

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE BRAGAGNOLO

OS LIMITES DO SENTIDO DA INTUIÇÃO
EM KANT E HUSSERL

SALVADOR
2024

FELIPE BRAGAGNOLO

OS LIMITES DO SENTIDO DA INTUIÇÃO
EM KANT E HUSSERL

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em filosofia.

ORIENTADORA: PROF.^a DR.^a ACYLENE MARIA
CABRAL FERREIRA (UFBA)

COORIENTADOR: PROF. DR. DOMINIQUE PRADELLE
(PARIS IV - SORBONNE)

SALVADOR
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

Bragagnolo, Felipe
B813 Os limites do sentido da intuição em Kant e Husserl / Felipe Bragagnolo, 2024.
109 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira
Coorientador: Prof. Dr. Dominique Pradelle
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Sentido (Filosofia). 2. Intuição. 3. Leis. 4. Kant, Immanuel, 1724-1804. 5. Husserl, Edmund, 1859-1938. I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II. Pradelle, Dominique.
III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 193

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-997

FELIPE BRAGAGNOLO

OS LIMITES DO SENTIDO DA INTUIÇÃO
EM KANT E HUSSERL

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em filosofia.

Aprovado em 05 de setembro de 2024.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA)
(Presidente/ Orientadora)

Prof. Dr. Mário Ariel González Porta (PUC-SP)

Prof. Dr. Evaldo Antonio Kuiava (UCS)

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski (UFMS)

Prof. Dr. Flavio Vieira Curvello (UFBA)

*Para meu filho, Joaquim Inácio;
e minha esposa, Ana Lia.*

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Ana Lia Benini, por toda parceria, incentivo, suporte e resiliência demonstrados no transcorrer desta caminhada. Juntos vencemos o desafio de produzir esta tese;

Ao meu filho, Joaquim Inácio, que está em minha vida a um pouco mais de 01 ano, ensinando-me a amar e me amando infinitamente mais;

À minha mãe, Denise Bragagnolo, que sempre acreditou em meus sonhos, na minha capacidade de realiza-los, e me alertou para sempre perseguir a felicidade;

À profa. Acylene Maria Cabral Ferreira, que ao se disponibilizar a orientar esta tese, também se prontificou em enfrentar comigo as vicissitudes da vida. A sua acuidade fenomenológica nutriu o desejo do rigor filosófico na escrita deste trabalho;

Ao prof. Dominique Pradelle, da *Université Paris IV*, que ao coorientar este trabalho, auxilio-me significativamente no caminho da fenomenologia, sugerindo leituras e cursos que poderia realizar durante meu estágio doutoral nos *Archives Husserl*;

Aos professores da banca de qualificação, prof. Flávio Vieira Curvello e prof. Silvestre Grzibowski, que ao apresentarem apontamentos precisos e gentis, auxiliaram na elaboração do texto final da tese;

Aos membros da banca de defesa, prof. Mário Ariel González Porta, prof. Evaldo Antonio Kuiava, prof. Silvestre Grzibowski e prof. Flávio Vieira Curvello, que ao realizarem suas considerações, manifestaram o reconhecimento do mérito filosófico e acadêmico deste trabalho, incentivando-me na continuidade da pesquisa;

À CAPES, pela concessão da bolsa de doutorado no Brasil e, posteriormente, pela bolsa PDSE, permitindo a realização do estágio doutoral nos *Archives Husserl* de Paris, no interstício 2018-2019;

Ao prof. Jorge Luiz da Cunha, meu irmão de alma e eterno incentivador [*in memoriam*];

Aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica da UFBA;

Aos servidores do PPGF da UFBA, que sempre me acolheram com atenção e zelo;

Aos amigos e colegas de Salvador, Kayk Santos, Cristian Arão, Isis Nery, Rodrigo, Karla Souza e Ângela Lima, por todas as partilhas e momentos felizes que vivemos;

Aos camaradas da *Maison du Brésil*, ao lado deles Paris se tornou ainda mais bela;

Aos compadres que seguem ao meu lado, desde a graduação, compartilhando as angústias da vida e do percurso filosófico, Odair Camati e Lucas Mateus Dalsotto.

Qualquer coisa podia ser verdade. As assim chamadas leis da natureza eram uma bobagem. A lei da gravidade era uma bobagem. [...] Freou de imediato o pensamento. A falácia era óbvia. Partia do pressuposto de que em algum lugar, fora da própria pessoa, havia um mundo “real” onde as coisas “reais” aconteciam. Mas como seria possível existir um mundo assim? Que conhecimento temos seja lá o que for senão o que obtemos por meio de nossa própria mente? Tudo acontece na mente. O que quer que aconteça em toda as mentes, acontece de fato.

George Orwell, *1984*

BRAGAGNOLO, Felipe. Os limites do sentido da intuição em Kant e Husserl. 2024. Orientadora: Acylene Maria Cabral Ferreira. 109 f. il. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

RESUMO

O objetivo desta tese consiste em analisar se o sentido da intuição pode ser ampliado quando confrontada a proposta expressa na fenomenologia descritiva de Husserl, das *Investigações Lógicas* (1900-1901), com a da metafísica transcendental de Kant, da *Crítica da Razão Pura* (1787). A hipótese geral desse estudo sugere que tanto Kant quanto Husserl privilegiam a defesa do sentido da intuição reduzido à esfera categorial, de modo que se torna necessário expandir a análise do sentido para defendê-lo enquanto estrutura independente e originária do conhecimento. Na metafísica transcendental kantiana, a estrutura *a priori* do entendimento subsume o sentido expresso na intuição empírica, ao considerá-la como constituída de uma cegueira epistêmica intrínseca. Por mais que essa intuição seja responsável por conceder sentido aos conceitos do entendimento, a significação transcendente produzida pelas categorias encobre o sentido originário. Em contrapartida, ao retirar a exclusividade do *ser* da cópula do juízo e ao demonstrar que a intensidade do preenchimento dos atos categoriais é dependente dos conteúdos da intuição sensível, Husserl confere à intuição aspectos do categorial, ampliando a noção de sentido. Seguindo essa conceituação husserliana, nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), Heidegger defende que o estado de relação do ser-verdadeiro e do ser-idêntico são leis *a priori* que subsistem nelas mesmas. Essa definição recebe maior ênfase quando percebemos que ela já estava presente, mesmo que incipiente, em Reinach, no texto *Sobre a Fenomenologia* (1914), ao argumentar sobre a subsistência do *a priori*. À vista disso, é possível defender uma maior autonomia do sentido da intuição diante da esfera categorial, quando fundamentada na teoria realista *a priori* das leis de essência, aperfeiçoada pelos primeiros fenomenólogos de Göttingen.

Palavras-chave: Sentido originário. Intuição. Leis de essência. *A priori*.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est d'analyser si le sens de l'intuition peut être élargi lorsque l'on compare la proposition défendue dans la phénoménologie descriptive de Husserl, dans les *Recherches Logiques* (1900-1901), avec celle de la métaphysique transcendantale de Kant, dans la *Critique de la Raison Pure* (1787). L'hypothèse générale de cette étude suggère que Kant et Husserl privilégient la défense du sens de l'intuition réduite à la sphère catégorique, de sorte qu'il est nécessaire d'étendre l'analyse du sens pour le défendre comme une structure de connaissance indépendante et originaire. Dans la métaphysique transcendantale de Kant, la structure *a priori* de l'entendement englobe le sens exprimé dans l'intuition empirique, qui est considéré comme constitué par un aveuglement épistémique intrinsèque. Même si cette intuition a pour fonction de donner du sens aux concepts de l'entendement, ce sens est caché par les catégories. D'un autre côté, en supprimant l'exclusivité de l'être de la copule du jugement et en démontrant que l'intensité de l'accomplissement des actes catégoriques dépend du contenu de l'intuition sensible, Husserl donne à l'intuition des aspects catégoriels, élargissant la notion de sens. En suivant cette conceptualisation husserlienne, dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), Heidegger soutient que l'état de relation entre l'être vrai et l'être identique sont des lois *a priori* qui subsistent en elles-mêmes. Il est important de souligner que cette définition apparaît initialement chez Reinach, dans le texte *Sur la Phénoménologie* (1914), lorsqu'il discutait de la subsistance de l'*a priori*. Par conséquent, il devient possible de défendre un sens originaire face à la sphère catégorielle, en se basant sur la théorie *a priori* réaliste des lois d'essence, perfectionnée par les premiers phénoménologues de Göttingen.

Mots-clés : Sens originaire. Intuition. Lois d'essence. *A priori*.

ABSTRACT

This thesis' aim is to analyze whether the sense of intuition can be expanded when comparing Husserl's descriptive phenomenology, as expressed in his *Logical Investigations* (1900-1901), with Kant's transcendental metaphysics in the *Critique of Pure Reason* (1787). The general hypothesis of this study suggests that both Kant and Husserl favor the defense of the sense of intuition reduced to the categorial sphere, making it necessary to enlarge the analysis of the sense to defend it as an independent and original structure of knowledge. In Kantian transcendental metaphysics, the *a priori* structure of understanding subsumes the sense expressed in empirical intuition, considering it to possess an intrinsic epistemic blindness. Although this intuition is responsible for granting sense to the concepts of understanding, the transcendent signification produced by the categories hides the original sense. Conversely, by removing the exclusivity of being from the copula of the judgment and demonstrating that the intensity of the fulfillment of categorial acts depends on the contents of sensible intuition, Husserl attributes categorial aspects to intuition, thus expanding the notion of sense. Following this Husserlian conceptualization, in *History of the Concept of Time: Prolegomena* (1925), Heidegger argues that the relational state of true-being and identical-being are *a priori* laws that subsist in themselves. This definition gains greater emphasis when we realize that it was already present, albeit in an incipient form, in Reinach's *Concerning Phenomenology* (1914), where he argues for the subsistence of the *a priori*. Thus, it becomes possible to defend greater autonomy of the sense of intuition concerning the categorial sphere, when grounded in the realist *a priori* theory of the laws of essence, perfected by the early Göttingen phenomenologists.

Keywords: Original sense. Intuition. Essence laws. *A priori*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ordenação das siglas conforme menção no texto da tese.

KANT:

- **KrV** - *Kritik der reinen Vernunft*. (1781)
- **ProI** - *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783)

HUME:

- **TNH** - *A Treatise of Human Nature*. (1739-1740)
- **EHU** - *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)

HUSSERL:

- **DIP** - *Die Idee der Phänomenologie*. (1973, [Hua II])
- **EP** - *Erste Philosophie: Kritische Ideengeschichte* (1923//24, [Hua VII])
- **Ideen I** – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (1913, [Hua III/1]).
- **LU** - *Logische Untersuchungen*. (1900-1901, [Hua XIX/1 e Hua XIX/2]).
- **Krisis** - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (1954, [Band VI])
- **PA** - *Philosophie der Arithmetik* (1970a, [Hua XII])

HEIDEGGER:

- **PGZ** - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (1979, [GA 20]).

REINACH:

- **SLP** - *Sur La Phénoménologie* (1914).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	OS LIMITES DO SENTIDO DA INTUIÇÃO NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	16
2.1	Noções conceituais limite	17
2.1.1	Subsunção da causalidade.....	17
2.1.2	O conceito limite da <i>coisa em si</i>	22
2.1.3	Antropologia transcendental.....	24
2.2	Os limites da Intuição na Estética Transcendental.....	27
2.2.1	Matéria do conhecimento.....	28
2.2.2	Limites das formas da intuição empírica.....	29
2.2.3	Deserção da faculdade da imaginação.....	32
2.3	Submissão do diverso representado da imaginação.....	34
2.3.1	Objetividade das categorias do entendimento.....	37
2.3.2	Unidade originária da apercepção.....	40
2.3.3	Autoconsciência.....	41
3	O ALARGAMENTO DO SENTIDO DA INTUIÇÃO NAS <i>INVESTIGAÇÕES LÓGICAS</i>	43
3.1	Noções conceituais expansivas.....	45
3.1.1	Intencionalidade.....	45
3.1.2	Intuição originária.....	48
3.1.3	Des-antropologia transcendental.....	50
3.2	Intuição doadora de sentido.....	51
3.2.1	Intuição sensível.....	51
3.2.2	Intuição categorial.....	53
3.2.3	Imaginação generalizadora.....	58
3.3	Experiência originária.....	61
3.3.1	Mereologia aplicada à filosofia transcendental.....	62
3.3.2	<i>A priori</i> correlacional.....	65
3.3.3	Subjetividade anônima.....	68
4	A POSSIBILIDADE DE UM SENTIDO ORIGINÁRIO.....	71
4.1	O império da intuição diante do sentido.....	71
4.2	A precedência do sentido em face da intuição.....	77
4.3	A irreducibilidade do sentido.....	84
5	CONCLUSÃO.....	92
	REFERÊNCIAS.....	101

1 INTRODUÇÃO

Esta tese tem como objetivo responder ao seguinte questionamento: a concepção do sentido [*Sinn*] da intuição pode ser ampliada quando comparamos a abordagem realizada na metafísica transcendental de Kant, na *Kritik der reinen Vernunft* (1787),¹ com a da fenomenologia descritiva de Husserl, nas *Logische Untersuchungen* (1900-1901)?² A hipótese geral desta análise é de que tanto Kant como Husserl priorizam a defesa do sentido [*Sinn*] reduzido ao campo intuitivo-epistemológico, de modo que se torna necessário expandir a análise do sentido para defendê-lo enquanto estrutura independente e originária do conhecimento. Em última instância, o sentido estaria determinado pela significação [*Bedeutung*], ao considerarmos que ambos os pensadores estariam empenhados, sucessivamente, com a defesa e a renovação da teoria do conhecimento.

Iniciamos o nosso estudo com a análise da proposta de Kant, expressa na *KrV*, do sentido enquanto dependente da mediação das categorias da faculdade do entendimento. Esse movimento de submissão dos conteúdos da intuição empírica ao entendimento fica evidente na ‘Lógica Transcendental’, uma vez que todo sentido originário somente poderia ser dotado de sentido quando reduzido ao âmbito da espontaneidade do entendimento. À vista disso, Kant não permitiria a defesa de um sentido que se daria independente da estrutura *a priori* das formas do entendimento. A significação objetiva, produzida pelas categorias, estaria ligada ao produto do conhecimento subjetivo em consequência de uma regulação transcendente e de uma causalidade metafísica. Ao ser possível defender um sentido anterior ao processo de submissão às categorias, esse sentido seria considerado um não-sentido, ou ainda, um sentido esquecido ou encoberto por uma metafísica epistemológica. Diante desse contexto, argumentamos em defesa da tese que, em Kant, os princípios epistêmicos se sobreporiam aos princípios ontológicos, fazendo desses uma pressuposição teórica necessária à edificação da metafísica transcendental.

Por sua vez, Husserl ampliaria a possibilidade de interpretação da noção de sentido nas *LU*, em especial, na segunda secção da VIª Investigação, intitulada ‘Sensibilidade e Entendimento’, quando rememora e redefine a divisão proposta por Kant da *KrV*. O conteúdo da intuição deixa de ser compreendido enquanto submetido ao entendimento, quando a própria intuição recebe aspectos do categorial. Deste modo, reaparece a questão do sentido, não mais

¹ Referenciamos a obra de Kant a partir do seu título em alemão, pois fazemos uso da sua abreviatura *KrV* em nossas citações.

² Do mesmo modo procedemos com a obra de Husserl, ao considerar a utilização da sigla *LU* nas citações.

reduzido à esfera categorial, mas como fundamentando-a, uma vez que é a matéria do ato que designa o modo como o objeto é apreendido, com quais marcas distintivas, relações e formas categoriais.

No entanto, tal ampliação realizada por Husserl, é por ele mesmo limitada. Faz-se importante destacar que a análise por ele desenvolvida nas *LU* acentuaria a esfera da intencionalidade como ato constituidor da intuição doadora de sentido. Sabendo disso, Husserl se assemelharia à Kant, ao reduzir o sentido da intuição ao âmbito da significação. Se em Kant a esfera do não-sentido estaria resguardada pelo *noumenon*; em Husserl ela ressurgue como matéria fundante do ato intencional, submetida à primazia da esfera predicativa da consciência.

Em vista disso, em nosso último capítulo, demonstramos como é possível defender um sentido originário ao considerarmos que a VIª *LU* proporcionaria a interpretação da irreduzibilidade do sentido à esfera transcendental da consciência. Essa tese é justificada com base nos seguintes pressupostos: (i) A dependência da intuição sensível para o processo de preenchimento dos conteúdos da percepção categorial; (ii) O modo como o grau de plenitude dos conteúdos sensíveis repercutem na vivacidade dos termos categoriais; (iii) Ao considerar que a coisa se apresenta de modo multifacetado, o ato de percepção não possui evidência plena das objetualidades transcendentais, mas somente de uma parte. Fundamentando essa análise a partir da intuição sensível, é possível afirmar que os dados sensíveis constituem um horizonte de sentido impossibilitado de redução à esfera transcendental, bem como resguardam o âmbito da impossibilidade da plenitude da doação do objeto intencional.

A reflexão desenvolvida por Husserl nas *LU* nos conduz a considerar a importância de defender a ideia de que o sentido não pode ser reduzido à intuição categorial. Essa nossa suspeita corrobora a alegação expressa por alguns fenomenólogos do círculo de Göttingen, dentre eles, Adolf Reinach³ e Martin Heidegger,⁴ que contestaram a possibilidade do sentido ser reduzido ao âmbito das proposições judicativas, constituindo-o enquanto fundação da denotação ou da referência dos julgamentos. Para a escola de fenomenologia de Göttingen, Husserl não teria se mantido fidedigno ao caminho por ele aberto nas *LU* ao propor o idealismo transcendental em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913, [Hua

³ REINACH, A. **Phenomenologie Realiste**. Librairie Philosophique J. Vrin, 2012

⁴ HEIDEGGER, M. **Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo**. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Jaime Aspiunza, 2006.

III/1]).⁵ Isso posto, somente seria possível retornar às *coisas mesmas* por meio do realismo fenomenológico⁶ em contraposição ao ‘princípio de todos os princípios’, descrito por Husserl no § 24 de *Ideen I*.

Nossa posição sustenta a possibilidade de um sentido originário irreduzível ao âmbito categorial quando confronta o pensamento de Husserl com os de Heidegger e de Reinach. Esse confronto ocorre em dois momentos distintos, entretanto, complementares. O primeiro dá-se a partir do livro *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925),⁷ de Heidegger, quando esse considera que as formas categoriais: (i) não são construções subjetivas; (ii) e ao serem a base abstrata para conceitos universais e objetivos como *estado de coisas* e *ser*, essas devem se fazer presentes, mesmo que de modo implícito, junto da percepção sensível. Já o segundo, em Reinach, através da sua obra *Realistische Phänomenologie*, mais especificamente, o capítulo ‘Über Phänomenologie’ (1914),⁸ quando enfatiza a constituição do *estado de coisas* enquanto dotado de uma estrutura prévia, que independe ontologicamente dos atos e da subjetividade finita do ser humano.

Essa abordagem compreende que o método e a finalidade da fenomenologia não residem na constituição transcendental dos diferentes tipos de objetos, mas na descrição eidética da vivência intencional e de seu objeto intencional, isto é, uma fenomenologia fundada sobre a intuição de essências. Se Husserl realizou uma ‘contrarrevolução copernicana’ diante da metafísica transcendental de Kant, uma outra ‘contrarrevolução’ seria necessária para pensarmos o sentido da intuição não reduzido ao âmbito categorial. Para isso são necessários esforços específicos, como romper com o distanciamento dos objetos e conseguir apreendê-los de forma clara e distinta. Fazer o movimento de retirada do *ser* da esfera transcendental dos atos categoriais para lançá-lo na esfera daquilo que se dá, revela-se como uma virada teórica no modo de proceder da fenomenologia.

⁵ Traduzida para o português como *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia*, por Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. A partir de agora essa obra será mencionada pela abreviação *Ideen I*.

⁶ O termo fenomenologia realista agrupa fenomenólogos como: Wilhelm Schapp, Jean Hering, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius e Roman Ingarden, para citar apenas alguns dos mais conhecidos. Foi a virada transcendental promovida por Husserl que impediu muitos deles de continuarem a aderir às suas ideias.

⁷ Em nossas citações a obra **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** é indicada a partir da abreviação *PGZ*. Utilizamos como base da nossa tradução a edição em espanhol **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

⁸ Traduzida para o português por Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva, como ‘Sobre a Fenomenologia’ - São Paulo: A Outra Via, 2020. Em nossa investigação utilizamos a tradução de Arnaud Dewalque, do alemão para o francês, intitulada *Sur La Phénoménologie*. Ela é um capítulo da tradução organizada por Dominique Pradelle, da obra completa **Phénoménologie Réaliste** – Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2012. Dito isso, todas as traduções do francês para o português aqui apresentadas são de nossa responsabilidade. Optamos por citar este texto a partir da sigla *SLP*.

2 OS LIMITES DA INTUIÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

A hipótese que permeia este capítulo é que somente há sentido objetivamente válido quando esse é estruturado pelas categorias do entendimento. Ao se verificar como justificável essa hipótese, estaremos autorizados a inferir a ausência de autonomia do sentido da intuição diante da faculdade do entendimento humano. Esse movimento de submissão fica mais evidente na ‘Lógica Transcendental’, quando o sentido [*Sinn*] daquilo que é dado na intuição empírica somente poderia ser dotado de significação lógica [*Bedeutung*] a partir da ordenação expressa pela espontaneidade do entendimento. Logo, a intuição empírica, que nos coloca em relação direta com as representações da experiência, seria compreendida enquanto dependente da mediação das categorias da faculdade do entendimento para uma significação objetiva.

Parece-nos que a defesa da possibilidade da determinação do sentido da intuição empírica estar submetido à estrutura *a priori* das formas do entendimento somente ocorre a partir de um movimento de ocultação de um sentido originário. A significação transcendente, produzida pelas categorias, seria ligada ao produto do conhecimento puramente subjetivo em consequência de uma regulação transcendente e de uma causalidade metafísica. Alheia ao sentido originário, a significação metafísica se autoproclamará enquanto significação primordial.

Nesse contexto, ao se pretender defender um sentido originário, anterior às categorias, esse somente poderá ser considerado como um não-sentido, ou ainda, um sentido esquecido ou encoberto por uma metafísica epistemológica. À vista disso, corroboramos a interpretação de Höffe⁹ segundo a qual a revolução copernicana expressa na *KrV* pode ser analisada enquanto revolução exclusivamente epistêmica, isto é, que defende a primazia da significação expressa a partir do entendimento humano diante da manifestação de um sentido originário.

Deste modo, o estudo proposto na primeira parte deste capítulo tem como objetivo delimitar algumas noções conceituais limite adotadas por Kant para adentrar no solo específico da metafísica transcendental. Na segunda etapa, ao analisarmos o modo como se constitui a intuição empírica na ‘Estética Transcendental’, refletimos sobre o processo de subsunção do sentido dessa intuição às categorias do entendimento. Logo, o sentido manifesto na intuição empírica receberia uma roupagem de não-sentido ao não significar objetivamente senão quando submetido à espontaneidade do entendimento. Por fim, defendemos que, em última instância,

⁹ HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm & Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

a descrição realizada por Kant do esquematismo transcendental acaba por reduzir o sentido [*Sinn*] à significação [*Bedeutung*].

2.1 Noções conceituais limite

Neste momento permitimo-nos definir a concepção de noções conceituais como ‘chaves de leitura’ que possibilitam uma análise mais circunscrita da proposta teórica desenvolvida por Kant na *KrV*. Ao estarmos destituídos destas noções conceituais que compõem a estrutura da obra, encontramos-nos como detentores de um ‘conjunto de chaves’ sem saber decifrar qual delas permite um determinado modo de acesso à obra. Podemos, por sua vez, forçar a sua abertura, mas, em consequência, perderemos a possibilidade de adentrar a leitura do texto de modo mais coerente. À vista disso, optamos por, neste subitem, delimitar e problematizar algumas noções conceituais adotadas por Kant, almejando estar providos das ‘chaves de leitura’ que acessam com segurança o seu projeto metafísico transcendental. Não obstante, denominamos estas noções conceituais de limite por se demonstrarem como fronteiras que demarcam a esfera exclusiva da razão especulativa.

2.1.1 Subsunção da causalidade

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se pelo contrário, o objeto (enquanto objetos dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. (*KrV* B XVII).

Kant recebeu uma influência notável do pensamento de David Hume. Por mais que existam dúvidas sobre a origem dessa influência, se teria sido através da leitura direta ou indireta das obras deste filósofo, intérpretes de língua inglesa¹⁰ expressam consenso em afirmar que Kant conhecia, além das *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748),¹¹ a crítica humeana do *A Treatise of Human Nature* (1739-1740),¹² no qual o autor descreve a

¹⁰ Dentre eles, ALLISON, H. E. **Kant’s transcendental idealism: an interpretation and defense**. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1996; GUYER, P. **Knowledge, Reason and Taste: Kant’s Response to Hume**. Princeton: Princeton University Press, 2008; e KITCHER, P. “Kant’s philosophy of the cognitive mind”. In: GUYER, Paul (ed.). **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2006.

¹¹ A partir de agora essa obra é citada através da sigla *EHU*.

¹² A partir de agora essa obra é citada através da sigla *THN*. Comparamos nossas traduções com as realizadas por Déborah Danowski (2009).

incapacidade do entendimento de solucionar os questionamentos céticos acerca da concepção de causalidade.

Alicerçado na leitura desses textos, Kant despertou do sono dogmático e a centelha do projeto metafísico transcendental foi acesa. Esse projeto somente se tornou possível a partir das críticas desenvolvidas por Hume ao conceito metafísico da conexão entre causa e efeito. Poderia a razão ter gerado, em seu íntimo, a necessidade da conexão entre causa e efeito? Seria possível a essa mesma razão pensar de modo *a priori*, independente da experiência e a partir de categorias, a necessidade expressa no princípio da causalidade? Na análise de Hume, descrita no seu *THN*, essas questões são respondidas de modo negativo.

Ao demonstrar a impossibilidade de justificar a causalidade pela análise proposta pelo dogmatismo, o filósofo escocês impôs aos pensadores que o precederam a indispensabilidade de explicar o fundamento desse princípio se não atrelado à força exercida pela repetição expressa na experiência, ao considerarmos que a causalidade somente surgiria pela reincidência dos fatos dados na experiência. Tal discussão não está direcionada para a afirmação da impossibilidade das relações causais, mas sobre o modo como os juízos apresentam o vínculo necessário entre causa e efeito.¹³ A posição de Hume diz respeito, mais especificamente, à amplitude dos juízos expressos a partir do princípio causal, ao considerarmos que eles ultrapassariam os limites impostos pela própria experiência.

Refletir sobre a origem da causalidade implica em pensar na origem da própria racionalidade experimental; nas relações que almejam ultrapassar os resultados obtidos pela simples associação da experiência. O princípio da causalidade pretende projetar os eventos passados para o futuro, independentemente da sua validação empírica. Tal possibilidade de projeção é justificada através do hábito como tendência inata, como propensão da natureza humana que nos leva a aceitar os resultados da experiência futura a partir daquelas passadas e que envolve certa sensibilidade à repetição.¹⁴ Dito isso, a relação necessária entre causa e efeito pressupõe o hábito como princípio constituinte da natureza humana.

No entanto, por mais que o hábito seja um princípio que precisa da repetição para ser demonstrado, ele não tem como seu fundamento, enquanto princípio ou faculdade, a relação de dependência com a experiência. Dado o estímulo de uma repetição, o hábito associa dois objetos na mente, estabelecendo um vínculo causal entre eles.¹⁵ Hume sinaliza certa independência da

¹³ PINTO, P. R. M. Aspectos do problema da causalidade em Kant. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 87, 2000. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/752>; Acessado em: 13 fev. 2021.

¹⁴ HUME, 1739, *THN*, 1.3.6.16.

¹⁵ *Ibid.*, 1.3.14.1.

constituição do hábito diante da realidade empírica, mas, ao mesmo tempo, demonstra a necessidade da experiência para que ele se desperte.

Essa análise, de um lado, é recuperada por Kant em sua abordagem da sensibilidade, ao pressupor como necessário o postulado da *coisa em si* enquanto ‘causa’ da afecção, ou ainda, enquanto ação que desperta a intuição empírica. Por outro lado, a noção de hábito auxiliará na possibilidade da definição das categorias do entendimento como ‘causas’ formais que organizam os conteúdos sensíveis e possibilitam a estruturação dos diferentes juízos sintéticos. Podemos dizer que Kant desloca, ou ainda, subsume a análise da causalidade para a esfera da metafísica transcendental. Contudo, qual seria a justificativa de Kant para subsumir a causalidade à esfera da metafísica transcendental?

Esta subsunção ocorre em função da teoria humeana da causalidade não apresentar a objetividade como parte constituinte das relações causais, atestando seu posicionamento a partir da crença subjetiva que acompanha as diferentes relações de causa e efeito. Esse último, o efeito, converte-se numa expectativa da razão, podendo ser frustrado, não tendo nenhuma garantia que a causa já conhecida seria impossibilitada de gerar um efeito distinto do esperado. A descrição que nos oferece Hume é de que o princípio da causalidade é acompanhado pela crença naquilo que ele anuncia, isto é, das mesmas causas se tem a pretensão de afirmar os mesmos efeitos.¹⁶ O princípio surge interposto pelo ceticismo, ao não conferir nenhum grau de validade objetiva ou de verdade necessária às suas induções, bem como ao se revelar dependente dos dados empíricos para justificar a validade subjetiva dos juízos.

A partir da teoria humeana é possível afirmar o hábito enquanto instância prática que efetua o processo de ordenação causal das impressões sensíveis. Os juízos pautados no princípio da causalidade somente possuem pretensão de validade, ao considerarmos que eles estão fundamentados em falácias do tipo *post hoc ergo propter hoc*.¹⁷ Por sua vez, ampliando a concepção humeana, a tese kantiana afirma que a razão humana possui, de modo *a priori*, formas puras que organizam as impressões sensíveis, garantido sua objetividade. Entretanto, para que esse movimento ocorra é necessário proceder com o deslocamento da causalidade para a esfera da metafísica transcendental.

¹⁶ HUME, 1748, *EHU*, 7, § 29.

¹⁷ Ao considerarmos que o princípio de causalidade não está fundado nas impressões sensíveis, pois essas não fornecem a impressão de uma conexão causal entre elas; a atribuição da relação causal fica subsumida à razão humana. Diante deste aspecto, o princípio causal é considerado inteiramente artificial, visto que aplicado às impressões sensíveis ele não é fundado a partir delas. Na análise de Margutti Pinto, “é isso que torna a atribuição de uma relação causal entre duas impressões sucessivas uma falácia do tipo *post hoc ergo propter hoc*” (PINTO, 2000, p. 24). Tal expressão latina pode ser traduzida da seguinte maneira: ‘depois disso, logo, causado por isso’. Essa correlação indica uma sucessão temporal [susceptibilidade] recorrente entre eventos, no entanto, a necessidade do vínculo causal não é assegurada.

Diante da postura cética adotada por Hume, sobre a origem da relação entre causa e efeito, Kant se coloca a seguinte questão: será que a razão se iludiria ao se postular como a origem da causalidade? Nos *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) o filósofo alemão critica a reflexão proposta por Hume, de que a razão somente poderia se postular falsamente como a origem da causalidade.¹⁸ Ao demonstrar a razão como produtora da causalidade, Kant nega a afirmação humeana do fundamento subjetivo e relativo da lei de associação, ou seja, ele defende que a justificativa desta lei está alicerçada na estrutura *a priori* da razão.

O argumento kantiano em defesa da estrutura *a priori* da razão é desenvolvido ao longo da *KrV*, tendo como objetivo central adentrar no mais profundo da natureza da razão humana. Efetuando esse processo analítico de regressar às profundezas da razão, Kant deduz que a conexão entre causa e efeito é realizada enquanto função categorial do entendimento *a priori*, e não do hábito. Nesse contexto de contraponto a Hume, surge a tese radical de que a objetividade dos juízos da experiência somente é constituída de modo mediado pela estrutura da razão pura. Por sua vez, a causalidade é subsumida à hierarquia do projeto metafísico transcendental.¹⁹ Essa subsunção da causalidade ocorre de modo mais explícito na ‘Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento’, ao ser definida como uma espécie particular de síntese.

O conceito de causalidade “exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência *necessária* e segundo *uma regra absolutamente universal*”. (*KrV* A 91/B 124, *grifos do autor*). Por mais que possamos pensar que, ao analisar a constância e a sucessão de certos acontecimentos empíricos, determinadas regras se revelariam, parece-nos que não temos justificativas suficientes para afirmar com segurança a sua necessidade e universalidade *a priori*. A universalidade que permeia a síntese da causa e do efeito não pode ser advinda da intuição empírica. Conforme a regra da causalidade empírica, nós não teríamos acesso a uma lei necessária que fundamentaria a relação causal, pois a experiência sempre pode nos fornecer uma contraprova.

O pensamento indutivo, produzido com base nos dados da experiência, somente sugere a validade do argumento, mas não consegue garantir de modo *a priori* a sua necessidade e universalidade. Os juízos indutivos derivados da experiência estão alicerçados num processo

¹⁸ KANT, 1783, *Prolegomena*, A 8-9.

¹⁹ A tese de subsunção da causalidade como parte constituinte do projeto transcendental kantiano nos parece respeitar a distinção entre fenômeno e *coisa em si* defendida na *KrV*. Nesse sentido, apoiamos-nos na leitura de Allison, do livro **Kant’s transcendental idealism: an interpretation and defense** (1966), ao afirmar que esses conceitos devem ser compreendidos enquanto dois aspectos de um mesmo objeto e não dois domínios ontologicamente distintos. Dito isso, a causalidade não faz parte do aspecto que compõe a *coisa em si*, pois dela nada podemos conhecer.

de comparação, o que permite que algo apareça conforme uma generalidade relativa, ou ainda, “geral *in abstracto* (mediante conceitos)”. (*KrV* A 734/B 762). Tais juízos são contingentes, visto que a pretensa universalidade empírica sugerida seria “uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria, como, por exemplo, na seguinte proposição: todos os corpos são pesados”. (*KrV* B 4).

Ao propor a causalidade como parte integrante da tábua das categorias do entendimento,²⁰ Kant estabelece a subordinação das impressões sensíveis e de qualquer sentido que ali poderia se manifestar, à unidade sintética do diverso produzida pela espontaneidade do entendimento. As categorias puras *a priori* regem a unidade da matéria diversa dada pela intuição empírica constituindo sua ordenação. Com a ausência das categorias do entendimento, os dados da sensibilidade apresentariam o caótico das impressões sensíveis e seriam impossibilitados de demonstrar as possíveis leis de relações *a priori* que constituem o conhecimento das ciências empíricas.²¹

Disso decorre que as categorias *a priori* do entendimento não somente ordenam o conteúdo diverso da intuição empírica, assim como prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, conseqüentemente, à natureza como conjunto de todos os fenômenos. Segundo Kant “[...] as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que os fenômenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento. [...] nem tão pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos”. (*KrV* B 164). As leis universais e necessárias que fundamentam o conhecimento e a percepção humana são derivadas das relações *a priori* entre as diferentes categorias do entendimento; tais leis nos instruem com antecedência sobre a experiência, sobre o modo como se constitui a nossa percepção e o conhecimento dos objetos.

A função central das categorias do entendimento é estabelecer as leis *a priori* que possibilitam o surgimento dos juízos, relegando ao não-sentido aquilo que não se submeteria a essa estruturação. Tais juízos são constituídos por uma estrutura que afirma um ‘dever ser’ que a intuição empírica nada pode testemunhar enquanto necessidade. O fundamento da possibilidade desses juízos, denominados de sintéticos *a priori*, não está no hábito ou na força da repetição, mas na razão pura que fornece os princípios do conhecimento *a priori*. O conhecimento da experiência está alicerçado em juízos que afirmam o “assim tem que ser”. (*KrV* A 22/B 37).

²⁰ KANT, 1781, *KrV*, A 80/B 106.

²¹ *Ibid.*, B 163.

Essa análise que desenvolvemos corrobora aquela de Heidegger, na *Kants These über das Sein*, em que ele afirma que “para Kant, uma coisa, desde o início, é certa: ele pensa existência e ser ‘na relação com as capacidades de nosso entendimento’.” (Heidegger, [1961] 1979, [Band 9], p. 241). Dessa forma, temos a subsunção do conhecimento da experiência, da existência e do aparecimento de ser às categorias do entendimento. É por meio delas que se efetua o processo de unidade sintetizadora do diverso dado pela intuição empírica. A ligação expressa nessa síntese de apreensão permite a aparição de fenômenos unicamente prescritos pela faculdade de ligar.

Considerando o exposto é possível perceber, com maior evidência, o quão central é a frase escrita por Kant na abertura do segundo parágrafo da ‘Introdução’ (B), que diz: “Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência isso não prova que todo ele derive *da* experiência”. (*KrV B 1, grifos do autor*). Os conhecimentos originados dos juízos sintéticos *a priori* são a demonstração da impossibilidade da experiência ser a base de constituição desses conhecimentos. Essa tese implica que a razão humana se vê impelida a emitir juízos que constituem as diferentes ciências sem, no entanto, encontrar os princípios que fundamentam essa possibilidade na experiência. Sendo assim, é através das categorias do entendimento que podemos acessar os conhecimentos puros *a priori* e verificar o modo como eles são constituídos.

Na metafísica transcendental kantiana o ‘desconhecido’, ou ainda, o ‘sem sentido’, não pode exercer a função de sentido originário da significação do conhecimento. A estrutura que constitui o entendimento humano exerce uma função despótica diante da intuição empírica. A sua significação está sujeita ao projeto metafísico transcendental. Por mais que Kant ateste a infinitude da natureza das coisas, essa afirmação não as liberta de seu estado de subordinação ao julgamento constituído a partir das categorias do entendimento.

2.1.2 O conceito limite da *coisa em si*

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si. (*KrV A 26/B 42*).

O princípio sintetizador do espaço encontra seu limite de alcance diante da *coisa em si*, pois ele não representa nenhuma propriedade dela. Kant assegura a possibilidade da afecção dos sentidos a partir de algo que para o ser humano não é passível de conhecimento. Enquanto humanos, nada podemos dizer sobre a *coisa em si* mesma.²² Ela se impõe sobre a intuição

²² Diferentes são os modos de análise da pressuposição da *coisa em si* na filosofia kantiana. A afirmação da sua necessidade teria como objetivo: (i) justificar toda a estrutura transcendental e, ao mesmo tempo, não cair num

empírica como um conceito limite, impossibilitado de apreensão sensível, “[...] pelo fato do conhecimento [racional] apenas se referir a fenômenos e não às *coisa em si* que, embora em si mesmas reais, mantêm-se para nós incognoscíveis”. (*KrV B XX*).

A *coisa em si* é um pressuposto necessário para o arcabouço teórico da metafísica transcendental kantiana, ao exercer a função necessária de afecção dos sentidos. Pretender analisar a sua origem ou possibilidade, ultrapassam os limites da razão, ao considerarmos que somente é possível conhecer aquilo que se apresenta respeitando esses limites. A forma de estruturação da sensibilidade demarca a separação da *coisa em si* da esfera do conhecimento, visto que sua estrutura é condição de possibilidade daquilo que é cognoscível. Portanto, irromper com essa estruturação para acessar o território da *coisa em si*, não nos revelaria nada mais do que a esfera do ‘não sentido’.

Na ‘alínea b’ das ‘Consequências dos conceitos precedentes’, Kant escreve que “o espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa”. (*KrV A 26/B 42*). O espaço realiza a função de condição de possibilidade da receptividade da intuição empírica, constituindo a forma que sintetiza todas as impressões sensíveis que afetam os nossos sentidos, ou ainda, a forma que precede todas as percepções reais. A forma do espaço se apresenta como necessária “em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto”. (*KrV A 28/B 44*).

Enquanto realidade empírica, o espaço é a primeira etapa de síntese que ocorre no interior da sensibilidade, ou seja, somente é possível a aparição de fenômenos em função da precedência do espaço diante das representações de ‘sentido exterior’. Isto implica que não existe nada de objetivo que não esteja delimitado pelas formas puras da sensibilidade. Kant é bastante enfático em sua análise da impossibilidade da objetividade se não restrita à sensibilidade ao escrever que

o sabor e as cores não são, de modo algum, condições necessárias pelas quais unicamente as coisas podem ser para nós objetos dos sentidos. [...] Porém o espaço refere-se, unicamente, à forma pura da intuição, não inclui, pois, em si, nenhuma sensação (nada de empírico) [...]. Só o espaço, portanto, pode fazer com que as coisas sejam, para nós, objetos exteriores. (*KrV A 29*).

Com base nessa afirmação podemos dizer que Kant busca inviabilizar a possibilidade do surgimento do dualismo ao estilo cartesiano no centro de sua teoria. Para demonstrar como

solipsismo ao modo de Berkeley; (ii) a função metodológica de delimitar as condições de possibilidade da experiência; (iii) de diferenciar a noção de fenômeno de uma mera ilusão; (iv) ou ainda, a tese da *coisa em si* enquanto restrição da sensibilidade ao campo da filosofia transcendental. Dessas análises, nosso estudo está atrelado com maior consistência a essa última proposta.

são possíveis juízos sintéticos *a priori*, Kant restringe a objetividade do conhecimento à esfera transcendental. O espaço enquanto uma idealidade transcendental, não possui nenhuma relação com as *coisas em si*. Tudo que o sujeito humano acessa de empírico se restringe ao espaço, sendo assim, nada daquilo que é “intuído no espaço é uma *coisa em si*”. (*KrV A 30/B 45, grifos do autor*).

O ser humano nada conhece das *coisas em si*; ele somente tem acesso aos objetos enquanto dotados de ‘sentido exterior’, isto é, simples representações da sensibilidade, cuja forma é o espaço. Esses objetos com ‘sentido exterior’ não possuem como seus correlatos as *coisas em si*, mas sim, aquilo que aparece enquanto fenômeno a partir da estrutura transcendental da sensibilidade.

Na metafísica transcendental kantiana a sensibilidade é constituída pelas formas do espaço e do tempo,²³ originariamente intrínsecas ao sujeito humano. Ela se configura enquanto uma fronteira limite da constituição subjetiva da espécie humana.

Assim, pela sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum; e se abstrairmos da nossa constituição subjetiva, não encontraremos nem poderemos encontrar em nenhuma parte o objeto representado com as qualidades que lhe conferiu a intuição sensível, porquanto é essa mesma constituição subjetiva que determina a forma do objeto enquanto fenômeno. (*KrV A 44/B 62*).

Em síntese, a proposta kantiana inviabiliza a possibilidade do conhecimento da *coisa em si*, mas, ao mesmo tempo, solicita para este mesmo ser humano inapto, que adote uma postura de crença na existência dessa pressuposição teórica necessária.

2.1.3 Antropologia transcendental

Foucault recorda em seu livro *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant* (2011),²⁴ que a metodologia transcendental kantiana está organizada a partir de três questões fundamentais: ‘Que posso saber? Que devo fazer? Que é permitido esperar?’, que apontam para

²³ Investigamos mais detalhadamente essa reflexão no subcapítulo ‘2.2 Os limites da Intuição Empírica na *Estética Transcendental*’.

²⁴ Publicada pela primeira vez em 2008, pela editora Vrin, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* consiste na introdução a uma tradução para o francês da **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, de Kant, trabalho apresentado por Foucault, em 1961, como tese complementar à **História da Loucura**, para a obtenção do Doctorat des Lettres na Sorbonne. A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* surgiu em português em 2006 (tradução de Clélia Martins, São Paulo: Iuminuras). A introdução de Foucault veio a lume cinco anos depois, em 2011 (São Paulo: Loyola). Diferentemente da edição francesa, que traz o texto de Kant e é intitulada **Anthropologie d'un point de vue pragmatique & Introduction à l'Anthropologie**, a edição brasileira fez opção pelo título que na verdade é o subtítulo do manuscrito, ‘Genèse et structure de l'anthropologie’ de Kant, que evoca diretamente o estudo clássico de Jean Hyppolite sobre Hegel, *Gênese et structure de la phénoménologie de l'esprit* (1954).

uma quarta, ‘O que é o homem?’. Essa última questão não só surge como consequência das anteriores, mas como pretendendo se revelar enquanto questão que transversa as demais.

O filósofo francês ainda pontua que a questão antropológica pode ser pensada de dois modos no contexto desta metodologia: (i) enquanto uma antropologia positiva, ao se dedicar a análise das faculdades da razão como formas *a priori* do ser humano e; (ii) enquanto antropologia negativa, ao destacar o estudo das faculdades do entendimento e da sensibilidade como dotadas de um egoísmo polimorfo, ou seja, a ambição de restringir a análise transcendental à esfera imanente do *eu*, não considerando a ruptura que o não-fundado realiza sobre o condicionado.

A revolução copernicana empreendida por Kant demonstra o movimento originário de demarcação dos limites da sua proposta metodológica. Essa demarcação restringe o modo de conhecer as formas puras *a priori* que constituem a razão humana e postula a possibilidade de um intelecto não-humano como tendo acesso às *coisas em si* mesmas. Kant limitaria as regras e a estrutura que regulam a aparição dos fenômenos ao domínio estritamente relativo ao *anthropos contingente*. Como ele mesmo escreve:

[...] se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e, ainda, o espaço e o tempo desapareceriam. [...] os fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. (*KrV* A 42/B 59).

Sendo assim, pode-se afirmar que os fenômenos somente são passíveis de conhecimento a partir da estrutura transcendental que constitui o sujeito humano. No entanto, essa mesma estrutura, não necessariamente pode ser declarada como universal para outros seres, de outras espécies, ao considerar que Kant não teria a pretensão de estender o universal e o *a priori* para além da estrutura que constitui a subjetividade humana.

O abismo entre os objetos passíveis de conhecimento e as *coisas em si* está demarcado por Kant.²⁵ Nada é possível conhecer exceto nos limites da sensibilidade humana, este é um dos princípios que fundamenta a reflexão apresentada na ‘Estética Transcendental’. O conhecimento humano é impossibilitado de ultrapassar os limites da receptividade da sensibilidade, ou ainda, não seria racionalmente justificável almejar ultrapassar esses limites quando considerado que o conhecimento somente é possível restrito ao horizonte finito e previamente delimitado do humano. Visto que Kant não analisa o modo como se constituem as

²⁵ KANT, 1781, *KrV*, A 43/B 60.

leis eidéticas inerentes a toda consciência de objeto em geral, mas se restringe à pressuposição da facticidade antropológica invariante da consciência humana.²⁶

Para o filósofo de Königsberg podemos conhecer tão só o nosso modo de intuição, isto é, a nossa constituição do conhecimento sensível, pois “nada podemos ajuizar acerca das intuições dos outros seres pensantes e nem saber se elas estão dependentes das condições que limitam a nossa intuição [...]”. (*KrV* A 27/B 43). Ao ser humano não é possível acessar outro modo de conhecer senão o dele, diz Kant, modo que lhe “[...] é peculiar. É deste modo apenas que temos de nos ocupar”. (*KrV* A 42/B 59). Almejar ir ao encontro das *coisas em si*, negando a função de constituição que a estrutura transcendental exerce sobre os objetos que percebemos, é o erro que a metafísica clássica constantemente realizou.

Somente é possível o conhecimento nos limites da sensibilidade “e essa sempre submetida às condições do espaço e do tempo, originariamente inerentes ao sujeito; nem o mais claro conhecimento dos fenômenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objetos podem ser em si mesmos”. (*KrV* A 43/B 60). O pressuposto base de Kant concerne a análise da constituição da sensibilidade e do entendimento a partir da condição humana finita. Faz dessas faculdades algo semelhante à concepção de *Port-Royal*, ao compreender que a filosofia transcendental equivaleria a ‘lógica’ enquanto estrutura normativa que rege e regulariza o modo de compreensão do mundo.²⁷

Isso posto, a revolução copernicana se apresenta como método transcendental que propicia a refundação da possibilidade do conhecimento e, conseqüentemente, das verdades que são através dele afirmadas, quando determina o ser humano como sujeito real e finito. Ao circunscrever a reflexão transcendental à esfera da finitude, Kant atesta, mais uma vez, que sua investigação se desenvolve a partir da natureza humana e não da essência do conhecimento ou da consciência como tal.²⁸ Esse sutil movimento kantiano, de restrição da possibilidade do conhecimento às formas *a priori* que constituem o ser humano, implica na noção de *a priori* enquanto algo puramente formal e limitado ao sujeito empírico.

Frente a essa suposição, a doutrina kantiana termina por efetuar uma leitura das formas do entendimento e da sensibilidade atreladas essencialmente ao sujeito humano, que percebe o mundo e os objetos enquanto constituídos segundo as formas *a priori* da razão. Em resumo,

²⁶ PRADELLE, D. **Par-delà la révolution copernicienne**. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl. Paris: Presses universitaires de France, 2012.

²⁷ CAVAILLIÈS, J. **Sur la logique et la théorie de la science**. Paris: Vrin, 1997.

²⁸ ROGOVE, J. The Phenomenological *a priori* as Husserlian Solution to the Problem of Kant’s “Transcendental Psychologism”. In: APOSTOLESCU, I.; SERBAN, C. (ed.). **Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology**. De Gruyter: 2020, p. 57-82.

podemos dizer que a natureza transcendental da razão humana demarca a fronteira de todo o modo de conhecimento humano possível. Aquilo que pode ser conhecido pelo ser humano é restrito ao seu modo de conhecer, tendo o conhecimento a sua imagem e semelhança.

Em consequência, a distinção proposta por Kant das faculdades do entendimento e da sensibilidade não parece se distanciar sobremaneira daquela de Hume entre as ‘relações de ideias’ e as ‘questões de fato’.²⁹ De modo que tal distinção não partiria de uma análise rigorosa da manifestação das coisas, mas especialmente das formas do espírito humano que determinam o modo de aparição dos objetos. A tese que sempre assombra Kant e constantemente o obriga a centralizar sua análise na espécie humana é a da pressuposição empirista da experiência sensível enquanto uma variedade de estímulos sensoriais, que necessita das categorias do conhecimento humano para se organizar objetivamente e possibilitar a aparição de modo determinado. Como matéria bruta o conteúdo ‘exterior’ ao ser humano necessita das categorias para se mostrar com alguma objetividade.

Dessa análise decorre a afirmação de cunho dogmático empírico que vincula necessariamente a aparição de algo ao domínio das categorias que compõem o conhecimento humano. De um lado temos as estruturas *a priori* do sujeito humano; do outro lado, o conteúdo epistêmico manifesto a partir das impressões sensíveis. Essa reflexão é possível quando separamos hermeticamente a lógica da ontologia, isto é, quando a lógica é pensada como redutível a uma formalização vazia das estruturas que oportunizam o conhecimento objetivo; e a ontologia enquanto ciência do não objetivável, em função de ter na base de seu estudo o conteúdo disperso das sensações.³⁰

2.2 Os limites da Intuição Empírica na *Estética Transcendental*

A reflexão crítica de Kant sobre o modo como se constituem os conteúdos da sensibilidade busca demarcar o limite da reflexão metafísica transcendental, ou seja, pretender ultrapassar esses limites implica em adentrar no terreno das reflexões metafísicas impossibilitadas de fundamentação *a priori*, ou ainda, de quimeras da razão dogmática. Essa limitação também tem como objetivo demonstrar que a possibilidade do conhecimento objetivo está reduzida ao âmbito das categorias do entendimento. Em última análise, fica confirmada a tese kantiana de submissão da intuição empírica ao entendimento quando almejamos que aquela se liberte da sua cegueira epistêmica originária.

²⁹ FOUCAULT, 2011.

³⁰ ROGOVE, 2020, p. 57-81.

2.2.1 A matéria do conhecimento

A filosofia transcendental kantiana se revela enquanto uma teoria da subsunção do conhecimento. Essa afirmação se comprova quando verificamos que as impressões sensíveis somente podem ser consideradas matéria do conhecimento ao passarem pelo processo de síntese realizado pelas formas *a priori* do espaço e do tempo. O conteúdo fundante do conhecimento já é um conteúdo pertencente à esfera transcendental do conhecimento. Fica interdita a possibilidade de um conteúdo que afete o espírito humano que não esteja subsumido às formas puras *a priori* da sensibilidade e do entendimento.

No início da ‘Estética Transcendental’ Kant atribui duas funções para a sensibilidade: (i) por meio dela nos são dados objetos e, somente ela, (ii) nos fornece intuições. “[...] essa intuição somente se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens], se o objeto afetar o espírito de certa maneira”. (*KrV B 33*). Dito isso, a sensibilidade exerce a tarefa (a) de fundamentação do conhecimento, quando sem ela os conteúdos das sensações não são fornecidos; (b) de submissão às categorias do entendimento, ao considerarmos que os seus conteúdos não podem, por si só, afetar objetivamente o espírito humano.

Se enquanto parte da estrutura transcendental a sensibilidade é considerada como uma faculdade passiva, de receptividade das impressões sensíveis, quando analisada isoladamente, ela exerce uma atividade que lhe é própria, ao ordenar no espaço e no tempo os dados manifestos nas impressões.

A simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas sua condição simplesmente formal (como fenômeno), como o espaço puro e o tempo que são algo, sem dúvida, como formas da intuição, mas não são em si objetos suscetíveis de intuição (*ens imaginarium*). (*KrV A 291/B 347*, *grifos do autor*).

Ao tratarmos da possibilidade do conhecimento, a matéria dada pela intuição empírica sempre se revela dependente das formas puras *a priori* da sensibilidade. Ao estarem subordinadas às formas *a priori* do espaço e do tempo, as impressões sensíveis são denominadas de sensações. Elas se configuram enquanto resultado de um processo de síntese não conceitual e não objetivo elaborado através da intuição empírica. Neste primeiro estágio de ordenação das impressões sensíveis temos acesso à matéria do conhecimento, sendo essa aquilo que no fenômeno corresponde à sensação.

Contudo, surge o seguinte questionamento: como é possível que cheguemos ao conhecimento das formas puras que constituem o modo de intuir empírico? Ao reduzirmos a possibilidade do conhecimento ao modo como o sujeito cognoscível se constitui, as formas puras *a priori* da intuição empírica são descobertas a partir da intuição pura, ou seja, como leis *a priori* que se revelam enquanto constituintes do espírito humano. Se a intuição empírica revela os dados das impressões sensíveis; a intuição pura revela as formas ou os princípios que delimitam o modo como a intuição empírica pode se relacionar com essas impressões.

2.2.2 Limites das formas da intuição empírica

As formas puras da intuição empírica delimitam a fronteira da possibilidade do conhecimento. Fronteiras essas intransponíveis para os seres humanos, tendo em vista que elas estruturam a sua subjetividade. Sendo assim, a primeira das formas puras abordada por Kant na ‘Estética Transcendental’ é o espaço. É somente por intermédio dele que é possível representar objetos com ‘sentido externo’. Notemos que Kant, reiteradas vezes, sublinha que a partir do espaço o objeto surge enquanto ‘sentido externo’ e não como *coisa em si* ‘externa’. A propriedade ‘sentido externo’ é parte do espírito humano e não da *coisa*. Portanto, pode-se demarcar (i) que a concepção de ‘sentido externo’ não é uma propriedade independente do espírito; (ii) que ‘a representação de objetos exteriores ao ser humano’ não é compreendida enquanto uma afirmação sobre a existência de objetos exteriores e autossuficientes.

O significado do termo ‘sentido externo’ diz respeito ao modo como os seres humanos representam os objetos enquanto ‘exteriores’, no entanto, esses mesmos objetos também nos afetam com um ‘sentido interior’. Disso resulta a possibilidade de separarmos o objeto em dois momentos, todavia simultâneos: enquanto objeto do espaço e objeto do tempo. Essa separação é somente proposta por Kant enquanto parte do seu método de análise, mas que não implica numa separação real, como veremos no transcorrer deste subcapítulo.

A pergunta que sustenta a investigação kantiana sobre o espaço e o tempo pode ser assim apresentada: tais formas puras da sensibilidade seriam parte da constituição subjetiva do espírito humano ou seriam condições independentes desse espírito e, conseqüentemente, dotadas de uma autonomia em si mesmas? O modo como Kant analisa as formas puras da sensibilidade nos conduz a pensar numa hierarquia de subsunção entre as suas diferentes partes. Uma vez que ele inicia a análise refletindo sobre a condição de possibilidade que determina a aparição do objeto com ‘sentido externo’, para depois avançar em direção da análise do ‘sentido interno’,

finalizando com a subsunção de ambos os sentidos à subjetividade humana. Entretanto, quais seriam as consequências desta subsunção para o projeto de uma filosofia transcendental?

O espaço não pode ser considerado como uma forma da *coisa em si*, pois nenhum objeto em si mesmo é conhecido. Sendo assim, o espaço é a demarcação da fronteira entre aquilo a que temos acesso enquanto ‘sentido externo’ e a *coisa em si* pressuposta. Na qualidade de parte constituinte da faculdade da receptividade do ser humano o espaço é a condição de possibilidade de todas as percepções reais, por conseguinte, ele não é uma representação originada da *coisa em si*, mas é parte da intuição pura *a priori* que contém os princípios das relações com anterioridade a toda a experiência.

Ao considerarmos que a intuição empírica se relaciona com as sensações, cabe ao espaço determinar essas sensações como sendo relacionadas a algo externo a nós, “(isto é, como algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte, não só distintas, mas em distintos lugares”. (*KrV* A 23). É a partir dele que se constituem todas as intuições empíricas. Logo, nenhum objeto com ‘sentido externo’ é possível de ser intuído na sua ausência.

O exemplo utilizado por Kant na ‘Exposição Transcendental do Espaço’ auxilia na defesa desta tese, ao mesmo tempo que indica algumas fragilidades em sua proposta transcendental. Kant explicita que o espaço não possui limitação e extensão, mas são os objetos nele figurados pela imaginação que o determinam. Por mais que os objetos geométricos representados possam ser idênticos em suas relações ou estejam sobre a representação de um mesmo conceito geral, algo os diferencia, isto é, o lugar que eles ocupam num determinado espaço. Por esse motivo que o princípio de identidade expresso na geometria somente se dá enquanto simetria, ou seja, enquanto relação de igualdade de cada figura conforme a sua delimitação no espaço.

Com base nessas análises Kant está autorizado a afirmar três argumentos que revelam a natureza transcendental e *a priori* do espaço: (1º) somente é possível o conhecimento de objetos com ‘sentido externo’ mediante a representação *a priori* do espaço; (2º) o espaço é uma intuição pura *a priori*, pois enquanto unidade universal infinita, ele possibilita diferentes delimitações de um mesmo espaço e; (3º) por fim, o espaço é uma representação que subsume todas as outras possíveis representações.

Já enquanto forma *a priori* da subjetividade humana, o espaço surge como possibilidade de deduzir apoditicamente todos os princípios da geometria, como também os da matemática; e de limitar a validade e a possibilidade desses conhecimentos à subjetividade humana. Ao

compreendermos a geometria enquanto “ciência que determina sinteticamente e de modo *a priori* as propriedades do espaço” (*KrV* B 41), revela-se necessária a precedência da intuição pura do espaço para a sua execução. As sínteses operadas no espaço permitem a aparição de diferentes axiomas que inicialmente não demonstrariam uma necessária dependência entre si. Quando representados no espaço, tais axiomas apresentam-se como dotadas de uma unidade universal e necessária para os seres humanos. Isso somente é possível em função de Kant pressupor uma atividade sintetizadora *a priori* que age sobre o espaço enquanto construtora das figuras geométricas e dos axiomas matemáticos.

No entanto, a tese kantiana aparenta uma certa incongruência na fundamentação dos princípios, bem como na redução da esfera transcendental, ao delimitar a validade das regras da geometria e dos axiomas da matemática ao modo como se constitui a subjetividade humana. Ao considerarmos que as leis de caráter universal e apodíticas são constituídas a partir de atividades sintetizadoras da razão, apresenta-se como possível conhecer algo de modo indubitável quando o que se manifesta não é algo distinto ao espírito humano, mas sim produto dele mesmo.

Por consequência dessa análise, Kant acaba por reduzir a abrangência dessas leis aos limites da subjetividade humana, deixando subentendido que outras espécies, do tipo não humanas, poderiam compreender ou produzir uma geometria e/ou matemática completamente distintas. Tal distinção quer incidir sobre os fundamentos dessas próprias ciências, pois, ao tempo que são constituídas conforme a subjetividade humana, elas apresentam fundamentos que convergem com a estrutura humana. Em última instância, o projeto de atingirmos o conhecimento de leis universais seria frustrado e limitado às regras que constituem a natureza humana, enquanto a ciência seria produto das e restrita às regras do espírito humano.

Se for a propriedade *a priori* do espírito humano que constitui o modo como nos relacionamos com os objetos dos sentidos, e o tempo é essa propriedade interna, logo o tempo subsume o espaço que tem como seu limite o ‘sentido externo’. Sem a precedência e a aprioricidade do tempo o ser humano estaria impossibilitado de ter uma intuição interna dele mesmo e do seu estado interior, uma vez que é tempo que “determina a relação das representações no nosso estado interno. [...] O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição [...] e não é nada em si, fora do sujeito”. (*KrV* A 35/B 51).

Ao exercer a função de condição subjetiva, o tempo também desempenha a função de garantir a aparição dos fenômenos, isto é, dos objetos da intuição sensível. Enquanto condição subjetiva da intuição sensível o tempo tem validade objetiva e universalidade *a priori*. O tempo é a possibilidade da permanência e da mudança daquilo que aparece. Ele é o fluxo temporal que

funda a possibilidade do devir intra-temporal das representações empíricas, mas ele mesmo não flui, ele é uma estrutura de horizonte permanente.³¹ Na análise proposta por Kant, “nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo”. (*KrV* A 35/B 52). Sendo assim, o tempo enquanto forma *a priori*, que subsume o próprio espaço, é compreendido como condição de possibilidade de qualquer experiência interna fenomênica.

2.2.3 Deserção da faculdade da imaginação

Ao considerarmos que o espaço e o tempo não efetuam sínteses objetivas, mas tão somente são as formas *a priori* que delimitam o alcance da intuição empírica, a faculdade que exerce a função de síntese do diverso dessa intuição é a imaginação,³² enquanto mandatária do entendimento na sensibilidade. Essa faculdade atesta que o objeto que afeta interiormente o espírito humano não pode ser algo distinto daquilo que o mesmo espírito produz.

As sensações são meras singularidades desconexas que necessitam da faculdade da imaginação para reunir o diverso num objeto. Tendo em vista a impossibilidade de síntese objetiva senão a partir das categorias do entendimento, temos que nos questionar sobre a origem da possibilidade de síntese operada pela imaginação, pois enquanto faculdade que faz parte da sensibilidade, ela não poderia surgir como detentora de um caráter espontâneo e autônomo, atribuições essas do entendimento.

A imaginação somente realiza sínteses enquanto faculdade desertora da esfera do entendimento, ou ainda, como Heidegger³³ a interpretava, ela seria dotada de uma condição apátrida, isto é, estaria na posição de imigrante, em terras estrangeiras da sensibilidade, apartada de sua nacionalidade de origem. Podemos ainda dizer, apoiados na obra *Über Kants Politische Philosophie* de Hannah Arendt, que “na *Crítica da Razão Pura*, a imaginação está a serviço do intelecto”. (Arendt, 2003, p. 127, *grifos da autora*).

Enquanto parte da estrutura da filosofia transcendental kantiana, ela estaria designada para outra pátria enquanto mandatária da reunião do diverso da sensibilidade como matéria possível do entendimento. Dito isso, a faculdade da imaginação, mesmo desertora, ainda

³¹ PRADELLE, 2012.

³² Também denominada por Kant de síntese da apreensão, ou seja, “a reunião do diverso numa intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção, isto é, a consciência empírica desta intuição (como fenômeno)” (*KrV* B 160).

³³ HEIDEGGER, M. 1982. *Interprétation phénoménologique de la ‘Critique de la Raison pure’ de Kant*. Paris, France: Gallimard. (Tradução de Matineau, E. de Heidegger, M. 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe (GA): vol. 25. Frankfurt am Main, DE: Vittorio Klostermann. [Band 25].

permanece condicionada ao ofício do entendimento quando desempenha a função de síntese do diverso da apreensão intuitiva. O modo como ela procede é categorial, mesmo que não seja uma faculdade dos conceitos.³⁴

Com base na síntese de apreensão da imaginação, o espaço e o tempo são determinados. Essa determinação é anterior a todo conceito, pois não pressupõe nenhuma síntese do entendimento. Somente a partir da síntese da imaginação, o espaço e o tempo são possíveis de serem representados como intuições puras *a priori*. A síntese por ela realizada permite a unidade sintética “do diverso de uma *intuição* dada *em geral* numa consciência originária, conforme as categorias, mas aplicada somente à nossa *intuição sensível*”. (*KrV* B 161, *grifos do autor*). Isso se dá porque Kant atribui à imaginação a função de síntese do diverso da intuição pura *a priori*.

No entanto, é importante atentar para o fato do conceito de síntese não possuir somente uma forma de interpretação na *KrV*. A despeito disso, a forma que se sobressai é a de síntese enquanto espontaneidade que exige que o “[...] diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento”. (*KrV* B 102). Logo, o ato que pode ser considerado com o nome de síntese, em seu sentido primordial, é o ato de juntar diversas representações e conceber, a partir dessa diversidade, um conhecimento.

Em vista disso, surge a seguinte indagação: a síntese da imaginação conceberia algum conhecimento? A resposta a tal indagação é negativa, a imaginação não proporciona nenhum tipo de conhecimento. Esta atribuição é exclusiva da síntese da apercepção. A síntese expressa na imaginação não é aquela que oportuniza o conhecimento em seu sentido estrito, pois ela produz um conteúdo que pode “ser ainda grosseiro e confuso e, portanto, carecer de análise”. (*KrV* B 103). Enquanto função, ela é cega e dependente da unidade originária da apercepção para expressar algo como conhecido. A sua imprescindibilidade é fundada na espontaneidade que a caracteriza, quer dizer, ela é uma síntese produtiva.

Para Kant, enquanto a imaginação reprodutiva está sujeita às leis de associação; leis meramente empíricas e de análise da psicologia;³⁵ a imaginação produtiva é considerada uma síntese pura da intuição sensível; um ato transcendental operado pela imaginação, sendo a influência sintética do entendimento sobre o ‘sentido interno’. A síntese pura da imaginação, também denominada de “*figurada (synthesis speciosa)*” (*KrV* B 151, *grifos do autor*), processa

³⁴ SCHMIDT, R. **Kants Lehre von der Einbildungskraft**. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. v. H. Vaihinger u. R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1-41.

³⁵ A análise negativa da imaginação reprodutiva expressa por Kant na segunda edição da *KrV* não reflete o posicionamento por ele apresentado na primeira edição. A imaginação reprodutiva também pode ser analisada enquanto submetida às regras *a priori* que constituem essa faculdade.

de modo *a priori* os dados intuitivos e constitui a possibilidade dos conhecimentos *a priori*. Enquanto faculdade, ela exerce a função de determinar o diverso da intuição, sendo uma aplicação justificada a partir de regras *a priori*, independentes da sensibilidade.³⁶

Se não temos acesso às *coisas em si* e se o espaço e o tempo são formas puras da subjetividade humana; aquilo que afeta interiormente o espírito humano enquanto um objeto não pode ser algo distinto daquilo que o mesmo espírito produz a partir da imaginação. Entretanto, temos a afirmação kantiana da cegueira dessa faculdade diante da impossibilidade de fazer das representações um objeto do conhecimento.³⁷

2.3 Submissão do diverso representado da imaginação

A conversão das sínteses da imaginação em conhecimento objetivo ocorre a partir do entendimento. O produto dessa síntese precisa de um conceito do entendimento para se libertar da cegueira que a constitui. O processo de reportar as sínteses figuradas a conceitos é função do entendimento, sendo esse o processo de constituição do conhecimento. Como escreve Deleuze, em seu texto *La philosophie critique de Kant*, “o que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato pelo qual se faz a síntese do diverso, mas o ato pelo qual se refere a um objeto o diverso representado (reconhecimento: é uma mesa, é uma maçã, é tal ou tal objeto)”. (Deleuze, 1963, p. 21).

Para que a síntese *a priori* do entendimento [*synthesis intellectualis*] seja possível, Kant deduz uma tábua de conceitos que constitui a possibilidade do conhecimento objetivo. É com base nesses conceitos que o entendimento pensa o conteúdo da sensibilidade. Tais conceitos formam as condições universais das representações intuitivas. Caso a sensibilidade não disponibilize os conteúdos desses conceitos, eles se manterão vazios; e se a sensibilidade dispuser de conteúdos mas esses não forem pensados através dos conceitos, tais conteúdos se manterão cegos. Dado que “o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar” (*KrV* A 51-2/B 75-6), é só pela reunião deles que se obtém o conhecimento.

Sendo assim, podemos afirmar que o pensamento sem conteúdo nada pensa, isto é, apenas a intuição empírica pode conceder sentido aos conceitos do entendimento; caso contrário os conceitos, enquanto formas puras, manter-se-iam vazios e impossibilitados de serem julgados como conceitos possíveis ou impossíveis de realidade objetiva. Somente se pode

³⁶ KANT, 1781, *KrV*, A 120.

³⁷ *Ibid.*, A 78/B 103.

aplicar de modo objetivo as categorias do entendimento quando essas dispõem dos conteúdos intuitivos; não dispendo de tais conteúdos, essa faculdade é inoperante.

Em consequência dessa análise, parece-nos necessário propor uma distinção entre objetividade e sentido, ao considerarmos que: (i) “só a *nossa* intuição sensível e empírica” (*KrV* B 148-149, *grifo do autor*) pode conceder sentido aos conceitos do entendimento; (ii) que o sentido se mostra como antecedendo e determinando a objetividade expressa nos juízos do entendimento. No entanto, deparamo-nos com uma aporia do sentido, esta é: ele seria anterior às categorias, mas, ao mesmo tempo, seria submisso a essas quando se trata do conhecimento objetivamente válido. Heidegger também sublinha essa questão ao afirmar que na ausência da intuição empírica os diferentes conceitos de ‘ser’ expressos pelo entendimento não possuiriam sentido.³⁸

O sentido originário expresso na intuição empírica determinaria a significação constituída sinteticamente pelas categorias do entendimento. A significação transcendente, produzida pelas categorias, seria refém de um sentido originário dado a partir da intuição sensível. A qualificação de não-sentido, antes atribuída ao sentido, agora poderia ser designada às categorias do entendimento, fazendo delas o momento de ocultamento do sentido originário ao determiná-lo objetivamente. Contudo, a interpretação que parece se sobressair em Kant consiste em afirmar que as categorias do entendimento, ao apresentarem algo de modo objetivo, não realizariam o encobrimento do sentido, mas proporcionariam a sua aparição de modo a trazer à vista aquilo que estaria oculto aos nossos ‘olhos epistêmicos’. Nesse aspecto, elas não ocultariam o sentido originário, mas o testemunhariam de modo objetivo.

Cumpra-nos indagar, neste momento, acerca do método utilizado por Kant na condução da dedução dos conceitos puros do entendimento, pois eles não são sugeridos de modo arbitrário, nem mesmo são compreendidos enquanto passíveis de alteração. Para Kant, se é possível deduzir uma tabela de conceitos puros do entendimento, essa tabela deve ser deduzida na sua totalidade, não permitindo que outros conceitos venham a ser acrescentados.³⁹ Aparentemente esta é a ambição de Kant, apresentar uma tábua de conceitos puros completa, que integre e reorganize aquela sugerida por Aristóteles.⁴⁰

³⁸ HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

³⁹ No *Prefácio* de 1781 Kant se refere ao projeto transcendental como dotado de uma integridade incondicionada e impossibilitado de ampliação (Cf. A XX). E no *Prefácio* de 1787 ele reafirma essa sua ambição através da seguinte frase em latim: “*nil actum reputans, si quid superesset agendum* [Nada considerando como feito, se qualquer coisa restasse para fazer]”. (*KrV* B XXIV).

⁴⁰ Kant reorganiza a tabela proposta por Aristóteles ao indicar certa confusão na qualificação dos conceitos como derivados e fundamentais. Tal confusão seria consequência da ausência do uso do método transcendental em Aristóteles.

Em resposta ao questionamento acima formulado, o filósofo de Königsberg propõe a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento a partir da questão de direito [*quid juris*]. Assim ele escreve:

Quando os juristas falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão de fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão ao nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão. (*KrV A 84, grifos do autor*).

A dedução transcendental dos conceitos puros estaria justificada a partir da demonstração do direito da pretensão desses conceitos diante dos atos do julgar. Esses conceitos são sugeridos como princípios de direito que não podem ser extraídos da experiência, mas que, no entanto, se reportam a ela. Como escreve Heidegger, “os conceitos puros não resultam de um ato da reflexão, eles não são conceitos refletidos, mas representações de início inerentes à estrutura essencial da própria reflexão.” (Heidegger, 1969, [GA 3], p. 113). Em suma, a dedução transcendental explica o modo pelo qual esses conceitos podem se referir de modo *a priori* às representações expressas na sensibilidade.

Os conceitos puros são compreendidos enquanto estruturas necessárias que constituem o ato de julgar. A sua dedução, enquanto *quid juris*, faz deles inquestionáveis, pois diante de uma possível dúvida sobre sua validade objetiva está posta a sua necessidade para o ato de julgar. A defesa da necessidade desses conceitos traz implícita a tese de sua indubitabilidade. É inimaginável pensar a formação do ato de julgar sem levar em conta esses conceitos. No entanto, a necessidade apresentada, mesmo que indubitável, ainda é circunscrita por Kant ao aspecto da subjetividade humana. Ela não é uma necessidade em si mesma, mas uma necessidade do espírito humano.

Se na análise da faculdade de julgar, o entendimento surge enquanto ato que a partir dos conceitos puros apresenta a unidade analítica da forma lógica dos juízos; ao tratar da unidade sintética do diverso na intuição em geral, o entendimento acrescenta “um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos”. (*KrV A 79/B 105*). Desse modo, é importante demarcar a distinção interna que perpassa os conceitos do entendimento.

Quando direcionados aos juízos são compreendidos enquanto unidade analítica e, quando voltados para as representações figuradas do diverso, são compreendidos enquanto conceitos que ao possibilitarem a unidade sintética, acrescentam um conteúdo transcendental. São os mesmos conceitos que recebem diferentes funções conforme o modo de unidade que

executam. Referida essa distinção, Kant se permite chamar os conceitos da unidade sintética do diverso de categorias, acompanhando Aristóteles.

As categorias do entendimento exercem a função de ordenação das “diversas representações sob uma representação comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões”. (*KrV* A 68/B 93). Tais conceitos não se referem a uma representação específica da sensibilidade, no entanto, eles se determinam nesse processo de referência, enquanto predicados de juízos possíveis. Resulta dessa análise que a objetividade expressa nas representações é garantida pela regra de unificação do diverso operada pela síntese da apercepção.

2.3.1 Objetividade das categorias do entendimento

O esquematismo defendido por Kant, mesmo que faça uso de termos como ‘determinação’ e ‘ordenação’ dos conteúdos da sensibilidade, não se constitui genuinamente enquanto uma teoria universal *a priori*. Entretanto, ele pode ser compreendido em sua oposição, isto é, enquanto uma teoria que retira a potência da noção de *a priori* e universal quando as limita ao campo da subjetividade humana.

A revolução subjetivista operada por Kant acentua um tipo de dualismo, mesmo que brando, entre o objeto do pensamento e a *coisa em si*. Se o entendimento possui uma função sobre os conteúdos da sensibilidade, essa não é de lhes atribuir um predicado de existência. Esse fato independe do entendimento, sendo atribuição da sensibilidade. Deste modo, as categorias do entendimento nada afirmam sobre a existência de algo, mas tão somente proporcionam as condições de possibilidade do conhecimento objetivo.⁴¹

Quando nos referimos à existência estamos tratando da esfera da intuição empírica e das formas *a priori* que a constituem; ao fazermos a transição para a esfera do conhecimento objetivo, adentramos no terreno das categorias do entendimento. Ter clareza dessa separação implica na possibilidade de compreensão do contexto em que se dá a objetividade das categorias.

A representação de um objeto somente é possível a partir da intuição sensível, contudo o conhecimento desse objeto ‘como’ objeto é função do entendimento. A representação expressa pelo entendimento não produz o objeto enquanto existência, mas somente enquanto

⁴¹ KANT, 1781, *KrV*, A 90/B 122.

objeto cognoscível do ser humano. O conhecimento de um objeto emerge a partir de duas etapas distintas, mas complementares: a primeira ocorre através da intuição empírica, que apresenta o objeto da experiência; a segunda, pelo conceito, por meio do qual é pensado o objeto da intuição. Consequentemente, podemos dizer que o objeto que aparece e o objeto que é pensado são afirmados por processos de sínteses distintas, mas dependentes quando a finalidade é o conhecimento objetivo.

A separação em diferentes etapas do conhecimento do objeto, mesmo que sendo uma opção metodológica adotada por Kant, ocasiona repartições que não são tão simples de serem novamente ligadas, pois elas apresentam funções específicas enquanto faculdades. A separação cria lacunas entre o objeto da experiência e o objeto do conhecimento que podem ser dirimidas em determinadas circunstâncias, no entanto, não podem desaparecer totalmente. Dito de uma outra maneira, a não imposição do modo de doação do objeto sobre o sujeito que conhece causa essas diferentes lacunas, reproduzindo e perpetuando o dualismo expresso no racionalismo moderno.

Para preservar o esquematismo transcendental, Kant precisa esclarecer que o conhecimento de um objeto da experiência somente é possível a partir dos conceitos do entendimento, mas que o inverso não é verdadeiro, ou seja, que o aparecer de um objeto da experiência somente seria possível através das categorias.

Há, pois, conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*; [...]. Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente *a priori* com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência. (*KrV* A 93/B 126, *grifos do autor*).

Isso posto, podemos fazer uma diferenciação entre o objeto da experiência, enquanto independente das categorias do entendimento; do conhecimento da experiência proporcionada pelas categorias. Caso não demarcada essa distinção, poderíamos ter dúvidas sobre o papel estritamente epistemológico que as categorias exercem sobre o modo como conhecemos os objetos.

Kant viabiliza essa distinção da experiência não negando a experiência do diverso da sensibilidade, mas ressaltando que o conhecimento dos objetos desta experiência somente é possível a partir das categorias do entendimento. Apoiada nas categorias do entendimento a intuição empírica de um objeto é determinada em relação a uma das funções lógicas dos juízos. Determinação essa constitutiva do modo de cognição da espécie humana.

A formulação de juízos é completamente dependente das categorias. Quando no juízo categórico temos uma relação do sujeito com o predicado, como: ‘todos os corpos são

divisíveis’, ao uso meramente lógico do entendimento fica indeterminado para qual dos conceitos seria atribuída a função de sujeito e de predicado. No entanto, pela categoria de substância, se nela se inclui o conceito de corpo, “determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias”. (*KrV A 95/B 129*).

A categoria organiza os juízos e determina o modo como os diferentes conteúdos da intuição são ordenados no interior desses juízos. A validade objetiva das categorias do entendimento está vinculada ao processo de ligação que elas permitem que seja efetuado, pois a ligação do diverso da sensibilidade não pode advir das sensações. Toda ligação, tanto das representações sensíveis, como dos próprios conceitos entre si, ocorre a partir do entendimento. “A *ligação* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade”. (*KrV B 130, grifo do autor*). Este ato é originário dos juízos, como também condição necessária das decomposições analíticas que revelam a sua estruturação interna, pois “onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar”. (*KrV B 130*).

O modo como Kant desenvolve a sua teoria das categorias do entendimento impossibilita a tese de um realismo *a priori* das leis de ligação dos objetos. Ao não termos acesso às *coisas em si*; isso pressupõe uma subsunção daquilo que conhecemos ao modo como as estruturas transcendentais dispõem de tais objetos. A ligação expressa pelo entendimento é uma representação da unidade sintética do diverso da sensibilidade. O diverso da intuição empírica encontra-se refém das categorias do entendimento, pois são elas que conduzem o diverso das representações dadas de modo determinado para uma consciência em geral.

As categorias do entendimento, ao possuírem como referência os fenômenos expressos pela receptividade da sensibilidade, podem determinar

o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível*; [...] é assim que as categorias, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*. (*KrV B 150-1, grifos do autor*).

Enquanto análise regressiva, a necessidade da unidade sintética da apercepção precede *a priori* todos os conceitos de ligação, pois a possibilidade das categorias está fundada na própria possibilidade dessa ligação originária. A dedução das categorias do entendimento somente se torna possível a partir do momento em que a síntese da apercepção apresenta diferentes conceitos ligados num mesmo juízo.

2.3.2 Unidade originária da apercepção

Diferentemente dos apontamentos que Kant realizou na primeira versão da *KrV* de 1781, na segunda edição de 1787 ele distingue com maior ênfase os juízos enquanto constituídos de validade objetiva ou subjetiva. Essa distinção está fundamentada na repartição que ele faz da imaginação como ato produtivo ou reprodutivo. Tratando-se desta última, os juízos obtêm validade a partir das leis de associação empírica. Essa associação é possível a partir das leis da imaginação reprodutiva, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas e de análise da psicologia.⁴² Entretanto, a validade objetiva dos juízos é garantida pela necessidade da unidade que eles apresentam. À vista disso, são os juízos da apercepção que possuem a função de trazer à unidade objetiva certas representações dadas.

Distinto daquilo que ocorre nos juízos de associação, que sempre guardam em sua base de constituição a contingência; nos juízos objetivos da apercepção algo nos é dado como conhecimento objetivamente válido, ou seja, o modo como o juízo é constituído se impõe diante do *eu*. A faculdade do entendimento oportuniza o surgimento do objeto cognoscível enquanto ‘afecção interna’ ao *eu*. Essa estrutura transcendental que constitui o modo de doação do juízo coage a subjetividade que o acompanha. No entanto, essa cisão entre a estrutura que produz o juízo e a subjetividade que o acompanha não fica bem demarcada por Kant. Teríamos uma incorporação da subjetividade que produz o conhecimento objetivo à subjetividade que é afetada de modo interno por esse conhecimento produzido. Dito isso, surge a seguinte questão: como seria possível defender que a subjetividade que produz o conhecimento é também, ao mesmo tempo, afetada por seu produto?

Só a partir da relação originária da unidade transcendental é que surge um juízo objetivamente válido. Se a partir da intuição empírica nós temos acesso imediato à matéria do conhecimento; por sua vez, somente a partir da síntese da apercepção é que elas são ligadas e ordenadas possibilitando o surgimento de um conhecimento objetivamente válido.⁴³ Enquanto as intuições empíricas estão assentadas nas afecções; as categorias do entendimento estão em funções, isto é, na capacidade de ordenar diversas representações sobre uma mesma representação.

Os juízos da experiência reconfiguram os conteúdos das sensações, apresentando-os de modo distinto daquele que inicialmente estava expresso na sensibilidade. Os juízos nunca se referem imediatamente às representações das intuições empíricas, mas a outra representação.

⁴² KANT, 1781, *KrV*, B 142.

⁴³ *Ibid.*, B 145.

Como escreve Kant, “o juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto”. (*KrV* A 68/B 93). A formulação dos juízos implica certo distanciamento das intuições empíricas, por isso Kant destaca que a representação do entendimento é mediata e não imediata.

2.3.3 Autoconsciência

O princípio supremo de todo o conhecimento humano é expresso na unidade sintética da apercepção. Ela se constitui enquanto a própria possibilidade da dedução das categorias, pois é a partir da unidade sintética da apercepção que se propicia a dedução dos conceitos do entendimento e das formas lógicas dos juízos. No entanto, essa unidade expressa na apercepção seria perpassada pela presença do *eu* ou seria uma unidade anônima? Dito de outro modo, a noção de *eu* surgiria com anterioridade ao *eu penso*?

Se o entendimento pensa enquanto sentido interno aquilo que a sensibilidade dispõe como conteúdo diverso; e se a atribuição do pensar não se restringe a uma atividade do entendimento, mas do próprio *eu*, temos certo entrelaçamento entre a atividade do entendimento e o ‘eu pensante’. Entretanto, se para ocorrer a afecção interna é necessário postular a existência anterior do *eu*, esse surgiria como condição de possibilidade lógica de toda a objetivação do conhecimento. O *eu* seria qualquer coisa vazia, indeterminada, tendo como essência a pura possibilidade enquanto capacidade de projetar o horizonte das coisas e do mundo.⁴⁴

Essa última hipótese parece perder legitimidade quando percebemos a defesa de Kant na *KrV* de um *eu* enquanto auto representação de si no processo de afecção interna.⁴⁵ A síntese da apercepção é também a síntese que o *eu* opera e que, por consequência, o afeta de modo interior originando a sua autoconsciência. Essa tese se justifica, principalmente, a partir da afirmação que nada pode afetar o *eu* que não seja aquilo que ele mesmo produziu de modo interno.

Ao analisarmos a conexão expressa na unidade sintética alcançada pela apercepção e o próprio *eu*, é possível afirmar que todas as representações que não estão vinculadas à autoconsciência não poderiam fazer parte essencial de um *eu* específico. Enquanto atividade do próprio *eu*, elas se tornam representações suas, pertencentes ao *eu* determinado e reunidas numa

⁴⁴ PRADELLE, 2012.

⁴⁵ KANT, 1781, *KrV*, B 68/153.

autoconsciência. O *eu* somente é consciente de si a partir desse polo de unificação dessas representações.⁴⁶

Se na ‘Estética Transcendental’ todo o diverso estava submetido às condições formais do espaço e do tempo; na ‘Lógica Transcendental’ todo o diverso da intuição empírica está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção *eu penso*. Para Heidegger o “‘Eu penso’ significa: eu ligo uma multiplicidade de representações dadas, a partir da vista prévia da unidade da apercepção, que se articula na multiplicidade de conceitos puros do entendimento, isto é, das categorias”. (Heidegger, 1979, p. 245). Tal procedimento de ligação estaria mergulhado na subjetividade finita do homem.

Disso decorre a formação do princípio elementar de submissão apresentado na análise do entendimento, enquanto função de ligar o diverso numa mesma consciência. Todas as representações, para que sejam de um *eu* determinado, devem “obedecer à condição pela qual, enquanto *minhas* representações, somente posso atribuí-las ao eu idêntico e, portanto, como ligadas sinteticamente numa apercepção, abrange-las pela expressão geral *eu penso*”. (KrV B 138, *grifos do autor*).

Caso a unidade da consciência sintética esteja presente em todas as representações do entendimento, não podemos inferir um distanciamento entre aquilo que o entendimento pensa e o *eu penso*. Em resumo, aquilo que o pensamento pensa é também aquilo que *eu penso*.

Esta *representação* é um *pensamento* e não uma *intuição*. [...] A minha própria existência não é, sem dúvida, um fenômeno (e muito menos uma simples aparência), mas a determinação da minha existência só pode fazer-se, de acordo com a forma do sentido interno, pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo. (KrV B 157-8, *grifos do autor*).

O *eu penso* tem consciência da síntese das diferentes representações da apercepção que ele mesmo produz. O vínculo originário da manifestação do *eu* está nas sínteses por ele realizadas a partir do ato de apercepção. Enquanto parte constituinte das sínteses o ‘eu transcendental’ não apresenta nenhum atributo específico, não é passível de representação ou de previsibilidade. Ele se mantém indeterminado, sem possibilidade de preenchimento intuitivo, aparentando traços de uma hipótese metafísica necessária enquanto parte da constituição da objetividade do conhecimento. Em vista disso, Kant subverte a lógica de constituição dos objetos do conhecimento, pois esses deixam de ser objetos de contemplação do *eu* para se tornarem objetos da unidade sintética da apercepção do *eu penso*.

⁴⁶ KANT, 1781, KrV, B 135-6.

3 O ALARGAMENTO DO SENTIDO DA INTUIÇÃO NAS *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS*

Husserl não conseguiu reelaborar a VIª *LU* como desejara.⁴⁷ Em sua segunda edição, de 1921, ele interveio com configurações textuais melhoradas na segunda seção sobre ‘Sensibilidade e Entendimento’. Para essa interferência de Husserl na segunda edição surgem duas justificativas, que não necessariamente se opõem: a primeira sugere que esse movimento de revisão ocorreu pelo seu interesse em colocar as *LU* no mesmo patamar de exposição das *Ideen I* (1913); já a segunda, indica que a mudança de enfoque se deu em função da ocupação de Husserl com o pensamento kantiano.

Para melhor demarcarmos essa relação de Husserl com Kant, é importante recordar que a presença da teoria kantiana em seus estudos se dá desde o período em que ele lecionava na Universidade de Halle, entre os anos de 1887 a 1901. O contexto intelectual em que Husserl estava inserido era fortemente influenciado pelo neokantismo. No início do século XIX, esse movimento filosófico já havia se desenvolvido significativamente, tornando-se dominante na Alemanha.⁴⁸

Dito isso, se até meados de 1896 Husserl não tinha realizado nenhuma palestra ou seminário sobre Kant; nos semestres de inverno de 1897/98 e de 1900, ele ministrou exercícios sobre a *KrV*, além de algumas palestras sobre a filosofia kantiana. Conforme aponta Iso Kern, Husserl estudou a *Lógica* de Kant (editada por G. B. Jäsche), assim como os comentários sobre a lógica geral e a transcendental na *KrV*, antes da primeira publicação das *LU*. Na biblioteca particular de Husserl constam duas edições completas das obras de Kant, uma editada por G. Hartenstein (de 1867/68), e a outra de E. Cassirer (1912-1922). Na edição de Hartenstein, foram encontradas partes grifadas e comentários de Husserl, provando que ele conhecia a maioria dos escritos de Kant por leitura própria.⁴⁹

⁴⁷ HUSSERL, E. (1901). **Investigações Lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte II. Direção de Pedro M. S. Alves, tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, VIª *LU*, Prefácio, pp. 533-536. [*Hua* XIX/2].

⁴⁸ Dentro os pensadores neokantianos, lembremos de Heinrich Rickert, e de seu ensaio intitulado *Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1894), criticado duramente por Husserl em *Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahr* 1894. Já na Universidade de Halle, o fundador da fenomenologia trabalha com Hans Vaihinger, detentor de uma cátedra, de 1894 a 1906; com Benno Erdmann, de 1890 a 1899; com Alois Riehl, durante três anos, de 1898 a 1901. Esse último destaca-se por ter oferecido a Husserl um importante apoio moral para a publicação das *LU*. (KERN, **Husserl und Kant**, pp. 14-15).

⁴⁹ Husserl teria lido na íntegra, várias vezes, os dois prefácios e a introdução. Na parte da ‘Estética Transcendental’, foram encontrados vestígios de múltiplos estudos aprofundados. Ao tratar da parte da ‘Lógica Transcendental’, o seu interesse estava principalmente na ‘Analítica Transcendental’ e, em particular, na ‘Analítica dos Conceitos’, mas também na ‘Analítica dos Princípios’, especialmente as ‘Analogias da Experiência’. Ele ainda teria se dedicado para o estudo da ‘Dialética Transcendental’, a sua parte introdutória, e o ‘Capítulo I: Dos paralogismos da razão pura’. No ‘Capítulo II: A antinomia da razão pura’, também constam anotações com mais detalhes, assim como na ‘Sexta Seção: O idealismo transcendental chave da solução da dialética cosmológica’, e na ‘Nona Seção:

Não obstante esses fatos, Paul Natorp ao ser solicitado por Husserl para revisar os *Prolegômenos*, observa que os objetivos estabelecidos para a lógica coincidem essencialmente com aqueles da crítica do conhecimento de Kant. Além disso, Husserl escreve em sua agenda, em 25 de setembro de 1906, que precisa dar conta de uma crítica da razão, caso pretendesse se denominar filósofo. Por sua vez, Biemel destaca que foi dessa ocupação que surgiu a “ideia da *fenomenologia como filosofia transcendental, como idealismo transcendental, e a ideia da redução fenomenológica*”. (Biemel *apud* Husserl, 1907, [*Hua II*], p. 12, *grifos do autor*).

Husserl não retomava Kant com o objetivo de realizar interpretações ou comentários sobre a sua obra, mas buscava tirar proveito delas para seus próprios problemas fenomenológicos. Nem mesmo nos seminários ele realizava comentários, mas percebia nos escritos aquilo que lhe possibilitava refletir de modo independente.⁵⁰ Essa postura filosófica demarca que seu estudo era direcionado para buscar, nos livros e nas teorias, oportunidades de aprimoramento da sua reflexão.

Husserl reconhece que Kant se esforçou significativamente para olhar mais profundamente o problema do conhecimento do que qualquer outro filósofo que o antecedeu. Enquanto reflexão inovadora, a teoria kantiana também se revela como lugar de pensamentos ainda não explorados. Terreno fértil para reflexões que ainda não estão dadas no seu texto, mas que se mostram possíveis a partir dele. Ademais, o conceito de ‘alargamento’, referido no título deste terceiro capítulo da tese, é menção direta à reflexão elaborada por Husserl em diálogo com a filosofia kantiana. Conforme suas palavras, Kant “[...] não chega ao alargamento fundamental do conceito de percepção e de intuição, na direção do âmbito categorial”. (Husserl, 1901, [*Hua XIX/1*], VIª *LU*, § 66).

Ao não vislumbrar o princípio da intuição, Kant é impedido de compreender a visão categórica que ali se faz presente. A partir de Husserl existe uma tentativa de redimensionar o debate sobre a constituição do conhecimento, com base num método que não desconstrói paulatinamente as teses kantianas, mas, pelo contrário, inaugura outro ponto de partida para o

Do uso empírico do princípio regulador da razão relativamente a todas as ideias cosmológicas’. Husserl prestou menos interesse ao terceiro capítulo deste livro, ‘O ideal da razão pura’, em contraste com a ‘Doutrina Transcendental do Método’, que foi estudada diversas vezes. (KERN, **Husserl und Kant**, p. 20).

⁵⁰ “É assim que H. Plessner escreve em seu ensaio *Bei Husserl in Göttingen* sobre os seminários de Husserl: ‘Não havia interpretação; movimentávamos pelo texto e aproveitávamos algo puramente como uma oportunidade para a reflexão independente’.” (PLESSNER *apud* KERN, op. cit., p. 17, *tradução nossa*).

filosofar, quando fundamentado na intencionalidade.⁵¹ Parece ser por esse motivo que a segunda secção da VIª *LU* apresenta como título a divisão kantiana das faculdades da *KrV*.⁵²

Sendo assim, neste capítulo analisamos o tema da possibilidade do alargamento do sentido da intuição nas *LU*, verificando o modo como Husserl desenvolve sua reflexão sobre a intuição como meio de legitimação da validade do conhecimento. A fim de percorrer essa trajetória, será necessário revisitar e redefinir diferentes conceitos, em especial, da intencionalidade, do *a priori* e da *coisa em si*. A questão que orienta nosso percurso é formulada da seguinte maneira: quando comparado com a teoria da intuição de Kant na *KrV*, Husserl conseguiria defender o alargamento do sentido da intuição? Veremos que Husserl buscará se colocar como um teórico que almeja romper com os limites da Modernidade ao vislumbrar o solo da metafísica transcendental pura. Se em Kant encontramos uma análise das ‘condições de possibilidade do conhecimento’; em Husserl temos um estudo das ‘condições de possibilidade da ciência em geral’.

3.1 Noções conceituais expansivas

No capítulo anterior, ao refletirmos sobre o pensamento metafísico transcendental de Kant, optamos por apresentá-lo a partir daquilo que denominamos ‘Noções Conceituais Limite’. Em oposição aos limites impostos pelo método transcendental kantiano, Husserl propõe o alargamento da definição de alguns conceitos. No entanto, questionamo-nos ainda se o alargamento fornecido implicaria necessariamente na expansão do sentido da intuição e na ruptura dos limites impostos por uma certa antropologia transcendental.⁵³ Em vista disso, nos próximos três itens, refletiremos acerca da abordagem de Husserl sobre os conceitos de ‘intencionalidade’, ‘intuição originária’ e ‘des-antropologia transcendental’.

3.1.1 Intencionalidade

A reflexão sobre esse conceito é tema central da fenomenologia husserliana e tem como objetivo a ampliação da análise do modo como se dá o conhecimento. Tal ampliação é

⁵¹ HUSSERL, E. (1923). **Philosophie Première**: histoire critique des idées. Parte I. Tradução do alemão por Arion Kelkel. Presses Universitaires de France (PUF), 1970, pp. 287-298. [*Hua* VII].

⁵² FERREIRA, A. M. C. A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica. **Phainomenon**, [S.l.], n. 30, p. 41-68, mar. 2019. Disponível em: <http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes.php>. Acessado em: 10 jan. 2021.

⁵³ Cf. item 2.1.3 *Antropologia transcendental*.

inicialmente possível a partir da defesa do caráter ideal da lógica e da matemática,⁵⁴ ou seja, da impossibilidade de restrição da objetividade das leis que constituem essas ciências ao âmbito da psicologia. Caso fosse adotada essa a atitude restritiva, estaríamos adentrando no solo daquilo que é denominado de psicologismo.⁵⁵

Se, de um lado, a metafísica transcendental kantiana limitava a possibilidade do conhecimento à estrutura transcendental do ser humano; por outro lado, a fenomenologia surge como uma tentativa de recolocação dessa análise na esfera da filosofia transcendental pura. Recolocar o modo como se constitui o conhecimento, retirando-o dos limites da esfera antropológica; e redefinir a concepção de *a priori* ao descrever a estrutura intencional que possibilita o conhecimento, apresentam-se como algumas das metas do fazer fenomenológico.

Husserl almeja defender a tese da possibilidade da descrição de leis *a priori* que constituem os alicerces de qualquer significação do mundo. Isso posto, a reflexão husserliana sobre a temática da intencionalidade pretende romper com as teses modernas da representação. Zahavi, em *Husserl's Phenomenology* (2003), destaca que o princípio da intencionalidade, conforme defendido por Husserl, é uma crítica direta contra a versão que defende a percepção como sendo indireta, isto é, que ela somente acessa objetos representados pela consciência, ou ainda, enquanto ato mediado por uma estrutura distinta daquela do objeto percebido. Esse movimento de ruptura é notório quando vemos o comprometimento de Husserl em se afastar daquilo que ele denominou de psicologismo.

Como defendido nos capítulos anteriores, o *a priori* teria perdido sua força enquanto regra universal e autônoma ao ser reduzido ao campo do sujeito cognoscente. A partir das recensões críticas tecidas por Frege à *Philosophie der Arithmetik* [Hua XII],⁵⁶ Husserl se convenceu da necessidade de demonstrar a consistência e autonomia que caracteriza as leis *a priori*. A força dessas leis está em subordinar todo sujeito pensante, humano ou não, às suas regras. Sendo assim, comparado com o que analisamos no capítulo anterior, ocorre uma inversão no centro de estruturação dessas leis, pois elas não são constituídas a partir de uma estrutura pertencente ao ser humano, mas são determinadas por si mesmas.

O princípio da intencionalidade, como base constituidora dos atos objetivantes, permite que Husserl refute nas *LU* a tese de que a vivência perceptiva de um determinado objeto deveria variar de acordo com as estruturas transcendentais do sujeito conhecedor. Tais estruturas de

⁵⁴ Cf. influência de pensadores como Leibniz, Bolzano e Frege.

⁵⁵ HUSSERL, 1900, [Hua XIX/2].

⁵⁶ HUSSERL, E. (1890-1901). **Philosophie der Arithmetik**. Mit ergänzenden Texten. In: Eley, L. (Ed.). Husserliana Haag: Martinus Nijhoff, 1970a. v. 12, p. 5-283. [Hua XII].

doação do conhecimento não são dependentes de uma subjetividade psicológica empírica, pois essa somente oferece determinações contingentes ao ato, ou seja, relacionam-se com o conteúdo dos fenômenos. Após mencionar isso, comete-se um erro de interpretação metodológica ao tentar equiparar a subjetividade constituinte à subjetividade psicológica empírica. Se temos a presença de um ‘certo sujeito’ na fenomenologia, esse está vinculado ao âmbito de uma subjetividade em geral, anônima e constitutiva. O fato do conteúdo do fenômeno ter relação com uma subjetividade empírica, não faz da estrutura transcendental uma estrutura desse âmbito. Tal reducionismo operado por Kant, de atrelar a estrutura transcendental ao sujeito humano, não opera na proposta husserliana. Ales Bello, em *The Sense of Things*, assim escreve: “Nós não criamos a existência, mas procurar o que ela é, independente de nós, é absolutamente arbitrário, pois somos nós que reconhecemos a existência”. (Bello, 2015, p. 91, *tradução nossa*).

Husserl defende que a intencionalidade oportuniza um outro modo de relação com o objeto do conhecimento, não mais pensando como imagem mental ou representação subjetiva do sujeito cognoscível.⁵⁷ O que define o modo como o objeto do conhecimento é doado não é a estrutura do sujeito cognoscente, mas o modo como os atos intencionais visam um determinado objeto. Husserl defende a tese de que aquilo que aparece é sempre o objeto visado pela consciência, conforme a ‘qualidade do ato’ que o visa [se é um ato perceptivo, imaginativo, figurativo, fantasioso].⁵⁸ Aquilo que aparece é o objeto intencional, independente da estrutura que caracteriza os seres psíquicos. Dito isso, não teríamos acesso à imagem mental ou à representação de algo, mas ao próprio objeto em si, isto é, conforme o seu modo de doação.

Para realizar a descrição do modo como a intencionalidade ocorre, faz-se necessário compreender que a intencionalidade indica como alvo de estudo da fenomenologia os atos e os modos como esses atos se constituem.⁵⁹ A fenomenologia investiga as unidades ideais que permanecem perenes em si mesmas, que dizem respeito à possibilidade do conhecimento. Pedro Alves destaca que o modo de proceder adotado por Husserl tem como objetivo revelar a estrutura ideal constituinte dos atos intencionais, convertendo os atos em espécies de ato, “[...] as espécies em singularidades ideais, e estas num sistema fechado sobre si possuindo uma completude também ela ideal”. (Alves, 2003, p. 274).

O campo de estudo aberto pela intencionalidade buscaria impossibilitar a defesa de um dualismo psicofísico do tipo objeto intencional e objeto real.⁶⁰ Aquilo que aparece sempre

⁵⁷ HUSSERL, 1913, [*Hua* III/1].

⁵⁸ SOKOLOWSKI, R. The Structure and Content of Husserl’s Logical Investigations. *Inquiry*, v. 14, pp. 318- 50, 1971.

⁵⁹ HUSSERL, 1901, [*Hua* XIX/2], Vª LU.

⁶⁰ *Ibid.*, §§ 11-13.

aparece enquanto objeto determinado pelas estruturas intencionais invariantes que o constituem. Se o objeto visado pela consciência intencional sempre é visado num ‘como’, conforme um determinado ato intencional, tal definição implica que necessariamente aquilo que aparece sempre aparece a partir de um modo de doação específico. O ato intencional exerce a função de determinação do ‘modo como’ algo aparece. Em suma, não estaríamos autorizados a separar a aparição do objeto do ato que o permite aparecer de um determinado modo.

A defesa da intencionalidade implica na compreensão de que aquilo que aparece não é algo exclusivo ao modo como o sujeito humano é constituído, isto é, suas características mentais e psíquicas, mas sim, é consequência de uma estrutura *a priori* dos atos intencionais, que estabelece o modo como ele se relaciona a um objeto. Uma vez que aquilo que é dado pela intencionalidade é dado de modo público, não limitado ao humano, pois aparece enquanto algo em si mesmo, enquanto doação conforme os diferentes modos expressos através dos atos intencionais.

3.1.2 Intuição originária

Para Husserl pensar consiste em intuir, em ter presente como dado [*Gegebenheit*] aquilo que é visado, de modo que uma apreensão direta e imediata da própria *coisa em si* seria possível, mesmo se nem sempre adequada, pois o ato de intuir difere da intenção de significação. O ato de intuir afirma ou nega um determinado conteúdo que compõe a intenção de significação, sendo que essa tem sua fonte na intuição originária, que garante a direção do ato intencional, orientando-o.

Essa orientação se constitui através da matéria intencional, pois é ela que estabelece a direção a uma objetualidade e determina o "como" [*als was*] dessa objetualidade, isto é, as propriedades, relações e nuances pelas quais ela aparece. Conforme as *LU*, Husserl compreende a ‘matéria’ do mesmo modo que ‘sentido de apreensão’, sendo esse último um momento imanente do ato. O ‘sentido’ do ato é determinado conforme o ‘sentido objetivo de apreensão’, direcionando a consciência para a apreensão de um objeto sob um determinado aspecto, como uma unidade determinada.

A intuição doadora originária revela-se como base fundante da ‘matéria’ do ato intencional, bem como resguarda a possibilidade do seu preenchimento intuitivo. A prerrogativa da possibilidade deste preenchimento é da intuição sensível, mesmo que o domínio da significação seja muito mais abrangente. Enquanto ato fundante da significação, a intuição

sensível guarda a possibilidade do paralelismo primitivo entre as significações simples e suas intuições originárias correspondentes.

A unidade ideal das diferentes significações constitui um novo modo de consciência, pois é distinto daquele manifesto na intuição sensível, embora seja nela fundada. Na unidade ideal o que é visado e intuitivamente dado numa intenção não é o individual e real, mas a espécie, ou seja, um conteúdo geral e ideal, obtido por abstração da variação do individual. Esse processo ocorre a partir da “*abstração ideadora ou generalizada*” (Husserl, 1901, [*Hua XIX/2*], VIª LU, § 42, *grifos do autor*), que preside a formação dos conceitos gerais, predicados ou atributos. Uma vez concluído o processo de abstração, de separação dos componentes do objeto nos seus nexos de interdependência, torna-se possível a intuição de essência.

Ao considerarmos que todo objeto é uma identidade que se mostra por uma diversidade de perfis, temos a ocorrência da interpretação da consciência desses diferentes dados intuitivos, reportando-os a um polo idêntico de significação. Esse processo resulta em uma dinâmica de distanciamento e de idealização do sensível, proporcionando o surgimento do excedente da significação ideal. A doação de sentido efetivada no visar intencional do objeto se reporta a uma parte do todo do polo de unificação, pois a significação ideal sempre transcende a efetividade, refugiando-se na instância do inteligível.

O excesso da significação ideal é marcado pela atividade constituidora da consciência. Para além das significações simples, a consciência oportuniza o surgimento de formas categoriais que ordenam as diferentes significações. Essa ordenação praticada pela consciência não somente dispõe das significações de um determinado modo, como também as ordena almejando atingir a verdade da correspondência com a intuição originária. Por mais que nem sempre ocorra a correspondência almejada, a sua finalidade está na busca por essa ancoragem. Enquanto produto da função judicativa do entendimento, dos seus atos de articulação e relação, arregimentando a formação dos encadeamentos, as formas desempenham a função de mediação da relação intencional e intuitiva da consciência com os conteúdos sensíveis. Essa atividade da consciência é marcada pelo grau de abstração e de complexidade sempre crescente.

Essas unidades de significação de grau superior, constituídas pelos atos relacionantes, almejam o preenchimento de suas intenções numa intuição sensível, ou seja, elas não são independentes ou suficientes diante da intuição originária. Muito pelo contrário, uma das novidades centrais da fenomenologia das *LU* está demarcada pela relação fundante exercida pela intuição sensível da esfera categorial. A possibilidade do conhecimento está na relação de ancoragem do formal no sensível. A possibilidade objetiva das unidades de significação é comprovada e confirmada “[...] sempre que a nova intenção se preenche adequadamente por

meio da intuição subjacente [...]”. (Husserl, 1901, [*Hua* III/2], VIª LU, § 51). O núcleo da tese de Husserl acerca da objetividade do categorial reside na compreensão deste como um ‘ato fundado’, isto é, edificado a partir dos conteúdos da intuição sensível.

Esse movimento de análise da intuição adotado por Husserl pretende ser distinto daquele proposto por Kant. O aspecto categorial da vivência intencional não está subsumido ao âmbito do entendimento, mas sempre busca ancoragem na correspondência com o conteúdo da intuição originária. Deste modo, a intuição recebe a definição de originária quando, em última análise, é ela quem exerce a função de determinação do sentido do objeto do conhecimento, assim como da correspondência entre o conteúdo que anima a intenção de significação com aquele dado na intuição originária.

3.1.3 Des-antropologia transcendental

A desantropologização da metafísica transcendental kantiana abre caminho para um novo horizonte de reflexão sobre esse tema, assim como de fundamentação de uma filosofia primeira a partir do estudo descritivo da estrutura apriorística dos atos intencionais da consciência. Por mais que a fenomenologia husserliana tenha aclarado essa questão com maior eficácia somente em 1913, em *Ideen I*,⁶¹ o caminho iniciado nas *LU* já apontam para esse projeto. Se a filosofia transcendental kantiana não consegue ultrapassar os limites impostos pelo sujeito finito, a fenomenologia busca descrever as estruturas *a priori* que constituem a consciência, retomando e radicalizando o caminho inaugurado pelo *cogito* cartesiano. Faz-se necessário libertar as estruturas de doação do objeto do conhecimento das estruturas pretendidas invariantes do sujeito do conhecimento.

A análise proposta está respaldada na constatação do esforço teórico de Husserl para assegurar a validade *a priori* das leis que regem os diferentes modos de doação do conhecimento. Isso somente é possível quando verificamos na fenomenologia um movimento de contra-revolução copernicana, que é responsável por possibilitar o acesso ao solo específico da filosofia transcendental, rompendo com a leitura que limitaria a concepção do *a priori* ao sujeito finito. Este movimento de purificação da metafísica transcendental somente é possível quando saímos do círculo vicioso proposto pelo psicologismo transcendental, que nos sugere um duplo estatuto ontológico da alma humana. De um lado, ela é compreendida enquanto parte real do mundo, do outro, enquanto origem de toda representação possível. Temos assim, um

⁶¹ HUSSERL, E. (1913). **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie**. Erstes Buch. Husserliana, Vol. III. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. [*Hua* III/1].

conflito entre domínios distintos de fundamentação do conhecimento. A fenomenologia husserliana reivindica a autonomia da consciência diante de sua repetida tentativa de mundanização pelo psicologismo transcendental.

3.2 Intuição doadora de sentido

Após realizada essa análise conceitual do pensamento husserliano, pretendemos aprofundar alguns aspectos de sua teoria com o objetivo de sustentar duas teses centrais: (i) que a fenomenologia das *LU* abre caminho para uma reflexão mais alargada do sentido da intuição; (ii) a defesa, mesmo que ainda parcial, da impossibilidade de redução da esfera da constituição do conhecimento ao sujeito cognoscível. Almejando atingir esse objetivo, demonstraremos como Husserl caracteriza a intuição sensível como ato fundante, simples e pertencente à esfera ante-predicativa do conhecimento. Por sua vez, o ato categorial surgirá enquanto ato fundado e pertencente à esfera predicativa. Enquanto ato fundado, ele pressupõe a doação prévia de um objeto da sensibilidade para se constituir. Conforme escreve Moura, “nas *Investigações*, é através desta oposição entre o fundado e o fundante que Husserl pretende estabelecer a ‘verdadeira definição e delimitação’ das esferas da sensibilidade e do entendimento”. (Moura, 2000, p. 216, *grifos do autor*).

Em vista disso, perguntamo-nos: Seria essa delimitação das esferas a demarcação de regiões intransponíveis? Tais regiões indicariam modos de constituição da realidade distintos, nos quais o entendimento teria predominância diante da sensibilidade? O propósito dessas indagações é elucidar o percurso que Husserl escolhe para se distanciar do modelo de análise sugerido por Kant.

3.2.1 Intuição sensível

Na VIª *LU* é descrita a estrutura de correlação que demonstra como a intuição sensível produz sínteses simples. Tais sínteses são autorreferentes, isto é, não apresentam nenhum conteúdo categorial, mas somente correlacionam os diferentes conteúdos intencionais [Ex.: a branquitude] aos conteúdos reais sensíveis [Ex.: o branco da mesa]. Em sua função de autorreferência, ela acaba por estar condicionada ao mesmo, pois só atualiza a intenção de significação do ato intencional.

A intuição sensível, ao efetuar o processo de atualização dos conteúdos intencionais, sempre se relaciona enquanto parte do todo ideal. Havendo essa correlação, a idealidade surge

como dada de modo explícito, enquanto unidade homogênea, mantendo implicitamente as suas demais possibilidades de correlação. A partir desse processo de correlação e atualização simples, a intuição sensível intensifica ou não a correspondência de um determinado conteúdo intencional. De acordo com a descrição de Husserl, a intuição sensível desempenha a função de intuição clarificadora.⁶² Cabe à intuição sensível clarificar a matéria que constitui os conteúdos das intenções de significação.

As sínteses simples efetuadas com base na intuição sensível são dotadas de autonomia singular, ao serem formas de unidades da matéria, que ligam conteúdos simples a conteúdos mais abrangentes [cores a configurações de cores, sons a harmonias]. A unidade do objeto sensível surge como unidade simples e imediata. Logo, a intuição sensível e o conteúdo da intenção de significação se revelam como intimamente ligadas, pois tal conteúdo é ampliado ou restringido com base na matéria que o fundamenta.

Husserl compreende a intuição sensível como estando vinculada à percepção sensível num sentido restrito.⁶³ À espécie cor somente correspondem diferentes cores; à espécie cheiro somente correspondem diferentes cheiros; mais amplamente, à espécie sensação somente correspondem diferentes sensações. A união ou disjunção das diferentes partes da percepção simples em atribuições ou predicacões dependem do ato categorial. Ao termos um enunciado do tipo: ‘a casa é branca’, na intuição sensível encontramos o referencial para ‘casa’ e para o ‘branco’, entretanto ela não realiza o processo de afirmação ‘é’ ou de negação ‘não é’, em seu processo de síntese.

Ao considerarmos que a intuição sensível se dá de modo imediato, de maneira homogênea e autorreferente, sem a necessidade de estar fundada em outros atos, é possível sustentar que “os objetos sensíveis encontram-se na percepção *num único nível de ato*” (Husserl, 1901, [*Hua XIX/2*], VI^a LU, § 46, *grifos do autor*), não tendo a necessidade de serem constituídos por atos multiradiais de nível superior, ou seja, atos pertencentes à esfera categorial.⁶⁴

Se a intuição sensível é incapaz de dizer algo sobre o categorial, isso ocorre em função da delimitação da sua área de atuação. Sua mudez diante do categorial não é algo accidental, mas constituinte da sua função. Enquanto a intuição sensível é constituída por atos simples que

⁶² HUSSERL, 1901, [*Hua XIX/2*], VI^a IL, § 41.

⁶³ É importante recordarmos que há intuições na fantasia e na memória que também podem ser caracterizadas como sensíveis. Ainda que seus fundamentos não sejam sensações vívidas ou impressões, mas vestígios dessas.

⁶⁴ SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

constituem os diferentes conteúdos intencionais parciais; o que se constitui em um ato do entendimento é um objeto ideal face ao objeto ‘simples’ dado na sensibilidade.⁶⁵

Assim ficam demarcados os limites da área de atuação da intuição sensível, bem como a sua liberdade diante do categorial, ao considerarmos que ela está circunscrita à esfera da sensibilidade, daquilo que é dado em uma percepção simples e imediata. Somente rompemos com esses limites quando adentramos na esfera do categorial. Será essa esfera que afirmará ou negará a estrutura de identificação entre a intenção de significação e o objeto intencional.⁶⁶

3.2.2 Intuição categorial

A intuição categorial é fundada na intuição sensível. Ela não surge enquanto uma esfera autônoma, mas dependente daquela que a fundamenta. Isso ocorre ao considerarmos que Husserl pretende romper com o colapso perpetrado na Modernidade entre *aparecer* e *ser*. Para isso ele defende o princípio segundo o qual a verdade de qualquer afirmação depende da constituição adequada do objeto a partir da sua relação com os conteúdos da intuição sensível. Tal princípio origina a afirmação tautológica segundo o qual toda consciência é intencional, ou seja, é sempre consciência de alguma coisa.

Através do caráter intencional da consciência, pretende-se de romper com o distanciamento entre *aparecer* e *ser*, pois o *ser* da aparição corresponderia ao *ser* do conhecimento, ou ainda, ao *ser* expresso na predicação. O *ser* se manifesta a partir da esfera constitutiva da consciência intencional; ela que doa a aparição de algo. Sendo assim, podemos compreender o mundo como não sendo dotado de um *ser em si*, mas somente sendo mundo da e para a consciência.

O *aparecer* de algo se dá a partir de um modo específico de apresentação, enquanto objeto da percepção, da imaginação, da lembrança e etc. Dito isso, aquilo que *aparece*, sempre *aparece* num determinado ‘modo como’ manifesto pela correlação intencional *a priori* entre os atos de doação e os seus respectivos objetos visados.⁶⁷ Ocorre, deste modo, uma correspondência entre aquilo que *aparece* com o objeto almejado. Como escreve Husserl, na *Die Idee der Phänomenologie*, “As coisas são e são na aparição e, graças à aparição, são elas mesmas dadas.” (Husserl, 1950, [Hua II], p. 12).

⁶⁵ HUSSERL, 1901, [Hua XIX/2], VIª LU, § 53.

⁶⁶ *Ibid.*, § 25.

⁶⁷ SOKOLOWSKI, 1971.

Ao passo que a intuição sensível tem uma vida própria, antepredicativa e pré-categorial, a intuição categorial se revela como doadora do objeto do conhecimento predicativo. Essa distinção proposta por Husserl é compreendida como o alargamento natural que constitui a esfera do ‘representar’. A intuição categorial, ao estabelecer diferentes elos de conjunção ou de disjunção, acaba por relacionar os diferentes conteúdos intencionais simples, explicitando-os como *estado de coisas* [*Sachverhalt*].

A intuição categorial se funda nos conteúdos da intuição sensível, por isso ela é considerada fundada e a intuição sensível fundante. A esfera categorial pressupõe a doação prévia do objeto simples da sensibilidade para se constituir, pois o categorial é sempre um ato fundado em uma intuição sensível. No entanto, devemos sublinhar que o objeto da intuição categorial é distinto daquele da intuição sensível, ou seja, o objeto da intuição categorial nunca encontra o seu correlato no objeto simples da intuição sensível. Enquanto o objeto da intuição sensível se constitui de modo simples, sendo imediatamente dado, o objeto da intuição categorial é constituído por atos que se relacionam, se unificam e que se fundam em outros atos. Por esse motivo os atos categoriais podem constituir seus objetos por meio de outros objetos, previamente constituídos em outros atos.

No parágrafo § 40 da VIª LU Husserl se pergunta como ocorre o preenchimento intuitivo de termos categoriais como: ‘este’, ‘esta’, ‘aqui’, ‘há’, ‘um’, ‘e’, ‘todos’, ‘se’, ‘então’, ‘ou’, ‘nenhum’ etc. Ao não apresentarem correspondência com os conteúdos sensíveis, temos a sugestão de uma atividade da consciência enquanto doadora de sentido para as diferentes asserções que contam com a presença dos termos entendidos como cópulas. As diferentes ligações [conjuntivas, disjuntivas, apreensão singular determinada ou indeterminada, generalização, conhecimento simples, relacionante e enlaçante] expressas pelos atos categoriais não encontram o seu preenchimento nos conteúdos da intuição sensível.⁶⁸ Almejar o preenchimento das formas significativas complementares na percepção sensível é um equívoco metodológico.⁶⁹ O mesmo ocorre com os atos categoriais que denotam *ser*. Esses não são passíveis de preenchimento a partir da intuição sensível.

O *ser* não é nada *do* objeto simples⁷⁰ ao considerarmos que o *ser* não apresenta nenhuma relação com a intuição sensível, ele não é nenhuma ‘nota característica’ do conteúdo sensível, mas uma função da intuição categorial. A origem do conceito de *ser* e das demais categorias não se encontra no âmbito da percepção sensível. Os conteúdos sensíveis contribuem para a

⁶⁸ HUSSERL, 1901, [*Hua* XIX/2], VIª LU, § 46.

⁶⁹ *Ibid.*, § 53.

⁷⁰ *Ibid.*, § 43.

realização da função categorial, mas não são suficientes para cumprir as intenções categoriais. “Por esta razão, Husserl expande o conceito de intuição, que se refere principalmente à intuição simples e sensual, ao conceito de intuição categorial”. (Lohmar, 2008, p. 209, *tradução nossa*).

Se na intuição sensível temos a percepção simples, por exemplo, de ‘papel branco’, na intuição categorial surge a apercepção ‘*este papel é branco*’. A palavra *é*, que promove a junção entre dois termos nominais, somente aparece na apercepção do *estado de coisas* visado.⁷¹ É importante destacar que estamos nos referindo não à percepção sensível, mas sim, à apercepção, que tem como correlato dos seus atos os *estados de coisas*. Dito isso, a função exercida pela intuição categorial revela os elos entre os diferentes conteúdos que compõem as intenções significativas.

No caso acima exemplificado, temos a intuição judicativa como função de afirmação da união de dois conteúdos simples. A aparição de algo é objetivável a partir dos atos categoriais que denotam *ser*, e dos juízos predicativos enquanto doação de *estados de coisas*. É o ato categorial que traz à expressão predicativa de afirmação ou de negação da possibilidade de união/disjunção entre diferentes intenções significativas.

A aparição do *estado de coisa* é dada a partir do preenchimento das intenções de significação pelos atos categoriais. São esses atos que propiciam o surgimento dos *estados de coisas*, e é a partir deles que encontramos o fundamento para a realização dos conceitos. Não existem conceitos sem a mediação da intuição categorial. Somente deste modo a vivência fenomenológica se apresenta objetiva para nós, propiciando o surgimento de determinações generalizadoras.

Isto é de antemão evidente: tal como qualquer outro conceito (uma ideia, uma unidade específica) só pode ‘surgir’, quer dizer, *ser-nos dado*, na base de um ato, que coloca diante dos nossos olhos uma singularidade que lhe corresponde (*estado-de-coisas*), pelo menos ‘imaginariamente’, assim o conceito de ser apenas pode surgir *se nos for posto diante dos olhos qualquer ser, efetivamente ou imaginativamente*. Se ser valer para nós como ser *predicativo* (o ouro é amarelo), então tem de nos ser dado um qualquer *estado-de-coisas*, e isto, naturalmente, através de um *ato doador* – o *analogon da intuição sensível vulgar*. (Husserl, 1901, [*Hua XIX/2*], VI^a LU, § 44, *grifos do autor*).

Conforme essa análise, Husserl provoca uma virada no modo de compreensão da esfera categorial. A intuição categorial passa a ser compreendida como intuição doadora de sentido, ou seja, intuição que propicia a aparição de algo enquanto *estado de coisa*. Ela não está

⁷¹ Para maiores esclarecimentos sobre a distinção entre atos nominais e atos proposicionais, ver SOKOLOWSKI, 1971, p. 324-325.

subsumida à estrutura da subjetividade humana, todavia, está disposta enquanto princípio da própria aparição de algo. Sua estrutura e atividade são constituidoras de sentido.

Diferentemente de Kant, que reduziu a manifestação do *ser* aos limites impostos pelas categorias do entendimento, Husserl faz das categorias um momento significativo que expressa *ser*. O *ser* sempre excede o momento significativo, ele não se restringe a uma determinação momentânea. Não é possível apreender o *ser*, e nenhuma outra forma categorial, a partir de um juízo, mas tão somente chegar ao conceito de *ser* e das outras formas por reflexão sobre tais juízos, ao considerarmos que são as formas categorias que possibilitam o próprio juízo. Sendo assim, chegamos a uma das conclusões fundamentais do método fenomenológico, que o distingue substancialmente da doutrina transcendental kantiana do conhecimento, ao afirmar que *ser* não pode ser reduzido ao âmbito da doação das categorias do entendimento, mas, o seu contrário, isto é, a manifestação do *ser* oportuniza o surgimento do momento significativo que denota *ser*.

Se a intuição sensível tem como correlato o objeto simples da percepção sensível, a intuição categorial terá como correlato o objeto complexo da apercepção categorial. “O objeto categorialmente formado é posto diante dos nossos próprios olhos; por outras palavras, ele não é meramente pensado, mas sim *intuído* ou *percepcionado*”. (Husserl, 1901, [Hua XIX/2], VIª LU, § 45, *grifos do autor*). A teoria fenomenológica de Husserl recoloca a questão do conhecimento intuitivo, demonstrando que o conhecimento que ali aparece não é dependente de um esquematismo metafísico transcendental. Intuir é conhecer algo de modo imediato e explícito.

O polo de doação da aparição do objeto intencional é invertido por Husserl. A fenomenologia inicia o processo de descrição da intuição liberta da estrutura kantiana que constitui a subjetividade humana. A inversão deste polo de doação permite uma contrarrevolução copernicana, que almeja acessar o cerne da filosofia transcendental pura, ou ainda, da filosofia primeira. O modo como a intuição se estrutura pode ser por nós compreendido, mas não pode ser a nós reduzido, ao considerarmos que ela é estruturada por leis *a priori* universais, independentes da espécie humana. Em última análise, a defesa de Husserl é de que o conhecimento somente se daria por meio da intuição, e essa se constituiria de forma autônoma diante da subjetividade humana.

A peculiaridade dos atos categoriais está em expressar o objeto intencional enquanto efetivamente presente. Tal objeto não pode ser considerado uma réplica da coisa sensível, pois o que aparece enquanto objeto dado pelo ato categorial é a *coisa mesma*, isto é, a coisa conforme a sua possibilidade de doação categorial. O que se torna passível de percepção, em sentido

largo, apreendido em sua evidência, é o *estado de coisa* manifesto categorialmente. O que aparece como passível de conhecimento é constituído a partir dos atos categoriais. São eles que constituem as objetividades que fazem aparecer qualquer coisa como efetiva e dada ela própria, “de tal modo que ela, tal como aqui aparece, ainda não tinha sido dada, nem poderia ter sido dada nos atos que fundam”. (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], VIª LU, § 46). Em oposição aos atos fundantes nós temos os atos categoriais, pelos quais os *estados de coisas* são doados como objetos intencionais, que incluem em si os conteúdos que os fundam.

Por mais que a intuição sensível seja autônoma e livre diante da categorial, não tendo nenhuma função de submissão, quando o seu conteúdo é transformado em fundamento de um novo caráter de ato, quando os objetos simples são articuladas em objetos complexos, é que temos acesso ao conhecimento objetivo do mundo. O momento de cobertura, que enlaça os caracteres de ato, serve agora de conteúdo de uma nova percepção, que está fundada nas percepções sensíveis articuladas e nos conduz à consciência intencional de que o agora e o anteriormente percebido é um e o mesmo.

Na transição fluida da percepção contínua, temos a síntese identificadora de um objeto. Ao percebermos um determinado objeto, diferentes atos, com intenções parciais comuns, acompanham o objeto principal, mas não necessariamente são preenchidos. No entanto, o não preenchimento não ocasiona uma ruptura na identificação das intenções, garantindo o processo contínuo de transição entre uma visão de objeto para outra. O ato de identificação expresso na intuição categorial é uma nova consciência de objetividade, que nos faz aparecer um objeto que apenas num ato fundado deste tipo pode ser ‘captado ele próprio’ ou ‘dado’.

Enquanto na intuição sensível os objetos são implícitos, na intuição categorial eles são explícitos. Nessa intuição temos uma nova objetividade categorial, que somente é possível por estar fundada nos atos simples da intuição sensível. Essa ‘nova objetividade’ surge, “por assim dizer, dos objetos simplesmente intencionados através de uma formação categorial.” (Lohmar, 2008, p. 212, *tradução nossa*).

O grau de clareza e evidência de uma determinada vivência categorial está subordinada às percepções fundantes, pois são elas a condição de possibilidade da execução clara do ato categorial. Na ausência do preenchimento dos conteúdos da percepção simples, a intuição categorial não é possível. Contudo, a visão de algo mais abrangente não corresponde à soma das percepções parciais simples. Num ato categorial abrangente, a visão categorial foca sinteticamente nos objetos simplesmente intencionados e cria uma nova conexão.

Se, por um lado, o preenchimento de alguns conteúdos que participam do ato categorial dependem dos atos fundantes e simples de percepção; por outro, a sua plenitude enquanto ato

abrangente, ultrapassa aquela expressa pelos atos da percepção sensível. Como exemplo dessa situação temos as descobertas da matemática axiomática ou dos teoremas da álgebra. “Em casos simples, a percepção sensorial pode contribuir para o cumprimento da intenção categorial. No entanto, alguns objetos de visão categorial têm apenas um contato muito indireto com a sensualidade [...]”. (Lohmar, 2008, p. 216, *tradução nossa*).

Rompendo com qualquer possibilidade de dualismo psicofísico perpetrado pela Modernidade, Husserl indica que a percepção sensível, ao realizar uma percepção global implícita do objeto intencional, permite uma percepção especial explícita operada de modo categorial. Sendo assim, o que coincide entre a percepção implícita e a explícita são os momentos intencionais dos atos, e não uma correspondência entre o conteúdo real do ato.

3.2.3 Imaginação Generalizadora

A estrutura da consciência intencional é perpassada por uma esfera passiva de fundamentação, que não é necessariamente submissa ao âmbito predicativo. Como lembra Lévinas,⁷² essa esfera é da pura liberdade, que caracteriza a vida pré-predicativa da consciência. Tal esfera pertence à imaginação enquanto ato de coligir o diverso da intuição sensível, podendo ser compreendida como ato que demarca a autonomia da intuição sensível diante da intuição categorial. Quando comparada com a análise defendida por Kant na *KrV*, a imaginação parece receber uma maior autonomia em Husserl. No entanto, qual seria a relação dessa esfera com aquela dos atos categoriais? Em quais condições seria possível afirmar a submissão da imaginação ao categorial?

Conforme nos explica Husserl, toda percepção sensível é acompanhada por uma imaginação correspondente. Dito de outro modo, a percepção simples possui certo paralelismo com a imaginação. Se na percepção simples cada parte do objeto é dado de modo explícito, na imaginação temos a unidade dessas partes, enquanto coletividades, sendo constituída de modo pressuposto. “[...] a coletividade não está então fundada diretamente nas percepções, mas antes nas imaginações fundadas na percepção”. (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], VI^a LU, § 54). Sendo assim, o ato de imaginação surge enquanto fundado nas percepções simples e fundante da coletividade.

Se a percepção simples se relaciona com os diferentes conteúdos da sensibilidade, a imaginação exerce a função de coligir esses conteúdos numa mesma e contínua percepção. Por

⁷² LÉVINAS, E. (1930). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1984.

mais que sejam variados os momentos da percepção sensível, algo permanece como fluxo contínuo das percepções. A imaginação tem como função assegurar a unidade do fluxo contínuo das intuições sensíveis. Mesmo que pré-categorial, ela exerce uma atividade constituinte do fluxo dos conteúdos da intuição sensível, revelando diferentes estruturas que permitem o surgimento dos ‘signos’. Aquilo que aparecerá através do ato de imaginação é uma representação funcional por similitude ou igualdade, que ao operar enquanto ‘signo’, indica e reproduz a unidade da percepção simples.

Ao considerarmos que temos na imaginação algo como similar aos conteúdos sensíveis, tal similaridade é expressa enquanto ‘signo’ que garante a fluidez e unidade da percepção sensível. Tal similaridade é garantida pelos objetos dos atos da imaginação, que não são os objetos da percepção direta, mas que os representam, ou ainda, os substituem na imanência real da consciência, sendo através deles que a consciência se relaciona com outra coisa que não ela mesma. Os conteúdos que fundamentam os objetos da imaginação são análogos ao do objeto visado na percepção direta. Na ausência da coisa ela mesma, tais conteúdos cumprem a função de expô-la.

Podemos dizer que o ‘signo’ expresso na imaginação, na ausência dos diferentes conteúdos sensíveis, efetua a função de recordação e indicação da possibilidade de preenchimento do conteúdo da intenção de significação. O ‘signo’ expresso pela imaginação é resultado de uma relação de síntese dos conteúdos diretamente dados na percepção simples. Na ausência da sequência de alguns conteúdos da percepção simples a imaginação indica o ‘signo’ correspondente.

A imaginação não realiza uma substituição enquanto negação do objeto real da percepção simples, mas na sua ausência o ‘signo’ indica a possibilidade de retorno à percepção sensível originária. A imaginação está a serviço do fluxo de vivências da percepção sensível, não o seu contrário, como expresso na *KrV*. A imaginação ancora seu ‘objeto imagem’ na vivência dos conteúdos sensíveis. Na ausência do conteúdo da percepção simples ele não o substitui, mas encobre o seu esquecimento, aguardando-o com avidez. Distinto do objeto da percepção, no qual o objeto é apresentado *in persona* à consciência, o objeto da imaginação é presentificado e representado por meio de um conteúdo imanente, que é uma ‘imagem’ ou um *analogon* [*Analogisierung*] das coisas.⁷³ O caráter da imaginação reside na reprodução análoga, na representação num sentido mais estrito.

⁷³ SARAIVA, M. M. *L’imagination selon Husserl*. Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1970, p. 127.

O preenchimento intuitivo expresso nos atos da imaginação está assegurado pelo paralelismo que o funda enquanto possibilidade de aparição do seu ‘objeto imagem’. Se na percepção sensível temos acesso ao conteúdo direto que funda a sua possibilidade, na imaginação temos uma extensão correspondente deste mesmo conteúdo. Husserl não alterará a hierarquia de vivacidade⁷⁴ do preenchimento intuitivo, ao julgar que o ato perceptivo simples sempre está em contato imediato e direto com o objeto real, em sua presença [*Gegenwärtigung*]; já a imaginação, com menor grau de vivacidade, surge na ausência da correspondência imediata entre os conteúdos que fundam as intenções de significações e a matéria intencional.

Enquanto na percepção simples a sua relação é direta com o objeto real; na imaginação, além dela ser fundada a partir dos conteúdos da percepção sensível, ela exerce a função de apresentar algo enquanto ‘objeto generalizado’. Se a função de coligir, de apresentar algo em sua unidade generalizada, é atribuição da imaginação, podemos dizer que ela apresenta um grau de abstração maior diante daquilo que é dado na percepção simples. Entretanto, seu distanciamento não objetiva o esquecimento da vivência originária, mas apresenta-la em outros termos, enquanto ‘objeto generalizado’ passível de preenchimento.

A imaginação realiza uma síntese que permite a consciência universal de algo. “A consciência universal constrói-se, igualmente, na base da percepção e da imaginação correspondente, e se se constrói em geral, universal”. (Husserl, 1901, [*Hua XIX/2*], VIª LU, § 52). A consciência universal está fundada na correspondência entre a percepção e a imaginação. As vivências da percepção formam as bases das ideias universais. Sendo assim, a ideia de ‘vermelho’, de ‘triângulo’, dentre outras, são intuídas a partir da correspondência análoga que constitui a relação entre a percepção simples e a imaginação.⁷⁵

Diante desse processo de abstração falamos de graus de vivacidade, de abstração e de representação. É por isso que Husserl escreve que “intuímos na base de um modelo de uma máquina a vapor a ideia da máquina a vapor”. (Husserl, 1901, [*Hua XIX/2*], VIª LU, § 52). O fundamento da abstração, da imagem universal, está na relação de correspondência da percepção simples com a imaginação, relação de proximidade e de familiaridade. A ideia universal de algo surge somente enquanto fundada num modelo dado pela percepção simples.

⁷⁴ O grau de vivacidade intuitivo depende basicamente de três fatores: “a extensão ou riqueza da plenitude; a vivacidade da plenitude e o conteúdo de realidade da plenitude” (SARAIVA, 1970, p. 129, *grifos do autor, tradução nossa*). Expliquemos cada um deles: ao tratar da extensão ou riqueza da plenitude, ela está atrelada com a parte do objeto atualmente doado à intuição; já a vivacidade da plenitude, concerne à intensidade da semelhança, isto é, se o objeto é visto de perto ou de longe, na luz ou no escuro; e, por fim, o conteúdo de realidade, que indica o grau de importância dos conteúdos representativos.

⁷⁵ HUSSERL, 1901, [*Hua XIX/2*], VIª LU, § 52.

Enquanto ato capaz de abstração, a imaginação acessa o âmbito das imagens universais; ao passo que a percepção simples se relaciona exclusivamente com a matéria que fundamenta as intenções de significação. Ao faltar à imaginação a ancoragem na percepção simples, que fornece o conteúdo intuitivo direto do modelo, temos a origem de uma imagem modelo inadequada, por não possuir uma correspondência direta com a percepção simples que lhe deveria fundamentar. Quando algo se põe na intuição como análogo, a imagem universal surge de modo adequado, pois a abstração se dá a partir da intuição de um modelo; por outro lado, quando não temos na base o conteúdo direto, a imagem universal fica suspensa.

A distinção a ser demarcada no processo de abstração da imaginação está no modo como o conteúdo intuitivo pode ser confirmado ou negado em percepções futuras. Quando um objeto generalizado é visado como análogo da percepção, ele pode ser confirmado ou negado, pois a percepção exercerá a função de preenchimento do significado expresso na imaginação universal.

Este caso acontece quando a visada universal se preenche numa percepção adequada [...], que se constitui na base de uma abstração ‘efetiva’ do caso singular correspondente. O objeto universal, não é, então, meramente representado ou posto, mas é ele próprio dado. (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], VI^a LU, § 52).

A percepção simples se revela enquanto ato fundante, que possibilita o surgimento de um modelo universal para a consciência a partir da imaginação, não afirmando ou negando o *ser* de algo, mas antes, justificando a possibilidade ou não da apresentação de um universal enquanto análogo do sensível. Dito isso, a estrutura basilar que fundamenta o conhecimento está assegurada pelo paralelismo entre o conteúdo da intuição sensível e o objeto imagem produzido pela imaginação.

3.3 Experiência Originária

Se a partir do subitem 3.2.3 a possibilidade do caráter autônomo da estrutura intuitiva começa a ficar mais explícito, neste item pretendemos aprofundar essa análise apresentando algumas teses que consolidam essa abordagem. Ao fornecer uma maior autonomia para a noção de intuição e de *a priori*, a fenomenologia das *LU* consegue propor um novo território para o desenvolvimento da metafísica transcendental. Para Reinach a noção de *a priori* husserliano é constituída de uma consistência que lhe é própria. Isso implica que as conexões nela expressas independem se o sujeito humano ou absolutamente ninguém as reconheça. Verificaremos essa

hipótese inserindo-a no horizonte de interpretação das *LU* enquanto propedêutica ao projeto de renovação da filosofia transcendental.

3.3.1 Mereologia aplicada à filosofia transcendental

Frente aos argumentos apresentados neste capítulo, é central voltar nossa atenção para a IIIª *LU*, uma vez que ela delimita com maior precisão o terreno constitutivo da intuição em Husserl. Se nessa *Investigação* não temos ainda bem demarcado o aspecto transcendental puro da fenomenologia, temos o prenúncio do que logo será apresentado nas *Ideen I* (1913, [*Hua* III/1]). A partir da teoria mereológica desenvolvida por Husserl, faz-se defensável a tese de um *a priori* correlacional que constitui o solo específico da doação intuitiva, ao considerarmos que a mereologia descreve o modo como algo se relaciona enquanto ‘ser parte de’ e ‘ser parte de um todo’.⁷⁶ Com base nessa teoria podemos justificar o modo como ocorre a diferença entre as intenções de significação dependentes das não-dependentes como uma diferença universal no âmbito da doação transcendental.

Na análise de Husserl a apresentação dos objetos intencionais é dada com base na relação apriorística entre as partes coordenadas de um todo. Por sua vez, essas relações podem ser distinguidas enquanto simples e compostas. As relações simples constituem os objetos simples, pois esses não possuem partes; já as relações compostas apresentam divisões em partes, uma vez que dispõem de uma multiplicidade de partes que apresentam certo grau de dependência.

Os objetos compostos somente possuem um significado quando enlaçados com as demais partes, ou seja, quando afirmados ou negados através da intuição categorial. Deste modo, a parte não pode, ao considerarmos a sua própria constituição, ser representada separadamente da outra parte ou da totalidade na qual está inserida. Ela somente se dá enquanto dependente de um substrato que a torna possível ser notada e do qual não pode ser desligada. O *ser* da parte somente aparece enquanto ‘ser parte’ de algo. Tal análise revela o princípio sintético *a priori* da necessidade objetiva-ideal do não-poder-ser-de-outro-modo.

O princípio sintético *a priori* determina uma correlação entre a necessidade objetiva e a pura legalidade que se impõe em cada caso. Husserl sublinha que esse princípio não é

⁷⁶ A interpretação da teoria mereológica de Husserl é conduzida no horizonte de compreensão das *LU* como uma obra perpassada por momentos distintos, mas constituída por um todo unívoco. Dito isso, compreendemos suas diferentes partes como estruturando um todo estreitamente conectado. Como escreve Sokolowski, a teoria das partes e todos, permeia todas as demais reflexões apresentadas nas *Investigações*. Ela “fornece a estrutura formal que é tida como certa e operante neles, e está também na raiz da teoria do *a priori* de Husserl”. (SOKOLOWSKI, 1971, p. 333, *tradução nossa*).

condicionado por impulsos psíquicos ou por outros motivos psicológicos, mas são situações objetivas, expressas através de uma ontologia material, que permitem sua descrição. Por exemplo, uma sequência de sons forma uma melodia. Ela é um todo composto por sons singulares como partes. “Cada um destes sons tem, de novo, partes, um momento de qualidade, um momento de intensidade etc., os quais, enquanto partes de partes, são também partes da melodia”. (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], IIIª LU, § 19). No todo unitário da melodia temos uma ordenação objetiva das suas partes, em que a primeira parte é o som; a segunda é a qualidade e a terceira é a intensidade.

Ao tratar da ordenação dessas partes, temos algumas mais próximas e outras mais afastadas entre si. Ao se remeterem surge uma fundação de unidade e contiguidade. Enquanto conteúdos relativamente independentes, eles apresentam a capacidade de se fundirem entre si e gerarem uma forma sensível. Quando a contiguidade se mostra inadequada, ela sugere a diferença de uns conteúdos em relação aos outros, reforçando a tese de que alguns conteúdos são próximos, enquanto outros distantes. No entanto, essa unidade pretendida pela contiguidade somente é possível porque os conteúdos são fundidos uns nos outros.

Tais leis essenciais constituem o modo de doação da intuição. Ela é constituída por leis *a priori* que determinam o modo como os objetos podem ser apresentados. O pôr em evidência de um momento sensível unitário, composto por diferentes partes que se fundam e formam um fechamento íntimo das diferentes quantidades sensíveis que se impõem como unidade, tem como objetivo destacar um conteúdo que indicará outro que lhe pertence intimamente.

A apresentação da parte tem como objetivo apontar para a outra parte, realizando um jogo de apresentação e ausência. A parte evidenciada indica a possibilidade do desvelamento da parte ausente. O destacar-se de um conteúdo promove, em muitas vezes, o notar de um outro que lhe pertence. As partes dependentes são conteúdos ligados e fundidos entre si. Eles só existem enquanto partes de um todo mais abrangente. Tais conteúdos que formam um todo entre si, revelam uma continuidade entre eles. Essa continuidade expressa a complexidade que une os diferentes conteúdos, pois as partes que o compõem, em função da continuidade, nem sempre são facilmente percebidas. Cada parte somente aparece enquanto parte de um todo, contida numa unidade essencial de aparição.⁷⁷

Quando uma parte é apresentada independente do seu todo originário temos o surgimento de um pedaço. Tal apresentação não pode ser considerada um dado autônomo, pois enquanto

⁷⁷ O *continuum* da percepção se dá passando de uma parte do objeto para outra, com consciência constante de que a percepção permanece a mesma, sobre a mesma coisa, mesmo ocorrendo a mudança dos perfis. (SOKOLOWSKI, 1971, p. 330-333).

parte, necessariamente, ela deve estar em enlace com um todo que a constitui e a qualifica como parte.

Se uma parte se encontra em conexão legalmente ideal e não meramente fática, ela é não autônoma; pois tal conexão legal não significa, de fato, outra coisa senão que uma parte, moldada segundo a sua pura essência, só pode subsistir legalmente em enlace com certas outras partes deste ou daquele tipo correspondente. (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], IIIª LU, § 10).

O caráter de subsistência expresso nos enlaces indica o surgimento das ontologias analíticas. De forma distinta dos conceitos como ‘casa’, ‘árvore’, ‘som’, os quais exprimem qualquer coisa relativa à intuição empírica; os conceitos do âmbito analítico denotam ‘relação’, ‘enlace’, ‘unidade’, ‘todo’, ‘parte’, dentre outras relações possíveis. Essas ontologias representam relações e determinações de relações pertencentes necessariamente umas às outras. Enquanto leis analíticas são legalidades formais que não dizem nada sobre os conteúdos das relações, mas apresentam uma lei *a priori* que constitui a própria possibilidade da relação.

A proposição analítica sempre conserva sua forma lógica vazia, mantendo sua universalidade ou legalidade incondicionada. Ocorre a particularização das leis analíticas quando se introduz em suas proposições conceitos relativos ao conteúdo, isto é, que posicionam existências individuais. A proposição analítica, antes vazia de conteúdo, agora está preenchida por um conteúdo determinado. A possibilidade de particularização das leis analíticas revela uma lei sintética *a priori* ao considerarmos que cada lei pura engloba, de certo modo, conceitos conforme os conteúdos.

Esse conjunto de leis puras tem como objetivo demonstrar a independência dos objetos intuídos da estrutura da subjetividade humana. Se temos uma estrutura que determina o modo como o objeto intencional aparece, ela não está limitada à espécie humana, mas ao próprio modo de dar-se da intuição. Invertendo a lógica kantiana, Husserl sugere que o entendimento humano é que se deixa modelar por aquilo que é dado intuitivamente, não o contrário.

[...] o fato de um objeto [...] poder ser em e por si, enquanto um outro só pode ser em ou junto de um outro, não dizem respeito a facticidade do nosso pensar subjetivo. São diferenças que dizem respeito à própria coisa, que estão fundadas na *pura* essência da coisa, mas que, porque existem e nós sabemos delas, nos determinam [...]. (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], IIIª LU, § 1, *grifos do autor*).

O que determina o pensar sobre um determinado objeto é a própria essência do modo subjetivo de doação desse mesmo objeto. A conformidade ocorre do lado do pensamento diante do objeto que se apresenta. Aquilo sobre o qual pensamos é aquilo que vem até o nosso pensar, enquanto doação de si. Para pensarmos sobre algo, algo deve afetar o pensamento, e aquilo que afeta o pensamento é o objeto doado intuitivamente.

O objeto intuitivamente doado se mostra anárquico ao pensamento; doação que impõe um modo próprio de apresentação. A subjetividade humana é refém dessa doação, pois aquilo que vem até nós é constituído de uma legalidade objetiva *a priori* intuitiva. Husserl defende que a legalidade universal objetiva *a priori* está fundada no âmbito das leis essenciais, proibindo que o objeto se doe de outro modo. “O que proíbe o ser-outro é precisamente a lei, ou seja, ela não é meramente assim aqui e agora, mas sim, em geral, numa legalidade universal”. (Husserl, 1901, [Hua XIX/2], IIIª LU, § 7). Logo, são as leis *a priori* que constituem os diferentes modos de relação e de apresentação dos objetos intencionais.

3.3.2 *A priori* correlacional

Barbaras⁷⁸ bem assinalou a afirmação de Husserl, na obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserl, 1954, [Band VI]), que o trabalho de toda a vida do fenomenólogo alemão teria sido dominado pela elaboração do *a priori* correlacional. Esse modelo de análise é pensado por Husserl desde os seus estudos sobre a origem do número, perpassando as *LU*. Ao considerar que a ligação coletiva, que permite a união dos números, precede e fundamenta a própria ideia de número, Husserl vincula a tese do *a priori* com a da necessidade ideal da constituição dos objetos intencionais.

A unidade que perpassa os diferentes modos de doação de um mesmo objeto está relacionada ao seu conteúdo. Não estamos autorizados a pensar um em si estrangeiro àquilo que se presentifica. O *a priori* correlacional nos revela uma consciência absoluta, que doa os objetos enquanto *coisas em si* mesmas. As diferentes relações de fundamentação recolocam a questão do *a priori*, pois esse surge enquanto dotado de autonomia diante da ordenação dos diferentes conteúdos dos objetos. Ao realizarmos a análise do *a priori* correlacional adentramos na esfera da fenomenologia enquanto ciência que parte dos fundamentos últimos da aparição de algo enquanto aquilo que é.

Essa análise também demonstra outra forma de estruturação da relação entre a subjetividade humana e a *coisa em si*. Rompendo com a leitura dualística psicofísica, perpetrada por Descartes, mantida e aprofundada por Kant, temos outra base gnosiológica que sustenta esses conceitos. Em Husserl os objetos de nossas vivências intencionais nos são dados intuitivamente, revelando uma estrutura de contiguidade *a priori*. Essa recolocação da noção de *a priori* indica uma mudança no modo de pensar. A precedência das estruturas dos conteúdos

⁷⁸ BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 2015.

inverte o polo de determinação das coisas. As relações de estruturação dos conteúdos fundamentam a aparição do objeto intencional, não o sujeito conhecedor.

O *a priori* se refere ao tipo de verdades universais e necessárias que podem ser encontradas na experiência, isto é, da qual podemos ter experiência intuitiva direta. Seguindo a abordagem das *LU* podemos dizer que o *a priori* é dado nele mesmo quando intuído. Assim, enquanto para Husserl, uma vez que conexões necessárias entre objetos intencionais podem ser adequadamente constituídas, o *a priori* é apreendido intuitivamente; para Kant o *a priori* é uma forma pura da consciência, anterior e fundante de qualquer experiência possível.

Ao promover uma análise do modo como se dá a experiência, Husserl propõe uma estruturação que parte da possibilidade da significação do objeto para o sujeito, não o seu inverso. Essa estruturação se inicia a partir da reflexão sobre as leis *a priori* que regem certos modos de aparição dos objetos. Ao analisarmos a estrutura que permite a aparição de algo, estamos propriamente pensando sobre aquilo que fundamenta e constitui o aparecimento da *coisa em si*. E é precisamente por esse motivo que Husserl postula como um absurdo sugerir um reino de *coisas em si* separado em princípio daquele dos fenômenos. O único ponto de partida apropriado para um exame e explicação rigorosos da experiência e do que pode eventualmente aparecer nela deve partir da hipótese da identidade entre a estrutura que fundamenta e constitui o aparecer e o próprio aparecer de algo.

Husserl discorda da tese kantiana que a intuição somente teria acesso aos dados dos sentidos e não as idealidades essenciais. Ao propor essa análise, Husserl sugere que Kant incide sobre o equívoco psicologista que defende que toda a verdade residiria no julgamento, ou ainda, seria uma característica do fenômeno subjetivo do ato de julgar, ao invés de residir no objeto do julgamento. O mesmo ocorre com a validade universal e necessário expressa na lógica, que pode ser apreendida adequadamente como um objeto intencional e teórico, e não simplesmente como uma análise formal-transcendental do comportamento humano ‘necessário’. Tal apreensão é possível porque as proposições lógicas são dadas a partir da intuição.

Por mais que os critérios para a aprioricidade sejam formalmente os mesmos daqueles de Kant, isto é, a universalidade e a necessidade, Husserl não tira as mesmas conclusões com respeito a sua analiticidade extra experiencial. O imperativo da doação intuitiva exige que a necessidade e a universalidade sejam oferecidas ao olhar intuitivo, ‘em pessoa’, e não simplesmente deduzidos de modo transcendental. Se os critérios kantianos para o *a priori* são dependentes da divisão hipotético-metafísica das faculdades da sensibilidade e do entendimento, então tem que ser através de um exame imanente do próprio *a priori*, em sua doação espontânea, que critérios alternativos podem ser descobertos e elaborados.

O sentido da aparição de algo é constituído por um conjunto de possibilidades ontológicas inerentes àquele aparecer determinado. O que aparece, aparece enquanto constituído por essa estrutura *a priori*. Tão absurdo quanto propor que algo exista sem aparecer, é sugerir que algo apareça sem uma determinada estrutura de sentido, pois o *a priori* material emerge enquanto negação da hipótese metafísica segundo a qual as coisas poderiam, de alguma forma, estar fora do reino da aparição possível. Husserl impossibilita atribuir a origem de uma necessidade absoluta e incondicionada a uma conexão causal misteriosa ou ao conjunto de faculdades hipotéticas que constituiriam a razão humana. Por sua vez, ele defende que a necessidade absoluta e incondicionada é experienciada de modo direto e autoevidente a partir da intuição.

Deste modo, ele permanece fiel ao princípio intuitivista que fundamenta a fenomenologia. Ao contrário de postular entidades hipotéticas que não aparecem, como, por exemplo, o sujeito ou *ego* como parte separável, e as faculdades deste sujeito como partes separáveis deste sujeito ou *ego*, a descrição fenomenológica permite a aparição da *coisa em si* conforme a sua rede estruturante de conexões essencialmente inseparáveis. A investigação mereológica das leis materiais *a priori* nos permite ver como a descrição fenomenológica evita a circularidade na sua exposição, não retornando ao sujeito para fundamentar a aparição de algo, mas para a própria estrutura *a priori* da aparição. Apoiada nessa análise descritiva, que apresenta como alicerce a tese da consciência intencional, podemos entender a fenomenologia enquanto uma proposição sintética, diametralmente oposta à analítica kantiana.

A mereologia aplicada ao transcendental demonstra a autonomia da ontologia formal diante das suas particularizações. É condição da sua objetividade e de seu modo de fundação estar desvinculado dos casos particulares. Podemos dizer que as formas, expressas nas leis analíticas, permitem pensar um tipo de ‘realismo’ em que as idealidades formais determinam o modo como a subjetividade humana acessa o mundo, bem como expressam as condições de possibilidade das diferentes relações possíveis entre os conteúdos.

Dito isso, aquilo que nos aparece é aquilo que é, pois aparece a partir das formas analíticas com evidência. Essa somente é possível em função dos encadeamentos que unem as diferentes partes do todo. A intuição categorial nos apresenta as diferentes unidades formais que se revelam como leis essenciais. São formas vazias sem as quais a unidade entre os diferentes conteúdos não se torna possível. O que nos aparece é resultado de um encadeamento de fundações que se exigem enquanto uma necessidade ideal de constituição do objeto.

O *a priori* correlacional é permeado por uma normatividade ideal, por leis que regem os modos que ocorrem os diferentes encadeamentos. Dizer, então, que aquilo que aparece é a *coisa*

em si, não apresenta nenhum contrassenso teórico, pois aquilo que se revela, enquanto lei essencial, revela-se em sua plenitude, ou seja, com evidência apodítica. As leis essenciais não se fundamentam em leis no sentido causal ou nos encadeamentos reais das ciências da natureza. Os seus encadeamentos são ideais e dotados de sentido normativo.

Tais leis transcendem os atos de apreensão singular, surgindo de modo autônomo diante da matéria do conhecimento. Na VIª *LU* Husserl escreve que as leis analíticas constituem os limites que restringem a liberdade da formação categorial de uma matéria, bem como são independentes de toda a particularidade da matéria. A atenção da fenomenologia husserliana está lançada sobre o modo como as coisas aparecem a partir das leis *a priori*. Ao adentrar na fundamentação da aparição, descobrimos as estruturas primordiais que fundamentam o aparecer de algo. Essas são envoltas por diferentes momentos constitutivos que fundam o aparecer. Aquilo que aparece é a estrutura que fundamenta a aparição, e tal estrutura é propriamente o objeto intencional. Por mais que o aparecer ocorra a um sujeito psíquico, isso não significa que a estrutura que fundamenta o aparecer seja determinada por este mesmo sujeito.

3.3.3 Subjetividade anônima

A abordagem da subjetividade fenomenológica nas *LU* se diferencia daquela da psicologia empírica, ao almejar acessar a esfera da constituição do *a priori* que determina o modo do aparecer intencional. Dito isso, a fenomenologia não busca descrever as vivências enquanto acontecimentos individuais, de um *eu* específico e/ou psicológico, mas tem como pretensão a descrição dessas vivências enquanto essências ideais.

Desse modo, passamos da caracterização psicológica ou psicofísica da consciência para a sua delimitação propriamente fenomenológica, ao eliminarmos toda referência a uma existência empírico-real, ou seja, aos seres humanos ou aos animais da natureza; ao não perseguirmos “as conexões reais de coexistência e de sucessão em que os atos fáticos de conhecimento estão inseridos” (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2], *LU*, § 7); assim como eliminando qualquer tipo de pressuposto científico-natural. Adotando esse procedimento, converte-se a vivência em sentido psicológico-descritivo em vivência no sentido da fenomenologia. Ao romper com o laço de ligação entre a consciência e o indivíduo, tal consciência pode ser pensada enquanto consciência em geral, subjetividade anônima e não individualizada.

No entanto, seria suficiente romper com a consciência individual para acessar o campo da subjetividade anônima? Para se afastar do psicologismo Husserl terá que apresentar uma nova definição do conceito de subjetivo, de subjetividade e de conhecimento que não tenham

mais relação com a região mundana do psíquico. Faz-se necessária a ruptura: (i) com a máxima brentiana para ser possível acessar o terreno da filosofia primeira, aquela que revela a consciência em seu sentido absoluto, que não é nem físico, nem psíquico; (ii) com o psicologismo racional para desvincularmos à significação dos atos intencionais.

Ao considerarmos que a consciência não seria definida enquanto um fenômeno físico, revela-se como possível buscar apreender o *ser* verdadeiro como algo dado a partir dessa consciência. A doação daquilo que aparece está diretamente vinculado à subjetividade transcendental, ao considerarmos-la como o universo do sentido possível. A esfera da subjetividade transcendental surge como o horizonte privilegiado de doação de sentido em relação ao *eu* empírico psicológico.

Para tanto, faz-se necessário acessar o terreno da fenomenologia pura, apresentado sistematicamente na obra *Ideen I* de Husserl. A noção de *noema*, bem como de intersubjetividade aberta, demarcam esse novo modo de fazer filosofia. É a partir da *epoché*, do afastamento da atitude natural e da análise dos fenômenos vinculados ao psiquismo, que Husserl desbravará um novo terreno filosófico. A saída do terreno da psicologia racional ocorre, de modo radical, a partir da mudança de perspectiva de análise adotada por Husserl. As *LU* se configuram enquanto um caminho de reflexão propedêutico à filosofia transcendental pura desenvolvida nas *Ideen I*.

O domínio da fenomenologia pura será o da irrealidade. A temporalidade do objeto irreal não estará enlaçada com os atos individuais de uma determinada subjetividade, todavia, essa unidade entre real e irreal somente acontecerá de modo secundário, pois a temporalidade do tempo não torna o irreal temporal. Como escreve Moura, o fenômeno enquanto irrealidade “só se encontra no tempo de maneira contingente, a duração não pertence à sua essência, ele permanece o mesmo que pode se encontrar em não importa qual tempo”. (Moura, 2006, p. 52).

O *noema* é supratemporal, referido circunstancialmente a uma temporalidade. A sua terra de origem é marcada pela liberdade da constante atualização, não se permitindo objetivar por completo. Enquanto subjetividade temporalizada, ou ainda, subjetividade individual, o ser humano somente possui acesso a uma parte do *noema*. Não é possível acessar à totalidade da esfera noemática, pois, enquanto sujeitos psicológicos, o ser humano está atrelado à temporalidade dos atos.

Os cursos datados de 1906-1907 demonstram a constante busca de Husserl por romper com o círculo vicioso que aponta como caminho de resolução dos problemas da teoria do

conhecimento o campo da psicologia.⁷⁹ Ao se perguntar ‘como é possível o conhecimento’, a fenomenologia acaba colocando a questão de ‘como é possível o próprio conhecimento expresso pela psicologia’. Nesse contexto, a ciência que se coloca a questão pelo conhecimento não pode ser reduzida ao âmbito de estudo da psicologia, pois a própria psicologia é subsumida na questão mais geral sobre a possibilidade do conhecimento. O conhecimento expresso pela psicologia só é possível enquanto consequência de uma ciência que a precede e a possibilita.

Disso decorrerá a formulação do ‘dilema’ que permeia a análise fenomenológica: por um lado, identificar a teoria do conhecimento a uma psicologia é um gesto que contradiz o próprio sentido da teoria do conhecimento; mas, por outro lado, como não identificar a teoria do conhecimento à psicologia se, sob o nome ‘conhecimento’, o que temos, na verdade, são atividades psíquicas? A virada transcendental não almejará refletir sobre a vida ‘do humano’, mas sim, ‘do *ego*’, no qual o humano e o mundo têm seu ‘ser constituído’.

Para acessarmos o *ego transcendental* precisamos irromper com o modo natural de pensar, pois o *ego* não é interior ao mundo, mas propriamente constituidor de mundo. O *ego transcendental* constituirá a esfera do sentido absoluto, ou ainda, da consciência absoluta, enquanto sujeito último não só de todas as séries temporais como também daquele *logos* fenomenal que possui uma ‘espécie de objetividade’ e que é ‘atualizado’ a cada percepção singular. A fenomenologia transcendental agora é *egologia transcendental*.⁸⁰

Nas *LU* Husserl não emprega a redução transcendental, mas busca paulatinamente se distanciar do psicologismo, indicando a possibilidade de um novo caminho para a fenomenologia. Enquanto forma peculiar de desenvolver a psicologia descritiva, essa obra é elaborada com a finalidade de apresentar os fundamentos do *a priori* da teoria do conhecimento. Essa possibilidade de análise sugere que a obra supracitada é a porta de acesso à fenomenologia transcendental, mais especificamente, ao *ego* transcendental.

⁷⁹ Textos como **Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento** [Band 24], de 1906/07, e **A Ideia da Fenomenologia** [*Hua* II], de 1907, são considerados como parte dos cursos de Husserl do período denominado ‘giro transcendental’.

⁸⁰ HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**: de acordo com o texto Husserliana I / Edmund Husserl; editado por Stephan Strasser; tradução Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013. [*Hua* I].

4 A POSSIBILIDADE DE UM SENTIDO ORIGINÁRIO

Através do princípio da intencionalidade, Husserl foi capaz de conceber um outro modo de pensar a estrutura de doação do conhecimento. Partindo dessa premissa, é pouco provável a possibilidade de uma aproximação entre Kant e Husserl, uma vez que são pensadores que partem de pontos distintos. O caminho por nós adotado demonstrou que a intuição opera, em ambas teorias, nos limites da esfera da objetividade do conhecimento. Todavia, a fenomenologia husserliana liberta a intuição da sua subsunção ao entendimento quando lhe fornece funções categoriais.⁸¹ Nesse aspecto ela apresenta uma nova compreensão da intuição, ampliando o seu alcance de atuação.

Entretanto, essa atitude de ampliação da intuição realizada por Husserl não parece conseguir recolocar a questão do sentido originário senão reduzido ao âmbito categorial. Neste último capítulo é central refletirmos sobre as seguintes questões: (i) A doação expressa pela intuição categorial poderia ser compreendida enquanto uma ocultação do sentido originário? (ii) A pergunta que questiona a possível ocultação do sentido originário pela intuição categorial tem legitimidade se analisada a partir do solo gnosiológico? (iii) Em que circunstâncias é possível justificar a defesa de um sentido originário fundante da esfera categorial? (iv) Será preciso romper com a fenomenologia husserliana a fim de libertar o sentido originário da esfera categorial?

4.1 O império da intuição diante do sentido

Como analisado nos capítulos anteriores, pode-se verificar que Husserl compartilha com Kant da inquietação filosófica sobre a origem e a possibilidade do conhecimento. Por mais que Husserl desenvolva argumentos distintos sobre essa questão, sua teoria se encontra com aquela de Kant quando reflete sobre a função da intuição diante da doação do conhecimento. Quando analisamos que ambos partem de uma base intuitiva para discorrer sobre a possibilidade do conhecimento, incorremos em um equívoco ao supor que a intuição logrará da mesma autonomia e liberdade nas duas abordagens filosóficas. Se aqui podemos argumentar sobre o império da intuição diante do sentido, é porque Husserl libertou a intuição da sua submissão às categorias do entendimento, ou ainda, demonstrou como essas categorias são parte integrante

⁸¹ KERN, 1964, pp. 3-23.

da intuição categorial. Enquanto o filósofo de Königsberg não vislumbrou o caráter categorial presente na intuição, Husserl assim o fez.

Para demonstrarmos a soberania da intuição diante do sentido, verificaremos como o intuicionismo husserliano radicaliza aquele intuicionismo modesto defendido por Kant. Essa radicalização do intuicionismo operada por Husserl está fundamentada numa contrarrevolução copernicana, na negação da subjetivação do *a priori* e no deslocamento das categorias da faculdade do entendimento para o âmbito da intuição categorial. Ao fazer essa virada, Husserl oportuniza uma renovação da metafísica transcendental e uma ruptura com a antropologia transcendental. Tais posturas de Husserl já foram examinadas nesta tese,⁸² no entanto, retomamos alguns aspectos no contexto de defesa da primazia da intuição diante do sentido.

Essa radicalização operada por Husserl somente é possível em função da consciência intencional. Tal conceito que poderia remeter ao aspecto psicofísico da existência humana, por tratar da consciência, pretende, por sua vez, revelar a esfera de constituição do conhecimento estruturada de modo *a priori* e independente do ser humano. Deste modo, a definição da intencionalidade lhe possibilita ir para além do problema do dualismo entre *coisa em si* e objeto da representação. Aquilo que aparece somente aparece enquanto objeto visado pela consciência, conforme a qualidade do ato, isto é, se é um ato perceptivo, imaginativo, judicativo, memorativo, fantasioso, dentre outros; aquilo que aparece, sempre aparece num ‘modo como’ visado pela consciência.

Na fenomenologia não temos presente o dualismo entre a *coisa em si* [*noumenon*] e o objeto aparente ou representado pela consciência [*phainomenon*]. Aquilo que é dado, é dado nos limites da consciência intencional. Por exemplo, quando analisamos o ato intencional perceptivo, temos as sensações, que executam a função de ‘representantes’ do objeto intencional, e que determinam o ‘modo como’ a matéria será significada no ato. Destaca-se que as sensações não exercem a função indicativa da existência de um objeto para além da consciência, mas o seu contrário, ou seja, o objeto intencional, visado pela consciência, tem como seu ‘representante’ essas sensações. Logo, somente podemos falar de objetos quando constituídos pela esfera intencional da consciência.

A tríade inseparável que constitui o ato intencional [sensações,⁸³ matéria do ato e qualidade do ato], tem como objetivo impossibilitar qualquer isolamento do objeto vivenciado

⁸² Cf. capítulo 3, intitulado ‘O Alargamento do Sentido da Intuição nas *Investigações Lógicas*’.

⁸³ Podemos compreender o conceito de ‘sensações’ de modo amplo, isto é, que englobe sobre si, por exemplo, as sensações de sentimento (Cf. HUSSERL, 1901, [XIX/2], Vª LU, § 15b), bem como as sensações de imagens [*Phantasmen*] (Cf. HUSSERL, 1901, [XIX/2], IIª LU, § 22).

do ato que possibilita a sua aparição. Podemos dizer que não existem objetos sem atos, assim como não existem atos sem a aparição dos seus respectivos objetos. A intencionalidade da consciência é soberana diante do objeto visado. Dito de outro modo, ao não termos uma redução da estrutura intencional ao ser humano, ela se revela enquanto estrutura universal que condiciona a aparição do objeto intencionado. É constitutivo da sua estrutura estar dirigida para objetos, de modo que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, e tais coisas somente são para a consciência.

Para evitar qualquer equívoco interpretativo das teses de Husserl sobre os objetos intencionais, faz-se oportuno evidenciar o papel da intuição na constituição daquilo que aparece, a partir da distinção entre a intuição sensível e a intuição categorial. Enquanto na primeira o objeto é abordado como uma unicidade que é dada continuamente, como, por exemplo, na percepção simples de uma flor qualquer; nos objetos da intuição categorial eles somente aparecem enquanto articulação das suas partes distintas, ou seja, como um *estado de coisas*. O objeto que aparece é distinto como na percepção simples – girassol –; daquele que é afirmado na intuição categorial – este girassol é amarelo –. Quando na primeira o objeto é simplesmente dado, na segunda ele somente aparece com base num ato proposicional.

A partir da intuição categorial não temos mais um ‘girassol’ qualquer dado, mas um em específico, aquele que está no jardim de minha casa. Sokolowski exemplifica essa questão do seguinte modo:

[...] refiro-me nominalmente a uma casa quando simplesmente a percebo ou apenas lhe dou um nome. Mas se a minha consideração da casa se transformar, em virtude de uma atividade adicional da consciência, numa consideração do estado de coisas apresentado pela frase, ‘A casa que é marrom está pegando fogo’, terei um ato proposicional. (Sokolowski, 1971, p. 325, *tradução nossa*).

Sendo assim, podemos verificar que os objetos dados no ato proposicional, que também é denominado de categorial, envolvem relações de sintaxe, isto é, de articulação e estruturação das diferentes partes num todo.

No entanto, a dúvida sobre se o objeto do ato subsistiria como uma entidade separável do ato, independentemente do modo que é visado, pode novamente ressurgir ao considerarmos a seguinte reflexão: no ato perceptivo temos diante de nós, de nossos olhos, o girassol. Entretanto, tal girassol percebido agora reaparece num ato de recordação, ou seja, lembramos o girassol; já num outro momento imaginamos esse mesmo girassol. Essas diferentes vivências aparentam estar tratando do mesmo girassol, só que de modos distintos

[em qualidades distintas]. Se isso é verdadeiro, teríamos uma representação de base que permaneceria a mesma, existindo por si, independente da qualidade do ato que a visa.

Todavia, esse tipo de reflexão incide no erro de desassociar o objeto aparente do ato que concede sua aparição. Quer dizer, somente temos um objeto percebido enquanto derivação do ato de percepção; um objeto recordado enquanto derivação do ato de recordação, e assim por diante. Quando a qualidade do ato é alterada, o objeto dado também muda. Existe uma relação intrínseca entre o ato e o objeto que aparece. Por mais que o ‘girassol’ dos diferentes atos apresente certa semelhança, ela somente é conforme o modo de sua doação. Como explicitado acima, a tríade que constitui os diferentes atos é inseparável, é um todo indivisível.

A confusão descrita é consequência da matéria do ato poder ser apresentada em diferentes qualidades de ato. Essa possibilidade faz com que incorramos no erro de compreender a matéria como uma representação de base que perpassa os diferentes atos, algo a que Husserl se opõe na Vª *LU*, mais especificamente, no IIIº capítulo. A semelhança dos objetos significados nos diferentes atos demonstra que a matéria do ato não tem vínculo exclusivo com um determinado ato. A ideia de um ‘girassol’ em geral indica uma intenção complexa, que pode ser significada de diferentes modos, como quando afirmado: ‘Este girassol é amarelo’. Nesse modo de referência proposicional, a intenção geral é transformada em uma intenção particular, revelando um *estado de coisas*.

Tais distinções entre os atos enfatizam a função dos atos objetivadores para a efetivação da síntese de identidade, do conhecimento e da verdade. Esses atos são os responsáveis por apresentar algo de modo objetivo. Husserl defende a primazia dos atos objetivadores diante da possibilidade do conhecimento, pois são eles os responsáveis por permitir o surgimento da síntese de identidade, isto é, por meio das interações por eles efetuadas um objeto pode aparecer ‘como ele mesmo’ e ‘repetidamente como o mesmo’.

Para que ocorra o processo de síntese, os atos objetivadores devem ter suas intenções preenchidas. Voltemos ao exemplo do ‘girassol amarelo’. Ao rememorar-lo temos uma intenção vazia impossibilitada de uma síntese de identidade plena, pois o ato de rememorar não nos coloca em relação direta, em ‘carne e osso’, com o ‘girassol amarelo’, mas com o objeto rememorado. Todavia, quando estamos diante dele, o objeto antes rememorado, enquanto intenção vazia, agora recebe preenchimento intuitivo pleno, pois estamos de posse das sensações que executam a função de ‘representantes’ do objeto intencional.

Por mais que a percepção de um objeto sempre ocorra de modo multifacetado, a intensidade da vivência do ato perceptivo é sempre mais intensa do que aquela expressa em

outros atos. Isso ocorre em função da relação que se tem estabelecida entre a intenção de preenchimento e a intuição correspondente. Ocorrendo a correspondência entre esses atos, tornamo-nos conscientes de um terceiro, o da síntese de identidade. Nele experimentamos a identificação. O objeto que antes estava ausente na significação vazia, é significado intuitivamente como presente, ao estarmos na sua presença em ‘carne e osso’, sendo que

[...] em sua presença é reconhecido como o mesmo que foi significado ausentemente. O objeto é dado ‘como ele mesmo’ e a ‘si mesmo’ conforme experimentado pela consciência em dois sentidos: o objeto é reconhecido como *o mesmo* que foi previamente entendido em sua ausência, e é reconhecido como sendo dado *diretamente*, em pessoa, sem intermediários. (Sokolowski, 1971, p. 328, *grifos do autor, tradução nossa*).

É fundamental para a defesa do império da intuição diante do sentido a compreensão de que a consciência de identidade somente ocorre enquanto ato que opera juntamente com a intenção vazia e a intuição. Esse ato é fundado em outros dois, tendo como objetivo evidenciar a síntese de identidade ocorrida a partir da correlação entre intenção vazia e intuição de preenchimento.

Enquanto que as intenções significativas não possuem semelhança com as sensações, e as intenções imaginativas são meramente semelhantes às sensações dadas pelas coisas; nas intuições temos as sensações dadas a partir da presença real e direta da própria coisa. Nesse último o preenchimento intuitivo ocorre com maior intensidade, quando comparado com os dos outros atos intencionais. Isso decorre da proximidade que esse ato possui com as diferentes sensações ‘representantes’ do objeto.

A intuição sensível se relaciona diretamente com os conteúdos sensoriais, como, por exemplo, com o ‘girassol amarelo’; já a intuição categorial doa o surgimento de um novo significado e um novo objeto, tal como o ‘objeto categorial’. A partir dessa intuição temos a transformação da frase ‘girassol amarelo’ em ‘este girassol é amarelo’. O objeto pretendido na intuição categorial não é apenas o ‘girassol’ e o ‘amarelo’, mas o *estado de coisas* expresso na proposição ‘este girassol é amarelo’.

Husserl explica que não cabe à intuição sensível preencher os termos categoriais. Tais termos não encontram sua realização em momentos perceptivos dados a partir da coisa. Onde surge a seguinte questão: como os termos categoriais são preenchidos? Esses termos aparecem enquanto atributos dos atos de consciência categorial. Eles se originam através das articulações de significados estabelecidas pela consciência, nos diferentes processos de composição e/ou disjunção das partes num todo proposicional. Sendo assim, o “é” é o depósito de um ato predicativo, ‘e’ é o depósito de um ato de coleta, e ‘próximo a’ é deixado por um ato de

relacionamento.”. (Sokolowski, 1971, p. 331, *tradução nossa*). Tais termos, enquanto intenções vazias, têm como objetivo visar significativamente o seu objeto. Sendo assim, tona-se possível falar de um preenchimento desses termos quando o objeto visado significativamente é dado pelo próprio ato intencional.

No entanto, a intensidade do preenchimento dos atos categoriais depende da coleta dos itens da intuição sensível que compõem a proposição. Caso essas partes não sejam preenchidas o ‘é’ ou o ‘esta’ permanecem enquanto intenções vazias, que apresentam como resultado um objeto categorial de forma vazia. Somente quando coletamos as diferentes partes da proposição categorial temos o ‘é’ e o ‘esta’ dado intuitivamente. Sokolowski argumenta de modo preciso essa questão ao dar o exemplo de uma resolução de um problema matemático, que exige a execução de diferentes etapas.

Suponha que no passo quinze da prova me seja dito para combinar *A e B*. Se até agora fiquei confuso com a prova, não posso combinar autenticamente os dois; posso afirmar vaziamente: “Sim, agora tenho *A e B*”, mas o “e” não está realmente em ação aqui. É apenas significado de forma vazia, significativa e verbal. Mas se eu aprender os primeiros quatorze passos, então será possível engendrar o novo objeto categorial, '*A e B*', no passo quinze. O objeto categorial '*A e B*' agora é significado intuitivamente; o ato que constitui '*e*' está ativa e energeticamente em ação; o '*e*' é dado intuitivamente”. (Sokolowski, 1971, p. 331, *grifos do autor, tradução nossa*).

A intuição categorial se plenifica a partir dos ‘objetos categoriais’ ou *estados de coisas* originados conforme seus diferentes atos de articulação. São os próprios *estados de coisas* categoriais que saturam as intenções vazias que constituem o ato. Em resumo, a consciência categorial somente pode ser saturada com base nos ‘objetos categoriais’. O que acontece diante de uma afirmação como: ‘Este girassol é amarelo’, é que a partir da intuição sensível o ‘este’ e o ‘é’ acabam por se intensificar. As partes da proposição entram em acordo de saturação, oportunizando o aparecer do ‘objeto categorial’.

Ao ocorrer a correlação entre as intuições simples e suas impressões, o objeto categorial é destacado. Devemos compreender aqui que uma simples intuição sensível não é um julgamento sobre algo, mas o fundamento dessa possibilidade. Ao estarmos face a face com o ‘girassol amarelo’ é possível afirmar com saturação que ‘este girassol é amarelo’. Antes de proferir um julgamento, é imprescindível desmembrar as partes da proposição e articular o novo objeto categorial na presença da coisa. A intuição categorial necessita retornar à consciência perceptual simples na qual se baseia, pois o objeto categorial pode perder a sintaxe, fazendo com que suas partes se misturem novamente na visão contínua do 'girassol amarelo'.

Por certo que existem intenções proposicionais vazias das quais os significados que as compõem nunca poderão ter uma correspondência com a experiência perceptual simples.

Exemplo desse tipo de intenção temos na seguinte proposição: ‘o elefante é laranja’. Tal proposição não apresenta nada de errado em sua estrutura formal. Entretanto ao separarmos a proposição e buscarmos sua ancoragem na intuição sensível ‘elefante laranja’, nada é encontrado como correspondendo ao seu preenchimento sensível.

É nesse mesmo contexto que Husserl afirma o significado real do lógico, pois seria um erro esperar que a intuição sensível preenchesse os momentos formais e categoriais a partir das sensações das coisas, isto é, como se esses momentos estivessem presentes nas coisas, antes mesmo da atividade categorial da consciência ocorrer. São os termos formais que possibilitam o raciocinar sobre o mundo, ao considerarmos que eles não são parte daquilo que é dado de modo simples. Essas estruturas lógicas, que constituem a esfera categorial da consciência, instituem o significado real do mundo. Elas não camuflam ou escondem uma realidade primordial, mas apresentam o mundo como ele é, enquanto significado pelas estruturas lógicas da consciência. Logo, o que é dado à razão depende da articulação do categorial. Entretanto, Husserl não desobriga a estrutura categorial de sua ancoragem nos conteúdos sensíveis. Por mais que os atos categoriais apresentem ‘objetos categoriais’, a intensidade dessa doação está vinculada com o sensível.

4.2 A precedência do sentido em face da intuição

Pensar sobre a precedência do sentido em face da intuição implica no êxodo da região que até agora nos dedicamos em analisar, da fenomenologia como teoria do conhecimento. Se Husserl operou uma ‘contrarrevolução copernicana’ diante de Kant, talvez seja necessária uma outra ‘contrarrevolução’ para pensarmos o sentido não reduzido ao âmbito. Essa segunda ‘contrarrevolução’ não nos levaria de volta ao solo kantiano, mas teria como objetivo apresentar a estrutura da existência como uma região fundamental de doação do sentido. Ela priorizaria a análise do sentido aquém da intuição.

A possibilidade de pensar o sentido enquanto não redutível à esfera predicativa da consciência intencional está alicerçada, principalmente, em três pontos centrais:

- (i) No modo de manifestação independente dos conteúdos da intuição sensível diante da intuição categorial;
- (ii) Na maneira como o grau de plenitude dos conteúdos sensíveis repercute na vivacidade dos termos categoriais;

- (iii) Na impossibilidade do ato de percepção ter evidência plena da totalidade do objeto ao considerar sua presença sempre parcial, ou ainda, de aparição multifacetada.

A teoria heideggeriana destaca esse jogo de desvelamento e ocultação que constitui a relação da intuição categorial com a intuição sensível. Quando uma parte do objeto é dada de modo evidente, outra se oculta. As percepções das coisas do mundo sempre são de um ponto de vista e limitadas a esse ponto de vista, pois é constitutivo do ato de percepção o aparecer da parte diante da ocultação do todo.

Tal consideração viabiliza pensar que a reflexão husserliana das *LU*, ao destacar a relevância da região categorial para o conhecimento, não aprofunda o estudo da região sensível. É necessário avançar na reflexão iniciada por Husserl, nas *LU*, para conseguirmos defender uma irreducibilidade do sentido, que se doaria de modo pré-predicativo e que seria impossibilitado de absorção aos nexos da consciência intencional.⁸⁴ Essa suspeita corroboraria a defesa expressa por alguns fenomenólogos do círculo de Göttingen, que contestaram a possibilidade do sentido [*Sinn*] ser reduzido ao âmbito das proposições judicativas [*Bedeutung*], constituindo-o enquanto fundação da denotação ou da referência dos julgamentos.

A vulnerabilidade da fenomenologia, compreendida em sua última análise enquanto idealismo transcendental, estaria exposta, com predominância, na VIª *LU*. Através dela seria possível argumentar de modo favorável sobre a irreducibilidade do sentido à esfera transcendental da consciência. Como consequência dessa possibilidade surgem os seguintes questionamentos:

(a) Ao considerarmos que a intuição sensível possibilita a apreensão das partes do objeto intencional da percepção, justifica-se afirmar que o sentido da aparição de algo está para além dos dados da intuição sensível? Ou ainda, estaríamos autorizados a pensar numa dualidade da manifestação do *ser*, enquanto manifesto livremente no âmbito sensível e, de modo restrito, na esfera categorial?

(b) Ao ser considerada plausível a defesa da irreducibilidade do *ser* existencial ao da cópula predicativa, pode-se inferir a sua relação anárquica diante da restrição realizada pela doação intuitiva?

(c) E ainda, a não subordinação do sentido à intuição categorial revelaria a necessidade de um *a priori* independente da consciência intencional?

⁸⁴ Husserl realiza esse processo de reflexão somente a partir da década de 20, ao sistematizar a esfera pré-predicativa enquanto fenomenologia genética. (Cf. HUSSERL, 1918-1926, [*Hua* XI]).

Ao romper com o dualismo psicofísico presente na Modernidade, Husserl abre caminho para uma nova forma de doação do objeto. Marion,⁸⁵ apoiado em Derrida, caracteriza esse novo modo de doação enquanto uma ‘metafísica da presença’, pois para alguma coisa se tornar visível, ela necessariamente precisa passar pela estrutura da intuição. No entanto, é justamente essa intuição que está em contato direto com as sensações que permite pensar o sentido para além dos seus limites.

Quando se evidencia a possibilidade de análise do *ser* com anterioridade à esfera transcendental dos atos categoriais, pretende-se mudar a trajetória de desenvolvimento da fenomenologia. Heidegger, no livro *PGZ*, defende essa possibilidade quando considera que as formas categoriais: (i) ao não serem construções subjetivas; (ii) e sendo a base abstrata para conceitos universais e objetivos tais como *estado de coisas* e *ser*; devem se fazer presentes, mesmo que de modo implícito, junto da percepção sensível.

Para Heidegger é a própria fenomenologia das *LU* que solicita um complemento de análise, ao sugerir que o ato intencional da percepção simples está permeado por elementos categoriais, ou seja, a articulação do categorial já está de modo incipiente presente na percepção simples. Isso decorre da compreensão de que as relações entre coisas já estão dadas independentemente da intuição categorial. Em resumo, por mais que Husserl não realize uma análise pormenorizada desta questão nas *LU* é ele quem indica a existência de *ser*, ou ainda, de sentido de *ser*, na percepção sensível.⁸⁶

A impossibilidade de preenchimento direto e pleno das diferentes intenções parciais a partir do ato intuitivo demarcar a irreducibilidade do sentido da percepção ao âmbito da consciência predicativa. No caso da percepção sensível, mesmo que estejamos diante do objeto afirmado *in persona*, sua presença envolve certas ausências. Nunca teremos uma apreensão completa dos diferentes perfis que constituem a coisa em sua totalidade. Essas diferentes partes, presentes e ausentes, de uma mesma percepção, são dadas num *continuum* de presença e ausência, gerando a percepção de que sempre estamos percebendo o mesmo objeto, através de todos os seus perfis. Como explica Husserl,

[...] o objeto mostra-se de lados diferentes; o que, visto de um lado, era apenas uma indicação figurativa, torna-se, do outro, uma percepção confirmada e plenamente

⁸⁵ MARION, J-L. *Étant donné*. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Press Universitaires de France (PUF), 1998.

⁸⁶ Ao mesmo tempo que na obra *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* encontramos uma descrição das ideias de Husserl, ela já apresenta uma leitura e interpretação do próprio Heidegger. Essa compreensão também é expressa por comentadores como: Hubert L. Dreyfus (1995), Otto Pöggeler (1990), Alphonse De Waelhens (1953), John Haugeland (1981), John Rogers Searle (1983), David Woodruff e Ronald McIntyre (1982). À vista disso, procedemos a uma análise detalhada a fim de identificar os pontos convergentes e divergentes entre Heidegger e Husserl.

suficiente; [...]. Toda percepção e imaginação são, a nosso ver, uma teia de intenções parciais, fundidas na unidade de uma única intenção total. O correlato desta última intenção é a *coisa*, enquanto o correlato das suas intenções parciais são *as partes e os aspectos da coisa*.” (Husserl, 1901, [*Hua* XIX/2] VIª, § 10, *grifos do autor*).

O *continuum* da percepção é possível a partir do processo de identificação que ocorre diante de uma determinada vivência.

Se o objeto da intuição sensível é dado corporalmente; e se mesmo que ele tenha diferentes perfis nós ainda o percebamos enquanto um objeto idêntico; a possibilidade do idêntico do objeto está fundado na própria percepção simples de que em todo momento a coisa toda é corporalmente a mesma, e esse ela mesma é o mesmo em todo o momento.

Quando vemos uma coisa, não nos relacionamos intencionalmente com a sua parte, mas com o todo. Em cada momento pensamos que estamos vendo a própria coisa, não qualquer de seus lados. Os aspectos da coisa mudam conforme a multiplicidade de perspectivas que nos são oferecidas, entretanto algo permanece o mesmo corporal. Algo do percebido se conserva o mesmo enquanto caminhamos no seu entorno.⁸⁷ O polo de doação da continuidade, não está fundado num ato de síntese da esfera categorial, mas na própria percepção que presentifica seu objeto de maneira simples e imediata. Isso significa que o contínuo da sequência da percepção não se produz posteriormente, pois o percebido está presente corporalmente, constituindo a trama de uma única percepção.

A simplicidade que caracteriza aquilo que é dado na intuição sensível não a torna refém de um ato de outro nível para efetuar as suas diferentes sínteses. Muito pelo contrário, somente a partir de uma intuição originária, fundada na presença da *coisa mesma*, que um pensar vazio pode ser preenchido. Ocorrendo a coincidência entre o pensar vazio e a coisa intuída temos o preenchimento identificativo, também chamado de evidência.

A evidência se caracteriza por ser uma função universal de todos os atos intencionais que nos dão objetos. Diante dessa universalidade, ela se distingue conforme o modo de acesso e a região das coisas. Posto isso, todo ato possui seu correlato intencional: a percepção, o percebido; a identificação, o identificado; o desejo, o desejado; o esperar, o esperado; o amor, o amado e etc. Ao ocorrer o preenchimento identificativo entre ato e correlato do ato temos acesso à verdade ou ao ser-verdadeiro [*Wahrsein*], isto quer dizer que o ser-idêntico equivale ao ser-verdadeiro, e que tal equivalência aponta para a subsistência [*Bestand*] dessa identificação.

⁸⁷ Cf. HUSSERL, 1901, [XIX/2], IIª e Vª LU.

Num *estado de coisa* julgado do tipo ‘o girassol é amarelo’, temos de uma parte a subsistência do *ser* e a afirmação do ‘ser da cópula’. Ao considerar a primeira situação, o juízo pretende afirmar que o girassol é verdadeiramente e realmente amarelo. Ocorrendo o processo de identificação entre o pensado e o intuído, temos a subsistência desse *ser*, que significa também, subsistência da verdade e do estado de relação de verdade. Já na segunda situação, o que se pretende é a afirmação da concordância do predicado com o sujeito. Embora o realçar do *estado de coisas* se funda sobre a coisa percebida, não podemos dizer que o próprio *estado de coisas* seja uma parte real da coisa. Desse modo, temos dois sentidos de *ser* presentes no mesmo *estado de coisa* julgado: “[...] ser interpretado no sentido de verdade enquanto subsistência e ser interpretado no sentido da cópula enquanto fator estrutural do próprio estado de coisas”. (Heidegger, 1925, [GA 20], p. 78).

A fenomenologia husserliana das *LU* prioriza a análise dessa segunda situação, no qual os termos categoriais aparecem enquanto *estados de coisas* dados pelo próprio ato. Heidegger, por sua vez, questiona Husserl por não explicar o modo como surge o *ser* afirmado nos atos categoriais e o ‘sentido do ser’ em geral;⁸⁸ assim como a ênfase dada na análise do *ser* no sentido da cópula, em detrimento das formações categoriais que perpassam a percepção simples. Isto posto, o objeto categorial deve encontrar seu fundamento a nível intuitivo, no qual seus termos são previamente dados. Uma vez que, somente desse modo, podemos afirmar a possibilidade das categorias serem intuídas e não deduzidas por meio de juízos, como condições formais da experiência.⁸⁹

Husserl, ao demonstrar que a intensidade do preenchimento dos atos categoriais é dependente dos conteúdos da intuição sensível; permite pensar o *ser* nele mesmo, independente dos juízos, ou ainda, como fundamento da esfera predicativa da consciência. Nesse aspecto, aquilo que aparece como doado nos juízos predicativos da consciência, o ser-assim, sempre seria uma parte do *ser* que se dá de outro modo daquele da intuição categorial. Conforme Paisana (1992), essa libertação operada por Husserl é que oportuniza uma reorientação do terreno da interrogação sobre o ‘sentido do ser’.

⁸⁸ HEIDEGGER, 1925, [GA 20], p. 148.

⁸⁹ Ao considerarmos que as formas categoriais não são construções subjetivas e são a base para a efetivação dos conceitos universais e objetivos; sugere-se que elas estejam presentes, por si mesmas, junto ao objeto da percepção simples, pois somente desse modo os conceitos correspondentes teriam o caráter objetivo mantido e não receberiam traços de temporalidade. Cf. DAHLSTROM. **Heidegger’s concept of truth**. New York: Cambridge University Press, 2001, p.75s.

Para Heidegger é na percepção simples da intuição sensível que temos contato direto com o categorial. A intuição categorial não apresenta nada de totalmente novo em sua formulação, mas explicita no *estado de coisas* aquilo que estava implicitamente dado na intuição sensível. Ela realça e destaca as diferentes relações já dadas entre os conteúdos sensíveis; lança luzes sobre as relações reais que estavam de antemão implícitas.

Neste processo de realçar a relação implícita no *estado de coisas* temos uma maneira de objetualização da coisa dada de antemão. O que caracteriza o realce do *estado de coisas* não é a articulação categorial realizada, mas a relação mesma, presente e possível desde já. “[...] o realçar e o apresentar do estado de coisas na totalidade somente é possível sobre o fundamento da coisa dada de antemão, e tanto é assim que o que se mostra explicitamente no estado de coisas é a coisa e só a coisa”. (Heidegger, 1925, [GA 20], p. 90).

Como Husserl acompanhou Kant na compreensão de que o ‘ser-real’ não é um predicado real do objeto; Heidegger também acompanhou Husserl ao enfatizar que o ‘ser’ não está dado de modo explícito na intuição sensível. Mas o fato da fenomenologia husserliana definir os dados da intuição sensível enquanto fundantes da intuição categorial, permitiram a Heidegger avançar no estudo da doação implícita do *ser* a partir da intuição sensível.

Ao enfatizar as diferentes funções da intuição, Heidegger não está interessado em demonstrar a superioridade de uma diante da outra, ou ainda, que estão postas em níveis de complexidade distintos. Todavia, ele argumenta em favor dos aspectos categoriais já se fazerem presentes, de modo implícito, no sensível, e que a possibilidade do categorial, enquanto ato fundado, está alicerçada e embasada nas relações do sensível.

Ele defende que na percepção simples as partes, os momentos, os componentes e os atributos que constituem a realidade do objeto percebido estão dados em conjunto com seus diferentes modos de relação reais. Almejando exemplificar essa questão, podemos retomar o exemplo por Heidegger utilizado de duas cores claras diferentes. Conforme sua explicação, o ‘ser mais claro’ de uma cor em comparação com outra pode ser visto numa simples vista. A determinação da relação real, ‘ser mais claro’, está presente com o sentido de conteúdo real da coisa, dado de antemão à esfera categorial. O que lhe falta é a afirmação do ‘ser-mais-claro’, e a tal atitude somente se tem acesso num ato categorial, fundado no primeiro.

Na esfera predicativa a relação real ‘mais-claro-que’ se faz presente na nova objetualidade do membro predicado, é dizer, na totalidade de uma relação não real. “Existe assim a possibilidade de que uma relação [*Relation*] real, a do ‘mais-claro-que’, inerente à coisa mesma, se realce numa relação ideal, do estado de coisas: a é mais claro que b, em que a relação real constitui uma relação ideal”. (Heidegger, 1925, [GA 20], p. 92, *grifo do autor*). A coisa

percebida concretamente é um todo em uma relação real com uma forma categorial judicativa implícita.

Heidegger, ao não seguir as noções da fenomenologia husserliana de modo rigoroso, funde dois tipos de sentido de percepção simples: (I) a mera percepção sensorial e (II) a percepção simples com formação categorial implícita. Tais sentidos de percepção não estão dados de modo isolados, mas sim, fundidos. Para ocorrer uma experiência intencional completa na percepção é necessária uma síntese predicativa implícita que estructure as diferentes sensações; e um juízo que espelhe de modo explícito a estrutura responsável pela constituição do objeto percebido.

Com essa reestruturação do categorial e da percepção simples promovida por Heidegger surgem duas teses centrais: (α) os termos categoriais atuam de modo uniforme, independente da região que se encontrem, se na esfera sensível ou predicativa; (β) o modo de ver a diferença entre a experiência perceptiva simples e a predicativa é através da dualidade no qual os termos categoriais atuam implicitamente e são apresentados explicitamente. Aquilo que é dado numa intuição simples não coincide com o dado categorial, entretanto, a relação real do ‘mais-claro-que’ emerge como o conteúdo objetivo do próprio *estado de coisas*.

A defesa da relação real se dar de modo articulada com anterioridade à esfera categorial permite Heidegger avançar em sua contraposição ao pensamento de Husserl e sugerir uma nova forma de compreensão da noção de *a priori*. Por mais que Heidegger somente trate objetivamente do *a priori* na parte final do primeiro capítulo da obra *PGZ*, essa concepção está presente em sua argumentação desde o início. Ao descrever a coisa da natureza ele apresenta certas características da coisa que lhe são inerentes.⁹⁰ Essa descrição trata do percebido em sua coisidade, ao revelar as estruturas que o constituem, tal como a materialidade, a extensão, a cor e a possibilidade do seu deslocamento.⁹¹

Tais estruturas, que constituem a coisidade da coisa da natureza, já estão presentes em toda a individuação real [cor, materialidade, espacialidade]. Elas são indiferentes a qualquer subjetividade empírica, sendo compreendidas enquanto estruturas *a priori* que expressam um título de ser. “O *a priori* não somente não é nada imanente, primeiramente imanente a esfera do sujeito, nem tampouco é nada transcendente, especificamente enraizado na realidade” (Heidegger, 1925, [GA 20], p. 101). O *a priori* tem alcance universal, não é determinado por

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, 1925, [GA 20], p. 59.

⁹¹ Tal descrição realizada por Heidegger da coisa da natureza já havia sido apresentada por Stumpf (1917), quando aborda o problema dos atributos do campo visual e estuda as leis estruturais inerentes aos fenômenos sensíveis em geral. Também temos em Husserl (1901), na IIIª LU, no § 4, a análise e a retomada dos exemplos utilizados por Stumpf.

nenhuma subjetividade e apresenta anterioridade diante da sua possível apreensão. Ele é idêntico a si mesmo, estando situado no horizonte por ele mesmo determinado. Funda-se no âmbito das coisas mesmas, do *ser*, e se torna acessível na intuição originária, sendo apreendido em si mesmo, de modo direto. “O *a priori* é, melhor dizendo, um *traço da sequência de construção no ser do ente, na estrutura-de-ser do ser*”. (Heidegger, 1925, [GA 20], p. 102, *grifos do autor*). Logo, o sentido originário da estrutura do *a priori* é de caráter próprio do *ser* do ente, e não do ente nele mesmo.⁹²

Tamanho é o impacto da descoberta da estrutura *a priori* na investigação fenomenológica que Heidegger afirmará como o campo da fenomenologia o estudo da intencionalidade em seu *a priori*. Enquanto atividade analítica, o conteúdo descrito pela fenomenologia é apreendido de modo direto, não aceitando descrições a nível de hipóteses. As estruturas do *ser* do dado são constituídas de tal modo que subsistem [*Struktutbestand*].

À vista disso, a fenomenologia deve se ocupar, sobremaneira, da intencionalidade em seu *a priori*, pois ela não trata daquilo que aparece ou das meras aparências, mas do fenômeno enquanto aquilo que antes de nada deve dar-se. Conforme realiza o processo descritivo de análise a fenomenologia demonstra aquilo que está encoberto, trazendo à luz estruturas que subsistem [*Bestand*] do próprio fenômeno.⁹³

4.3 A irredutibilidade do sentido

Mesmo não se verificando nenhuma citação na primeira parte do livro *PGZ* de Heidegger ao filósofo Reinach, parece-nos que esse último realizou uma influência no modo de fazer fenomenologia do primeiro.⁹⁴ Essa nossa hipótese está alicerçada, sobremaneira, ao

⁹² HEIDEGGER, 1979, [GA 20].

⁹³ É importante notarmos que essas compreensões se sustentam a partir das *LU*. Por exemplo, na IIª *LU*, ao tratar da visada específica, Husserl sugere três passos de análise da percepção: (1º) Percepção do objeto enquanto totalidade na qual estão subsumidas diferentes partes componentes (pedaços e momentos) e que não são intencionadas por elas mesmas, pois a intenção se dirige à totalidade; (2º) Percepção pontual de uma propriedade deste objeto que faz com que o objeto enquanto totalidade se recolha em um pano de fundo para que o destaque da propriedade ocorra; (3º) Visada da propriedade em espécie, que salta para um outro âmbito intencional que é o do *a priori* ou dos fundamentos essenciais. Dito isso, é possível verificar que a tese de que o processo descritivo adotado pela fenomenologia demonstra aquilo que está encoberto, trazendo à luz estruturas que subsistem do próprio fenômeno, já está previamente enunciada na IIª *LU*.

⁹⁴ Anna Varga-Jani, em seu artigo intitulado *Historicity and Religiosity in Heidegger's Interpretation of the Reality: With an Outlook to Adolf Reinach's Contribution to Heidegger's Phenomenological Conception* (2020), indica a influência de Reinach sobre Heidegger. Ainda na década de 1920, nas notas religiosas de Heidegger, temos menção aos elementos relativos ao fenômeno religioso e a interpretação histórica de Reinach. Essa mesma influência é descrita pelo prof. Bento Silva Santos (UFES), em seu artigo intitulado *Martin Heidegger e o "Absoluto"*. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach (2017), quando analisa “Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval” (GA[Gesamtausgabe] 60,

considerarmos a utilização do termo *Bestand* em Heidegger. Conforme analisamos no subcapítulo anterior, a subsistência surge enquanto justificativa da equivalência entre o ser-idêntico e o ser-verdadeiro. Quando temos o processo de identificação entre o pensado e o intuído num *estado de coisa* julgado, a subsistência do ‘ser’ aparece como verdade e como estado de relação de verdade. O *estado de coisas* realça as estruturas prévias que o constituem em si mesmo, independente do âmbito categorial. O que caracteriza esse realce do *estado de coisas* é a relação mesma, presente e possível desde já. Tais relações que caracterizam o *estado de coisas* são dadas de modo *a priori*.

Essa compreensão do termo *Bestand* guarda muitas semelhanças com a definição apresentada por Reinach.⁹⁵ Nesse contexto é importante considerar que a proposta filosófica de Reinach é anterior a de Heidegger, tendo sido publicada em 1914, com o título *Über Phänomenologie*;⁹⁶ e que esse é considerado pelos primeiros fenomenólogos de Göttingen como o principal expoente da fenomenologia, já que Husserl teria seguido por um caminho distinto das *LU* em *Ideen I*. Por esse motivo Reinach e seus colegas⁹⁷ confrontarão o idealismo transcendental das *Ideen I* com o realismo fenomenológico indicado nas *LU*.⁹⁸ Essa abordagem compreende que o método e a finalidade da fenomenologia reside na descrição eidética dos vividos intencionais e de seu objeto intencional, isto é, uma fenomenologia fundada sobre a intuição de essências.⁹⁹

301-337), mais especificamente, os aspectos centrais da nota “*Das Absolute*” (junho de 1918) de Heidegger. Torna-se importante destacar que essa nota é dedicada ao fenomenólogo Reinach.

⁹⁵ Esse termo não indica a *quididade* ou essência de um objeto em oposição à sua existência ou efetividade; mas, por oposição à existência [*Existenz*], que é o modo de ser dos objetos intramundanos, a subsistência denota a modalidade ontológica que caracteriza a *Sachverhalt* – a saber, sua independência ontológica diante de toda inclinação subjetiva e sua ausência de aderência a uma duração particular.

⁹⁶ Traduzida para o português por Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva, como ‘Sobre a Fenomenologia’ - São Paulo: A Outra Via, 2020. Em nossa investigação utilizamos a tradução de Arnaud Dewalque do alemão para o francês, intitulada *Sur La Phénoménologie* (1914). Entretanto, mantemos como abreviatura da obra a sigla originada da referência no alemão *UbP* [*Über Phänomenologie*]. Ela é um capítulo da tradução organizada por Dominique Pradelle, da obra completa **Phénoménologie Réaliste** – Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2012. Dito isso, todas as traduções do francês para o português aqui apresentadas são de nossa responsabilidade.

⁹⁷ É pertinente lembrar que os primeiros esforços dos estudantes de fenomenologia foram na direção de desvendar as relações de essência nos mais variados campos do saber, como na psicologia, na estética, na ética e na ciência do direito. A nível de exemplificação, pontuemos algumas das contribuições dos primeiros discípulos de Husserl, no primeiro volume do *Jahrbuch* [anúário] de 1913: Pfänder aborda o tópico ‘Sobre a psicologia das disposições do espírito’; Geiger trata das ‘Contribuições à fenomenologia do prazer estético’; Scheler reflete sobre ‘O formalismo na ética e a ética material dos valores’; e Reinach se dedica aos ‘Fundamentos *a priori* do direito civil’.

⁹⁸ Entende-se por realismo fenomenológico a doutrina que defende que as *coisas mesmas* são constituídas de uma estruturas *a priori* independente do modo como se configura a consciência psicológica empírica. (Cf. AMERIKS, 1977).

⁹⁹ Os argumentos apresentados por Reinach não tratam da ‘necessidade do pensar’ [*Notwendigkeit des Denkens*], mas sim, do ‘ser’ [*des Seins*], estando amparados na IIIª *LU* de Husserl.

Conforme Reinach, para pensarmos de maneira fenomenológica é necessário retornarmos às *coisas mesmas*, à intuição pura e não oculta das essencialidades; essa seria a palavra de ordem das *LU*. Para isso, são necessários esforços específicos, como romper com o distanciamento dos objetos e conseguir apreendê-los de forma clara e distinta. O que caracteriza especificamente o olhar fenomenológico é a atitude eidética ou a orientação para a essência, quer dizer, o domínio das possibilidades puras.

O retorno às *coisas mesmas* é pretendido quando percebermos que os enunciados predicativos não conseguem reduzir ao seu âmbito de doação os *estados de coisas* aparentes. Isto significa que quando afirmamos ‘a’ é maior que ‘b’ e ‘b’ é menor que ‘a’, aquilo que está enunciado em ambas as predicções não se reduz a nenhuma delas, ou melhor, o enunciado indica um excesso no âmbito da predicção. São duas proposições distintas que doam o mesmo *estado de coisa*. Por conseguinte, o *estado de coisa* não se reduz ao âmbito da sua predicção.

O *estado de coisas* possuiria uma dupla distinção ontológica: (i) diante dos objetos concretos e (ii) das proposições judicativas. Por oposição ao objeto concreto, ele seria um objeto ideal, extra temporal; e por oposição às proposições judicativas, que são elas mesmas ideias, ele não se reduziria à significação ali expressa, mas constituiria o seu polo objetual [*das Gegenständliche*], ou seja, a denotação ou referência do julgamento.

Que os *estados de coisas* também são possíveis enquanto correlatos de alguns atos intencionais, isso Reinach deixa expresso. Eles se revelam enquanto correlatos intencionais dos atos de conhecer, acreditar, afirmar, pois o que é afirmado, acreditado e conhecido, é o que na sentença, se acredita ou se afirma. Podemos exemplificar essa situação da seguinte maneira: ao vermos um girassol num jardim, temos o girassol enquanto objeto espaço-temporal, situado no jardim, com uma determinada duração empírica. Entretanto, quando anunciamos numa proposição ‘o girassol é amarelo’, neste juízo temos presente o sentido ideal da proposição, que não está situado nem no espaço e nem no tempo.

Tal proposição tem por referência objetual o *estado de coisas* que o girassol é amarelo, ou o ser-amarelo do girassol [ser-b de A]. O *a priori* noemático ou objetual [ser-b, ou conforme o exemplo acima, ‘ser-amarelo’] se separa da implicação noética da consciência. Existe uma independência dos *estados de coisas* diante dos atos de apreensão subjetivos; o domínio das essências ideias possui uma independência ontológica da subjetividade pensante.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Reinach tem como alvo direto de sua crítica o pensamento de Descartes, quando investiga a confusão estabelecida entre *a priori* e inato; bem como Kant, ao deslocar e reduzir as estruturas *a priori* dos objetos conhecíveis para as estruturas formais invariantes do sujeito finito.

Em oposição à representação do objeto, que sempre se especifica em função da natureza do objeto representado [o objeto visual se doa na visão, o objeto sensorial na audição e etc.], os *estados de coisas* chegam até nós por uma visada peculiar. Reinach explica que a visada é o modo noético comum às modalidades interrogativas e téticas. Através da questão ‘o girassol é ele amarelo?’ e a asserção ‘o girassol é amarelo’, há lugar para uma visada do mesmo polo objetual, o ser-amarelo do girassol.

Se em diferentes visadas se torna possível ter acesso ao mesmo *estado de coisas*, é possível inferirmos que as essências são transcendentais ao fluxo de consciência. As cores, os sons, os odores e etc., não são exclusivamente vivências da consciência, fenômenos subjetivos e psíquicos. Ver as cores ou ouvir os sons são funções do *eu*; entretanto, não podemos confundir a audição dos sons, que possui sua própria essência e segue suas próprias leis, com os sons ouvidos. “Há algo como o ouvir pouco claro de um som alto: a intensidade pertence ao som, e a clareza ou falta de clareza, ao contrário, são modificações da função do ouvir”. (Reinach, 1914, *UbP*, p. 38). Essas distinções buscam demarcar as fronteiras entre aquilo que pode ser considerado uma vivência psíquica e a *coisa em si*, ou ainda, a essência daquilo que se dá.

Para adentrar na esfera da essência é necessário desenvolver a tarefa da apreensão pura da essência, atividade essa da psicologia descritiva; ao considerar que o psicólogo descritivo não trata dos fatos e nem se ocupa em explicar a existência.¹⁰¹

A psicologia descritiva não deve explicar [*erklären*] nem reconduzir [*zurückführen*] a outra coisa, senão clarificar [*aufklären*] e conduzir à... [*hinführen*]. Ela quer elevar o *quid* dos vividos, do qual por si só estamos distantes, à última doação intuitiva [*letzte anschauliche Gegebenheit*]; ela deseja determiná-lo em si mesmo, diferenciá-lo de outros e delimitá-lo. (Reinach, 1914, *UbP*, p. 39, *grifos do autor, tradução nossa*).

Podemos elucidar essas palavras de Reinach, recuperando o exemplo acima. Conforme uma escala de cores, o amarelo está situado entre o verde e o laranja; tal situação é uma conexão eidética, de um *a priori* que concerne aos dados sensíveis, empíricos, factuais – da matéria do conhecimento, e não de qualquer forma invariante que teria como base as estruturas universais do sujeito finito. Um outro exemplo que clarifica essa questão é a definição do vermelho e do laranja como cores semelhantes. Essa é uma verdade *a priori* que se justifica em função dos conteúdos sensíveis representados e na essência da relação de semelhança material.

À vista disso, é que um *estado de coisas* pode ser *a priori* e ainda se relacionar com os conteúdos de julgamento que só podem ser dados empiricamente: a aprioricidade do *estado de coisas* não está, portanto, ligada à formalidade dos objetos que entram em jogo, mas apenas à

¹⁰¹ Para Reinach, *Sein e Existenz* não estão realmente ligados; quando se fala de *Sein*, está-se referindo a um *estado de coisas* em termos essenciais e não existenciais.

conexão entre as essências em questão. Tais leis que constituem o *a priori* são de um gênero próprio e detentoras de uma dignidade que as distinguem de todas as conexões empíricas. Somente é possível alcançá-las com evidência e apreendê-las de maneira adequada através da pura visão de essência [*Wesenserschauung*].

A maior parte das ciências não estão interessadas em descobrir as leis de essência que constituem seus objetos de estudos. Reinach destaca que a matemática pura se configura enquanto exemplo principal de ciência desinteressada na essência material daquilo que ela fala. Ela tem como objetivo propor um sistema de proposições ao qual as coisas devem ser subordinadas; o *quid*, a essência das coisas, não é posta em questão, ao considerarmos o sistema de encadeamentos puramente lógicos que utilizam.

Os axiomas que são colocados como fundamento, não são testados neles mesmos e nem atestados como consistentes [*bestehend*] – o único meio de atestar a matemática, a prova, não servirá efetivamente para nada aqui. [...] Mais ainda: não só o matemático, dentro da sua disciplina, não tem necessidade de testar os axiomas que estabelece, como também não precisa sequer os compreender de acordo com o seu conteúdo material último. (Reinach, 1914, *UbP*, p. 39, *grifos do autor, tradução nossa*).

A matemática está estritamente voltada a explicar suas conexões através de sistemas lógicos puros. Para o matemático é suficiente a comutatividade dos signos. Numa proposição do tipo ‘ $a + b = b + a$ ’, o que interessa é a função da adição, que não é nem temporal e nem espacial.

No entanto, as proposições que são utilizadas não estão alicerçadas no tempo, nem mesmo no sujeito e em seus atos. Faz-se necessário procurar uma intuição eidética que revele de modo evidente se a proposição inicial, que sustenta todo o arcabouço lógico, é sustentável por lei, ao considerarmos que é essa posição inicial que possibilita o desenvolvimento dos diferentes argumentos que se edificam e se desenvolvem sobre o plano da lógica, evitando qualquer tipo de contradição. O matemático “[...] é um tipo [de cientista] que se contenta em inicialmente postular algo, empreende demonstrações a partir de posições iniciais e, portanto, perdeu toda a sensibilidade ao ser último e absoluto. Ele desaprendeu a intuir, não consegue mais do que demonstrar”. (Reinach, 1914, *UbP*, p. 43, *tradução nossa*).

Para evitarmos trilhar esse mesmo trajeto percorrido pelos matemáticos, é necessário colocar as *coisas mesmas* de modo nítido. Sendo assim, é tarefa da fenomenologia descobrir as diferentes leis que valem como essencialidades e as colocar em relação com a intuição eidética. Elas não são constituídas por um contingente ‘ser-assim’, senão uma necessidade objetiva ideal que expressa o ‘deve-ser-assim’ e o ‘por essência, não-pode-ser-diferente’.

As conexões eidéticas e apriorísticas são constituídas de uma subsistência [*Bestand*] que lhes são próprias, independente se todos os seres humanos, ou um grande número dentre eles, ou absolutamente nenhum as reconheçam. Elas estão vinculadas à intuição eidética e ao conhecimento eidético. A legalidade *a priori* que constitui essas conexões eidéticas não necessita da percepção de um caso singular que as testemunhe, ou ainda, da necessidade de se fazer uma experiência. Os atributos das conexões eidéticas constituem os *estados de coisas*, sendo qualificados como detentores de consistência própria e independente da consciência.

A consequência ontológica dessa definição reside na distinção do estatuto dos *estados de coisas* em relação a qualquer ser real, pois eles não possuem uma existência real, espaço-temporal [*Existenz*], mas possuem um modo de ser ou modalidade ontológica designada pelo termo subsistência [*Bestand*]: pela qual devemos entender a sua ausência de inserção na realidade natural, portanto, a ausência de intra-temporalidade, o caráter a-temporal ou supra-temporal [se um girassol amarelo está, neste momento, em um determinado lugar do jardim, por outro lado, o ser-amarelo deste girassol não pode em essência ser encontrado no jardim].

É importante observar que não são todos os *estados de coisas* que são *a priori*, pois existem *estados de coisas* factuais, tal como o facto de ‘hoje, dia 22 de março de 2024, na cidade de São Gabriel/RS, no bairro Vivenda, às 11h06, o céu estar sem a presença de nuvens’. Todavia, apenas os *estados de coisas* podem ser *a priori*. E isto em oposição aos conceitos e aos juízos: não existe nem conceito *a priori*, pois o *a priori* implica uma ligação entre ideias, portanto pelo menos dois conceitos; nem juízo *a priori*, já que uma proposição apenas coloca em relação os significados que, por sua vez, visam um determinado *estado de coisas*.

Os *estados de coisas* possuem uma independência ontológica diante dos atos e da estrutura subjetiva finita do humano. São conexões apriorísticas que existem em si mesmas e universalmente válidas.

[...] a verdade, empírica ao mais alto grau, segundo a qual um pedaço de açúcar tem um sabor doce para qualquer homem em qualquer momento, essa verdade, portanto, também é universalmente válida neste sentido. Mas devemos rejeitar total e absolutamente o conceito de necessidade do pensamento como uma característica distintiva essencial do *a priori*. (Reinach, 1914, *UbP*, pp. 52-3, tradução nossa).

A necessidade é parte constituinte do *a priori*, não sendo uma necessidade do pensar, mas uma necessidade do ‘ser’. Conforme demarca Husserl, o *a priori* é constituído de uma necessidade objetiva ideal, isto é, o ‘não-poder-ser-diferente’.¹⁰² Tal necessidade objetiva é intuída como pertencente ao conteúdo daquilo que é julgado, e não mais às estruturas

¹⁰² HUSSERL, 1901, [*Hua XIX/2*], IIIª LU, § 7.

intelectuais do sujeito que julga. Ao ser uma necessidade intuída, ela é atestada através da intuição eidética. Em suma, a necessidade passa da esfera da compreensão do *estado de coisas*, onde os empiristas a procuravam, para a esfera do *estado de coisas*.

Pradelle destaca a importância de distinguirmos dois conceitos de necessidade, que se relacionam, respectivamente, com o lado subjetivo e o objetual. “[...] por um lado temos a necessidade noética [*Denknotwendigkeit*] entendida como necessidade para o processo ou ato de pensar [*Denken*]; por outro, a necessidade ontológica [*Notwendigkeit des Seins*] enquanto impossibilidade, para o *estado das coisas* ou a conexão das essências, de ser diferente do que é”. (Pradelle, 2016, p. 11, *grifos do autor, tradução nossa*). Deste modo, o *a priori* configura-se como um caráter específico de certos *estados de coisas*, a saber, das conexões de essência. A necessidade eidética, — necessidade de ser assim ou impossibilidade de ser outro modo —, é uma necessidade simplesmente revelada pelos atos de pensamento, mas não fundada neles.

Ou poderia ser contingente e temporal a proposição que afirma ‘a reta é a linha mais curta entre dois pontos?’ Não nos parece ser possível dizer que essa proposição poderia ser de outra maneira. Faz parte da essência da reta enquanto reta, fundar a linha de ligação mais curta entre dois pontos. O ‘ser-B’ de ‘A’ é uma exigência ideal, na medida que o ‘ser-B’ se funda necessariamente na essência de ‘A’. Em vista disso, temos aqui um ‘ser-assim’ necessário. O fato dos *estados de coisas* consistirem de modo ideal, designa o seu modo de ser, de sua validade e de sua omni-temporalização.

Em todo lugar estão em questão as leis eidéticas de essência; em lugar algum se introduz a existência. Com isso a fenomenologia não trabalha no sentido contrário da ciência da natureza, senão estabelecendo os fundamentos a partir dos quais podemos entender sua construção. Para estabelecer os fundamentos da doutrina da essência da natureza podemos nos fazer os seguintes questionamentos: (a) A natureza seria detentora de leis apriorísticas que obedeceriam as leis do nosso pensar? (b) Ou deveríamos admitir uma harmonia enigmática pré-estabelecida? Prosseguindo com a análise que estamos conduzindo neste momento, pode-se afirmar que a natureza não estaria submetida a nenhuma lei do pensar. Ela seria constituída de uma necessidade própria, em si, independente dos atos do pensamento, pois a essência de algo, não tem relação com o pensar ou o conhecer.

Toda determinação, em virtude de sua essência, reenvia a um conhecimento do qual ela pode receber sua legitimação e sua autenticação. Conhecer não quer dizer determinar ou colocar algo. Como já afirmado: a determinação em si da essência é que possibilita o conhecimento, não o inverso. Conhecer significa buscar o *quid*, a essência daquilo que é conhecido, quer dizer, acolher, receber e se apropriar de qualquer coisa que se oferece. Por isso Reinach defende que

as leis *a priori*, ao não se configurarem enquanto formas do pensamento, são, por sua vez, formas dos *estados de coisas*, irreduzíveis a simples necessidade do pensamento. “Quaisquer que sejam os objetos que conheçamos, todos eles têm o seu ‘*quid*’, a sua ‘essência’, e existem leis de essência que se aplicam a todas as essencialidades. [...] Existem leis *a priori* que valem também para o que é material, até para o que é sensível, para os sons e as cores”. (Reinach, 1914, *UbP*, p. 56, *tradução nossa*).¹⁰³

O modo como Reinach descreve as conexões eidéticas recorda o *a priori* sintético kantiano. No entanto, ao invés de identificar o *a priori* somente com o âmbito formal, – tese essa de Kant –, Reinach também o apresenta fundado no material. Assim, estabelece-se como um princípio fundamental da fenomenologia a compreensão de que o domínio objetivo é uma esfera que contém um conteúdo apriorístico. Revela-se enquanto uma tese insustentável afirmar que a evidência imediata do *a priori* não encontraria relação com aquilo que é empírico.

Seguindo o caminho aberto por Husserl na IIIª *LU*, da análise das relações de fundação e de conexão inseparáveis entre os conteúdos, é possível demonstrar que a verdadeira síntese *a priori* está fundada sobre as relações necessárias entre as essências [p. ex. entre aquelas de cor e de extensão], abrindo assim o domínio do sintético *a priori* à intuição eidética. Ao estabelecer o primado eidético material diante da lógica formal, Reinach rompe com a ideia de soberania universal da lógica e de seus princípios analíticos-formais. Ele tende para o inverso, buscando demonstrar como ocorre a ancoragem eidética da lógica, assim como a eventual dependência dos princípios da lógica ao domínio das essências.

¹⁰³ A noção de objeto [*Gegenstand* or *Objekt*] na fenomenologia husserliana possui um sentido amplo. Enquanto definição lógica-pura, o objeto é qualquer sujeito de uma predicação verdadeira possível, ou, em uma definição estritamente fenomenológica, aquilo ao qual o ato intencional visa como seu objeto. Dito isso, os objetos podem ser objetos reais [*Real*] ou ideais [*Reell*], e podem ser objetos individuais, categoriais ou universais. (Cf. DRUMMOND, 2008, p. 148).

5 CONCLUSÃO

O primeiro indicativo de limitação do sentido da intuição em Kant ocorre quando compreendemos que a influência de Hume sobre a sua teoria não ocasionou um maior interesse pelo estudo da experiência, enquanto uma rede de sentido *a priori* e independente da subjetividade humana. Todavia, o filósofo de Königsberg se debruçou sobre a descrição do hábito como uma propensão inata do espírito humano, permitindo-lhe postular:

- (1º) A necessidade da *coisa em si* enquanto ‘causa’ da afecção da intuição empírica;
- (2º) As categorias do entendimento como ‘causas’ formais que organizam os conteúdos sensíveis e possibilitam a estruturação dos diferentes juízos sintéticos.

Ao adotar a postura de redução da causalidade à estrutura interna, Kant também reduziu a aparição de algo aos limites da subjetividade humana.

Essa interpretação do hábito nada mais faz do que afastar o *eu* do momento de manifestação da *coisa em si*. Diante desse contexto, a metafísica transcendental se revela enquanto teoria subjetivista que busca negar e se afastar de uma possível doação do objeto em si mesmo. Quando o hábito é pensado como uma propensão inata do ser humano, ele se torna a origem do distanciamento da *coisa em si*, objetivando isolar o *eu* em suas representações.

Ao mesmo tempo que a teoria kantiana postula a necessidade da *coisa em si* para a afecção e a possibilidade do conhecimento, ela se desenvolve enquanto ocultamento dessa manifestação, pois aquilo que possibilita a afecção dos sentidos não é passível de conhecimento. Os seres humanos nada podem dizer sobre a *coisa em si*. Ela se impõe sobre a intuição empírica como um conceito limite, impossibilitado de apreensão sensível, “[...] pelo fato do conhecimento [racional] apenas se referir a fenômenos e não às *coisas em si* que, embora em si mesmas reais, mantêm-se para nós incognoscíveis”. (*KrV B XX*).

As estruturas *a priori* da sensibilidade delimitam a fronteira que separa a *coisa em si* daquilo que pode ser conhecido. O espaço é apresentado como a condição subjetiva da sensibilidade, único que permite a intuição externa e a síntese das impressões sensíveis que afetam os sentidos. Percebamos que segundo essa análise o ser humano não tem acesso a um objeto que o afeta de modo externo, mas somente às impressões sensíveis, pois o espaço, enquanto idealidade transcendental, não possui nenhuma relação com a *coisa em si*. Aquilo que aparece com ‘sentido externo’ não possui como correlato de suas representações as *coisas em si*, mas sim, aquilo que é sintetizado a partir da estrutura transcendental da sensibilidade.

Essa estrutura é originariamente intrínseca ao sujeito humano, e desempenha a função de fronteira limite da sua constituição subjetiva. Por consequência, Kant limita as regras e a

estrutura que regulam a aparição dos fenômenos ao domínio relativo do *anthropos contingente*. Destaca-se esse posicionamento quando ele escreve que ao proceder com a abstração da subjetividade humana “[...] toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e, ainda, o espaço e o tempo desapareceriam”. (*KrV* A 42/B 59). Logo, os fenômenos somente aparecem a partir da estrutura que constitui a subjetividade humana, e não o seu inverso.

A limitação da aparição dos fenômenos à estrutura contingente do ser humano ocasiona algumas dificuldades para a defesa de leis *a priori* que independeriam da espécie humana, assim como para a noção universal do *a priori*. Conforme sua análise, o espaço surge como forma *a priori* da subjetividade humana, que ao ser determinado sinteticamente, possibilita a aparição das figuras geométricas e dos axiomas matemáticos. No entanto, é no contexto dessas ciências ‘duras’ que se torna temerário defender que as formas e as leis por elas demonstradas estariam circunscritas ao modo relativo de conhecer do ser humano.

À vista disso, Kant reduz a abrangência dessas leis aos limites da subjetividade humana, deixando subentendido que outras espécies poderiam compreender ou produzir uma geometria e/ou matemática completamente distintas daquela da nossa espécie. Quando afirmada essa compreensão, ela incide diretamente na base de fundamentação da geometria e da matemática, impossibilitando-as de qualquer pretensão de validade universal. As regras e leis por elas apresentadas são limitadas e relativas ao modo como se estrutura a subjetividade humana, sendo produto do espírito humano.

As leis de relações *a priori*, que constituem o conhecimento das ciências empíricas, não descrevem o modo de doação da *coisa em si*, mas descrevem leis de relações *a priori* que constituem a forma como o ser humano conhece determinado fenômeno. Segundo Kant “[...] as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que os fenômenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento. [...] nem tão pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos”. (*KrV* B 164).

A partir dessa análise é relativizada a noção de *a priori* enquanto uma estrutura universal e invariante, assim como independente de qualquer tipo de subjetividade. Kant, ao não analisar o modo como se constituem as leis eidéticas inerentes a toda consciência de objeto em geral, restringe-as à pressuposição da facticidade antropológica invariante da consciência humana. A premissa kantiana de base concerne a análise da constituição da sensibilidade e do entendimento a partir da condição humana finita. Ao delimitar a reflexão transcendental à esfera da finitude, Kant atesta que a investigação por ele realizada se desenvolve a partir da natureza humana e

não da essência do conhecimento. Esse sutil movimento de delimitação das fronteiras do conhecimento faz da noção de *a priori* algo puramente formal e limitado ao sujeito empírico.

Por mais que essas definições apresentem complicações teóricas para Kant, ele não se afasta da premissa empirista da experiência sensível enquanto receptividade de conteúdos sensoriais dispersos, que necessitam de uma estrutura cognitiva para se organizarem objetivamente, e assim possibilitar a aparição de algo de modo determinado. O conteúdo epistêmico manifesto a partir das impressões sensíveis, sempre será subsumido à estrutura *a priori* para aparecer objetivamente. A possibilidade do conhecimento objetivo está reduzida ao âmbito das categorias do entendimento, ao considerarmos a intuição empírica como constituída de uma cegueira epistêmica originária.

Para Kant somente a intuição empírica pode conceder sentido aos conceitos do entendimento. Na hipótese de ela não fornecer o sentido, os conceitos enquanto formas puras manter-se-iam vazios e impossibilitados de serem julgados como conceitos possíveis ou impossíveis de realidade objetiva. Essa distinção entre objetividade e sentido acaba por revelar uma aporia na teoria kantiana, ou seja, enquanto o sentido se dá de modo anterior às categorias, ele também está submisso a elas quando se trata do conhecimento objetivamente válido. Entretanto, Kant contesta essa aporia ao defender que as categorias do entendimento, ao apresentarem algo de modo objetivo, não realizam o encobrimento do sentido, mas proporcionam a sua aparição de modo a trazer à vista aquilo que estaria oculto aos ‘olhos epistêmicos’.

Todavia, esse caminho não parece solucionar a aporia indicada. Deleuze, em seu livro *La philosophie critique de Kant*, aponta para a questão de que “o conhecimento não é simplesmente o ato pelo qual se faz a síntese do diverso, mas o ato pelo qual se refere a um objeto o diverso representado [...]”. (Deleuze, 1963, p. 21). Sendo assim, as categorias do entendimento não somente testemunham ou tornam explícito algo que estaria dado na intuição empírica. Conforme o próprio Kant escreve, o entendimento acrescenta “um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso”. (*KrV* A 79/B 105). À vista disso, compreendemos que acrescentar não é simplesmente evidenciar ou destacar algo que estaria dado previamente, mas trazer para a aparição algo que anteriormente não estava contido na síntese da intuição empírica.

Poderíamos adotar uma leitura mais conciliadora dessa questão, ao afirmar que aquilo que aparece através das categorias não apresenta um conteúdo transcendental acrescentado, mas somente reconhece a presença desse conteúdo na sensibilidade, retirando-o de seu anonimato. No entanto, para legitimarmos essa leitura, teríamos que horizontalizar a hierarquia

verticalizada que Kant defende entre a sensibilidade e o entendimento, procedimento esse que não nos parece ser possível de realização quando restringimos nossa análise à *KrV*.

Se o entendimento possui uma função sobre os conteúdos da sensibilidade, essa não é de lhes atribuir um predicado de existência. Esse fato independe do entendimento sendo atribuição da sensibilidade. As categorias do entendimento nada afirmam sobre a existência de algo, mas tão somente proporcionam as condições de possibilidade do conhecimento objetivo. Sendo assim, a revolução subjetivista operada por Kant aparenta acentuar um tipo de dualismo, mesmo que brando, entre o objeto do conhecimento e a *coisa em si* incognoscível. Quando o modo de doação do objeto não se impõe sobre o sujeito do conhecimento, temos a reprodução e a perpetuação do dualismo expresso no racionalismo moderno.

O conhecimento objetivo somente é possível a partir das categorias do entendimento. Conforme essas categorias o conteúdo da intuição empírica é determinado em relação a uma das funções lógicas dos juízos. As categorias organizam os juízos e determinam o modo como os diferentes conteúdos da intuição são ordenados em seu interior. Por sua vez, os juízos nunca se referem imediatamente às representações das intuições empíricas, mas a outras representações. O juízo é a representação de uma representação do objeto, caracterizado enquanto conhecimento mediato de um objeto dado.

Se a partir da intuição empírica nós temos acesso imediato à matéria do conhecimento; somente a partir da síntese da apercepção é que elas são ligadas e ordenadas possibilitando o surgimento de um conhecimento objetivamente válido. Enquanto as intuições empíricas estão fundadas nas afecções; as categorias do entendimento estão em funções, isto é, na capacidade de ordenar diversas representações sobre uma mesma representação. São elas que concedem o surgimento do objeto cognoscível da ‘afecção interna’ ao *eu*.

Para Kant nada pode afetar o *eu* que não seja aquilo que ele mesmo produziu de modo interno. Enquanto atividade do próprio *eu*, as representações se tornam suas e são determinadas por uma autoconsciência. O *eu* somente é consciente de si a partir desse polo de unificação dessas representações. Todas as representações, para que sejam de um *eu* determinado, devem “obedecer à condição pela qual, enquanto *minhas* representações, somente posso atribuí-las ao eu idêntico e, portanto, como ligadas sinteticamente numa apercepção, abrange-las pela expressão geral *eu penso*”. (*KrV* B 138, *grifos do autor*).

Em vista disso, Kant subverte a lógica de constituição dos objetos do conhecimento, pois esses deixam de ser objetos de contemplação do *eu* para se tornarem objetos da unidade sintética da apercepção do *eu penso*. Na metafísica transcendental kantiana a estrutura que constitui o entendimento humano exerce função despótica diante do sentido expresso na

intuição empírica. A significação transcendente, produzida pelas categorias, é ligada ao produto do conhecimento puramente subjetivo em consequência de uma regulação transcendente e de uma causalidade metafísica. A significação metafísica oculta o sentido primordial, enquanto alheia ao sentido originário.

Para que o sentido da intuição empírica seja liberto da esfera do entendimento é necessário que a função categorial integre a própria constituição da intuição. Se o filósofo de Königsberg se opunha frontalmente à possibilidade de defender:

- i. Leis *a priori* que estruturam as *coisas em si mesmas*;
- ii. O conhecimento racional dessas leis;
- iii. A cisão entre a estrutura transcendental *a priori* e o domínio relativo do *anthropos contingente*;
- iv. Um realismo *a priori* das leis de ligação dos objetos;

Husserl demonstra um caminho que retoma essas questões e as recoloca num contexto de uma filosofia que se pretende pura.

O princípio da intencionalidade, como demonstrado por Husserl nas *LU*, inaugura o processo de refutação da tese de que a vivência subjetiva varia de acordo com as estruturas transcendentais do sujeito cognoscível. Tais estruturas de doação do conhecimento não são dependentes de uma subjetividade psicológica empírica. Husserl defende que a intencionalidade possibilita um outro modo de relação com o objeto do conhecimento, não mais pensando como imagem mental ou representação subjetiva desse sujeito. O que define o modo como o objeto do conhecimento é doado não é a estrutura que constitui a subjetividade humana, mas o modo como os atos intencionais da consciência transcendental visam um determinado objeto.

Se a filosofia transcendental kantiana não conseguiu ultrapassar os limites impostos pelo sujeito finito, a fenomenologia husserliana, ao descrever as estruturas *a priori* que constituem a consciência, retoma e radicaliza o caminho inaugurado pelo *cogito* cartesiano. A descrição das estruturas *a priori* somente se torna possível a partir de um movimento de ‘contrarrevolução copernicana’ que permite acessar de um outro modo o solo da filosofia transcendental. Esse movimento de purificação da metafísica transcendental ocorre quando desfazemos o círculo vicioso proposto pelo psicologismo transcendental, que repetidas vezes mundaniza a consciência.

O polo de doação da aparição do objeto intencional é invertido por Husserl. A intuição sensível surge enquanto esfera de fundação do conhecimento, enquanto a intuição categorial é fundada. Enquanto esfera de fundação, a intuição sensível possibilita o surgimento de um

modelo universal para a consciência a partir da imaginação, não afirmando ou negando o *ser* de algo, mas antes, justificando a possibilidade ou não da apresentação de um universal enquanto análogo do sensível. Deste modo, a estrutura basilar que fundamenta o conhecimento está assegurada pelo paralelismo entre o conteúdo da intuição sensível e o objeto imagem produzido pela imaginação.

Ao fornecer uma maior autonomia para a noção de intuição e de *a priori*, a fenomenologia das *LU* propõe um novo território para o desenvolvimento da metafísica transcendental. Com base na teoria mereológica desenvolvida por Husserl, na IIIª *LU*, surge a tese de um *a priori* correlacional que constitui o solo específico da doação intuitiva. A partir dessa teoria, Husserl distingue as intenções de significação dependentes das não-dependentes como uma diferença universal no âmbito da doação transcendental.

O princípio sintético *a priori* da necessidade objetiva-ideal do não-poder-ser-de-outro-modo revela uma correlação entre a necessidade objetiva e a pura legalidade, não sendo essa correlação condicionada por impulsos psíquicos ou por outros motivos psicológicos. São as situações objetivas, expressas através de uma ontologia material, que permitem essa descrição. A unidade e a contiguidade das partes do todo são leis *a priori* que determinam o modo como os objetos podem ser apresentados.

Cada parte somente aparece enquanto parte de um todo, contida numa unidade essencial de aparição. O caráter de subsistência dessas ligações indica o surgimento das ontologias analíticas, que representam relações e determinações de relações pertencentes necessariamente umas às outras. Enquanto leis analíticas elas são legalidades formais que não dizem nada sobre os conteúdos das relações, mas apresentam leis *a priori* que constituem a própria possibilidade da relação.

Esse conjunto de leis puras tem como objetivo demonstrar a independência dos objetos intuídos da subjetividade humana. Invertendo a lógica kantiana, Husserl sugere que o entendimento humano é que se deixa modelar por aquilo que é dado intuitivamente, não o contrário. Ao impor um modo próprio de apresentação, o objeto intuitivamente doado é anárquico ao processo de redução à subjetividade humana. Essa se torna refém da doação intuitiva, ao considerarmos que aquilo que vem ao encontro da subjetividade humana é constituído de uma legalidade objetiva *a priori*. Husserl defende que a legalidade universal objetiva *a priori* está fundada no âmbito das leis essenciais, proibindo que o objeto se doe de outro modo. Logo, são as leis *a priori* que constituem os diferentes modos de relação e de apresentação dos objetos intencionais.

Tais leis fundam e constituem o modo de aparecimento da *coisa em si*. E é precisamente por esse motivo que Husserl declara como incoerente sugerir um reino das *coisas em si* separado daquele dos fenômenos. A tese husserliana do *a priori* material emerge enquanto negação da hipótese metafísica segundo a qual as coisas poderiam, de alguma forma, estarem fora do reino da aparição. Essa tese almeja impossibilitar a atribuição da origem de uma necessidade absoluta e incondicionada a uma conexão causal misteriosa ou a um conjunto de faculdades hipotéticas que constituiriam a razão humana. Por seu turno, Husserl defende que a necessidade absoluta e incondicionada é experienciada de modo direto e auto evidente a partir da intuição.

Deste modo, ele permanece fiel ao princípio intuitivista que fundamenta a fenomenologia. Ao contrário de postular entidades subjetivas, a descrição fenomenológica permite a aparição da *coisa em si* conforme sua rede estruturante de conexões essencialmente inseparáveis. A investigação mereológica das leis materiais *a priori* evita a circularidade na sua exposição, não retornando à subjetividade humana para fundamentar a aparição de algo. Dizer, então, que aquilo que aparece é a *coisa em si*, não apresenta nenhuma incoerência teórica, pois aquilo que se revela enquanto lei essencial, expõe-se em sua plenitude, dotado de evidência apodítica.

À vista disso, a fenomenologia surge enquanto uma teoria anti-psicologista por excelência, ao mesmo tempo que refunda o solo da metafísica transcendental ao não circunscrever suas análises ao sujeito fático. Enquanto análise investigativa de ruptura com o projeto metafísico transcendental kantiano, temos na abordagem husserliana indicativos e modos de pensar que nos orientam para a esfera da fenomenologia pura, que pretende, em definitivo, romper e recolocar a filosofia em seu lugar de fundamentação do conhecimento.

Entretanto, a atitude de alargar o sentido da intuição realizada por Husserl não é suficiente para refletir sobre a questão de um sentido originário senão ainda reduzido ao âmbito categorial. Isso posto, verificamos que Husserl mantém certa semelhança com Kant quando compreende os atos categoriais como os responsáveis por denotarem *ser*. Todavia, o mesmo Husserl permite pensar os atos categoriais enquanto um momento significativo que expressam *ser*; diferenciando-se assim de Kant, que reduzia a manifestação do *ser* aos limites impostos pelas categorias do entendimento.

Em vista disso, chegamos a uma das conclusões fundamentais do método fenomenológico, que o distingue da doutrina transcendental kantiana do conhecimento, ao afirmar que é a manifestação do *ser* que torna possível o surgimento do momento significativo que denota *ser*. Isso se dá em função de Husserl libertar a intuição da submissão às categorias

do entendimento, ao demonstrar que essas categorias são parte integrante da intuição categorial; enquanto Kant retém o categorial na esfera do entendimento.

Quando considerarmos que Husserl realizou uma ‘contrarrevolução copernicana’ diante de Kant, percebemos a necessidade de uma outra subversão teórica, agora diante de Husserl, para adentrarmos na análise do sentido não reduzido ao âmbito intuitivo. Somente a partir desse novo olhar será possível legitimar a estrutura da existência como região privilegiada e independente de doação do sentido. A defesa do sentido enquanto não redutível à esfera predicativa da consciência intencional ocorre quando atentamos a três pontos centrais:

- (i) A dependência da intuição sensível para o processo de preenchimento dos conteúdos da percepção categorial;
- (ii) O modo como o grau de plenitude dos conteúdos sensíveis repercute na vivacidade dos termos categoriais;
- (iii) Que o ato de percepção não possui evidência plena do objeto, mas somente de suas partes.

A plausibilidade da relativização do aspecto categorial estar circunscrito à esfera da intuição categorial é justificada a partir do momento que Husserl indica que o preenchimento pleno das diferentes intenções parciais não é possível. Ao retirar a exclusividade do *ser* da cópula do juízo e demonstrar que a intensidade do preenchimento dos atos categoriais é dependente dos conteúdos da intuição sensível, ele possibilita pensar o *ser* nele mesmo, independente dos juízos, ou ainda, como fundamento da esfera predicativa da consciência.

Sob tal perspectiva de análise, aquilo que aparece como dado nos juízos predicativos da consciência, o *ser*-assim, sempre se revelaria enquanto parte do *ser* que se dá de outro modo, distinto daquele da intuição categorial. Essa intuição não apresentaria nada de totalmente novo em sua formulação, mas tornaria explícito, nos *estados de coisas*, aquilo que estava implicitamente dado na intuição sensível. A intuição categorial realça, põe em destaque, as diferentes conexões já dadas entre os conteúdos sensíveis, lançando luzes sobre as relações reais que estavam de antemão implícitas.

Ao enfatizar o aspecto categorial presente na intuição sensível e ao romper com o pretense vínculo exclusivo do processo de síntese com a esfera categorial, conforme Heidegger, em *PGZ*, é possível defender que o estado de relação da verdade, do *ser*-verdadeiro e do *ser*-idêntico, não são relações produzidas pelo ato categorial, mas o seu contrário, o ato categorial as reconhece e as torna explícitas. A tese da subsistência das estruturas *a priori* é fortalecida quando compreendemos que a constituição do *estado de coisas* é dotada de uma estrutura prévia que denota *ser*.

Essa abordagem favorece a concepção de que o método e a finalidade da fenomenologia não residem na constituição transcendental dos diferentes tipos de objetos, mas na descrição eidética dos vividos intencionais e de seu objeto intencional, isto é, uma fenomenologia fundada sobre a intuição de essências. Os atributos das conexões eidéticas constituem os *estados de coisas*, sendo esses qualificados como detentores de consistência própria e independentes da subjetividade humana. Tais conexões são consideradas enquanto leis *a priori* que possibilitam a doação do *estado de coisas*.

Fundamentados em Reinach, na sua obra *UbP*, argumentamos que a fenomenologia deve ser concebida como uma teoria realista *a priori* do *estado de coisas*. A possibilidade de pensar num sentido originário irreduzível à esfera categorial está diretamente vinculado com o desenvolvimento de uma fenomenologia realista. Ao enfatizar o primado eidético material diante da lógica formal, Reinach rompe com a ideia de soberania universal da lógica e de seus princípios analíticos-formais. Ele tende para o inverso, ao demonstrar como ocorre a ancoragem eidética da lógica, assim como a eventual dependência dos princípios da lógica ao domínio das essências.

Por mais que Husserl tenha vislumbrado o caminho percorrido por Reinach, quem desenvolveu mais detalhadamente as teses de sustentação do realismo fenomenológico foram os primeiros fenomenólogos de Göttingen, inspirados, sobremaneira, no modo de pensar deste jurista alemão. Em última análise, a fenomenologia enquanto teoria realista *a priori* das leis de essência retorna de modo radical às *coisas mesmas*, e apresenta uma trajetória crítica de reflexão filosófica distinta daquela desenvolvida por Husserl no idealismo transcendental das *Ideen I*.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, A. **The Sense of Things: Toward a Phenomenological Realism**. Translated by Antonio Calcagno. Ed. Springer; Softcover Reprint of the Original, 2016.

ALLISON, H. E. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense**. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1996.

_____. **El idealismo transcendental de Kant: uma interpretación y defensa**. Prólogo y traducción de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

ALVES, P. M. S. **Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

AMERIKS, K. **Husserl's Realism**. *The Philosophical Review*, 86(4), 498, 1977. doi:10.2307/2184565. Acessado em: 10 jan. 2021.

AQUILA, R. E. The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant. **Kant Studien** : v. 68, n. 3, pp. 275-289, 1977.

ARENDT, H. **Juger**. Sur la philosophie politique de Kant. Paris: Seuil, 2003.

ARNAULD, A. & N. P. (1992) [1662]: **La logique ou l'art de penser**. Paris: Gallimard.

BARBARAS, R. **Introduction à la philosophie de Husserl**. Paris: J. Vrin, 2015.

BERNET, R. Différence ontologique et conscience transcendente. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink. In: ESCOUBAS, Eliane; RICHIR, Marc. **Husserl**. Grenoble: Jerome Millon, 1989.

BONACCINI, J. A. Analítica e ontologia: sobre a teoria kantiana dos objetos [Analytic and ontology: on the Kantian theory of objects]. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 23, n. 41, p. 295-346, 28 set. 2016.

CAVAILLIÈS, J. **Sur la logique et la théorie de la science**. Paris: Vrin, 1997

CALABRIA, O. P. A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. **Kant E-Prints**, Série-2, v.1, n.1 pp. 119-126, 2006.

_____. Intuições cegas são aparecimentos. **Studia Kantiana**. v.15, n.2, pp. 63-85, ago. 2017.

_____. Os significados de “intuição”, suas subdivisões e objetos. **Kant e-Prints**, [S. l.], p. 50-67, 2018.

CARNEIRO LEÃO, E. A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. In: **Revista de Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. XII, n. 1, p. 11-22, Jun. 2006.

CASSIRER, E. **El Problema del Conocimiento**, v. 2. Tradução de Wenceslau Roges. 4ª Edição. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

DAHLSTROM. **Heidegger's concept of truth**. New York: Cambridge University Press, 2001

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultura, 1973. Col. Os Pensadores, vol. XV.

DELEUZE, G. **La philosophie critique de Kant**. PUF: Paris, 1963.

DUFRENNE, M. **The notion of the a priori**. Translated from the French and with an introduction by Edward S. Casey; preface by Paul Ricoeur. Northwestern University Press, 2009.

DREYFUS, H. L. **Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995.

DRUMMOND, J. J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy** (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements). New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008.

ENGLISH, J. **Le vocabulaire de Husserl**. Paris: Ellipses, 2004.

FERREIRA, A. M. C. A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica. **Phainomenon**, [S.l.], n. 30, p. 41-68, mar. 2019. Disponível em: <<http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes.php>> Acessado em: 10 jan. 2021.

_____. A priori histórico como desdobramento originário e horizontal do a priori ideal. In: **Revista O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 24, n. 36, p. 265-295, Mar. 2015.

_____. Existência e Significância. In: PINTO, D. C. M.; MOUTINHO, L. D. S.; SACRINI, M., [et al.] (Orgs.); **Ensaio de filosofia em homenagem a Carlos Alberto R. de Moura**. Curitiba: Editora UFRP, 2015, p. 115-141.

FOUCAULT, M. **Gênese e estrutura da Antropologia de Kant**. - São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

GIACOMINI, G. S. **Intuição categorial e questão do ser: aproximações entre Edmund Husserl e o jovem Martin Heidegger**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/D.8.2018.tde-09022018-100646. Acesso em: 22 mar. 2024.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl: Psicologismo, psicologia e fenomenologia**. – São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Estudos Neokantianos**. – São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **O pensamento de Immanuel Kant**. Brasília, DF: Edição Academia Monergista, 2023.

_____. **Psicologia e Filosofia: estudos sobre a querela em torno ao psicologismo.** – São Paulo: Edições Loyola, 2020.

GUYER, P. The Transcendental deduction of the categories. In: _____. (Ed.). **The Cambridge companion to Kant.** New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume.** Princeton: Princeton University Press. 2008.

HANNA, R. **Kant e os fundamentos da filosofia analítica.** Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

HAVET, J. **Kant et le probleme du temps.** Paris: Gallimard, 1947.

HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Interprétation phénoménologique de la 'Critique de la Raison pure' de Kant.** Paris, France: Gallimard. (Tradução de Matineau, E. de Heidegger, M. 1977. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe (GA): vol. 25. Frankfurt am Main, DE: Vittorio Klostermann, 1982.

_____. **Introdução à Metafísica.** (Band 40). RJ; Tempo Brasileiro, 1969 (a).

_____. **Kant et le problème de la métaphysique.** Paris, France: Gallimard. (Tradução de Waelhens, A. e Biemel, W. de Heidegger, M. 1991. Kant und das Problem der Metaphysik. (Gesamtausgabe (GA): vol. 03. Frankfurt am Main, DE: Vittorio Klostermann), 1953.

_____. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [SS 1925] (GA 20).** Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979, 31994.

_____. **Prolegómenos para um historia del concepto de tempo.** [SS 1925] (GA 20) Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. **Que é uma coisa?** (Band 41). Trad. Carlos Morujão. [Coleção: Biblioteca de filosofia Contemporânea]. Lisboa: Edições 70, 1987.

HAUGELAND, J. (Edit.). **Mind Design.** Cambridge, M.I.T. Press, 1981.

HENRICH, D. Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first Critique. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). **Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum.** Stanford: Stanford University Press, 1989.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant.** Trad. Christian Viktor Hamm & Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, D. (1739-1740). **A Treatise of Human Nature and Abstract of A Treatise of Human Nature.** Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.

_____. (1748). **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. Ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, 3rd edn, Oxford, Clarendon Press, 1975.

_____. (1739-1740). **Tratado da natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Déborah Danowski. 2º ed. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. (1748). **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

HUSSERL, E. (1911). **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Biblioteca Filosófica, 1965.

_____. (1907). **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008. (*Hua* II).

_____. (1918–1926). **Analysen zur passiven Synthesis**. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. Ed. von Margot Fleischer. 1966. (*Hua* XI)

_____. (1918–1926). **De la Synthèse Passive**. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.

_____. (1907). **Die Idee der Phänomenologie**. Fünf Vorlesungen. Walter Biemel (Hrsg). The Hague: Martinus Nijhoff, 1950. (*Hua* II).

_____. (1954). **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. In: Biemel, W. (Ed.). Haag: Martinus Nijhoff, 1976. v. 6, p. 1-276. (*Hua* VI).

_____. (1906/07). **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie**. Vorlesungen. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984b. (*Hua* XXIV).

_____. (1954). **Expérience et Jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique**. Tradução do alemão por D. Souche. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), 1970.

_____. (1913). **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. (*Hua* III).

_____. (1913). **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie**. Erstes Buch. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (*Hua* III).

_____. (1900). **Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura: volume 1**. Tradução para o português de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014. (*Hua* XIX/1).

_____. (1901). **Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte I**. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012. (*Hua* XIX/2).

_____. (1901). **Investigações Lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte II. Direção de Pedro M. S. Alves, tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa : Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007. (*Hua* XIX/2).

_____. (1936). **La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale**. Paris: Gallimard, 2004. (*Hua* VI).

_____. (1929). **Logique Formelle et Logique Transcendantale**: Essai d'une critique de la raison logique. Tradução do alemão por Suzanne Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), 1957. (*Hua* XVII).

_____. (1950). **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**: de acordo com o texto Husserliana I / Edmund Husserl; editado por Stephan Strasser; tradução Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013. (*Hua* I).

_____. (1890-1901). **Philosophie der Arithmetik**. Mit ergänzenden Texten. In: Eley, L. (Ed.). Husserliana Haag: Martinus Nijhoff, 1970a. v. 12, p. 5-283. (*Hua* XII).

_____. (1901). **Recherches Logiques**. Première Partie : Recherches I e II. Tradução do alemão por Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: PUF, Tome 2, 1969. (*Hua* XIX/2).

_____. (1901). **Recherches Logiques**. Deuxième Partie : Recherches III, IV, V. Tradução do alemão por Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: PUF, Tome 2, 1972. (*Hua* XIX/2).

_____. (1901). **Recherches Logiques**. Troisième Partie : Recherche VI. Tradução do alemão por Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: PUF, Tome 3, 1974. (*Hua* XIX/2).

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Dritter Teil. Haag: Martinus Nijhoff. 1973c. (*Hua* XV).

JACOBI, H. **Über Den Transzendentalen Idealismus** (Sobre o idealismo transcendental). In: Gil, F. (Org). Intérprete Leopoldina Almeida. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1992.

KANT, I. (1786). Que significa orientar-se no pensamento? In. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. (1800). **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In. **Escritos Pré-Críticos**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. (1783). **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. (1781). **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. (1781). **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. (1798) **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Correspondence**/ Immanuel Kant. Trad. e ed. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

KEMP SMITH, N. **A commentary to Kant's Critique of pure reason**. With a new introduction by Sebastian Gardner. London: Palgrave Macmillan, 2003.

_____. **The philosophy of David Hume**: A critical study of its origins and central doctrines. London: Macmillan and co., 1949. 2^a ed.

KERN, I. **Husserl und Kant**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

KITCHER, P. "Kant's philosophy of the cognitive mind". In: GUYER, Paul (ed.). **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2006.

LÉVINAS, E. (1930). **La teoría fenomenológica de la intuición**. Tradução de Tania Checchi. México, DF: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

_____. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. 5. ed. Paris : J. Vrin, 1984.

LOHMAR, D. **Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentation?** Zu Sinn und Reichweite einer Selbstkritik Husserls. In: Husserl Studies, vol. 7, pp. 179-197, 1990.

_____. **Kategoriale Anschauung** (VI. Logische Untersuchung, §§ 40-66). In: V.Mayer. (ed.) Edmund Husserl: Logische Untersuchungen . Berlin: Akademie Verlag, Klassiker Auslegen. pp. 209-242, 2008.

LONGUENESSE, B. **Kant and the capacity to judge**: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason. New Jersey: Princeton University Press, 2000. SMITH, Norman Kemp. **A commentary to Kant's Critique of pure reason**. New York: Humanity Books, 1981.

LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, v.2, n.5, p. 1-10, 2003.

_____. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. Revista **Doispontos**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 113-128, 2005.

MAIMON, S. **Versuch Über die Transzendentalphilosophie**. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

MARION, J-L. **Étant donné**. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Press Universitaires de France (PUF), 1998.

MCINTYRE, R; WOODRUFF, D. (Edit.) **Husserl and Intentionality**. Dordrecht, Reidel, 1982.

MISSAGIA, J. O. **Redução, intencionalidade, mundo: a fenomenologia Husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo.** 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10923/7480>. Acesso em: 2024-03-22.

MOURA, C. A. R. de. **Crítica da razão na fenomenologia.** – São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

_____. Husserl: significação e fenômeno. Revista **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.37-61, abril, 2006

_____. O nascimento do conceito husserliano de fenômeno. Revista **Phainomenon**, n. 18-19, Lisboa, p. 41-52, 2011.

ORWELL, G. **1984.** Tradução Heloisa Jahn, Alexandre Hubner. Introdução Thomas Pynchon. – 1º ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2020.

PAISANA, J. **Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger.** Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PATON, H. J. **Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft.** London: George Allen & Unwion, 1951 (volume 1).

_____. **Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft.** London: George Allen & Unwion, 1951 (volume 2).

PINTO, P. R. M. Aspectos do problema da causalidade em Kant. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 87, 2000. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/752>>; Acessado em: 13 fev. 2021.

PEREZ, D. O. Kant e o problema da significação. 2002. 407 p. **Tese (doutorado)** - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281076>>. Acesso em: 31 mar. 2021.

PRADELLE, D. **Généalogie de la raison: Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger.** Paris: Presses universitaires de France, 2013.

_____. **L'archéologie du monde: constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl.** Phaenomenologica 157, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.

_____. **Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl.** Paris: Presses universitaires de France, 2012.

PÖGGELER, O. **Der Denkweg Martin Heideggers.** Neske, Pfullingen, 1990.

REINACH, A. **Phenomenologie Realiste.** Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

_____. (1914). **Sobre a fenomenologia: uma abordagem platônica.** Tradução de Luís Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: Outra Via, 2020.

RICHARD, S. **De la forme à l'être: Sur la genèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle.** Belgique, Les Éditions d'Ithaque, 2014. – Collection Science et Métaphysique.

ROGOVE, J. The Phenomenological a priori as Husserlian Solution to the Problem of Kant's "Transcendental Psychologism". In: APOSTOLESCU, I.; SERBAN, C. (ed.). **Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology.** De Gruyter : 2020, p. 57-82.

SANTOS, B. S. Martin Heidegger e o "Absoluto". A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach. **Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio: O que nos faz pensar.** Volume 26, n.º 40, 2017: Arte, autonomia e política. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfpa/article/view/528>. Acesso em: 2024-03-22.

SARAIVA, M. M. **L'imagination selon Husserl.** Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, p. 127, 1994.

SEARLE, J. R. **Intentionality.** Cambridge, Cambridge U.P., 1983.

SCHULZE, E. G. **Excerto de Aenesidemus.** Intérprete Sara Seruya. In: Gil, F. (Org.). Lisboa: Calouste Gulbekian, 1992.

SCHMIDT, R. **Kants Lehre von der Einbildungskraft.** Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. v. H. Vaihinger u. R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1-41. (?)

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia.** Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. The Structure and Content of Husserl's Logical Investigations. **Inquiry**, v. 14, pp. 318-50, 1971.

_____. **The formation of Husserl's concept of constitution.** Martinus Nijhoff – The Hague, 1970, (Phaenomenologica).

STRAWSON, P. F. **The bounds of sense: an essay on Kant's critique of pure reason.** London: Routledge, 2006.

STUMPF, C. (Ed.). **Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.** Leipzig: Hirzel, 1873.

_____. Die Attribute der Gesichtsempfindungen. **Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften**, 8, p. 1-88, 1917.

TORRES, J. C. B. Sobre o sentido da Lógica Transcendental e a imprescindibilidade das categorias. **Analytica - Revista de Filosofia**, 18(1), 13-46, 2014. doi: <https://doi.org/10.35920/arf.2014.v18i1.13-46>

VARGA-JANI, A. Historicity and Religiosity in Heidegger's Interpretation of the Reality: With an Outlook to Adolf Reinach's Contribution to Heidegger's Phenomenological Conception. **Human Studies**, volume: 43, 2020, pp. 409–429. <https://doi.org/10.1007/s10746-020-09556-1>. Acesso em: 2024-03-22.

VATTIMO, G. **Adeus à verdade**. Tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2016. – (Coleção Textos Filosóficos).

WAELEHENS, A. De. **Phénoménologie et vérité**. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger. Paris, Presses universitaires de France, 1953.

WILSON, K. D. Kant on Intuition. **The Philosophical Quarterly**, v. 25, n. 100, 1975, pp. 247-265.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-filosófico**. Trad. de dos Santos, L. H. L. São Paulo, SP, BR: EDUSP, 1993.

ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology**. Ed. Stanford University Press, Stanford : California, 2003.