intenção vazia. Dessa constatação, despontou a importância da *evidência*, visto que, na estrutura tripartite do processo de preenchimento cognitivo, é ela o ato sintético responsável pela articulação entre os atos intuitivo e vazio, o que implica assumir que, a rigor, o "ser verdadeiro" *depende* da identificação realizada pela evidência para legitimamente qualificar a objetalidade intuída. Isso explica porque Husserl defende, nas *Meditações Cartesianas*, que "a verdade ou efetividade verdadeira dos objetos *apenas pode ser haurida na evidência*"[17] e, em *Lógica Formal e Transcendental*, que "a evidência *é constitutiva da verdade* e do verdadeiramente existente em qualquer sentido que tenha validade para nós"[18].

Ainda com relação à constituição do sentido "ser verdadeiro" e sua respectiva atribuição ao transcendente, apontamos a posição husserliana, decisiva para a fundamentação da sua concepção correspondencial da verdade, de que é exclusivamente assim constituído, isto é, assegurado em sua efetividade, que o transcendente se manifesta como *gerador da verdade* – o que reitera a primazia do "ser verdadeiro" em relação às demais acepções do conceito identificadas pelo fenomenólogo e demonstra que a obtenção dos demais sentidos fenomenológicos de verdade depende da sua efetivação. Denominamos essa camada intencional de ordem superior na qual a efetividade do transcendente pode ser comprovada de camada *veritativa*.

Por fim, o encadeamento das reflexões acima resumidas, referentes à segunda e última seção do quinto capítulo, estrutura nossa proposta de elucidação do problema anteriormente apresentado nos seguintes termos: por um lado, mesmo com a *dependência constitutiva* de qualquer objeto ou estado-de-coisas em relação à subjetividade decorrente da redução transcendental, a *autonomia* da objetalidade requerida para justificar a perpetuação da concepção correspondencial da verdade no cenário fenomenológico-transcendental é garantida em virtude da camada *pré-veritativa*, cuja análise demonstra que a objetalidade, apesar de depender da atividade subjetiva para ser constituída, *não depende, nessa camada fundamental,* dos processos constitutivos específicos nos quais sua efetividade ou verdade é considerada. Por outro lado, a posição husserliana segundo a qual o "ser verdadeiro" *depende* da evidência também é assegurada, sem retirar a autonomia da objetalidade enquanto tal, na medida em que a síntese de preenchimento evidente se realiza em uma camada intencional distinta da anterior: a camada veritativa.

---

[17] HUSSERL, 2013, §26, p. 97 [*Hua* I, p. 95] – grifo nosso.
[18] *Idem*, 1962, §101, p. 277 [*Hua* XVII, p. 273] – tradução e grifo nossos.

Desse modo, é possível discernir *duas camadas constitutivas* no que diz respeito à compreensão do fenômeno da verdade em termos correspondenciais na Fenomenologia Transcendental. Na camada fundante (a pré-veritativa), lida-se com a constituição do transcendente enquanto tal, na camada fundada (a veritativa), com a constituição do transcendente *verdadeiro* ou *efetivo*. Enquanto fundante, a primeira é independente da última, garantindo assim a exigida autonomia da objetalidade em relação às sínteses de preenchimento cognitivo comprometidas com a verdade nas quais a objetalidade pode ser inserida e, adquirindo uma outra camada de sentido, manifestar enquanto verdadeira.

*** *** ***

O aprofundamento em questões filosóficas relevantes costuma ser, acima de tudo, um exercício de abertura de horizontes investigativos e, percorrido todo o caminho acima resumido, vemos que com essa tese não é diferente. Destarte, ao invés de buscar um desfecho resolutivo que reivindique ter esgotado a investigação, as reflexões apresentadas não oferecem mais do que *uma* proposta de esclarecimento para o nosso *perguntado,* o "*ser verdadeiro*" constituído na e pela evidência na Fenomenologia Transcendental, enquanto sentido fundamental de verdade *correspondencial*, conforme apontado desde a introdução.

Dessa forma, em virtude de suas próprias limitações, o presente trabalho certamente aponta linhas de continuidade dos estudos no campo da Fenomenologia husserliana. Mais precisamente, concebemos o exposto nesta tese como um ponto de partida possível que fornece elementos introdutórios para outras investigações em torno da verdade correspondencial na Fenomenologia Transcendental, com o intuito maior de elaborar uma *Fenomenologia constitutivo-transcendental da verdade correspondencial*.

Nesse sentido, além de detalhar os processos constitutivos realizados em cada camada e como se estabelece a transição de cada etapa da camada pré-veritativa para a camada veritativa, consideramos imprescindíveis, apenas a título exemplificativo, *pelo menos,* as seguintes tarefas: (i) complementar a análise formal da constituição da transcendente enquanto tal e do "ser verdadeiro" com a especificação das implicações dos diferentes tipos de constituição de objetos e estados-de-coisa (objetalidades naturais, ideais, culturais, etc.) nos tipos de evidência e verdade possíveis de serem alcançadas em cada esfera, tendo em vista que evidência depende do modo de doação da objetalidade; (ii), investigar, com relação aos fundamentos genético-constitutivos do "ser verdadeiro", a dimensão *temporal* essencialmente subjacente aos processos constitutivos realizados tanto no âmbito da atividade quanto no da

passividade do *ego* transcendental, e a própria *gênese passiva* que antecede toda atividade egoica, com o objetivo de explicitar tanto a camada temporal pressuposta em todos os processos constitutivos examinados quanto as sínteses temporais que, na passividade, são "a sede original da constituição da unidade da identidade em geral"[19], avaliando eventuais consequências dessa temporalização da reflexão para a constituição do "ser verdadeiro" e para a conformação das demais acepções fenomenológicas da verdade; e (iii) articular a reflexão fenomenológico-transcendental sobre a verdade correspondencial com a questão da *intersubjetividade*, visto que a tematização mais abrangente da verdade em termos constitutivos, capaz de levantar pretensões de validade compartilhada, não pode prescindir dos *outros*[20].

O projeto está, pois, lançado, abrindo assim horizontes para investigações futuras.

[19] HUSSERL, 1973c, §16, p. 73 [1999a, p. 75] – tradução nossa.
[20] Cf. ZAHAVI, 2003, p. 76.

**REFERÊNCIAS**

ADORNO, Theodor W. **Kant's critique of pure reason**. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.

AERTSEN, Jan A. Truth as Transcendental in Thomas Aquinas. *In*: **Topoi**, v. 11, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007/BF00774421. Acesso em: 15 mai. 2022.

ALBRECHT, Michael. Wahrheitsbegriffe von Descartes bis Kant. *In*: ENDERS, Markus; SZAIF, Jan. **Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006.

ALISSON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism:** An interpretation and defense. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

AQUINO, Tomás de. **Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo**: I/1: el misterio de la Trinidad. Trad. por Juan Cruz. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2015.

_____. Questões Discutidas Sobre a Verdade: questão 1. *In*: **Sto. Tomás de Aquino – vida e obra.** Trad. Luiz João Baraúna São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção Os pensadores).

_____. **Scriptum Super Libros Sententiarum:** Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. Tomus 1, 12a ed. Parisiis: Sumptibus Lethielleux, 1929.

_____. **Suma Teológica**: Teologia, Deus, Trindade, vol. 1 (I parte – questões 1-43). 3 ed. São Paulo: edições Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. **Aristotle in Twenty-Three Volumes**: XVII, The Metaphysics Books I-IX. translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1989. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052%3Abook%3D9%3Asection%3D1051b. Acesso em 25.03.2022.

_____. **De Anima**. 2 ed. Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Física**. Trad. de Guillermo de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. **Metafísica**. Trad. de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Editoral Gredos, 1994.

_____. **Metafísica**: volume II – texto grego com tradução ao lado. Ed. Bilíngue. Trad. de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. 2 ed. Trad., textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

ARNOLD, Thomas. The object(s) of Phenomenology. *In*: **Husserl Studies**, v. 36, p. 105-122, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09262-x>. Acesso em 25 nov. 2023.

AURORA, Simone. Between Realism and Idealism: Transcendental Experience and Truth in Husserl's Phenomenology. *In*: Jørgensen, D.; Chiurazzi, G.; Tinning, S. (ed.). **Truth and Experience**: Between Phenomenology and Hermeneutics. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015, cap. 13, p. 243-260.

BACHELARD, Suzanne. **A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic**. Trans. by Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

BARATA-MOURA, José. **O outro Kant**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

BARBOSA, Rafael Basso. A ideia husserliana de Fenomenologia. *In*: **Inconφidentia**: Revista Eletrônica de Filosofia. Mariana-MG, v. 2, n. 2, jan-jul., 2014. Disponível em: < http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/08/A-ideia-husserliana-de-fenomenologia.pdf>. Acesso em: 22 set. 2021.

BARRETO, Jaime J. V. El motivo transcendental en Kant y Husserl. *In*: **Estudios de Filosofía**, n. 29, jun. 2009. Disponível em: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12674. Acesso em 27 mai. 2022.

BARRETTA, João Paulo Fernandes. O conceito de vivência em Freud e Husserl. *In*: **Psicologia USP.** São Paulo, v. 21, pp. 47-78, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-65642010000100004. Acesso em 14 fev. 2022.

BEITES, Pilar F. El problema de la evidencia y la Teoría Fenomenológica. *In*: **Logos**: Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, n. 27, pp. 195-215, Editorial Complutense, 1993. Disponível em: < http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2043627>. Acesso em: 11 ago. 2022.

BELLO, Angela Ales. The Transcendental: Husserl and Kant. *In*: **Analecta Husserliana**, vol. 58, pp. 229-243, 2011. Disponível em<https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-94-007-0624-8_16>. Acesso em: 19 mai. 2022.

BERNET, Rudolf. Perception, Categorial Intuition and Truth in Husserl's Sixth "Logical Investigation". *In*: **The collegium phaenomenologicum**: the first ten years. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 33-45 (Phaenomenologica 105).

BLANC, Mafalda. Inteligibilidade e doação: uma leitura de Husserl. *In*: **Phainomenon**, v. 14, n. 1, pp. 61-91, 2007. Disponível em: https://doi.org/10.2478/phainomenon-2007-0016. Acesso em: 11 dez. 2023.

BOEHM, Rudolf. Les ambiguïtés des concepts husserliens d'« immanence » et de « transcendance ». *In:* **Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger**, v. 149, pp. 481-526, 1959a. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41088876. Acesso em: 19 jun. 2023.

_____. Zum Begriff des „Absoluten" bei Husserl. *In*: **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 13, n. 2, p. 214-242, 1959b. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/20481049>. Acesso em: 18 dez. 2023.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para a compressão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental em Kant. *In*: **Princípios**, Natal-RN, ano 2, n 3 (pp. 92-101), jul./dez, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/751>. Acesso em 30 mai. 2022.

_____. Sobre o Projeto Kantiano de uma Filosofia Transcendental. *In*: **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. especial, pp. 211-232, 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/22776/12733>. Acesso em: 14 nov. 2022.

BOSTAR, Leo J. The methodological significance of Husserl's concept of evidence and its relation to the idea of reason. *In*: **Husserl Studies**, v. 4, p. 143-167. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00365250>. Acesso em: 03 jul. 2023.

BRAINARD, Marcus. **Belief and its neutralization**: Husserl's system of phenomenology in Ideas I. Albany: State University of New York, 2002.

BROUGH, John B. Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology. *In*: **Husserl Studies**, v. 24, n. 3, p. 177-191, 2008. Disponível em: http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10743-008-9045-3. Acesso em: 24 nov. 2022.

CAI, Wenjing. From Adequacy to Apodicticity. Development of the Notion of Reflection in Husserl's Phenomenology. *In*: **Husserl Studies,** v. 29, p. 13-27, 2013. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007/s10743-012-9119-0. Acesso em: 17 ago. 2023.

CAPALBO, Creusa A questão da verdade em Husserl. *In*: **Reflexão**, Campinas, v. 34, n. 96, p. 77-82, 2009. Disponível em: <http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3120/2080>. Acesso em: 18 mai. 2022.

CAPUTO, John D. Transcendence and the Transcendental in Husserl's Phenomenology. *In*: **Philosophy Today**, v. 23, n. 3, pp. 205-216, 1979. Disponível em: http://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=philtoday&id=philtoday_1979_0023_0003_0205_0216. Acesso em: 14 out. 2022.

CAVALIERI, Edebrande. Transcendência e Imanência na Fenomenologia de Husserl. *In*: **Estudos de Religião**, v. 27, n. 1, pp. 35-58, 2013, p. 37. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/4105>. Acesso em: 21 mai. 2023.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza, 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COBB-STEVENS, R. **Husserl and Analytic Philosophy**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. (Phaenomenologica 116). Disponível em: <http://link.springer.com/book/10.1007/978-94-009-1888-7>. Acesso em: 30 ago. 2021.

CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é**: a tese de Parmênides. São Paulo: Editora Odysseus, 2011.

CORNFORD, Francis M. **Plato's Theory of Knowledge:** The Theaetetus and Sophist of Plato. Indianapolis and New York: Bobbs Merril Company, 1935.

CRIVELLI, Paolo. **Aristotle on Truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DESCARTES, René. **Discurso do Método; Regras para a Direção do Espírito**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. Meditações. *In*: **Descartes – vida e obra**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os pensadores).

_____. **Œuvres des Descartes**. Charles Adam & Paul Tannery (ed.). 12 v. Paris: CNRS/Vrin, 1897-1910.

_____. **Princípios da Filosofia**. Trad. de João Gama. Lisboa, Portugal: edições 70, 1997.

_____. **The Philosophical Writings of Descartes**, volume III: The Correspondence. Trans. By John Cottingam *et al*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DAHLSTROM, Daniel O. **Heidegger's concept of truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DE GANDT, François. Passivity and Interest (Experience and Judgment §§15–20). *In*: *In*: **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, v. 13, p. 5-23. London, New York: Routledge, 2015. Disponível em: <https://www.routledge.com/The-New-Yearbook-for-Phenomenology-and-Phenomenological-Philosophy-Volume-13/Hopkins-Drummond/p/book/9781138819900>. Acesso em: 10 set. 2023.

DE LIMA, Edson Ribeiro. Husserl e a herança cartesiana: do *Ego* psicológico à subjetividade transcendental. *In*: **V Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009.

DINIS, Alfredo. Considerações em torno da verdade. *In*: **Revista Portuguesa de Filosofia**. vol. 48, no. 3., 1992, pp. 339-410. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40336511>. Acesso em: 13.02.2022.

DRUMMOND, John J. Noema. *In:* BORCHERT, Donald (ed). **Encyclopedia of Philosophy**, v. 2. 2. ed. New York: Macmillan Publishing, Thomas Gale, 2006, p. 494-499.

_____. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**, 2007 (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series, 81).

DUPRÉ, Louis. The concept of Truth in Husserl's Logical Investigations. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 24, n. 3, 1964, pp. 345-354. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2104810>. Acesso em: 20 jun. 2022.

ENDERS, Markus; SZAIF, Jan. **Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006.

ENGEL, Pascal. **Truth**. McGill-Queen's University Press, 2002.

FARIA, Ernesto (org.). **Dicionário Escolar Latino-português.** 2ª ed. Departamento Nacional de Educação, 1956.

FERNANDES, Sérgio. The Lower Degrees of the Ego's Activity and the Correlative Kinds of Pre-Predicative Judgements. *In*: **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, v. 13, p. 24-35. London, New York: Routledge, 2015.

Disponível em: <https://www.routledge.com/The-New-Yearbook-for-Phenomenology-and-Phenomenological-Philosophy-Volume-13/Hopkins-Drummond/p/book/9781138819900>. Acesso em: 10 set. 2023.

FINK, Eugen. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. *In*: ***Revue Internationale de Philosophie,*** v. 1, n. 2, 1939. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/23932334. Acesso em: 23 mar. 2022.

_____. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *In*: **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v 11, n 3 (Jul-Sep.), 1957, pp. 321–37. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20480927. Acesso em: 29 set. 2022.

_____. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. *In*: **The Phenomenology of Husserl**: Selected Critical Readings. R. O. Elveton (org.). Michigan, EUA: Quadrangle Books, 1970. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/212912092/The-Phenomenological-Philosophy-of-Edmund-Husserl-and-Contemporary-Criticism-by-Eugen-Fink. Acesso em: 28 dez. 2021.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero à Heidegger. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FRAGA, Gustavo de. **Fenomenologia e Cartesianismo**. Lisboa: Edições Revista Filosofia, 1957.

FRAGATA, Júlio. S. J. **A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

_____. A Filosofia de Husserl. *In*: **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Portugal, Braga: Livraria Cruz, 1962.

_____. Husserl e a fundamentação das ciências. *In*: **XXIII Congresso Luso-Espanhol**, Portugal: Coimbra, 1957 [separata do tomo VII].

FØLLESDAL, Dagfinn. Husserl's Notion of Noema. *In*: **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 20, pp. 680-687, 1969. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2024451. Acesso em: 09 jun. 2019.

FUNKE, Gerhard. La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su "Filosofía Primera" transcendental fenomenológica. *In*: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, n. 12, pp. 193-212. Servido de Publicaciones UCM, Madrid, 1995. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9595110193A/5042>. Acesso em 19 mai. 2022.

FULTON, Street. Husserl's Significance for the Theory of Truth. **Monist**, v. 45, n. 2, p.264-306, 1935. Oxford University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27901458>. Acesso em: 11 mar. 2022.

GLANZBERG, Michael. **The Oxford Handbook of Truth**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GRACIA, Jorge J. E. The transcendentals in the Middle Ages: an introduction. **Topoi**, Dordrecht, v. 11, n. 2, p. 113-120, 1992. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF00774417>. Acesso em: 18 fev. 2022.

GRUNDMANN, Thomas. **Philosophische Wahrheitstheorien**. Ditzingen, Deutschland: Reclam, 2018.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. Ideal objects and skepticism: a polemical point in *Logical Investigations*. *In*: **Man's self-interpretation-in-existence**: phenomenology and philosophy of life. Ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990 (*Analecta Husserliana* 29).

_____. **Teoría Fenomenológica de la verdad.** Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo, SP: Discurso editorial, 2016.

GONZÁLEZ PORTA, Mário Ariel. **Edmund Husserl:** psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Edições Loyola, 2013 (Coleção leituras filosóficas).

HADDOCK, Guillermo E. Rosado. The Structure of Husserl's Prolegomena. *In*: **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, SP, v. 23, n. 2, p. 61–100, 2016. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8644952. Acesso em: 3 ago. 2022.

HANNA, Robert. Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 53, n. 2, pp. 251-275, 1993. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2107768. Acesso em: 5 Ago. 2022.

HART, James G. *In*: **Husserl Studies**, v. 20, p. 135-159. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. Resenha de: Edmund Husserl, Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic, Anthony J. Steinbock, trans. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001 (Series Edmund Husserl Collected Works, v. 9), lxviii + 659 pp.

HEFFERNAN, George. A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification. *In*: **Husserl Studies**, n. 16, pp. 83–181, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1023/A:1006280712567. Acesso em: 8 ago. 2022.

_____. Miscellaneous Lucubrations on Husserl's Answer to the Question 'was die Evidenz sei': A Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX. *In*: **Husserl Studies**, v. 15, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1023/A:1006043225566. Acesso em: 19 jul. 2022.

_____. On Husserl's Remark that ''[s]elbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen …'' (XVII 164:32–33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility? *In*: **Husserl Studies**, v. 25, p. 15-43, 2009. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007/s10743-008-9051-5. Acesso em 24 mai. 2023.

HEIDEGGER, Martin. **History of the Concept of Time:** prolegomena. Trans. By Theodore Kisiel. Indiana: Indiana University Press, 1992.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. **Logic**: the question of truth. Trans. Thomas Sheehan. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010 (Studies in Continental thought).

_____. **Logik:** Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesungen Wintersemester 1925/26. Heraus. von Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe 21).

_____. **Marcas do caminho**. Trad. de Enio Paulo Giachine e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Principios metafísicos de la lógica**. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2014.

_____. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (Gesamtausgabe 2)

_____. **Ser e tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá C. Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Sobre a essência da verdade. *In*: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os pensadores).

_____. The Fundamental Discoveries of Phenomenology, its principle, and the clarification of ist name. *In*: **The Phenomenology Reader**. Ed. by Dermon Moran and Timothy Mooney; London: Routledge, 2002.

_____. **Wegmarken**. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (Gesamtausgabe 9).

HELD, Klaus. The Controversy concerning Truth: towards a Prehistory of Phenomenology. *In*: **Husserl Studies**, v. 17, n. 1, 2000, p. 36. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1023/A:1006262410269. Acesso em: 16 ago. 2022.

HENRY, Michel. **O Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia**. Trad. de Adelino Cardoso. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

HERRMANN, Friedrich Wilhelm. Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl. *In*: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, n. 13, pp. 39-55, 1996. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/ASHF9696120039A/4990/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

HESTIR, Blake. A conception of Truth in Plato's *Sophist*. *In*: **Journal of the History of Philosophy**, v. 14, n. 1, pp. 1-24, 2003. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/37608>. Acesso em 13 mar. 2022.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental:** uma introdução à Filosofia Fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **A Ideia da Fenomenologia.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. **Allgemeine Erkenntnistheorie**: Vorlesung 1902/03. Hrsg. Von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001a (*Husserliana Materialien* III).

_____. **Analysen zur passiven Synthesis.** Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966 (*Husserliana* XI).

_____. **Analyses Concerning Passive and Active Synthesis**: Lectures on Transcendental Logic. Trans. Anthony J. Steinbock, 2001b (*Husserliana: Collected Works, v.* 9).

_____. **Aufsätze und Vorträge** (1911-1921). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987 (*Husserliana* XXV).

_____. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973a (*Husserliana* I).

_____. **Die Idee der Phänomenologie**. Fünf Vorlesungen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950 (*Husserliana* II).

_____. **Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie**: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976 (*Husserliana* VI).

_____. **Ding und Raum**: Vorlesungen 1907. Hrsg. von Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b (*Husserliana* XVI).

_____. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.** Vorlesungen 1906-1907. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984 (*Husserliana* XXIV).

_____. **Einleitung in die Philosophie**. Vorlesungen 1922-1923. Hrsg. von Berndt Goossens. Dordrecht: Springer, 2002 (*Husserliana* XXXV).

_____. **Erfahrung und Urteil**: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999a (Philosophische Bibliothek Band 280).

_____. **Erste Philosophie**: Erster Teil (1923/1924) – Kritische Ideengeschichte. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956 (*Husserliana* VII).

_____. **Erste Philosophie**: Zweiter Teil (1923/1924) – Theorie der Phänomenologischen Reduktion. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1996a (*Husserliana* VIII).

_____. **Experience and Judgment**: Investigations in a Genealogy of Logic. Revised and edited by Ludwig Landgrebe. Trans. by James S. Churchill and Karl Ameriks. London: Northwestern University Press, 1973c.

_____. **First Philosophy**: Lectures 1923/24 and related texts from the manuscripts. Trans. by Sebastian Luft and Thane Naberhaus. Netherlands: Springer, 2019 (*Husserliana: Collected Works*, v. 14)

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Den Haag: Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971 (*Husserliana* V).

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977a (*Husserliana* III/1).

_____. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica:** Introdução geral à Fenomenologia Pura. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006a (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. **Introduction to Logic and Theory of Knowledge**: Lectures 1906/07. Trans. By Claire Ortiz Hill. Dordrecht: Springer Publishers, 2008 (*Husserliana: Collected Works*, v. 13).

_____. **Investigações Lógicas**. Primeiro Volume: Prolegómenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Portugal, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a.

_____. **Investigações Lógicas.** Segundo Volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.

_____. **Investigações Lógicas**: Sexta investigação (elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento). Trad. Zeljko Loparic e Andrea M. A. de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. (Coleção Os pensadores).

_____. Kant and the Idea of Transcendental Philosophy**.** Trans. by Ted E. Klein Jr. and William E. Pohl. *In*: **Southwestern Journal of Philosophy**, v. 5, n. 3, p. 9-56, 1974. Disponível em: < https://doi.org/10.5840/swjphil19745335>. Acesso em 3 abr. 2022.

_____. **La idea de la Fenomenología**. Trad. Miguel García-Baró. México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____. **Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo.** Trad. de Pedro M. S. Alves. Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

_____. **Lógica Formal y Lógica Transcendental**: Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. Luis Villoro. Ciudad do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

_____. **Logik**: Vorlesung 1902/03. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Publishers, 2001c (*Husserliana*: *Materialien* II).

_____. **Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie**: Vorlesungen 1917/18. Mit Ergänzenden Texten aus der Ersten Fassung von 1910/11. Hrsg. Von Ursula Panzer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Publishers, 1996c (*Husserliana* XXX).

_____. **Logische Untersuchungen**. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975 (*Husserliana* XVIII).

_____. **Logische Untersuchungen**. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. von Ursula Panzer. In zwei Bänden. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984 (*Husserliana* XIX/1-2).

_____. **Formale und Transzendentale Logik**: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hrsg. von Paul Janssen. Dan Haag: Martinus Nijhoff, 1974 (*Husserliana* XVII)

_____. **Meditações Cartesianas**: Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris.** Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie <Londoner Vorträge 1922>. Hrsg. v. Berndt Goossens. *In*: **Husserl Studies**, v. 16, n. 3, pp. 183-254. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999b. Disponível em: https://link. springer.com/article/10.1023/A%3A1006307228349. Acesso em: 09 out 2022.

_____. **Phänomenologische Psychologie**: Vorlesungen Sommersemester 1925. 2. Auflage. Hrsg. v. Walter Biemel. Dordrecht: Springer Publishers, 1968 (*Husserliana* IX).

_____. **Phenomenological Psychology**. Lectures, summer semester 1925. Transl. by John Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977b.

_____. **Philosophie der Arithmetik.** Mit Ergänzenden Texten (1890-1901). Hrsg. von Lothar Eley. Den Hagg: Martinus Nijhoff, 1970 (*Husserliana* XII)

_____. **Philosophy of Arithmetic**: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901. Ed. By Rudolf Bernet. Transl. by Dallas Willard. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003a (*Husserliana: Collected Works*, v. 10).

_____. **Sínteses Activas**: a partir da Lição "Lógica Transcendental" de 1920/21. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.

_____. **The basic problems of Phenomenology**: From the Lectures, Winter Semester, 1910–1911. Trans. Ingo Farin and James G. Hart. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2006b (*Husserliana: Collected Works*, v. 12).

_____. **The Idea of Phenomenology**. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1999c (*Husserliana: Collected Works*, v. 8).

_____. **Transzendentaler Idealismus**: Texte aus dem Nachlass (1908-1921). Hrsg. von Robin D. Rollinger. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2003b.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**: Texten aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. von Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973d (*Husserliana* XIII).

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**: Texten aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. von Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973e (*Husserliana* XIV).

INGARDEN, Roman. Die Vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl. *In*: **Analecta Husserliana.** Ed. Tymieniecka, AT. (eds), vol 1, pp. 36-74, Dordrecht, Holland: Springer, 1970. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-94-010-3326-8_3. Acesso em: 16 jun. 2023.

_____. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. *In*: **Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont**, p. 68-87, Buenos Aires: Paidos, 1968.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Kritik der reinen Vernunft**. Wiesbaden; Frankfurt am Main: Marixverlag, 2013 [e-book].

_____. **Lógica**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. **Logik:** Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hrgs. Von Gottob Benjamin Jäsche. Leipzig: Heimanns Verlag, 1876.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Mourão. Lisboa, Portugal: edições 70, [s.d].

KERN, Iso. **Husserl und Kant**: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964 (Phaenomenologica 16).

KIDD, Chad. Husserl's Phenomenological Theory of Intuition. *In:* **Rational Intuition**. Linda Osbeck & Barbara Held (eds.), Cambridge University Press, pp. 131-150, 2014. Disponível em: https://philarchive.org/archive/KIDHPT. Acesso em: 12 maio 2022.

KIRKHAM, Richard. **Theories of Truth**: a critical introduction. 5 ed. US: MIT Press, 2001.

KOSOWSKI, Łukasz. The Structure of Noema in the Process of Objectivation. *In*: **Husserl Studies,** v. 28, p. 143-160, 2012. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10743-012-9102-9>. Acesso em 09 set. 2022.

KUYPERS, D. K. La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl. *In*: **Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont**, p. 68-87, Buenos Aires: Paidos, 1968.

LANDGREBE, Ludwig. The problem of passive constitution. *In*: **Analecta Husserliana**, v. 7, p. 23–36, 1978. Dordrecht: Springer. Disponível em: < https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-009-9833-9_2>. Acesso em: 04 fev. 2024.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e Verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. Sobre a verdade. *In*: **Síntese Nova Fase**. v. 20, n. 63, pp. 459-475, 1993. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1294>. Acesso em: 22 mai. 2022.

LARRABEE, Mary Jeanne. Husserl's static and Genetic Phenomenology. *In*: **Man and World,** v. 9, p. 163–174, 1976. Disponível em: https://doi.org/10.1007/BF01249500. Acesso em: 12 abr. 2023.

_____. The Noema in Husserl's Phenomenology. *In*: **Husserl Studies**, v. 3. Dordrecht: Martinus Nijhoff, p. 209-230 1986. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007/BF00211005. Acesso em 28 jan. 2024.

LÉVINAS, Emmanuel. **The theory of intuition in Husserl's Phenomenology**. Translated by André Orianne. 2. ed. Evaston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

LOHMAR, Dieter. **Erfahrung und Kategoriales Denken**: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998 (Phaenomenologica 147).

_____. Truth. *In*: **Encyclopedia of Phenomenology**. Ed. by Lester Embree *et al*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997 (Contributions to Phenomenology 18).

LONG, Christopher P. **Aristotle on the Nature of Truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LUFT, Sebastian. Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism. *In*: **Research in Phenomenology**, v. 34, n. 1, p. 198-234, 2004.

LYNCH, Michael. **The nature of Truth**: Classic and Contemporary Perspectives. Massachusetts, US: MIT Press, 2001.

MACDONALD, Paul. S. **Descartes and Husserl** - The Philosophical Project of Radical Beginnings. New York: State University of New York Press, 2000.

MADALOSSO, Yuri J. V. Evidência e significação nas Investigações Lógicas: o papel do conceito de evidência na semântica e na epistemologia de Husserl. *In*: **Intuitio**, v. 9, n. 1, p. 35–52, 2016. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/intuitio/article/view/20530. Acesso em: 16 set. 2022.

MANIERI, Dagmar. O Transcendental em Kant. *In*: **Theoria**, v. 3, n. 6, 2011. Disponível em: http://www.theoria.com.br/edicao0611/o_transcendental_em_kant.pdf. Acesso em: 09 mai. 2022.

MAROSAN, Bence P. Apodicticity and Transcendental Phenomenology. *In*: **Perspectives** – International Postgraduate Journal of Philosophy, v. 2, p. 78-101, 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/49618112_Apodicticity_and_Transcendental_Phenomenology. Acesso em 23 ago. 2023.

_____. Husserl's Contextualist Theory of Truth. *In*: **Horizon**, v. 3, n. 1, 2020; Disponível em: https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-162-183. Acesso em 20 set. 2023.

MARTIN, Wayne M. Descartes and the Phenomenological Tradition. *In*: **A Companion to Descartes**. Blackwell Publishing, 2008 (Blackwell companions to philosophy, v. 38).

MCGILL, V. J. Evidence in Husserl's Phenomenology. *In*: KERSTEN, F.; ZANER, R. (org.). **Phenomenology: Continuation and Criticism** – Essays in memory of Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973 (Phaenomenologica v. 50)

MCINTYRE, Robert; SMITH, David. Husserl's identification of meaning and noema. *In*: **The Monist**, v. 59, n. 1, pp. 115-132, 1975. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/27902407. Acesso em: 9 jun. 2019.

MISSAGGIA, Juliana. A concepção fenomenológica de verdade como elemento motivador da "virada idealista" husserliana. *In*: **Veritas** – Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, v.

61, n. 2, pp. 386-406, 2016,. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/21864/15281. Acesso em 25 ago. 2022.

_____. **Redução, intencionalidade e mundo**: a Fenomenologia husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível: < https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6227/2/472472%20-%20Texto%20Completo.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2023.

MOHANTY, Jitendra N. The Concept of 'Psychologism' in Frege and Husserl. *In*: **Philosophy & Rhetoric**, v. 30, n. 3, pp. 271-290, 1997. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/40237956. Acceso em: 5 Aug. 2022

MORAN, Dermot. Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence. **Research in Phenomenology**, v. 37, n. 1, pp. 3-31, 2007. Disponível em: https://www.ucd.ie/t4cms/Immanence%20Self%20Experience%20Transcendence%202008.pdf. Acesso em: 17 jul. 2022.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. **A doutrina da intencionalidade na Fenomenologia de Husserl**: das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1954.

_____. Husserl e a filosofia como ciência rigorosa. *In*: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XI-II, fasc. 3-4. Braga: Faculdade de Filosofia, 1955.

_____. **Mundo e Intencionalidade**: ensaio sobre o conceito de mundo na Fenomenologia de Husserl. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1961.

_____. **O "fenômeno puro"**: ponto de partida da fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Estudos Fenomenológicos, 1957.

_____. Significado e estrutura da redução fenomenológica. *In*: **Biblios**, v. 56. Portugal, Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1980.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. *In*: **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998. Disponível em: < http://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/427/384>. Acesso em: 20 mar. 2022.

_____. **Crítica da Razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella, 1989.

MUCKLE, J. T. Isaac Israeli's definition of Truth. *In*: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**. vol. 8, 1933. Disponível em: www.jstor.org/stable/44402910. Acesso em: 14 mai. 2022.

NELSON, Alan. Early Modern Theories of Truth. *In*: GLANZBERG, Michael. **The Oxford Handbook of Truth. Oxford**: Oxford University Press, 2018.

NENON, Thomas J. Some differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy. *In*: **Continental Philosophy Review**, v. 41, n. 4, pp. 427-439, 2008; Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-008-9089-2>. Acesso em: 23 mai. 2022.

NULL, Gilbert T. *In*: **Man and World**: Book reviews, v. 7, p. 177–199, 1974. Resenha de: Edmund Husserl, Experience and Judgment, tr. James S. Churchill and Karl Ameriks. Evanston: Northwestern University Press 1973. Pp. 443. Disponível em: https://doi.org/10.1007/BF01248967. Acesso em: 19 jan. 2024.

ÖKTEM, Ülker. Husserl's Evidence Problem. *In*: **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, v. 9, n. 1, 2009. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/20797222.2009.11433986. Acesso em: 18 jul. 2022.

PAEK, Chong-Hyon. Kant's Theory of Transcendental Truth as Ontology. *In*: **Kant-Studien**, v. 96, n. 02, pp. 147-160, 2005. Disponível em: https://www.degruyter.com/view/journals/kant/96/2/article-p147.xml. Acesso em: 20 mai. 2020.

PALMA, Vittorio de. O esquema conteúdo-apreensão no pensamento de Husserl: origem, consequências, superação. *In*: **Ekstasis**: revista de hermenêutica e fenomenologia. Trad. Daniel Peluso Guilhermino, v. 11, n. 1, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.12957/ek.2022.58459. Acesso em: 5 maio 2023.

PATON, Herbert James. **Kant's Metaphysic of Experience:** a commentary of the first Half of the *Kritik der reinen Vernunft*. v.1, London: George Allen & Unwin ltd., 1936.

PATZIG, Günther. Husserl on Truth and Evidence. Trans. by J. N. Mohanty. *In*: **Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

PERES, Savio P. O problema da transcendência do objeto da percepção e do objeto da física nas investigações lógicas de Husserl. *In*: **Philósophos**, Goiânia, v.19, n. 1, p. 219-246, jan/jun. 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/9047695/O_Problema_da_transcend%C3%AAncia_do_objeto_da_percep%C3%A7%C3%A3o_e_do_objeto_da_f%C3%ADsica_nas_Investiga%C3%A7%C3%B5es_L%C3%B3gicas_de_Husserl. Acesso em: 28 out. 2020.

PERIN, Adriano. A verdade como um problema fundamental em Kant. *In*: **Trans/form/ação**, Marília, v. 33, p 97-124, 2010. Disponível em: http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1023. Acesso em: 20 mai. 2020.

PLATÃO. **A República.** Trad. de Petro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Platão – Diálogos II**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed. São Paulo: Editora Globo, 1961.

_____. **Platão – vida e obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

_____. **O Banquete**. Ed. Bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2011a.

_____. **O Banquete.** Tradução e notas de Donaldo Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011b.

PRIOR, Arthur N. *In*: BORCHERT, Donald (ed). **Encyclopedia of Philosophy**, v. 2. 2. ed. New York: Macmillan Publishing, Thomas Gale, 2006.

PUTNAM, Hilary. **Meaning and the Moral Sciences**. Oxford: Routledge & Kegan Paul, 2010.

_____. **Reason, Truth and History**. 14 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

REALE, Giovanni. **Metafísica**: volume III – sumário e comentário. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RESTREPO, Daniel Herrera. **Verdad y Evidencia em Husserl**. Universidad Nacional da Colombia, [s.d.]. Disponível em: <http://www.revistas.unal.edu.co/ index.php/idval/article/view/21735/22718>. Acesso em 12 mai. 2022.

RICOEUR, Paul. Kant e Husserl. *In*: **Revista Portuguesa de Filosofia**. v. 61, n. 2, pp. 355-378, 2005. Disponível em: <https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=210>. Acesso em: 17 mai. 2022.

_____. **Na Escola da Fenomenologia**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.

RIZO-PATRÓN, Rosemary L. Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus limites. *In:* **Areté**. Lima, v. 24, n. 2, p. 351-386, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2012000200006& lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 02 mai. 2022.

RODRIGUES, Luís Estevinha. O conceito de verdade na Crítica da Razão Pura de Kant. *In*: **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia. v. 2, n. 2, pp. 137-157, 2011, Paraíba. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/10799. Acesso em: 18 mai. 2022.

ROMANO, Claude. Must phenomenology remain Cartesian? Trans. by John Rogrove. *In*: **Continental Philosophy Review**, set., v. 45, 3, pp. 425–445, 2012. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-012-9229-6. Acesso em 24 mai. 2022.

ROSA, Thiago Leite Cabrera Pereira da. A Experiência Antepredicativa segundo Husserl: Passividade e Atividade nas constituições originais. *In*: **Synesis**, v. 2, n. 1, p. 72-86, 2010. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/50>. Acesso em: 4 jan. 2024.

RUSSELL, Bertrand. **The Problems of Philosophy**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité. Trad. de Ricardo Leon Lopes. In**: Veredas FAVIP**, Caruaru, vol. 2, nº 01, p. 102-10, jan.-jun, 2005.

SCHMID, Hand B. **Apodictic Evidence**. *In*: Husserl Studies, v. 17, p. 217-237, 2001. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1023/A:1010636113456. Acesso em 14 ago. 2023.

SIGWART, Christoph. **Logik**: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. Erster Band. ed. Heinrich Maier. Tübingen: 1921.

SISTER, Miriam Joseph. **The Trivium**: the liberal arts of logic, grammar, and rhetoric. Philadelphia: Paul Dry Books, 2002.

SMITH, Arthur David. **Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations**. New York: Routledge, 2003. (Routledge Philosophy Guidebooks).

SMITH, Barry; SMITH, David W (ed.). **The Cambridge Companion to Husserl**. New York: Cambridge University Press, 1999.

SMITH, Norman K. **A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. Londres: Macmillan and co. limited, 2013. (Project Gutenberg Ebook). Disponível em: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/kfdf/Personal/Sabela/Literatura/A_Commentary_to_Kant_s__Critique_of_Pure_R_-_Norman_Kemp_Smith.pdf. Acesso em: 05 mar. 2020.

SMITH, Quentin. On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 37, n. 4, p. 482-497, 1977. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2106429?seq=13#page_scan_tab_contents. Acesso em 22 mai. 2022.

SOFFER, Gail. **Husserl and the question relativism**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991 (Phaenomenologica 122).

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia.** Trad. de Alfredo de Oliveira Moraes. 2 ed. São Paulo: edições Loyola, 2010.

**_____. Husserlian Meditations**: how words present things. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. Netherlands: Springer, 1970 (Phaenomenologica 18).

_____. The Logic of parts and wholes in Husserl's *Investigations*. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 28, n. 4, pp. 537-553, 1968. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2105690. Acesso em: 12 ago. 2022.

_____. The structure and content of Husserl's logical investigations. *In*: **Inquiry** - An Interdisciplinary Journal of Philosophy, v 14, 1971. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201747108601649?journalCode=sinq20. Acesso em: 29 jul. 2022.

SNYDER, Lee R. The Concept of Evidence in Edmund Husserl's Genealogy of Logic. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 41, n. 4, p. 547-555, 1981. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2107257. Acesso em: 07 fev. 2024.

SOUZA, Marcelo Pinheiro. **Considerações sobre a noção de verdade em Descartes.** 2016. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

STRÖKER, Elizabeth. Evidence. *In*: **Encyclopedia of Phenomenology**. Ed. by Lester Embree *et al*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997a (Contributions to Phenomenology 18).

_____. **The Husserlian Foundations of Science**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997b (*Contributions to Phenomenology* 30).

SZAIF, Jan. Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike In: **Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006.

_____. Plato and Aristotle on Truth and Falsehood. In: GLANZBERG, Michael. **The Oxford Handbook of Truth**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

TADDEI, Paulo Mendes. Considerações acerca do conceito de matéria intencional nas Investigações Lógicas de Husserl. *In*: **AnaLógos**, v. X, p. 164-171, 2010.

_____. **Da Correspondência ao Desvelamento**: uma discussão da crítica de Tugendhat ao conceito de verdade em Heidegger. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

_____. E. Husserl, entre Idealismo e Realismo: intencionalidade e doutrina da constituição. *In*: **Intuitio**, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 215-225, 2009. Disponível em: < https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5995/4558>. Acesso em: 26 jul. 2022.

_____. Verdade e identificação: a elucidação fenomenológica do conhecimento em Husserl. *In*: **Filosofia Capital**, Brasília, v. 7, n. 14, p. 100-105, 2012. Disponível em: < http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/242/203>. Acesso em: 17 jul. 2022.

_____. Verdade na Sexta Investigação Lógica: realismo mínimo e conteúdo vivencial. *In:* **v Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia**: Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da Fenomenologia, v. 1. p. 31-51, Minho, Portugal: Edições Húmus, 2017. Disponível em: https://hdl.handle.net/1822/52980. Acesso em: 16 jun. 2022.

TAMINIAUX, Jacques. Immanence, Transcendence, and Being in Husserl's Idea of Phenomenology. *In:* **The collegium phaenomenologicum**: the first ten years. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p. 47-76, 1988 (Phaenomenologica 105). Disponível em: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-009-2805-3_4. Acesso em 14 mai. 2023.

TEIXEIRA, Dario. **Cadernos de Filosofia Alemã.** São Paulo, n, 10, p. 147-156, jul.-dez. 2007. Resenha de: HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006.

THOMÉ, Scheila C. **Temporalidade e constituição**: uma investigação acerca do acesso metodológico à esfera da consciência constitutiva do tempo na fenomenologia husserliana. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/7599/TeseSCT.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 18 mar. 2023.

TOURINHO, Carlos. Diógenes C. A "concessão dolorosa" de Husserl na segunda edição de Prolegômenos: a ideia de verdade em si. *In*: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 26, n. 39, p. 563-580, jul./dez, 2014. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/565. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. O Desafio Metodológico de Husserl, o Exercício Generalizado da "Epoché" e o Estatuto Transcendental da Objetividade Fenomenológica. *In*: **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 71, fasc. 1, pp. 11-25, 2015. Disponível em: https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=570. Acesso em 20 mai. 2022.

_____. O problema da autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de *Ideias I* a *Meditações Cartesianas*. *In*: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 3, p. 87-100, jul./set., 2016. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732016000300006. Acesso em: 15 mar. 2022.

_____. O Transcendente e suas variações na Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. *In*: **Prometeus**, Ano 5, n. 9, jan-jun., 2012a. Disponível em: <http://seer. ufs.br/index.php/prometeus/article/view/782/678>. Acesso em: 15 mar. 2022.

_____. Versões da "Transcendência na Imanência" na Fenomenologia de Edmund Husserl. **Philósophos**, Goiânia, v.17, n. 2, pp. 107-130, 2012b. Disponível em: <http://revistas.ufg.br/ index.php/philosophos/article/view/19386/13574#.VdiJ__SvwwQ>. Acesso em: 15 mar. 2022.

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

_____. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. Trad. Milene Consenso Tonetto. *In*: **Ethic@**. Florianópolis, v. 1, n. 1, pp. 47-62, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14535/13308>. Acesso em: 19 abr. 2018.

UNDERWOOD, Lori J. **Kant's Correspondence Theory of Truth**: Na Analysis and Critique of Anglo-American Alternatives. New York: Peter Lang Publishing, 2003.

VARGAS, Sara Sofia Lúcio. O problema da verdade em Kant. *In*: **Griot**: Revista de Filosofia. Bahia, v. 12, n. 2, dez., 2015. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/ griot/article/view/670. Acesso em: 29 jun. 2022.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Trad. de Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.

VIEIRA, Allan J. A noção de verdade na fenomenologia de Husserl: entre correspondência e coerência. *In*: **Ekstasis**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 2015. Disponível em: < http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16375>. Acesso em: 30 mai. 2022.

_____. O Objeto intencional enquanto tal: expressão e aquilo que é expresso. *In*: **Peri**, v. 10 n. 1, 2018. Disponível em: https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/1957. Acesso em: 15 abr. 2022.

WIELE, Joseph Vande. Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas. *In:* **Revue Philosophique de Louvain**, t. 52, n. 36, 1954, pp. 521-571. Disponível em: www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1954_num_52_36_4515. Acesso em: 12 mai. 2022.

WILLARD, Dallas. Knowledge. *In*: **The Cambridge Companion to Husserl**. SMITH, Barry; SMITH, David W (ed). New York: Cambridge University Press, 1999.

WIPPEL, John F. Truth in Thomas Aquinas. In: **The Review of Metaphysics**, vol. 43, no. 2, 1989, pp. 295-326. Disponível em: www.jstor.org/stable/20128871. Acesso em: 12 mai. 2022.

WUNDT, Wilhelm. Psychologismus und Logizismus. *In*: **Kleine Schriften**, vol. 1, pp. 511–634. Engelmann: Leipzig, 1910. Disponível em: https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/wundt/wu-psylog1.html. Acesso em: 08 dez. 2023.

ZABOROWSKI, Holger. Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer. *In*: ENDERS, Markus; SZAIF, Jan (heraus.). **Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006.

ZAHAVI, Dan. **Husserl's phenomenology**. Sandford, California: Stanford University Press, 2003.

ZUIDERVAART, Lambert. Propositional and existential Truth in Edmund Husserl's Logical Investigations. *In:* **Symposium**: Canadian Journal of Continental Philosophy, v. 20, n. 1, 2016, pp. 150-180. Disponível em: https://doi.org/10.5840/symposium20162019. Acesso em 25 mar. 2022.

_____. Synthetic Evidence and Objective Identity: The Contemporary Significance of Early Husserl's Conception of Truth. *In*: **European Journal of Philosophy**, v. 26, n. 1, pp. 122-144, 2018. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12192. Acesso em: 06 nov. 2022.

_____. **Truth in Husserl, Heidegger, and the Frankfurt School**: critical retrieval. Cambridge, MA: MIT Press, 2017.

# APÊNDICE – CITAÇÕES ESTRANGEIRAS EM DESTAQUE

## Capítulo 1 – O sentido e o caráter problemático do conceito correspondencial de verdade

Nota 42: “The proposition is what makes truth possible as such. When this thesis is asserted and taken unquestioningly as the basis of every explanation of truth, it is most often accompanied by a second thesis, one concerned with content – namely, that the thesis about the proposition as the place of truth was first enunciated by Aristotle. And usually this second thesis is connected with a third, namely, that Aristotle was the one who first determined the concept of truth – as the correspondence of thought with things”.

Nota 75: “de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionern intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus quod verurn et falsum sunt in anima (...) et in ipsa operatione intelleetus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis”.

Nota 100: “He examines what truth is; for my part, I have never had any doubts about truth, because it seems a notion so transcendentally clear that nobody can be ignorant of it. There are many ways of examining a balance before using it, but there is no way to learn what truth is, if one does not know it by nature. What reason would we have for accepting anything which could teach us the nature of truth if we did not know that it was true, that is to say, if we did not know truth? Of course it is possible to explain the meaning of the word to someone who does not know the language, and tell him that the word ‘truth’, in the strict sense, denotes the conformity of thought with its object, but that when it is attributed to things outside thought, it means only that they can be the objects of true thoughts, either ours or God's. But no logical definition can be given which will help anyone to discover its nature. I think the same of many other things which are very simple and are known naturally, such as shape, size, motion, place, time, and so on: if you try to define these things you only obscure them and cause confusion. For instance, a man who walks across a room shows much better what motion is than a man who says ‘It is the actuality of a potential being in so far as it is potential’, and so on”.

Nota 103: “One reason is that ‘truth’ is an extremely basic concept. It is difficult to engage in any theoretical inquiry without employing it. You cannot even argue over a theory of truth without using the concept, because to question a theory is to question its truth, and to endorse a theory is to endorse it as true”.

Nota 144: “to speak of appearances (phenomena) in the transcendental sense is simply to speak (…) of things insofar as they are viewed as subject to the conditions of human sensibility. Correlatively, to speak of things in themselves transcendentally is to speak of things insofar as they are independent of these conditions”.

Nota 146: “Este ‘más allá del fenómeno’ expresa más bien que el conocimiento finito, en tanto finito, esconde simultánea y necesariamente a ‘la cosa en sí’ (…), de suerte que ‘la cosa en sí’ no solamente no le es accesible perfectamente, sino que, por esencia, no le es accesible de ningún modo”.

Nota 181: „Eine Wissenschaft, die den durch Kant geweckten intellektuellen Bedürfnissen genugtut und das Gesamtreich transzendentaler Leistungen der reinen Subjektivität theoretisch verständlich macht, wird man geradezu als die größte aller theoretischen Aufgaben bezeichnen müssen, die der neuzeitlichen Menschheit gestellt sein konnten“.

Nota 205: „an erster Stelle den allerdings ganz unvergleichlichen Platon, den Schöpfer der Idee strenger Wissenschaft oder philosophischer Wissenschaft, in dem ich überhaupt den eigentlichen Begründer unserer wissenschaftlichen Kultur sehen möchte. Als zweiten Namen würde ich <den des> Descartes nennen, ohne ihn damit als den Größten der Neueren einschätzen zu wollen. Aber eine ganz ausgezeichnete historische Stellung erhält er dadurch, daß seine *Meditationes* dem philosophischen Denken eine feste Entwicklungsrichtung gegen eine Transzendentalphilosophie erteilt haben. Nicht nur der Grundcharakter der neuzeitlichen Philosophie, sondern, wie ich überzeugt bin, aller künftigen Philosophie ist dadurch von Descartes her bestimmt“.

Nota 206: „In der Geschichte der philosophischen Neuzeit, um nur von ihr zu sprechen, muss schon *Descartes* als transzendentalphilosophischer Vorläufer gewürdigt werden. Er was es, der durch seine *Meditationes* diese Neuzeit begründet ihr die sie auszeichnende Entwicklungstendenz auf eine Transzendentalphilosophie eingeprägt hat. Das *ego cogito*, nach seinem tiefen Sinn verstanden, kann sicherlich als erste Form der Entdeckung der transzendentalen Subjektivität angesehen werden“.

**Capítulo 2 – Verdade e Evidência nas *Investigações Lógicas***

Nota 22: “How do the hidden psychic lived experiences look, which are correlated to the respective idealities and which must occur as quite determinately appropriate producings, in order that the subject can have consciousness and evidently knowing consciousness of these idealities as objects? This designates the proper theme of the Logical Investigations and, in corresponding amplification, of all phenomenology”.

Nota 25: “turning of intuition back toward the logical lived experiences which take place in us whenever we think (…). The point was to bring this obscurely occurring life of thinking into one's grip by subsequent reflection and to fix it in faithful descriptive concepts; further, to solve the newly arising problem, namely, to make intelligible how the forming of all those mentally produced formations takes place in the performance of this internal logical lived experiencing”.

Nota 26: „So besteht zwischen Husserls Idee der Phänomenologie und seinem Wahrheitsbegriff eine Beziehung sich steigernder wechselseitiger Begründung: in den *LU* dient die phänomenologische Methode zur Aufklärung eines engeren Wahrheitsbegriffs, wobei auch schon hier die reflexive Frage nach der Wahrheit der phänomenologischen Analyse selbst mit einbezogen ist“.

Nota 40: „Im Wissen (...) besitzen wir die Wahrheit. Im aktuellen Wissen, worauf wir uns letztlich zurückgeführt sehen, besitzen wir sie als Objekt eines *richtigen Urteils*. Aber dies allein reicht nicht aus; denn nicht jedes richtige Urteil, jede mit der Wahrheit übereinstimmende Setzung oder Verwerfung eines Sachverhalts ist ein Wissen vom Sein oder Nichtsein dieses Sachverhalts. Dazu gehört vielmehr — soll von einem Wissen im engsten und strengsten Sinne die Rede sein — die Evidenz, die lichtvolle Gewißheit, daß ist, was wir anerkannt, oder nicht ist, was wir verworfen haben“.

Nota 49: “el saber que la situación que se reconoce o pone (propiamente, que estoy yo poniendo) existe, o que la situación que se rechaza (estoy rechazando) no existe (o, lo que es lo mismo, saber que mi acto subjetivo de juzgar se adecua a la verdad de las cosas). Cuando este saber es estrictísimamente tal, lo llamamos evidencia”.

Nota 74: “against logical psychologism, the just mentioned irreality and yet objectivity, the ideal identical existence of such objects as concepts, propositions, arguments, truths, true proofs, etc. That meant that these objects are unities of significance in such a manner that nothing of the psychic acts and other subjective lived experiences which comprise the varying consciousness of the objects occurs in the content of their sense itself, that they are also in no way restricted to real men or other subjects”.

Nota 84: “assert nothing about the world, nothing about what is real. (…) Irrespective of whether there is a world or not, irrespective of whether this world remains as it is or not, the truth the that 2 + 3 = 5 subsists in itself as a pure truth. It does not contain in its sense the least information about the real facts”.

Nota 120: „darin drückt sich nur ein ideales Bedingungsverhältnis aus, das die Möglichkeit der Evidenz aller Urteile desselben Wesens betrifft, und daraus folgt nicht, daß jeder wahre Satz auch realiter irgend jemandem evident sein muß. Die Logik hat es nur mit objektiven idealen Bedingungen der Evidenz zu tun, nämlich mit gewissen formal wahren Sachverhalten, und nicht mit den realen Bedingungen, wie Evidenzgefühle faktisch zustande kommen“.

Nota 134: “Evidence is here the name given to a certain class of mental experiences that contain the singulars of the true ideal proposition. When Husserl states that evidence, far from being a concomitant feeling of the judgments that deserve the name of knowledge - a feeling foreign to the rational, a feeling by relying on which it is not possible to overcome skepticism - is the experience of truth, he does not speak metaphorically, but with maximum rigor. Truth becomes an individual in consciousness (...). The atemporality of truth is related to the temporality of consciousness exactly (not analogously) in the same way that a species is related to any individual within its range”.

Nota 135: „Der Gegenstand steht in der Wahrnehmung als leibhafter da, er steht, genauer noch gesprochen, als aktuell gegenwärtiger, als selbstgegebener im aktuellen Jeztz da. (...) Der essentielle Charakter der Wahrnehmung ist es, ‚Bewußtsein‘ von leibhaftiger Gegenwart des Objektes zu sein“.

Nota 156: „wäre uns das jeweils gegenständlich Gemeinte immer in gleicher Weise gegeben, dann hätten wir keine Veranlassung, nach Wahr und Falsch zu fragen. Nur weil wir die merkwürdige Möglichkeit haben, etwas zu meinen, das uns dennoch nicht „direkt“ gegeben ist, und wiederum weil uns dieses selbe Gemeinte direkt gegeben sein kann, hat die Rede von Wahr und Falsch einen Sinn. Demnach scheint der Sinn von „Wahr“ in einer eigentümlichen Differenz verschiedener möglicher *Gegebenheitsweisen derselben* Gegenständlichkeit zu gründen“.

Nota 193: „‚Ausgerichtet‘ ist eine Thesis auf Wahrheit in dem doppelten Sinn, daß sie erstens, um rechtmäßig zu sein, auf ihre Ausweisbarkeit angewiesen ist, und zweitens, auch wenn sie nicht ausgewiesen ist, ihre Wahrheit immer schon „prätendiert“. Das letztere gilt deswegen notwendig, weil zum Wesen jeder Prätention gehört, daß das Beanspruchte schon als rechtmäßiges beansprucht wird. Das bedeutet in unserem Fall, daß jede Urdoxa mit dem Sein, das sie beansprucht, notwendig auch die Wahrheit mitbeansprucht. Daher gilt: p = ‚p‘ ist wahr. Die Analyse der Setzungsqualitäten führt also bis an das Wahrheitsproblem heran“.

Nota 215: “(*a*) Empty: talking about something we are to visit, a lake, for example (…). Filled: seeing the lake, swimming in it, hearing the water, doing whatever constitutes the experiencing of lakes. (*b*) Empty: trying to remember what someone looks like. Filled: successfully

remembering his appearance, having an image of him in our mind's eye. Remembering him is itself empty in contrast to perceiving him. (*c*) Empty: referring to the first two lines of Wallace Stevens' "Sunday Morning". Filled: reciting the two lines. (*d*) Empty: referring to the meaning of someone's expressions when he is speaking a language I do not understand (…). Filled: being told the meaning of his utterances or the meaning of the text, or deciphering them myself after I have learned the language. (*e*) Empty: in the absence of the object discussed, stating facts about it. Filled: perceiving *that* such and such is the case in regard to the object; (…) (*f*) Empty: making plans to learn to ride a bicycle or handle a scythe, these activities being taken as process which we consciously experience. Filled: the experience of riding a bicycle or handling a scythe proficiently. (*g*) Empty: talking about moves in a game of chess (…) Filled: making the moves in an actual game of chess; (*h*) Empty: thinking about a decision that will have to be made in a critical situation. Filled: the experience of making the decision".

Nota 221: „jede äußere Wahrnehmung und jede Wahrnehmung überhaupt, ist ein Akt, in dem etwas selbst präsentiert wird; nicht "repräsentiert", sondern selbst präsentiert, selbstgegenwärtig wird, als selbstgegenwärtig gegeben, und zwar in einer ganz besonderen Art der Anschaulichkeit, die mit gar keiner anderen Anschaulichkeit verwandt ist".

Nota 230: "the key concept in Husserl's doctrine is clearly the concept of *intuitive fulfillment*. (...) It is only in relation to the phenomenological process fulfillment the status and function of the concepts of cognition, evidence and truth can be determined with greater precision".

Nota 328: "Thus Husserl can speak of truth as an identity. In adequate evidence we experience the complete coincidence of the emptily intended and the intuitively given". / "Es ist die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem. Der Begriff dieser Übereinstimmung macht den Begriff der Wahrheit aus, wenigstens ist dies der eine Begriff von Wahrheit. Also Evidenz ist das Erlebnis, in dem uns Wahrheit zum Bewusstsein kommt, und zwar zum vollkommensten Bewusstsein. Die Wahrheit ist in ihm gegeben. Die Wahrheit selbst ist das Gegenständliche dieses Bewusstseins: die Identität des gemeinten und gegebenen Gegenstandes. Also was Evidenz subjektiv ist, ist Wahrheit objektiv".

Nota 362: „Die Intention der Aussage muss sich nach dem evident gegebenen Gegenstand ‚richten'. Ihre Wahrheit ist in diesem Sinne ‚Richtigkeit'. Insbesondere die sprachliche Aussage eines Sachverhalts, d.h. der Aussagesatz muss sich, wenn er wahr sein will, nach dem angeschauten Sachverhalt ‚richten'".

**Capítulo 3 – A transcendência do objeto e sua polissemia na Fenomenologia husserliana.**

Nota 7: "Anybody attempting to give an account of Husserl's method of the phenomenological reduction finds him/herself in an ungratified position. After all, this theme has been one of the main topics in more than sixty years of Husserl research.1 Furthermore, this topic has been so dominant in Husserl's self-interpretation that talking about it equals discussing Husserl's phenomenology as a whole".

Nota 8: "une phénoménologie ne peut se fonder qu'à partir d'un « niveau »préphénoménologique ; c'est-à-dire elle doit se fonder sur le terrain même pe « l'attitude naturelle ». Ce terrain « naturel » se trouve « en dessous de la réduction », dans un sens problématique, mais positif et fondamental. Bien qu'elles doivent précisément être dépassées par une phénoménologie « transcendantale » qui abandonne « le terrain de l'attitude naturelle

», des « considérations préphénoménologiques » doivent nécessairement être à l'origine de cette même phénoménologie « transcendantale »".

Nota 19: „Diese Welt ist für sie, ist für uns Menschen immerfort und ganz selbstverständlich da als eine uns allgemeinsame Umwelt; selbstverständlich *da* - sie ist ja die in ganz unmittelbarer und freitatigzu erweiternder Erfahrung direkt greifbare und sichtbare Welt. Sie umspannt nicht bloß Dinge und Lebewesen, darunter Tiere und Menschen, sondern auch Gemeinschaften, Gemeinschaftsinstitutionen, Kunstwerke, Kulturgebilde jeder Art".

Nota 24: „bewegen sich im Rahmen der selbstverständlichen Vorgegebenheit der Welt in der lebendigen Erfahrung und der darauf gebauten weiteren Selbstverständlichkeiten. Sie gehen also immerfort nur darauf, wie diese erfahrene und fortschreitend erfahrbare Welt nach Einzelreälitaten, deren Eigenschaften, Verhältnissen, Gesetzen zu bestimmen sei".

Nota 44: „Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‚strenge' Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert".

Nota 51: „Es bedarf also einer konsequenten epoché des Phänomenologen (...). D.h. er muß im Vollzug der phänomenologischen Reflexion jeden Mitvollzug der im unreflektierten Bewußtsein betätigten objektiven Setzungen inhibieren und damit jedes urteilsmäßige Hereinziehen der für ihn geradehin ‚daseienden' Welt".

Nota 62: „Unter *Phänomenologie* versteht man eine an der Wende unseres Jahrhunderts erwachsene philosophische Bewegung, die es auf eine radikale Neubegründung einer wissenschaftlichen Philosophie und durch sie aller Wissenschaften abgesehen hat. Phänomenologie bezeichnet aber auch eine neue diesen Zwecken dienende fundamentale Wissenschaft"

Nota 76: "Ainsi, l'idée de cette « réduction phénoménologique » se définit par rapport à la « distinction de principe » de l'immanent et du transcendant. Ce qui fait « l'objet » de la réduction, c'est le transcendant. Ce à quoi cette réduction fait retour, c'est la « sphère immanente »".

Nota 83: „jede äussere Wahrnehmung, ist, wie ich das nannte, ‚partiell'. Das heisst, wie Husserl sagt, ‚inadäquat'. Das soll bedeuten: (...) nicht alle Bestimmtheiten des wahrgenommenen Dinges in der betreffenden Wahrnehmung anschaulich gegeben. (...) immer andere Seiten des betreffenden Dinges zur Gegebenheit gelangen, während die früher gegebenen zum Teil aus den Gesichtsfeld verschwinden. Das ist kein Zufall. So ist es notwendig: das Ding kann nicht zugleich allseitig in allen seinen Bestimmtheiten erfasst, gegeben werden".

Nota 86: „Da nun aber das Raumobjekt selbst nicht das ist, was das Wahrnehmen von ihm wirklich hat, (...) als Raumobjekt unweigerlich mehr ist, so ist das Raumobjekt selbst nie adäquat gegeben, und es selbst ist nie als bloßes Korrelat der jeweiligen Wahrnehmung. Es selbst ist der Wahrnehmung (...) transzendent".

Nota 89: „Das ist das Eigentümliche der *Natur* und all dessen, was unter diesem Titel steht, dass dergleichen nicht nur das Erfahren in dem Sinn überschreitet, dass es nicht absolut gegeben ist, sondern auch in dem, dass es prinzipiell nicht ‚absolut' gegeben sein *kann*, weil es *notwendig* gegen ist durch Darstellungen, durch Abschattungen".

Nota 120: „die ausschaltende *epoché* zwei Richtungen haben kann: es kann ein Transzendentes (also alles, was nicht selbst Erlebnis oder Erlebniskorrelat ist) gesetzt (...); es kann aber auch die Reflexion sich auf das Erlebnis selbst und das erlebende Ich richten, in dieser Hinsicht psychischem Zustande und psychisches Subjekt und Seele finden: natürlich wird auch da die Reduktion vollzogen".

Nota 137: „Hyletische Daten sind Farbendaten, Tondaten, Geruchsdaten, Schmerzdaten usw. rein subjektiv betrachtet, also hier ohne an die Leibesorgane und an Psychophysisches zu denken. (...) Der allgemeine Begriff Hyle bietet dann die äußerste Erweiterung für den aus der rein subjektiven Sphäre zu schöpfenden Begriff des Empfindungsdatums und beseitigt alle mit dem verschwommenen vieldeutigen Wort 'Empfindung' sich auf drängenden Vermengungen".

Nota 144: „Einmal in dem ganz allgemeinen Sinn, dass das Erkenntnis-objekt in dem Erkenntnisakt (und überhaupt in dem Bewusstsein, dessen Objekt ist) nicht selbst gegenwärtig ist. Nun gehört es eigentlich zum Wesen der intentionalen Beziehung (das ist eben die Beziehung zwischen Bewusstsein und Bewusstseins-objekt), dass das Bewusstsein, d.i., die jeweilige cogitatio, Bewusstsein von etwas ist, was es nicht selbst ist. Und das gilt selbst im Fall der phänomenologischen Schauung; auch das phänomenologisch Geschaute ist nicht im eigentlichen Sinn im Akte".

Nota 154: "To immanence defined by *adéquate* givenness belong the sensation-contents (hyletic data) (...) and the intentional acts that are experienced by consciousness; as for the intentional objects themselves, they remain subject to doubt, and therefore transcendent".

Nota 173: "In der Tat, was sie allein vorhatten und Vorhaben mußten, das war die Herstellung einer enthüllenden Innenschau der dem Denker verborgenen Denkerlebnisse und eine in reiner Innenschau sich bewegende, auf die reinen Erlebnisgegebenheiten bezogene Wesensdeskription".

Nota 177: "Nun gehört es eigentlich zum Wesen der intentionalen Beziehung (das ist eben die Beziehung zwischen Bewusstsein und Bewusstseinsobjekt), dass das Bewusstsein, d.i., die jeweilige cogitatio, Bewusstsein von etwas ist, was es nicht selbst ist. Und das gilt selbst im Fall phänomenologischen Schauung.".

Nota 189: „das dem Bewusstsein (immer verstanden als bestimmter Akt) im strengsten Sinn leibhaft Gegenwärtigsein. Dieser strengste Sinn ist der, dass das Bewusstsein Schauen ist, das, was es schaut, nun selbst hat oder selbst fasst, selbst berührt; wie wenn ein Schauen auf eine *cogitatio*, die jetzt lebendige Gegenwart ist, gerichtet ist und sie im Schauen gleichsam in sich hat".

Nota 198: "Das ist der eine Gegensatz von Immanenz und Transzendenz. Aus seiten der Immanenz steht nur das Geschaute (und allenfalls könnte man noch sagen, das in dieser Art Schaubare (…), dass von diesem zu jenem eine Wendung das reflektierenden Blickes hinführen könnte), auf seiten der Transzendenz stünde dann alles übrige, so vor allem alles Nichtgegenwärtige, obschon als Objekt Bewusste".

Nota 209: "Immanence does not refer to or entail being in a bag; it does not mean being 'inside' It is not a 'locational' term. It refers to a way of being given: that is, the givenness of something itself to pure seeing. Immanence's twin, transcendence, undergoes a similar transformation.

Nota 217: “de la variación del ejemplo (necesaria como punto de partida) debe resultar el “eidos” (...); lo *invariable*, lo que permanece inquebrantablemente idéntico en las alteraciones siempre nuevas: la *esencia* general; a ella se encuentran sujetas todas las variaciones “concebibles” del ejemplo e incluso todas las variaciones de estas variaciones. Este factor invariable es la forma óntica esencial (forma a priori), el *eidos* que corresponde al ejemplo”

Nota 240: „dabei ist zu beachten, dass die Wissenschaft es mit Objekten zu tun hätte, die dem Erfahren zwar gelegentlich "*transzendent*" sind, nämlich sofern sie etwa erinnerte oder erwartete sind, das sie andererseits aber in dem anderen und wichtigeren Sinn *immanent* sind, nämlich dass sie ihrer eigenen Natur nach selbst und absolut zu geben sind“.

Nota 241: „Wir stellen uns auf den Boden der transzendentalen Phänomenologie. Im transzendentalen Erfahren ist alles ‚transzendente Sein‘, verstanden im normalen Sinne als wahrhaftes Sein, ausgeschaltet, "eingeklammert". Was einzig und allein übrig bleiben soll, ist das "Bewusstsein selbst" in seinem eigenen Wesen, und an Stelle des transzendenten Seins das ‚Vermeint sein‘ von Transzendentem und somit alle Arten von Korrelaten, die Vermeintheiten, die Noemata. Das bezog sich insbesondere auf die uns auch jetzt wieder in vorzüglicher Weise interessierende Sphäre der intentionalen Erlebnisse. Wir behalten also zurück Wahrnehmung und Wahrgenommenes als solches (sofern wir nämlich nach Ausschaltung des wirklichen Seins des Wahrgenommenen evident aussagen können, ihrem Wesen nach sei die Wahrnehmung eben Wahrnehmung von dem und jenem Gegenständlichen, sie vermeine es, sei Bewusstsein von ihm), wir behalten zurück Erinnerung und Erinnertes als solches, Denken und Gedachtes als solches, kurzum Noesis und Noema und auf letzterer Seite mancherlei grundwesentliche Unterschiede“.

**Capítulo 4 – Verdade e Evidência na Fenomenologia Transcendental**

Nota 9: „Erstes nach *unmittelbaren, ja völlig unmittelbaren adäquaten Evidenzen* suchen muss, die sich als solche auch unmittelbar in der reflektiv rechtfertigenden Nachprüfung ausweisen (…) So ergibt sich als *hodegetisches Anfangsprinzip* dieses, dass der Anfang eine adäquate Erfahrung oder eventuell ein ganzer Grundstock adäquater Erfahrungen sein muss. Als solche müssen sie den Charakter der Apodiktizität haben“.

Nota 12: „nichts endgültig <anerkennen> als seiend oder so seiend und als in irgendeinem Seinsmodus seiend, was uns nicht als so seiend oder als in seinem Seinsmodus seiend selbst vor Augen steht, von uns genau so selbst erfasst ist, wie es in unserem Erkenntnisglauben gemeint und gesetzt worden ist (..) Unsere Erkenntnisbefriedigung soll nach Möglichkeit eine ‚absolute‘ sein. (…) Das erfordert zunächst, daß sie ein Modus reiner Gewißheit in der Habe des Seienden selbst ist. Solange noch Ungewißheit vorhanden ist, sind wir nicht befriedigt. Aber die Gewißheit muß eine im Limes absolut evidente sein, also nicht bloß eine völlig gewisse Meinung, sondern eine schauende Gewißheit, und schließlich eine absolut selbstgebende. Selbstgebung soll für uns Maß, und ihr absolutes Optimum das letzte Maß sein, an dem wir alle Urteile, alle unsere Seinsmeinungen bewahren“.

Nota 16: „Das soll aber nichts anderes sagen [als]: Prinzipiell will ich über nichts reden, nichts als philosophisch geltend anerkennen, nichts hinnehmen, was ich mir nicht zu letzter Selbstgegebenheit, zu letzter Evidenz der Adäquation gebracht habe. (…) Das sei also mein Anfang, und ich will sehen, wie ich diesen Radikalismus durchführe und dazu komme, eine

systematische Erkenntnis und Wissenschaft nach solchem Prinzip absoluter Rechtfertigung in den Gang zu bringen“.

Nota 20: „wir fällen manche Urteile mit einer gewissen lichtvollen Gewissheit. Sie ist der geforderte Charakter. Auf die Frage, was das für ein Charakter ist, antwortet man (...): Sie ist ein Gefühl. (…) und natürlich ein Lustgefühl, denn Erkenntnis ist ja ein Vergnügen; es hat in unserem Seelenleben die Funktion, der Wahrheit vorzuleuchten. In der Tat eine wunderbare Funktion“.

Nota 30: „Evidenz ist ein Name dafür, daß es, wie der Noetiker behauptet und aufweist, einen Unterschied gibt zwischen Akten, die nicht nur meinen, es sei so und so, sondern dieses Seins und Soseins in der Weise des einsichtigen Schauens völlig gewiß und inne sind. Also die Sache, der Sachverhalt ist in der Einsicht - unmittelbare und mittelbare Einsicht! - gegeben, mag es sich dabei handeln um einen generellen oder individuellen Sachverhalt“.

Nota 31: „Evidenz im strengsten Sinn ist das Bewußtsein einer erfüllenden adäquaten Wahrnehmung (…). Sie ist eine Synthesis der Identifikation und in ihr konstituiert sich wie in jeder synthetischen Identifikation ein Sachverhalt. Ist die Erfüllung eine adäquate, so haben wir Evidenz für das Wirklichsein des Gegenstands, gleichgültig um was für einen Gegenstand es sich handle, ob um einen Sachverhalt oder einen Nicht-Sachverhalt, einen Gegenstand im engeren Sinn (ein Ding, eine Spezies, ein Inbegriff u. dgl.)“.

Nota 57: “la *evidencia* designa la operación intencional de darse las cosas mismas. Con mayor precisión: es la forma general por excelencia de la “intencionalidad”, de la “conciencia de algo”; en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto “ello mismo”; de suerte que la conciencia está con el objeto mismo. También podemos decir que la evidencia es la conciencia primordial: aprehendo “la cosa misma", *originaliter*; en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen o con las demás menciones intuitivas o vacías”.

Nota 65: „Selbstgebendes Bewußtsein ist im weitesten Sinn evident, es ist sehendes gegenüber dem sei es blinden oder nur antizipierenden. Evidenz in diesem Sinn hat Grade. Der zweite Begriff von Evidenz, der prägnante, ist dann die reine Selbstgebung (...) . Das Korrelat dieser Evidenz ist das wahre Selbst, das wahrhafte Sein. Die strenge Evidenz ist eine Idee, die Idee eines vollkommen selbstgebenden Erlebnisses (...). Sein Korrelat ist die Idee des wahrhaft Seienden, das im approximativen Bewußtsein, in dem die Idee als Limes erschaut wird, absolut undurchstreichbar gegeben ist.

Nota 77: „So wenn wir einen Baum von vorne wahrnehmend betrachten und dann, ihn näher kennenzulernen, an ihn näher herantreten und nun neue Wahrnehmungen vollziehen, wobei mit der Näherbestimmung ja auch erfüllende Bewahrheitung statthat. Indessen, jede äußere Wahrnehmung, wie sehr sie den Charakter der Selbstgebung hat, trägt in sich ihre Innen- und Außenhorizonte, und das sagt, sie ist zugleich ein über ihren eigenen Gehalt hinausweisendes Bewußtsein. (...). Die Selbstgegebenheit eines Raumdinges ist Selbstgegebenheit eines perspektivisch Erscheinenden, das in der erfüllenden Synthese ineinander übergehender Erscheinungen als dasselbe gegeben ist, aber dasselbe, das einmal so, das andere Mal in anderer Weise, in anderen Perspektiven selbst erscheint und immer zu vorweist von Perspektive zu immer neuen Perspektiven, in denen dasselbe Dargestellte sich fortgehend näher bestimmt und doch nie endgültig bestimmtes ist. Denn immer sind wir gewärtig der Erscheinungen der neu eröffneten Leerhorizonte“.

Nota 84: "*A priori* la experiencia externa nunca se da de modo perfecto; pero mientras transcurra de manera coherente y consecuente, comporta como implicación intencional la idea de un sistema infinito, definido en sí, de experiencias posibles que hubiéramos podido recorrer, o podríamos recorrer aún ahora o en el futuro, a partir de la experiencia fáctica; (…) le permite progresar en grados de aproximación creciente, con sus correspondientes evidencias relativas".

Nota 90: „was ich erkenne, was ich als seiend oder soseiend setze, muss nicht nur vermeint, sondern gesehen, eingesehen, muss mir selbstgegeben sein; und nicht nur das und überhaupt, sondern die Selbstgegebenheit muss eine adäquate sein. Das ‚Erkannte' darf nichts in sich fassen, nichts mitmeinen, was nicht zur Selbstgegebenheit gekommen ist, es darf nichts an Präsumtionen, an Antizipationen übrig sein, nichts, was erst weiterer Fortschritt der Klärung".

Nota 94: "adequate evidence appears to be guaranteed, at least initially, in immanent perception where what is meant is included in the meaning as "reell" (that is, as a part of the mental act). Only what is comprehended in immanent perception can be brought to adequate givenness. But everything that is immanently perceived will also be adequately perceived (…) This conception of Husserl's became fundamental for his concept of phenomenology as a science of pure consciousness developed in the Ideas I of 1913, where it was still dominant".

Nota 119: „Eine evidente Gewissheit ist apodiktisch, wenn es unmöglich ist, sie in der Einheit eines Bewusstseins so fortgesetzt zu phantasieren oder so umgebildet, dass, während sie selbst bleibt, wie sie als aktuelle Gewissheit ist oder war, zugleich die Möglichkeit des Zweifelhaft- oder Nicht-seiend zur Gegebenheit kommt". / „*schlechthin nicht vorstellen* kann, dass das Erfahrene nicht sei oder zweifelhaft sei oder nur möglich sei in dem Sinne, der eine Gegenmöglichkeit, für die auch etwas spricht, neben sich hat. (...) Der Ansatz des Nichtseins, moralisierten Seins, in eins gesetzt mit der erschauten Seinsgewissheit, muss eine absolut evidente Unmöglichkeit sein, eins und das andere muss evident als unvereinbar gegeben sein; (...). Dies muss also als *apodiktisches Prinzip* gelten".

Nota 123: "In such a critique, one no longer yields to the evidence passively but probes it explicitly for the sake of a higher-order justification. In other words, instead of merely 'living' the evident experience, one knows through an apodictic critique that one is living it and gains an undeniable truth in it".

Nota 131: "At this stage, Husserl has not yet separated these two aspects in a clear-cut manner; or more precisely, he has not defined the notion of apodicticity—i.e. indubitability—as independent of that of adequacy and conceived of the possibility that an indubitable evidence can be inadequate. Rather, for him, adequacy implies indubitability as one of its essential aspects, so that indubitable evidence is necessarily adequate and vice versa".

Nota 133: „Es tritt hervor in der Probe des Durchgangs durch Negation oder Zweifel. Versuche ich, eine adäquate Evidenz zu negieren oder als zweifelhaft anzusetzen, so springt, und wieder in adäquater Evidenz, die Unmöglichkeit des Nichtseins oder des Zweifelhaftseins des Evidenten, des aus absoluter Selbstgebung Erfassten hervor. Wir können diese Eigenheit adäquater Evidenz auch als ihre *Apodiktizität* bezeichnen. Offenbar ist umgekehrt *jede apodiktische Evidenz adäquat*. Wir können daher beide Ausdrucke als äquivalente gebrauchen und insbesondere den einen oder <den> anderen bevorzugen, je nachdem wir eben auf die Adäquation oder <auf> die *Apodiktizität* besonderen Wert legen".

Nota 134: "Apodicticity here still means nothing else than an implicit characteristic of adequate evidence. Adequate evidence is called apodictic with regard to one of its main features, its in

dubitability. Husserl therefore concludes that both expressions, apodictic and adequate evidence, are equivalent".

Nota 137: „Es ist zu beachten, dass ein Bewusstsein von einer Apodiktizität, und zwar auch ein selbstgebendes, einsehendes, inadäquat sein kann. Jedermann, der einsichtig aussagt: „Es ist undenkbar für mich, dass ich nicht sei! Ich bin, und bin notwendig", hat eine inadäquat gegebene apodiktische Notwendigkeit bzw. Unverträglichkeit".

Nota 140: "In the *Ideas*, the rigorous science has the characteristics of adequateness and apodicticity; in the *Meditations*, it must have only apodicticity. The propositions of philosophy, Husserl now claims, must exclude all doubt and thus be apodictic, but they need not be adequate, that is, they need not express the sense and structure of their subject exhaustively".

Nota 142: "These two sorts of evidence fulfill the postulate of the perfection of self-givenness in different ways. Whereas apodicticity excludes all doubt and in its modality means the impossibility of being different, adequateness refers, by way of contrast, to the fullness of the "what" content, the complete givenness of what something is".

Nota 143: „Das Erfasste kann in „absoluter" Zweifellosigkeit erfasst sein, apodiktisch, und doch kann der Sinngehalt, Bestimmungsgehalt dieses Seienden zweifelhaft sein: er ist nicht vollkommen bestimmt gegeben, er ist vielleicht in weitem Ausmaß präsumtiv gegeben, ohne die Apodiktizität zu stören".

Nota 145: "Husserl's concern with 'evidence' remains more or less on the same level of intensity throughout his work, whereas the motive of 'adequacy' continually loses its importance. Apodicticity, on the other hand, becomes more important in the course of the development of Husserl's thought, its graph peaking on the Cartesian Meditations" / Apodicticity and adequateness still coincide here. Even as late as 1924, Husserl considers adequate evidence to be free of doubt and calls "this peculiarity its apodicticity" (Hua VIII, 35). A clear distinction is drawn between them for the first time in *Cartesian Meditations* (Hua I, 55)".

Nota 152: "Just as the 'externa' objects of transcendent perception are given as located in horizons of possible modifications of the apprehensional sense, our own 'states of mind' are also given in a wider context, the stream of consciousness, and are therefore never given in adequate evidence".

Nota 157: "For potentiality and actuality above all pertain to certain mutual relations between acts. What is significant about these relations, is that they are temporal. Penetration into the intentional horizons takes place on the noetic side within the horizon of a 'before' and an 'after' which surround the 'now' of every act performance".

Nota 159: "There is room for growth, precision and development in philosophy. At any stage of its realization, phenomenology may have a certain incompleteness, its intentions may be encircled with unfulfilled components, with expectant and attendant meanings which are still unexplored, but what it does succeed in saying must be said apodictically. (...) The transcendental experience we have of our subjectivity is apodictic and can serve as the basis for apodictic judgments which will make up our ultimate science. Even this experience is not adequate, however, because of the temporality of the ego. The present moment is given to us adequately when we experience it, but the content of its temporal horizons, the content of our stream of consciousness which reaches into the past or future is not adequately given".

Nota 173: „Wahrheit, sagt man, ist die Übereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstand, *adaequatio rei ad intellectum*. Unsere Analysen lehrten uns das kennen, was dieser alten scholastischen Formel entsprechen muss: Die voll adäquate Erfüllungssynthesis liefert uns das phänomenologische Korrelat der hier fragliehen ‚Übereinstimmung', nur dass Vorstellung nicht mit Gegenstand, sondern Vorstellung mit der den Gegenstand gebenden ‚Wahrnehmung' stimmt. Das bezieht sich wie auf alle Fülle so auf die zu den Urteilen gehörigen ‚Übereinstimmungen'".

Nota 178: „Das Urteil vergeht, die Wahrheit besteht. Die objektive Wahrheit, die Wahrheit, die keine okkasionelle Beziehung zu irgendeinem individuellen Dasein, auch nicht zu dem flüchtigen Phänomen enthält, ist ewige Wahrheit. Das gilt von jeder Wesenswahrheit. 2 x 2 = 4, das ist ein Überzeitliches oder besser ein Unzeitliches, eine ‚ewige Geltung', wie man sagt".

Nota 183: „Was ist nun die ihm entsprechende Wahrheit, die Wahrheit im zweiten eigentlicheren Sinn? Nun offenbar das spezifische Wesen der Einsicht, *das den Satz Erfüllende* auf seiten des Evidenzerlebnisses (...). Endlich kann unter Wahrheit auch verstanden werden die Übereinstimmung des Satzes mit dem Spezifischen der Einsicht".

Nota 187: "The critical attitude, on the contrary, makes us aware that the question of adequacy must be raised. For the dogmatic 'S is P' is substituted 'I think that S is P'; This is the meaning'. This 'meaning' (or 'opinion') requires confirmation. (...) It needs to undergo verification".

Nota 188: "se efectúa así una *identificación por coincidencia* entre la objetividad (y, al cabo, la situación judicativa entera, la situación objetiva), que ya antes era objeto de la creencia, y la existencia efectiva dada ahora "ella misma" en la creencia evidente, que cumple la intención cognoscitiva. Tal acontece en el caso de la verificación lograda".

Nota 190: "Esto suscita *un particular comportamiento judicativo del científico*, un juzgar por así decir en *zíg-zag*, que primero va derecho hacia el darse de las cosas mismas y luego, a modo de *crítica*, regresa a los resultados provisionales ya obtenidos; pero entonces la crítica misma debe a su vez someterse a crítica, por las mismas razones. Así, guía al científico la *idea* de una evidencia perfecta, alcanzable por la vía de la crítica, o de una evidencia perfeccionable en grados sistemáticos; esta evidencia tiene por correlato un ser verdadero que podemos alcanzar o al que podemos aproximarnos".

Nota 192: "En vez del sujeto cotidiano que juzga, con su ocasional actitud cognoscitiva, tomemos ahora el sujeto que juzga científicamente (...). Conocer su esfera en sentido estricto (en un sentido ideal sin duda) no quiere decir para el científico más que esto: no conceder validez de resultado científico a ningún juicio, salvo a aquellos que hayan comprobado su "corrección", su "verdad", por adecuación a las cosas mismas, y que puedan ser restablecidos originalmente en cualquier momento con esa corrección, gracias a una nueva realización de la adecuación. No es que el científico no formule ningún juicio antes de esa posesión de las "cosas", de las objetividades "mismas" de su nivel categorial correspondiente. Pero todos esos juicios los toma como meramente provisionales (...). En cuanto mencionadas, las atraviesa la intención cognoscitiva, hasta llegar precisamente a las cosas mismas, a lo que se da ello mismo, a la evidencia".

Nota 193: "El resultado final de la crítica —para hablar desde un punto de vista ideal— es la "verdad" o la "falsedad". esta verdad quiere decir juicio correcto, verificado críticamente, verificado por su adecuación a las correspondientes objetividades categoriales "ellas mismas", tal como están dadas originalmente en la posesión evidente, esto es, en la actividad productora

ejercida sobre los sustratos experimentados "ellos mismos". De esta adecuación (esto es, del paso a la posesión que cumple lo mencionado y de la reflexión sobre la mera mención y su coincidencia con la mención cumplida) surge el concepto de corrección que constituye uno de los conceptos de verdad; su concepto crítico: el concepto de verdad conforme al cual el juicio resulta verdadero o falso".

Nota 206: "junto al concepto crítico de la verdad como corrección del juicio, este concepto de "existencia efectiva" como segundo concepto de verdad. Verdadero es ahora lo efectivamente existente o lo que existe verdaderamente como correlato de la evidencia que da las cosas mismas. Naturalmente que lo efectivamente existente en el sentido de lo real, es un simple caso particular de este concepto más amplio, analítico-formal, de existencia efectiva".

**Capítulo 5 – A constituição do transcendente e o sentido fenomenológico-transcendental da verdade**

Nota 22: "les « objets intentionnels » de la conscience ne devaient donc point faire l'objet d'analyses et de descriptions phénoménologiques dans les *Logische Untersuchungen*, de 1900-1901, parce qu'une phénoménologie « pure » devait se limiter à la description des seuls contenus *réels* de la conscience. Dans le cadre de cette conception primitive de la phénoménologie husserlienne, seule l'immanence « réelle » de la conscience pouvait avoir une signification proprement phénoménologique".

Nota 86: „Eines ist im voraus klar: es kann nur eine Methode geben, (...) wirkliches Verständnis der Beziehungen zwischen erkanntem Sein und erkennendem Bewußtsein zu gewinnen. Man muß das erkennende Leben selbst in seinen eigenen Wesensleistungen studieren (...) und zusehen, wie eben Bewußtsein in sich selbst und gemäß seiner Wesensart gegenstandliehen Sinn konstituiert und in sich tragt und wie es in sich selbst ‚wahren' Sinn konstituiert".

Nota 102: "an identifying synthesis so that in the course of such a unification the object presents itself as one and the same, and thus 'constitutes' itself. (…) This implies at the sametime that the 'emergence' of the object as this one identical object can only be guaranteed through intentional activity".

Nota 106: „Wie problematisch dies alles sein mag, wie klärungsbedürftig, so finden wie doch wesensmässig das Ich durch sein Bewusstsein bezogen auf ‚Wirklichkeiten', (…) soweit immanente Gegenstände vermöge der Intentionalität konstituiert sind, und eine transzendente, soweit es eben Transzendenzen sind".

Nota 145: „Das Grund-Verhältnis zwischen dem absoluten Sein, das das Bewußtsein ist, und dem realen Sein als einem bloß darauf relativen ist insofern ein Fundamental-Verhältnis, als ein Fundament eine notwendige Grundlage oder eine unumgängliche, unentbehrliche ‚Bedingung der Möglichkeit' für das Sein eines Seienden".

Nota 147: "To use a metaphor, subjectivity is a fundament for the world as real in the same way that the keel of a boat is a necessary condition for the boat itself. Without the keel, no boat can be formed; and yet, the keel itself is not the boat, nor can it alone 'cause' the boat. It is simply a condition that is necessary for the coming-to-be of the vessel".

Nota 148: "Presupposes that something is already pregiven to us, which we can turn toward in perception. And it is not mere particular objects, isolated by themselves, which are thus

pregiven but always a field of pregivenness, from which a particular stands out and, so to speak, "excites us" to perception and perceptive contemplation. We say that what excites us to perception is pregiven in our environing world and affects us on the basis of this world".

Nota 158: „Zur Möglichkeit jedes wahren Satzes gehört a priori die Möglichkeit der Ausweisung, und diese fordert originär gebende Anschauung für den gedachten Sachverhalt und somit auch für den Gegenstand-worüber, also den zu bestimmenden" / "To be the subject or substrate of a possible true predication requires that this substrate exhibit the possibility of appearing directly or evidently – "in the flesh", as Husserl is fond of saying—to whomever is performing the predication. Thus the subject of possible true predication is not just the *intentum* of acts of logical synthesis, but also a possible *intentum* of acts of intuition, an object of evidence".

Nota 162: "Objects are always present for us, pregiven in simple certainty, before we engage in any act of cognition. At its beginning, every cognitive activity presupposes these objects. They are there for us in simple certainty; this means that we presume them to exist and in such a way as to be accepted by us before all cognition, and this in a variety of ways. Thus it is as simply pregiven that they stimulate and set going the activity of cognition in which they receive their form and their character of legitimacy, in which they become the permanent nucleus of cognitive functions having for a goal 'the truly existing object', the object as it is in truth. Before the movement of cognition begins, we have 'presumed objects', simply presumed in the certainty of belief. This certainty of belief continues until subsequent experience or the critical activity of cognition shakes it, modifies it to 'not so, but otherwise', or 'possibly so', or even confirms the presumed object in its certainty as 'really being so' and 'truly existing'. We can also say that before every movement of cognition the object of cognition is already present as a *dynamis* which is to turn into an *entelecheia*.

Nota 174: "The simplest experience is that of the sensuous substrates (…). Thus we must orient ourselves on the act of judgment which is based on external perception, on the perception of bodies, in order to study in this exemplary case the structures of the predicative judgment in general and its construction on the basis of prepredicative activities" / "Thus the privilege accorded to perception has a further justification in its *greater simplicity*. It is indeed a methodological precept in such analyses to begin with the simpler and only then to ascend to the more complex. In this sphere of purely contemplative perception, the construction of the predicative judgment on prepredicative perceptive experience is the easiest to demonstrate; (...) The syntheses exhibited here attain by this the significance of *exemplary* syntheses".

Nota 175: "The activity of perception, the perceptive orientation toward particular objects, their contemplation and explication, is already an *active performance of the ego*. As such, it presupposes that something is already pregiven to us, which we can turn toward in perception. And it is not mere particular objects, isolated by themselves, which are thus pregiven but always a *field* of pregivenness".

Nota 184: "This is the most general and the most primary synthesis that necessarily connects all particular objects of which we become conscious originally in passivity as being, no matter what their content may be and however else they may be constituted as unitary objects with respect to content".

Nota 190: "For example, red patches against a white background. The red patches contrast with the white surface, but with one another they blend without contrast (…) To be sure, in every contrast there also remains something on the order of affinity and blending; the red patches and

the white surface are originally related to each other as visual data. And this homogeneity is different from the heterogeneity of data of another kind, e.g., acoustical data."

Nota 193: "Homogeneity and heterogeneity, therefore, are the result of two different and fundamental modes of associative unification. (...) It is thus only by associative blending (homogeneous association) that a field of sense is a unity; likewise, its order and articulation, as well as all formation of groups and likenesses, are produced in the field by the effect of association: the similar is evoked by the similar, and it contrasts with the not similar".

Nota 195: "The stronger this 'affection', the stronger the tendency to give way to it, to bring about the apprehension" / "That something becomes prominent for the ego implies that the object exerts a kind of 'pull' upon the ego, a demanding of egoic attention. This affective pull is relative in force, such that the same object can be experienced in varying modes of prominence and affective relief depending upon bodily comportment, egoic attentiveness, etc." / "The totality of these substrates constitutes an undiversified (homogeneous) visual field, which means that nothing has yet been distinguished within it; the interest of the ego is evenly distributed over its content. However, such homogeneity does not usually persist for long, because the fluctuation of the sensuous data constantly introduces new intuitive motives that affect the ego to different degrees. If this affection is strong enough, the ego turns to its source".

Nota 198: "as the awakening of an intention directed toward it [i.e., the object]" / "At the beginning of perception and knowledge, there must be an event which we call affection. It is the first germ, or the first adventure: the Ego is affected. Affected by what? By a something that meets, excites, pops out. To affect means to awaken an interest, or possibly to awaken an interest. It is the precondition of knowledge (…): there must be a stimulus, there must be affection. (...) it forms the condition for something to be given".

Nota 199: "If the ego yields to the stimulus, a new element enters. (…) This is a transformation which, correlatively, is a transformation of the entire intentional background- experience [*Hintergrunderlebnis*] into one of the foreground: the ego turns toward the object".

Nota 211: "in the case of explicative coincidence, it is a question of an identification which is wholly other (…). When *a* is present to our consciousness as a determination, we are not simply conscious of it as being absolutely the same as *S*, nor are we conscious of it as something completely other. In every explicative determination of *S*, *S* is present in one of its particularities; and in the different determinations which appear in the form of explicates, it remains the same, but in conformity with the different particularities which are its properties".

Nota 212: "in the whole process of individual acts which lead from the apprehension of S to the apprehension of a, p, . . . *we come to know S*. This process is a *developing contemplation*, a unity of articulated contemplation. Through the entire process the S retains the character of *theme*; and while, step by step, we gain possession of the moments, the parts, one after the other (…), each is nothing in itself but something of the object S, coming from it and in it. In the apprehension of the properties we come to know *it*, and we come to know the properties only as belonging to it. In the development, the indeterminate theme S turns into the *substrate* of the properties which emerge, and they themselves are constituted in it as its *determinations*".

Nota 219: "Husserl (…) distinguishes *receptivity* from *passivity* and activity from spontaneity. *Passivity*, in the proper sense, is not *receptivity*, but just *pre-receptivity*: no objectivities are given. Receiving an object implies an act of the ego. So, *receptivity* and *spontaneity* are two

species of the genus activity. Perception, in its two degrees – *contemplation* and *explication* –, is a non-spontaneous activity, i.e., a receptive activity".

Nota 221: "The *interest in perception*, which guides receptive experience, is only the *forestage of the interest in cognition in the proper sense*. (…) In receptivity, although the ego is indeed actively turned toward what affects it, it does not make its knowledge, and the individual steps of cognition as the means to its achievement, an object of will".

Nota 224: a full-grown sense or meaning can be present only after a judgment is made. A fixed sense which has the consistency and solidity to reappear in different acts as the same ideal entity appears for the first time in judgment. We might say that "concepts" arise only in judgments. Before the categorical act of judging takes place, there are only the fluid anticipations of meaning or sense, but such anticipations are not the same as fixed senses. (…). There is no crystallized meaning in pre-predicative encounter".

Nota 232: "in order for the substrate of the explication to become a subject and for the explicates to become predicates, it is necessary that the regard turn back to the unity which is passively preconstituted within the receptive activity of the process of explication and is in a sense concealed. (...) This takes place, as was mentioned, in a change of attitude: we do not again carry out a merely contemplative explication but an activity of predicative identification, (…), whose *activity* is characterized not by a single ray but by *several rays* (a *polythetic activity*). (...) In the activity of explication, the object is already implicitly "determined" as p, i.e., it is clarified and made explicit as such, but the "being determined-as" is not apprehended. It is first apprehended in the repeated active accomplishment of the synthesis, an accomplishment which presupposes the preceding explication. (...) In the "is," the form of the synthesis between explicand and explicate is expressed in its active accomplishment, i.e., as the apprehension of being determined-as, and in the predication this form is a component of the total "state of affairs" which attains expression".

Nota 245: "Everything given absolutely in normal experience is simply taken for granted as actual in normal predications on the basis of experience. It is not subsumed under the concept "*actuality*"(...). *In the natural attitude, there is at first (prior to reflection) no predicate "actual," no genus "actuality*".

Nota 250: "El tránsito por la actitud crítica, necesario para todo conocimiento científico y al que debe estar sometido, por lo tanto, todo juicio científico, hace que el científico oponga alternativamente la objetividad pura y simple – como existe para él en el juzgar directo, o como existencia efectiva a la que tiende en cuanto sujeto cognoscente – a la objetividad mencionada en cuanto tal".

Nota 261: „Verschmelzungen von vielerlei Elementarkomponenten, deren jede Vorstellung ist, während zugleich das konkrete Ganze ebenfalls Vorstellung ist. Jede Komponente macht nämlich etwas vorstellig, z. B. jede Phase einer Zeitanschauung stellt eine gegenständliche Phase vor. Die ganze Zeitanschauung stellt dann den ganzen zeitlich extendierten Gegenstand vor, z. B. die Dauer eines Tones im Gegensatz zum Tonpunkt. Aber diese Komplexion ist eben Verschmelzung, deren Elementarkomponenten nur durch Analyse und Abstraktion hervortreten und jeder Selbständigkeit (...). Eine Wahrnehmung, eine Erinnerung, z. B. eines anschwellenden Tones, ist ein homogener Akt, er bietet eine homogene Anschauung".

Nota 263: "In the simple determinative, identifying transition from act of judgment to act of judgment, what is maintained in the identity, what continually coincides with itself in its ever

new determinations, is the object in an absolute sense, the object-about-which of all these judgments. (...) if it is what is individual, it appears in perceptions".

Nota 265: „Der Gegenstand ist nun nicht bloß vorgestellt, auch nicht bloß in dem Charakter des Seins angesetzt, sondern er ist ‚wirklich' da und gegeben, er ist nicht bloß gegeben im Sinn von angeschaut, von erscheinend, sondern er ist ‚Wirklichkeit' (…). Das ‚Wirklichsein' ist auch gegeben, in und mit der Gegebenheit des Gegenstands. (…) Wenn wir aber von ‚Wirklichkeit' oder ‚Wirklichsein' (von Sein schlechtweg im wahren Sinn) sprechen, haben wir den Kontrast gegen ein ‚bloß Vorgestelltsein' oder ein bloß Geglaubtsein im Auge".

Nota 269: "if an initial perception presents the front of a house, then a harmonious synthesis of perceptions could include walking around to look at the back and seeing the exterior painted in the same color, a deck, several windows, etc. However, if the back of the 'house' is missing, and there is only the back of a large piece of cardboard, then the initial object will 'break up' and be replaced by another (e.g., a façade)".

Nota 270: „Im eigenen Übergange von Wahrnehmung zu Wahrnehmung, sofern er sich als Einheit einstimmiger Synthesis stetig vollzieht, sage ich dann, daß das einmal als leibhaft selbst daseiend Gesetzte, etwa dieser Tisch, als das eine und selbe sich immerzu gibt und daß sich die setzende Intention immerfort bestätigt".

Nota 272: „wahren Sein gar nichts anderes verstehen könnte als die aus Beständigkeit der Bewahrung erwachsene Idee einer im Gang künftiger Erfahrung nie und nimmer zu durchbrechenden Bewahrung, so dass die Erfahrung, die ich einmal von einem Ding erworben habe, durch keine spätere Erfahrung preisgegeben werden könnte, sondern nur durch sie ergänzt und zugleich bestätigt würde".

Nota 274: "If, for example, I have a hunch that someone is standing behind me, and I turn and see that there is indeed someone there, this is a 'self-evident confirmation': the 'theme' is the same, and there has been a conversion from empty intending to 'bodily presence'. Again, if I inspect the rear side of some material object before me, this too is a self-evident confirmation, since once again the same thing (in this case a mere part of an object) is first intended emptily or presumptively, and is then given with intuitional immediacy. In such experiences of confirmation, in the transition from empty to fulfilled intentions, we experience something as real".

Nota 277: „Das originäre Bewußtsein des ‚es ist wirklich', dasjenige, in dem das Wirklichsein selbstgegeben, wahrgenommen ist, liegt da vor, wo eine bloß impressionale Vorstellung, in Deckungssynthesis tritt zu einer entsprechenden Wahrnehmung. (...) In dieser Synthesis stehen gegenüber die bloße Vorstellung des Gegenstands und die Wahrnehmung des Gegenstands, in der letzteren steht der Gegenstand als selbstgegebener da, in der ersteren als bloß gedachter, bloß vorsehwebender, in irgendeiner Weise bloß gemeinter (…): Im Übergang stellt sich der Gegenstand als nicht bloß vorgestellter, gemeinter, sondern als so, wie er vorgestellt war, wirklich seiender heraus".

Nota 283: "The predicate 'actual' does not determine the object but means: I do not imagine, I do not carry out an act of quasi-experience or of quasi-explication and predication; I do not speak about Active objects but about objects given in conformity with experience. (…) The object, e.g., the house, acquires no "determination" in the proper sense, no further determination in the way of an explication, if the object is designated as an actuality".

Nota 284: “although it is correct that a truly existing object is first the product of our cognitive activity, still, for all cognitive activity, wherever it is brought to bear, this production of a truly existing object does not mean that the activity brings forth the object from nothing but that, on the contrary, just as objects are already pregiven, an objective environment is always already given to us”.