



A questão da evidência e a fenomenologia Husserliana da razão

*Marcelo Rosa Vieira**

Resumo: O presente artigo se destina a tratar do tema da evidência na fenomenologia de Husserl e busca mostrar como essa questão torna-se objeto de uma disciplina fenomenológica especial chamada “fenomenologia da razão”. O texto discute de início a tripla estratificação da lógica feita por Husserl: morfologia pura dos juízos, lógica da não-contradição e lógica da verdade, com o intuito de situar o lugar ocupado pela questão da evidência em sua relação com a lógica e com a concepção fenomenológica de verdade. As 8 seções que vão na sequência dessa discussão ocupam-se, respectivamente, com a dupla redução da evidência na lógica e no psicologismo; com a evidência como princípio; com o simbolismo da lógica; a análise da linguagem e a caracterização fenomenológica dos atos de consciência; a evidência e o ideal da adæquatio; a evidência como efetuação intencional do autodado; a hierarquização fenomenológica das evidências, e seus dois principais modos na adequação e na apoditicidade. Por fim, mostramos como a análise das evidências leva à fenomenologia da razão.

Palavras-chave: Evidência; Husserl; Fenomenologia; Razão.

The question of evidence and the husserlian phenomenology of reason

Abstract: This article is intended to address the issue of evidence in Husserl's phenomenology and seeks to show how this issue becomes the subject of a specialized phenomenological discipline called “phenomenology of reason”. The

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelroust@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

text at first discusses the triple stratification of logic made by Husserl: pure morphology of judgments, logic of non-contradiction and logic of truth. It aims situating the place occupied by the question of evidence in its relation to logic and phenomenological conception of truth. The 8 sections that follow this discussion are concerned, respectively, with the double reduction of evidence in logic and psychologism; with evidence as a principle; with the symbolism of logic; the analysis of language and the phenomenological characterization of acts of conscience; the evidence and ideal of adæquatio; evidence as the intentional realization of self-data; the phenomenological hierarchization of evidence, and its two main modes in adequacy and apodicticity. Finally, we show how the analysis of the evidence leads to the phenomenology of reason.

Keywords: Evidence; Husserl; Phenomenology; Reason.

La question de l'évidence et la phénoménologie husserlienne de la raison

Résumé: Le présent article porte sur la question de l'évidence dans la phénoménologie de Husserl, il cherche à montrer comment cette question devient le sujet d'une discipline phénoménologique particulière appelée la « phénoménologie de la raison ». Le texte traite d'abord de la triple stratification de la logique opérée par Husserl : pure morphologie des jugements, logique de la non-contradiction et logique de la vérité, avec le but de situer la place occupée par la question de l'évidence dans son rapport à la logique et à la conception phénoménologique de la vérité. Les 8 sections qui suivent cette discussion concernent respectivement la double réduction de l'évidence en logique et en psychologisme ; l'évidence comme principe; le symbolisme de la logique; l'analyse du langage et la caractérisation phénoménologique des actes de conscience ; l'évidence et l'idéal de l'adæquatio ; l'évidence en tant que réalisation intentionnelle de les données elles-mêmes; la hiérarchisation phénoménologique de l'évidence, et ses deux principaux modes d'adéquation et d'apodicticité. Enfin, nous montrons comment l'analyse de l'évidence conduit à la phénoménologie de la raison.

Mots-clés: Évidence; Husserl; Phénoménologie; Raison.

Introdução: o lugar da questão da evidência na fenomenologia de Husserl

Em primeiro lugar, cabe a pergunta: onde exatamente se situa a questão da evidência na fenomenologia de Husserl? Uma resposta possível poderia ser encontrada a partir do título do volume XVII da husserliana: *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, que parece constituir, além de um paralelo traçado entre duas lógicas, um movimento de transição de uma lógica à outra, o índice de um salto filosófico-fenomenológico desde o nível formal até o transcendental. Determinar em que consiste exatamente esse salto talvez nos sirva de auxílio na hora de determinar o lugar ocupado pela questão da evidência no projeto filosófico husserliano.

A *démarche* percorrida por Husserl em *Lógica Formal e Transcendental* é a seguinte: a primeira parte, puramente eidética, ocupa-se da lógica formal a fim de pôr ao descoberto, pelo processo de ideação, o seu *eidos* noemático. A perspectiva adotada por Husserl é amplamente aristotélica, daí os termos “analítica” e “apofântica” são por ele empregados, mas introduzindo um elemento novo. O primeiro capítulo da obra abre com uma noção-chave, a da estratificação (*Schichtung*) da lógica, que corresponde a uma separação da teoria lógica em três camadas teóricas fundamentadas umas nas outras que dão surgimento a três disciplinas lógicas diferentes. No primeiro estrato dessa divisão, encontra-se a morfologia pura dos juízos (*reine Formenlehre der Urteile*), também chamada de gramática lógica pura. No segundo estrato, acha-se a lógica da consequência (*Konsequenzlogik*) ou lógica da não-contradição (*Logik der Widerspruchslosigkeit*). No último estrato, enfim, a lógica da verdade (*Wahrheitslogik*)¹.

Qual a diferença? Na morfologia pura dos juízos só se considera a coerência da linguagem lógica e se estabelece as leis formais *a priori* que

¹ Nossa exposição aqui vai ser resumida, para mais detalhes, cf. a obra “Da forma ao ser. Sobre a gênese do projeto husserliano da ontologia formal” de Sébastien Richard, que fala de modo aprofundado da tripla estratificação da lógica em Husserl na seção 4.1 “A concepção husserliana da lógica”. In: RICHARD, Sébastien. *De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle*. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014.

respondem pelas combinações possíveis entre significações num juízo. Pergunta-se como as significações (expressões proposicionais) podem ser reunidas para produzir formas mais complexas dotadas de uma unidade de significado. A morfologia dessa produção é analisada independentemente de sua “validade objetiva”. Como toda operação que permite a composição de novas formas se caracteriza por sua iterabilidade (*Iterierbarkeit*), segue-se a possibilidade de engendrar uma infinidade de formas significantes, cujas propriedades podem ser conhecidas *a priori*, a partir de um número restrito de regras.

A morfologia tem como função pôr ao descoberto as leis formais que nos deixam prevenidos para o “sem-sentido” (*Unsinn*) propriamente sintático. Por exemplo, a frase “*um redondo ou*” é composta de três expressões dotadas de significado: o artigo indefinido “um”, o predicado “redondo” e a conjunção alternativa “ou”, mas a reunião dos mesmos naquela frase não apresenta um sentido unitário, uma vez que a frase viola as leis da morfologia pura das significações. Por outro lado, a expressão “*um círculo quadrado*” não incide num sem-sentido, pois apresenta uma coerência sintática do ponto de vista puramente morfológico. Tal expressão “*um círculo quadrado*” incide antes num contrassenso (*Widersinn*), que é uma absurdidade diferente do sem-sentido. O contrassenso não é estabelecido no nível da morfologia pura, e sim no da não-contradição, o segundo estrato da divisão feita por Husserl.

Enquanto que na morfologia a atenção se dirige para a *estrutura* das significações, na lógica da não-contradição o objetivo é assegurar a *compatibilidade* das significações entre si. As leis que, no nível da não-contradição, previnem-nos contra o contrassenso formal pertencem à esfera da analítica pura. O que entra em consideração são as formas válidas possíveis de juízos, que contêm as *condições de verdade e de falsidade possíveis*, mas sem interesse ainda pela verdade efetiva das proposições, dirige-se apenas à compatibilidade dos termos que compõem um juízo simples ou um argumento complexo. Nesse sentido, a analítica apofântica exclui as contradições formais do tipo “*todos os A são B, com exceção de um B que não é A*”. Esse nível, porém, inclui ainda a questão da

consequência ou da implicação dos juízos entre si, estabelecendo os modos de inferência, tais como o *modus ponens* e o *modus tollens*. Pode-se considerar que a passagem da lógica da não-contradição para a da consequência equivale a uma extensão da determinação do juízo enquanto tal².

A separação entre esses dois estratos da analítica apofântica exige uma fundamentação (*Begründung*). Para Husserl, é preciso então regredir da objetividade das formações lógicas para a atividade “subjéctiva” do conhecimento e explicitar os diferentes tipos de “evidência” correspondentes a cada um dos níveis estabelecidos nessa estratificação. É assim que Husserl fala de diferentes modos subjéctivos pelos quais os juízos são dados: o (i) modo vago ou confuso; o (ii) modo distinto; o (iii) modo claro. A passagem do primeiro ao segundo modo ocorre quando sobrevém ao espírito uma ideia vaga, ainda não articulada num juízo, e essa ideia é distinguida e formulada expressamente num ato de julgar – com isso se obtém uma evidência da distinção. Essa evidência, contudo, é independente da questão da adequação a algum objeto possível que, eventualmente, correspondesse a ela. Ou seja, o modo da distinção do juízo é independente da questão da adequação às coisas, não se baseia, portanto, na “verdade”.

A questão da verdade só é atingida no terceiro modo do juízo, o da clareza. O modo claro corresponde a um terceiro modo de evidência que é o da “plenitude da claridade”. Já se nota, aliás, que os dois modos coincidem ponto a ponto com o terceiro estrato da lógica, dedicado à verdade. Diferente da pura morfologia e da pura não-contradição, que só se ocupam da estrutura e da compatibilidade das formas de significado, a lógica da verdade tem como interesse estabelecer a verdade possível dos juízos, determinada pela sua adequação possível com os estados de coisas correspondentes. O interesse temático muda assim que ocorre a passagem

² Cf : RICHARD, Sébastien. *De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle*. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014.

de uma orientação à outra, de uma orientação puramente formal para uma atitude de conhecimento (*Erkenntnisstellung*).

Essa estratificação eidética ternária de Husserl culmina numa teoria dos sistemas dedutivos (teorias axiomatizadas e estruturas de campos de objetos correlativos). É aqui que a *Lógica* chega na sua segunda parte, dedicada à lógica transcendental. Ela consiste numa regressão do *eidós* objetivo da lógica formal para os atos subjetivos que respondem pela constituição das objetividades lógicas. Em Husserl, as objetividades lógico-formais estão fundadas em condições próprias à experiência subjetiva do mundo, assim como nos objetos sensíveis de grau mais baixo. Isso significa que os tipos de núcleos sintáticos encontram-se alicerçados nas formas ontológicas dos objetos individuais últimos (substratos, propriedades e relações últimas)³. Do mesmo modo, o princípio do terceiro excluído acha-se edificado por sobre a coesão material dos materiais sintáticos⁴. Enfim, os sistemas formais são regidos por uma exigência de aplicabilidade ao conhecimento material dos objetos da física⁵. Pradelle observa que, na fenomenologia husserliana, é sempre o *eidós* do objeto, não importa a esfera objetiva a que este pertença, que serve de fio condutor transcendental a uma *démarche* regressiva: “o objeto prescreve *a priori* os procedimentos subjetivos e os atos metódicos que o visam e o constroem, assim como as evidências doadoras que atestam sua validade.”⁶ Assim, a lei que rege essa *démarche* reside para além de toda reflexividade

³ Hua XVII. § 82, 209-211 (trad. fr. 273-276). As obras de Husserl serão citadas conforme a publicação original das obras completas pelo Arquivo 2 Husserl de Louvain, Husserliana *Gesammelte Werke* (Hua), com a indicação do respectivo volume, do respectivo parágrafo e da página da citação. As traduções serão utilizadas quando já houver (em inglês, francês ou espanhol), trazendo a indicação da página do texto original. As demais obras, que não possuírem ainda versão em português ou cuja tradução não estiver disponível, serão traduzidas por mim próprio, e o trecho original será incluído em nota de rodapé.

⁴ Hua XVII. § 89, pp. 223-228 (trad. fr. 291-296).

⁵ Hua XVII. § 40 e 83, pp. 113-115 e 213 (trad. fr. 148-150 e 276).

⁶ PRADELLE, Dominique. *Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation*. In : Husserl. *Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris : Hermann, 2019, p. 15.

especulativa, ela se guia pelo princípio fundamental segundo o qual “todo objeto em geral prescreve uma estrutura reguladora ao sujeito transcendental.”⁷

De acordo com o que foi dito até aqui, estamos em condições de avançar uma primeira resposta à pergunta que abre nosso artigo referente à *situação* da questão da evidência na fenomenologia de Husserl. Ela parece se situar, pelo menos inicialmente, nesse movimento de *regressão fenomenológica* da objetividade das formações lógicas para a atividade “subjativa” do conhecimento. Uma coisa que está ainda para ser examinada é a correspondência entre os termos operados por cada uma das lógicas na concepção husserliana: no primeiro estrato morfológico há um sentido que se opõe ao sem-sentido. No segundo estrato da não-contradição há uma consistência formal que se opõe ao absurdo formal. No terceiro estrato da lógica da verdade há uma verdade que se opõe à falsidade. Como fica esse tipo de oposição em se tratando da lógica transcendental? Cabe indagar se, neste último nível, o que há é uma evidência transcendental *encoberta* que se opõe à evidência ingênua da atitude natural e que só pode ser *desvelada* pelas análises fenomenológicas das estruturas da subjetividade pura. É lícito dizer que, acima da lógica da verdade, há uma lógica do desvelamento da subjetividade transcendental constituinte que tende a dissimular-se de si mesma na sua imersão na obviedade ingênua da atitude natural?

É uma questão que, infelizmente, teremos de passar por alto para nos deter apenas na questão da evidência tal como formulada e elaborada por Husserl. Ponhamo-nos, porém, de sobreaviso: é claro que a consideração fenomenológica da evidência não se esgota num estudo puramente lógico. Husserl desenvolve uma verdadeira fenomenologia da evidência, que descreve seus diferentes tipos e culmina na fenomenologia da razão desenvolvida nos últimos capítulos de *Ideias I e Lógica Formal e Lógica Transcendental*. Como observa Gil no seu “Tratado da Evidência”, Husserl é o único “pensador que desenvolveu em profundidade uma

⁷ Hua I. Meditação II, § 22, p. 90 (trad. fr. 99).

doutrina da evidência”⁸. Nas páginas que se seguem, vamos conferir suas principais características e como, a partir dela, instaura-se uma fenomenologia da razão.

A dupla redução da evidência na lógica e no psicologismo

A questão sobre a essência da evidência é daquelas que ocupam lugar preeminente na filosofia em geral e na teoria do conhecimento em específico. Mas é na fenomenologia, diz Heffernan⁹, que ela se reveste de um particular interesse.

Até certo ponto, predomina na filosofia em geral o ponto de vista lógico segundo o qual a evidência é a marca da verdade necessária. O lógico “reduz a evidência à evidência racional apodítica”, ao juízo “absolutamente indubitável”¹⁰. Do seu ponto de vista, consiste a evidência no caráter de necessidade e de apoditicidade das leis lógicas, ela funciona assim como critério de reconhecimento dessas leis. Na teoria do conhecimento em específico predomina a perspectiva psicologista segundo a qual a palavra “evidência” designa “um caráter psíquico particular e bem conhecido conforme a experiência íntima de cada um, um sentimento de natureza própria que garante a verdade do juízo ao qual ele se relaciona”¹¹.

Com relação ao primeiro ponto de vista, Husserl chama a atenção para certa insuficiência no “interesse pelo jogo lógico”. O lógico encontra nas formações da linguagem o ponto de partida do seu trabalho, ele as examina, distingue, relaciona, e assim por diante. Ele considera que tais formações prestam um testemunho de que o conhecimento já fez sua obra, sabendo, por um lado, que seu modo de operar é reflexivo, logo, posterior;

⁸ GIL, Fernando. *Traité de l'évidence*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1993, p. 8.

⁹ 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*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 83–181, 1999.

¹⁰ Hua XVII. § 60, p. 144 (trad. fr. 219).

¹¹ Hua XVIII. § 49, p. 180 (trad. fr. 199).

e sabendo distinguir, por outro lado, o que se apresenta como conhecimento efetivo e o que se apresenta como mera pretensão de conhecimento, suscetível de impugnação futura.

O problema que surge é que tais regras, ao conduzirem necessariamente a uma lógica da verdade, só são capazes de fornecer as condições meramente negativas da possibilidade de juízos verdadeiros, isto é, as condições de validade e de não-contradição dos argumentos. Assim, na mesma medida em que o ato de juízo que transgredir as condições não alcança a verdade, o ato de juízo que as obedece nem por isso é capaz de atingi-la¹². O ato de alcançar só acontece se são satisfeitas condições suplementares que provêm da *subjetividade* e dizem respeito à efetuação da evidência. A proposta de Husserl, pelas razões supramencionadas, é que o estudo das formas e das leis, pela lógica, deve ser seguido do estudo das condições subjetivas de efetuação da evidência, pela fenomenologia.

Com relação ao segundo ponto de vista, próprio do empirismo psicologista, Husserl é ainda mais radical, e rejeita, com certa veemência, a hipótese de que a evidência seja algum tipo de sentimento. Para ele, não se trata em absoluto de algum tipo de sentimento acessório, que, acidentalmente, ou conforme alguma suposta lei da natureza, juntar-se-ia a determinados juízos, assim como os conteúdos sensoriais se vinculam a determinados conteúdos afetivos. Husserl faz questão de reiterar, alto e bom som, que a evidência não possui um caráter psíquico¹³.

¹² “Assim eles só encerram as condições por assim dizer puramente negativas da possibilidade da verdade: um ato de juízo que as violasse não poderia ter por resultado a verdade, nem, do ponto de vista subjetivo, a evidência, ele não poderia ser um juízo evidente” (HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Introdução, § 3, p. 8 trad. fr. 18).

¹³ Heffernan (*op. Cit.*, pp. 158-159) realizou um estudo aprofundado da controvérsia que Husserl manteve com os psicologistas sobre o estatuto da evidência. O autor apresenta um sumário com os proponentes da concepção de que a evidência é um sentimento de necessidade ou de necessitação. Seu estudo mostra que a concepção é antecipada na modernidade por David Hume, para quem o sentimento é um fator que permite distinguir a crença em confiável e não-confiável. A origem remota da posição psicologista, a partir de Hume, encontra-se em Schleiermacher, para quem o sentimento de evidência é primária e ultimamente o critério de decisão sobre a veracidade do conhecimento. A posição, porém,

No final das contas, a lógica tradicional e a psicologia incidem no mesmo erro em se tratando da concepção geral da evidência: a lógica, ao operar a identificação entre evidência e apoditicidade, e ao conceber a evidência como critério incondicional, absoluto, resta paralisada diante desse critério, ao passo que a Psicologia busca registrar empiricamente *ocasiões* especiais de evidência que permitam ao psicólogo evitar o erro e alcançar a verdade. Ambas perdem de vista determinações fenomenológicas fundamentais da evidência.

Mas quais são, exatamente, as objeções levantadas contra a ideia de um suposto sentimento de evidência que emprestasse aos juízos uma coloração emotiva? Por que a severidade na oposição a ela? Husserl, praticamente, repele a teoria sentimental da evidência como “um *index veri* místico”, “*sentimentos inventados teoricamente*”, ou seja, ficções psicológicas que “são possíveis somente enquanto ainda não se aprendeu a analisar os tipos de consciência em visão pura e na forma de essências, em vez de fazer, de cima para baixo, teorias a respeito deles.”¹⁴

Uma pergunta que está no começo da caracterização fenomenológica da evidência é: como colocar esta em relações de essência

ganha impulso de Ziegler, que propõe que “todo pensamento que reivindica ter validade necessária deve repousar em um sentimento de evidência ou um sentimento de coerção”. Em grande parte, na verdade, os psicologistas alemães seguem a proposta de Mill, que concebe a lógica como uma psicologia da evidência. “De acordo com Sigwart, a evidência é um *sentimento subjetivo e inerente de necessidade*”. Höfler e Meinong, por sua vez, têm a evidência na conta de um “*fenômeno psíquico que envolve a intuição*”. Para Rickert, a evidência é “no começo um *sentimento de prazer que indica a verdade*”. Wundt, ao contrário, defende que evidência “é outra palavra para a intuitividade” e que o estudo de suas leis é da alçada da psicologia. Elsenhans irá concebê-la como “um *sentimento intelectual que envolve a satisfação de um interesse*”. Eisler a define como obviedade ou intuitividade”. Schmidkunz, por seu turno, a caracteriza como aquilo que dispensa fundamentação, pois é algo que se auto-justifica. Isenkrahe recorre a uma definição etimológica argumentando que devemos nos afastar dos atributos substantivos da evidência para encetar, ao contrário, “uma apreciação completa de suas dimensões verbais”. Geysler, por último, define a “evidência” nos termos de uma presença”. Além dos representantes do psicologismo, o estudo de Heffernan traz a posição assumida por Brentano, que afirma que a evidência “é uma característica especial dos atos intuitivos ou uma distinta peculiaridade de certos juízos” e que nega haver graus ou níveis de evidência; e traz em seguida a posição crítica assumida por Heidegger em relação à noção de evidência do próprio Husserl.

¹⁴ Hua III. § 21, p. 39 (trad. port. 65).

com o ver habitual? De saída, Husserl estabelece nos *Prolegômenos* uma diferença entre “evidência real” e “evidência ideal”. Como sabido, o contexto dessa divisão é a controvérsia com o psicologismo, que tende a reduzir o ideal ao real ao psicologizar as leis lógicas e defender que o fundamento da lógica situa-se na psicologia. Para Husserl, a solução dessa controvérsia deve ser buscada no conhecimento exato da diferença entre *real* e *ideal*. A tarefa fundamental da teoria do conhecimento é elucidar todas as diferenças que se desdobram dessa diferença inicial: leis, verdades, ciências, generalidades, singularidades, etc. Um modo de destacar aquela diferença é mostrar que há uma infinidade de conversões possíveis entre proposições reais e ideais. Quer dizer: a verdade é uma unidade ideal que admite ser convertida numa “multiplicidade infinita e ilimitada de enunciados exatos de mesma forma e de mesma matéria”¹⁵.

Por exemplo, os princípios combinados da contradição e do terceiro excluído são equivalentes à proposição: “a evidência *pode* intervir para um, mas somente para *um* dos membros de uma dupla de juízos contraditórios”. A é verdadeiro, por sua vez, pode ser vertido para “é possível para qualquer um julgar com evidência que A existe”. Do mesmo modo, o resultado do Teorema de Pitágoras: em um triângulo retângulo, a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa, pode ser convertido numa proposição equivalente: “é possível para qualquer pessoa demonstrar com evidência que a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa”.

Para Husserl, a evidência intelectual da conexão entre proposições equivalentes fornece “os meios de refutar a tentativa de reduzir a lógica pura a uma psicologia da evidência”¹⁶. Isso porque as leis ideais da lógica, para serem verdadeiras, não dependem em absoluto de seus equivalentes reais empíricos. Do mesmo modo que o enunciado $a + b = b + a$ assevera que a soma de dois números é independente de sua posição na combinação, ele se mostra igualmente independente dos atos de

¹⁵ Hua XVIII. § 49, p. 180 (trad. fr. 199).

¹⁶ Ibid. § 50, p. 184 (trad. fr. 203).

numeração e de adição efetuados por quem quer que seja não importa em qual época ou lugar. Salta aos olhos que as relações e leis *ideais* da matemática formam um domínio próprio de investigação que em nada depende das operações *reais* de contar, numerar e calcular. A sua evidência, portanto, é ideal; logo, irredutível aos sentimentos reais daquele que julga ou que opera matematicamente.

A distinção entre real e ideal é corroborada ainda pelos casos em que a evidência se realiza idealmente, mas não de modo real. Há números decimais com trilhões de caracteres decimais, diz Husserl, e verdades que com eles se relacionam. “Mas ninguém é capaz de representar realmente tais números nem efetuar as respectivas adições e multiplicações (...). A evidência, nesse caso, é psicologicamente impossível, contudo, idealmente falando, ela é sem sombra de dúvida um vivido possível”¹⁷.

Porém, mesmo que fique claramente assinalada e estabelecida essa diferença, seria preciso ainda ter a clara compreensão do que é o ideal em si em relação ao real, e de que modo eles estão referidos um ao outro. Reconhece Husserl que a divisão entre “teoria da evidência real” e “teoria da evidência ideal” não é suficiente, porque ela pressupõe conceitos corretos de “evidência” e “verdade”, que precisam ser determinados. Mas como levar esta determinação a termo?

Ao longo de sua produção filosófica, Husserl se exprimiu por diversas vezes sobre a evidência em termos de teoria, problema, condições, ideal, sentido lato, sentido estrito, fenomenologia da evidência, diferenças, legalidade, hierarquia, graus de evidência, gradação dos problemas sobre a evidência, etc. A evidência constitui ao mesmo tempo um princípio, um método e uma meta a ser perseguida¹⁸. Como se vê, ela candidata-se à posição de um dos conceitos de mais amplo alcance em toda fenomenologia. Mas podemos introduzir na sequência uma concisa compilação daquilo que diz Husserl sobre ela nalgumas de suas obras:

¹⁷ Ibid. § 50, p. 185 (trad. fr. 204-205).

¹⁸ Cf., a propósito, o texto “*Evidenz als Prinzip, Methode und Ziel der Phänomenologie*” de Gerd Brand.

No parágrafo 51 dos *Prolegômenos a uma Lógica Pura*, a evidência é considerada nada mais do que a “vivência” da verdade (*Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das “Erlebnis” der Wahrheit.*)

Nas *Investigações Lógicas*, Husserl privilegia na determinação da evidência a noção de preenchimento (*Erfüllung*); na *Sexta Investigação* em particular, são apresentadas quatro definições ligadas a uma leitura fenomenológica da concepção tradicional da verdade como *adæquatio*.

No parágrafo 30 de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, o problema da evidência (*Problem der Evidenz*) é identificado com o problema da doação (*Problem der Gegebenheit*), e Husserl diz que, “manifestamente, a evidência não é nada mais do que um título para o caráter da doação” (*Offenbar, ist Evidenz nichts anderes als ein Name für den Charakter der Gegebenheit*).

Na lição 5 da *Ideia da Fenomenologia*, por sua vez, a evidência é descrita como a “autodoação no sentido absoluto” (*Selbstgegebenheit im absoluten Sinn*) e Husserl afirma que a “evidência e o dar-se de algo são conceitos coextensivos: até onde chega a evidência efetiva chega também o dar-se algo” (*soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*).

No parágrafo 137 de *Ideias*, tem-se a evidência na conta de uma posição racionalmente motivada, de uma “tese racional caracterizada por uma referência motivacional ao caráter originário da doação” (*eine Motivationsbeziehung auf Originarität der Gegebenheit charakterisierte Vernunftthese*).

Nas lições sobre *Filosofia Primeira Parte II*, no capítulo II chamado “A ideia da evidência apodítica e a problemática do começo”, Husserl diz, sobre a relação entre evidência e o problema do começo, que, na qualidade de filósofo que começa, ele não pode contentar-se com nada menos do que “o acesso absoluto àquilo que nós visamos no conhecimento”, sem subsistir a menor incerteza. A evidência é novamente caracterizada como a posse da coisa mesma na autodoação originária, e “o ‘conhecido com evidência’ (*Eingesehene*) não é nada mais que a ‘coisa mesma’ (*Es selbst*) em relação ao que é visado, que, por isso, é ao mesmo

tempo o visado e o objeto possuído em pessoa (*Selbstgehabtes*), o apreendido em pessoa”¹⁹.

No parágrafo 59 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, chamado “Caracterização geral da evidência enquanto doação das coisas mesmas”, Husserl formula o conceito de evidência como “a efetuação intencional da doação das coisas mesmas” (*die intentionale Leistung der Selbstgebung*).

No parágrafo 5 das *Meditações Cartesianas*, Husserl toma a evidência no sentido mais abrangente do termo (*allerweitesten Sinne*) como a “experiência de um ente e de seu modo entitativo, mais precisamente, de uma coisa ela mesma atingida pelo olhar do espírito.” (*Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*).

No parágrafo 4 de *Experiência e Juízo*, diz Husserl que o “discurso sobre evidência, doação evidente, nada mais significa do que a doação dos objetos em sua ipseidade” (*Die Rede von Evidenz, evidententer Gegebenheit, besagt hier also nichts anderes als Selbstgegebenheit*).

No texto *A questão acerca da origem da Geometria como problema intencional histórico*, publicado como anexo III da *Krisis*, 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” (*Evidenz besagt gar nichts anderes als Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da*).

Pode-se reter dentro do quadro acima, como faz Heffernan²⁰, as duas posições centrais de Husserl na tentativa de responder a questão: o que é a evidência? A posição tomada pelo Husserl precoce das *Investigações Lógicas*, para quem “a evidência é o *Erlebnis* da verdade”; e a posição assumida pelo Husserl maduro em *Lógica Formal e Lógica Transcendental* e nas *Meditações Cartesianas*, para quem “a evidência é a efetuação intencional da doação da coisa mesma”. Há profundas alterações

¹⁹ Hua VIII. Lição 31, p. 35 (trad. fr. 48).

²⁰ *Op. Cit.*, p. 83.

de concepção da primeira tentativa de definição para a segunda, mas isso não significa que a posição do primeiro Husserl seja excluída pela do segundo.

Algo interessante a ser destacado na escrita da maior parte dessas formulações é que Husserl recorre à expressão “*nichts anderes als*” para predicar a evidência, o sujeito dos enunciados em questão. A expressão, que diz “*nada mais do que*”, parece realçar no fenômeno da evidência o caráter de absoluta simplicidade e independência, ou seja, um fenômeno que dispensa prova, não precisa da admissão de nenhuma outra verdade, além da sua própria, para manifestar-se diante dos olhos como verdadeiro²¹. Em suma, tratar-se-ia de um princípio. Um princípio, por definição, não exige demonstração. Assim, uma definição lógica de evidência já implicaria, essencialmente, uma “petição de princípio”, na medida em que o *definiendum* estaria, de antemão, pressuposto no *definiens*. Como entender, então, a descrição fenomenológica da evidência em termos de princípio?

A evidência como princípio

Comentando em estudo de 1974 a questão da via reductiva que Husserl faz partir da *Lebenswelt*, Castilho dedicou uma seção de sua tese

²¹ A atual influência da língua inglesa sobre o idioma português pode levar a um “estrago fenomenológico” do conceito de evidência, pois em inglês a palavra “*evidence*” comporta no geral o sentido de “indício” ou “elemento de prova”. A soma de um conjunto de “*evidences*” resultaria ao final numa “*proof*”. Nas línguas latinas em geral, a palavra “evidência” contém um significado mais próximo do sentido que Aristóteles dava ao termo, quando, nos *Analíticos Posteriores*, ele dizia que os primeiros princípios da demonstração lógica são autoevidentes e não precisam ser demonstrados, pois são conhecidos por um ato intuitivo imediato; logo, o conhecimento deles é um conhecimento por presença e o desconhecimento deles é uma ignorância por ausência. Santo Tomás de Aquino, por sua vez, concebe a evidência como uma propriedade da verdade e há dois tipos básicos de evidência: (I) o evidente primeiro, que é *per se nota* ou *quod se*, algo que é em si e por si, e não meramente *quoad nos*, para nós, e que se manifesta à nossa inteligência de modo imediato; e (II) o evidente segundo, obtido por demonstração num raciocínio através do termo médio.

de livre-docência ao tema da evidência: nela constam interessantes observações sobre a questão do “princípio”. Reportando-se a Fink, Castilho nota que a evidência é daqueles conceitos husserlianos sobre os quais algo já foi decidido de antemão e que se encontra, por isso, dependente do “*spekulativ*”²² da fenomenologia”²³. Isso quer dizer que houve, de saída, uma decisão prévia sobre o estatuto da evidência, que pertenceria ao domínio fenomenológico das coisas *já-decidas*²⁴. Mas o que, exatamente, se decidiu? Em primeiro lugar, que a evidência não diz nada mais do que um começo absoluto, ela é um ponto de partida, um “*principium*”, em conformidade com o princípio de todos os princípios da fenomenologia (*das Prinzip aller Prinzipien*):

(...) *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*. Vemos com clareza que toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários²⁵.

²² Para mais detalhes, cf. FINK, Eugen. *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. Tradução de Fausto Castilho. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Browner, 1952, Paris, pp. 53-86.

²³ CASTILHO, Fausto. *Husserl e a via reductiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p. 30.

²⁴ O lugar aqui não é o mais apropriado para discutir com Fink o significado exato do conceito de “especulação”. A decisão não tem um caráter arbitrário? E como fica a ligação da evidência com o ato de ver? Em Husserl, tratar-se-ia efetivamente de uma decisão, ou, antes, de uma simples fidelidade àquilo que se mostra na visão? Uma questão a ser ponderada, por exemplo, a partir desta passagem em Hua III, § 19, p. 36 (trad. port. 62): “Se vemos um objeto em plena clareza, se efetuamos a explicação e a apreensão conceitual fundados puramente na visão e no âmbito do que se apreende vendo efetivamente, então vemos (numa maneira de ‘ver’) como é a índole do objeto, e o enunciado que o exprime fielmente ganha sua legitimidade. Ao perguntar pelo porquê desta, seria contrassenso não conferir valor algum ao ‘eu o vejo’ – como mais uma vez vemos com clareza”.

²⁵ Hua III. § 24, pp. 43-44 (trad. port. 69).

Nas *Meditações Cartesianas* a evidência é nomeada o “primeiro princípio metódico”, que, uma vez assumido, destina-se a reger todos os passos ulteriores da investigação científica: “(...) eu não poderei evidentemente emitir nem aceitar como válido *nenhum juízo, se eu não o tiver formulado na evidência*, isto é, em ‘experiências’ nas quais as ‘coisas’ e os ‘fatos’ em questão se fazem presentes ‘eles mesmos’ diante de mim”²⁶.

Além de primeiro princípio, a evidência é, em segundo lugar, um recurso que permite decidir toda questão de direito ou de razão na fenomenologia. Ou seja, “toda justificação procede da evidência”²⁷. Vale sublinhar na passagem acima a menção ao limite, que significa termo. “É pelo fato de que a evidência *fundamenta em última instância* que a Análise Intencional faz dela o *termo* da mostração, além do qual já não há o que mostrar”²⁸. Trata-se, com efeito, da zona fronteira que tolhe os passos da exploração fenomenológica do dado e inibe os saltos especulativos não autorizados pela intuição desse dado. Ao mesmo tempo o alfa e o ômega, ela é a ponte lançada entre o ponto de partida e o término da mostração, pois, por um lado, autoriza o pontapé inicial do procedimento mostrativo e faz com que ele se dê em solo firme, por outro lado, funciona como termo último destinado à fundamentação.

Essa relação entre começo e fim é aprofundada por Husserl na segunda parte de *Filosofia Primeira*, dedicada à teoria da Redução Fenomenológica, e na qual são feitas meditações preliminares sobre o começo apodítico da filosofia. A ideia da evidência apodítica é inseparável da problemática do começo. Husserl diz que, na situação de filósofo que começa, é-lhe absolutamente necessária uma ciência que pode ser genuinamente nomeada uma arqueologia (uma ciência da ἀρχή, do começo, do princípio), que incumbir-se-á de “explorar sistematicamente o solo originário último que contém em si todas as origens do ser e da

²⁶ Hua I. Meditação I, § 5, p. 54 (trad. fr. 11).

²⁷ Ibid. Meditação III, § 26, p. 95 (trad. fr. 51).

²⁸ CASTILHO, Fausto. *Op. Cit.*, p. 30.

verdade”²⁹. Como vemos, esse solo é ao mesmo tempo originário e último, visto que a ciência arqueológica se destina também a ensinar “como, a partir dessa fonte originária de todas as intenções e validades, toda espécie de conhecimento pode ser elevada à forma racional suprema e última, aquela da fundação e da justificação absolutas”³⁰.

Mas Husserl deve introduzir uma distinção entre as evidências, mostrar que há uma evidência que encobre em vez de expor à luz (a evidência ingênua da atitude natural), e apontar a evidência específica que é chamada a cumprir o papel de *arkhé*. A arqueologia, com efeito,

(...) não poderá se sustentar em virtude da claridade ingênua que se nomeia comumente “evidência” (*evidência natural, evidência da positividade*), mas em virtude da evidência superior da *claridade de origem (Urprungsklarheit) transcendental* na qual a origem da obra do conhecimento, dissimulada sob a evidência da positividade, é desvelada com seu horizonte de motivações que ao mesmo tempo determinam e limitam seu direito originário; ela é assim compreendida a partir de suas origens.³¹

Assim, Husserl extrai de uma decisão prévia o princípio que resolve o problema do começo (antes dele não há nada a mostrar) e, ao mesmo tempo, o problema da fundamentação última (depois dele já não há também mais nada). A fundamentação resulta do começo evidente transcendental e sua conclusão é regida pelo mesmo critério, de só admitir como legítimo o que tem retaguarda na intuição originária e de se manter rigorosamente dentro dos limites traçados pela doação das “coisas mesmas”.

Assim, deixar a verdade a cargo de um “sentimento” não seria muito diferente de arriscar a sorte numa loteria. Se este princípio de todos

²⁹ Hua VIII. Lição 31, p. 29 (trad. fr. 39).

³⁰ Ibid. Lição 31, p. 29 (trad. fr. 40).

³¹ Ibid. Lição 31, p. 30 (trad. fr. 40).

os princípios tivesse um caráter emotivo, só um verdadeiro milagre, diz Husserl³², poderia assegurar a objetividade da verdade. Husserl, como vimos, coloca-se no ponto de vista diametralmente oposto ao do empirismo psicologista, e recusa haver qualquer analogia entre evidência e sentimento. Essa determinação, porém, é negativa. Determinada positivamente, a evidência é um *Erlebnis*, quer dizer, “a vivência da verdade”³³. Devemos, porém, lembrar a distinção já feita entre ideal e real para não sucumbir à tentação de interpretar esse *Erlebnis* no sentido psicológico, mas, antes, positivamente, no sentido em que “se ouve que um ser ideal em geral pode ser um vivido no ato real. *Em outras palavras: a verdade é uma ideia da qual um caso particular, no juízo evidente, é um vivido atual*”³⁴.

Estão assim determinados dois caracteres fundamentais da evidência: a idealidade e a atualidade. Atual e imediato são coextensivos um ao outro, até onde chega o valor evidencial de um chega o valor evidencial do outro³⁵. O atual encontra-se atualizado diante dos olhos sem

³² Hua XVII. § 59, p. 140 (trad. fr. 213-214). “(...) se, num tipo de substituição sensualista, fizer-se recurso aos assim chamados sentimentos de evidência (...) então o fato de que a verdade permaneça sempre designada como objetivo da evidência torna-se ele próprio um milagre (...)”.

³³ Hua XVIII, § 51, p. 190 (trad. fr. 210).

³⁴ *Ibid.* § 51, p. 190 (trad. fr. 210).

³⁵ Mas cabe aqui uma reflexão sobre a relação entre atualidade e imediatidade. Na demonstração, o funcionamento do mecanismo lógico de prova depende de evidências primeiras atuais e imediatas e evidências segundas mediatas, no sentido tradicional de evidência. Consideremos, por exemplo, o seguinte raciocínio no modo Bárbara: A é B e B é C, logo, A é C. As evidências surgem em diferentes níveis de atualidade e imediatidade. A evidência absolutamente primeira é a evidência dos princípios (contradição e identidade). A evidência relativamente primeira é a evidência das proposições assumidas como premissas, A é B e B é C. A evidência segunda é aquela obtida pelo resultado da demonstração: A é C, que segue como consequência necessária das premissas. Contudo, a conclusão comporta outro tipo de evidência que salta diante dos olhos, que é a evidência do nexo de identidade lógico entre as duas primeiras proposições e o nexo de identidade entre os três termos A, B e C. Na evidência dos princípios, a atualidade e a imediatidade coincidem absolutamente sob todos os aspectos. Toda vez que o princípio de contradição é pensado, a sua verdade é atual e imediata. Na evidência das premissas, a atualidade e a imediatidade coincidem sob o aspecto lógico, mas não sob o aspecto cronológico, pois quando a primeira premissa é

intermediação de terceiros. Caso não fosse imediato, ele achar-se-ia em potência em relação ao mediador. O conhecido atual é aquele que deixa-se enxergar a olho nu, sem “lentes” interpostas entre os dois. O inatual, pelo contrário, só é enxergado pela mediação de um terceiro item. Com relação ao caráter de idealidade, por sua vez, deve-se assinalar que é ele que responde pela objetividade do conhecimento, ou seja, “é a idealidade da verdade que constitui sua objetividade.”³⁶ A verdade pode ser pronunciada num juízo atual, mas conserva sua idealidade independentemente do transcurso temporal do ato de julgar:

Não é um fato contingente que uma proposição pensada *hic et nunc* concorde com o estado de coisas dado. Ao contrário, essa relação concerne à significação idêntica da proposição e ao estado de coisas idêntico. A “validade” ou “objetividade” não cai junto com o enunciado enquanto vivido temporal, mas com o enunciado *in specie* (...)³⁷

Em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, Husserl volta a separar o dado *hic et nunc* do dado *in specie*: por um lado, a consciência

atual, a segunda é inatual, e quando a segunda premissa é atual, a primeira deixa de sê-lo, resvalando para a inatualidade. Na evidência da conclusão, ocorre o contrário, a atualidade e a imediatidade coincidem cronologicamente, mas não logicamente, porque, do ponto de vista cronológico, o conhecimento de A e C é captado diretamente e num instante atual do tempo, mas, do ponto de vista lógico, não é um conhecimento imediato, porque foi obtido pela mediação de B. Com relação à evidência do nexa, pode-se dizer que ela é absolutamente atual e imediata. Quando uma proposição afirmativa universal diz que *todo* homem é mortal ela já está também dizendo implicitamente que *cada um* dos indivíduos humanos é mortal, que Sócrates é mortal, etc. “Todo” equivale a “cada um” e esse nexa só pode ser percebido numa evidência atual e imediata. O nexa não pode ser demonstrado, porque se exigisse demonstração todo raciocínio que fizesse recurso a ele dependeria, para ser válido, de um raciocínio anterior que demonstrasse a validade do nexa, e o raciocínio que demonstrasse a validade do nexa faria recurso também a um segundo nexa, que pediria também demonstração, e assim *ad infinitum*. Por conseguinte, são três as condições de funcionamento do mecanismo lógico de prova: (I) a evidência; a (II) possibilidade da prova através do nexa; (III) a evidência do próprio nexa.

³⁶ Hua XVIII, § 51, pp. 190 (trad. fr. 210).

³⁷ *Ibid.* § 51, pp. 190-191 (trad. fr. 210-211).

tem a experiência do enunciar, que transcorre no tempo; por outro, o enunciado é uma unidade de significação ideal-idêntica não sujeita à passagem do tempo:

(...) juízos, deduções, etc., formados em atos repetidos semelhantes ou análogos, são juízos, conclusões, etc., que não são simplesmente semelhantes ou análogos, mas que são *idênticos*, que são *numericamente os mesmos* juízos, conclusões, etc. Eles “fazem sua aparição” de modo reiterado na esfera da consciência (...) na temporalidade objetiva (...) como processos psíquicos reais de homens reais (...) mas os pensamentos no pensar (...) não são absolutamente objetos reais, objetos espaciais, eles são formações irrealis cuja essência característica exclui a extensão espacial, a propriedade original de estar num lugar e de se mover (...)”³⁸.

Na reflexão sobre a experiência evidente, estamos sempre a um passo de tomar a evidência no sentido psicológico porque os objetos ideais dados na evidência admitem ser postos em analogia com os objetos individuais³⁹. Isso porque os objetos ideais são identificados pela consciência que tem deles uma experiência atual do mesmo modo como são identificados pela experiência os indivíduos concretos que aparecem no tempo. “Quanto à efetuação, essa capacidade de identificação é então realmente alguma coisa de semelhante a uma ‘experiência’, só que com uma reserva: um objeto deste tipo não é *absolutamente individualizado pela temporalidade que pertence a ele originalmente*”⁴⁰.

³⁸ Hua XVII § 57b, p. 138 (trad. fr. 210-211).

³⁹ “(...) a evidência dos objetos irrealis (...) em sua efetuação, é completamente análoga àquela dos objetos individuais”. (Ibid. § 58, p. 139 trad. fr. 211).

⁴⁰ Ibid. § 58, p. 139 (trad. fr. 212).

O simbolismo da lógica

Nas *Investigações Lógicas*, a reflexão sobre a evidência surge num registro crítico dominado pela preocupação com a imperfeição conceitual das ideias lógicas. O que isso significa? Ora, a explicitação da lógica pura é um dos temas que figuram de início no horizonte da investigação fenomenológica, e este tema conduz Husserl a uma teoria do conhecimento. Surge então uma dupla tarefa: fornecer uma explicação “filosófica” da lógica e “evidenciar” a essência da relação entre subjetividade, idealidade e objetividade. A pedra de tropeço que se põe no caminho do primeiro interesse, de explicitação da lógica, é o fato de que seus conceitos apresentam uma imperfeição: as ideias lógicas são dadas num modo “puramente simbólico”.

O começo da discussão husserliana sobre o símbolo remonta à *Filosofia da Aritmética*, onde Husserl ilustra o problema com um exemplo tirado da matemática. Ele menciona uma dificuldade lógica que surge no cálculo: digo que 2 mais 3 é igual a 5; mas os conceitos 2 e 3 na soma permanecem sempre sendo 2 e 3, sem se transformar em 5. Percebe-se em tal dificuldade que nas operações da matemática os números não se dão como *abstracta*. “O aritmético não opera absolutamente com os conceitos de número enquanto tais, mas com os objetos representados em geral desses conceitos; os signos que ele liga ao calcular têm o caráter de signos gerais formados sobre a base dos conceitos de número”⁴¹. Assim, Husserl chama a representação por signos de “simbólica” e “imprópria”, pois nela o conteúdo não é dado diretamente como isto que ele é, mas apenas indiretamente por signos que o caracterizam de maneira unívoca.

Essa constatação que foi feita no caso da aritmética pode ser transposta, *mutatis mutandis*, para a lógica: ela opera com signos representados em geral, logo, com referências indiretas ao conteúdo. No

⁴¹ Hua XII, pp. 201-202. “Der Arithmetiker operiert überhaupt nicht mit den Zahlbegriffen als solchen, sondern mit den allgemein vorgestellten Gegenständen dieser Begriffe; die Zeichen, die er rechnend verbindet, haben den Charakter auf Grund der Zahlbegriffe gebildeter allgemeiner Zeichen”.

fim das contas, suas figuras de conceito revelam-se imperfeitas, são ditas assim na medida em que são entendidas como índices de alguma coisa, como sinais estabelecidos por convenção, mas que mantêm uma relação puramente exterior e arbitrária com a coisa por elas designada. Dizer, portanto, que os signos são conceitualmente deficitários equivale a dizer que eles operam no “vácuo”, funcionam como substitutos do objeto designado, ao cumprir a função de designação exterior, mas sem nada informar dos traços distintivos pertencentes ao designado enquanto tal, sem poder caracterizá-lo.

Assim, se o interesse pelo jogo demonstrativo lógico leva com necessidade a um interesse pela verdade, a uma lógica da verdade, nesta última surgirá um “ponto cego” que a lógica abandonada a si mesma será incapaz de preencher e que exigirá “uma complementação filosófica” . Com efeito, diz Husserl, a edificação da lógica pura não pode ser deixada a encargo apenas das disciplinas matemáticas, “como um sistema de proposições que vai crescendo no quadro de uma validade ingenuamente objetiva”, porque a lógica assim, estabelecida sob o simbolismo matemático, ressentir-se-á da falta de uma “clareza filosófica” sobre tais proposições e de uma “visão intelectual sobre os modos de conhecimento que entram em jogo com a consumação e as aplicações idealmente possíveis destas proposições, bem como sobre as doações de sentido e validades objetivas que (...) por essência se constituem”⁴².

O lógico, no entanto, tende a conviver pacificamente com tais obscuridades, sem se incomodar com a falta de evidência congênita ao simbolismo puro. Isso acontece porque os signos não deixam nada a desejar quando o interesse em causa é simplesmente técnico. E, de fato, a aritmética e a lógica funcionam excelentemente do ponto de vista operatório. O problema é que a eficiência dos procedimentos técnicos tende a fascinar a visão e cegá-la para a exigência crítico-gnosiológica,

⁴² Hua XIX.2. Introdução, § 1, pp. 5-6 (trad. port. 1).

tende a colocar a atitude científica numa espécie de “piloto automático” e enrijecê-la num estilo simplesmente mecânico de proceder⁴³.

Para Husserl, isso leva a uma alienação, que é a mesma alienação técnica que acomete as ciências positivas em geral. “As obscuridades da lógica pertencem ao quadro de uma alienação cuja tematização percorre a obra de Husserl como um todo: a alienação técnica da ciência”, o que significa, em suma, que a *praxis* científica “se desenvolve sem a intelecção da *ratio* da efetuação realizada”⁴⁴. Ao operar no plano dos “signos”, o mais afastado da intuição, a lógica torna-se uma pura mecânica, um puro cálculo, que reduz-se a deduzir signos a partir de signos.

A análise da linguagem e a caracterização fenomenológica dos atos de consciência

Como providenciar, então, a intelecção da *ratio* lógico-científica? Onde devem ser buscadas a clareza filosófica e a visão intelectiva dos modos de conhecimento acima mencionados?

Husserl deixa claro desde o começo: a partir do estado de coisas descrito, sente-se a necessidade de investigações fenomenológicas que respondam pela preparação e pela clarificação crítico-gnosiológica da lógica pura. Na primeira investigação lógica, a decisão é começar por uma análise do discurso tal como este se realiza na língua. Com efeito, as primeiras distinções essenciais são fixadas no plano da linguagem, a saber, nos componentes verbais e nas expressões.

O componente básico da linguagem é a “palavra”, que pode ser grafada no papel ou proferida foneticamente. Nos dois casos, deve-se distinguir a aparição meramente física da palavra, na escrita ou na fala, dos atos que desempenham no interior da mesma uma função significante. Um

⁴³ Cf. Hua XXIV. § 8, p. 26.

⁴⁴ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo : Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989, pp. 47-48.

som de palavra não é um simples ruído, não é um mero *flatus vocis*. Do mesmo modo, a escrita não é simples tinta deitada no papel. Som e escrita, pelo contrário, são dotados de significação. Há intenções, ou atos, que desempenham no interior do proferir, do escrever, a função de doação de sentido, por meio da qual o complexo de sons ou caracteres da palavra adquire um significado e este pode ser transposto, na comunicação, de um interlocutor até o outro, com mútuo entendimento do “assunto” colocado em discussão.

Do ponto de vista da descrição fenomenológica pura, a expressão, animada de sentido, assim como a palavra, é também um fenômeno concreto – manifesto no discurso solitário ou no diálogo – que se desmembra no fenômeno físico do falar e nos atos que emprestam a ele a significação. Atos que Husserl caracteriza como “atos doadores de sentido” ou “intenções doadoras de sentido” (atos e intenções são usados aqui como sinônimos). Mas a linguagem se ordena não somente em torno desses atos conferidores de significado: o significado, que é simbólico, portanto, vazio, exige ser preenchido por novos atos, capazes de tornar o “designado” efetivamente presente. Os atos que desempenham essa função de preenchimento do vazio são nomeados então por Husserl de “atos preenchedores de sentido”.

As intenções preenchedoras respondem pela “plenitude intuitiva”, é nelas que se “constitui a referência a uma objetividade expressa”⁴⁵. Se, por força das intenções signitivas⁴⁶, a “expressão é algo mais do que um simples som de palavra”, isto é, ela “*visa* a qualquer coisa”, por força das intenções de preenchimento, ela não só visa, “mas refere-se ao objetivo”⁴⁷. O elemento objetivo aparece graças às intuições acompanhantes, ou é

⁴⁵ Ibid. Investigação I, § 9, p. 44

⁴⁶ *Signitiven*: Husserl usa este último termo como sinônimo abreviado de significativo (*significativen*), aquilo que é dotado de significado (*Bedeutung*) ou significação (*Signifikation*).

⁴⁷ Hua XIX.2. Investigação I, § 9, p. 44 (trad. port. 32).

presentificado, por exemplo, através da lembrança ou de imagens da fantasia.

Duas espécies de ato animam assim a expressão. Por um lado, ela ganha vida através de atos que, enquanto doadores de sentido, emprestam a significação correspondente. O preenchimento de significação, por sua vez, incumbe-se de pôr o objeto diante dos olhos, ele é atendido pelos atos preenchedores que introduzem um “recheio intuitivo” junto à intenção signitiva, recheio (*Fülle*) que a confirma, reforça ou ilustra, atualizando a referência objetiva.

É claro que a expressão *pura e simples*, uma vez animada de sentido, dispensa a intuição acompanhante para funcionar como portadora de significado; como vimos, ela constitui uma intenção que sinaliza para a coisa, semelhante ao gesto de apontar o dedo na direção de algo, uma intenção que, ao designar o objeto com um nome, remete instantaneamente a ele, serve como índice vazio do objeto, mesmo na falta dele. Mas quando essa intenção de significação, que paira de início no vácuo, se preenche na intuição, “realiza-se, então, a referência objetiva, o nomear, torna-se uma referência atualmente consciente entre nome e nomeado”⁴⁸. Cruzam-se, então, na mesma latitude, o dedo que aponta e a coisa por ele apontada.

O resultado mais importante que Husserl *parece* extrair de toda a análise da linguagem é justamente a caracterização dos atos de consciência. Como vimos, há atos que respondem pela pura doação de sentido e atos intuitivamente concordantes que respondem pelo preenchimento de significação. As *Investigações Lógicas* são em grande parte reservadas à tarefa de caracterizar fenomenologicamente os atos de consciência conforme estruturas gerais essenciais que pertencem a esses atos.

A noção de ato é utilizada como sinônimo de intenção. Qual o exato teor dessa sinonímia? A noção de “ato” tem a particularidade de ressaltar o caráter atuante da vivência. O ato é atualizante, ele cumpre a função de tornar algo atualmente presente – na intuição; ou de tornar algo

⁴⁸ Ibid. Investigação I, § 9, p. 44 (trad. port. 32).

“quase” presente – na presentificação da lembrança ou da fantasia. A noção de “intenção”, por sua vez, ressalta o caráter correlacional da vivência, designado nas *Investigações* pelo nome de “intencionalidade”.

(I) Sob certo aspecto, os atos podem ser determinados conforme seu “caráter”. O conceito introduzido por Husserl de “caráter de ato” permite diferenciar a consciência de algo universal da consciência de algo singular. O caráter torna um ato de consciência essencialmente diferente de outro, e, por consequência, torna igualmente diferentes em seu sentido os conteúdos consciencizados. “Os objetos universais tornam-se conscientes para nós em atos essencialmente diferentes daqueles em que nos tornamos conscientes dos objetos individuais”⁴⁹. Com essa determinação do ato pelo caráter, Husserl põe-se incansavelmente a descobrir as sutilezas quase imperceptíveis do conhecimento de objetos universais, decidido a mostrar as evidentes contradições em que cai o nominalismo de Locke, de Hume, de Cornelius, etc., ao contestar a existência do conhecimento universal como “ficção”, ou submetê-lo a uma psicologia associativa das semelhanças baseada numa suposta função generalizante do “nome” concebido como “economia do pensamento”.

Mas vamos passar por alto as considerações críticas de Husserl, a respeito das concepções nominalistas, para nos deter diretamente nas suas formulações positivas da noção de “caráter de ato”. Diz ele que, no intervalo de tempo em que aparece, por exemplo, “o objeto vermelho e o momento de vermelho nele realçado, visamos, antes, ao mesmo vermelho idêntico e visamo-lo num modo de consciência de tipo novo, por meio do qual se nos torna objetiva, precisamente, a espécie, em vez do individual”⁵⁰.

Numa consideração comparativa, é-nos ensinado que o ato no qual visamos a algo de específico difere essencialmente do ato em que visamos a algo de individual (um indivíduo concreto ou uma parte ou traço individual desse indivíduo):

⁴⁹ Hua XIX.2, Investigação II, § 1, p. 113 (trad. port. 91).

⁵⁰ Hua XIX.2, Investigação II, Introdução, p. 111 (trad. port. 89).

Certamente que há em ambos uma certa comunidade fenomenal. Em ambos aparece, de fato, o mesmo elemento concreto e, na medida em que aparece, são dados em ambos os mesmos conteúdos sensíveis nos mesmos modos de apreensão (...) Da primeira vez, o aparecimento é o fundamento representativo de um ato de visar *individual* (...) Da segunda vez, ele é o fundamento de representação de um ato de apreender e de visar *especializante*; quer dizer, enquanto aparece a coisa, ou melhor, a nota na coisa, não visamos a esta nota objetiva, a este aqui e agora, mas visamos sim ao seu *conteúdo*, à sua ideia; não visamos a este momento de vermelho na casa, mas sim *ao* vermelho⁵¹.

(II) Sob um segundo aspecto, os atos podem ser determinados como objetivantes e como propriamente objetivantes. Husserl entra nos detalhes do caráter objetivante dos atos no segundo livro das *Ideias*, dedicado a “Investigações Fenomenológicas sobre a Constituição”. A partir da pergunta: “como as vivências são executadas em função do conhecimento?”, Husserl põe-se a considerar a transformação geral de atitude que desencadeia o comportamento teórico. O sujeito – ele diz – vive em seus atos, de representar, perceber, recordar, pensar, de uma maneira fenomenologicamente assinalada, mas cada um desses atos comporta, por essência, a possibilidade de converter-se num ato teórico mediante uma mudança de atitude, ou seja, a partir de uma modificação intencional da vivência.

Husserl observa que a atitude prática e a atitude axiológica ou valorativa (referente aos valores éticos e estéticos) correm paralelamente à atitude teórica. Todas as vivências intencionais, sob o título geral de consciência, comportam referência a objetividades dadas – em atos práticos, teóricos ou valorativos, cujos correlatos são objetividades

⁵¹ Hua XIX.2, Investigação II, § 1, pp. 113-114 (trad. port. 91).

práticas, teóricas ou valorativas. Mas os atos teóricos são considerados por Husserl os atos propriamente objetivantes.

(III) Sob um terceiro aspecto, os atos podem ser caracterizados conforme sua qualidade e sua matéria. Husserl distingue qualidade e matéria “como dois momentos, ou como dois constituintes internos de todos os atos”⁵². Sob o título de qualidade encontra-se a determinidade interna de um ato que o diferencia de outro ato, por exemplo, o juízo da esperança, a esperança do desejo, o desejo da lembrança, etc. Determinado pela qualidade “judicativa”, o ato de julgar distingue-se de outros atos como desejar, esperar, lembrar, etc. Essa determinidade interna, porém, na mesma medida em que discrimina o juízo dos outros atos, torna qualitativamente comuns todos os juízos entre si. O que, então, diferencia um juízo de outro juízo é justamente a matéria, ou seja, aquilo que é julgado no ato de julgar. Por exemplo, o juízo sobre X é qualitativamente igual ao juízo sobre Y, só que materialmente diferente dele porque X é diferente de Y. Em suma, os juízos são homogêneos entre si pela qualidade judicativa e são heterogêneos entre si pelo objeto julgado que entra no ato como matéria.

No entanto, a matéria constitui ao mesmo tempo um fator unificante que subjaz a uma multiplicidade de atos e os reúne numa idêntica referência. Se ela, por um lado, torna materialmente heterogêneos os atos que são qualitativamente homogêneos entre si, por outro lado, ela pode constituir um momento comum de vários atos qualitativamente diferentes. Por exemplo, o mesmo momento material “vermelho” pode ser julgado, desejado, esperado, lembrado, etc. A matéria surge então como o uno no múltiplo, a unidade na multiplicidade. A matéria, como base idêntica para uma variedade de atos, é chamada então por Husserl de representação subjacente:

(...) a identidade da matéria ao longo da variação da qualidade assenta na identidade “essencial” da representação subjacente. Dito de outra maneira: aí

⁵² Hua XIX.2, Investigação V, § 22, p. 441 (trad. port. 367).

onde os atos têm o mesmo “conteúdo” e não se diferenciam, segundo a sua essência intencional, senão porque é um juízo, o outro, um desejo, o terceiro, uma dúvida, etc., com precisamente esse conteúdo, aí possuem eles essencialmente a mesma representação como base. Se a representação subjaz a um juízo, então ela é (no sentido atual de matéria) conteúdo de um juízo. Se ela subjaz a um desejo, então é conteúdo de um desejo, etc⁵³.

Nós vemos assim que, de um lado, acha-se a multiplicidade dos atos, qualitativamente desdobrados, e de outro lado acha-se a unidade da matéria subjacente a esses atos. A consciência se consuma na multiplicidade dos atos (de julgar, desejar, lembrar, esperar, etc.) em um “representar” que torna o objeto presente, e faz dele um uno e um idêntico no meio da variedade. Esta variedade, porém, não significa uma fragmentação dos atos como se eles corresse em série, justapostos uns aos outros. O “representar” do objeto nos atos, pelo contrário, é também uma espécie de unidade, uma fusão.

(IV) Por último, é preciso ressaltar que, no quadro descritivo da experiência atuante, o conceito de “intuição” (*Anschauung*) é promovido à função de diferenciar *essencialmente* os atos entre si. Ao entrar em cena, ele introduz a diferença fundamental que existe entre as intenções: o ato intuitivo é aquele que atinge efetivamente o objeto; o ato significativo é aquele que apenas o visa. Lévinas, que aprofundou a teoria da intuição no Husserl das *Investigações*, assinala que entre os dois não reside uma simples diferença de graus de claridade. Trata-se, antes, de uma diferença essencial: a intenção significativa opera no vazio, num puro visar objetivante, ao passo que a intuição atualiza a pura e simples visada pondo a consciência numa relação direta com o objeto. Numa relação face a face, por assim dizer. A presença do objeto está ao alcance da consciência, o objeto está, por assim dizer, ao pé do ato intuitivo, que o atinge.

⁵³ Ibid. Investigação V, § 23, p. 445 (trad. port. 370).

O ato significativo, ao contrário, mira o objeto sem tê-lo presente diante de si. Essa ausência não afeta em nada, porém, na efetuação da conversação corrente, que continua composta, na esmagadora maioria dos casos, de atos meramente signitivos: em geral, conversar é um processo de transmissão de significados vazios, já que não precisamos ter perante os olhos a presença de todos os objetos dos quais falamos e cujo sentido comunicamos, mediante palavras e expressões, a nosso interlocutor. Quando “não temos imagem ou percepção alguma, nós nos limitamos ao simples ato de visar o objeto, na medida em que compreendemos o que é dito e compreendemos isto que nós próprios dizemos”⁵⁴.

Os atos signitivos carecem de preenchimento, ao passo que os intuitivos respondem pela doação plena do fenômeno. São exemplos de atos intuitivos a percepção e a afiguração. O *plenum* que os dois atos comportam, por sua vez, apresenta diferenças graduais para mais ou para menos. Mas entre os dois reside a diferença essencial de que a afiguração não dá o próprio objeto, ela oferece apenas a sua imagem, ao passo que a percepção dá o objeto ele próprio, em diferentes graus de perfeição e sombreamento. “O caráter intencional da percepção consiste no apresentar (*das Gegenwärtigen, Präsentieren*) em oposição ao mero presentificar (*Vergegenwärtigen*) da afiguração”⁵⁵.

Segundo Husserl, a mirada no vazio da significação, embora animada de sentido, ainda não constitui um “conhecer”, que só se perfaz no preenchimento, ato que põe o objeto mesmo ao alcance da intuição que o visa. O “conhecer” se deixa definir legitimamente como “um caráter de ato mediador entre a aparição das palavras pronunciadas, ou da palavra inteira vivificada pelo sentido, e a intuição da coisa”⁵⁶. O nomear opera em função da identidade de sentido, o nome é dotado do caráter homogêneo da significação. A mera circunstância de os dois, nome e sentido, aparecerem

⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 102.

⁵⁵ Hua XX.1. *Investigação VI*, § 37, p. 116 (trad. port. 90).

⁵⁶ *Ibid.* *Investigação VI*, § 7, p. 26 (trad. port. 25).

juntos, não autoriza conceber entre eles uma relação interna, nem mesmo uma relação extrínseca, como uma simples justaposição. Diz Husserl que o que constatamos “não é uma mera soma e sim a mais íntima unidade (...)”⁵⁷. A unidade intencional de uma fusão, que emerge de tal maneira “que os momentos implícitos dessa unidade – a aparição física da palavra vivificada pelo momento da significação, o momento da cognição e a intuição do denominado – não se destacam com nitidez uns dos outros”⁵⁸.

Com efeito, Husserl sublinha o fato de que há uma unidade fenomenológica dos atos⁵⁹, uma unidade intimamente fundida, que possui um caráter peculiar. Na vivência completa (representação da palavra, ato doador de sentido, etc.), a intenção de significação encontra o preenchimento no ato correlativo. Ela tende a esse encontro, por assim dizer, para absorver-se na consumação de seu sentido. A tendência é determinada pelo fato de que os atos de significar e de preencher são mutuamente pertinentes.

Mas uma questão que se impõe é a seguinte: sob que concepção deve ser compreendida a generalidade que a palavra apresenta? É certo que o universal abrange uma multiplicidade idealmente delimitada de intuições individuais possíveis, como a palavra geral vermelho e as múltiplas tonalidades de vermelho que podem ser intuídas visualmente. É por meio de uma síntese identificante que chegamos a reconhecer o momento “vermelho” que aparece como o mesmo em tais intuições. Mas a generalidade da palavra não deve ser reduzida aos conceitos genéricos que se opõem aos conceitos individuais. O “conhecer” – diz Husserl – “não deve ser concebido diretamente como um classificar atual que se perfaz pela inclusão, numa classe, de um objeto representado intuitivamente ou mesmo conceitualmente”⁶⁰.

⁵⁷ Ibid. Investigação VI, § 7, p. 26 (trad. port. 26).

⁵⁸ Ibid. Investigação VI, § 7, p. 27 (trad. port. 27).

⁵⁹ Conf. Hua XIX.2, Investigação II, § 10, p. 45 e Hua XX.1, § 7, p. 25.

⁶⁰ Hua XX.1. Investigação VI, § 7, p. 28 (trad. port. 28).

A generalidade, em suma, não se esgota na classificação. Husserl mostra⁶¹ que há outro tipo de generalidade pertencente ao “nome próprio”, e que este possui um caráter completamente diverso da generalidade presente no nome de classe. Aos objetos que são designados por um nome próprio pertence também uma síntese de intuições possíveis, nas quais a mesma pessoa, ou a mesma cidade, aparecem “e todas estas aparições têm uma unidade não meramente intuitiva, mas também cognitiva”. Assim conhecemos João como João, Berlim como Berlim, etc. Este conhecer é um ato que permanece idêntico ao longo da proferição das palavras que designam na forma de nomes próprios.

Estendemo-nos bastante, decerto, na caracterização dos atos intencionais. Mas convém lembrar que isso era indispensável para a correta compreensão da evidência como vivência da verdade. Pelo que foi dito, conclui-se que a essência específica da intencionalidade em geral pode ser compreendida como uma “ação constituinte” e que os atos, enquanto constituintes, são doadores de sentido, que as intenções outorgam sentido objetivo às coisas intencionadas e são, por isso, objetivantes, na atitude prática e valorativa, e propriamente objetivantes, na atitude teórica.

Evidência e *adæquatio*

Viu-se nas seções anteriores que a vivência da unidade de uma consciência de preenchimento se perfaz quando a expressão que desempenha de início uma função meramente simbólica é recoberta pela intuição *mais ou menos* correspondente que se associa a ela. Assim, do ponto de vista descritivo, “o ato do puro significar, tal como uma intenção que mira uma meta, se preenche no ato de visualização”⁶². Na intuição a mesma objetividade, de começo não mais do que uma objetividade pensada, desponta diante dos olhos, *presencialmente*, e recebe nesta aparição

⁶¹ Ibid.. Investigação VI, § 7, pp. 28-29 (trad. port. 28-29).

⁶² Ibid. Investigação VI, § 8, p. 32 (trad. port. 29).

presencial as mesmas determinações com que fora concebida no pensamento. Mas agora as determinações podem ser enxergadas a olho nu, confirmadas ou parcialmente retificadas. Desse modo, “a essência intencional do ato da intuição se adapta (*mais ou menos* perfeitamente) à essência significacional do ato que exprime”⁶³.

Entre o ato significativo e o ato intuitivo vigora uma estrutura fenomenológica que determina essencialmente a passagem de um ato para outro. Husserl mostra que essa passagem, ou transição, pode ser descrita estaticamente ou dinamicamente. Na relação estática, a transição temporal de um ato ao outro não é levada em conta, a relação é vista em bloco, como resultado acabado. Temos então “uma consciência de unidade, eventualmente sem ter sido precedida por uma fase visivelmente delimitada de intenção não preenchida”⁶⁴. Na relação dinâmica, pelo contrário, não se trata de um imóvel estar preenchido, mas de uma transição que se consuma no tempo, “os membros da relação e o ato de conhecer que os relaciona estão afastados temporalmente, mas desdobram-se numa figura temporal”⁶⁵. Nesse transcurso o mero pensar insatisfeito recebe seu preenchimento *mais ou menos* adequado.

Nos parágrafos acima, a expressão “mais ou menos” foi propositadamente grifada para destacar as gradações do preencher dinamizado no tempo. Com efeito, os atos admitem diferenças para mais ou para menos no percurso do intencional até o recobrir preenchedor. No limite da diferença para mais encontra-se a confirmação plena. No limite da diferença para menos encontra-se a decepção plena. Na confirmação plena, todas as intuições preenchedoras são unânimes em apresentar o objeto tal como ele foi visado ao nível do pensamento. Na decepção plena, todas as intuições preenchedoras convergem na direção de um objeto completamente diferente daquele visado pela significação. Mas a plenitude de um lado e a nulidade de outro não são as únicas possibilidades. Entre os

⁶³ Ibid. Investigação VI, § 8, p. 33 (trad. port. 30 grifo nosso).

⁶⁴ Ibid. Investigação VI, § 8, p. 34 (trad. port. 31).

⁶⁵ Ibid. Investigação VI, § 8, p. 33 (trad. port. 30).

dois extremos repousam certas gradações de confirmação e de decepção. Falaremos delas adiante.

Husserl passa pelas noções de confirmação e decepção para chegar aos conceitos seguintes de “identificação” e “diferenciação” que são fundamentais na caracterização fenomenológica da evidência. A identificação ocorre pela concordância entre intenção e intuição; a diferenciação ocorre pela possibilidade correlata da discordância, do conflito, que surge quando a “intuição não ‘concorda’ com a intenção de significação, mas ‘conflita’ com ela”⁶⁶. Mas merece atenção o fato de que os atos de identificar pela concordância e de diferenciar pelo conflito inscrevem-se igualmente na relação dinâmica, e ambos transcorrem no tempo em forma de síntese. É certo que o “conflito ‘separa’, mas a vivência do conflito põe em relação e em unidade, é uma forma de síntese. Na medida em que a síntese anterior foi da espécie de uma identificação, a de agora é da espécie de uma diferenciação (...)”⁶⁷.

Ou seja: a decepção dá o objeto como “outro” e sabota a confirmação, mas ela não é uma simples exclusão ou privação do preenchimento, a decepção é “uma forma de síntese tão específica quanto o próprio preenchimento”⁶⁸. Assim, a diferenciação assume o mesmo caráter de passagem sintética da identificação, porque a decepção “pressupõe como que um certo terreno de concordância”, como quando eu penso *A é vermelho* e logo em seguida ele se mostra verde: “nesse mostrar-se (...) no ajustamento à intuição, a intenção do vermelho conflita com a intuição do verde (...) Mas é inegável que tal coisa só é possível quando tem por fundamento uma identificação do A (...) é só assim que a intenção pode aproximar-se dessa intuição.”⁶⁹ A rasura não redundava em prejuízo

⁶⁶ Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

⁶⁷ Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

⁶⁸ Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 35).

⁶⁹ Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

para a clareza intuitiva, diz Castilho⁷⁰, ela não impede que haja clarificação, mesmo no caso do anulamento, “ocorre apenas que, aqui, se chega a um contrassenso ‘claro’”.

Para Husserl, a identificação e a diferenciação são fundamentos fenomenológicos comuns da predicação e da determinação. Na identificação, o substrato e o predicado são ligados pela cópula “é” que determina positivamente o estado de coisas em questão: S é P. Ela responde à pergunta “o que é” e define-se *eo ipso* pelo sentido positivo do conhecimento, que rege-se pelo princípio de identidade. Na diferenciação, o substrato e o predicado são separados pela expressão “não é” que determina negativamente o estado de coisas de que trata: S não é P. Ela responde à pergunta “o que não é” e define-se *eo ipso* pelo sentido negativo do conhecimento, que rege-se pelo princípio de contradição. Na identificação, as infinitas possibilidades são reduzidas a uma única, o S é justamente P e nenhuma outra coisa no universo. Na diferenciação, pelo contrário, a negação do S como P abre o horizonte para infinitas possibilidades, o substrato não é “isto” exatamente e pode ser qualquer outra coisa no mundo. Pelo fato de reduzir as possibilidades a uma só, a identificação possui uma prioridade lógica em relação à diferenciação. Como vamos ver, Husserl mantém esse primado da identidade na caracterização fenomenológica da evidência.

Todavia, deve ser explicado que existem graus de identificação e diferenciação, estas podem ser totais (na confirmação e decepção plenas) ou apenas parciais. A identificação parcial ocorre quando o preenchimento corrobora apenas em parte a significação de início visada, e a rasura pode obrigar a uma revisão: a coisa preenchida é apenas parcialmente o que eu julguei que fosse. A diferenciação parcial ocorre quando parte da coisa concorda com a significação visada, e outra parte apresenta disparidades que a contradizem, mas a parte constatada é suficiente para manter intacta a identidade entre intuição e significação. Quando a comprovação na síntese tende a ser maior do que a decepção, a crença na coisa preenchida é

⁷⁰ CASTILHO, Fausto. *Op. cit.*, p. 46.

motivada e, portanto, robustecida; quando o conflito tende a ser maior, a crença é desmotivada e, portanto, enfraquecida.

A identificação possui uma prioridade em relação à diferenciação porque mesmo as diferenças são “identificadas” como “diferenças” e são distinguidas como tais das intuições confirmadoras. Logo, a estrutura predicativa da diferenciação regida pela identidade é *A não é B e sim C*, na qual a diferença é estabelecida a partir da tripla identificação de A como A, B como B (ou B como indeterminado), e de C como C.

O primado da identidade na definição da evidência é mantido pelo Husserl tardio. Voltamos a vê-lo, por exemplo, em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, no parágrafo 16, em que Husserl trata da *evidência da clareza* e da *evidência da distinção* no que diz respeito aos modos de realização do juízo. Com relação à obtenção da evidência judicativa, Husserl fala de uma passagem sintética do juízo confuso para o distinto, do obscuro para o claro, que equivale a uma relação dinâmica de preenchimento regida pela identificação:

Se à atividade de opinião que julga de maneira “vaga”, “confusa”, no caso de uma ideia que sobrevém ao espírito, se junta um tal processo do julgar explícito, então nós dizemos, baseando-nos na síntese de identificação preenchedora que entra então em cena, que a opinião confusa torna-se distinta, que só agora nós julgamos *propriamente falando* e que o juízo é dado *propriamente falando* e dado ele mesmo, enquanto que até aí ele não era senão pré-figurado pela opinião⁷¹.

Husserl estabelece então um contraste entre distinção e clareza. Quando os juízos eles mesmos são dados em pessoa, no ato de julgar, eles são denominados juízos distintos, e sua evidência é “proveniente da efetuação do juízo real e propriamente dito”⁷². Quando a pessoa que julga,

⁷¹ Hua XVII, § 16a, p. 50 (trad. fr. 80).

⁷² Ibid. § 16a, p. 53 (trad. fr. 85).

porém, tem diante de si “isto a que ela quer chegar por intermédio do juízo, ou seja, isto que ela quer *conhecer*”, o juízo é emitido com clareza, uma vez que “julgar com clareza é possuir na efetuação dos passos do juízo a claridade das coisas e no juízo tomado como um todo a claridade dos estados de coisa”⁷³.

Dito isso, podemos voltar a atenção agora para o capítulo específico da sexta investigação lógica que trata da questão da evidência. Em primeiro lugar, convém lembrar que a evidência, definida como “vivência” da verdade, deve ser descrita em conexão com a noção de *adaequatio* (adequação), e que a adequação é um ideal, uma meta, que equivale ao ideal da verdade como “correspondência entre o intelecto e a coisa”.

Na ciência natural hipotético-dedutiva, a ideia da correspondência se traduz em atividades de comparação das hipóteses com os fatos com o objetivo de corroborar as teorias como próximas da realidade ou provavelmente verdadeiras, ou, no caso contrário, refutá-las como definitivamente falsas (critério da falseabilidade). O probabilismo do primeiro caso não impede que o processo da investigação científica seja orientado pelo ideal da constatação definitiva do valor de verdade das proposições, e, portanto, da comprovação última. A suposição teórica a nível do pensamento está, desde o início, comprometida com um duplo ideal: a verificação dos estados de coisas supostos e a consequente exatidão da coincidência entre o modelo dedutivo e os fenômenos que deste se deduz – aqui, no primeiro nível empírico que é o da experiência (*Erfahrung*), da pura observação –, em seguida, pretende-se que as hipóteses explicativas por causalidade sejam reproduzidas artificialmente em laboratório e resistam ao escrutínio dos testes que possam impugná-las – aqui, no segundo nível empírico que é o do experimento (*Experiment*), com recurso à técnica e com interesse nos resultados técnicos dela provenientes. A atividade científica parte no encaicho desse duplo ideal como uma meta.

⁷³ Ibid. § 16a, p. 53 (trad. fr. 85).

Na fenomenologia, a noção tradicional da verdade (*Wahrheit*) como *adæquatio* sofre algumas modificações fundamentais de acordo com os resultados obtidos no estudo das sínteses de recobrimento. O ideal em leitura fenomenológica é o do completo preenchimento das intenções de significado, no qual a união sintética das intuições alcança a evidência em estado de perfeição. Diz Husserl: “Assim, o exame das possíveis relações de preenchimento aponta para uma 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.”⁷⁴

Na adequação ideal, as intuições doadoras se harmonizam completamente com as intenções significantes sem restar nenhuma lacuna a ser preenchida. O preenchimento é realizado na íntegra, sem confirmações parciais ou decepções. É claro que, em se tratando da “verdade”, o modelo de preenchimento que Husserl tem em vista é o da percepção, que tem o caráter intencional do apresentar e não o presentificar puro e simples de uma lembrança ou afiguração. Somos gratos à percepção pela doação da coisa em sua ipseidade⁷⁵.

Porém, como sabemos, o objeto da percepção é apreendido em graus diferentes de perfeição e sombreamento (*Abschattung*), pois o apresentar comporta uma gradação: o objeto só se exhibe por um de seus lados de cada vez, só pela face atual, enquanto os perfis inatuais não-aparentes jazem nas sombras. Mesmo assim, as gradações do sombreamento se estendem até um limite ideal: o “limite ideal até onde pode aumentar o recheio do sombreamento, no caso da percepção, é o

⁷⁴ Hua XX.1, § 37, p. 91.

⁷⁵ A palavra alemã para percepção, “*Wahrnehmung*”, pode ser etimologicamente decomposta no verbo *nehmen* (tomar, captar) e no adjetivo *wahr* (verdadeiro), com o interessante resultado “captação do verdadeiro”. Husserl explora esse potencial analítico-etimológico do termo em Hua XXIV. § 38, p. 231. “(...) evident ist es zum Wesen der Wahrnehmung gehörig, daß sie etwas wahrnimmt, einen Gegenstand, und ich kann nun fragen, als was nimmt sie den Gegenstand für wahr.” (Tradução problemática: (...) evidentemente, pertence à essência da percepção que ela capta alguma coisa como verdadeira, um objeto, e eu posso perguntar agora de que modo ela toma o objeto por verdadeiro).

próprio no sentido absoluto (assim como, na afiguração, é a imagem absolutamente semelhante), para cada lado e para cada elemento apresentado do objeto”⁷⁶. Os sombreamentos são uniformes na sua apresentação da coisa por lados, sem sobrar nenhum dado intuitivo que não esteja em conformidade com a intenção a nível do pensamento. Isso recebe o nome de *adaequatio*: o consenso de todas as intuições na exibição sintética da coisa por *Abschattungen*.

E, quando uma intenção de representação é definitivamente preenchida por meio dessa percepção idealmente perfeita, produz-se uma genuína *adaequatio rei et intellectus*: O objetual está ‘efetivamente’ ‘presente’ ou ‘dado’ exatamente como aquilo-como-o-que (*genau als das, als welches*) é intencionado; nenhuma intenção parcial que careça de preenchimento permanece implícita. (...) E assim fica também *eo ipso* designado o ideal de todo preenchimento, inclusive o do significativo; o *intellectus* é aqui a intenção a nível do pensamento, a intenção da significação. E a *adaequatio* é realizada quando a objetividade significada é dada, no sentido estrito, na intuição, e dada exatamente como aquilo-como-o-que é pensada e nomeada. Não há intenção a nível do pensamento que não seja preenchida, e definitivamente preenchida, quando no próprio componente preenchedor da intuição não estão mais implicadas intenções insatisfeitas⁷⁷.

O primeiro “como” (*als*) da expressão acima *genau als das, als welches* refere-se à coincidência perfeita entre o visado e o dado, enquanto o segundo “como” refere-se à estrutura do modo intencional, o modo pelo qual (como-o-que) o visado deixa-se acomodar na perfeição da coincidência com o dado. Do conceito de adequação, fenomenologicamente determinado, Husserl passa à consideração da

⁷⁶ Hua XX.1, Investigação VI, § 37, p. 116 (trad. port. pp. 90-91).

⁷⁷ Ibid. Investigação VI, § 37, p. 116 (trad. port. 91).

evidência: é o ideal da adequação que nos dá a *evidência*. Esta, porém, pode ser compreendida no sentido lato ou no sentido estrito.

Falamos em evidência, no sentido lato, sempre que uma intenção posicionante (sobretudo, uma afirmação) é confirmada por uma percepção correspondente e perfeitamente adequada, mesmo que se trate de uma síntese adequada de percepções singulares conexas. É legítimo falar então em graus de evidência (...) O sentido estrito da evidência, na crítica do conhecimento, refere-se exclusivamente a essa meta última e insuperável, ao ato dessa síntese de preenchimento, a mais perfeita de todas, que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto.⁷⁸

A consideração fenomenológica da “ideia” da evidência como princípio, no sentido lato, alça-se então à altura do “ideal” da evidência como meta a ser atingida, no sentido estrito. Por ser um ideal, a realização ocorre por aproximações que se estendem ao infinito, o ideal é uma ideia regulativa. Sua exequibilidade mede-se pela escala de aproximatividade sempre possível. O que a regra é o modelo de conformação absoluta entre começo e fim: não há nada no objeto que já não esteja pré-figurado na intenção, não há nada na intenção que não “caia como uma luva” para expressar o objeto e vesti-lo com os significados que lhe convêm. A fisionomia do objeto deixa-se atestar tal como fora traçada, em retrato, pela intenção signitiva, sem distorções.

Na extremidade da meta, a evidência mostra-se “o ato daquela síntese de recobrimento” que alcança o grau limite de perfeição, é um ato de identificação objetivante cujo “correlato objetivo é chamado de ser no sentido da verdade ou também de verdade (...)”⁷⁹. A correlação entre evidência e verdade é retomada posteriormente em *Lógica Formal e*

⁷⁸ Ibid. Investigação VI, § 37, p. 117 (trad. port. 93).

⁷⁹ Ibid. Investigação VI, § 37, p. 117 (trad. port. 93).

Lógica Transcendental: “‘Verdade’ é a expressão objetiva, ‘evidência racional’, razão, é a expressão subjetiva e relativa”⁸⁰.

Pelas considerações acima, põe-se de manifesto que o princípio da identificação (a identidade) possui um primado na caracterização husserliana da evidência. A partir desse primado, Husserl pode então concluir com os quatro significados de evidência:

Primeiro significado: a evidência é a vivência da concordância e o “perfar-se atual da identificação adequada”, enquanto que a verdade é o correlato desse ato identificante, “é um estado de coisas, e, enquanto correlato de uma identificação por recobrimento, uma identidade: a plena concordância entre o visado e o dado como tal.”⁸¹

Segundo significado: a verdade é a relação ideal que vigora na unidade do ato de recobrimento da evidência, ou seja, “a ideia da adequação absoluta como tal”. A evidência, por sua vez, é a unidade “entre as essências cognitivas dos atos que se recobrem (...) é a ideia que pertence à forma do ato (...)”⁸².

Terceiro significado: a verdade é “o objeto dado à maneira do que é visado: ele é o próprio recheio”⁸³, enquanto que a evidência é a vivência correspondente da verificação desse dado.

Quarto significado: a verdade é “a correção da intenção” em vários níveis: a “correção do juízo”; a correção como “adequação ao objeto verdadeiro”; “a correção da essência cognitiva da intenção *in specie*”⁸⁴. Esse conjunto de significados que o conceito de verdade comporta resulta da evidência compreendida como relação entre a intenção vazia e o estado de coisas efetivamente presente na doação.

Assim, se a verdade decorre do aperfeiçoamento último da *Erfüllung*, a falsidade será proveniente da contradição, que comporta sua

⁸⁰ Hua XVII § 11b, p. 38 (trad. fr. 60-61).

⁸¹ Hua XX.1, Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

⁸² Ibid. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

⁸³ Ibid. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

⁸⁴ Ibid. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

evidência própria. Mais tarde, nas *Meditações Cartesianas*, Husserl fala dessa contraparte negativa da evidência: “A contradição entre nossa ‘intenção’ e a coisa que nos mostra essa ‘experiência’ produz a negativa da evidência ou a evidência negativa, cujo conteúdo é a falsidade evidente”⁸⁵.

A evidência como efetuação intencional

A concepção madura de Husserl sobre a evidência define esta aqui em termos de “efetuação intencional da doação das coisas elas mesmas”. O que se deixa destacar nesta última formulação, particularmente, é o caráter atuante da intencionalidade, ou seja, as operações constitutivas da consciência que se exercem sobre os objetos. Desse caráter atuante depreende-se, por sua vez, (I) a correlação entre constituição e doação, isto é, as operações constituintes da consciência têm sempre um correlato dado, um “objeto”; (II) o objeto está marcado, na doação evidente, com o selo do “original”, ele é dado *originaliter*⁸⁶.

Não se deve perder de vista, porém, que o caráter atuante da evidência pressupõe uma passividade de fundo, e que esta passividade comporta sua evidência própria. Husserl falou em *Experiência e Juízo* de uma “regressão da evidência predicativa à evidência ante-predicativa, ou objetiva, como regressão à evidência da experiência do mundo da vida”⁸⁷. Com a elaboração do conceito de “mundo da vida”, Husserl se mune do instrumental fenomenológico apropriado para tratar das evidências anteriores à predicação que radicam num solo de pré-doação passiva. Na superfície deste solo originário, os objetos estão previamente dispostos e

⁸⁵ Hua I. Meditação I, § 5, p. 52 (trad. fr. 10).

⁸⁶ Hua XVII § 59, p. 142 (trad. fr. 216). “consciência original: é ‘tal coisa ela mesma’ que eu apreendo, originaliter, em contraste com a apreensão por imagem ou com toda pré-opinião, intuitiva ou vazia”.

⁸⁷ HUSSERL, Erfahrung und Urteil. *Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Introdução, § 12, p. 51 (trad. fr. 60). Cabe observar que é em *Experiência e Juízo* que Husserl introduz o conceito de *Lebenswelt* (mundo da vida).

deixam-se abordar pelo julgar atual como substratos possíveis de predicação e temas possíveis de atividade de conhecimento.

A palavra “experiência”, no referido contexto, deve ser tomada num sentido mais concreto, familiar e cotidiano; faz-se com ela uma alusão mais particular à conduta da atividade prática e axiológica do que à atividade cognoscitiva. As atividades práticas e axiológicas, por seu turno, pressupõem uma crença passiva no ser. A crença passiva corresponde à “consciência da pré-doação dos substratos do juízo”⁸⁸ e cada experiência singular desses substratos ocorre no horizonte do mundo. Nos termos husserlianos, dizemos que esse horizonte do mundo é o “domínio da passividade dóxica”, da crença passiva no ser. É claro que, no estudo da doxa passiva, a “percepção” deve figurar como item fundamental da descrição, mais particularmente: a percepção externa. A propósito disso, Husserl distingue entre experiência simples, ou sensível, e experiência fundada. Mas não vamos entrar nos detalhes dessa divisão.

O capítulo primeiro de “Experiência e Juízo” é consagrado à tematização da experiência ante-predicativa e à descrição das estruturas gerais da receptividade. Husserl entende que o conceito de receptividade é indispensável. Fenomenologicamente falando, ele corresponde à orientação do Eu em direção às coisas e ao movimento pelo qual o Eu “acolhe em si isto que lhe é pré-dado através dos estímulos que o afetam”⁸⁹. Assim se mostra como as sínteses predicativas se edificam sobre as experiências ante-predicativas da recepção, e em que consiste a essência de tais operações. Mas como o tema da “evidência” é o que mais particularmente nos interessa, devemos nos limitar aqui à tarefa de esclarecer a oposição entre evidência passiva e evidência ativa, tal como esta última é pressuposta na definição “efetuação intencional da doação das coisas mesmas”.

⁸⁸ Ibid. § 12, p. 52 (trad. fr. 61).

⁸⁹ Ibid. § 17, p. 83 (trad. fr. 93).

Em que medida os dois casos de evidência se opõem? Husserl, na verdade, afasta a ideia de oposição. Entre passividade e atividade reside, antes, uma diferença de grau, e não de natureza:

Esse conceito fenomenologicamente indispensável de receptividade não está, de nenhum modo, em posição de exclusão com o conceito de atividade do Eu, sob o qual será preciso compreender todos os atos saídos de modo específico do Eu como polo; será preciso, ao contrário, considerar a receptividade como o grau inferior da atividade. O Eu consente com isto que lhe advém, e o acolhe no seu seio⁹⁰.

Feitas as devidas considerações, no que diz respeito à relação entre ativo e passivo, e pelas quais constatamos que a evidência é uma atividade exercida sob um solo de passividade originária, que tem sua clareza própria, podemos nos deter então no segundo conceito que aparece na caracterização geral da evidência como “efetuação intencional”, a saber, no conceito de “intencionalidade”. Que significados “intencional” comporta neste caso, e que um olhar corretamente treinado na amostragem fenomenológica deve fazer sobressair?

Conforme está implícito nas considerações já feitas, a evidência é uma forma de intencionalidade que desempenha papel preeminente na vida da consciência, e sua determinação, decerto, deve incluir o conceito de intencionalidade reservando a ele uma posição privilegiada. Isso se vê pelo que Husserl afirma, num determinado momento: “a evidência é a forma geral por excelência da ‘intencionalidade’, para, logo em seguida, reiterar: a *“intencionalidade em geral (...)* e a *evidência, a intencionalidade da doação das coisas mesmas, são conceitos que, por essência, são aparentados (...)* a evidência é um modo de intencionalidade universal, relacionado à vida inteira da consciência”⁹¹.

⁹⁰ Ibid. § 17, p. 83 (trad. fr. 93).

⁹¹ Hua XVII, § 59 e § 60, pp. 141-143 (trad. fr. 214-217).

Os traços gerais da intencionalidade, segundo Castilho⁹², são a “modificação (*Abwandlung*)”, a “remissão (*Verweisung*)” e sua “propriedade recíproca”, a “prescrição reflexiva”, a “passagem sintética”, a estrutura do “possibilitamento” e do “horizonte”, o “fluxo temporal”. Ser-nos-á de mais estrito interesse explicitar aqui a modificação e a remissão. É o caso de adiantar que elas são estruturas pertinentes à vida intencional que organizam a consciência enquanto “consciência de”.

Na primeira estrutura, temos em vista modos de consciência modificados que derivam de um modo original. Insiste Husserl em dizer que o modo original do “estar em presença do objeto” dá nascimento a uma série de modificações intencionais, que são derivadas do ato doador original. É o caso da percepção que entra na origem de uma série de modificações modais da *intentio* como a “lembrança” da coisa percebida, a sua “afiguração”, a sua “intelecção”, etc. “Um único e mesmo objeto será, assim, consciencizado segundo modos-de-consciência diferentes e esses modos-de-consciência não são contingentes; possuem, ao contrário, em cada caso (*je*), um ‘Eidos bem determinado’”⁹³.

Este Eidos, ou seja – a essência de determinado modo intencional –, é que estabelece o tipo de experiência que coloca consciência e consciencizado em relação. O exemplo mais à mão que surge para ilustrar essa determinação eidética é o da vivência espacial:

(...) a intencionalidade sempre proporciona ou uma “experiência-do-próximo” (*Erfahrungsnähe*) ou uma “experiência-do-afastado” (*Erfahrungsferne*). Pode-se dizer (...) que as intencionalidades “se ordenam” segundo uma “escala de distância” com respeito às coisas de que são *de*. (...) em face de cada intencionalidade, é lícito afirmar que ela está disposta “idealmente” numa escala, segundo sua

⁹² CASTILHO, Fausto. *Op. Cit.*, p. 46 sq.

⁹³ *Ibid.*, p. 44.

“originariedade” (*Ursprünglichkeit*) ou sua
“derivatividade” (*Abkünftigkeit*).⁹⁴

Em que pese, todavia, o grau de modificação pelo qual passa o objeto, no juízo, no desejo, na imagem, no sentimento, e afins, em que o objeto fica mais ou menos perto ou longe, isso não altera em nada o fato de haver sempre na intencionalidade uma estrutura de remissão que se reporta ao original. Esse segundo traço geral da intencionalidade põe sempre a consciência derivada no encaço da consciência original, o que equivale a dizer que a modalidade de ato modificada segue os rastros da modalidade que lhe deu origem, a qual pode por sua vez ser a modificação de outra modalidade, e assim por diante. No entanto, a remissão não anda em círculos e sempre termina numa modalidade última, que não reenvia a outra e que fecha a estrutura de remissão.

Castilho⁹⁵ chama a esta modalidade última o “imodificado”, o “irremetente”. Trata-se justamente do original, presente na percepção, que impõe à consciência esse limite remissivo, pois no ser consciente perceptivo a intencionalidade se vê *imodificada*, não há mais para onde remeter, ela não se reporta “a um outro qualquer, e sim à coisa ‘ela própria’”. Com efeito, diante do modo-de-doação intencional modificado, sempre se pode perguntar a que outro modo-de-doação ele remete, ao passo que “o *imodificado* se determina então como o *irremetente*”, que interrompe a migração remissiva diante do ponto final inscrito pela coisa ela própria “dada” na doação.

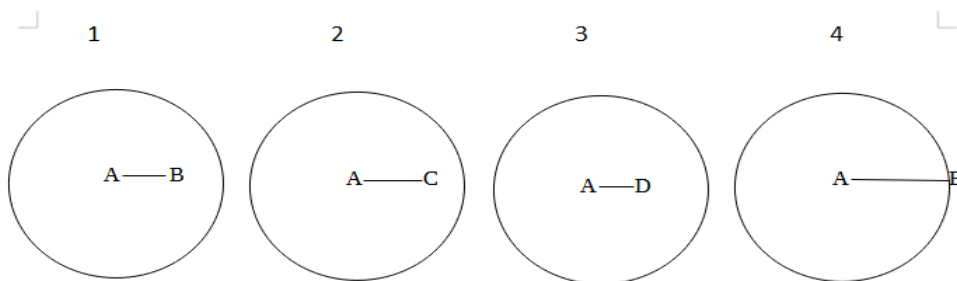
Mas a propriedade da remissão ao original não se estrutura sem que haja recíproca. A consciência tanto pode sintetizar os derivados e remetê-los ao original, obedecendo a uma “típica determinada”, quanto pode pôr-se na passagem da recordação de uma ideia para a percepção da idealidade (*visão eidética*), sob a prescrição de uma típica diferente.⁹⁶

⁹⁴ Ibid., p. 44.

⁹⁵ Ibid., p. 45.

⁹⁶ Cf. CASTILHO, Fausto. *Op. Cit.*, p. 46.

Não é um simples episódio acidental o fato de Husserl recorrer com frequência à analogia da oposição entre polos – o polo do Eu e o polo do objeto – para descrever a correlação intencional e se valer da imagem da esfera para ilustrar essa polarização. Se a analogia não segue sem inconvenientes, como a excessiva formalização geométrica da coisa, por outro lado, ela cumpre à risca a função de fornecer os símiles apropriados para descrever a estrutura remissiva das modalidades originais e derivadas de consciência. No centro da esfera está instalado o Eu, e, deste centro, as intenções saem como raios na direção do objeto, as intenções irradiam, por assim dizer, do centro da esfera na direção da circunferência. Consideremos as quatro figuras abaixo:



Na figura de número 4 acha-se traçado o raio A-E, enquanto nas figuras 1, 2 e 3 estão traçados apenas alguns segmentos de reta recortados do raio A-E, respectivamente, A-B, A-C e A-D. Consideremos, na 1, que o ponto A representa o polo Eu que fantasia e o B o polo objeto fantasiado. Na 2, A representa o polo Eu que recorda, enquanto o C o polo objeto recordado. Na 3, o A representa o polo Eu que idealiza, enquanto o D o polo objeto ideado conceitualmente. Na 4, o A representa o polo Eu que percebe, enquanto o B o polo objeto percebido.

Nas figuras 1, 2 e 3, as modalidades de ato não passam de derivações modificadas recortadas do modo originário da percepção, representado pelo raio A-E. Isso traduz em imagem o que dissemos acima sobre a “modificação” (*Abwandlung*). Ponderemos, por outro lado, o fato

de que só na figura 4 o segmento de reta alcança a circunferência e converte-se num dos raios possíveis do círculo. Isso traduz em imagem os diferentes níveis de polarização entre Eu e objeto. Nos polos derivados, a consciência não alcança o original, quer dizer, não chega à situação-limite da doação, que é a da coisa mesma. No polo imodificado ou irremetente, pelo contrário, a consciência atinge o original. No ponto E o objeto é finalmente dado como percebido, e a percepção tem de especial o fato de que coincide com o limite, com a extremidade do círculo, ou seja, com a circunferência. Para além dessa extremidade não há mais doação possível do objeto. Portanto, a remissão de qualquer dos pontos a outro ponto, de B para C e de C para B, ou de C para D e de D para C, ou de D para B e de B para D, vai sempre culminar no ponto E, que se oferece como fronteira ou limite remissivo. Isso ilustra, por sua vez, a estrutura da remissão (*Verweisung*).

Podemos pontuar agora, em relação à evidência, que, quanto mais a reta se afasta do centro da esfera e se aproxima da periferia, mais aumenta a originalidade do dado e, por conseguinte, mais a consciência do objeto ganha em evidência originária. É exatamente no ponto E que a vivência da doação do objeto alcança a plenitude intuitiva, e a consciência se vê iluminada pela luz da evidência. Na reta A-E, que representa a relação intencional por excelência, o objeto é dado no “original”, por isso dizemos que se trata de uma relação “di-reta”, quer dizer, a reta atravessa a área que vai diretamente do centro à borda e toca o ponto-limite do círculo. Na evidência, o objeto mesmo cruza no caminho do raio intencional e fica a descoberto diante dele, o objeto encontra-se “exposto” ao olhar que o a-borda, por assim dizer.

Essa ilustração que tiramos da geometria, porém, não faz completa justiça ao estado de coisas descrito por Husserl, pois leva a pensar que a evidência da percepção é o ponto derradeiro do segmento de reta, e que ele é o último a ser atingido pelo raio intencional. Mas o que acontece é justamente o contrário. Para o filósofo, a percepção é “*o modo primitivo da*

*doação das coisas mesmas*⁹⁷. Por ser primitivo, o objeto percebido deve ser visto como o ponto de partida da reta, e não como o ponto de chegada. Na doação evidente originária, a reta parte da extremidade para o núcleo, e não o inverso. Com relação à “experiência-do-próximo” (*Erfahrungsnähe*) e à “experiência-do-afastado”, (*Erfahrungsferne*), assinaladas por Castilho, resulta que mais próximo encontra-se justamente o ponto que coincide com a circunferência, embora presente na figura maior distância em relação ao centro, e resulta que mais afastados do centro se acham os pontos intermédios, localizados no interior do círculo, embora na figura a porção de área entre eles e o centro seja menor.

No entanto, dever-se-á introduzir aqui duas ressalvas:

(I) Primeiro, que a modalização do original nos derivados não implica numa precarização do conhecer, e não é correto supor que Husserl estivesse a orientar o conceito de conhecimento pela percepção e, em geral, pela percepção sensível, cometendo com isso uma violência contra o saber lógico. Fink nos esclarece, quanto a isso, que nas *Investigações Lógicas* “não está em questão um primado da intuição enquanto faculdade de conhecer, mas um primado da intuitividade de todo conhecimento face à realização do conhecimento puramente simbólico”⁹⁸. Desse modo, Husserl não toma o caráter de intuitividade da percepção, a simples apreensão ou posse das coisas mesmas na autodoação, como referência para o conceito de conhecimento, de sorte que ela fosse “proclamada o caráter fundamental de todo conhecimento em geral, o que faria violência ao conhecimento lógico”⁹⁹.

É justamente o contrário. Deve-se dizer, em atenção ao fato de que a prioridade na fenomenologia é dada à *intuitividade do conhecer em geral*, que Husserl, ao invés de partir de uma predileção por uma faculdade

⁹⁷ Hua XVII. § 59, p. 141 (trad. fr. 215).

⁹⁸ FINK, Eugen. La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine. Traduit de l’allemand par Didier Franck. In: De la Phénoménologie, by Martinus Nijhoff, La Haye, 1952, Paris, 1966, pp. 95-175, p. 105.

⁹⁹ Ibid., p. 105.

cognoscitiva em detrimento das demais, restabelece a dignidade epistêmica de todo modo cognoscitivo. “A pura e simples autoadoção que se apresenta num só golpe não é senão um caso particular característico da percepção sensível”, e que outros casos particulares, como “o conhecimento categorial e o eidético, pelos quais a autoadoção não é possível senão ao termo de uma construção por múltiplas fundações de ordem superior”, apresentam também “por toda parte e de todo modo sua evidência, autoadoção da coisa nela mesma evidente (estados de coisas, valores e estados de valores, etc)”¹⁰⁰, e que o conjunto constitui o conhecimento no sentido pregnante do termo como evidência. Assim,

(...) a novidade fundamental da doutrina de Husserl é a primeira elucidação da essência intencional da evidência como modo fundamental que pertence à intencionalidade em geral (a todos os tipos de atos), que encontra sempre seu modo contrário na intenção “simbólica” “vazia”. Sempre em referência a isto que é consciente na consciência de evidência, pode-se notar: conforme a evidência é simples ou fundada, os objetos dados se dividem, na intenção evidente, em objetos simplesmente sensíveis e objetos categoriais.
101

(II) Segundo, não é como se a consciência se visse hipnotizada pela visão clara desta ou daquela singularidade objetiva e, induzida a um sonambulismo epistêmico pela evidência, permanecesse cega para o horizonte de mundo que circunscreve toda atividade cognoscitiva. A *Erlebnis* ou *vivência* é sempre em cada caso uma consciência de alguma coisa, conforme o termo intencionalidade exprime, mas se aquela palavra for tomada em toda a extensão que seu significado comporta, dever-se-á assinalar que a vivência não pode ser reduzida a uma consciência *de isto* ou *de aquilo*. “Ao contrário, a Fenomenologia, como Filosofia, trata de alcançar por mostraçãõ, não obstante a experiência de isto ou de aquilo, o

¹⁰⁰ Ibid., p. 105.

¹⁰¹ Ibid., p. 105-106.

todo da experiência ou, como diz Husserl, a experiência como experiência-de-mundo (*Welterfahrung*)”¹⁰².

Hierarquização fenomenológica das evidências: adequação e apoditicidade

A partir da evidência considerada primeira em si, Husserl fala de uma hierarquização das evidências. Heffernan juntou numa lista todas as diferenças de gradação da evidência mencionadas pelo filósofo, diz ele que, das estruturas heurísticas dos pares “vazio” e “cheio”, “presente” e “ausente”, a descrição fenomenológica extrai as seguintes distinções fundamentais da evidência:

1. Evidência absoluta versus evidência relativa.
2. Evidência adequada versus evidência inadequada.
3. Evidência apodítica versus evidência duvidosa.
4. Evidência autêntica versus evidência inautêntica.
5. Evidência determinada versus evidência indeterminada.
6. Evidência final versus evidência provisória.
7. Evidência genuína versus evidência decepcionante.
8. Evidência imediata versus evidência mediata.
9. Evidência perfeita versus evidência imperfeita.
10. Evidência apressuposicional versus evidência contingente.¹⁰³

Para o filósofo, a hierarquia das evidências corresponde a uma hierarquia dos juízos e de seu sentido. Portanto, como o juízo mais efetivamente original é o que se volta para a determinação dos indivíduos,

¹⁰² CASTILHO, Fausto. *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁰³ HEFFERNAN, George. *An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl's Critique of Descartes' Conception of Evidence*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 89–140, p. 132.

“as verdades e as evidências primeiras em si devem ser as verdades e as evidências individuais”¹⁰⁴, que são dadas na experiência.

Algo que importa muito assinalar é que, com a concepção de hierarquia, Husserl tem em vista a descrição de diferentes níveis de evidência, e que essa concepção de “níveis” encontra um forte rival na doutrina de Brentano sobre a evidência, que sustenta a posição contrária de que não há níveis de evidência: ou um conhecimento é evidente ou não é. De acordo com Heffernan, Brentano vê a evidência “como uma característica dos atos ou uma propriedade dos juízos”, tratar-se-ia assim de um “fenômeno lógico” que se opõe à mera “motivação psicológica”¹⁰⁵. Brentano, portanto, é o primeiro “a arguir sistematicamente contra a noção do psicologismo lógico de que a evidência é um sentimento”¹⁰⁶, e, nesse sentido, ele antecipa Husserl. No entanto, para Brentano, a presença da evidência no juízo é um “tudo ou nada”¹⁰⁷.

O espaço aqui não é suficiente para detalhar a controvérsia entre Brentano e Husserl no que diz respeito aos graus de evidência. Logo, vamos passá-la por alto para nos referir mais particularmente à diferença de grau mais importante que Husserl estabelece entre as evidências. A saber, a diferença entre evidência adequada e inadequada, que é extraída do conceito de adequação.

Os dois caracteres da evidência que são a adequação e a apoditicidade são progressivamente colocados em relação por Husserl. Nas *Investigações Lógicas*, paralelamente à determinação da evidência ligada à ideia de adequação, surge outro conceito de evidência: a evidência apodítica. São duas as ocasiões em que Husserl introduz o conceito, que

¹⁰⁴ Hua XVII. § 84, p. 182 (trad. fr. 278).

¹⁰⁵ 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. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 83–181, 1999, p. 126.

¹⁰⁶ Ibid., p. 126.

¹⁰⁷ Cf. BRENTANO, Franz. Die Lehre vom richtigen Urteil (1874–1895). Bern: ed. Franziska MayerHillebrand, 1956, pp. 111–112.

corresponde a duas perspectivas complementares: (i) na crítica ao psicologismo, o apodítico é identificado com a evidência própria da visão (*Einsicht*) da generalidade eidética em oposição à evidência assertórica que caracteriza a apreensão de uma coisa individual; (ii) depois, no âmbito da teoria do todo e das partes, o apodítico é evocado para designar a consciência da impossibilidade objetiva. Objetiva no sentido de que não é uma incapacidade do sujeito de não conseguir representar diferentemente o dado, mas uma necessidade ideal objetiva, pertencente ao dado, de *não-ser-poder-ser-de-outra-modo*. O paralelismo corresponde a duas orientações das *Investigações*: a orientação fenomenológica, referente à problemática das intenções e sua realização intuitiva, e a orientação ontológica, alusiva à problemática da legalidade dos objetos ou estados de coisas.

Com a virada transcendental de Husserl, nas *Cinco Lições* de 1907 e nas *Ideias I*, esse dispositivo conceitual não será modificado em nada de fundamentalmente relevante. A verdadeira articulação entre os dois tipos de evidência só acontece a partir dos anos 20. Os primeiros trabalhos do período são as *Conferências de Londres*, a *Introdução à Filosofia* e as *Lições sobre Filosofia Primeira*. Husserl convoca então a noção de apoditicidade para provar e justificar o ideal da adequação. Como salienta Gil, porque “a apoditicidade se manifesta, se dá a ver, ela também tornará visível a adequação – o inverso, porém, não é verdadeiro, a apoditicidade não aparece imediatamente na adequação.”¹⁰⁸ De acordo com Farges¹⁰⁹, a equivalência entre adequação e apoditicidade envolve uma circularidade expressa tanto no “fato de que (...) a apoditicidade, o *não-poder-ser-negado*, se mostra como um caráter da adequação (...)” quanto no fato de que a adequação é o pressuposto da apoditicidade, e é esse pressuposto que a apoditicidade trata de justificar, tendo como produto uma evidência justificada. Para conferir à adequação o seu fundamento, a apoditicidade é

¹⁰⁸ GIL, Fernando. *Op. Cit.*, p. 12.

¹⁰⁹ FARGES, Julien. L'apoditicité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1. (hal-01809197), pp. 6-7.

convertida numa “crítica apodítica”. “A ideia de Husserl parece, portanto, ser a de que a apoditicidade conduz de certo modo à autoadequação, isto é, faz com que passe de uma forma ingênua de doação pessoal à sua plena justificação, e que é somente a partir dessa circularidade que pode-se falar indiferentemente de uma ou de outra.”¹¹⁰

Na lição 32 da *Filosofia Primeira* em diante, Husserl submeteu a uma crítica apodítica a indubitabilidade da existência do mundo fundada na continuação ininterrupta da experiência mundana e descobriu que a experiência externa não pode jamais ser uma experiência adequada, pois todo objeto espacial singular dado na percepção comporta uma inadequação, que é inelutável e irremovível. Em outras palavras, o objeto espacial nunca se oferece plena e integralmente à experiência, ele só se mostra por uma de suas faces a cada vez. Ao lado das determinações que são efetivamente captadas no objeto, segue um conjunto de co-intenções e de pré-intenções vazias que só vêm a ser efetivamente dadas em carne e osso com a progressão da atividade perceptiva e com o preenchimento dos horizontes já conscientizados por antecipação. Essa situação é reconhecida por Husserl como rigorosamente necessária e universal. Portanto, a própria situação de inadequação da experiência externa segue como necessária e a constatação disso é um conhecimento apodítico.

A partir da lição 33, Husserl analisa a irreduzível contingência da proposição: “O mundo é”. Trata-se de uma estrutura irreduzível que pertence à essência geral da percepção. Simplesmente não há percepção sem antecipação e sem horizonte de co-intenções vazias. Dessa situação se segue com fatal necessidade a possibilidade da ilusão e do engano, na medida em que está sempre aberta a possibilidade de que o objeto da experiência seja outro, ou até mesmo a de que ele não seja. A confirmação de um objeto singular enquanto tal, por mais que tenha progredido com o avanço em nexos das aparições, pode sempre decepcionar, e o objeto se revelar outro. Do mesmo modo, a confirmação do mundo como um todo encontra-se também aberta e, como tal, sujeita a uma decepção possível. A

¹¹⁰ Ibid., pp. 6-7.

confirmação pela experiência é sempre presuntiva, e a apreensão que não se confirma – a que cede à fatalidade de que toda apreensão é suscetível de ser abolida por uma discordância – passa por um processo de correção consequente em que é substituída por outra apreensão que restabelece a concordância perturbada. O mundo é de uma parte a outra um conjunto de antecipações vazias que dependem, por isso, de sempre novas experiências de confirmação. Aqui, a própria contingência se revela uma situação necessária e o conhecimento de tal estrutura é um conhecimento apodítico.

Pode-se dizer, em suma, que a evidência significa a efetuação intencional da doação, da autodoação em pessoa (*Selbstgebung*) que é o grau absolutamente ótimo da doação e o critério último pelo qual todos os juízos podem ser verificados. Para falar mais precisamente, é a forma em geral por excelência da intencionalidade, cuja figura primitiva é a percepção que se relaciona com a vida inteira da consciência: graças a ela, a vida da consciência tem uma estrutura teleológica universal que tende à satisfação, não, porém, no sentido psicologista do sentimento. Como sustenta Gil, há “um contentamento próprio à evidência, que seria absoluto se o conhecimento fosse total.”¹¹¹ Há uma satisfação da evidência que resulta de uma compreensão que não precisa mais ser aprofundada, já que ela reúne a completude da alegria (*satis + facere*) e a conclusão de um contentamento (de *contineo*) que consiste igualmente num apaziguamento (*Befriedigung*), que constitui uma inteligibilidade derradeira. Mas o contentamento do preenchimento é produzido para além do “sentimento” defendido pelos psicologistas: ele designa antes um afeto intelectual.

Da análise das evidências à fenomenologia da razão

A “fenomenologia da razão” intervém o mais frequentemente no fim das grandes obras husserlianas, como acontece, por exemplo, nas *Ideias I* e na *Lógica Formal e Transcendental*. Isso não significa, porém,

¹¹¹ GIL, Fernando. *Op. Cit.*, p. 11.

que se trate de uma disciplina local recortada do projeto global da fenomenologia, pelo contrário, essa disciplina tem como função tematizar a totalidade das configurações do campo da consciência e possui, por isso, máxima extensão, a tal ponto, que seu campo parece coincidir com o da fenomenologia em geral. Assim, ela não se limita à razão lógica ou científica, visto que, em Husserl, o conceito de razão é ampliado, de modo a designar a razão prática e valorativa e todas as formas de evidência ou de validação, aí incluídas as que pertencem ao domínio pré-científico e pré-linguístico da percepção.

Em artigo de 2012¹¹², Pradelle, ao submeter o conceito de razão a uma rigorosa análise, destaca que o mesmo refere-se a uma estrutura teleológica inerente a toda intencionalidade, ou, em outras palavras, designa uma estrutura de validação relativa à essência de todos os seres em geral. Nessa acepção, a fenomenologia da razão, ao desenvolver-se de maneira sistemática, parte da problemática da constituição transcendental dos objetos. Pradelle observa ainda que há menos uma razão única do que uma pluralidade de racionalidades regionais. Face a essa pluralidade, a unidade da razão não lhe advém da subjetividade, mas do caráter sistemático da ordem das essências pertencente aos objetos intramundanos. Cabe compreender que o *eidós* do objeto implica de antemão a estrutura do conhecimento. Trata-se de um verdadeiro gesto anti-copernicano de Husserl, já que o projeto de conhecimento adequado não parte da iniciativa do sujeito cognoscente, pelo contrário, depende integralmente das estruturas constatadas nos objetos. A doutrina de Husserl, conclui Pradelle, erradica da noção de razão qualquer pressuposto sobre a essência da subjetividade e faz com que ela não designe mais uma faculdade, mas uma pluralidade de modos de racionalidade absolutamente prescritos pelas diferentes categorias de objetos.

A descrição dos vividos, em suas intenções, se efetua segundo dois princípios essenciais: primeiro, que toda intencionalidade possui uma

¹¹² PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle. In: Husserl. La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris: CNRS Editions, 2012.

estrutura teleológica, visa um significado e tende para a intuição que preenche o significado visado; segundo, que, de acordo com um princípio estrutural, o significado visado, ou sentido noemático, pertence sempre a uma região do ser, e toda região possui uma essência regional que prescreve à consciência uma estrutura própria de evidência ou de constituição. É em conformidade com esse princípio que dizemos que a evidência da doação originária, na percepção, é diferente da evidência de uma simples lembrança ou imagem. É assim também que Husserl diz expressamente que o objeto, segundo o seu tipo, serve de “guia transcendental” à investigação fenomenológica.

Isso prevê uma síntese constitutiva universal em que a totalidade dos objetos surge como resultante de sínteses que agem coerentemente segundo uma ordem típica e determinada que abraça, conseqüentemente, todos os entes reais e possíveis, na medida em que se dão ao eu transcendental como objetos e conforme as múltiplas modalidades de consciência, reais ou possíveis, pelas quais o eu é capaz de dirigir-se a eles, de visá-los. Trata-se da constituição transcendental por sínteses de consciência. No § 23 das *Meditações*, Husserl pretende precisar o conceito de tal constituição transcendental através da introdução das noções de “razão” e de “irrazão”. A estas noções correspondem, respectivamente, as noções correlatas de “ser” e de “não ser”. Há uma multiplicidade de modos de consciência, chamados “noeses”, e esses modos estão sinteticamente ligados na referência à unidade noemática de um significado, que equivale a um objeto constituído.

Assim – Husserl insiste – “a razão não é uma faculdade com o caráter de um fato acidental”, antes, a sua noção se deixa determinar como “uma forma de estrutura universal e essencial da subjetividade transcendental em geral.”¹¹³. Estamos diante da tese ontológica fundamental do idealismo constitutivo, segundo a qual toda objetividade é para a consciência (*für das Bewusstsein*) e não é nada mais do que uma objetividade através da consciência (*durch das Bewusstsein*), o que

¹¹³ Hua I. Meditação III, § 23, p. 92 (trad. fr. 48).

significa que o objeto é visado por um ato intencional da consciência que, de cabo a rabo, é um ato instaurador de seu sentido ôntico. Além disso, vale acrescentar que, dentre as intenções que visam o sentido, uma pode se consumir como intuição doadora do próprio objeto, caso em que o sentido é suscetível de se validar na evidência como um objeto verdadeiramente existente.

Portanto, o conceito de razão concebido como estrutura teleologicamente orientada para a intuição ou evidência do objeto, ou seja, para sua autodoação, opõe-se ao conceito de irrazão, que significa uma doação indireta, ou seja, uma simples re-apresentação ou visada puramente simbólica do objeto, sem a sua presença efetiva na intuição originária.

Longe de ser uma faculdade subjetiva, a razão é doravante pensada objetivamente, a partir da problemática da constituição transcendental dos objetos. De acordo com Pradelle, a razão não se identifica mais com um poder inerente ao sujeito transcendental ao modo de um invariante antropológico (contingente) porque é concebida por Husserl, ao contrário, como uma estrutura de validação que se relaciona à essência dos entes que são suscetíveis de se mostrar à consciência. Ou seja, a razão pertence à estrutura noemática do mundo, e não aos vividos noéticos. Husserl substitui a doutrina subjetivista da razão por uma doutrina eidética das formas da racionalidade que, embora seja orientada para as configurações da vida subjetiva, toma como fio condutor os tipos possíveis de objeto e interroga o modo como cada tipo, pertencente a uma região objetual específica, surge diante da consciência, se mantém e se confirma enquanto unidade na multiplicidade de suas aparições. A disciplina constitutiva particular que responde pela execução da tarefa de elucidação de tais possibilidades é a doutrina eidética da legalidade articulada dos vividos de consciência.

Uma recapitulação do que foi dito acima deve assinalar, sobretudo, que a doutrina fenomenológica da razão opera com um conceito rigorosamente não-subjetivista, que a razão designa um conjunto de estruturas noético-noemáticas ditadas não pela essência do sujeito, mas prescritas *a priori* pela essência dos objetos que se apresentam à consciência. O título “razão”, é claro, faz alusão a certas configurações da consciência, mas o conceito é funcionalmente a-subjetivo, na medida em

que as leis que regem os encadeamentos da consciência doadora dos objetos não encontram seu fundamento na natureza do sujeito, mas são decididas *a priori* pelo objeto, conforme a região categorial a que ele pertence. Disso decorre que a razão deixa de ser uma única faculdade para multiplicar-se numa pluralidade de tipos constitutivos ou de estruturas típicas de atestação de objetos.

A estrutura de uma coisa espacial, por exemplo, prescreve *a priori* o seu modo de aparição a uma consciência, segundo a qual ela só pode ser percebida *unilateralmente*, exibindo um de seus lados de cada vez, e *progressivamente*, numa sucessão temporal em que suas múltiplas faces, distribuídas no espaço, entram numa síntese contínua sem nunca se completar por inteiro. É a essência da *res extensa* o fator que determina esse modo de aparição, e não a essência da subjetividade. É por isso que até mesmo para Deus, concebido como um intelecto infinito e onisciente, a coisa espacial também apareceria por perfis sucessivos, e não integralmente. O mesmo pode ser dito da coisa temporal, que não pode se dar à consciência senão como uma unidade sintética através de uma sucessão de dados presentes ligados ao passado pelas retenções e cujo futuro é antecipado pelas protensões. Essa verdade estrutural que pertence à essência dos objetos temporais contém uma racionalidade própria, uma tipologia racional, a qual se impõe à subjetividade independentemente de ser ela uma subjetividade finita ou infinita.

O que se segue disso é a distinção entre modos de evidência possíveis feita por Husserl nos últimos parágrafos de *Ideias I* e de *Lógica Formal e Transcendental* e que consiste na culminação da disciplina fenomenológica da razão. Cada tipo de objeto inscreve-se numa região específica do ente e comporta uma racionalidade própria conforme as especificidades eidéticas de tal região. A fenomenologia da razão tem como tarefa entregar-se a uma análise intencional da pluralidade de racionalidades regionais e seu objetivo é desvelar as conexões de essência pelas quais articulam-se racionalmente os vividos de consciência e seus correlatos, e como essa própria articulação obedece a uma típica regular determinada pela natureza dos objetos.

A distinção entre evidência inadequada e evidência adequada segue da distinção entre o modo de aparição dos objetos transcendentais,

que por serem externos só podem dar-se numa inadequação de princípio, e o modo de aparição dos vividos imanentes, que por serem internos sempre se dão adequadamente numa reflexão pura. O conhecimento transcendente envolve um horizonte de indeterminação que o condena a ser sempre um conhecimento por aproximação, enquanto que a imanência caracteriza-se pela absoluta adequação do vivido a si mesmo. Quando o *cogito* vive em suas intenções, comporta a possibilidade de voltar o olhar reflexivo para sua *cogitatio* ela mesma de maneira a convertê-la em objeto. Trata-se da mudança da percepção transcendente para a imanente. O *cogito*, assim, assume a forma de uma nova *cogitatio* que se dirige sobre a primeira de modo a tê-la como alvo direto da apreensão. Aí se trata de uma percepção do *cogito* sobre si mesmo que possui uma evidência adequada, porque a percepção e o percebido formam por essência uma unidade sem mediação, a unidade de uma única *cogitatio* concreta. A percepção transcendente, porém, só pode ser inadequada, porque o objeto dito “externo” está excluído por essência do vivido, ele pertence à natureza real (*reale*) e não se encontra no encadeamento do vivido. O vivido, assim, só pode alcançá-lo instalando-se em pontos de vista parciais que deixam sempre uma multiplicidade de lados do objeto a repousar nas sombras enquanto dirigem o olhar para o lado atual.

Enquanto que a doação dos objetos materiais sensíveis, inscritos no tempo e no espaço, encontra-se encarnada em um núcleo de *data* hiléticos que lhe dão corpo (e por isso o acesso a eles é sempre original), a doação de outrem não é original senão por princípio, visto que, no campo da percepção, só o corpo da outra pessoa está inscrito em original, ao passo que os vividos dela não são aí acessíveis numa experiência direta, sendo apenas inferidos por analogia.

Há que ter em conta também o modo como a racionalidade formal se distingue das racionalidades materiais. A formal refere-se às essências formais do “alguma coisa em geral” que são obtidas por uma *abstração formalizante*, ao passo que a material refere-se às essências materiais obtidas por *generalização* a partir dos indivíduos intramundanos. Mas entre as racionalidades formal e material há uma unidade que é a unidade

da razão. Esta unidade não é mais de ordem subjetiva. No que diz respeito à racionalidade material, a unidade “deve-se ao caráter sistemático da ordem das essências de objetos mundanos, que provêm ao mesmo tempo do fato que todas as regiões materiais são englobadas no *eidós* do mundo (ou sentido do mundo, *Weltsinn*) como *omnitudo realitas*, e do fato que eles encontram-se religadas entre elas pela relação de fundação”¹¹⁴. No que concerne à racionalidade formal, a unidade não se deve a que elas, enquanto categorias puras e formas do objeto em geral, não sejam mais do que “espectros exangues flutuando em algum céu inteligível”, pelo contrário, as essências formais caracterizam-se por uma dupla ancoragem na esfera mundana:

(...) uma teleológica – uma vez que elas são aplicáveis aos objetos intramundanos que elas visam determinar – e uma genealógica – na medida em que elas são fundadas sob as categorias de objetos mundanos e visto que elas saem das operações judicativas mais simples que se dirigem aos objetos perceptivos. É então a essência noemática do mundo como *omnitudo realitas* – e não a essência do sujeito – que forma o fio condutor transcendental omnienglobante a partir do qual é possível falar da unidade da razão: há por isso uma radical dessubjetivação do conceito de razão¹¹⁵.

A conclusão que se pode sempre extrair disso é a de que há, com efeito, uma pluralidade de modos de evidência. Esta obedece a uma unidade estrutural determinada *a priori* pela arquetônica das essências de objetos. As disciplinas eidéticas correlativas devem se conformar a essa arquetônica se quiserem, de fato, elucidar o processo de sua constituição e se estabelecerem como fenomenologias da razão.

¹¹⁴ PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle. In: Husserl. La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris: CNRS Editions, 2012, pp. 254-255.

¹¹⁵ Ibid., pp. 254-255.

Referências

- CASTILHO, Fausto. *Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- FARGES, Julien. *L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation: Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl*. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1. (hal-01809197).
- FINK, Eugen. *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*. Traduit de l'allemand par Didier Franck. In: *De la Phénoménologie*, by Martinus Nijhoff, La Haye, 1952, Paris, pp. 95-175.
- GIL, Fernando. *Traité de l'évidence*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1993.
- HEFFERNAN, George. *An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl's Critique of Descartes' Conception of Evidence*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00304673>.
- 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*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1006280712567>.
- HUSSERL, Edmund. *GW III.1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Einführung in die reine Phänomenologie. 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.
- HUSSERL, Edmund. *GW VIII: Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Philosophie Première (1923/24). Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *GW XII: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*.
- HUSSERL, Edmund. *GW XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Logique Formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*. Traduit par Suzanne Bachelard. Paris : PUF, 1957.
- HUSSERL, Edmund. *GW XVIII: Logische Untersuchungen. Erste Band. Prolegomena zur reinen Logik. Recherches Logiques. Prolégomènes à la Logique*

Pure. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris : Presses Universitaires de France, 1959.

HUSSERL, Edmund. *GW XIX.1. Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Investigações Lógicas - Volume 2. Parte 1. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *GW XX.2: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Band. Zweiter Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento / Edmund Husserl; seleção e tradução de Zeljko Loparic. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Traduit par D. Souche. Paris: PUF, 1970.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle. In: HUSSERL, Edmund. *La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau*. Paris: CNRS Editions, 2012. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.49595>.

PRADELLE, Dominique. Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation. In: HUSSERL, Edmund.. *Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris : Hermann, 2019.

RICHARD, Sébastien. *De la forme à l'être*. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014.

Data de registro: 20/12/2022

Data de aceite: 22/11/2023