

Universidade Federal de Uberlândia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Daniel Angelo Rodrigues Costa

**Fenomenologia e Linguagem:
Comunicação e Intersubjetividade em Husserl**

Uberlândia/MG

2026.

Daniel Angelo Rodrigues Costa

**Fenomenologia e linguagem: comunicação
e intersubjetividade em Husserl**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Metafísica e Epistemologia. Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto.

Uberlândia-MG

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C837 Costa, Daniel Angelo Rodrigues, 1961-
2026 Fenomenologia e linguagem [recurso eletrônico] : Comunicação
e intersubjetividade em Husserl / Daniel Angelo Rodrigues Costa. -
2026.

Orientador: Tommy Akira Goto.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-
graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2026.274>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de Doutorado, 003/26, PPGFIL				
Data:	Dois de abril de dois mil e vinte seis	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12313FIL006				
Nome do Discente:	Daniel Angelo Rodrigues Costa				
Título do Trabalho:	Fenomenologia e Linguagem: comunicação e intersubjetividade em Husserl				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	----				

Reuniu-se na Sala Web conferência do PPGFIL, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Marcelo Fabri (UFSM); Leonardo Ferreira Almada (UFU); Elvis de Oliveira Mendes (UNIVISA); Anselmo Tadeu Ferreira (UFU) e Tommy Akira Goto orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Tommy Akira Goto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos,

conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 13/04/2026, às 11:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anselmo Tadeu Ferreira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 14/04/2026, às 09:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Ferreira Almada, Professor(a) do Magistério Superior**, em 14/04/2026, às 10:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Fabri, Usuário Externo**, em 14/04/2026, às 10:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elvis de Oliveira Mendes, Usuário Externo**, em 16/04/2026, às 16:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7200276** e o código CRC **9069A648**.

À minha madrinha Elita, por ser o sustentáculo de todas as minhas ambições.

À minha filha Priscila, por estar sempre presente em minhas dificuldades.

À minha neta Julianna, pela sensatez nos momentos mais difíceis.

Ao meu neto Lorenzo, pelo humor e pelas brincadeiras nos momentos mais sérios de minha jornada.

A minha tia Edith, pelo silêncio acolhedor durante meu trabalho duro.

E, finalmente, aos meus amigos Eraldo, e Fábio, pelas discussões acaloradas e engajadas do tema da tese.

À minha companheira de jornada, pela calma, tranquilidade e intervenções sempre muito acertadas em meus trabalhos.

A G R A D E C I M E N T O S

Em primeiro lugar, agradeço ao professor Tommy Akira Goto, por aceitar desde o início ser meu orientador e pela paciência e dedicação ao projeto Husserl.

Aos professores Marcelo Fabri, Leonardo Almada e Elvis Mendes, pelos ensinamentos durante a qualificação e a defesa da tese.

Aos colegas da Associação de Pós-Graduação em Filosofia da UFU, pelo amadurecimento constante da prática filosófica.

À querida secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFU, Andréa Antônia de Castro Rodrigues, pela dedicação e paciência durante todo o desenvolvimento dos trabalhos. Sem ela teria sido impossível termos chegado até aqui.

Por fim, e não menos importante, agradeço ao Doutor Edimilson Antônio de Oliveira, pelas discussões ao longo do trabalho, resultando no aperfeiçoamento e organização de minhas ideias.

“escolhe a forma racional de vida”
(vários autores)

“Zur den Sachen selbst”
 (“Voltar às coisas mesmas”)
(Husserl, *Investigações lógicas*)

Sumário

Introdução, 10

A questão da linguagem, 16

Problema, objetivos e justificativa, 19

a) Problema, 20

b) Objetivos, 22

c) Justificativa, 23

MÉTODO, 24

Capítulo I – Fenomenologia e linguagem (*A Primeira Investigação Lógica*), 30

1. Signo e Significação, 38

2. Expressão e Intencionalidade, 43

3. Relação entre a intencionalidade dos atos de consciência e a função expressiva dos signos, 46

4. Distinção entre Expressão Pura e Expressão Psicológica, 51

5. Discussão e Análise dos Termos Significação e Designação, 56

5.1. Significado como o conteúdo intencional que é expresso, 62

5.2. Exemplos e Aplicações: análise de como palavras e frases designam objetos e eventos, e como diferem na sua significação, 65

CAPÍTULO 2 - O *A PRIORI* SINTÁTICO-GRAMATICAL (*A QUARTA INVESTIGAÇÃO LÓGICA*), 66

1. A ideia de uma gramática universal *a priori*, 79

2. Da essência das expressões ou das significações: suas modificações, 82

3. Sem sentido e contra sentido, 83

4. A morfologia lógico-gramatical, 84

5. A linguagem como sistema que se contém a si mesmo e que é governado por suas próprias leis, 86

6. A abordagem linguístico-gramatical da linguagem em Husserl, 89

7. A abordagem semântica da linguagem (Primeiros nove parágrafos da *Quarta Investigação lógica*). A lei do sentido, 91

7.1. Significações simples e compostas, 91

7.2. Representações diretas e representações indiretas, 91

7.3. Acerca das significações implícitas, 92

7.4. Elementos sincategoremáticos das expressões complexas, 96

7.5. Significações independentes e não-independentes, 91

7.6. A não-independência das partes verbais sensíveis e das partes verbais expressivas, 97

7.7. Expressões abertas, anomalmente abreviadas e defeituosas, 98

7.8. As significações não-independentes como conteúdos fundados, 100

7.9. Se a não-independência da significação reside na não-independência do objeto significado, 102

7.10. A compreensão dos sincategoremáticos soltos, 102

8. Conclusão, 104

CAPÍTULO 3 - COMUNICAÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL, 110

3.1. Da Empatia à *Communicatio*: Fundamentos da Intersubjetividade, 112

3.1.1. Fenomenologia da comunidade de comunicação *versus* comunidade empática, 114

- 3.1.2. Solipsismo, anomalias e passagem ao sujeito comunicante, 117
- 3.1.3. A constituição do *alter ego* (*Meditação V*), 127
- 3.1.4. A objetividade lógico-matemática como modelo intersubjetivo e a monadologia, 132

3.2. Comunidade e vida social, 137

- 3.2.1. Ontologia social e sociologia descritiva em Husserl, 138
- 3.2.2. Norma, normalidade e espírito comunitário, 140
- 3.2.3. A vida social: amor, vontade e socialidade ética, 142
- 3.2.4. A personalidade no contexto comunitário, 145

3.3. Linguagem, Expressão e Corporeidade, 147

- 3.3.1. Expressão linguística e comunicação intersubjetiva, 148
- 3.3.2. Corpo próprio e corpo do Outro (*Leib/Körper*), 152
- 3.3.3. Fenomenologia da expressão: visibilidade e invisibilidade do sentido, 155
- 3.3.4. Limites da empatia e necessidade da linguagem, 156

4. Conclusão do Capítulo 3, 158

Considerações Finais, 160

Bibliografia, 163

Revisão Bibliográfica, 164

RESUMO

Procuramos levantar e resolver alguns problemas acerca da linguagem na fenomenologia husserliana, por meio da leitura crítica de alguns de seus textos geralmente esquecidos por intérpretes daquele autor. Na verdade, muitos dos intérpretes de Husserl sequer tocam nas questões da linguagem retomadas por aquele filósofo, deixando todo um campo de estudos que pretendemos ora realizar. Portanto, entender como Husserl via o problema da linguagem é o objetivo principal neste trabalho, no sentido de trazer à baila questões fundamentais da fenomenologia husserliana da linguagem. Procuramos, assim, lançar uma luz sobre o modo como ele aborda o problema da linguagem e de como ele, Husserl, lança um novo olhar sobre aqueles problemas. Pretende-se, desta forma, trazer um problema abordado por Husserl e que não foi devidamente esclarecido. Daí concluirmos que ele tem muito a dizer sobre a linguagem, embora os textos essenciais para esse ponto de vista tenham sido relativamente poucos em sua extensão. Assim, vamos trabalhar com a hipótese que Husserl tem uma contribuição de peso para o campo da linguagem. Nossa tese tem, desta forma, um viés que busca determinar e mostrar como se dá sua posição, por meio de textos deste autor para esse fim. Em resumo, Nossa leitura crítica demonstrou que nosso filósofo tem uma posição bem clara e definida acerca da linguagem, a qual pode, portanto, ser aprofundada, assim como o fizemos aqui em nossa tese. Em outras palavras, conseguimos detectar que o fundador da fenomenologia possui uma visão da linguagem que nos permite formular uma maneira muito especial de abordagem a respeito da própria linguagem e de sua importância filosófica.

PALAVRAS-CHAVES

Husserl; Linguagem; Fenomenologia; Filosofia da Linguagem; Lógica.

ABSTRACT

We seek to raise and resolve some problems concerning language in Husserlian phenomenology through a critical reading of some of his texts, which are generally overlooked by interpreters of that author. In fact, many interpreters of Husserl do not even touch upon the questions of language taken up by that philosopher, leaving aside an entire field of study that we intend to explore. Therefore, understanding how Husserl viewed the problem of language is the main objective of this work, in order to bring to light fundamental questions of Husserlian phenomenology of language. We thus seek to shed light on how Husserl approaches the problem of language and how he, Husserl, offers a new perspective on those problems. In this way, we intend to bring to light a problem addressed by Husserl that has not been adequately clarified. Hence, we conclude that Husserl has much to say about language, although the essential texts for this point of view are relatively few in length. Thus, we will work with the hypothesis that Husserl has a significant contribution to the field of language. Our thesis, therefore, has a bias that seeks to determine and show how Husserl's position is formed through texts by this author for this purpose. In short, our critical reading demonstrated that Husserl has a very clear and defined position regarding language, which can, therefore, be explored in greater depth, as we have done here in our thesis. In other words, we were able to detect that Husserl possesses a vision of language that allows us to formulate a very special way of approaching language itself and its philosophical importance.

KEY-WORDS

Husserl; Language; Phenomenology; Philosophy of Language; Logic.

INTRODUÇÃO

A Fenomenologia é uma proposta filosófica que surgiu no final do século XIX e início do século XX, enquanto movimento filosófico inaugurado por Edmund Husserl (1859-1938), representando um marco paradigmático no pensamento filosófico contemporâneo. O seu surgimento no cenário intelectual europeu revolucionou não apenas a maneira de fazer filosofia, mas também a compreensão da consciência humana e sua relação com o mundo.

Enquanto escola filosófica, a fenomenologia foi basilar para o desenvolvimento de várias escolas filosóficas contemporâneas, como o existencialismo, por exemplo. Além disso, vários jovens filósofos, tais como Roman Ingarden e Edith Stein, sofreram uma influência direta de Husserl, sendo que a última foi sua aluna e depois assistente. Já Ingarden foi aluno de Kazimierz Twardowski e de Husserl, na Alemanha, tanto em Gottingen quanto em Friburgo. Franz Brentano, por seu turno, gozava de grande prestígio entre os estudantes, dentre eles Edmund Husserl e Sigmund Freud, entre 1874, ano em que publicou *A psicologia do ponto de vista empírico*, e 1895, anos em que lecionou na Universidade de Viena. Por seu turno, Twardowski foi também colega de Husserl em uma das turmas de Franz Brentano, conforme Marvin Farber em seu texto “Edmund Husserl and the *Background* of his Philosophy”, de 1940.

Sob a orientação de Brentano, Husserl vai, em 1885 à universidade de Halle para a habilitação em filosofia, sob a tutoria de Karl Sumpf. Em Viena, nessa época, Husserl escreve, sobre a direção de Stumpf, o seu *Sobre o conceito de número*, em 1887, que forneceu as bases para sua *Filosofia da Aritmética*, de 1891. Ainda, sob a orientação de Brentano-Stumpf, Husserl desenvolve as noções de *apresentação* (*Präsentation*) própria e imprópria. Uma *apresentação própria* (*Eigene Präsentation*) se dá quando o objeto está atualmente presente; por outro lado, temos uma *apresentação imprópria* (*Unangemessene Präsentation*) quando podemos indicar tais objetos por meio de símbolos, de signos etc. (FARBER, Marvin: 2012, p. 235).

Aqui percebemos que Husserl além das questões matemáticas também adentra na linguagem, nas origens do seu pensamento filosófico. Antes disso, Husserl se preocupava com questões ligadas à matemática e ao pensamento abstrato, vindo a se preocupar com questões filosóficas de forma mais intensa com o seu contato com Brentano. Com Brentano, Husserl passou a ver a filosofia como algo organizado e logicamente coerente, o que não acontecia antes do conhecimento da filosofia de Brentano. Uma questão

interessante seria por que Husserl “deixou” a matemática e passou a se dedicar mais à filosofia? Parece que Husserl não encontrara mais no campo dos números, ou na forma do conhecimento etc., aquilo que satisfizesse as suas preocupações no campo epistemológico.

A partir de seu encontro com Brentano, novas perspectivas se desvelaram, permitindo-lhe entrever uma solução para suas inquietações. Desde então, Husserl passou a considerar a filosofia como algo sério, o que não acontecia antes do encontro com Brentano (Cf. FARBER, Marvin, “Edmund Husserl e os fundamentos de sua filosofia”). Assim, de acordo com Farber, “A atenção renovada ao método na filosofia torna a análise da fenomenologia bastante pertinente; sendo assim o grande desenvolvimento da teoria lógica é necessária para colocar a fenomenologia em conexão com esta, prevendo possíveis reações mútuas.” (*op. cit.*). Antes de Brentano, Husserl vislumbrava na filosofia apenas um amálgama de opiniões e de correntes que se digladiavam entre si. (*idem*).

Outro conceito importante de Brentano adotado por Husserl naquele momento foi o de intencionalidade. Esse conceito afirma que toda consciência é consciência de alguma coisa, isto é, não existe consciência que não esteja dirigida a algum objeto. Por outro lado, essa relação que a consciência estabelece com o seu objeto é uma característica essencial dos estados da própria consciência. Essa noção de intencionalidade distingue os fenômenos físicos dos fenômenos psíquicos por meio da noção de intencionalidade: os primeiros não têm intencionalidade, enquanto os segundos são caracterizados basicamente por sua intencionalidade. Todavia, para Brentano a intencionalidade da consciência está fundada em uma consciência psíquica, não podendo assim alcançar uma apodicidade (Farber, 2012).

Husserl procurava uma ciência que fosse a mais fundamental de todas e que justificasse a existência de todas elas. Para Brentano essa ciência era a Psicologia, a qual forneceria as bases para toda e qualquer ciência. Husserl, a partir de seus estudos sobre o conhecimento do número, constatou que essa ciência não poderia ser a psicologia, pois a ciência fundamental e absoluta não poderia ter qualquer ciência empírica em sua base. Ora, é claro que a psicologia está fundada em outra ciência, como a fisiologia e a neurologia, por exemplo. Assim, Husserl foi conduzido a rechaçar a ideia de consciência psíquica como fundamento do conhecimento e assim passou a tecer uma crítica ao psicologismo. (*Idem*)

De acordo com Crislaine Ramos em seu artigo de 2023 intitulado “A Crítica de Edmund Husserl ao Psicologismo Lógico”, o psicologismo lógico seria a concepção de

que a lógica poderia ser fundamentada a partir de ciências empíricas, particularmente da psicologia. Husserl procurou refutar rigorosamente os ideais psicologistas, uma vez que os princípios fundamentais da lógica seriam princípios *a priori* e, portanto, irreduzíveis a quaisquer ciências empíricas.

Husserl também foi vítima do psicologismo, uma vez que aderiu à chamada *Psicologia descritiva*, que era uma espécie de psicologismo de cunho não empírico, mas que aceitava que a filosofia seria uma derivação da psicologia. Esta posição de Husserl se deu antes das *Investigações lógicas* e foi abandonada por Husserl ao perceber que a psicologia, por ser uma ciência empírica, não poderia fundar quaisquer ciências. Daí o seu antipsicologismo, inclusive contra o seu mestre Brentano, o qual passou a rever várias de suas ideias iniciais entre psicologia e filosofia / psicologia e ciência (RAMOS, 2023).

Dessas considerações de Husserl, tornou-se necessária uma nova ciência que servisse de base e fundamento para todas as outras ciências, o que Husserl denominou “Doutrina da ciência”. Não bastava ficar somente no antipsicologismo. Era necessário ir além, ou seja, encontrar uma ciência que não necessitasse em absoluto de outra ciência para ser seu fundamento e da qual todas as outras ciências derivariam. Portanto, podemos perguntar, quais são as características dessa ciência? Tinha de ser *a priori*, por exemplo? Absoluta? Necessária, isto é, não contingente? Por certo.

O psicologismo já estava ultrapassado, uma vez que estava ligado ao naturalismo e o tratamento empírico para questões de ordem lógico-metafísicas já não era aceita por todos os filósofos, incluindo-se aí Husserl, é claro. Tudo estava dominado pelo método das chamadas ciências positivas, que examinavam os seus objetos de estudo a partir do domínio empírico. (RAMOS, 2023, pág. 160)

Husserl não concordava com isso em absoluto. O método científico-positivo era incapaz de alcançar as objetividades impostas pelo âmbito da idealidade, isto é, o método empírico era incapaz de explicar os conteúdos ideais da consciência.

Foi então que surgiu a fenomenologia husserliana. Na verdade, Brentano já chegara a uma fenomenologia, só que do ponto de vista descritivo. Esta fenomenologia diferia da fenomenologia husserliana pelo método. Enquanto Husserl lidava com as essências ideais dos conteúdos da consciência, Brentano continuava a perseguir os conteúdos empírico-psicológicos de tal consciência.

Assim, a fenomenologia husserliana vai buscar os conteúdos universais e necessários da consciência. Somente assim o conhecimento, de um modo geral, e o conhecimento científico em particular, pode estar fundado na busca daquilo que é

realmente, na imanência do conhecimento que evita, desse modo, a contingência ou o não-ser de onde nenhum conhecimento pode ser derivado.

Um último ponto: as controvérsias entre Husserl e Brentano são um capítulo à parte na história da fenomenologia. Tais controvérsias dizem respeito às acusações de Husserl dirigidas a Brentano de psicologismo e se dão, em um primeiro momento, antes das *Investigações lógicas* de Husserl. Brentano se defende ao elaborar uma psicologia descritiva, mas as críticas de Husserl continuaram.

Não vamos nos aprofundar nessa discussão, ressaltando apenas que tal discussão retira Husserl do campo da psicologia e o direciona rumo à fenomenologia transcendental. Brentano fora acusado de um tipo específico de psicologismo, o psicologismo epistemológico e formulou a sua psicologia descritiva. Husserl considera essa solução de Brentano ambígua e parte para a sua própria solução para o problema, que é a psicologia transcendental.

Para uma visão mais aprofundada sobre o tema da querela entre Husserl e Brentano, ver (BRITO, 2022), onde o autor especifica em detalhes a controvérsia entre Husserl e Brentano no campo do psicologismo. Quanto a nós, isso é importante para entender de um modo mais claro o posicionamento de Husserl a respeito de sua própria fenomenologia enquanto ciência de rigor e como base para toda e quaisquer ciência no âmbito transcendental, contida nas *Investigações lógicas*.

Um dos problemas da fenomenologia é a naturalização da consciência, isto é, a consciência enquanto dependência das ciências da natureza, especialmente a biologia e as neurociências. Desse ponto de vista, a consciência seria uma derivação, por exemplo, da evolução das espécies e sua explicação estaria vinculada, sobretudo, aos aspectos biológicos e neurológicos da fisiologia do cérebro humano. Husserl não aceita, entretanto, essa posição como fator determinante da consciência, sobretudo porque ele, Husserl, procura a consciência pura, isto é, desvinculada de toda e qualquer determinação naturalística.

As relações entre a primeira parte da tese (basicamente os capítulos 1 e 2) com a segunda parte (basicamente o capítulo 3) é a passagem da linguagem para a intersubjetividade e a comunicação, isto é, a passagem da linguagem para a constituição do mundo. Aqui, Husserl interroga, como o mundo é constituído a partir da palavra e da fala? Temos, então, que há uma evolução da primeira para a segunda parte, no sentido de que existe uma evolução da análise da linguagem propriamente dita para a

intersubjetividade e a comunicação, que não é uma simples transmissão de mensagens, mas uma contituição de um mundo que se dá intersubjetivamente.

De acordo Com Bernhard Waldenfels, o tema do estrangeiro, do estranho é problematizado. E aí pretendemos fazer aqui uma retomada desse tema. Esse tema na história é abordado por Waldenfels. O outro é para mim um completamente estranho, um *allien*, uma vez que não posso de forma alguma saber quem ele é, o que ele pensa, os seus gostos etc. De acordo com Lavinás, o outro é, para mim, o infinito, isto é, o insondável, o que não posso conhecer. Ele é aquilo que está diante de nós, mas que não sabemos o que é. Aliás, não posso devini-lo como um ser, uma vez que não possui nem altura, nem largura, nem profundidade.

Em *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, Levinás estabelece as reflexões sobre a técnica fenomenológica. Em “Linguagem e proximidade” ele estabelece as distinções entre o dito e o dizer. O dito é fixo, enquanto o dizer é fluido. Ele busca a universalidade da linguagem e, às páginas 145-147 da edição de Portugal, faz uma crítica à totalidade e ao totalitarismo do dito.

Por outro lado, podemos colocar a questão de como pode haver uma comunicação ao nível da linguagem? Ao nível transcendente, podemos, pelo menos, promover um contato e interações entre as línguas. Já Ernst Tugendhat coloca a antropologia como filosofia primeira, isto é, ele argumentando que a pergunta "o que somos como seres humanos?" fundamenta todas as outras questões filosóficas, como a ética e a metafísica. Essa perspectiva reposiciona a antropologia não apenas como um estudo empírico, mas como a estrutura base que permite a compreensão da própria filosofia. Desse ponto de vista, ele afirma, ainda, que a linguagem é relacional, ressaltando as relações entre a dimensão lógico-formal e a linguagem na busca pela comunicação.

Teria a linguagem, por seu turno, uma característica da liberdade? Ou poderia ser caracterizada pelo fechamento? Essa distância é puramente formal, pois as leis lógicas da linguagem seriam as condições de possibilidade de nossa liberdade, revelando a relação entre o apriorístico e o intersubjetivo. Renato Cristin, por outro lado, vai estudar as relações entre Husserl e o renascimento das línguas europeias. Questiona ele se seria a comunicação uma dimensão do ético. Afirma ele, à página 146 do seu *Husserl e o renascimento das línguas europeias*, que a comunicação não é apenas um meio de transmissão de mensagens.

Como se dá, em Husserl, a passagem do *a priori* para o vivido? Esta passagem se dá por meio da normatização. As regras ou leis *A priori* fornecem os “modelos” da

comunicação, que são as formas segundo as quais um sujeito faz sentido para outro sujeito, ou melhor a expressão de um sujeito faz sentido para outro sujeito. Sem essas regras ou leis dadas *a priori* não haveria comunicação possível, sendo a comunicação, portanto, fadada ao insucesso, isto é, ao fracasso e à frustração dos sujeitos comunicativos.

Portanto, o *a priori* vai se manifestar nas vivências fornecendo essas mesmas regras, comuns ao lújeitos da linguagem, de modo a conduzir o falar e o seu significado a um patamar aceitável e comum a ambos os sujeitos. Mas, uma dúvida fica no ar: como pode não haver um engessamento da comunicação, isto é, se a comunicação se dá sempre do mesmo jeito, como pode haver uma fluidez da comunicação que permite uma maior criatividade no falar e, portanto, novas formas da expressão llinguística? De fato, ao penetrar no vivido, o *a priori* permite novas formulações e novas regras da expressividade. Muito do que era antigo e que não permitia uma comunicação de certos aspectos linguísticos passa a ganhar um novo sentido e a fazer parte do cabedal da fala assumida pelos falantes daquela língua.

Então, o que vemos é uma renovação sempre nova e constante do cabedal expressivo da linguagem e da expressividade. Novas formas de se expressar tem lugar justamente aqui e novas maneiras de ser acompanham essa forma de se expressar. Também novas formas de relacionamento intersubjetivo e novas viências têm lugar no que antes estava estagnado e ultrapassado, isto é, no que antes estava “morto” e não atendia mais o modo de ser sempre dinâmico do aspecto vivencial. As vivências se renovam justamente quando têm lugar nas mudanças de significado e também no próprio modo de vida adotado pelo ser expressivo.

Por fim, podemos dizer que a passagem do *a priori* para o vivido comporta a lei da renovação deste *a priori* justamente pelo vivido. O sentido dessa renovação é o que fornece aos sujeitos a fluidez necessária para o seu modo de ser relacional. Ou seja, é o que fonece aos sujeitos em questão o serem mais maleáveis e desta forma descobrirem aspectos que não tinham percebido antes.

O que Husserl entendia por lógica está ligado ao logicismo fregeano e isto pode ser o que conduziu Husserl da matemática para a fenomenologia, isto é, Husserl dá um salto no sentido de uma lógica enquanto fundamento de todas as ciências, inclusive da matemática, o que o levou às análises fenomenológicas da lógica e à crítica ao psicologismo. Por outro lado, Wittgenstein permaneceu no campo da analítica da linguagem, mais próximo a Frege, enquanto Husserl evoluiu pára uma análise

fenomenológica da mesma, embrenhando-se pela intersubjetividade da comunicação e do vivido. Podemos dizer que Frege e Wittgenstein permaneceram no campo do *a priori* linguístico, enquanto Husserl se embrenhou mais no campo das vivências no campo da linguagem e também das vivências em geral.

Nesse sentido, temos uma análise da *Investigação lógica I*, feita por B. A. Machado, que vai contribuir parcialmente para o estudo da linguagem em Husserl. Para um primeiro ponto, temos também a *Investigação lógica IV*, que estuda a linguagem de um ponto de vista da gramática pura ou da linguagem como uma totalidade fechada em si mesma e suas regras. Habermas e outros também estudaram a linguagem em Husserl, mas não o fez de um ponto de vista comunicacional. Aliás, Habermas estuda a ação comunicativa, mas não de um ponto de vista fenomenológico.

A QUESTÃO DA LINGUAGEM

O problema da linguagem é pouco abordado diretamente por Husserl, tendo em vista a totalidade de sua “*obra gigantesca*”. Por outro lado, poucos se têm dedicado a esse problema em Husserl. Contudo, apesar de ter sido pouco abordado por Husserl, não significa que não tenha alguma importância dentro do estudo da fenomenologia e da filosofia em geral. Dentro da fenomenologia de Husserl, a linguagem aparece de forma difusa, concentrando-se acima de tudo na Primeira e na Quarta *Investigações Lógicas*, que retomaremos aqui, embora não deixe de aparecer em outras obras, como *Experiência e Juízo* e *Sobre a Lógica dos sentidos - Semiótica*. (BUNDGAARD, Peer F.: 2010, pág. 1).

As discussões sobre a linguagem parecem ter uma vida insular no universo dos pensamentos e escritos de Husserl. Atualmente, em consequência, poucos estudiosos têm prestado atenção e enfatizado a importância das investigações de Husserl sobre a natureza da linguagem e ao uso intencional da linguagem.¹ A *Quarta Investigação Lógica* (“A distinção entre as “significações dependentes e independentes e a ideia da gramática pura”) vai caracterizar a linguagem de acordo com as propriedades da mesma linguagem

¹ À exceção de **Benoist** (*L'Apriori Conceptuel* (1999), *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl* (2001), *Entre acte et sens – La théorie phénoménologique de Husserl* (2002)), **Gardiès**, (*Esquisse d'une grammaire rationnelle* (1975)), **Mulligan** (On structures – Bühler's Linguistic and psychological examples In: Eschenbak A. (ed) *Bühler's theory of language* (1988)) e **Smith** (Husserl, language, and ontology of the act. In: Buzzetti D., Feriani M. (eds) *Speculative grammar, universal grammar, and philosophical analysis of language* (1987)).

enquanto tal, independente do usuário ou da instanciação das espécies de “linguagem”. Isto já era desenvolvido pela *grammaire raisonnée* de Port-Royal, pelo estruturalismo linguístico de Roman Jakobson e pela gramática universal chomskyana. Por outro lado, cabe aqui a indagação: como a linguagem e a gramática podem se ligar com os atos mentais e seus conteúdos? Ou seja, qual é a possibilidade de se expressar atos mentais pelos significados da linguagem? É preciso, portanto, formular uma ontologia dos usos da linguagem e os princípios de uma gramática *a priori*.

Um outro ponto a ser explorado é a intenção significativa do sujeito falante. Temos, então, a linguagem enquanto governada por regras sintáticas, ou princípio da composição, isto é, um significado linguístico que é caracterizado sem se levar em consideração a intenção significativa do sujeito falante e a semântica de seus atos mentais. Estas linhas paralelas são descritas na Primeira e na Quarta *Investigações Lógicas*. Na Quarta temos a linguagem como um sistema simbólico formal autônomo, enquanto na Primeira temos predominantemente um contexto comunicativo. Jocelyn Benoist (1999, 2001, 2002) vai diferenciar a gramática *a priori* da Quarta *Investigação Lógica* em: uma sintática e uma semântica-mereológica. Benoist dispensa, ao contrário do que faremos aqui, a última como inconsistente. Barry Smith vai contemplar a linguagem como ligada aos atos mentais. Para ele, consequentemente, a linguagem são as regras que governam a formação e combinação dos signos linguísticos.

Em sua obra *On the Logic of Signs (Semiotics)*, de 1890, Husserl antecipa a distinção entre “expressão” e “index”, distinção essa que é o ponto de partida das *Investigações lógicas*, ou seja, a diferença entre o signo linguístico concedido como significado intencional e algum outro tipo de signo que é imediata ou fisicamente ligado ao seu significado. Por exemplo: fumaça > fogo; cicatriz > ferimento; cata-vento > vento etc. A *Lógica Formal e Transcendental* contém um apêndice que inclui a teoria da sintaxe já delineada na Quarta *Investigação Lógica*. Finalmente, em várias passagens de *Experiência e Juízo* Husserl vai reexaminar a relação entre o perceptualmente formado ou o significado estruturado antepredicativamente e sua articulação predicativa, linguística, que é o coração das discussões na Quarta *Investigação Lógica*. Vemos que as investigações da primeira e da quarta *Investigações Lógicas* vão sendo retomadas ao longo da obra posterior de Husserl.

A linguagem é uma atividade eminentemente intersubjetiva, isto é, uma atividade que envolve dois sujeitos se relacionando entre si. Temos, assim, um sujeito que fala e um sujeito que escuta a fala daquele que fala. Na moderna teoria da comunicação temos,

de um lado, o emissor e, de outro lado, o receptor. Entre o emissor e o receptor temos a mensagem, isto é, aquilo que o emissor quer comunicar, aquilo que ele quer transmitir. (GINZBURG, 1987). Aqui vamos estudar a linguagem como um dos aspectos da intersubjetividade, deixando de lado a teoria dos afetos, por exemplo. A teoria dos afetos está presente em uma relação intersubjetiva, que contém alguns aspectos que estão em intersecção com a comunicação. Porém, em outros aspectos, embora seja uma relação intersubjetiva, possui especificidades que não estão contidas na comunicação.

Como funciona a comunicação, portanto? *Aquele que fala tem em si a intencionalidade falar*, embora essa intencionalidade nem sempre apareça para ele de forma explícita. A linguagem é, desse ponto de vista, intencional e não simplesmente gramatical. As palavras, na linguagem, são intencionais, isto é, elas apontam para um objeto que é o conteúdo daquela palavra.

Em contrapartida, ao ouvir a palavra o receptor também possui a intencionalidade da palavra que também aponta para o “mesmo” objeto. Quando digo, por exemplo, “casa” você sabe a que pretendo me referir, ou seja, a uma casa lá fora, exterior a nós dois. Isto porque o conteúdo do ato intencional é o “mesmo”. Quando pronuncio a palavra “casa”, como saber a que estou me referindo? Resposta: somente pela intencionalidade do sujeito (no caso eu). Com a palavra “casa” quero me referir ao objeto casa, a um conteúdo imaginado que corresponderia a um objeto no mundo. Tal objeto é o “mesmo” para todos os falantes daquele idioma determinado. Digo o “mesmo”, entre aspas, pois esse objeto não corresponde exatamente ao mesmo objeto em cada caso, mas apenas a uma aproximação dele, relativamente aos sujeitos envolvidos intersubjetivamente.

Para Husserl é um problema que a uma mesma palavra pode corresponder vários objetos, como no caso da palavra “manga”. A esta palavra pode corresponder uma manga de camisa, ou a uma fruta, ou mesmo ao verbo mangar = “tirar um ‘sarro’ da cara de alguém”. Por outro lado, a um mesmo objeto podem corresponder várias palavras ou expressões, como no caso clássico de “a estrela da manhã” ou “a estrela da tarde” que apontam para o mesmo objeto: o planeta Vênus. Como Husserl vai resolver esses problemas? Outra vez pela intersubjetividade, pois a cada palavra corresponde um e somente um referente, em cada caso. Quando a palavra manga se refere à fruta, por exemplo, ela só tem aquele significado. Da mesma forma, quando falo “estrela da manhã”, o planeta Vênus tem apenas esse significado específico, sendo esse significado diferente de “a estrela da tarde”, embora o referente seja o mesmo. No primeiro caso, por exemplo, temos: “João trouxe a manga para sua mãe”, como caso de ambiguidade, pois

“manga” pode se referir tanto à fruta quanto à manga de camisa. Pela simples frase não dá para distinguir. Por outro lado, temos: “Matar crianças é desumano, logo os humanos não matam crianças”, como exemplo de equívoco, pois “humanos” são usados em duas acepções diferentes. Veremos mais sobre ambiguidade e equivocidade no decorrer deste trabalho.

A psicologia empírica, de acordo com Husserl, não é capaz de entender certos fenômenos irrealis da linguagem. Somente uma psicologia transcendental é capaz de fazê-lo, de modo que é preciso passar da psicologia empírica para a psicologia transcendental para entender como funciona a linguagem em sua totalidade.

O estudo da linguagem é importante, uma vez que “toda indagação teórica, ainda que não se mova somente em atos de expressão, nem sequer em enunciados completos, termina, sem dúvida, em enunciados” (HUSSERL, E.: 2011, pág. 212). E, um pouco mais adiante,

Somente dessa forma converte-se a verdade, e especialmente a teoria, em patrimônio perdurável da ciência, em tesouro do saber e de investigação progressiva, tesouro inventariado em atas autênticas e mobilizável em todo momento. Seja ou não seja necessário por fundamentos essenciais, o enlace entre o pensar e o falar, (,,,) os juízos que pertencem à esfera intelectual superior (...) quase não podem levar-se a cabo sem a expressão verbal. (*Idem*).

Vemos aqui, pois, a importância que Husserl dava à linguagem. Todo o pensamento, conforme Husserl, termina, de uma forma ou de outra em enunciados, e esses enunciados são a expressão verbal da linguagem. Daí a importância dessa mesma linguagem ou da expressão verbal para o desenvolvimento da ciência e para a ampliação do conhecimento em geral.

PROBLEMA, OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA

Esta tese tem como objetivo explorar duas abordagens de Husserl sobre a linguagem, com ênfase na comunicação intersubjetiva., presentes nas *Investigações lógicas*. O estudo destaca, por um lado, as relações entre expressão e significado, ou seja,

a dinâmica dos atos expressivos apresentada na *Primeira Investigação*, e, por outro, a gramática pura, que trata da estrutura desses atos, abordada na *Quarta Investigação*. A problemática central reside na análise da relação entre linguagem, comunicação e intersubjetividade, examinando de que maneira a linguagem possibilita a comunicação entre sujeitos e qual o papel desta comunicação enquanto ato intersubjetivo. Assim, busca-se compreender como a estrutura e a dinâmica da linguagem influenciam e sustentam a experiência compartilhada entre indivíduos.

a) Problema

A função comunicativa da expressão é a primeira a que está chamada a cumprir. No discurso comunicativo aquele que fala tem o propósito de manifestar-se “acerca de algo”. Nele, o que fala empresta ao discurso um certo sentido, que quer comunicar ao que escuta. Esta comunicação se faz possível uma vez que o que escuta compreende a intenção do que fala. O que escuta concebe o que fala não como uma pessoa que emite meros sons, mas como uma pessoa que fala, que executa, pois, com a voz certos atos de emprestar sentido - atos que essa pessoa quer notificar-lhe ou cujo sentido quer comunicar-lhe.

Todas as expressões, no discurso comunicativo, funcionam como sinais. São para o que escuta sinais dos “pensamentos” do que fala, sinais das vivências psíquicas que dão sentido - como também das demais vivências psíquicas - todas as quais pertencem à intenção comunicativa. A essa função chamaremos função notificativa. O conteúdo da notificação são as vivências psíquicas notificadas. Dessa forma, o ouvinte apreende, ou apercebe, ou simplesmente percebe o que fala e o percebe intuitivamente como uma pessoa que expressa isso ou aquilo. O ouvinte percebe a notificação no mesmo sentido em que percebe a pessoa notificante mesma. Desta maneira “vemos” a cólera, a dor alheia etc.

O que fala tem o propósito de “manifestar-se acerca de algo”. O que fala empresta a certos atos psíquicos um sentido, que quer comunicar ao que escuta. Essa comunicação se faz possível porque o que escuta compreende a intenção do que fala. Isto porque concebe o que fala não como uma pessoa que emite meros sons, senão como uma pessoa que lhe fala, que executa, pois, com a voz, certos atos de emprestar sentido - atos que essa pessoa quer notificar-lhe e cujo sentido quer comunicar-lhe.

O que caracteriza o discurso é o enlace de duas pessoas nessa correlação, estabelecida entre a parte física do discurso e as vivências psíquicas mutuamente

implicadas. Todas as expressões funcionam no discurso comunicativo como sinais. São para o que escuta sinais do pensamento do que fala, sinais das vivências psíquicas que dão sentido - como também das demais vivências psíquicas - todas as quais pertencem à intenção comunicativa. Esta função é também denominada função notificativa. O conteúdo da notificação são as vivências psíquicas notificadas.

Assim o ouvinte apreende, apercebe, ou simplesmente percebe o que fala e o percebe intuitivamente como uma pessoa que expressa isto ou aquilo. Desta forma, o ouvinte percebe a notificação no mesmo sentido em que percebe a pessoa notificante mesma.

Em linhas gerais, a primeira *Investigação lógica* (1901) contém a descrição do uso da linguagem e a quarta *Investigação lógica* contém a determinação das propriedades essenciais da linguagem como tal, independentemente de algum uso específico. O projeto de Husserl a esse respeito é verdadeiramente ambicioso: estabelecer as propriedades essenciais da linguagem como tal, independente de algum usuário e independente de alguma instanciada dada da espécie “linguagem”. O problema é: qual dessas linhas de investigação vem primeiro: a que estuda os usos da linguagem ou a que estuda a linguagem *per se*? Se o que vem primeiro são os usos, ficando subordinadas a eles as propriedades essenciais da linguagem, então temos o método indutivo; caso contrário, se o que vem primeiro é o estudo das determinações essenciais da linguagem, ficando subordinados a elas os usos da linguagem, então temos o método dedutivo, onde vamos do geral para o particular, da lei para a aplicação da lei na prática.

A segunda parte deste trabalho vai se dedicar ao estudo da normatização para a comunicação, de modo que procuramos descobrir a relação exata entre a norma e a aplicação da norma, no campo linguístico, para a comunicação, isto é, para que seja possível a comunicação entre dois falantes. Vamos partir do princípio de que a comunicação está em crise, justamente pelo enfraquecimento das normas do discurso. Husserl vai buscar, portanto, o rigor das normatizações linguísticas no sentido de conseguir o máximo em termos das significações no campo da linguagem. Nesse sentido temos, também, que a questão lógico-formal está incluída no problema, isto é, quando falamos de rigorismo, estamos apontando para a questão lógico-formal da linguagem e, mesmo, para a questão lógica-formal em si mesma, como exemplo de normatização *a priori* e, também, apontamos diretamente para a estrutura do semântico.

Por outro lado, em Emmanuel Lévinas, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também uma força que quebra a totalidade do sujeito e abre-o para a

ética da alteridade. O "dizer", como ato fundamental da linguagem, expõe o sujeito à responsabilidade pelo outro, interrompendo a sua auto-suficiência e conduzindo-o a uma experiência ética de encontro e acolhimento.

Lévinas argumenta que a linguagem, através do ato de "dizer", revela a fragilidade e a finitude do sujeito, que não pode mais se reter no seu próprio interior. Ao invés de ser um meio de controle e domínio, a linguagem torna-se um espaço de abertura e vulnerabilidade, em que o sujeito se expõe à alteridade do outro. Essa ruptura com a totalidade do sujeito se manifesta de várias formas: 1) A exposição ao outro: O "dizer" é uma exposição que transcende a comunicação, pois é uma abertura da subjetividade ao outro, uma passividade fundamental antes de qualquer ato de ação ou decisão; 2) Interrupção da fruição: A exposição do sujeito ao outro interrompe a sua auto-suficiência e o seu gozo, pois ele se torna responsável pelo outro e pela sua vida; 3) Abertura à ética: A linguagem, como "dizer", não é neutra, mas sim carregada de sentido ético, pois abre o sujeito à responsabilidade pelo outro e à exigência de acolher a sua vida e o seu sofrimento; 4) Em resumo, para Lévinas, a linguagem, através do ato de "dizer", é uma força disruptiva que rompe com a autonomia e a auto-suficiência do sujeito, abrindo-o para a ética da alteridade, onde a responsabilidade pelo outro se torna o fundamento da ação e da existência

b) Objetivos

Temos, portanto, os seguintes objetivos: analisar o processo de comunicação a partir de suas características intersubjetivas; por outro lado, pretendemos analisar a concepção de Husserl sobre a linguagem a partir de sua fenomenologia, em especial em suas *Investigações lógicas*. Nesse sentido, vamos analisar, principalmente, as *Investigações Lógicas I e IV*, uma vez que tratam da questão da linguagem e suas relações com a comunicação e com a intersubjetividade, objetos de nossos estudos aqui.

Pretendemos também estudar a intencionalidade comunicativa ou a intersubjetividade a partir da utilização da linguagem por sujeitos falantes. Em seguida, vamos estudar as relações entre expressão e índice, uma das descobertas de Husserl e que vai servir de subsídio à diferenciação entre dizer e notificar. Finalmente, vamos estudar a diferenciação entre dizer e notificar, como uma diferenciação que se estabelece como as condições de sinceridade do sujeito falante.

c) Justificativa

Como vimos anteriormente, a abordagem de Husserl acerca da questão da linguagem é uma questão insular, diante de seu pensamento filosófico em geral, o que refletiu também na pesquisa sobre a linguagem na fenomenologia de Husserl. Isso não é diferente dessa pesquisa aqui no Brasil, cujas lacunas sobre o tema são enormes. Fazendo uma rápida pesquisa em bancos de dados brasileiros, detectamos uma escassa abordagem em relação a esse assunto, ou seja, sobre o papel da comunicação e da intersubjetividade em Husserl. Das três bases de dados pesquisadas (a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP, o Catálogo de Teses e Dissertações – CAPES e o Banco de Teses e Dissertações SciELO), foram encontrados apenas dois artigos que versavam sobre o assunto.

Um deles, que mais se aproxima do assunto, é a Dissertação de Ezequiel Barros Barbosa de Jesus, intitulada *A fenomenologia transcendental como possibilidade de uma consciência intersubjetiva: Leibniz, Husserl e o problema da comunicação das mônadas*, defendida em 2023, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Este trabalho levanta uma relação interessante entre a intersubjetividade de Husserl e a monadologia de Leibniz, chegando à conclusão, que o autor defende largamente em seu trabalho, do uso feito por Husserl da monadologia de Leibniz.

O outro texto (artigo) são os “Apontamentos para uma filosofia da comunicação em E. Husserl: a questão da intersubjetividade em sua fenomenologia transcendental”, de Eli Borges Júnior, Galáxia, São Paulo, 46, 2021. O texto se volta para uma possível filosofia da comunicação em Husserl, a partir das relações entre o eu e o outro, isto é, a partir das relações intersubjetivas.

É deveras muito pouco, dada a importância do tema comunicação e intersubjetividade na fenomenologia, particularmente na fenomenologia de Husserl, que pretendemos desenvolver aqui. Isso sobre a temática da linguagem na pesquisa em Husserl em nível nacional, Porém, em nível internacional temos diversos autores, além dos quatro já citados acima, que abordam essa temática. São eles Dafni Føllesdall, Dan Zahavi e Ludwig Wittgenstein, sem contar com os alemães além de Ludwig, tais como Edith Stein, Max Scheler e Emmanuel Lévinas (que nasceu na Lituânia, mas que estudou na Alemanha). Outros autores mais atuais são: Dieter Lohmar e Karl Schuhmann.

Apesar disso, nosso trabalho, nos capítulos 1 e 2 coloca a questão das relações entre a primeira e a quarta *Investigações lógicas*. Ambas tratando das relações entre os

usos da linguagem no cotidiano e a assim chamada gramática pura, isto é, não intuitiva e cognitiva. Já num segundo momento, abordamos essa linguagem enquanto um *médium* ou comunicação entre dois sujeitos, ou seja, uma ponte entre os mesmos. Porém, aqui, não se trata de uma abordagem funcionalista da linguagem, mas que está ligada à compreensão intersubjetiva.

MÉTODO

Nossa metodologia se baseará na análise de textos de Husserl, principalmente as duas *Investigações Lógicas* citadas acima (I e IV *Investigações Lógicas*). Vários textos auxiliares foram evocados para a confecção deste trabalho, mas um em especial foi extremamente esclarecedor. Trata-se do texto de Peer F. Bundgaard, intitulado “Husserl and Language”, constante da Bibliografia.

Esse texto foi o pontapé inicial para o desenvolvimento das bases para o entendimento da dinâmica do pensamento de Husserl no que diz respeito à linguagem. Também foi importante para a formulação do problema de pesquisa, qual seja, quais as relações entre os conceitos de linguagem contidos na Primeira e na Quarta *Investigações lógicas*?

A partir daí, e com essa orientação, passou-se a fazer uma leitura mais detalhada das referidas *Investigações*, em busca de um entendimento das questões sobre a linguagem levantadas por Husserl a partir dessas leituras e, também, foram obtidos alguns resultados importantes para o estudo da linguagem, da subjetividade e da intersubjetividade, como a distinção entre dizer e notificar e entre expressões categoremáticas e expressões sincategoremáticas, que desenvolveremos ao longo do trabalho.

Nosso trabalho sobre a linguagem em Husserl tem como pano de fundo a questão da liberdade, isto é, a dimensão da linguagem (*Sprache*) não como clausura ou fechamento, mas como uma abertura na clareira do ser, como dizia Heidegger. É este pano de fundo, portanto, que guiará toda a nossa pesquisa sobre a linguagem em Husserl, tanto na primeira parte, nas *Investigações lógicas I e IV*, quanto na segunda parte, com o texto *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*.

Nesses textos, procuraremos aprofundar a questão de como Husserl tem em vista a questão da liberdade a partir do desenvolvimento das reflexões sobre a linguagem, a

comunicação e a intersubjetividade. Na primeira parte, nos concentraremos no problema da linguagem em si, enquanto na segunda parte, procuraremos desenvolver as questões relativas à comunicação e à intersubjetividade e de como elas se relacionam entre si, a partir da ótica husserliana.

A questão das relações entre linguagem, comunicação e intersubjetividade desenvolvida por Husserl em suas *Investigações lógicas I e IV*, juntamente com seu texto *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*, mostra-nos um Husserl preocupado com a fala e o entendimento do que se fala (ou se escuta). Esta preocupação é uma preocupação também de nossos dias, uma vez que vivemos em um mundo de excessiva informação mas que não sabe como processar esse excesso de informação. Por outro lado, a comunicação é um tipo de intersubjetividade que forma a pessoa e o indivíduo para o mundo e, dessa forma, para um convívio cada vez mais estreito, no sentido de uma melhora das relações individuais e pessoais. Ora, se essa comunicação é de alguma forma prejudicada, isso vai prejudicar também as relações entre os sujeitos, isto é, as relações intersubjetivas e, dessa forma, vai prejudicar também as sociedades como um todo e os grupos sociais. Portanto, para aperfeiçoar a pessoa é necessário também aperfeiçoar a linguagem e a comunicação.

De acordo com Husserl, em *Lógica formal e lógica transcendental*, é por meio do falar (*sprechen*) que o ser humano toma consciência de si. Assim se expressa Husserl a esse respeito:

O pensar humano normalmente se formula verbalmente e todas as atividades da razão estão ligadas quase por inteiro à locução; ademais, toda crítica que conduza à verdade racional, enquanto crítica intersubjetiva, se serve da linguagem e sempre tem por resultado expressões; por conseguinte, não tratamos antes de tudo com meros atos de pensar e com meros pensamentos, senão com expressões, com pensamentos expressados. (HUSSERL, E., 1962, p. 22).

Uma coisa intrigante, nesse texto, é a expressão utilizada por Husserl em “quase por inteiro”. Husserl parece sugerir que existem algumas atividades da razão que não estão ligadas à locução, isto é, que não são passíveis de expressão por meio da fala. E quais seriam essas atividades. Ora, não poderemos saber, pois não são passíveis de serem expressas. Outro ponto levantado por Husserl no trecho acima vai afirmar que não tratamos somente de meros pensamentos, mas de pensamentos expressados. Fica a

reflexão sobre “liberdade de pensamento” e “liberdade de expressão”. Creio que Husserl quer afirmar nesse trecho que só pode haver liberdade de pensamento se ele pode ser expresso, caso contrário, não podemos saber o que se pensa.

Como afirma Lévinas, o poder de ruptura da linguagem é o ponto fulcral de quem vai analisar o *logos* como um todo. É fato: a linguagem nos leva a sairmos de nossa própria casca para alcançar o outro. Para nos comunicarmos, de acordo com o filósofo francês, precisamos de estar nus, sem as vestes dos preconceitos que nos distancia do outro. É preciso, portanto, pular a barreira do Ser para mergulhar sem os disfarces que normalmente usamos, sem as máscaras, que escondem nosso rosto em relação ao outro. Para nos comunicar, precisamos de estar com o rosto limpo e as feições verdadeiras.

Tugendhat, por seu turno, promove um acerto de contas de Husserl com ele mesmo. Esse acerto se dá na base do que Tugendhat chamou de compreensão mútua. Essa compreensão é o que caracterizaria a filosofia da linguagem de Husserl. Esta compreensão não é uma compreensão qualquer, mas uma compreensão mútua, isto é, é uma compreensão entre dois sujeitos e que torna para si compreensível o que o outro diz e vice-versa. A comunicação não segue, portanto, o esquema clássico de emissor > receptor, mas é uma via de mão dupla, assim: emissor  receptor. Nesse esquema, o receptor transforma-se, em um segundo momento, em emissor e o emissor transforma-se em receptor.

Assim, compreender uma expressão é entender-lhe o significado, por meio de um médio por onde passam as informações. É codificar a mensagem para que o outro possa compreendê-la. Nas palavras de Tugendhat:

Na lição anterior, chamei a atenção para o fato de que só falamos em significado de expressões em conexão com uma compreensão destas expressões. Esperaríamos, por isto, que Husserl se referisse como compreensão àquilo que “confere” significado à expressão, de forma que a pergunta seria então que ser esta: o que é compreender uma expressão? (TUGENDHAT, Ernst, 2024, p. 184).

Essa compreensão é mútua, isto é, eu entendo o que dizes e tu entende o que eu digo. Mas a compreensão vai além do mero entendimento. É preciso que eu saiba dizer para você o que eu quero dizer e que tu saiba se expressar a respeito de um determinado assunto para que eu possa compreender-te.

Por outro lado, há o espaço intermédio do entre si, que é representado pelas setas nos esquemas acima. É o espaço entre os sujeitos na comunicação. É o espaço da intersubjetividade, que trataremos no Capítulo 3. O fio condutor da tese é a comunicação. No primeiro capítulo, a comunicação é abordada em seu aspecto material; no segundo, em seu aspecto formal, ou estrutural. A comunicação é vista por Husserl como um meio para um diálogo entre um emissor e um receptor, garantindo que eles se entendam entre si. Mas, para isso, é necessário que se estabeleçam regras ou normas de uso para um perfeito entendimento entre os sujeitos envolvidos. São justamente essas normas que trata a *Investigação lógica IV*. Enfim, vamos tratar a comunicação aqui do ponto de vista da teoria da comunicação.

O problema da tese é como Husserl trata a questão da linguagem, mais especificamente o problema da comunicação como um fator intersubjetivo da própria linguagem. Relacionado a essa problemática está a questão da normatividade, que leva ao problema da liberdade. Por outro lado, dentro dessa problemática está o problema da normatividade, inserido na estrutura do semântico. Por seu turno, a estrutura do semântico vai levar a uma crise da comunicação, uma vez que a crise da comunicação é claramente derivada de uma crise da estrutura do semântico e da consequente crise da normatividade. Aqui entram também as relações entre o dizer e o falar, distinção essa colocada por Husserl na *Primeira Investigação Lógica*. Nessa distinção, Husserl vai dizer que dizer não quer comunicar nada a ninguém, enquanto o falar é, ao contrário, comunicar a alguém alguma coisa. No dizer não há comunicação, enquanto no falar a comunicação se realiza de fato.

Já na *Quarta Investigação lógica*, Husserl vai identificar uma crise da palavra, crise essa que se dá quando, por exemplo, a palavra não segue as normas estabelecidas pela linguagem. Aqui o teleológico vai caracterizar a *epoché* como abstinência. De fato, a *epoché*, enquanto suspensão do juízo, é um modo de se abster do mundo, ou melhor, da tese da atitude natural. Essa tese diz que o mundo existe e que essa existência não pode ser questionada. Então, pela *epoché* o fenomenólogo vai se abster dessa informação que não tem nenhum fundamento e que, no fundo, não se sustenta.

Para a fenomenologia, a linguagem vai ter uma dimensão humana, de comunicação entre o eu e o outro. Vamos abordar, no capítulo 3, a discussão sobre a intersubjetividade, isto é, a linguagem como *medium* entre o eu e o outro. Veremos também a possibilidade de comunicação entre Husserl e autores contemporâneos, tais como Lévinas e Austin. Por outro lado, temos, em Husserl, a questão das relações entre

expressão pura e expressão psicológica. A expressão psicológica é aquela que se dá no cotidiano, isto é, no dia a dia: é a linguagem que usamos para nos comunicar cotidianamente e que diz respeito à manifestação da linguagem na experiência particular. Já a expressão pura são as regras gerais e universais da consciência que regem a experiência psicológica. A expressão pura é como um filtro que diz o que é lícito e o que não é lícito ao entendimento acatar como significativo. Por exemplo, um político que promete alguma coisa para o seu eleitor sabendo que não pode cumprir o que prometeu, pois é irrealizável. Nesse caso, a linguagem (promessa) serve para enganar e iludir. Usa-se, aqui, as regras da linguagem para poder falar sobre aquilo que ele sabe ser impossível.

Os dois autores abordados no final vão mostrar bem uma abordagem da linguagem diferente daquela abordada pela fenomenologia de Husserl. Abordaremos também dois autores contemporâneos que estabelecem um diálogo com Husserl. São eles: Merleau-Ponty e Heidegger. Por outro lado, a fenomenologia tem sido alvo de diversas críticas, que procuram espor seus limites e suas implicações. Na fenomenologia, a linguagem é vista como um meio de expressão da experiência, e não apenas como um sistema de símbolos. No entanto, a fenomenologia enfrenta desafios e críticas em relação à linguagem, como a dificuldade de capturar a experiência direta e a necessidade de lidar com a subjetividade. Assim, a fenomenologia busca a experiência imediata e subjetiva, mas a linguagem, por sua própria natureza, é mediadora. A descrição da experiência através da linguagem pode distorcer a experiência original. Por outro lado, a linguagem pode ser vista como um filtro que afeta a percepção e a interpretação da experiência.

A fenomenologia enfatiza a subjetividade, mas a linguagem é um fenômeno social e intersubjetivo. Como lidar com a tensão entre a experiência individual e a linguagem compartilhada? A subjetividade pode ser vista como um obstáculo para a objetividade e a comunicação, enquanto a linguagem, como um meio de comunicar a subjetividade, pode ser vista como uma forma de objetivá-la. Se a linguagem é essencialmente subjetiva e culturalmente condicionada, como podemos falar de uma experiência universal? A linguagem pode ser vista como um limite para a compreensão da experiência humana, pois cada pessoa tem uma experiência única que é difícil de expressar ou compartilhar.

A fenomenologia enfatiza a importância da intuição na compreensão da experiência, mas a linguagem pode ser vista como um obstáculo para a intuição. A linguagem pode ser vista como um meio de analisar e racionalizar a experiência, o que pode afastar a experiência da sua essência original. A fenomenologia reconhece, assim, a importância da linguagem, mas a critica por não ser capaz de expressar totalmente a

experiência. A linguagem é vista como uma ferramenta que pode ser utilizada para investigar a experiência, mas também como um limite que pode dificultar a compreensão da experiência. A discussão sobre a linguagem na fenomenologia é complexa e continua a evoluir, à medida que os fenomenólogos tentam lidar com os desafios e as críticas à linguagem.

Já a hermenêutica contemporânea vai estudar a linguagem por ela mesma, ressaltando o papel do sujeito na comunicação. Há aqui uma correlação entre o real e o ideal. Por seu turno, a analítica vai valorizar o ideal. Há também uma correlação, assim como na fenomenologia, entre norma e hermenêutica. Em Husserl, constituição e intencionalidade são conceitos interligados e centrais à fenomenologia. A intencionalidade, entendida como a capacidade da consciência de estar dirigida a algo, é o ponto de partida para a compreensão da constituição da realidade, ou seja, de como os objetos e o sentido são criados na consciência. A intencionalidade, segundo Husserl, é uma característica fundamental da consciência, significando que a consciência é sempre "consciência de" algo. Ou seja, a consciência está sempre dirigida a um objeto, a um sentido, a uma experiência. A constituição, por sua vez, refere-se ao processo pelo qual a realidade é construída e significada na consciência através da intencionalidade. A consciência, ao se dirigir a objetos, cria um sentido e uma estrutura para o mundo, definindo-o como um "mundo constituído".

A intencionalidade é, portanto, o mecanismo que permite a constituição. A consciência, ao se dirigir intencionalmente a algo, estabelece uma relação de significação entre o ato de consciência e o objeto, criando a realidade como um fenômeno significativo. Imagine, por exemplo, que você está vendo um copo d'água. O ato de ver o copo, a sua percepção, é um ato intencional que se dirige ao copo. Através desse ato, a consciência constitui o copo como um objeto no mundo, com suas características (cor, forma, textura).

Assim, a fenomenologia de Husserl, ao se concentrar na análise da estrutura da experiência consciente e na intencionalidade, busca compreender como a realidade se constitui e qual o papel da consciência na criação do sentido. Em resumo, a intencionalidade é o motor da constituição, e a constituição é o resultado do processo de significação e estruturação do mundo através da intencionalidade. A fenomenologia, com seus conceitos, busca entender essa dinâmica fundamental da consciência.

CAPÍTULO 1
FENOMENOLOGIA E LINGUAGEM
(A PRIMEIRA INVESTIGAÇÃO LÓGICA)

O pano de fundo da tese é a liberdade da fala. Falar é uma característica humana que remonta imediatamente à liberdade. Com a linguagem, o ser humano se liberta de várias correntes existenciais e se lança no mundo. Com a linguagem não necessitamos mais da presença física do objeto para nos referir a ele. A normatividade em Husserl nos leva, assim, à liberdade e à abertura e não ao fechamento. É preciso haver regras para que haja comunicação, como veremos por ocasião da análise do texto de Husserl intitulado *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*. Toda a nossa análise da linguagem tem por pano de fundo a questão da liberdade a que nos leva tanto à primeira quanto à quarta *Investigações lógicas*, mas também o texto sobre a fenomenologia da intersubjetividade, acima referido.

A liberdade, portanto, vai permear todo o nosso trabalho, seja como liberdade trazida pela linguagem aos seres humanos, seja como normatividade que permite as relações intersubjetivas. A normatividade não vai significar um aprisionamento, uma estagnação do ser, mas um direcionamento das energias acumuladas pela barragem do ser em função de uma maior significabilidade da palavra. Temos, então, que a busca incessante de Husserl pela rigorosidade tem como pano de fundo a liberdade. Muitas vezes Husserl foi mal interpretado nesse ponto, sendo acusado de excesso de rigor. Porém, em seu contexto, uma vez que a linguagem, assim como toda a ciência, estavam entregues ao psicologismo e ao relativismo que não favoreciam a ninguém e criavam uma confusão no conhecimento de uma forma geral. Hoje, justamente por essa falta de rigor, encontramos-nos diante de uma crise do falar sem precedentes. A questão lógico-formal do falar encontra-se fatalmente dentro do problema da estrutura do semântico. De fato, a nossa linguagem, hoje, não possui mais uma estrutura que permita o sucesso da comunicação e, conseqüentemente, das relações intersubjetivas. Daí, conseqüentemente, a atual crise na comunicação.

Levinás já destacava o poder de ruptura da linguagem, enquanto Tugendhat destacava, com seu conceito de compreensão mútua, o espaço do intermédio do entre si. Este espaço do intermédio como o espaço do intermédio da comunicação é o cerne da problematização de nossa tese. Nesse sentido, as relações entre a normatividade e a liberdade compõem a problematização da tese como um todo. Temos, portanto, que a

rigoriedade, ou a falta dela, compõe a crise atual do falar. A questão lógico-formal está, portanto, fatalmente incluída no nosso problema, o que envolve, por outro lado, a crise do semântico e a crise da comunicação.

A *Quarta Investigação lógica* vai investigar, justamente, essa crise da palavra. Aqui, temos a *epochè* como abstinência de qualquer “interpretação” sem o devido “rigorismo” formal. Novamente, temos a intersubjetividade, enquanto linguagem como *medio* entre o eu e o outro. Vários são os autores contemporâneos que dialogam, nesse sentido, com Husserl. Um deles é John Searle, idealizador dos “speech acts” (atos de fala), mas também Ernst Tugendhat, autor das *Lições Introdutórias à Filosofia da Linguagem*. Por outro lado, em conexão ao tema da crise da linguagem, temos as relações entre expressão pura e expressão psicológica, em Husserl. A expressão pura fornece a estrutura à linguagem, a qual estrutura vai fornecer as bases para a expressão psicológica, que é a expressão individualizada. Ou seja, a expressão pura fornece as bases para a aplicação *in concreto* da expressão psicológica. Sem essa expressão pura, estruturante, não poderia haver significado possível para a expressão psicológica.

Um exemplo disso é a política, mais especificamente a demagogia política, que é quando o político promete uma coisa que ele sabe que não poderá cumprir. Nesse caso, há um claro rompimento com as regras fenomenológicas da linguagem que dizem que toda referência é referência a algo. Ora, temos aqui, claramente, que não há referente, sendo, pois, que a regra da intencionalidade não é cumprida. O objeto a que se refere a promessa não existe ou não pode existir. Por outro lado, muitas críticas têm sido feitas à fenomenologia, principalmente em relação a sua suposta falta de humanidade por causa de sua suposta valorização excessiva da norma linguística. Ora, essa suposta valorização da norma sintática é, justamente, o que torna a fenomenologia mais humana. Lembro-me, aqui, de Nietzsche e a sua concepção de dionisíaco e de apolíneo, onde Nietzsche vai valorizar o dionisíaco em uma sociedade e em uma cultura excessivamente apolínea. É que tornava-se necessário um equilíbrio entre essas duas forças e um retorno ao equilíbrio e à paz social. Do mesmo modo acontece aqui em Husserl. As forças sociais do seu tempo tendiam a uma anarquização da linguagem, o que poderia levar a uma falta de compreensão geral dentro da sociedade e da cultura de sua época. Husserl, então, aponta o caminho para chegarmos ao equilíbrio e à volta do significado das expressões em sua época. É o que acontecendo ainda hoje também e é por isso que se torna tão necessário o retorno a Husserl em nossa época.

As *Investigações lógicas* representam uma das primeiras obras eminentemente filosóficas de Husserl. Escritas por volta de 1901, representam a passagem do pensamento de Husserl da matemática para a filosofia, a partir da lógica e com o intermédio desta. Afirma-se que as *Investigações Lógicas* contêm de forma sintética todos os conceitos desenvolvidos pelo filósofo, como intersubjetividade, intencionalidade, vivências da consciência, dentre outros. De acordo com a Wikipédia, em seu verbete *Investigações lógicas*, “Em *Ideen I*, publicado em 1913, Husserl retoma alguns conceitos importantes para desenvolvê-los”. De fato, é nas *Investigações Lógicas* que encontramos por vez primeira tais termos, se bem que de forma embrionária.

Nas *Investigações lógicas*, Husserl vai buscar os fundamentos (*Begründung*) da lógica e do conhecimento. Desde o começo, antes mesmo da publicação das *Investigações*, Husserl tenta superar a oposição entre objetivismo e subjetivismo. Em sua obra *Sobre o conceito de número*, de 1887, Husserl procura os conceitos fundamentais da matemática e da aritmética em uma psicologia descritiva. Em seu ensaio *Filosofia da aritmética*, de 1891, Husserl manifesta seu objetivo de superar aquela oposição, mas sucumbe ao psicologismo. De acordo com o psicologismo, as normas que valem para todo o pensamento correto equivalem ao modo como a engenharia apresenta as normas e regras para construir bem. Do mesmo modo que a engenharia se fundamenta na Física, assim também a Lógica se fundamentaria na Psicologia. Husserl vai rejeitar o psicologismo ao afirmar que a lógica contém verdades necessárias e puramente ideais (Zilles, 2007, pág. 217). Como afirma Husserl nas *Investigações lógicas*:

Já reconhecemos, em efeito, que as leis lógicas puras, como, por exemplo, as primitivas leis do pensamento ou as fórmulas silogísticas perdem completamente seu sentido essencial quando se procura interpretá las como psicológicas. É claro, pois, ainda, que os conceitos de que se compõem estas leis e outras semelhantes não podem ter uma extensão empírica. Em outras palavras, não podem ter o caráter de meros conceitos universais cujas extensões são preenchidas por individualidades reais, senão que são necessariamente autênticos conceitos gerais cuja extensão se compõe exclusivamente de individualidades ideais, de autênticas espécies. Resulta claramente, ademais, que os termos citados e em geral todos os que figuram em contexto da lógica pura são, por necessidade, equívocos, uma vez que, por um lado, significam um conceito de classes de produtos psíquicos como os que pertencem à psicologia e, por outro, conceitos gerais de individualidade ideais que pertencem a uma esfera de leis puras (HUSSERL, 2011, p. 151, § 46, final).

Podemos ver aqui que Husserl não rejeita o lado empírico das leis lógicas, isto é, a sua efetividade empírica e psicológica, presentes nas operações do cálculo lógico. Negar isso seria negar que nós não possamos fazer essas operações em nossa mente. Porém, no caso da lógica pura, afastamos todas as aplicações da lógica enquanto cálculo efetivo de nossa psiqué para ficarmos apenas com a “esferas ideal de leis puras”. Ainda nos *Prolegomena para uma lógica pura* Husserl procura mostrar o caráter *a priori* da lógica para uma teoria da ciência, assim como rejeita que os fundamentos de uma lógica normativa se encontrem na Psicologia. Do mesmo modo, não aceita que as leis do pensamento sejam também leis da natureza, revisando e criticando Stuart Mill (1806-1873) e Hebert Spencer (1820-1903), que tentam fundamentar a lógica antropologicamente. Todas estas posições são criticadas por Husserl, por tentar estabelecer o psicologismo na lógica, o que é comum a todas essas posições e que conduzem a um relativismo cético. (Zilles, 2007, pág. 217). De acordo com Husserl, a lógica pura se divide em dois campos: a lógica das categorias da significação e a lógica das categorias objetivas. Essa esfera de essências ideais é, assim, formada por um sistema de categorias semióticas e um sistema objetivo para o qual o primeiro aponta, ou indica. Entre ambos os sistemas existe uma correlação. Ao primeiro sistema Husserl chamou de lógica apofântica, ou ontologia formal, e ao segundo sistema Husserl chamou lógica formal, ou teoria formal dos objetos (*idem*).

Já no segundo tomo das *Investigações lógicas*, Husserl desenvolve pela primeira vez o método fenomenológico. Porém, ele vai construir esse tema de forma mais desenvolvida em suas *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, publicada em 1913. Nas *Investigações lógicas* o aspecto noemático aparece somente indicado, de modo ainda impreciso. O noema é o conteúdo temático do conhecimento, enquanto a noese é o próprio ato da vivência, que tem o noema como objeto. Assim, a noese são os atos segundo os quais a consciência visa um certo objeto de uma maneira determinada: noema é o conteúdo ou significado desses objetos visados. No plano transcendental, as noeses são os atos do sujeito constituinte que criam os noemas enquanto idealidades ou significações. As noeses empíricas são passivas, uma vez que visam significações preexistentes; a noese transcendental é ativa, ao constituir os próprios significados ideais (Zilles, 2007, pág. 217).

Por outro lado, Husserl vai negar que as leis lógicas possam ser fundamentadas pela Psicologia, que é uma ciência empírica. Assim, com o psicologismo fica sem sentido o problema fundamental da teoria do conhecimento, que é como é possível atingir a

objetividade, uma vez que essa mesma objetividade não pode ser alcançada por uma teoria relativística, como o é o psicologismo. Assim, Husserl vai colocar a questão nos termos de que se é possível ao sujeito cognoscente alcançar a verdade daquilo que lhe é exterior.

Cabe destacar que na época de Husserl, o que se discutia muito era a prevalescência de uma ciência sobre as outras. O que se afirmava era o domínio da Psicologia diante de todas as outras ciências como o seu fundamento. Assim, a lógica, bem como a matemática e a física eram tidas como ramos da Psicologia. Husserl não concordava com essa posição em absoluto, porque segundo ele, a ciência que poderia ser o fundamento de todas as outras não poderia ser fundada por nenhuma delas, o que claramente não era o caso da Psicologia. Isto porque a Psicologia possuía claramente uma base neurológica, por exemplo, o que indicava que ela, a Psicologia, que procurava fundar todas as outras ciências, era, por seu turno, fundada por uma outra ciência (exemplo meu).

Husserl vai, desta forma, fazer uma “crítica ao psicologismo”, que era a tentativa de diversos filósofos da ciência de encontrar na Psicologia o princípio fundador de todas as outras ciências. Husserl vai caracterizar esta posição ao afirmar: “Defina-se a arte lógica como se queira [...] sempre encontramos atividades ou produtos psíquicos como objeto de regulação prática” (HUSSERL, E.: 2011, pág. 68). E, mais adiante, na mesma página, sobre o mesmo assunto:

Por estreitos os limites que se tracem os caminhos da lógica pura, não se logrará afastar dela o psicológico, O psicológico planta sua raiz nos mesmos conceitos constitutivos das leis lógicas, como, por exemplo, os da verdade e falsidade, afirmação e negação, universalidade e particularidade, princípio e consequência etc. (HUSSERL, 2011, p. 68).

Em outras palavras, a Psicologia está na raiz de todos os conceitos constitutivos das leis lógicas, por mais abstrata que sejam eles. A Psicologia, assim, é a razão e o fundamento da lógica pura. Husserl vai combater energicamente essa posição, na seguinte passagem, dentre outras:

Tomemos a questão anteriormente colocada sobre os fundamentos teóricos essenciais da lógica normativa. Está realmente resolvida pela argumentação dos psicologistas? Nesta [posição], advertimos em seguida um ponto débil. O argumento demonstra somente que a psicologia é copartícipe da fundação da

lógica; mas não que seja ela só, nem sequer preferencialmente, a que subministre o fundamento essencial no sentido definido por nós. (HUSSERL, 2011, pp. 72/73).

Vemos, nessa passagem, que Husserl vai negar a afirmação psicologista de que a Psicologia seja o fundamento da Lógica pura, embora possa ser copartícipe, isto é, participe de alguma forma da composição da Lógica pura. De que forma ela participa dessa composição, Husserl vai esclarecer mais adiante, distanciando cada vez mais a Lógica da Psicologia, procurando encontrar a pureza da Lógica em sua autonomia relativamente a quaisquer outras ciências, especialmente a Psicologia.

Husserl é peremptório em sua crítica da Psicologia ao afirmar que: “E aqui pode estar o lugar daquela ‘Lógica pura’, que deve ter uma existência independente de toda Psicologia, como ciência naturalmente delimitada e em si fechada, de acordo com o outro partido” (HUSSERL, 2011, p. 73). Aqui, Husserl vai definir claramente sua posição antinaturalista e, mais especificamente, antipsicologista. Para o filósofo, a lógica pura tem, ou deve ter, uma existência independente de toda Psicologia. Isto foi visto, como afirma Husserl, por várias escolas filosóficas, como os kantianos e os herbartianos, como na seguinte passagem:

[...] ditas escolas não têm sido afortunadas na definição nem na construção da disciplina procurada, mas que se aproximaram dela, já que advertiram na lógica tradicional uma multidão de verdades teoreticamente congruentes, que não se prestavam a inserir-se na psicologia, nem em outras ciências especiais, e que por conseguinte faziam suspeitar da existência de uma esfera de verdades própria delas (HUSSERL, E.: 2011, p. 73).

Assim, tais escolas encontraram uma multidão de verdades lógicas que não podiam inserir-se na psicologia, por um lado, nem em quaisquer outras ciências teóricas, por outro. Portanto, tais verdades lógicas seriam, doravante, verdades puras, por pertencer ao âmbito próprio da Lógica, que passariam a ser denominadas em seu conjunto como Lógica pura e seu estudo, simplesmente, Lógica pura.

As leis da lógica pura vão, nesse sentido, conduzir à lógica como ciência autônoma e independente de toda e quaisquer outras ciências. Assim, para Husserl,

Este é também o momento de tomar posição frente a uma difundida concepção das leis lógicas, que define o reto pensar por sua acomodação a certas leis do pensamento (que podem

formular-se diversamente) e propende por sua vez a interpretar psicologicamente esta acomodação do seguinte modo: sendo as leis do pensamento para dita compreensão leis naturais, que caracterizam a índole própria de nosso espírito, como espírito pensante, a essência da acomodação, que define o reto pensar, residiria em uma atuação pura (ou não perturbada por nenhum outro influxo psíquico como o hábito, as decepções, a tradição) de ditas leis. (HUSSERL, 2011, p. 78).

Assim, as leis da natureza teriam um influxo direto na autonomia da lógica pura, de acordo com essa concepção a respeito das leis lógicas. Por sinal, cita Husserl na nota de pé de página dessa citação, o filósofo e naturalista Lipps e seu livro *Die Aufgabe der Erkenntnis Theorie*. As leis lógicas, de acordo com Husserl perderiam sua autonomia, uma vez que seria atingida pelas leis naturais para se acomodar a certas “leis do pensamento”, levando à interpretação psicologista de tais leis. O interessante aqui, portanto, é essa acomodação da lógica às leis naturais, o que leva claramente à perda da autonomia da assim chamada lógica pura. É que as leis dessa lógica pura estariam, de acordo com essa concepção, de alguma forma se acomodando às leis naturais do pensamento. De fato, Husserl tende a abandonar essa posição, ao tentar desvencilhar a lógica pura da Psicologia.

Cabe então a pergunta: como Husserl faz a passagem da lógica pura para a questão da linguagem? Logo após os *Prolegômenos à lógica pura*, onde analisa mais detidamente o psicologismo, Husserl vai dedicar a primeira das *Investigações lógicas* justamente com a questão da expressão e da significação. A pergunta central seria, então, por que Husserl inicia aquelas *Investigações lógicas* propriamente ditas com a questão da linguagem?

Em sua *Filosofia da aritmética*, Husserl vai estudar primeiramente uma teoria geral do símbolo e o quanto essa teoria é “naturalmente indispensável para esse empreendimento geral da fundação do cálculo” (Guilhermino, 2020, p. 651). Nessa época, Husserl estava interessado na “legitimação do conhecimento não intuitivo” (Guilhermino, 2020, p. 650), isto é, não empírico, como a aritmética. Alguns autores, como Willard e De Boer, sustentam que essa posição de Husserl se estende à filosofia de Husserl como um todo.

Nas *Investigações lógicas*, Husserl vai rever os conceitos colocados em sua *Semiótica*, ao estudar as relações do signo expressivo com o significado. Duas teses estão em jogo: a compreensibilidade da expressão a partir das imagens da fantasia e a identificação das imagens com a própria significação. Husserl vai rejeitar ambas as teses.

Em primeiro lugar, não são as representações na fantasia que tornam essas representações compreensíveis; em segundo lugar, não é a existência da fantasia que constitui o valor significativo da expressão.

Temos, portanto, que Husserl vai abrir as *Investigações lógicas*, justamente com problemas já levantados em sua *Semiótica*, por negar o princípio da economia do pensamento, que estaria intrinsecamente ligado ao psicologismo. O significado de uma expressão não se encontraria, assim, em última análise, ligado à fantasia, mas sim se encontraria no âmbito puro, transcendental. É por isso que Husserl vai abrir assim as suas *Investigações lógicas*: pelo fato das expressões possuírem significado mesmo no âmbito transcendental e não apenas no plano empírico. E, assim, fica aberta a porta para as considerações sobre a lógica pura.

Os objetos transcendentais possuem uma significação própria e uma imprópria. As significações próprias se dão no âmbito da própria consciência purificada pela redução fenomenológica. As significações impróprias são as representações empíricas e estão sujeitas ao psicologismo. Do ponto de vista da linguagem, temos que “uma coisa é a imagem que constitui o valor significativo da expressão, outra é a imagem como constituindo a própria significação” (Guilhermino, 2020, p. 665).

Temos, portanto, que a *Primeira Investigação lógica* abriu o caminho para investigações fenomenológicas posteriores. Ao estudar o signo enquanto direcionalidade no âmbito transcendental, e não apenas no âmbito empírico, essa investigação vai abrir as portas para investigações posteriores como, por exemplo, a intencionalidade. A intencionalidade é, como veremos, tomada aqui não apenas em sua direcionalidade empírica, mas também referida a objetos da consciência pura. Husserl se dirige, assim, para a análise do signo como “apontar para” não apenas no sentido empírico (psicológico), mas também uma direcionalidade transcendental. Desta forma, o significado não é dado apenas no âmbito do objeto, mas também em relação a sujeito.

Um outro fenômeno interessante, também descoberto por Husserl, é o da notificação. Notificar é comunicar algo de interior para um ouvinte. Dessa maneira, Husserl vai estabelecer a distinção entre o dizer e o notificar algo. De acordo com ele, posso dizer várias coisas, sem, contudo, comunicar nada. Husserl, aqui, aponta para as assim denominadas máquinas falantes, que dizem várias coisas sem comunicar nada. Muitos discursos políticos são assim: discursos vazios, que emendam uma frase da outra, mas que não dizem realmente aquilo que estão pensando ou sentindo.

1. Signo e Significação

De acordo com Husserl, o signo é algo que, colocado no lugar de algo, o representa. Temos, assim, por exemplo, que uma seta indicando uma direção nos diz qual o caminho a seguir. O ramo do conhecimento que estuda o signo é propriamente a semiologia, porém, a Fenomenologia de Edmund Husserl também se refere ao estudo do signo. Assim, logo no início da Primeira *Investigação Lógica*, coloca Husserl que:

Todo signo é signo de algo, mas nem todo signo tem uma significação, um “sentido”, que esteja expresso pelo signo. Em muitos casos não pode nem sequer dizer-se que o signo “designe” aquilo do qual é chamado signo. E ainda no caso de que este modo de falar seja justo, há que observar que designar não vale sempre tanto como aquele “significar” que caracteriza as expressões. (HUSSERL, 2011, p. 233).

Isso quer dizer que nem todo signo possui uma significação e nem mesmo que designe aquilo de que é objeto o signo. Por exemplo, uma placa de trânsito indicando uma rua pode não designar sequer o nome da rua, mas apenas indicar a direção que devemos seguir. É um signo que indica que devemos tomar aquela direção determinada, sem ao menos dizer que essa direção é a Leste, a Oeste ou outra qualquer. Ele também não designa nada, isto é, no nosso exemplo, que a direção que devemos tomar não seja a de uma rua denominada “Floriano Peixoto”, que é a designação daquela rua.

E, ainda, continua Husserl, na mesma sequência:

Em efeito, os signos, no sentido de indicações (sinais, notas, distintivos etc.), não expressam nada, a não ser que, ademais da função indicativa, cumpram uma função significativa. Limitemo-nos prontamente – como iremos fazê-lo involuntariamente ao falar de expressões – a expressões que funcionam na conversação vivente. Veremos então que o conceito de sinal, comparado com o conceito de expressão, tem mais ampla extensão. (HUSSERL, 2011, p. 233).

Vemos aqui que Husserl vai distinguir o signo em signos indicativos e signos expressivos. Os signos indicativos não expressam nada, enquanto os signos expressivos cumprem uma função significativa definida. Por outro lado, Husserl introduz uma expressão chamada “conversação no mundo vivente” (HUSSERL, 2011, p. 233), que significa, por seu turno uma conversação no mundo da vida e que tem um papel de

comunicação, de troca de mensagens no mundo da vida e que, ao mesmo tempo, o constitui. Assim, no discurso comunicativo, a expressão, além de significar é mais ou menos um sinal. É nesse sentido que Husserl vai dizer que a expressão é mais reduzida, pois ela pode também sinalizar, no discurso comunicativo, para algo, além de significar.

O signo é algo que, colocado no lugar de algo, representa esse algo. Por exemplo, nas pinturas rupestres, temos que a cena da caça desenhada na pedra, representa essa caça na vida real do outro dia. A palavra “casa”, como signo gráfico, é o desenho que colocamos no lugar da casa na realidade. Assim, com a ajuda dos signos, podemos nos referir a objetos na realidade sem que esses objetos estejam realmente presentes. Assim se refere Husserl aos signos indicativos: “[...] só se pode chamar-se signo indicativo a algo, quando esse algo serve efetivamente de sinal de algo” (HUSSERL, 2011, p. 234).

O filósofo francês Maurice Merleau Ponty tem uma ideia um pouco diferente da de Husserl, senão vejamos, nessa passagem da *Fenomenologia da percepção*:

Desde logo a palavra não é signo do pensamento, se por signo se entende um fenômeno que anuncia a outro, como a fumaça anuncia o fogo. Só admitiriam esta relação a palavra e o pensamento se a uma e o outro estivessem tematicamente dados; em realidade estão envolvidos um no outro, o sentido é captado na palavra e a palavra é a existência exterior do sentido. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 211).

Aqui, em princípio, Merleau-Ponty entende por signo algo que prenuncia outro, assim como em Husserl, para quem o signo é um fenômeno que garante a existência de outro. Contudo, há uma diferença da palavra em relação ao seu significado. Uma palavra não substitui o seu significado, mas estão completamente envoltos um no outro. Podemos dizer, então, que palavra e significado não são a “mesma” coisa. Não existe, pois, essa relação de representação, isto é, a palavra não é um representante do significado. Pelo contrário, eles estão imbrincados interiormente um no outro, isto é, não podem ser separados, como alguma coisa que é representante de outra e que dessa pode se separar a qualquer momento. Foi essa nuance que Husserl talvez tenha tentado nos mostrar em suas *Investigações lógicas*. Assim explica Husserl a respeito dos signos indicativos:

Dos dois conceitos inerentes à palavra signo, consideramos primeiro o conceito de indicação. A relação que aqui existe a chamamos sinal. Nesse sentido, é o estigma o signo do escravo; a bandeira o signo da nação. Aqui podem colocar-se em geral as

“notas” em seu sentido primordial, como propriedades “características”, “aptas” a dar a conhecer os objetos em que se encontram. (HUSSERL, E.: 2011, p. 234).

O signo, nesse sentido, é um sinal de alguma coisa: assim podemos dizer “onde há fumaça há fogo”. A fumaça é um sinal do fogo, isto é, ela indica a existência do fogo. Também as propriedades de um objeto podem ser indicativas, ou substitutivas, do próprio objeto. Quando dizemos, por exemplo, o fumegar de uma xícara de chá é sinal, às vezes, da presença de calor no interior do líquido. Outro exemplo seria: o “vermelhinho”, para indicar o Chapolim Colorado na série do mesmo nome. Nesse caso, o vermelho vai substituir o ser que está, digamos assim, por detrás dessa cor. Seguindo na mesma linha de raciocínio, afirma Husserl, ainda no § 2 da *Primeira Investigação Lógica*:

Quando criamos coisas apropriadas ou processos ou determinações desses com o propósito de que funcionem como indicativos, lhes damos o nome de signos, sem que importe que cumpram ou não justamente sua função. (HUSSERL, E.: 2011, p. 234).

Assim, o signo indicativo é criado como algo que irá “representar” alguma outra coisa, indicando que a existência dessa coisa é o que garante a existência dessa outra coisa. Husserl se expressa, em seguida, da seguinte forma: “[...] nesse sentido, é dada a circunstância em que [...] só pode chamar-se signo indicativo a algo, quando esse algo serve efetivamente de sinal de algo para um ser pensante. (...)” (HUSSERL, E.: 2011, p. 234). Ou seja, quando esse algo assinala aquele outro algo, revelando sua existência, seja presente ou não. É uma condição *sine qua non* da indicação o fato que essa indicação é feita para um ser pensante. Portanto, não há indicação fora dessa condição: um ser pensante capaz de captar a existência desse signo. Ainda, seguindo em sua exposição do assunto, Husserl vai afirmar que:

E encontramos que esse *quid* comum à circunstância de que certos objetos ou situações objetivas, de cuja existência alguém tem conhecimento atual, indicam a esse alguém a existência de certos outros objetos ou situações objetivas – no sentido de que a convicção de que os primeiros existem é vivida por dito alguém como motivo (motivo não baseado em intelecção) para a convicção ou presunção de que também os segundos existem. (HUSSERL, E.: 2011, p. 234).

Nesse caso, não há ainda uma comunicação propriamente dita, pois a dita “convicção” se dá apenas para um sujeito. É a um sujeito apenas aquilo que é indicado pelo signo indicativo. É somente a ele que aparece o objeto enquanto signo daquele outro e não há nada, de fato, a comunicar. É fato que o signo é a base da comunicação e também é fato que o signo não existe fora de um contexto comunicativo, porém, podemos usar o signo para um contexto comunicacional ou não. Podemos dizer “casa” para indicar um determinado objeto, mas também não o exercer em um contexto de comunicação. Então, é o signo que vai permitir a criação desse contexto, uma vez que sem ele não se daria o fato de uma comunicação possível.

Assim é que a essência do signo indicativo vai dizer que “[...] umas coisas podem ou devem existir, porque outras coisas são dadas” (HUSSERL, E.: 2011, p. 234). Realmente, a coisa dada como signo vai garantir a existência da coisa da qual a primeira é dada como “sinal”. Em outras palavras, a primeira é um sinal de que a segunda existe, ou seja, a existência da primeira é um indício da existência da segunda.

São também chamados signos significativos por Husserl (HUSSERL, E.: 2011, p. 238). Para Husserl,

[...] todo discurso e toda parte de discurso, assim como todo signo, que essencialmente seja da mesma espécie, é uma expressão, não importando que o discurso seja verdadeiramente falado – isto é, endereçado a uma pessoa com propósito comunicativo – ou não. (HUSSERL, E.: 2011, p. 238)

Aqui notamos claramente a posição de Husserl em relação aos signos expressivos. Eles podem ser endereçados a outra pessoa, mas também podem estar contidos no discurso solitário da alma, sem que com isso deixe de ter alguma significatividade. O discurso solitário da alma não é, por seu turno, um discurso comunicativo, pois não há necessidade de notificar nada a ninguém. Em nosso trabalho, voltaremos a esse assunto com mais detalhe.

No signo expressivo, “[...] o sujeito tem a intenção de apresentar alguns “pensamentos” no modo expressivo, já a outros, já a si mesmo, enquanto se ache só consigo mesmo” (HUSSERL, 2011, p. 238). Nesse caso, temos a comunicação efetivamente, seja de um modo intersubjetivo, seja no solilóquio da vida solitária da alma. Por outro lado, podemos interpretar a dor de alguém por suas feições externas, mas isso não quer dizer ainda sinais expressivos, mas sim apenas indicativos. Do mesmo modo os gestos e emissões vocais na forma de gritos e gargalhadas que podemos interpretar tais

manifestações como meras indicações de estados anímicos do sujeito, diferentemente dos signos verbais.

A expressão se distingue em dois momentos: a) a parte física, ou signo sensível, o complexo vocal, o signo escrito no papel etc.; b) certo conjunto de vivências psíquicas que unidas à expressão por associação, convertem essa expressão em expressão de algo. Aqui encontramos alguma dificuldade. Em primeiro lugar, um “certo” conjunto de vivências psíquicas. Isto significa que dentro do conjunto total de vivências psíquicas temos um certo conjunto que podemos unir às expressões que se convertem em expressões de alguma coisa. (HUSSERL, 2011, p. 239).

A coisa funcionaria mais ou menos do seguinte modo: a parte física do signo é o significante. Por exemplo, a palavra “casa” escrita no papel. Depois, a expressão (parte física) é convertida em expressão de algo, por sua união com certas vivências psíquicas. Essas certas vivências psíquicas são as vivências propriamente ditas do complexo linguístico. As vivências psíquicas têm um escopo mais amplo que o escopo das vivências psíquicas ligadas à linguagem. São elas que vão comandar a ligação entre as expressões físicas ao seu significado.

Exemplos de signos indicativos: sintomas, pistas, sinais naturais.

Exemplos de signos expressivos: palavras, frases, expressões linguísticas.

Para Husserl, a linguagem se caracteriza enquanto consciência de mundo, ou seja, enquanto intencionalidade. A consciência, do ponto de vista da linguagem, deixa de ser consciência em si para tornar-se consciência que tem uma direcionalidade, isto é, uma consciência de alguma coisa. Desse ponto de vista, ela é intencional. Husserl pensa, ainda, que a linguagem é essencial para o pensamento, mas também que a análise linguística não é suficiente para explicitar o pensamento expresso por ela. Com isso, Husserl busca uma linguagem essencial, isto é, uma linguagem a partir da qual todas as linguagens empíricas podem se realizar. Isso se dá a partir da elaboração de uma gramática universal, que serve para a elaboração de normas de significação, independentemente de qualquer linguagem empírica. Mas isto será objeto do próximo capítulo.

2. Expressão e intencionalidade

A intencionalidade é a direcionalidade da consciência. Husserl dizia que toda consciência é consciência de alguma coisa, não existindo, portanto, consciência vazia. Já a expressão é também intencional, não no sentido de propósito das expressões linguísticas, mas no sentido de que toda expressão aponta para um determinado objeto, que é o sentido daquela expressão. Assim como a intencionalidade da consciência, a intencionalidade das expressões linguísticas não é vazia, pois ela está sempre para algum objeto fora de si. Isso significa que toda expressão possui um significado e que, sem ele, a expressão simplesmente deixa de existir (Vieira, 2018, p. 59).

Isto quer dizer que, sempre que usamos uma expressão, estamos nos referindo a algo. O objeto expresso o será, por outro lado, sempre enquanto objeto significado, ou seja, o objeto intencional enquanto objeto visado. Temos também que o objeto intencional não diz respeito ao objeto intencionado, mas “à significação enquanto unidade ideal idêntica” (Vieira, 2018, p. 62), ou seja, ao que Husserl chama de “conteúdo objetivo das vivências intencionais” (Vieira, 2018, p. 62). O objeto, enquanto objeto intencional vivido é um objeto ideal, ou irreal, em oposição ao objeto real ou empírico.

Assim, uma expressão só tem significação no contexto da intencionalidade, isto é, quando à intenção significativa corresponde um preenchimento possível. Em outras palavras, uma intuição unitária. Esta possibilidade é, evidentemente, uma possibilidade ideal. Nas palavras de Husserl:

Esta possibilidade, enquanto possibilidade ideal, não se refere aos atos contingentes da expressão nem aos atos contingentes do preenchimento, senão aos seus conteúdos ideais, à significação como unidade ideal - que aqui devemos designar como significação intencional - e à significação impletiva que se acomoda àquela em certo respeito. Esta referência ideal é apreendida por abstração ideatória sobre a base de um ato de unidade de cumprimento. No caso contrário, apreendemos a impossibilidade ideal da significação impletiva, porque vivemos a ‘incompatibilidade’ das significações parciais na unidade intencional do preenchimento. (HUSSERL, E.: 2011, p. 255).

Assim, de acordo com Husserl,

Se há distinguido em todo nome o que o nome “notifica” (isto é, essas vivências psíquicas) e o que o nome significa. Também se

há distinguido entre o que o nome significa (o sentido, o “conteúdo” da representação nominal), e o que o nome nomeia (o objeto da representação). (HUSSERL, E.: 2011, p. 239).

Temos então uma distinção que Husserl faz de três aspectos de um nome (ou de uma expressão): a função notificativa, que é aquela em que o emissor pretende notificar o receptor de um estado mental seu (uma vontade, um desejo, o compartilhamento de uma informação etc.); a função signitativa, que é aquela que contém o “conteúdo” da representação nominal, no campo da idealidade; e, por fim, aquilo que o nome nomeia, o objeto da representação, aquilo que está “lá fora” da representação. De acordo com a função correspondente, vamos ter uma intencionalidade diferente.

Assim, o mais importante para Husserl é a significação como ato do significar e esse ato está em sincronia com a sua intencionalidade, ou seja, a vivência do significar (ou do não significar). O importante aqui, para a fenomenologia de Husserl, não é tanto distinguir o sentido do não-sentido, mas as vivências do sujeito, não o sujeito empírico, mas ideal, acerca do significado e daquilo que não possui significado algum.

O fenômeno da expressão e as vivências de dar e cumprir o sentido contêm em si a expressão mesma, seu sentido e a objetividade correspondente. Voltemos agora para a relação ideal de seus objetos e respectivamente de seus conteúdos. Aqui, a subjetividade cede lugar à objetividade. Deste modo, a idealidade da relação entre a expressão e a significação se revela em seguida, com respeito aos dois membros, de modo que quando perguntamos pela significação de uma expressão, não entendemos naturalmente por expressão este produto sonoro exteriorizado, a voz fugidia que jamais retorna idêntica. A expressão, entendamo-la, *in specie*, como identicamente a mesma, quem quer que seja que a pronuncie. O mesmo para a significação, que aqui não se trata da vivência de dar significação (HUSSERL, 2011, p. 246).

Quando pronunciamos *as três alturas de um triângulo se cortam em um mesmo ponto*, esse enunciado se baseia, naturalmente, no fato de que julgamos assim. Aquele que ouve com compreensão esse enunciado o sabe, isto é, se apercebe como alguém que julga assim. A questão sobre o sentido e o significado do enunciado não será normalmente entendida por nada de tal modo que vá a recorrer ao juízo como vivência psíquica. O que o enunciado enuncia é sempre o mesmo, seja quem for que o formule afirmativamente e sejam quais sejam as circunstâncias e tempos em que o faça (HUSSERL, 2011, pp. 246-247).

As três alturas de um triângulo se cortam em um ponto, nem mais, nem menos. Em essência, se repete “o mesmo” enunciado e se repete porque é justamente a forma de expressão una e própria desse *quid* idêntico que se chama sua significação. Nessa significação idêntica, que como idêntica podemos sempre trazer à consciência evidente na repetição do enunciado, não se descobre nada de um juízo nem de uma pessoa que julga. Esse julgar está, pois, compreendido no enunciado como um fato psicológico e pertence à notificação. Mas só à notificação. Embora esta consista em vivências psíquicas, o que no enunciado é enunciado não tem absolutamente nada de subjetivo.

Tantas vezes como eu ou outro qualquer exteriorize com igual sentido esse mesmo enunciado, outras tantas se produzirá um novo juízo. Os atos de julgar serão em cada caso diferentes. Mas o que julgamos, o que o enunciado diz, é sempre o mesmo. É algo idêntico, em sentido estrito das palavras, é uma e a mesma verdade geométrica. Todos os enunciados seguem a mesma linha, mesmo sendo eles falsos e inclusive absurdos. Distinguimos dessa forma entre efêmeras vivências do enunciar e seu conteúdo ideal. Temos aqui a significação do enunciado como uma unidade na multiplicidade (HUSSERL, 2011, p. 247).

Por outro lado, temos que a significação, que é idêntica no propósito, é sempre reconhecida em atos evidentes da reflexão. Entretanto não introduzimos essa significação nos enunciados; pelo contrário, a encontramos neles. Todo enunciado tem sua menção e nessa menção se constitui a significação. A esta unidade ideal aludimos também quando designamos o juízo como significação da proposição enunciativa. Existem, contudo, equívocos fundamentais da palavra juízo que conduzem a mescla e confusões entre a unidade ideal aprendida intelectivamente e o ato real de julgar. Em outras palavras, notamos esse equívoco entre o que o enunciado notifica e o que diz, pois ele pode dizer muitas coisas sem notificar nada, isto é, sem querer comunicar. Nesse sentido, para Husserl, há uma diferença entre o “dizer” e o “comunicar”. Podemos dizer algo sem o propósito de sermos compreendidos, sem a intenção de mostrar para o outro os meus verdadeiros estados interiores (HUSSERL, 2011, p. 247).

Aliás, na prática, muito do que dizemos é produto de um mero dizer, sem que aquilo que somos realmente seja de alguma forma revelado. Digo apenas coisas exteriores a mim mesmo, como uma máquina falante, não como um ser humano o faria a partir de si próprio. Pelo contrário, notifico um estado meu interior quando procuro falar ou comunicar coisas que me são de todo modo íntimas, aquilo que estou verdadeiramente

sentindo ou pensando. Eu posso notificar a resolução de um problema lógico que descobri há pouco, ou mesmo um sentimento ou uma música que acabei de compor.

Tudo isso a partir de estados psíquicos que me são de uma forma ou de outra peculiares. Não importa se esses estados mentais são rasos ou profundos, simples ou complexos. A notificação fará com que o outro entenda aquilo que está em meu interior e que procuro expressar de alguma maneira. Desta maneira, dizer e notificar um significado são coisas muito distintas e não podem ser confundidas em nossas análises.

Uma proposição, sem dúvida, diz algo e isso que diz é completamente distinto do que notifica. O que diz não é meu ato psíquico de suposições hipotéticas, por exemplo, ainda quando naturalmente tenho executado dito ato para poder falar veridicamente, como realmente o faço. Embora este ato subjetivo seja notificado, fica expresso algo objetivo e ideal, a saber, a hipótese com seu conteúdo conceitual, que pode oferecer-se como a mesma unidade intencional em múltiplas possíveis vivências mentais e que pode enfrentá-las como evidência como um e o mesmo na consideração objetivo-ideal que caracteriza todo pensamento (HUSSERL, 2011, p. 248).

Ou seja, o pensamento possui uma faceta objetiva que pode ser comunicada a um ou a vários sujeitos concomitantemente ou simultaneamente. O ouvinte apercebe-se da intenção significativa que pretendo comunicar-lhe. Ele pensa: “aí tem algo”, isto é, fulano está tentando dizer-me alguma coisa e este algo pertence ao seu conhecimento ou ao seu cabedal interior.

3. Relação entre a intencionalidade dos atos de consciência e a função expressiva dos signos

De acordo com Husserl (2011), o que uma expressão expressa se refere, por um lado, à notificação e aos atos de dar sentido e aos atos de preencher o sentido, caso os haja, por outro. Podemos por exemplo dar expressão a um juízo, notificando-o. Também as percepções e demais atos que preenchem o sentido fazem intuitiva a menção do enunciado. Temos também, por outra parte, que uma expressão expressa algo quando se refere aos “conteúdos” dos atos de dar sentido e, antes de tudo, às significações, que designamos como expressadas. Temos assim que nossa intenção, na fala, é dar expressão às significações que temos em mente e que pretendemos dar vida e comunicar.

Um dos sentidos da expressão se refere à objetividade mentada na significação e expressada por meio dela. Toda expressão não só diz algo, mas também o diz acerca de

algo. Assim toda expressão não tem somente seu sentido, mas também se refere a algum objeto. Esta referência pode ser múltipla para uma e a mesma expressão, porém nunca coincidem o objeto e essa significação. Portanto, objeto e significação são entidades totalmente distintas. Aquilo que a expressão significa é totalmente diferente daquilo que a expressão aponta ou se refere. Por exemplo, a palavra “casa” pode ter vários sentidos, mas cada um deles se refere a um objeto distinto, os quais são igualmente válidos para aquela expressão. Desta forma, podemos distinguir entre o que uma expressão significa ou “diz” e aquilo acerca do qual diz (HUSSERL, 2011, p. 249).

Isto é importante na medida em que existe a necessidade de distinguir entre a significação, ou conteúdo, e o objeto. Nesse sentido, temos que várias expressões podem ter a mesma significação, mas distintos objetos, ou distintas significações e o mesmo objeto. Por exemplo, “carro limão” (cor); pé de limão (fruta).

Existem também as possibilidades de que sejam divergentes em ambas as direções ou também coincidam em ambas. Por exemplo, em expressões tautológicas, como por exemplo nas expressões correspondentes de distintos idiomas, que têm uma significação igual, mas que nomeiam o mesmo objeto. Por exemplo: *London* e *Londres*; *dos*, *deux*, *zwei*, *duo* etc. Há também a possibilidade de dois nomes significarem coisas distintas e nomear uma mesma coisa. Por exemplo: “o vencedor de Jena” e “o vencido de Waterloo”; “triângulo equilátero” e “triângulo equiângulo”. Nesses casos, a significação é claramente distinta. Por outro lado, ambas expressões se referem ao mesmo objeto. Portanto, temos aqui vários exemplos em que ocorre claramente uma separação entre a significação e a referência objetiva. Por outro lado, temos que dois nomes podem significar coisas distintas, mas nomear uma mesma coisa, como vimos acima, no caso de Napoleão e dos triângulos equiláteros e equiângulos (HUSSERL, 2011, p. 249).

Nesses casos, temos que as significações espessadas são claramente distintas. De fato, por outro lado, ambas expressões se referem ao mesmo objeto. Pode ocorrer também que duas expressões tenham a mesma significação, mas diferentes referências objetivas. É o caso expressão “cavalo”. Quando dizemos “Bucéfalo é um cavalo” e “esse penco é um cavalo”, temos que o sentido da palavra “cavalo” continua o mesmo em ambos os casos; porém, a referência objetiva da expressão “cavalo” mudou. Por meio de uma e a mesma significação a palavra “cavalo” significa uma vez a Bucéfalo e outra vez a um penco (pessoa ou animal que tem um ombro mais baixo que o outro). O mesmo diz respeito aos nomes universais, isto é, aos nomes que possuem uma extensão. Assim acontece com o um. Ele sempre tem uma significação idêntica, mas não são idênticos os

uns em uma conta. Todos esses uns significam o mesmo, porém diferem em sua referência objetiva. Assim, por exemplo, temos:

10.000 +

1.000 +

100 +

10 +

1 =

11111

A unidade é, aqui, a mesma em cada conta, porém os seus objetos diferem entre si. Por exemplo, o um antes de quatro zeros vai conotar algo diferente de um isoladamente. Por isso, vamos ter uma diferença objetiva, enquanto a significação continua a mesma. Em expressões do tipo *a é maior que b* e *b é menor que a* temos em caso curioso. Ambas as proposições dizem coisas distintas, isto é, são diferentes não somente sob o aspecto gramatical, mas também por seu conteúdo de significação. Por outro lado, contudo, é a mesma situação objetiva que é retratada. Uma mesma coisa é concebida e enunciada de duas maneiras. Temos aqui, portanto, que seja como for que definamos o que pode ser “objeto” do enunciado, sempre serão possíveis enunciados com distinta significação, mas referidos ao mesmo “objeto” (HUSSERL, 2011, p. 250).

Há, portanto, uma distinção entre a significação de uma expressão e sua propriedade de referir se ora a um, ora a outro objeto. É uma diferença entre significação e objeto. Entre esses dois aspectos, que podemos distinguir em toda expressão, existe uma conexão muito estreita, a saber: que uma expressão adquire referência objetiva só porque significa e que, portanto, se diz com razão que a expressão designa, ou seja, nomeia, o objeto mediante sua significação. Assim, o ato de significar é o modo determinado de mencionar o objeto em questão. Desse modo, é a dimensão significativa, ou seja, a significação mesma, que pode mudar, permanecendo idêntica a direção objetiva (HUSSERL, 2011, p. 250).

Vamos investigar agora a função cognoscitiva das expressões e de suas intenções significativas. Em toda a expressão, temos de distinguir dois aspectos, sendo um deles que a essência da expressão reside exclusivamente na significação. Por outro lado, uma mesma intuição pode oferecer cumprimento a várias expressões, como quando pode ser apreendida categorialmente de diferentes modos e ser enlaçada por outras intuições. (HUSSERL, 2011, p. 251)

Assim, uma mesma intuição pode oferecer o preenchimento a diferentes expressões. Esta intuição, por sua vez, pode ser aprendida categorialmente² em diferentes modos e enlaçada a outras intuições, sinteticamente. As expressões e suas intenções significativas se referem ao nexo do pensar da sensibilidade externa e interna, mas também às distintas formas intelectuais, onde os objetos meramente intuídos se convertem em objetos definidos em relação ao conhecimento e nas referências de uns em relação aos outros. As expressões, assim, aludem também a unidades formadas categorialmente. Fazem isto como “intenções simbólicas” (*idem*). Desta forma, distintas significações podem pertencer à mesma intuição, porém concebida categorialmente de distintos modos, e ao mesmo objeto. A uma significação pode corresponder toda uma extensão de objetos, de forma que na própria essência de dita significação está o ser indeterminado, ou seja, uma esfera de preenchimento possível (HUSSERL, 2011, p. 251).

É preciso, portanto, prevenir o erro de crer que no ato de dar sentido há dois aspectos distintos, um dos quais dá à expressão significação e o outro lhe daria uma determinada direção objetiva.³ Diante disso, Husserl mostra que a intenção significativa e o conteúdo significativo não podem ser dissociados, fenomenologicamente. Nas palavras de Carlos Diógenes Cortés Tourinho:

Na medida em que apenas visam o objeto, tais atos significativos – inicialmente “vazios”, em termos intuitivos – tornam-se, eventualmente, “preenchidos” pela presença do objeto visado, realizando, com isso, a sua referência objetiva. Eis a segunda união. Conforme o artigo mostrará, em sua primeira parte, tais uniões formam, segundo Husserl, uma “unidade intimamente fundida” (*eine innig verschmolzene Einheit*) e somente a análise ou desmembramento de uma expressão animada de sentido e preenchida intuitivamente poderá revelar tais atos que se fundem na “expressão completa” (*vollen Ausdruck*), em seus aspectos: sensível, significativo e intuitivo. (TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes: 2015, p. 362).

Temos, então, a indissociabilidade entre a intenção significativa e o conteúdo desse ato. Esta “unidade intimamente fundida” só pode ser desmembrada pela análise da

² Intuição categorial e intuição sensível, são intuições que se distinguem pelo tipo de acesso ao objeto. Enquanto a intuição sensível consiste em observar, ver, sentir, a intuição categorial consiste em “ver”, “sentir”, “observar”, isto é, se funda na intuição sensível, destacando sempre algum aspecto desta, me referindo a este ou àquele objeto específico, mas sempre um aspecto do objeto que o representa idealmente.

³ Ver a esse respeito a hipótese de Twardowski em *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Viena, 1904 p. 14.

expressão em suas partes: a intenção significativa e o conteúdo significativo dessa mesma expressão. Tais atos, assim, se fundem na “expressão completa” em seus aspectos sensível, significativo e intuitivo. O aspecto significativo, é apenas uma das dimensões da expressão, que pode conter ainda os outros dois aspectos: o sensível e o intuitivo. Para o que nos interessa aqui, iremos ver mais de perto a dimensão significativa da expressão em suas duas partes: a intenção significativa e o conteúdo significativo.

Temos visto que Husserl (HUSSERL, 2011, pp. 242-244) já na Primeira de suas *Investigações lógicas*, especificamente no § 9 do Capítulo 1, vai distinguir entre o ato de dar sentido e o ato de preencher o sentido. O primeiro, o ato de dar sentido, é impulsionado pela intencionalidade significativa. Alguns falam de intenção significativa, mas esta intenção, aqui, não é uma intenção psicológica, como no caso “Pedro teve a intenção de acertar o alvo”. A intencionalidade significativa é de outra índole e indica a intencionalidade da consciência no aspecto da significação, isto é, o fato de que “toda consciência é consciência de...” e que não existe, assim, uma “consciência vazia”. Temos, desta forma, que todo significado é significado de alguma coisa, que é o seu conteúdo significativo, ou aquilo para onde se direciona a intenção significativa.

No citado parágrafo das *Investigações lógicas I*, Husserl chama a atenção para a seguinte duplicidade: de um lado, a própria expressão e, do outro, aquilo que ela expressa como o seu significado (o seu sentido). Há, portanto, uma duplicidade entre a expressão e aquilo que ela expressa. Em Husserl, vemos a expressão desdobrar-se, por um lado, no fenômeno físico, isto é, “o signo sensível, o complexo fônico articulado, o signo escrito no papel [...]” (HUSSERL, 2011, pp. 242-244) e, por outro lado, aqueles atos que dão significação a este fenômeno físico.

É por força destes últimos atos que a expressão é algo mais que um simples som. Por outro lado, a expressão visa qualquer coisa, e na medida em que a visa, refere-se a algo objetivo. É, porém, um visar vazio, sem a presença intuitiva daquilo que é visado e que preenche a vivência consciente da referência objetiva. Temos, então, por um lado, o objeto ao qual a expressão se refere e que pode aparecer como atualmente presente e que se encontra sempre à espera de uma realização. Por outro lado, temos um mero visar da expressão, um referir-se vazio, sempre à espera de um preenchimento, de um conteúdo. A essa altura a referência da expressão contínua é possivelmente realizada, na medida em que encerra uma simples intenção de significação.

Husserl (2011) analisa, no §10, a não-equivalência (*Ungleichwertigkeit*) desses dois componentes: a intenção significativa e o conteúdo significativo e da não-

equilateralidade (*Ungleichseitigkeit*) da relação entre a expressão e o objeto expresso (nomeado) através da significação. Por outro lado, o objeto expresso pode ser visado intencionalmente sem estar presente, o que ocorre com uma intenção meramente significativa. Aqui, Husserl distingue dois tipos de atos: aqueles que são essenciais para a expressão enquanto “expressão” (*Ausdruck*), ou seja, um som de palavra animado de sentido (*sinnbelebter Wortlaut*). A esses atos Husserl denomina atos que conferem significação, ou simplesmente intenções de significação. Por outro lado, temos atos não essenciais para a expressão, mas que preenchem – confirmam, reforçam, ilustram - a intenção de significação, atualizando sua referência objetiva. A esses atos, que se fundem com os atos que conferem significação, Husserl denomina “atos que preenchem a significação” (*bedeutungerfüllende Akte*) (Tourinho, 2015, p. 366).

Vemos, então, uma união entre a expressão e os atos preenchedores da significação. Temos, assim, que a realização da referência à objetividade se une a expressão animada de sentido e com o preenchimento da significação. O som da palavra se une com a intenção da significação, resultando na união entre o som da palavra e a intenção da significação. Em um segundo momento, há uma segunda união entre a intenção de significação e o preenchimento de significação. Temos, então, a “expressão completa”, com seus três aspectos: som, significação e preenchimento. Há, assim, uma dupla união entre o som da palavra e a intenção de significação e a intenção de significação e o preenchimento intuitivo, cuja realização garante, por fim, o objeto visado (Tourinho, 2015, p. 366).

Assim, a intenção da significação é dada pelos atos que são essenciais para que a expressão possa ser uma expressão (*Ausdruck*). Já os atos que são extra-essenciais para a expressão enquanto tal, embora preencham (confirmam, reforçam, ilustram etc.) a sua intenção de significação com maior ou menor adequação, atualizam conscientemente a sua referência objetiva. Por exemplo, digo “Este carro é vermelho” contém uma intenção de significação que é essencial à expressão. Por outro lado, quando digo, “Este carro vermelho é realmente de João”, o advérbio “realmente” é um reforço à ideia que o carro é de João, pertencendo, portanto, a uma referência objetiva.

4. Distinção entre Expressão Pura e Expressão Psicológica

Husserl distinguia os signos expressivos (*Ausdruck*) dos não expressivos, ou indicativos (*Anzeichen*). Para Husserl, a expressão possui uma estrutura autônoma,

independente dos estados psicológicos individuais. A expressão, nesse sentido, está dada na vivência de dar o sentido e, respectivamente, na vivência de cumprir o sentido dado. Neles, é dada, portanto, a expressão mesma, seu sentido e a objetividade correspondente. Aqui está envolvida a relação ideal de seus objetos e de seus conteúdos. A relação subjetiva cede espaço para a relação objetiva. Assim se expressa Husserl nas *Investigações lógicas*:

A consideração subjetiva [empírica] deixa o caminho para a consideração objetiva. A idealidade da relação entre a expressão e a significação se revela em seguida, com respeito aos dois membros, no fato de que, quando perguntamos pela significação de uma expressão (por exemplo “resto ao quadrado”), não entendemos naturalmente por expressão este produto sonoro exteriorizado *hic et nunc*, a voz fugidia que jamais retorna idêntica. Entendemos a expressão *in specie*. A expressão “resto ao quadrado” é identicamente a mesma, pronuncie quem a pronuncie (...) (HUSSERL, 2011, p. 246).

Assim, temos uma identidade da expressão, que se situa no plano da idealidade, e as aplicações da interpretação da expressão no plano da realidade. Essas interpretações dependem dos atores, do tempo e do espaço em que são atualizadas. Por outro lado, as expressões se situam em um âmbito das circunstâncias em que as expressões ideais se dão. As expressões ideais se dão no campo da necessidade e são absolutas; as expressões empíricas se dão no campo da contingência e são relativas.

Assinalar a diferença entre o elemento psicológico comum e o elemento psicológico variável não é, ainda, conhecer a diferença entre as expressões e, respectivamente, os atos de expressão, isto é, entre o seu conteúdo psicológico e o seu conteúdo lógico. Ao conteúdo psicológico pertence o que permanece igual de caso em caso, não menos que o que muda. Isso não quer dizer o caráter do ato, que permanece sempre igual. Quando digo *x é um número transcendente*, o que lemos não é o detalhe individual, se bem que repetido sempre, de nossa vivência mental. Esse detalhe é individualmente distinto, embora o sentido da proposição enunciativa seja idêntico. Se nós, ou qualquer outra pessoa, repete a mesma proposição com igual intenção, cada um tem seus fenômenos, suas palavras e seus momentos de compreensão.

No entanto, frente a essa ilimitada multiplicidade de vivências individuais o que nela está expresso é algo idêntico, o mesmo no sentido estrito. Com a multiplicação de

peças e de atos não se multiplicou a significação da proposição. Em outras palavras, o juízo, no sentido lógico ideal, é um e o mesmo. A estrita idealidade da significação é algo distinto do caráter psíquico constante do significado. Esta distinção não obedece a uma predileção subjetiva, pois é somente desta maneira que respondemos a uma situação real, a qual é fundamental para a compreensão da lógica. Também não é uma mera hipótese, mas sim uma verdade imediatamente apreensível e obedece à autoridade máxima em questões do conhecimento, isto é, à evidência. Vejo com intelecção que, em repetidos atos de representar julgar, menciono, ou posso mencionar, identicamente o mesmo, o mesmo conceito, a mesma proposição.

Na proposição *x é um número transcendente* não me refiro em nada à vivência individual ou ao momento da vivência da mesma pessoa. Vejo intelectivamente que esse discurso reflexivo tem realmente como objeto o que no discurso direto constitui a significação. Ou seja, vejo intelectivamente que o que na citada proposição menciono e apreendo como sua significação é identicamente o que é, pense eu e exista em geral pessoas e atos pensantes ou não. Isso pode ser dito de quaisquer significações, de sujeito, significações de predicado, significações de referência e de enlace etc. Essas determinações ideais, por outro lado, só podem ser ditas daquilo que convém primariamente a significações. São elas entre outras os predicados verdadeiro e falso, possível e impossível, geral e singular determinado e indeterminado etc. É o que chamamos “identidade da espécie” (*Identität der Spezies*). Somente assim pode a multiplicidade das singularidades individuais alcançar a unidade ideal. As múltiplas singularidades, no que diz respeito à significação ideal e una, são correspondentes necessários, ou seja, momentos mesmo do ato de significar, das intenções significativas (HUSSERL, 2011, p. 288).

Vejo intelectivamente que esse discurso reflexivo tem realmente como objeto o que no discurso direto constitui a significação. Ou seja, vejo intelectivamente que o que na citada proposição menciono e apreendo como sua significação é identicamente o que é, pense eu e existam em geral pessoas e atos pensantes ou não. Isso pode ser dito de quaisquer significações, de sujeito, significações de predicado, significações de referência e de enlace etc. Essas determinações ideais, por outro lado, só podem ser ditas daquilo que convém primariamente a significações. São elas entre outras os predicados verdadeiro e falso, possível e impossível, geral e singular determinado e indeterminado etc. É o que chamamos identidade da espécie. Somente assim pode a multiplicidade das

singularidades individuais alcançar a unidade ideal. As múltiplas singularidades, no que diz respeito à significação ideal e una, são correspondentes necessários, ou seja, momentos mesmo do ato de significar, das intenções significativas.

A significação mantém com os atos de significar a mesma relação que o vermelho como uma espécie mantém com as listras que têm todas a qualidade do vermelho. Cada lista tem seu vermelho individual, enquanto caso singular dessa espécie cromática, a qual não existe realmente, por sua parte, nem nessa lista, nem em parte alguma do mundo. Não existe tampouco “em nosso pensamento”, enquanto este pertence à esfera do ser real e à esfera da temporalidade. As significações constituem uma classe de conceitos no sentido de “objetos universais”. Não por isso são objetos que existem, pois, senão em uma parte do mundo, pelo menos no espírito divino. Temos, nesse caso, uma perfeita hipóstase metafísica para explicar a “existência” das significações. Assim, quem está acostumado a entender por ser somente o ser “real” e por objetos, objetos “reais”, considerará errôneo falar de objetos universais e seu ser.

No entanto, não verá nisso nada de estranho se se tomar essas expressões como signos da validade de certos juízos. Em outras palavras, se se concede evidentemente a título de objeto que verdadeiramente é, ao correlato de validade do juízo, ou seja, a aquilo de que se julga, àquilo sobre o qual se julga. Sendo assim, os objetos universais são também objetos, embora, como diz Husserl (2006), sejam “objetos irrealis”.

A essência da significação não consiste, pois, na vivência da significação, mas é um “conteúdo” desta. Este conteúdo representa uma unidade intencional idêntica frente à dispersa multiplicidade de vivências reais ou possíveis. O “conteúdo” da vivência de significação, em seu sentido ideal, não se refere ao que é psicologia entende por conteúdo, isto é, alguma parte real ou algum aspecto de uma vivência. Um nome, ou um enunciado, não é nada que em seu sentido possa valer como parte do ato correspondente de compreensão. Esta vivência ideal do conteúdo tem naturalmente seus componentes psicológicos, mas não é um conteúdo que conste de conteúdos, isto é, no sentido psicológico correspondente. Assim, a esses conteúdos psicológicos pertencem os elementos sensíveis da vivência, os fenômenos verbais, visuais, acústicos, motores e os atos da interpretação objetiva que vão ordenar as palavras no espaço e no tempo. Os conteúdos psicológicos são aqueles conhecidamente vários e notavelmente mutantes de indivíduo para indivíduo. Podem também mudar para o mesmo indivíduo em diferentes tempos e isto com respeito a uma e mesma palavra (HUSSERL, 2011, pp. 285-286).

Assim, aquelas propriedades individuais minhas pertencem ao conteúdo psicológico de *uma* vivência de representação. Psicologicamente, ao conteúdo pertencem múltiplas diferenças. Ao dizer Bismarck, por exemplo, tenho a compreensão da palavra em seu sentido unitário, que é completamente diferente da representação de uma fantasia de um homem insigne. Por outro lado, a circunstância de que existem ou não imagens intuitivas da fantasia não é, para o seu sentido ideal, de nenhuma importância. Assim, a essência do expressar reside na “intenção significativa”, não nas imaginações. Se tais imaginações existem é porque estão fundidas na intenção significativa. A vivência unitária da expressão pelo lado da significação, mostra também notáveis diferenciações psicológicas, permanecendo sua significação inalteradamente a mesma. É o que chamamos identidade da significação, algo determinado, uma intenção significativa, embora do lado das diferentes significações a expressão funcione com diferente significação. É o caso das intenções significativas serem caracterizadas de diferente modo (HUSSERL, 2011, p. 286).

No entanto, todas as expressões compreendidas em igual sentido estão providas da mesma intenção significativa, com caráter psíquico igualmente determinado. Assim as vivências de expressão são vivências da mesma significação, apesar de seu conteúdo se diferenciar notavelmente em seu conteúdo psicológico. A vacilação do significar condiciona, a esse respeito, certas limitações, o que não muda em essência a natureza da coisa.

Todo apreender é, de certo modo, um compreender ou interpretar. Nas apreensões objetivadoras se constitui para nós a representação intuitiva (ou seja, a percepção a imaginação, a reprodução etc.) de um objeto, ou coisa exterior. Por outro lado, se imaginamos uma consciência anterior a toda experiência, podemos dizer que não intui coisa alguma, nem acontecimentos objetivos: não percebe árvores, nem casas, nem o vôo dos pássaros, nem o latido dos cães. Em uma consciência anterior a toda experiência vivida, as sensações não significam nada. Por outro lado, tais sensações não funcionam como signos das propriedades de um objeto. O complexo das sensações não funciona como signo do objeto mesmo. As sensações são pura e simplesmente vividas, mas carecem de toda a interpretação proporcionada pela experiência (HUSSERL, 2011, p. 286).

Somente nas reflexões psicológicas se faz das sensações objetos da representação. Por outro lado, a análise fenomenológica ensina que o conteúdo das sensações proporciona um material construtivo análogo para entender o conteúdo do objeto por ele

representado. Ao falar de cores, extensões, intensidades etc., dizemos, por uma parte, que os sentimos e, por outra parte, que os percebemos ou representamos. Tomemos o caso de uma expressão que seja compreendida, mas não vivificada por intuição ilustrativa alguma. A primeira apreensão faz nascer fenômeno do signo simples, como objeto físico dado aqui e agora, como por exemplo o som verbal (HUSSERL, 2011, p. 287).

Sobre esta primeira apreensão vivida se funda uma outra segunda apreensão, que supera o material sensível vivido e já não encontra nele o material construtivo para a objetividade agora mencionada e completamente nova. A objetividade está mencionada pelo ato de significar, mas não está presente na sensação. Por isso, o ato de significar e o signo expressivo supõem justamente o signo que aparece neste significado como significar próprio de tal signo, ou, dito de modo puramente fenomenológico, o significar é um caráter de ato, que supõe um ato de representação intuitiva como seu fundamento necessário. A expressão como objeto físico é constituída, portanto, na sensação intuitiva. A representação intuitiva se converte, assim, em expressão graças ao ato fundado. Em outras palavras, a representação intuitiva é o fundamento necessário do ato de significar, sem a qual não teria o material necessário para as representações objetivas de um tal ato.

O que vale para a expressão compreendida sem intuição, vale também para que a expressão esteja entretecida com intuições correspondentes. Uma é a mesma expressão usada ora com, ora sem intuição ilustrativa não pode fazer brotar as significações em atos distintos. Será preciso, em seguida, compreender a função das representações que visam fazer intuitiva a significação. Por outro lado, torna-se necessário compreender também como as intenções significativas são robustecidas por essa intuição e ainda estabelecer as relações da compreensão e da significação que se dão, por outro lado, sem uma intuição correspondente. Será preciso estabelecer ainda as relações entre a significação e o objeto, entre o juízo e a verdade, entre a opinião confusa e a evidência assertiva.

5. Discussão e análise dos termos significação e designação

Os verbos *designar* (*Bezeichnen*), *significar* (*Bedeuten*) e *indicar* (*Anzeigen*) atuam dentro do signo enquanto índice. Tudo é índice, desde que esteja comprometido como indicação do aparecer de alguma coisa (SANCHEZ, 2013, p. 132). Por outro lado, afirma Husserl que “qualquer coisa só pode ser denominada índice quando e no caso de servir efetivamente como indicação de uma coisa qualquer para um ser pensante” (Husserl, 2007, p. 52). Temos, assim, que uma coisa, para ser índice de outra, deve servir

de indicação dessa coisa “para um ser pensante. É preciso, portanto, colocar em destaque esse estar em lugar de, que caracteriza a designação. A coisa que designa designa nesse ponto como um indício do ser designado. Por outro lado, o ato de designar (*Bezeichnen*) faz, portanto, aparecer os objetos, sendo útil para a atividade comunicativa. De fato, quando designo um objeto, torno aquele objeto como um modo de aparecer, e o ato de designar põe em evidência, indicando, o que eu quero dizer.

Husserl, por outro lado, vai distinguir o designar do significar. O signo em si mesmo não expressa nada e só o pode fazer quando traz em seu bojo a função indicativa de significação. Assim, a indicação não impera sobre o conceito de significação; Nas palavras de Husserl: “O significar não é uma espécie do ser-signo no sentido do indicar” (HUSSERL, 2007, p. 50). Mas, então, o que é o significar? De acordo com Sanchez, “O significar vai além do indicar [e, portanto, do designar], do tornar percebido” (SANCHEZ, 2013, p. 131). Significar pressupõe uma doação de sentido ao que é expresso. Na verdade, como afirma Husserl (2007), os signos não expressam, a não ser que predisponham da significação em si mesmos. O termo signo em Husserl, desta forma, é composto de um binômio, a saber, *ser-signo* (*Zeichenseins*) e *ser-índice* (*Anzeichenseins*), isto é, *não ser signo*. Portanto, temos que o significar atribui um sentido ao que é expresso (SANCHEZ, 2013, p. 131). Nas palavras de Husserl:

Todo signo é signo de algo; mas nem todo signo tem uma significação, um “sentido”, que esteja “expresso” pelo signo. Em muitos casos não se pode nem sequer dizer que o signo “designe” aquilo do qual é chamado signo. E ainda no caso de que este modo de falar seja justo, há que observar que designar não vale sempre tanto como aquele “significar” que caracteriza as expressões. Com efeito: os signos, no sentido de indicações (sinais, notas, distintivos etc.) não expressam nada, a não ser que, além de sua função indicativa, cumpram uma função significativa. (HUSSERL, 2011, p. 233)

Temos aqui uma distinção entre designar e significar. Nem sempre designar confere significação a um signo. O designar pode indicar alguma coisa, isto é, pode servir de indício para apresentar um objeto; porém, e nesse ponto Husserl é peremptório, pode o signo nem mesmo designar esse objeto. Designar não vale tanto quanto o significar que vão caracterizar as expressões. O signo, portanto, tem uma função indicativa (designativa) e uma função significativa. *In toto*, além da função designativa, o signo tem uma função significativa.

Temos, destarte, que as expressões não fazem referência somente a objetos, mas também a vivências psíquicas daquele que se expressa. Temos aqui que as expressões podem dividir-se em expressões nas quais o objeto nomeado, ou designado, é ao mesmo tempo notificado, por um lado. Por outro lado, temos expressões nas quais o objeto nomeado e o objeto notificado são distintos. Exemplos da primeira classe são as proposições interrogativas, optativas e imperativas. Exemplos da segunda classe são as proposições enunciativas que se referem a coisas exteriores a vivências psíquicas próprias pretéritas, a relações matemáticas etc. Assim, por exemplo, se uma pessoa pede um copo d'água, esse pedido é para quem ouve o sinal de um desejo daquele que fala. Por outro lado, esse desejo é também o objeto do enunciado. Temos, então, que o notificado e o nomeado coincidem parcialmente. Por outro lado, a notificação e as situações objetivas são totalmente distintas em enunciados como $2 \times 2 = 4$. Aqui, é totalmente diferente dizer, por exemplo, que “julgo que $2 \times 2 = 4$ é válido”. Nesse segundo caso, temos que o notificado e o nomeado são o mesmo, isto é, eu julgo e ao mesmo tempo este meu julgar é objeto da expressão. No primeiro caso, onde $2 \times 2 = 4$, temos de um lado a notificação da expressão e do outro o objeto da expressão que é o resultado da multiplicação de 2×2 . Existe um grupo de expressões cuja significação muda de caso em caso. Tais expressões podem servir a muitíssimas pessoas para dar expressão, por exemplo, a desejos como o mesmo conteúdo. Não apenas os desejos são diferentes em cada caso, mas também a significação dos enunciados optativos de João, Maria, José etc. (HUSSERL, 2011, pp. 272-273).

A proposição optativa em cada caso é manifestamente distinta, uma vez que inclui a representação das pessoas envolvidas. Porém, esta multivocidade é diferente da que afeta, por exemplo, a palavra *manga*. Esta significa por sua vez uma fruta que é distinta de uma parte componente de uma peça de vestiário. Os equívocos, por outro lado, estão ligados a essa classe de expressões multívocas. Como afirma Husserl:

Nessa classe de expressões, a multivocidade não é de natureza tal que possa mover nossa convicção da idealidade e objetividade da significação. Em nossa vontade está o limitar tal expressão a uma significação, e, em todo o caso, a unidade ideal de cada uma das distintas significações não é prejudicada pela circunstância accidental de recair sobre as mesmas designações (HUSSERL, 2011, p. 273).

Em uma palavra, a rigor esta ambiguidade contingencial não afeta de modo algum a idealidade da significação dessas expressões. Isto não é o que ocorre com as outras expressões. Não podemos manter a unidade idêntica de significação em cada caso quando muda as pessoas e suas vivências. Agora as significações devem mudar justamente com as pessoas e suas vivências. Não se trata aqui de multivocidades acidentais, senão essenciais que não podem ser eliminadas do idioma por meio de algum dispositivo ou convenção artificial. Podemos, assim, fazer uma distinção entre expressões essencialmente subjetivas e ocasionais, de um lado, e expressões objetivas, de outro. Uma expressão é objetiva quando não há necessidade de ter em conta a pessoa que se manifesta e também as circunstâncias de sua manifestação. Por outro lado, dizemos que uma expressão é essencialmente subjetiva e ocasional, ou mais brevemente essencialmente ocasional, quando sua significação é orientada pela ocasião e pela pessoa que fala e também a situação desta (HUSSERL, 2011, pp. 273-274). Nesse último caso, somente considerando as circunstâncias efetivas da manifestação podemos constituir para o ouvinte uma significação determinada entre as significações a elas conectadas. Na representação de ditas circunstâncias se encontram os pontos de apoio que vão levar o ouvinte até a significação mencionada no caso dado. Uma expressão matemática, por exemplo, não tem o mais leve influxo das circunstâncias em que se insere o discurso atual. Nesse caso, não pensamos sequer na pessoa que fala. Outra coisa acontece com as expressões que servem às necessidades práticas da vida comum como também expressões que ajudam as ciências a preparar os resultados teóricos. São expressões por meio das quais, por exemplo, o pesquisador acompanha sua própria atividade mental ou notifica a outros suas próprias considerações e esforços. A palavra “eu” nomeia em cada caso uma pessoa distinta. Somente o discurso vivente e as circunstâncias intuitivas podem dar um entendimento do que seja em cada caso o significado de “eu”. Se não sabemos a quem se dirige a palavra “eu” em um discurso falado ou escrito, esta palavra está despossuída de seu significado normal, embora não careça de sentido. Assim, a função significativa da palavra eu consiste em designar aquele que fala. Por outro lado, o conceito com o qual expressamos tal função significativa, ou seja, de designar aquele que fala, não é o conceito que constitui sua significação. Em outras palavras o conceito usado para designar não é o conceito que constitui sua significação própria (HUSSERL, 2011, p. 274).

Falo “eu” e com isso quero designar-me a mim mesmo e esta designação constitui sua significação própria. Você fala “eu” e essa designação muda, levando consigo o significado da palavra. E assim por diante, em cada caso do uso da palavra “eu”. No

discurso monológico a significação do eu se verifica na representação imediata da personalidade própria. Por outro lado, no discurso comunicativo, esta representação própria reside também na significação da palavra “eu”. Cada um dos que fala tem sua representação própria do eu e com isso o seu conceito individual de “eu”. Em cada caso, há, pois, uma distinta significação da palavra. Ou seja, cada um, ao falar de si mesmo, diz eu, resultando disso que a palavra tem o caráter de um signo universalmente válido e eficaz para designar este fato. Por meio desse signo é realizada para o ouvinte a compreensão da significação. Isto é, o ouvinte apreende então a pessoa que tem intuitivamente diante de si como uma pessoa que fala, mas também como um objeto imediato do seu discurso. A palavra “eu” tem, assim, o poder de despertar a representação particular do eu que suscita sua significação no discurso em questão (HUSSERL, 2011, p. 275).

A palavra “eu” tem, dessa forma uma função assinalativa, que diz: tu, interlocutor, está se mencionando a si mesmo. É diferente, portanto, da palavra “leão” que, por si mesma, pode despertar a representação do leão. Neste caso, o leão não precisa estar materialmente presente em nossa intuição imediata; este não é o caso da palavra “eu”, pois enquanto objeto tem de estar necessariamente presente como um falante ativo, para que eu possa dar um significado para esta palavra. Devemos, contudo, acrescentar um complemento. Não é possível entender a representação imediata da palavra “eu”, como se a pessoa que fala tivesse plena e total significação da palavra. Por outro lado, não podemos considerar esta palavra como um equívoco. À significação da palavra pertencem a representação de referir-se a si mesmo e de assinalar a representação individual da pessoa que fala. O que foi falado aqui para os pronomes pessoais também é válido para os pronomes demonstrativos. Quando digo “isto” não evoco no ouvinte diretamente a representação daquilo a que me refiro, mas sim a representação e a convicção de que menciono algo que reside na esfera de sua intuição ou de seu pensamento, aos quais quero remeter o ouvinte. Este pensamento ou intuição poderá ser suficiente para o que realmente menciono (HUSSERL, 2011, p. 275).

A palavra “isto”, lida isoladamente, carece de significação própria e somente é compreendida em sua função assinalativa, que iremos chamar de função indicativa da palavra. Contudo, a significação plena e real só pode desenvolver-se sobre a base da representação a que objetivamente se refere. Temos desta maneira que o demonstrativo pode funcionar de um modo que consideramos plenamente objetivo. Em um contexto matemático, por exemplo, a palavra “isto” pode ser compreendida de um modo fixo,

como mencionada sem necessidade de considerar nada de maneira atual. Quando digo “isto se segue de que”, estou afirmando algo que já está contido na proposição mesma como algo objetivo e que não precisa de uma denotação, pois é algo que já está nessa proposição compreendida. Algo, assim, se segue como um significado próprio da expressão. Este significado me é dado objetivamente como algo que pertence à própria expressão. Por outro lado, o que pertence ao demonstrativo em si e por si não é a significação referida pela intenção, mas o pensamento da indicação. A intervenção de uma significação serve somente para maior brevidade e mais fácil governo do curso das intenções mentais.

No caso corrente, entretanto, a palavra “isto” como indicativo, e outras formas análogas, menciona o que está próximo do que fala ou ao pássaro diante dele que voa. Precisamos, aqui, recorrer a uma intuição individual, que muda de um caso para outro. E não basta retroagir aos pensamentos objetivos que foram antes manifestados. Às esferas das determinações ocasionais pertencem também as determinações que estão referidas ao sujeito, como aqui, ali, encima, embaixo, agora, ontem, amanhã, depois etc. Por exemplo, a palavra “aqui” designa vagamente a região que se refere ao lugar sobre a base de uma representação intuitiva da posição da própria pessoa em uma localidade. Esta posição muda de caso em caso e muda também de pessoa para pessoa de modo que cada um pode dizer “aqui”. Também a função geral desta palavra é nomear a região do espaço que rodeia cada pessoa que fala, de modo que a representação própria desta palavra só pode se constituir na dita representação do próprio lugar. A significação própria é sem dúvida uma significação conceitual geral, mas “aqui” nomeia sempre um lugar como tal. Porém, à generalidade da significação de “aqui” se adere a representação direta do lugar. De modo que, dadas as circunstâncias do discurso, esta representação fica apontada à indicação que se subordina à concepção geral (HUSSERL, 2011, p. 276).

O caráter essencialmente ocasional se traslada naturalmente para expressões que contêm essas e outras representações semelhantes. Essas e outras expressões têm como característica o fato de que o que fala se refere a ele mesmo. Está pensado como referência a ele mesmo. Desse tipo são, pois, todas as percepções, convicções, dúvidas, desejos, esperanças, temores, ordens etc. Em expressões desse tipo está envolvido de uma maneira ou de outra o sujeito que fala e a circunstância em que fala. Aqui está envolvido também o artigo referido a algo individual. Assim, quando falamos do presidente estamos nos referindo forçosamente ao atual presidente. Quando pedimos a lanterna, estamos nos referindo cada um à própria lanterna. Expressões de significação ocasional não se

encaixam na divisão entre expressões de significação usual a expressões de significação ocasional. Isto porque a significação de uma palavra em cada uma de suas aplicações não coincide necessariamente com a que lhe corresponde segundo o uso.

De acordo com Hermann Paul⁴ (HUSSERL, 2011, p. 277), palavras com emprego ocasional estão determinadas a designar algo concreto. Porém, tais palavras não possuem em si mesmas a referência a algo concreto determinado. Elas recebem tal referência mediante aplicação individual. Por outro lado, o usual se deve à ocasião de sua significação. As expressões de significação usual podem ser unívocas ou multívocas. Podem aí ainda vacilar entre significações determinadas, como “gato”, “canto” etc. e expressões que não são desse tipo. Entre essas últimas se encontram as expressões de significação essencialmente ocasional, de modo que vão orientar sua significação segundo cada caso particular. São por isso, nesse sentido, expressões de significação indeterminada, como vimos acima.

5.1. Significado como conteúdo intencional que é expreso

Os termos significação e sentido, aplicados à intenção significativa e ao conteúdo do preenchimento significativo, leva sem dúvida a equívocos. Isto porque usar atos em que se constituem o sentido intencional e o sentido impletivo não são de modo algum os mesmos. O que nos induz trasladar os termos da intenção ao preenchimento é a unidade própria do preenchimento, com unidade de identificação ou coincidência. É preciso, pois, entender por significação pura e simples aquela significação que é essencial à expressão como tal. Aqui, significação é sinônimo de sentido. Esses termos hão que ser dispostos como termos paralelos e que se podem alternar. Frege, por exemplo, usa um termo para significação e outro termo para os objetos expressados. Entende-se por sentido ou significação de uma expressão ora os atos de notificação, ora o sentido ideal, ora a objetividade expressada dela. Esse equívoco se dá pela falta de uma firme separação

⁴ Hermann Otto Theodor Paul (Magdeburgo, 7 de agosto de 1846 - Munique, 29 de dezembro de 1921) foi um linguista e lexicógrafo alemão. Dentre outras coisas escreveu o *Principien der Sprachgeschichte*, (*Princípios fundamentais da história da língua*). Por sua obra, foi considerado um neopragmático. “A neogramática se baseia nos princípios de leis fonéticas, de que a língua sofria alterações através de fatores fonéticos, não incluindo em sua argumentação fatores morfológicos ou sintáticos. A mudança linguística se daria através do princípio do “maior conforto” ou da “lei do mínimo esforço”, em que a articulação da língua iria se adaptar com as mudanças fonéticas e a espontaneidade da produção dos sons, e até mesmo em línguas distintas as mudanças podem coincidir, pela acomodação entre os sons mais próximos produzidos por um aparelho fonador semelhante” (*Wikipédia – Enciclopédia Livre*, verbete “Hermann Paul”).

terminológica, o que resulta em uma mescla e obscurecimento de tais conceitos (HUSSERL, 2011, p. 253).

Daí podem ser extraídas confusões fundamentais. Por exemplo, os nomes universais e os nomes equívocos. Não se sabia, nesse caso, distinguir bem entre a multivocidade dos últimos e a plurivalência dos primeiros. Isto se dava pela falta de conceitos fixos. Em outras palavras, não se sabia como lidar com a capacidade de referir-se predicativamente a uma pluralidade de objetos. Também existia uma falta de clareza sobre a diferença entre nomes coletivos e nomes universais. Pois, enquanto as significações coletivas se cumprem apresentando na intuição uma pluralidade, isto é, o cumprimento se articula em uma pluralidade de intuições singulares, resulta que, se a intenção e o cumprimento não são distinguidos, pode parecer que a expressão coletiva tem muitas significações. Mas, o mais importante é explicar os equívocos entre significação e sentido, e, respectivamente, os termos de “sem significação” e “sem sentido”. Em primeiro lugar, temos que o conceito de expressão implica ter um significado. Uma expressão sem significado não é, propriamente, uma expressão. No melhor dos casos seria a pretensão ou aparência de ser uma expressão, não sendo propriamente uma, se se examina mais de perto. Por exemplo, a palavra “abracadabra” e a articulação “Verde o casa” (HUSSERL, 2011, pp. 253 e 254).

Em segundo lugar, temos que a significação sempre vai constituir uma referência ao objeto. Desta maneira, dar sentido a uma expressão é indicar qual objeto estaria sendo referido e dessa forma representado. É preciso destacar que tal objeto não precisa ter existência real ou que seja uma mera ficção. Mas, por outro lado, se a expressão não possui um objeto ela também não tem significação. Em terceiro lugar, se a significação se identifica com a objetividade da expressão, disso resultaria sem significação expressões como “montanha áurea”, pois essa expressão não possui claramente um objeto a que se refere. Porém, se distingue claramente entre “sem sentido” e “sem objeto”. Sem sentido ou sem significação são expressões contraditórias ou com evidentes incompatibilidades, como em “quadrado redondo”. De acordo com Sigwart, em seu livro *Die Impersonalien*, “quadrado redondo” não possui nenhum conceito que possamos pensar, mas apenas palavras que contêm um problema insolúvel (HUSSERL, 2011, p. 254).

Para Erdman, em seu livro *Logik*, “um círculo quadrado é leve” é sem sentido pelos mesmos motivos como vimos tratando até aqui. Porém, isso traz o problema de que devemos tratar como absurdas as infinitas proposições que os matemáticos definem como

sem objetos *a priori*. Marty se contrapõe aos investigadores citados “se as palavras não tivessem sentido, como iríamos poder compreender a pergunta de se existe tal ou qual sentido e negá-lo? E inclusive para rechaçá-lo necessitamos representar de um ou outro modo essa matéria contraditória” (Marty, apud HUSSERL, E.: 2011, p. 255). E, na sequência, “Se a esses absurdos se lhes chama ‘sem sentido’, isto não pode significar senão que não têm evidentemente nenhum sentido racional” (Marty, apud HUSSERL, E.: 2011, p. 255). Assim, temos que uma expressão só tem significação no contexto da intencionalidade, isto é, quando à intenção significativa corresponde um preenchimento possível, em outras palavras, uma intuição unitária. Esta possibilidade é, evidentemente, uma possibilidade ideal. Nas palavras de Husserl:

[Ela] não se refere aos atos contingentes da expressão nem aos atos contingentes do preenchimento, senão aos seus conteúdos ideais, à significação como unidade ideal - que é que devemos designar como significação intencional - e à significação impeditiva que se acomoda aquela em certo respeito. Esta referência ideal é apreendida por abstração ideatória sobre a base de um ato de unidade de cumprimento. No caso contrário apreendemos a impossibilidade ideal da significação impletiva, porque vivemos a incompatibilidade das significações parciais na unidade intencional do cumprimento. (HUSSERL, 2011, p. 255).

Assim, o mais importante para Husserl (2011) é a significação como ato do significar e esse ato está em sincronia com a sua intencionalidade, ou seja, a vivência do significar (ou do não significar). O importante aqui, para a fenomenologia de Husserl, não é tanto distinguir o sentido do sem sentido, mas as vivências do sujeito, não o sujeito empírico, mas ideal, acerca do significado e daquilo que não possui significado algum.

Em quarto lugar, devemos destacar também, segundo Husserl, que a expressão exerce também uma função de conhecimento, isto é, os casos em que sua intenção significativa se preenche com a intuição correspondente. A “representação conceitual”, que é justamente a intenção significativa, adquire, nesse caso, “clareza e distinção”, se confirmando como exata executável. Não unidade de cumprimento, o ato da intenção coincide com o ato de cumprimento e fica assim fundida com ele de modo mais íntimo. A expressão adquire seu significado com o ato de cumprimento. As intuições impletivas são consideradas, deste modo, como significações. Porém, o cumprimento não é sempre perfeito e as expressões são às vezes acompanhadas por intuições muito distantes ou somente são em parte ilustrativas. Muitas vezes chegou-se mesmo a crer que a

significação das expressões em geral, mesmo as que podiam ter cumprimento adequado, estivesse em imagens concomitantes. Por isso, negavam-se significações às expressões absurdas, uma vez que dessas não se podiam derivar quaisquer imagens. De acordo com o novo conceito de significação, uma expressão tem significado quando sua intenção significativa se cumpre efetivamente, ainda que seja de modo parcial, remoto e próprio. Isto é, quando a sua compreensão vem animada por algumas “representações significativas”, ou seja, imagens ilustrativas.

5.2.Exemplos e aplicações: análise de como palavras e frases designam objetos e eventos, e como diferem na sua significação

As palavras e frases não designam objetos e eventos diretamente. Entre o objeto e sua significação está sempre a intenção significativa. A direcionalidade da significação é o ponto culminante a partir do qual as palavras vão designar objetos. Isso quer dizer que sem a intencionalidade não pode haver significado, isto é, sem sabermos para onde se dirige nosso ato, ficamos perdidos diante do modo como abordar uma relação entre o significado de uma palavra e seu sentido.

Por exemplo, a palavra “casa” pode ter vários significados, isto é, vários objetos aos quais me refiro quando pronuncio tal palavra. Pode significar aquele objeto de alvenaria, ou outro material qualquer, destinado ao abrigo das pessoas; pode significar, também, casa de botão de camisa; ou casa no jogo de bilhar: “casa 6”, por exemplo. Como essas várias “casas” não se confundem entre si? É que para cada uma há uma direcionalidade diferente. A casa como local de moradia possui uma direcionalidade diferente da casa como casa de botão de camisa.

Essa direcionalidade é, portanto, um ponto chave na comunicação. Se não houvesse uma tal direcionalidade, não saberíamos como distinguir entre duas palavras iguais, mas com significados diferentes. Ficaríamos perdidos, imaginando uma coisa que, na verdade, denotaria outra.

Vimos aqui a significação de um ponto da dinâmica da linguagem, isto é, a linguagem como é aplicada no dia a dia e em circunstâncias determinadas e por falantes determinados. Agora, no capítulo 2 vamos estudar o *a priori* da significação, ou seja, as regras *a priori* desta mesma significação, independentemente das circunstâncias e da especificidades dos sujeitos falantes que usam aquelas regras. Como vimos na Introdução,

o *a priori* está em estreita relação com o vivido. Assim também é a passagem do capítulo 1 para o capítulo. Na verdade eles se complementam, estão em uma relação em que um depende do outro. Numa relação em que eles se explicam mutuamente. Assim, o vivido não pode sobreviver sem o *a priori*, do mesmo modo que a linguagem não pode sobreviver sem o vivido e sem o *a priori* gramatical. E, da mesma forma, a gramática *a priori* do capítulo 3 torna-se uma explicação de um aspecto da linguagem que não pode faltar nas considerações linguísticas.

CAPÍTULO 2

AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA LINGUAGEM:

O *A PRIORI* SINTÁTICO-GRAMATICAL

(A *QUARTA INVESTIGAÇÃO LÓGICA*)

De acordo com Husserl em sua *Lógica formal e lógica transcendental*, a comunicação é diferente do solipsismo, uma vez que a primeira alcança o outro, enquanto o segundo alcança somente a si mesmo. O *lógos*, aqui é a norma racional para se alcançar aquela comunicação mesma (HUSSERL, 1962, p. 22), ou seja, ele é a aplicação normativa para a comunicação.

Ainda naquela obra, Husserl vai destacar o caráter ideal do linguístico. Isto quer dizer que a linguagem tem a condição objetiva própria das objetividades do chamado mundo espiritual ou mundo cultural e não da mera natureza física (HUSSERL, 1962, p. 23). Assim, há algo ideal, idêntico, em cada palavra ou expressão linguística. Somente em forma de reprodução têm as expressões linguísticas existência no mundo real (HUSSERL, 1962, p. 23). Há, aqui, portanto, uma unidade ideal das expressões.

Algo ideal aponta para a individualização da expressão real, ou sua individuação. Antes de ter um desdobramento no mundo real, a expressão possui uma irrealidade, isto é, uma existência no mundo ideal, uno. É o caráter ideal do linguístico. A oração gramatical possui uma unidade ideal que não se multiplica em suas mil reproduções, ou individuações. A lógica, por seu turno, leva em conta a linguagem, em primeiro lugar, em seu caráter ideal. Nesta, a palavra ideal é idêntica a si mesma, diante de suas possíveis realizações. Hoje, pelo visto, essa palavra gramatical idêntica está completamente descolada de suas possíveis ou efetivas realizações. Isso gera confusões na comunicação e na mensagem do sujeito falante e do sujeito ouvinte.

Por outro lado, a intenção prática de quem fala não está dirigida, em última instância, às meras palavras, senão a sua significação. Assim, as palavras remetem às intenções significativas e são como que pontes para conduzir às significações, ao mencionado por elas. Em uma locução há uma menção, isto é, a locução menciona algo, que é o significado dessa locução. Ao falar, mencionamos algo interiormente que se funde com as palavras e de certo modo as anima. Como resultado dessa animação, a palavra e a locução se incorporam a uma menção e, incorporadas, comportam como sentido.

Na crise da comunicação, as palavras não fazem mais sentido, isto é, elas não mencionam mais nada, não havendo, portanto, um mencionar algo, mas um sentido vago e impreciso. A luta de Husserl é, propriamente, aproximar a palavra de sua menção, ou seja, procurar aproximar a gramática pura de suas manifestações na realidade. É que, com esse afastamento, a linguagem perde sua norma racional e nos leva ao aprisionamento linguístico. Ou seja, a linguagem passa a não ter nenhum apoio para as suas menções e para as suas significações, conseqüentemente. Portanto, mais do que nunca vale a pena desenvolver, com Husserl, uma gramática pura, o que passamos a fazer aqui neste trabalho.

Na Quarta *Investigação Lógica*, Husserl estabelece as condições de possibilidade do estudo autônomo da linguagem, implementando a velha ideia de uma gramática universal *a priori*. Aqui a linguagem é um sistema que se contém a si mesmo e que é governado por suas próprias leis, numa abordagem exclusivamente linguística ou gramatical.

A construção do significado na linguagem pertence, outrossim, à nova ciência, à linguística formal ou estrutural. Ao examinarmos o § 10 da Quarta *Investigação Lógica*, não procuramos pelo significado, cujos atos as pessoas fazem uso da linguagem para expressar suas intenções significativas, mas sim pelas propriedades formais da linguagem, pelas combinações léxicas que levam às totalidades significativas. O significado linguístico não é considerado aqui em sua relação com os atos linguísticos intencionais e seus conteúdos, pois são tratados em uma outra esfera material que tem como característica as leis materiais *a priori* (HUSSERL, 2009, p. 459).

Há uma diferença entre palavras ou expressões sem sentido (*Unsinn*) e palavras ou expressões absurdas (*Widersinn*), ou seja, entre sequências de palavras que não têm um significado intrínseco (por exemplo, ‘antigamente existia ou’) e sequências de palavras que fazem sentido sejam ou não com sentido, formalmente consistente, ou se

referindo a um possível objeto, qualquer que seja o seu tipo (como ‘quantificadores teimosos’ ou ‘números complexos elétricos’).

As leis lógicas só podem estabelecer a verdade (ou a falsidade) na base de proposições intrinsecamente significativas. Antes de ser considerada verdadeira ou falsa, uma preposição tem de fazer sentido e, correlativamente, ela faz sentido antes de ser flagrantemente falsa. Há também uma distinção entre o que faz sentido e o que não faz sentido. As leis do sentido, portanto, dirigem a lógica até as possíveis formas do significado abstratamente possíveis, “cujo valor objetivo é sua primeira tarefa a determinar” (HUSSERL, 2009, p. 459).

Em outras palavras, a feição da linguagem, seu sentido, é que somente certas sequências de palavras fazem sentido, enquanto outras não. Assim, a tarefa da *Quarta Investigação lógica* e da linguística em geral, é definir as leis que governam a composição das significações, i.e., “os padrões *a priori* aos quais os significados pertencem e as diferentes categorias semânticas que podem se unir para formar significados, em vez de produzir um sem sentido caótico” (Husserl, 2009, p. 459).

Esta ciência põe, então, a descoberto a “morfologia” pura (*Formenlehre*) das significações, em contradição com a teoria lógica pura da validade. A seguir, alguns dos princípios dessa combinação da morfologia de significados:

- 1) Somente certas sequências de palavras fazem sentido. Outras, mesmo incluindo as mesmas palavras, formam apenas um “amontoado de significantes, não um sentido único” (HUSSERL, 2009, p. 459);
- 2) Uma sequência bem formada de signos-palavras depende de uma lei composicional, que as coloca em uma relação de dependência mútua;
- 3) Uma construção de algum tipo faz sentido linguisticamente (não obstante sua consistência lógica) se e somente se é sustentada por (ou é uma instanciação de) uma forma sintática pura combinando categorias ‘semânticas’ em um sentido pré-determinado. Uma palavra signo significa algo se e somente se é uma variável de uma categoria integrante de uma lei que governa uma construção sintática. Resulta disso um programa de pesquisa para uma gramática lógica pura e o seu correlato objetivo, a “estrutura ideal da linguagem”, cujo princípio fundacional e essencial Husserl agora considera como evidentemente estabelecido:

A tarefa dessa ciência dos significados é investigar as leis que governam a estrutura do significado e as leis de combinação e modificação do significado que dependem dela, e que reduzem tais leis a um número de leis elementares independentes. [...] É preciso, pois, [...] fixar as categorias puras dos significados que circunscrevem o sentido e o escopo das indeterminações – as ‘variáveis’ em um sentido exatamente análogo daquelas da matemática – que ocorrem em tais leis. (HUSSERL, 2009, p. 460).

Assim, a “estrutura ideal” da linguagem é algo como que uma morfologia sintática suposta a determinar. As palavras vêm a significar alguma coisa se e somente se o significado é concedido a elas. É uma forma que contém os atos mentais (psíquicos). Por outro lado, a linguagem na *Primeira Investigação Lógica* é tratada como um veículo que serve aos propósitos da articulação e rearticulação de ideias já formadas. Na Segunda Parte da *Quarta Investigação Lógica* as expressões são autônomas, um sistema simbólico autocontido, cuja consistência formal está baseada nas leis cuja aplicação se encontram nas formas categoriais, não em significados expressos. Então, a *Quarta Investigação Lógica* será dividida em duas partes: na primeira parte, Husserl vai tratar das “Significações Dependentes e Independentes”; enquanto na segunda parte Husserl vai tratar da “Ideia da Gramática Pura”.

A “gramática lógica pura” vai determinar os princípios que governam a combinação das unidades linguísticas dentro de um todo, ou seja, ela está endereçada em termos dos padrões *a priori* que governam a combinação linear das partes linguísticas ou os “strings” que formam as categorias sintáticas, ou os modelos sintáticos ideais. O problema pode ser, então, colocado semanticamente como um objeto linguístico complexo, ou seja, como uma expressão composta, feita de partes significativas governada por regras que governam a combinação dessas partes, não em virtude de sua significação, mas de sua forma sintática ou categorial.

Husserl vai tratar desse assunto nos primeiros nove parágrafos da *Quarta investigação lógica*, onde traça os contornos de uma teoria da composição linguística e da composicionalidade no solo semântico. Esta questão é mereológica, ou seja, trata das relações entre as partes significativas e o seu todo. Isto é a semântica, porque a tarefa consiste em caracterizar o caminho no qual cada parte participa da expressão ou rearticula uma representação completa.

A teoria geral da parte e do todo é desenvolvida na *Terceira investigação lógica*, enquanto a teoria da compatibilidade e da incompatibilidade é desenvolvida na Seção

Primeira da *Sexta investigação lógica*. Ainda, na *Terceira investigação lógica* Husserl (HUSSERL, 2009, p. 460) faz uma distinção entre as partes independentes e dependentes e, seguindo C. Stumpf, procura as ligações entre as partes e o todo ainda nessa mesma *Investigação*.

As partes independentes, ou *Stücke*, “partes”, como tais, podem ser consideradas isoladamente; enquanto as partes dependentes, ou “momentos”, devem necessariamente ocorrer junto com outras partes de um certo tipo em um todo de um determinado tipo. Os momentos de um todo jogam um papel fundamental desde que eles estejam relacionados a outras partes de um determinado tipo em um todo de um determinado tipo.

Os momentos, pensados como independentes, são considerados como *a priori* em relação às partes, pensadas como não independentes. Nas palavras de Husserl, “Se consideramos atentamente a questão, vemos que a determinação positiva está do lado do não independente e a negativa no lado do independente.” (HUSSERL, 2009, p. 397).

Husserl mostra aqui uma determinação do que pode ser significado por “dependência” no reino das significações linguísticas. Em primeiro lugar, distingue entre dois tipos gerais de partes linguísticas no discurso. Em segundo lugar, encontra a distinção semântica linguística, na distinção cognitiva, ou seja, ele faz uma distinção geral entre tipos de conteúdos significativos dados nos atos intencionais.

Na *Quarta investigação lógica*, § 4, Husserl se reporta à análise medieval dos elementos do discurso em dois subsistemas gerais: as expressões categoremáticas e as expressões sincategoremáticas. A distinção é, inicialmente, puramente gramatical, ou seja, as sentenças são tradicionalmente ditas como sendo compostas por palavras que têm uma significação própria (geralmente nomes, verbos e adjetivos), chamadas categoremáticas e palavras (como preposições, conjunções, partículas, pronomes, bem como unidades gramaticais como inflexões, prefixos, sufixos etc.), que somente têm significação junto com outras palavras. Estas últimas são chamadas sincategoremáticas, ou palavras co-significativas. Husserl apresenta as seguintes alternativas:

1) A distinção é meramente gramatical, ou seja, somente relativa à composição particular de cada linguagem empírica. As palavras categoremáticas estão ligadas a uma representação própria, enquanto as sincategoremáticas desempenham um papel meramente em um nível gramatical, isto é, elas somente têm uma função de conectores dentro do sistema linguístico de expressão, sem expressar significado algum. As palavras sincategoremáticas não possuem isoladamente um sentido, somente a expressão no todo tem realmente um significado (HUSSERL, 2009, p. 443).

2) A completude ou incompletude, isto é, a independência ou não-independência de uma expressão linguística, ou signo linguístico, é um reflexo de uma completude ou incompletude ao nível semântico. Nesse caso, o sincategoremático não joga simplesmente um papel funcional, conectando ao nível gramatical da expressão; ele tem uma significação em si próprio, ainda que a sua significação não seja completa e independente, mas incompleta e não-independente. (HUSSERL, 2009, p. 443).

Husserl considera os categoremáticos como peças semânticas dentro de um todo linguístico, enquanto os sincategoremáticos são momentos semânticos dentro de um todo linguístico. O que os distingue são os conteúdos independentes e não-dependentes dos atos intencionais. Podemos, assim, atribuir as significações não-dependentes às expressões sincategoremáticas. Objetos complexos linguísticos são somente símbolos de objetos complexos em geral. Então, as leis que governam sua unidade são as mesmas leis estabelecidas na teoria geral do todo e das partes.

Por outro lado, as partes estão combinadas com cada uma das outras em virtude de seus conteúdos essenciais dependentes ou independentes. Isto é, em virtude do tipo de conexão requerida com outras partes. O *a priori* que governa o reino das significações linguísticas é, então, um *a priori* mereológico, isto é, um princípio mereológico da ciência linguística. A esse respeito, de acordo com Husserl,

Conteúdos não-independentes são – dizíamos⁵ - conteúdos que não podem ter consistência por si mesmos, senão só como partes de todos mais amplos. Este não poder tem sua base de lei *a priori* na espécie essencial dos conteúdos em questão. Toda não independência obedece a uma lei segundo a qual em geral um conteúdo da espécie referida, por exemplo, da espécie *a*, não pode existir mais que na conexão de um todo $T(a, b... m)$, onde $b... m$ são signos de espécies determinadas de conteúdo. [...] [Isto quer dizer que] as variáveis dependentes e independentes têm sua esfera circunscrita por caracteres fixos de gênero ou espécie. [...] Como exemplos podemos nos servir de todos os concretos da intuição sensível. Mas também outras esferas podemos destacar, como as esferas das vivências de atos e seus conteúdos abstratos. (HUSSERL, 2009, p. 449).

Vemos aqui que deve existir uma lei que governa o caminho no qual as partes devem ser completadas com um tipo específico de outras partes e quais os tipos de conexão. Assim como os conteúdos independentes em geral, as significações

⁵ Ver *Investigação terceira*, §§ 5-7.

independentes são essencialmente *a priori* ou mais fundamentais do que as significações não independentes, desde que impliquem em leis que governam o seu desenlace. (HUSSERL, 2009, p. 449). Por outro lado, Husserl está engajado aqui em uma pesquisa linguística.

Na Terceira *Investigação Lógica*, Husserl vai lançar luz, por meio de exemplos, sobre o que ele quer significar com conteúdo não-independente e sobre as relações de não-independência unilateral ou mútua no domínio da intuição. Agora, na *Quarta investigação lógica*, Husserl vai trabalhar as dificuldades de como as leis são invocadas no domínio das significações linguísticas. E, conseqüentemente, como as leis governam as relações entre os conteúdos de intuição que servem de regra para a unidade das partes linguísticas.

A linguagem serve ao propósito de expressar representações ou experiências, sejam elas em andamento, lembranças ou imaginadas. As experiências podem ser parciais ou recombinações em um todo, ou, então, conectadas em um sentido específico. Se a linguagem não está disposta em um determinado fim para expressar experiências ou representações parciais, em um sentido em que estão combinadas, então é incapaz de expressão e então não é propriamente linguagem.

A expressão de ideias, ou representações (*Vorstellung*) que envolve muitas palavras expressam uma pluralidade, cada qual sendo uma parte representante em um todo coerente da unidade presentacional. Mais uma vez, aqui, a abordagem de Husserl é semântica. A unidade do todo linguístico complexo é definida não em termos de uma constituição sintática, mas em termos de uma genuína relação semântica da não-independência significativa com os contextos significativos em que ela deve ocorrer.

Então, a abordagem da *Quarta investigação lógica* é dupla: em primeiro lugar, as expressões sincategoremáticas têm uma significação genuína, o que está de acordo com a descrição semântica; em segundo lugar, as significações são correlatos de conteúdos pré-linguísticos de atos de significação que constituem um complexo, um todo configurado por atos de significação parciais, de forma que a não-independência ou independência de cada significação é o resultado de sua capacidade ou incapacidade de ser um ato de significação pleno, inteiro.

Em síntese, para Husserl (HUSSERL, 2009, p. 449) um conteúdo linguístico dependente ou independente é uma articulação de um ato de significação pré-linguístico. Expressões sincategoremáticas são formas linguísticas gramaticais específicas que

contêm modos específicos de intenção: são formas gramaticais que expressam formas intencionais de combinação de representações parciais. Nas palavras de Husserl:

Segundo isto, diremos que uma significação é independente quando pode constituir a significação plena e total de um ato concreto de significar. E a chamaremos não independente quando este não é o caso. Então só pode ser realizada em um ato parcial não-independente e pertencente a um ato concreto de significação e para adquirir concreção necessitará estar enlaçada com outras significações que a completem; só em um todo de significação poderá “existir”. A não-independência assim definida da significação como significação é a que, segundo nossa concepção, determina a essência dos sincategoremáticos. (HUSSERL, 2009, p. 449).

Vejamos agora como Husserl determina as unidades de significação *qua* significação de um ponto de vista da unidade linguística, em termos do constituinte sintático. Primeiro, Husserl estabelece uma distinção puramente gramatical entre expressões categoremáticas e sincategoremáticas. Logo em seguida, Husserl faz uma distinção semântica entre significações independentes e não independentes. Distingue aqui dois subsistemas: um categoremático, ou lexical, que contribui com significações independentes que podem ser apreendidas de *per se*; o outro, os sincategoremáticos, ou gramatical, que contribui com o ‘vago’, com o que ‘pede um complemento’. Devido às leis que governam a configuração das partes dentro do todo, as partes independentes, ou ‘momentos’ não requerem algum todo. Por outro lado, as expressões sincategoremáticas pertencem ao enquadramento semântico em geral, ou à estrutura na qual elas aparecem.

Na sequência, as significações linguísticas pertencem aos atos de significação específicos. As significações independentes e não-independentes são contrapartidas de conteúdos de atos significativos independentes e não-independentes. Logo, a estrutura que governa a combinação de significações no nível da linguagem é a estrutura que rege a configuração dos atos pré-linguísticos intencionais (intencionalidade pré-linguística). Então, as expressões sincategoremáticas não são meramente gramaticais ou conectores sintáticos; são formas intencionais de combinação, cuja representação parcial está unida em uma representação complexa.

Em quarto lugar, esta abordagem funcional é, assim, um veículo simbólico, um sentido a expressar, a realização e rearticulação estruturada ou configurações pré-linguísticas de conteúdos de atos significativos. Em quinto lugar, tanto a abordagem

sintática quanto a semântica invocam “leis de combinação”. A primeira como leis de conectividade, de acordo com o princípio da sequencialização das partes; a segunda como leis que governam a configuração das partes em virtude do seu significado.

Em sexto lugar, ambas abordagens vão se organizar de acordo o tipo de relação implicada por cada parte não-independente ou independente. Por outro lado, os conceitos de “leis” ou “formas” de combinação muda daqueles definidos como “intencional” ou pré-linguístico, em relação àqueles construídos como conectores puramente linguísticos. Isto se dá independentemente de algum ato intencional. Assim, a distinção entre não-independente e independente muda em cada caso. Na abordagem sintática essa distinção não faz sentido, pois, desde que a parte significativa só aparece nas sentenças bem formadas, todas as partes são igualmente não-independentes do todo. Já na abordagem semântica, onde a unidade do todo depende de significados dependentes específicos, definidos como momentos figurados ou unificados, as coisas se dão de modo diverso: as partes não somente especificam um elemento do todo semântico, mas também evocam esse todo e sua estrutura como tal.

Por fim, Husserl põe de um lado a diferença entre as duas abordagens: a semântica e a sintática, como no caso do § 10 da primeira parte das *Investigações*. Aqui, Husserl começa atribuindo um papel crucial aos elementos referidos às “categorias semânticas” (*Bedeutungskategorien*), construindo tais categorias semânticas como categorias sintáticas.

Podemos perceber que Husserl abandonou a ideia de uma definição semântica-conceitual da unidade do significado linguístico. Assim é que Husserl, no § 10 da Quarta *Investigação Lógica*, vai, por outro lado, dirigir a descrição da linguagem em uma direção sintática. Em termos sincategoremáticos, por seu turno, não há em Husserl uma evidência sistemática de que tais expressões possuem um entendimento, sempre que ocorram de forma isolada. Elas são parte de ‘momentos’ definidos de um conteúdo significativo. Os sincategoremáticos expressam as formas intencionais de combinação. Por outro lado, as “formas semânticas são aquelas que correspondem ao conteúdo dos atos intencionais, nem dizem como se pode construir concretamente a função configuracional decisiva das partes significantes dependentes.

Cabe ressaltar que nenhuma das teorias linguísticas coloca explicitamente seu débito a Husserl, ou que foram indiretamente influenciadas por ele em sua elaboração a respeito da semântica e de suas considerações a esse respeito. Pelo contrário, até o início dos anos 80, as colocações de Husserl permaneceram uma espécie de terra obscura para

a teoria linguística. Atualmente, a teoria linguística parece, contudo, confirmar a importância da análise da linguagem de Husserl. Senão, vejamos.

A linguística cognitiva procura pela natureza das formas semânticas, que evocam especificamente a forma de nossos atos intencionais. Os linguistas cognitivos têm, nesse sentido, uma teoria das propriedades semântico-mereológicas das propriedades da linguagem, que mostra as genealogias pertencentes à *Quarta investigação lógica* de Husserl. Por outro lado, os linguistas cognitivos mostram também o que podemos entender por significações dependentes, ou aquelas que requerem uma totalidade. Por fim, estabelecem como a linguagem pode especificar e expressar os conteúdos dos nossos atos mentais, juntamente com as formas “intencionais de combinação”. As expressões dos atos mentais, assim, são avaliadas em termos das significações não-independentes.

Com isso, a Linguística Cognitiva vai buscar a reflexão semântica entre a mente e a linguagem. Len Talmy, em seu trabalho *Rumo a uma semântica cognitiva* (Talmy, 2000, p. 20), chama a atenção para o fato de que a linguagem é composta por dois subsistemas: um gramatical e o outro lexical. O subsistema lexical coincide com o categoremático de Husserl. O subsistema gramatical, por seu turno, coincide com o sincategoremático de Husserl.

Talmy, assim, tal qual Husserl, anexa diferentes funções semânticas a cada uma dessas classes. Assim como para Husserl, também para Talmy há uma função de “evocar no ouvinte” um “complexo experiencial”, ou seja, uma “representação cognitiva”. Ainda, para Talmy, todos os elementos da linguagem possuem uma significação. De acordo com Husserl, existem formas de expressar não apenas conteúdos limitados de atos significativos, mas também os caminhos em que esses se relacionam, isto é, suas “formas de combinação intencionais” (Talmy, 2000, p. 20).

Talmy estudou os sistemas combinatórios genuínos na linguagem em busca da “organização conceptual” dentro da linguagem. O trabalho de Talmy no campo da semântica cognitiva é considerado, hoje, como um mapeamento monumental do “sistema estrutural conceitual da linguagem” (Talmy, 2000, p. 21).

Em relação às diferentes formas de combinação, há diferentes formas de especificação da representação cognitiva. Os elementos gramaticais determinam a estrutura das representações cognitivas, enquanto os elementos lexicais determinam o seu conteúdo. As especificações gramaticais fornecem a estrutura conceptual ou a estrutura esquelética ou o andaime para o material conceitual, isto é, para a especificação lexical.

A linguagem combina, para Husserl (HUSSERL, 2009, p. 449), os símbolos que se referem às representações dos objetos exclusivamente em termos de suas próprias leis de composição linear. Por outro lado, essa representação linguística não é uma relação entre a estrutura linguística propriamente dita e objetos referentes, mas uma relação linguística, isto é, de certas propriedades expressivas e semânticas. Essas propriedades não dizem respeito somente às cenas, mas também a modos articulados estruturados, experienciados ou conceptualizados, da cena referente.

Agora, Charles Fillmore (1982) descreve em sua semântica de quadros uma vasta gama de casos onde o entendimento e assim a significação de uma entidade lexical implica a ativação de uma rede de termos correlacionados com os quais a entidade forma um todo estruturado ou com respeito aos quais a entidade nomeada assume um significado específico. Por exemplo: são quadros de um termo as palavras “diâmetro”, “hipotenusa”, “quarto-zagueiro” e “quarta-feira”. Todas essas palavras têm claramente um quadro em que se insere as suas significações não-independentes. Elas somente têm, então, um significado sob um pano de fundo do todo relativo ao qual são definidas.

Do mesmo modo, “pagar”, “vender” etc. sempre evocam um quadro “comercial”. Vemos em ambos os casos uma dependência semântica, uma classe de termos sincategoremáticos. Estamos, assim, diante de um léxico que necessita de uma complementação e são, portanto, estruturais. Vejamos esses dois exemplos: 1a. Eles são casados e eles não vivem juntos; 1b. Eles são casados, mas eles não vivem juntos

A diferença de significado entre as frases é, evidentemente, relativa às duas conjunções. Temos um caso de sincategorema, com significações dependentes. Em primeiro lugar, a significação das conjunções afeta, claramente, a expressão total global. As expressões são, assim, diferentes globalmente e não apenas localmente. Ainda, a significação dependente requer um todo de um tipo determinado. O “mas” (*but*) aponta para um “contraste”, ou “conflito”. Vemos aqui que os conteúdos não-independentes contribuem para o todo semântico do mesmo modo que “hipotenusa” e “vender” contribuem para o seu quadro específico.

Esse todo semântico pode ser esquematizado pelo seguinte diagrama (no sentido de Frege): $X > [\text{mas}] < Y$. Podemos ter dois acessos diferentes, um no sentido de multiplicidade e outro no sentido de grupo, nos exemplos a seguir:

1. Discoteca, Wittgenstein, *Fingerspitzgefühl* (Tato) (múltiplo)
2. Discoteca, Wittgenstein e *Fingerspitzgefühl* (Tato) (grupo)

Onde, no segundo caso, temos um agrupamento por causa do *i* como segunda letra de cada palavra, por exemplo.

Em terceiro lugar e crucialmente, como o falante conceitualiza a relação entre representações parciais: no caso, “eles estão casados” e “eles não vivem juntos”.

Os linguistas têm mostrado convincentemente como a linguagem é capaz de especificar gramaticalmente a matéria do ato, no sentido que Husserl encontrou, em uma experiência intencional. Isso quer dizer que casos em que diferentes expressões se referem ao mesmo objeto: as variações no nível linguístico, então, refletem variações na organização perceptual da experiência, no modo de dar-se do objeto.

A linguagem não somente nomeia o objeto. Ela também especifica o caráter da relação intencional ao objeto. Assim, a matéria do ato intencional especificado pela expressão linguística tem uma forma aspectual objetiva e subjetiva: a forma fornece aquela propriedade de um objeto que é perfilada ou aquele aspecto sob o qual ela é considerada.

Por outro lado, o segundo aspecto diz respeito à própria relação intencional do sujeito ao objeto. Assim, o aspecto objetivo e o subjetivo da matéria têm uma contrapartida linguística. Talmy (2000) e Langacker (1987) estudaram as correlações entre o modo da experiência perceptual e a especificação linguística. Eles encontraram que tanto o aspecto objetivo quanto o subjetivo da natureza da matéria têm uma contrapartida linguística. Assim:

1a. Há algumas casas no vale. (“*synoptic*” *scanning*)

1b. De vez em quando há uma casa no vale. (“*sequential*” *scanning*)

Para Langacker (1991, pág. 78 e ss.), tais diferenças na intencionalidade perceptual podem ser expressas pela forma categorial/gramatical da expressão. “*Sequential scanning*” são expressas por verbos no infinitivo, enquanto “*summary scanning*” por proposições ou verbos nominalizações de verbos. Assim, “a maçã cai no chão” e “a maçã caída”, onde a mesma cena tem diferentes tipos de conceitualização e diferentes tipos de categorias gramaticais.

Por seu turno, temos a ideia de que as categorias gramaticais têm sua importância semântica e que se tornou a chave para os linguistas cognitivos e para os linguistas fenomenológicos. Roman Ingarden (1931), por exemplo, vai estabelecer a diferença entre as significações/expressões verbais e nominais analisando os tipos de intencionalidade implicadas por seus conteúdos intencionais. Quer dizer, os tipos de “relação de

interpretação” do objeto que eles expressam *qua* verbal ou nominal (Ingarden, 1931, pág. 76 ss.).

Agora, no exemplo: 3a. O barco está sobre a água (ponto de vista distal; a água idealizada como uma superfície) vs 3b. O barco está dentro da água (ponto vista proximal; a água idealizada como um continente). Nesse ponto, a ambição da Linguística Cognitiva é (a) ilustrar o que as significações da função semântica não-independente podem realizar; (b) mostrar como os atos mentais podem estar amarrados às expressões linguísticas; (c) mostrar como as formas intencionais de combinação podem ser especificadas por formas semânticas ou significações não-independentes.

É, também, um objetivo mostrar que todo o aspecto da *Quarta investigação lógica* de Husserl que tem sido geralmente negligenciada pelos estudiosos de Husserl e linguistas nos setenta anos que se seguiram a sua publicação, têm sido ultrapassados e, de fato, sistematicamente mais bem elaborado pelos linguistas cognitivos. Portanto, um objetivo do cognitivismo linguístico está em estabelecer o tipo de junção que está no coração da abordagem husserliana da linguagem. Isto é, aquelas estruturas linguísticas que, na fenomenologia husserliana, encerram atos mentais e os princípios fundamentais que regem aquela junção. Isso requer uma análise na linguagem na cognição ou na significação linguística como significação intencional. A tarefa, portanto, é explanar porque Husserl no § 10 da *Quarta investigação lógica* se desviou disso.

Esta *Investigação* estava dedicada à determinação da estrutura ideal da linguagem como tal, nomeadamente que a semântica não é propriamente linguística. Se o problema da *Quarta investigação lógica* é a linguagem e se a linguagem se distingue de outros objetos, então a distinção essencial própria da linguagem pode estar dentro da esfera da gramática mesma. Desta forma, as propriedades da linguagem podem ser extraídas da própria linguagem e não de relações entre formas de composição do significado e de formas intencionais de combinações. Por causa disso, temos a reorientação efetuada por Husserl no centro da *Quarta investigação lógica*.

O significado, é claro, é evocado, expresso, especificado na linguagem, em virtude de um grupo determinado de propriedades do sistema linguístico, mas ele excede claramente o domínio da linguagem no sentido de que a linguagem pode ser vista como uma das formas de estruturas pré-linguísticas já organizadas e um dos conteúdos, portanto, intencionais da experiência. Assim, como a linguagem pode expressar realmente nossas representações e sua forma intencional de combinação, então o significado não pode estar restrito à linguagem propriamente e explanado somente em

termos linguísticos. Assim, a abordagem sintática desenvolvida na segunda parte da Quarta *Investigação Lógica* nos diz como a linguagem como tal pode combinar categorias sintáticas, não como ela configura significações.

Então, nem a Linguística Cognitiva nem a teoria da linguagem de Husserl são teorias linguísticas propriamente ditas. Elas são teorias compreensivas cognitivas que examinam desnudam: 1) a dependência relativa da estrutura linguística da estrutura pré-linguística; 2) os princípios essenciais da estrutura pré-linguística; e 3) o recurso de *design* do sistema linguístico que o faz capaz de expressar sistematicamente e rearticular a estrutura conceitual graças à qual nós moldamos nossa experiência dos objetos.

1. A ideia de uma gramática universal *a priori*

Um dos fatos mais fundamentais na esfera da significação é que as significações obedecem a leis “*a priori*”. Assim, para cada caso de significação independente existe certas leis de essência. Essas leis de essência vão regular as espécies de conexões a serem incorporadas pela fala significativa. Desta forma, em todo enlace de significações atuam leis de essência ou apriorísticas. Todo enlace entre significações é regido por leis puras.

Por outro lado, o enlace, de um modo geral, pode dividir-se em duas espécies. De um lado, temos o “enlace material” limitado a uma esfera objetivamente unitária; e, de outro lado, temos o “enlace formal ou analítico”. Este último, como os coletivos independentes, não está sujeito à essência material dos componentes que se ligam. Isto porque a esfera das singularidades limita *a priori* o número de formas possíveis e determina as leis de acordo com as quais essas mesmas formas se preenchem. Por outro lado, a universalidade dessas leis não nos desobriga de assinalá-las em cada esfera dada e de investigarmos as leis determinadas em que se desenvolvem.

Nas ligações das significações não somos livres. As ligações dos elementos não podem ser feitas caprichosamente. Desta forma, as significações só se unem por certos modos determinados de antemão, constituindo significações novas e unitárias. A impossibilidade das ligações é regida por lei de essência, isto é, não é meramente subjetiva. Portanto, essas ligações não dependem de nossa capacidade ou incapacidade efetivas, de nossa “organização espiritual”.

Esta impossibilidade, portanto, é uma impossibilidade objetiva, ideal, fundada na “natureza”, na essência pura da esfera da significação, devendo ser apreendida por evidência apodítica. Esta impossibilidade está gravada não na particularidade singular das

significações que têm de ser unidas, mas sim em gêneros essenciais, sob os quais caem: as categorias da significação.

A significação singular é já algo específico, que, relativamente a categoria da significação, é somente uma particularidade singular. Desta forma, na aritmética, o número determinado é apenas uma particularidade das formas e leis numéricas. Nas palavras de Husserl:

Assim, pois, sempre que em significações dadas vemos intelectivamente a impossibilidade da ligação, essa impossibilidade assinala uma lei geral incondicionada segundo a qual em geral significações das correspondentes categorias de significação e ligadas em igual ordem e segundo pauta das mesmas formas puras, não podem ter um resultado unitário; em uma palavra: que essa impossibilidade é *a priori*. (HUSSERL. 2009, p. 453, final)

Portanto é essa lei geral e incondicionada que vai nos dizer da impossibilidade de ligações cognitivas singulares. A lei não se encontra desta forma nas próprias expressões não significativas, mas em uma lei geral e *a priori* que rege a impossibilidade das ligações significativas particulares.

Tudo isso, que é válido para a impossibilidade das ligações de significações, também é válido para as suas possibilidades. Por exemplo, temos a proposição “esta árvore é verde”. Podemos passar desta proposição à pura figura da significação que lhe corresponde, ou seja, à pura forma da proposição. Temos assim a nova proposição ideal formal que contém puras significações independentes, qual seja *este S é p*.

A materialização destas categorias *a priori*, isto é, sua particularização em proposições determinadas é possível de infinitos modos, mas nisso não somos totalmente livres, senão que estamos ligados a limitações fixas. Podemos, por exemplo, colocar qualquer material nominal e podemos também colocar em vez de *p* qualquer material adjetival. Desse modo, obteremos, então, sempre, uma significação unitária e uma proposição independente.

Todavia, se deixamos de manter as categorias das matérias significativas perde-se a unidade de sentido. Em outras palavras, se colocamos outras categorias diferentes das matérias significativas utilizadas, obteremos uma expressão sem sentido. Desta forma, ali onde está uma matéria nominal poderá ser colocada outra matéria nominal qualquer, mas

não uma matéria adjetiva, ou relacional, ou proposicional. Ali onde está uma matéria dessas categorias deverá estar outra matéria da mesma categoria e não outra.

Isto vale para qualquer significação, independentemente da sua figura. Ao trocar umas matérias por outras dentro de sua própria categoria, poderão resultar significações falsas, ridículas, mas necessariamente resultará disso significações unitárias cujo sentido admite uma realização unitária. Contudo, se trocamos a categoria isto não será possível. Obtemos neste caso somente uma sequência de palavras onde cada palavra tem um sentido, o remete a uma conexão completa de sentido, mas não obtemos um sentido unitário fechado.

Tampouco obtemos uma significação articulada unitária, ao permutar caprichosamente os membros que são já unidades formadas, ou substituir um membro por outro tomado ao capricho de outra significações. Por exemplo, se queremos substituir uma premissa hipotética por um membro nominal ou, em um juízo disjuntivo, um dos membros disjuntivos por uma conclusão hipotética etc.

Podemos tentar isto também nas figuras puras, ou formas proposicionais, correspondentes. Vamos obter, assim, a intelecção apriorística, isto é, conforme a lei de que esses casos intencionais ficam assim excluídos por essência dos membros das figuras correspondentes puras e que alguns membros dessa forma só são possíveis como membros de figura de significação que estão feitas sob determinada constituição. (HUSSERL, 2009, p. 455).

Os momentos puros da forma, por outro lado, não são nunca permutáveis com os momentos que experimentam a formalização e que dão à significação a referência a coisas. Assim, temos que, em geral, as formas não podem funcionar como matérias e as matérias como formas, na esfera das significações.

Toda significação concreta é uma reunião de matéria e forma; cada significação está sob uma ideia de figura sensível e é obtida puramente por formalização. Ademais a cada uma dessas ideias corresponde uma lei apriorística de significação. Esta lei é uma lei de significações unitárias obtidas de matérias sintáticas, matérias essas que obedecem a categorias fixas de significação *a priori* e também segundo formas sintáticas que são determinadas *a priori* e que se reúnem em um sistema fixo de formas. (HUSSERL, 2009, p. 455).

É preciso, pois, restabelecer esta constituição *a priori* no reino das significações e, ainda, investigar, dentro da morfologia das significações, o sistema *a priori* das

estruturas formais, ou seja, das estruturas que dispensam a particularidade material das significações.

2. Da essência das expressões ou das significações: suas modificações

O que temos aqui não é a composição das palavras, mas das significações ou das palavras em constante conservação de sua significação. Do ponto de vista lógico, toda mudança de significação deve ser considerada como uma anomalia. O interesse lógico aponta para as significações idênticas unitárias e exige constância na função significativa, porém, certas mudanças na significação pertencem inclusive à consistência gramatical normal de todo o idioma. Assim, a significação modificada é facilmente compreensível.

Assim, toda expressão pode apresentar-se como nome de si mesma, ou seja, nomeia a si mesma como fenômeno gramatical. Por exemplo, quando digo “‘A Terra é redonda’ é um enunciado”, o juízo vai recair não sobre uma situação objetiva de que a Terra seja redonda, mas sobre a proposição enunciativa. Esta proposição funciona, então, anormalmente como se fosse o próprio nome. Pois, a expressão “A Terra é redonda” não é uma expressão sincategoremática, mas uma expressão categoremática que nomeia a si mesma como expressão. (HUSSERL, 2009, p. 456). Em outras palavras ela deixa a sua significação original e passa a assumir uma função gramatical dentro da expressão que a contém.

Para Husserl, existem, na esfera da significação, leis apriorísticas, de acordo com as quais algumas significações conservando um núcleo essencial se transforma em várias significações novas. Assim, a significação primitiva sofre modificações de sentido, isto é, transformações que *a priori* pode experimentar qualquer significação. As modificações fundadas nas essências das significações mesmas são aquelas modificações que estão fundadas em sua universalidade apriorística. Por exemplo, o adjetivo está predestinado a ter função predicativa e atributiva. Isto é, eles funcionam em sua “significação primitiva” não modificada.

Assim, em *esta árvore é verde*, a palavra verde permanece inalterada em sua significação quando dizemos *esta árvore verde*. Este modo de mudar a forma sintática diante da matéria sintática deve ser fixado e é o tema principal na descrição das estruturas gerais das esferas de significação. O elemento adjetivo da matéria sintática, que permanece idêntica sob as modificações das funções predicativas, experimentam uma outra modificação. (HUSSERL, 2009, p. 458).

Tomando-se os exemplos acima, em um caso aparece o momento não independente e em outro caso a nominalização do ser, correlato da tese do predicado sobre a tese do sujeito. A mesma palavra *verde* muda sua significação nas nominalizações. Temos, assim, que a significação primitiva e a significação nominalizada (*verde* e *o verde*; *é verde* e *o ser verde*) têm um elemento essencial comum, um núcleo idêntico. Este núcleo é um abstrato, diante de diferentes formas nucleares.

Estas formas nucleares devem distinguir-se das formas sintáticas, que pressupõem conteúdos nucleares em e com algumas formas nucleares como matéria sintática. A modificação da forma nuclear do conteúdo nuclear adjetivo produz uma matéria sintática do tipo nome. Por exemplo: *o verde é uma cor* (nominativo) e *o ser verde (a verdosidade)* é diferente do ser pintado (colorido) (atributivo, adjetivo).

3. Sem sentido e contra sentido

Na *Investigação primeira*, vimos que não é lícito identificar o que não tem sentido, isto é, o sem-sentido com o que é absurdo, ou seja, o contra sentido. Diz-se do contra sentido que não tem sentido, ainda que o contra sentido constitua uma esfera parcial da esfera do sentido. Assim, quadrado redondo tem uma significação unitária, no mundo das significações ideais. Ela tem o seu modo de existência o seu modo de ser, embora seja evidente apoditicamente que à significação existente não possa corresponder nenhum objeto existente. (HUSSERL, 2009, p. 459)

No entanto, se digo “um homem e é”, ou outra sequência de palavras do mesmo estilo, não existem significações correspondentes a esses enlaces como seu sentido. Temos, assim, que para essa sequência de palavras não pode existir semelhante significação, por uma evidência apodítica. Desta forma, as partes significativas da expressão deste modo enlaçadas são incompatíveis com uma significação unitária.

Em sua função normal, toda expressão evoca sua significação. Porém quando a compreensão não existe, a sequência de palavras pode evocar uma representação imprópria da significação correspondente. Nomes como *ferro de madeira* e *quadrado redondo*, ou proposições como *todos os quadrados têm cinco ângulos* são nomes e proposições como outras quaisquer. Temos aqui uma representação indireta, a qual aponta para uma síntese de significações parciais em uma significação única. (HUSSERL, 2009, p. 359).

Deste modo possuímos ao mesmo tempo a intelecção de que a uma semelhante representação não pode nunca corresponder a um objeto. De outro lado, uma significação da espécie que aqui é intencionalmente referida não pode existir. Temos, então, duas situações ou incompatibilidades: uma que cai sobre representações e a outra que cai sobre objetos. Aqui entram na unidade de juízo representações de representações, no primeiro caso, e representações puras e simples, no segundo caso.

As incompatibilidades apriorísticas estudadas aqui acham sua expressão gramatical nas regras que presidem o enlace gramatical das partes da oração. Porque em nosso idioma são permitidos certos enlaces, embora outros sejam proibidos? Exceto que existem certos hábitos verbais acidentais e, também fatos efetivos da evolução linguística. É certo que tropeçamos com a diferença essencial entre significações independentes e não independentes, assim como as leis apriorísticas do enlace e da transformação das significações. Estas leis se manifestam claramente na morfologia gramatical e em uma classe correspondente de incompatibilidades gramaticais.

4. A morfologia lógico-gramatical

O problema essencial de uma ciência das significações seria investigar as estruturas legais essenciais da significação e ainda as leis, nelas fundadas, do enlace das significações e da modificação das significações, reduzindo ditas leis a um número mínimo de leis elementares independentes. Precisamos, para isso, vislumbrar as figuras de significação primitivas e suas estruturas internas, isto é, as puras categorias de significação que dão o sentido e a extensão do indeterminado. Matematicamente, o sentido das variáveis. São as denominadas leis formais do enlace. (HUSSERL, 2009, p. 460).

Na esfera da significação, existem leis semelhantes às leis existenciais na matemática que derivam de certos axiomas primitivos. São leis que se referem à existência ou não existência de significações. Essas leis de significação não são variáveis livres, mas se limitam a uma ou outra categoria fundada na natureza da esfera da significação.

A lógica pura das significações constitui em si as leis de validade objetiva da significação. Essas leis constituem a pura forma da significação e a teoria da estrutura essencial da significação, isto é, as leis da formação da significação. Por um lado, temos que a lógica tradicional não alcança a ideia pura da significação. Do outro lado, a doutrina

das estruturas elementares e das formas concretas dos juízos, que são de toda forma “proposições”, vai abranger a morfologia das significações. Assim, toda figura concreta de significação ou é uma proposição ou se acomoda como possível membro em proposições.

Temos aqui, portanto, uma exclusão de toda matéria do conhecimento, exclusão essa que a lógica pura como tal mantém. Ficam excluídas, assim, das formas de significação (tipos, figuras) determinada referência à esfera material do ser. Em lugar dos conceitos materiais, como, por exemplo, coisa física, espacialidade, coisa psíquica, etc., entram representações universais indeterminadas de coisas em geral, isto é, significações fixamente determinadas, como por exemplo a significação nominal, adjetiva, proposicional. Assim, cabe à morfologia puramente lógica das significações fixar as formas primitivas dentro do marco da pureza descrita. É preciso, pois, encontrar as formas primitivas das significações independentes, com suas articulações imanentes, e as articulações estruturais a elas ligadas. (HUSSERL, 2009, p. 461).

Em seguida, pois, viriam as formas primitivas da complexificação e da modificação. Desta forma, diferentes categorias de membros possíveis de uma oração, por exemplo, admitiriam, conforme sua essência, membros de outras orações. Também poderemos aqui vislumbrar, a partir dessa complexificação ou modificação, uma ilimitada variedade de outras formas derivadas. Assim, a toda forma primitiva pertence certa lei existencial apriorística, que dá uma significação unitária a todo enlace de significações. Desta maneira, esta forma primitiva vai dizer que os termos, isto é, os indeterminados, pertencem a certas categorias de significação.

As formas derivadas, assim, procuram dedutivamente a validade dos termos indeterminados, isto é, as formas existenciais que se deduzem das formas primitivas. Por exemplo, seja *S* toda significação nominal e *p* toda significação adjetiva, pertencente à forma primitiva *Sp*, por exemplo, *casa vermelha*. Temos aqui uma nova significação nominal, independente das outras duas componentes do complexo.

Portanto, um enlace das formas primitivas, às quais aplicamos a lei do enlace e uma lei existencial primitiva, o que resulta novas formas de validade dedutiva. O fato é que todas as uniões de significação oferecem um sentido unitário. Podemos, então, variar arbitrariamente, dentro da legítima possibilidade, em infinitas combinações distintas de formas de enlace, uma infinidade de formas complicadas. Se produz em nós, assim, a intelecção da constituição apriorística da significação em suas formas fundamentais.

A intelecção da constituição formal de toda esfera da significação é o fim único de tais investigações. Contudo, por outro lado, os tipos de significação e as leis existenciais pertencentes a esses tipos não nos dão as regras práticas da complexificação das significações, nem a complexificação gramatical dessas expressões.

O sem-sentido se produz pelo menor desvio das formas normais na prática do pensar e do falar. O interesse teórico se volta, portanto, para as possíveis formas de significação e de estruturas primitivas. Isto porque todas as significações possíveis estão submetidas a tipos de estruturas categoriais, que vêm prescritos *a priori* na ideia geral de significação. Na esfera das significações, portanto, dominam leis apriorísticas, de acordo com as quais todas as formas possíveis de significações concretas se acham em dependência sistemática de um pequeno número de formas primitivas, fixadas por leis existenciais. (HUSSERL, 2009, p. 463).

Dessas formas primitivas podem ser extraídas, portanto, aquelas formas de significação concretas, por pura construção. São, portanto, aquelas leis existenciais (de ser e de não ser, de existir e não existir) que permitem aquelas construções das formações concretas. Essas leis vão, pois, reduzir a consciência científica à constituição da “razão teórica”. Isto é, em outras palavras, a constituição da razão teórica vai elevar-se à consciência científica. (HUSSERL, 2009, p. 463).

Por outro lado, pretende-se ainda abordar as leis de modificação. Há ainda as diferenças da função de conexão, ou das sintaxes apriorísticas, como quando, por exemplo, o nome-sujeito é levado ao lugar do objeto: “casa amarela” > “a chuva amarelou a casa”. De forma semelhante, temos as diferenças entre a função predicativa e a atributiva das significações adjetivais. Nesse sentido, Husserl vai investigar a morfologia das significações, com numerosos aperfeiçoamentos, nas lições universitárias de Gottinga, de 1901. (HUSSERL, 2009, p. 464, nota 21))

5. A linguagem como sistema que se contém a si mesmo e que é governado por suas próprias leis

As leis formais da significação, que levam à separação do que tem sentido e do que não tem sentido, são leis formais lógicas. Contudo, quando falamos de leis lógicas, pensamos naquelas outras leis que estão muito mais próximas de nós, de nossos interesses práticos de conhecimento e que estão limitadas a significações com sentido e se referindo a sua possibilidade e verdade objetivas. (HUSSERL, 2009, p. 464).

Há, portanto, uma relação entre essas duas espécies de leis, que passaremos a investigar agora. As leis apriorísticas que pertencem às formas essenciais de significação deixam em aberto se essas formas são “objetivas” ou “sem objeto”, se dão por resultado verdade ou não. Essas leis têm, em efeito, a mera função de separar o sentido do sem sentido. Por exemplo em uma sequência de palavras como “rei adaga mas sim” não pode ser unitariamente entendida. Cada palavra tem por si mesma um sentido, mas sua composição não.

Essas leis do sentido – e também, normativamente, do sem sentido – remetem à lógica das formas em geral possíveis. Essa lógica, por seu turno, estabelece as leis do sentido formal congruente do sentido formal incongruente, isto é, do contra sentido formal. A congruência das significações vai nos indicar a possibilidade objetiva e apriorística (congruência, compatibilidade) frente à impossibilidade objetiva (incongruência, incompatibilidade). Falamos, assim, de possibilidade ou impossibilidade do ser dos objetos significados, isto é, da compatibilidade ou incompatibilidade do ser de determinações objetivas significadas. (HUSSERL, 2009, pp. 464-465).

Em outras palavras, falamos da possibilidade ou impossibilidade do ser expressado e significado. Quando se trata da impossibilidade do ser do significado, dizemos que a expressão é, no todo, sem-sentido, enquanto que se aquela possibilidade existe então estamos tratando de um ser com sentido.

A possibilidade ou impossibilidade de ser dos objetos significados vêm condicionadas pela própria essência das significações e é, então, inteligível por essas significações com evidência apodítica. Ora, em outras palavras, se esta possibilidade ou impossibilidade vêm condicionadas pela essência das significações, temos que tal possibilidade ou impossibilidade têm uma evidência apodítica, em um sistema dedutivo.

Esta oposição entre sentido e contra sentido se acha separada da oposição entre sentido e sem-sentido, embora esses conceitos na fala comum se mesquem. Por isso é preciso ainda abordar a divisão entre contra sentido material ou sintético, como é o caso, por exemplo, na proposição *um quadrado é redondo*. Igualmente sentido e contra sentido formal ou analítico, que se funda nas categorias da significação, sem ter em conta a materialidade do conhecimento. (HUSSERL, 2009, p. 465).

Como leis do contra-sentido formal temos o princípio de contradição, o princípio da dupla, negação e o *modus ponens*. A forma pura de pensar, portanto, vale para todo objeto em geral, ou seja, o que tem valor objetivo das significações diz se *a priori* de toda e qualquer matéria fundada da objetividade significada. É sob essa base pura de

significação que é pensada. Se estas leis são violadas, resulta a falsidade, antes de levarmos em conta o objetivo em sua particularidade material. São chamadas leis “analíticas” em oposição às leis “apriorísticas” sintéticas. Estas últimas vão conter os conceitos materiais, cuja validade está a elas ligadas, como não-independentes.

Se nos limitamos ao *a priori* que se encontra na essência genérica da significação como tal, vamos nos encontrar com o pensamento de uma gramática universal, concebida pelo racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Nos encontramos assim com uma disciplina que indaga pelas estruturas primitivas de significação, os primitivos tipos de enlace e articulação, assim como as leis neles fundados das operações de complexificação e modificação das significações.

Já os antigos gramáticos tinham intuitivamente, sem dúvida, a ideia da referida esfera de leis, embora não conseguissem levá-la à devida claridade conceitual. Em termos gramaticais, há uma medida fixa uma norma apriorística que não podemos ultrapassar. Do ponto de vista lógico, há uma distinção entre o apriorístico, isto é, a lógica pura e a lógica empírica e prática.

Também na esfera gramatical separam-se o puramente gramatical, ou seja, o apriorístico, a forma ideal da linguagem, do empírico. O empírico vem determinado, de um lado, pelas características universais da natureza humana, e de outro também pelas particularidades acidentais da raça, do povo com sua história, do indivíduo com sua experiência individual diante da vida.

A gramática universal vai além da esfera apriorística, tomando-se em consideração a esfera do universal humano, em sentido empírico. Tem de haver uma gramática universal, nesse sentido amplo. Precisamos, contudo, separar também cuidadosamente o apriorístico do empírico. Ora, a morfologia das significações é uma disciplina apriorística, que deve ser delimitada de modo puro.

Não é aumento, de acordo com Kant (KANT, apud HUSSERL, 2009, p. 466), senão diminuição das ciências, confundir seus limites. Uma gramática universal é uma ciência concreta, mas que reúne muitos e vários conhecimentos e que tem seu lugar teórico nas ciências teóricas essencialmente diferentes: por um lado em ciências empíricas, por outro lado em ciências apriorísticas.

Também em temas gramaticais, vemos, então, que, ao modo da ciência natural no todo, nossa época tem tido o cuidado de realizar investigações empírico-gerais. A investigação apriorística, pelo contrário, ameaça extinguir-se, mesmo quando todas as intelecções fundamentais se dirigem para esses conhecimentos apriorísticos. Há que se

defender, portanto, a legitimidade de uma *Grammaire générale et raisonnée* frente a uma gramática “filosófica”, em direção a uma gramática racional, em sentido autêntico e lógico do idioma, ou a um *a priori* na forma da significação. Assim, “que todas as censuras dirigidas à antiga doutrina da *Grammaire générale et raisonnée* alcançam não mais que a pouca clareza de suas formas históricas e a mescla do apriorístico com o empírico.” (A. Marty, apud HUSSERL, E.: 2009, p. 467, nota 24).

Temos aqui uma justificativa de Husserl para a volta ao estudo da *Grammaire générale et raisonnée*, uma vez que “se endereçam contra seu afã de sacar a reluzir no idioma algo racional, lógico.” (HUSSERL, E.: 2009, p. 467, nota 24). Em outras palavras, de acordo com Husserl, é preciso encontrar aqueles elementos apriorísticos, racionais e lógicos na análise da linguagem.

Assim, torna-se claro que o idioma tem fundamentos não só fisiológicos, psicológicos, histórico-culturais, mas também apriorísticos. Tais fundamentos apriorísticos se referem às formas essenciais de significação e às leis apriorísticas de suas modificações. Não é possível imaginar algum idioma que não é codeterminado essencialmente por esse *a priori*.

6. A abordagem linguístico-gramatical da linguagem em Husserl

A pura morfologia das significações se encontra em uma esfera que é uma, primeira e fundamental. Oferece à gramática um esqueleto de todo o idioma efetivo, o qual é preenchido e revestido de material empírico, obedecendo de um modo geral a motivos empíricos acidentais e mutantes. Assim todo idioma estará sempre ligado a esse esqueleto ideal.

Desta forma, a investigação teórica deste esqueleto ideal é um dos fundamentos para o esclarecimento científico de todos os idiomas em geral. O ponto de vista fundamental de todos os tipos de significado, determinado pela morfologia pura é também investigado e estruturado pelas articulações com múltiplas figuras particulares.

Os tipos primitivos de orações, sejam elas conjuntivas, disjuntivas, hipotéticas etc. se articulam com a diferença entre universalidade e particularidade, de um lado, e singularidade, de outro. Assim é que a sintaxe da pluralidade, da negação, da modalidade etc. são inteiramente apriorísticas e fundadas na essência ideal das significações. Do mesmo modo, as leis operativas da complexão e modificação se regem, da mesma maneira, por essas formas primitivas. (HUSSERL, 2009, pp. 467-468)

Estas formas primitivas, frente às fórmulas empírico gramaticais, são o primeiro em si e são como um esqueleto ideal revestido empiricamente. Não é indiferente ao gramático, pois, se contentar com suas opiniões privadas e pré-científicas acerca das formas de significação. De fato, ele busca o puro sistema das formas cientificamente determinada e teoricamente ligadas, isto é, a morfologia das significações. Em uma palavra, ele busca a intelecção da essência ideal de todo idioma, a partir da esfera fundamental da lógica chamada gramática lógica-pura.

Deste modo a ciência geral da linguagem vai estudar as doutrinas gerais que precedem a ciência dos idiomas determinados, isto é, os fundamentos e supostos que têm validade para todos os idiomas. A gramática lógica-pura indaga um desses fundamentos: o fundamento originário que se encontra no território da lógica pura. Sua incorporação à ciência da linguagem atende ao mero interesse da aplicação, pois trata-se de uma ciência à parte da primeira.

Os conhecimentos lógico-gramaticais adstritos à lógica pura não têm sua sede natural na psicologia da linguagem. Para Husserl (HUSSERL, 2009, p. 469) é um erro incorporar à psicologia a aritmética e todas as disciplinas posteriores da matemática formal. Com essas disciplinas forma uma unidade a lógica pura no sentido de uma doutrina da validade das significações. Por outro lado, essa doutrina, por sua vez, forma uma unidade essencial com a morfologia pura. Forma-se, assim, uma *mathesis universalis*, que inclui a todas e que deve ser cuidadosamente separada de toda a ciência empírica, seja física, seja psicológica.

Esse procedimento é adotado pelos matemáticos, excluindo os problemas especificamente filosóficos, de um modo, contudo, ingênuo dogmático. Tal procedimento de separação por parte da matemática trouxe um grande desenvolvimento para a ciência de um modo geral. Assim, falta à lógica um primeiro fundamento, isto é, uma distinção dos elementos e estruturas primitivos da significação; falta-lhe o conhecimento das leis essenciais correspondentes. Isto se deve, em grande parte, à mescla de camadas distintas de problemas, que deveriam ser separadas radicalmente. Isso mostra o estágio inicial em que se encontrava a metalógica na época de Husserl.

7. A abordagem semântica da linguagem (Primeiros nove Parágrafos da *Quarta investigação lógica*). A lei do sentido

Nesta parte, vamos abordar algumas ideias de Husserl, desenvolvidas no início da *Investigação quarta*, a respeito das significações independentes e não independentes e sobre a ideia de uma gramática pura. Para facilitar e seguindo os passos de Husserl na *Investigação Quarta*, dividimos o tema geral em oito subtemas, que passamos a expor. Procuramos aqui, com Husserl, pelas leis essenciais da significação, ou leis apriorísticas da significação, ou aquelas leis que presidem toda a validade objetiva da significação. Essas leis têm a função de separar aquilo que tem sentido daquilo que não o tem. Essas leis, portanto, dão à lógica pura as formas possíveis da significação, isto é, “as formas apriorísticas de significações complexas e cheias unitariamente de sentido, cuja *verdade* – ou *objetividade* – *formal* é logo regulada pelas “leis lógicas” em sentido estrito”. (HUSSERL, 2009, p. 237);

7.1. Significações simples e compostas

As significações simples e compostas correspondem as expressões simples e compostas, ou orações. Uma expressão composta é uma expressão que tem significação. Ela está feita de partes, que são, por sua vez, expressões as quais têm suas próprias significações. Por exemplo, *um homem feito de aço* ou *um rei que se consegue o amor de seus súditos* são expressões formadas por outras expressões parciais como *homem*, *aço*, *rei*, *amor* etc. (HUSSERL, 2009, p. 438).

Por outro lado, uma significação parcial pode estar inclusa em outras significações parciais. Isso, porém, não pode seguir *in infinitum*, pois temos de chegar, enfim, a uma significação simples, que são os elementos das significações compostas. Assim temos a palavra “algo”, cuja representação é seguramente composta, mas a significação não tem nenhuma sombra de composição.

7.2. Representações diretas e representações indiretas

De um ponto de vista hipotético, a representação representaria o objeto, sendo sua cópia espiritual. A metáfora da cópia, porém, é enganosa. De modo que algum paralelismo entre a representação e o objeto não existe, simplesmente. Desta forma, temos

que significações compostas podem representar objetos simples, sendo que Twardowski, por outro lado, vai se opor a Bolzano, afirmando que não há objetos simples. Na verdade, para os nossos propósitos aqui, nos vai ser indiferente que haja ou não haja objetos simples.

Pode ocorrer também que significações simples representem objetos compostos. Nomes simples como *homem*, *aço*, *rei* etc. dão expressão a significações simples. Por outro lado, nomes como *algo*, *um* etc., com sua indeterminação, pode referir-se a um objeto composto, no modo indeterminado, como um mero algo.

Twardowski identifica, no exemplo de Bolzano de “terra sem montanhas”, o que é significação com a representação direta-intuitiva do objeto significado, o que faz com que se lhe escape o conceito fundamental de significação. Twardowski, aqui, se equivoca ao conceber os elementos da significação, no caso “sem montanhas”, “como representações auxiliares da espécie dos étimos” (TWARDOWSKI, Kazimierz, apud HUSSERL, E.: 2011, p. 439). Ou seja, como se esses elementos fossem derivados em sua significação de outros elementos, o que obviamente não ocorre como podemos claramente ver no exemplo dado por Bolzano.

7.3. Acerca das significações implícitas

Existem, portanto, algumas dificuldades, como no caso de dizer, ou de decidir, se a significação suposta é composta ou simples. Por exemplo, no caso dos nomes próprios, ou seja, das significações próprias, quando representamos pelo nome próprio Fernando uma pessoa conhecida. Nesse caso, sem dúvida, representamos um certo homem, ou seja, um ser com todas as propriedades que nós mesmos representamos como pertencentes a um homem em geral e, ademais, a uma multiplicidade de particularidades individuais que distinguem essa pessoa das demais. (HUSSERL, 2009, p. 440)

Por outro lado existem também dificuldades pelo intento de tentar fazer compreender dentro da significação própria significações parciais do objeto significado e mais ou menos claramente representado. Da mesma forma, existem dificuldades de admitir que a significação própria seja idêntica à significação complexa objetiva.

É preciso distinguir aqui entre simplicidade e composição. Contudo, tal distinção não nos leva à exclusão da simplicidade da composição. Por outro lado, a significação própria não é uma significação feita de significações e, por esse motivo, complexa. Mas

devemos confessar que a consciência da significação leva a uma certa complexidade, e, por isso mesmo, muito necessitada de esclarecimentos.

A explicação e concepção extraídas do nomeado “Fernando” proporcionam novas significações e não significações parciais implicadas na significação primitiva e que só precisem ser destacadas. Por outro lado, temos que a significação própria é simples. Assim, as representações com as quais “Fernando” é representado juntamente com o seu nome próprio, podem mudar de múltiplas maneiras. O nome, próprio desta maneira, funciona em idênticas significações, iluminando diretamente sempre o mesmo Fernando.

Não se trata aqui de representações acidentais adicionadas à consciência da significação, mas de representações necessárias, embora mutantes, nas quais a significação atual não pode tomar a direção até o objeto significado, sem poder existir, nesse caso, portanto, como significação propriamente dita.

Representamos o nomeado toda vez que usamos com sentido um nome próprio. A pessoa Fernando, esse determinado senhor, possui, portanto, um conteúdo definido. Por outro lado, o conteúdo representativo pode ser representado de um modo vago, escasso, indeterminado. Porém, não pode faltar por completo.

Essa indeterminação aliás é inclusive necessária enquanto representação mais viva e rica intuitivamente de uma coisa real que é, em princípio, incompleta e unilateral. Essa indeterminação, contudo, não significa que esta representação seja vazia de sentido jamais. Ainda, essa indeterminação aponta, ao contrário, para as mais amplas possibilidades da linguagem e isso para a pessoa idêntica mencionada. É como várias vias que levassem a um mesmo objetivo, a um mesmo ponto em comum, nesse caso Fernando e a nenhuma outra. Impletivamente, significa dizer que esta representação leva a intuições de certos grupos e não de outros.

Essa consciência, totalmente intuitiva, leva a certo conteúdo intencional, pelo qual o indivíduo é representado, embora não ainda significado. Aqui o conteúdo ou o indivíduo é representado não como algo vazio totalmente, mas determinado ou determinável de acordo com certos tipos: coisa física, animal, homem etc.

Na consciência da significação pertencente aos nomes próprios abrange uma certa bipolaridade: De um lado, a essência intencional da consciência concreta, que abrange especificamente o simples; de outro lado, a circunstância de que o mesmo pode ser representado com distintas provisões de notas determinantes. Temos, contudo, que essa mudança e essa complexificação de notas distintivas não afeta a significação mesma, dada pela essência intencional. (HUSSERL, 2009, p. 441)

Agora, com que determinações está representado o objeto chamado Fernandez? É preciso, pois, ter em mente a essência clara da diferença entre vivências concretas significantes. Em seu significar estão, pois, compostas, ou são simples, puramente com tal significado, ou, em outras palavras, pelo conteúdo da representação com a qual o significado é consciente. Assim, as representações que surgem no desenvolvimento predicativo são significações concebidas novamente e não implicam a significação originária, a significação própria, a qual é completamente simples. O nome próprio, portanto, nomeia, ou significa, o objeto com um raio que é uniforme e não pode diferenciar-se do mesmo objeto intencional. (HUSSERL, 2009, p. 441)

Nas significações explicativas, podemos ter vários raios que se constituem em vários graus e formas diferentes, que podem caminhar como distintos em direção ao mesmo objeto. Contudo, esses graus variados não impedem de caminhar em direção à mesma unidade. Nesse sentido, a significação é uma, embora composta. Assim, o nome próprio de uma pessoa conhecida funciona normalmente. Isto é, não é compreendido somente no sentido indireto. Nesse último sentido, a significação é uma significação composta.

Existe uma dificuldade de resolver a significação composta de muitas significações de substantivos, de certas significações de adjetivos e outros, como, por exemplo, honra, virtude, justo etc. Por outro lado, a definição lógica, com a qual colocamos um limite na vacilação da significação verbal, é um mero artifício prático-lógico em virtude do qual a significação não é limitada e articulada interiormente. (HUSSERL, 2009, p. 442)

O que se faz é contrapor o conteúdo significativo a uma norma, para governar os juízos baseados na significação em questão. Para evitar os juízos lógicos, excluímos os juízos nos quais as significações em questão não são substituíveis por seus equivalentes normais. Usamos ainda a regra de usar na atividade do conhecimento essas significações normais das palavras e usar em seus efeitos cognoscitivos as significações normais e as suas disposições de emprego adequadas.

7.4.Elementos sincategoremáticos das expressões complexas

Aqui procura-se saber, por um lado, se a cada palavra do complexo verbal adere uma nova significação e também se toda articulação ou forma da expressão verbal vale como selo de uma articulação. Bolzano vai, nesse ponto, ressaltar que algumas palavras

servem, ou melhor, designam proposições completas, além, é claro, de designar uma representação. Husserl, nesse ponto, afirma que há uma certa coincidência entre os termos representação de Bolzano e de significação dele próprio, Husserl. (HUSSERL, 2009, p. 442, nota 4)

De fato, Bolzano usa o termo “representação própria” para designar a “representação em si”. A palavra para Bolzano nomeia uma “própria representação”, isto é, uma significação, para Husserl. Assim, a cada conjunção ou proposição temos uma significação completa. Por outro lado, temos palavras e expressões que são somente co-significativas, ou seja, que não possuem significação por si mesmas e que a adquirem por conexão com outra significação. (HUSSERL, 2009, p. 442, final)

Temos, além disso, expressões completas e incompletas de representações e também de juízos. Podemos também expressar de forma completa ou incompleta fenômenos do sentimento e da vontade. Desta distinção nascem os termos categoremático e sincategoremático. Expressões categoremáticas são, desta forma, todas as expressões por si significativas, por si completas, da vivência intencional.

Marty e outros (HUSSERL, 2009, p. 443) entendem que os termos sincategoremático e co-significativo somente juntos com outras partes da oração têm uma significação completa, ao evocar um conceito como parte de um nome, ou contribuindo para a expressão de um juízo, ou, ainda, para a notificação de uma emoção ou de uma vontade, como no caso da súplica e do mandato. Portanto, as palavras sincategoremáticas, ou expressões incompletas, não se constituem propriamente em uma significação, porque somente as expressões completas ou categoremáticas possuem, é certo, uma significação completa.

Um signo categoremático por si só evoca uma representação completa e, esta representação completa nomeia um objeto. Ainda, um signo sincategoremático nos mostra claramente que a separação gramatical está fundada, ou deve fundar-se, em alguma separação essencial na esfera da significação. Por exemplo um idioma emprega vários nomes para expressar uma representação. Isto ocorre para proporcionar a expressão adequada a uma pluralidade de percepções parciais, pertencentes a representações não-independentes que se encontram dentro da unidade de representação independente e fechada em si mesma. A palavra representação não quer dizer ato de representar, mas o representado, no representar. É a forma justamente que é consciente justamente nesse representar. A forma da representação é, pois, justamente, a forma do representado como tal.

Há também um momento não independente, como uma forma intencional de enlace onde duas representações se reúnem em uma nova. Esta forma intencional pode encontrar sua expressão conforme a significação e determinar a peculiar intenção significativa de uma palavra, ou de um complexo de palavras. Se as representações se refletem fielmente na esfera das intenções significativas, faz falta então que a cada forma no lado da representação corresponda uma forma do lado da significação. Se também o idioma há de refletir fielmente as significações possíveis *a priori*, então terá de dispor de formas gramaticais que permitam dar a todas as formas discerníveis de significação uma expressão discernível, isto é, agora uma assinatura sensível discernível.

7.5. Significações independentes e não-independentes

No processo de desvio da significação, pode aparecer, no lugar de uma significação primitivamente articulada, outra significação não articulada. Aos membros da expressão não corresponde aqui nada da significação da expressão total. Neste caso a expressão perdeu o caráter de uma expressão composta, no sentido autêntico. Seus membros já não podem ser considerados sincategoricamente, pois não são, sequer, expressões. Expressões são unicamente os signos significativos e dizemos que uma expressão é composta somente quando está composta de expressões. (HUSSERL, 2009, p. 445)

A palavra *em*, por exemplo, não é uma expressão composta, embora seja composta de vários sons e sílabas. Por outro lado, dizemos que expressões com várias palavras são expressões compostas, pois ao conceito de palavra pertence o significar algo. Contudo, o fato da palavra significar algo não necessita ter essa palavra uma significação independente. A significação não-independente não passa de um certo momento da significação independente. Da mesma forma, as expressões verbais não independentes só podem funcionar como partes, como elementos formais das expressões de significações independentes e se converte, então, em expressões incompletas.

Dois momentos não independentes podem se reunir para formar uma representação nova. Forma-se, assim, por meio de uma peculiar intenção significativa de uma palavra ou de um complexo significativo de palavras, um novo conceito. A cada nova forma ao lado da representação corresponde um *a priori* ao lado da significação.

Em poucas palavras, a cada nova forma de significação corresponde uma forma *a priori* que normatiza aquela nova forma do conceito. São as formas gramaticais que

permitem dar a todas as formas discerníveis das significações uma “expressão” discernível. Isto é o mais importante aqui: a norma que rege todas as novas significações que surgem e que devem se enquadrar àquela norma para que a nova significação possa ser entendida.

7.6.A não-independência das partes verbais sensíveis e das partes verbais expressivas

Aqui vamos distinguir entre expressões categoremáticas e sincategoremáticas. Também giraremos em torno da diferença entre significações categoremáticas e sincategoremáticas. Empregaremos os termos significações independentes e não-independentes. Veremos que aos membros de uma expressão não corresponde na significação nada da expressão total. Essa expressão total é sempre uma expressão composta que acaba, no idioma sempre, se fundindo, ao final, em uma só palavra.

A expressão é formada pelos signos significativos e, assim, dizemos que uma expressão é composta quando está composta de outras expressões. As expressões compostas de várias palavras são expressões compostas por que ao conceito de palavra pertence o expressar algo. Ocorre, porém, que a significação da palavra não necessita ser uma significação independente. As significações não independentes são momentos de certas significações independentes. As expressões verbais das significações independentes funcionam como elementos formais das expressões de significações independentes e são por isso verbalmente independentes “incompletas”.

As partes de expressão sincategoremáticas são colocadas no mesmo plano das partes de expressão como letras, sons, sílabas, desprovidas de significação. Porém, entre estas partes de expressão existem muitos autênticos sincategoremáticos, embora a maioria desses casos não sejam parte de expressão, isto é, partes significativa mas sim partes da expressão como fenômeno sensível.

Os categoremáticos podem ser compreendidos quando se apresentam sós, sendo depositários de momentos de significação determinados em seu conteúdo. Mas, na maioria das vezes, eles reclamam certo complemento, embora indeterminado em sua matéria. Neste caso, está em sua forma codeterminado pelo conteúdo dado circunscrito a uma lei.

Quando o sincategoremático funciona normalmente, ou seja, quando aparece na conexão de uma expressão independente e conclusão, tem sempre uma relação

determinada de significação. É que se trata da significação de certo membro não-independente do pensamento.

É que uma e a mesma expressão sincategoremática pode apresentar-se por composições inumeráveis e sempre ter a mesma função significativa, gerando, por vezes, equívocos sincategoremáticos. Isso ocorre se a mesma partícula, a conjunção, o mesmo predicado significa ou não o mesmo aqui e ali. A conjunção *mas*, o genitivo *do pai* têm, por seu turno, uma significação. Por outro lado, não podemos dizer o mesmo de uma sílaba qualquer, como *vo*. A necessidade de complemento, em ambos os casos, é completamente diferente.

No primeiro caso ela alcança não só a expressão, mas o pensamento. No segundo caso só a expressão ou um pedaço da expressão, que não chega a estimular um pensamento. A significação total vai construindo-se passo a passo na formação de uma trama verbal. Não se deve tomar “ao pé da letra”, como Marty (1908, encontrado em Internet Archive, <https://archive.org/details/untersuchungenzu01martuoft/page/n3/mode/2up>), que a significação total seja formada de significações espaciais como tijolos em uma parede que existem por si mesmos. Aqui, em primeiro lugar, se constrói a palavra e, somente quando esta está pronta, intervém o pensamento. Sem dúvida que, de certo modo, uma parte da palavra desperta em pensamento. Ou seja, o pensamento de que é um pedaço de palavra e de como tem de ser seu complemento, mas de que não é essa a significação daquela parte. (HUSSERL, 2009, p. 446)

De acordo com o complemento produzido, muda a significação que pode ter, então, múltipla significação, que pode ter um elemento comum como sua significação própria. Assim, em um complexo de palavras buscaríamos em vão a significação de cada uma dessas palavras e a articulação que tenha em cada um de seus membros, uma significação própria ao pedaço da palavra em questão. Portanto, cada pedaço de palavra carece, nesse sentido, de qualquer significação.

7.7. Expressões abertas, anomalmente abreviadas e defeituosas

A partir disso, é importante fixar na esfera da significação assistência de uma legalidade vigente. É importante, ainda, para isso, diferenciar entre a distinção gramatical, que é o nosso ponto de partida, de outras distinções que com ela se mesclam. As distinções sincategoremáticas, por seu turno, são não-independentes, necessitando, portanto, de

complementação. São, nesse sentido, genuínas expressões incompletas, uma vez que exigem uma necessidade de complemento. (HUSSERL, 2009, pp. 446-447)

A divisão das significações em independente e não-independentes se cruzam com a divisão das significações simples e compostas. As significações não independentes, em que pese a pluralidade de elementos diferenciáveis, são unitárias. Assim, várias significações não-independentes, ou em parte independentes e em parte não-independentes, podem se entrelaçar, formando unidades relativamente centradas como todos e com o caráter de significações não independentes.

As significações não-independentes compostas se refletem gramaticalmente na unidade relativamente fechada de expressões compostas sincategoremáticas. Cada uma delas é uma expressão una porque lhe pertence uma significação e é uma expressão composta, porque é uma expressão articulada a uma significação composta. Se a chamamos incompleta é porque sua significação, sem abandonar sua unitariedade, precisa de completar-se. Ela pode ainda ter sua consistência em uma conexão mais ampla de significação. Sua expressão verbal indica uma conexão verbal mais ampla, ou seja, até um complemento em uma oração independente fechada. (HUSSERL, 2009, p. 447)

As expressões anomalmente abreviadas, por seu turno, podem dar ao pensamento uma expressão incompleta, ainda que plenamente compreensível. Podemos ter aqui, também, expressões defeituosas, que são aquelas que faltam alguns membros sintáticos e que necessitam, portanto, de *disiecta membra*.

A necessidade de complemento dessas expressões defeituosas tem um caráter muito distinto da necessidade de complemento nos sincategoremáticos. Não porque estas expressões defeituosas sejam não-independentes mas por que lhes falta uma significação unitária. Ou seja, a oração defeituosa não pode funcionar como oração fechada e nem sequer mesmo como uma oração. Sem dúvida existem indícios externos que nos fazem pensar que se trata de uma oração, de uma certa unidade de significação. Mas, de fato, esse pensamento indireto não é significação do fragmento. Isto ocorre não porque ela não possui significação unitário alguma e não constitui, portanto, uma expressão. (HUSSERL, 2009, p. 447)

Uma sucessão inconexa de significações, em parte independentes, em parte não-independentes, se refere a um pensamento ulterior, pensamento este de que elas podem pertencer a certa unidade de significação.

As expressões abertas, incompletas, necessitadas de complemento, englobam coisas muito diferentes. Temos, assim, expressões sincategoremáticas, por um lado, e

expressões anômalas abreviadas e expressões defeituosas, por outro lado. Estas últimas não são propriamente expressões, mas fragmentos de expressões. Temos, por fim, um entre cruzamento desses conceitos. “Uma expressão abreviada pode ser categoremática; uma expressão sincategoremática pode ser completa etc.” (HUSSERL, 2009, p. 448)

7.8.As significações não-independentes como conteúdos fundados

Há uma distinção das expressões em categoremáticas e sincategoremáticas. Esta distinção corresponde a uma distinção mais fundamental na esfera das significações. Tomando como ponto de partida a primeira, resultou que a última era a primordial, a que funda aquela outra. A expressão, por outro lado, também o que diferencia as partes de expressão meramente sonoras, em geral sensíveis, e as expressões parciais por partes sintáticas como sílabas, radicais, prefixos, sufixos, palavras e complexo de palavras, não pode ser fixada mais do que recorrendo há uma diferença entre as significações.

As significações, por seu turno, se dividem em simples e compostas. Esta composição conduz às últimas partes significativas, a partes sintáticas e, portanto, às expressões. A divisão das expressões como meros fenômenos sensíveis leva sempre a partes, que também são meramente sensíveis e não significativas. Isso ocorre também com a distinção das expressões em categoremáticas e sincategoremáticas. Uma podem servir por si só como expressões completas, como orações fechadas, e as outras não. No entanto, ao procurar circunscrever a multivocidade característica das sincategoremáticas e também a razão interna de porque certas expressões podem aparecer por si só como orações fechadas, embora outras não possam fazê-lo, torna-se necessário retroceder à esfera das significações. Nelas, portanto, notamos essa necessidade de complemento que grava certas significações e as faz não-independentes. (HUSSERL, 2009, p. 448)

Temos assim que as significações sincategoremáticas podem ser vistas como significações não-independentes. A essência dessas significações se encontra justamente, portanto, nessa não-independência, que se encontra na esfera das significações. Conteúdos não independentes são aqueles conteúdos que não podem ter consistência por si mesmos senão somente como partes de todos mais amplos. Esse impedimento tem como base de lei *a priori* a espécie essencial dos conteúdos em questão. Ou seja é da própria essência do objeto estar impedido em seu conteúdo de ter uma consistência por si mesmo e de ser independente em sua funcionalidade.

Toda não-independência obedece desta forma a uma lei segundo a qual um conteúdo da espécie referida por exemplo da espécie *a* não pode existir mais que na conexão de um todo $T(a, b, \dots, m)$, donde *b... m* são signos de espécies determinadas de conteúdo. Assim, nenhuma lei se limita a dizer que entre a espécie *a* e quaisquer outras espécies subsista uma conexão, nem que *a* necessite um complemento em geral, senão que a legalidade implica determinação na espécie da conexão. As variáveis não-independentes estão, assim, circunscritas por caracteres fixos em gênero e espécie. (HUSSERL, 2009, p. 449)

Pelas espécies estão determinadas, por lei de essência, as formas genéricas da conexão. Como exemplo, podemos servir-nos sobretudo dos concretos da intuição sensível. Em outras esferas podemos destacar as esferas das vivências de atos e seus conteúdos abstratos. Aqui conceberemos as significações enquanto unidades ideais. Nossa distinção passou, assim, da esfera real para a esfera ideal. Isso quer dizer que, no ato concreto do significar, há um certo momento que constitui o caráter essencial desse ato, ou seja, que pertence necessariamente a todo ato concreto em que essa mesma significação se realiza. (HUSSERL, 2009, p. 449)

Chegamos então à divisão dos atos em simples e compostos, de modo que um ato concreto pode conter vários atos parciais e que esses atos parciais podem residir, em seu todo, ora como partes independentes, ora como partes não-independentes. Um ato do significar pode também ser, como tal, composto, isto é, composto de atos significativos.

No todo, portanto, lhe pertence uma significação total e a cada ato parcial uma significação parcial, isto é, uma parte de significação que, por sua vez, também é uma significação. Desta forma, podemos dizer que uma significação é independente quando pode constituir a significação plena e total de um ato concreto de significar. Por outro lado, chamaremos de não-independente quando não for este o caso. Então, só pode ser realizada em geral um ato parcial não-independente E pertencente a um ato concreto de significação e para adquirir concreção necessitará está entrelaçada com outras significações que a completem. O não-independente, assim definido, da significação como significação, é o que determina a essência dos sincategoremáticos.

7.9. Se a não-independência da significação reside na não independência do objeto significado

Se algum elemento do objeto é não independente, a significação correspondente exigirá necessariamente um complemento e será, por sua vez, não-independente. Temos, portanto, que as expressões categoremáticas se referem a objetos independentes e as sincategoremáticas a objetos não-independentes. Porém, toda essa concepção é falsa. A expressão de *momento não-independente* é uma expressão categoremática e representa algo não-independente. Todo objeto não-independente admite ser objeto de uma significação independente. Por exemplo: a *vermelhidão*, a *figura*, a *igualdade*, o *tamanho*, a *unidade*, o *ser*. (HUSSERL, 2009, p. 450)

Vemos por esses exemplos que não só aos momentos objetivos materiais, mas também às formas categoriais correspondem significações independentes, significações que se endereçam propriamente a essas formas e que fazem, portanto, delas objetos por si, ainda que sejam objetos por si no sentido da independência.

Estas significações independentes referidas a momentos não independentes não são estranhas. A significação, ainda que represente um objeto, não tem, por isso, o caráter de uma cópia. Sua essência reside em uma certa intenção que é o modo intencional de dirigir-se a tudo, ao independente como ao não independente. Desta forma, tudo pode ser objeto no modo do significar, isto é, tudo pode ser objeto intencional. (HUSSERL, 2009, p. 450)

7.10. A compreensão dos sincategoremáticos soltos

Uma dificuldade seria compreender os sincategoremáticos desligados de qualquer enlace, isto é, soltos, fora de qualquer contexto. Do nosso ponto de vista não pode haver uma tal compreensão. Isto porque os elementos não independentes da oração (λόγος) fechada categoremática não podem ser desconectados. Portanto, não podemos considerar estes elementos fora de qualquer conexão, embora o tenha feito Aristóteles. Assim considerava o Estagirita “os que estão fora de conexão, os que são ditos em nenhuma conexão”. Ocorre, porém, que os sincategoremáticos soltos, tais como *por*, *em relação*, *com*, *e*, *ou* etc. não podem ser intuitivamente compreendidos, isto é, não possuem um cumprimento significativo, a não ser que estejam em conexão dentro de um todo mais amplo. (HUSSERL, 2009, p. 451)

O cumprimento que se desenvolve aqui representa também o seu contrário, a decepção, que é um modo peculiar fenomenológico, que manifesta sua evidente incompatibilidade no esclarecimento intuitivo e intelectivo. Nesse caso, o que ocorre é que a unidade de intencional sofre com a decepção no momento em que chega a desunião intuitiva.⁶

Nenhuma significação sincategoremática, nenhum ato de intenção significativa não-independente pode estar na função de conhecimento, como não o está na conexão de uma significação categoremática. Isso vale também para o caso das expressões entendidas como unidades do vocábulo e significação ou sentido. (HUSSERL, 2009, p. 451)

Pergunta-se agora se o termo de não-independente empregado para expressões significativas não seria um termo impróprio, ou seja, um termo que só vem determinado pela não-independência em um possível cumprimento. Diante disso, somos levados a admitir o fato de que também as intenções significativas vazias, impróprias, simbólicas, que dão sentido a expressão fora de toda significação cognoscitiva, leva um em si também a diferença entre independência e não-independência.

Resta, assim, a dúvida de que como os sincategoremáticos isolados podem ser compreendidos. Em outras palavras, dizer que são não-independentes com respeito a suas intenções significativas é dizer que essas intenções não podem existir mais que conexões categoremáticas. Dessa forma, por exemplo, a partícula *e* isolada, desprendida, teria de ser um mero *flatus vocis*.

Podemos dizer, para resolvê-lo, que o sincategoremático solto ou tem a mesma significação que unido em uma conexão categoremática ou a tem mas que experimenta um complemento de significação ainda que objetivamente indeterminado, de maneira que se converte em expressão incompleta da significação momentânea viva e completa. O *e* isolado o compreendemos ou porque se associa a ele como significação anómala, um pensamento indireto, ainda que não articulado em palavras de certa partícula bem conhecida por nós, ou bem por que sem auxílio de vagas representações de coisas e sem complemento verbal nos oferece um pensamento do tipo *A e B*. (HUSSERL, 2009, p. 452)

Este *e* pode assumir, portanto, uma função normal, quando pertence a um momento de intenção significativa completo, isto é, ao mesmo momento que nas conexões de expressões categoremáticas de coleções; pode assumir, ainda, uma função

⁶ Veja nota 16, página 451, das *Investigações lógicas* 2.

anômala, quando não está em conexão com outras expressões, as quais dão cunho normal às partes complementares da significação presente.

8. Conclusão

Por fim, essa análise da *Quarta Investigação Lógica* de Husserl revela-nos o compromisso fenomenológico com uma gramática universal *a priori*, que busca desvendar as condições formais da significação. Husserl, ao distinguir entre significações independentes e não independentes, transcende a mera funcionalidade gramatical e apresenta uma análise semântica que articula as conexões entre linguagem, intencionalidade e experiência.

Ainda, sua distinção entre o sentido e o sem-sentido, assim como sua investigação sobre a morfologia lógico-gramatical, oferece um esqueleto ideal para a compreensão das estruturas linguísticas e suas inter-relações com os atos mentais.

Esse projeto fenomenológico, embora inserido em um contexto histórico-filosófico, demonstra relevância contemporânea, especialmente ao dialogar com a linguística cognitiva. Os conceitos husserlianos de significação independente e composição semântica encontram eco em teorias modernas que investigam a relação entre linguagem e cognição. Principalmente ao evidenciar que a linguagem não é apenas um sistema autorreferencial, mas também um veículo intencional para a organização e rearticulação da experiência, Husserl estabelece um fundamento para a compreensão da linguagem como fenômeno essencialmente humano.

Agora, temos a divergência de Husserl e o cognitivismo que reside fundamentalmente na diferença de abordagem epistemológica e ontológica no que diz respeito à linguagem, à intencionalidade e à experiência. Husserl, a partir de sua fenomenologia, busca descrever as estruturas essenciais da experiência consciente e os atos intencionais que constituem a base da significação linguística. Para o fenomenólogo, a linguagem não é um sistema isolado ou puramente funcional, mas um veículo de expressão que reflete uma intencionalidade pré-linguística. Essa intencionalidade é caracterizada por atos mentais que estruturam e configuram a experiência de mundo, sendo governada por leis apriorísticas que regem as relações entre significações não-independentes e independentes.

Ainda, Husserl insiste que a linguagem é subordinada à intencionalidade e que as estruturas linguísticas refletem os atos significativos prévios da consciência. Então, o

significado na linguagem é derivado diretamente dessas estruturas intencionais pré-linguísticas. Em contraste, o cognitivismo, em seus modelos mais avançados, tende a investigar como a linguagem influencia a cognição e como a mente processa e armazena representações simbólicas, colocando o foco em como a linguagem molda as capacidades cognitivas, ao invés de subordiná-la a uma intencionalidade essencial.

Portanto, sua contribuição vai além da filosofia da linguagem e alcança uma perspectiva interdisciplinar, iluminando as interseções entre lógica, semântica e a constituição da experiência subjetiva. Essa visão integrada, de forma fecunda, os princípios apriorísticos da linguagem com as dinâmicas da cognição e da expressão, reafirmando a importância de seu legado filosófico para a compreensão dos fenômenos linguísticos e de sua relação com o pensamento humano.

Vamos agora para uma abordagem de Husserl que diz respeito ao intersubjetivo e à comunicação de um ponto de vista fenomenológico. Usamos, aqui, o texto *Sobre a intersubjetividade em Husserl*, buscando levantar aqueles pontos que dizem respeito ao intersubjetivo e, dentro da intersubjetividade, aqueles que dizem respeito à comunicação enquanto intermédio entre dois sujeitos. Aqui aparecem vários questionamentos, como, por exemplo, se a comunicação é apenas o fato de dois sujeitos transmitirem mensagens, ou se ela possui algum outro significado mais profundo e essencial. Por outro lado, queremos saber, ainda, sobre a constituição do mundo fornecida pela linguagem, especialmente pela comunicação entre dois sujeitos. Tudo isso a seguir, na segunda parte.

Por outro lado, nessa segunda parte vamos problematizar o tema do estrangeiro, com Bernard Waldenfels. O tema do estrangeiro (ou do estranho/alheio - *das Fremde*) é central na obra do fenomenólogo alemão Bernhard Waldenfels, constituindo a base de sua "fenomenologia responsiva". Waldenfels propõe uma mudança de perspectiva que não olha para o estranho a partir de um centro fixo (o "próprio"), mas sim como uma experiência que nos afeta, um "acontecimento" que precede nossa compreensão racional.

Waldenfels coloca a experiência do estrangeiro não é apenas sobre o outro como objeto, mas uma resposta a um "apelo" (*Anspruch*) que vem do alheio. A subjetividade é definida pela responsividade, ou seja, somos constituídos pela forma como respondemos ao estranho. Ele distingue, ainda, o estranho de um simples "diferente". O estrangeiro é aquele que quebra a normalidade, uma alteridade que não se deixa integrar totalmente à nossa ordem. Waldenfels desenvolve também uma "topografia", mapeando como o estranho surge no "entre" (*Zwischen*), num espaço que não é estritamente de lá nem de

cá. Propõe do mesmo modo uma análise dos modos como a estranheza se manifesta, indo desde o inusitado cotidiano até a radicalidade do que é incomensurável. O encontro com o estrangeiro, por seu turno não é um evento planejado, mas um "acontecimento" (*Widerfahrnis*) que nos afeta e nos obriga a responder.

A filosofia de Waldenfels compartilha com Emmanuel Levinas a ética da responsabilidade, focando na resposta ao apelo do outro. A abordagem de Waldenfels tenta superar a visão egocêntrica do mundo, onde o "eu" ou o "próprio" é a medida de todas as coisas, valorizando o impacto que a alteridade causa na construção do nosso mundo e da nossa ética.

A técnica fenomenológica em Emmanuel Levinas não é uma simples aplicação do método husserliano (ir "às coisas mesmas"), mas uma radicalização e subversão desse método para colocá-lo a serviço da ética. Levinas utiliza a fenomenologia para descrever o encontro com o Outro (alteridade) como uma experiência que transcende a consciência e o saber teórico.

Alguns pontos-chave podem ser levantados sobre a filosofia de Levinas e que podemos nos utilizar aqui. Em primeiro lugar está a fenomenologia como "destruição da representação", isto é, Levinas vê a fenomenologia não apenas como a descrição de objetos, mas como uma forma de desconstruir a "ingenuidade" do pensamento ocidental, que tende a transformar tudo em objeto de conhecimento (tema ou representação). Por outro lado, temos o rosto como fenômeno ético, ou seja, a fenomenologia levinasiana foca no "rosto" do Outro. O rosto não é a face física, mas a revelação da alteridade absoluta, que se impõe à consciência de forma desarmada e ética, quebrando a totalidade do eu.

A "subversão" do método é diferente de Husserl, para quem a fenomenologia visa a clareza da intuição. Aqui, Levinas utiliza o método para mostrar o que *não* pode ser tematizado ou totalmente compreendido: o Infinito, que se dá na proximidade do outro. Na ética como filosofia primeira, a fenomenologia serve para fundamentar a ética como a primeira filosofia. A experiência da alteridade não é um saber, mas uma responsabilidade pré-consciente que questiona a liberdade do Eu. Na passagem da ontologia à ética, Levinas move a fenomenologia da preocupação com o "ser" (ontologia) para a preocupação com o "outro" (ética), descobrindo a subjetividade como *para-o-outro*.

Em conclusão, a técnica fenomenológica em Levinas se transforma em uma metafenomenologia, uma vez que descreve um aparecer (o rosto) que escapa à própria visibilidade objetiva, marcando o eu com o "vestígio" de uma ausência infinita.

A antropologia como filosofia primeira em Ernst Tugendhat propõe que o questionamento filosófico fundamental ("o que somos como seres humanos?") deve preceder a metafísica ou a epistemologia. Essa abordagem foca na autocompreensão humana, articulando linguagem, ontologia e a condição de vulnerabilidade do ser humano, posicionando a autoconsciência no centro da filosofia.

- **Fundamentação:** Tugendhat argumenta que toda investigação filosófica baseia-se na pergunta sobre o "eu" e o que distingue o ser humano, tornando a antropologia a base de todo o saber filosófico.
- **Crítica à Metafísica:** a proposta retoma uma visão da filosofia não mais focada em um ser absoluto (metafísica tradicional), mas sim no ser humano em sua linguagem e contexto.
- **Antropologia Filosófica:** diferencia-se da antropologia empírica por buscar os conceitos *a priori* da existência humana, e não apenas dados sociológicos ou biológicos.
- **Conexão com a Linguagem:** o papel da linguagem é central, pois é através dela que o ser humano se compreende e se constitui.

A perspectiva de Tugendhat busca uma compreensão do ser humano que não seja finita ou completa, mas que esteja sempre aberta à revisão.

A obra de Tugendhat demonstra uma grande riqueza de compreensão da própria antropologia e filosofia.

A relação entre liberdade e fechamento da linguagem aborda a tensão entre a nossa capacidade de criar novos significados e as limitações impostas pelas regras estruturais, sociais ou ideológicas. Enquanto a linguagem é um instrumento de interação social e libertação, ela também pode ser usada para restringir o pensamento.

Liberdade da Linguagem (Abertura)

- **Criatividade e Interação:** A linguagem é vista como uma atividade criativa (energeia) e não apenas como um sistema fixo, permitindo novos enunciados e construções sociais.

- Ato de Libertação: É fundamental para a constituição do sujeito e interação social, conforme a perspectiva dialógica de Bakhtin e Paulo Freire, tornando-se uma prática de liberdade.
- Significação Subjetiva: A língua permite o re-encontro de identidades e a contemplação do mundo.

Fechamento da Linguagem (Limitação)

- Estrutura e Regras: A linguagem possui formas estáveis (gêneros discursivos) que limitam a liberdade total do falante em favor da inteligibilidade.
- Dominação e Ideologia: A manipulação da linguagem pode limitar o pensamento e a capacidade de expressão, como exemplificado pela "Novafala" de Orwell, onde restringir o vocabulário restringe o "pensamento-crime".
- Manipulação de Consensos: O uso da linguagem para impor consensos artificiais e silenciar divergências enfraquece a democracia.
- Obstáculos Sociais: A linguagem pode ser reduzida por processos sociais, afastando-se de sua forma mais natural e energética (como o "grito da natureza" descrito por Rousseau).

Linguagem como Poder

A linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também um espaço de luta e poder. A liberdade de expressão muitas vezes encontra barreiras nos discursos de ódio ou na manipulação social. A capacidade de dar significado às coisas é, ao mesmo tempo, nossa maior forma de liberdade e um campo de disputa sobre o que pode ou não ser pensado e dito.

A comunicação não é apenas a troca de informações, mas uma dimensão constitutiva do ético na vida social e profissional, atuando como o fio condutor que pode promover a humanização ou servir como instrumento de dominação e alienação. Ela está intrinsecamente ligada à construção de novos parâmetros de comportamento e ao estabelecimento de valores, propósitos e metas comuns, essencial para a vivência em sociedade.

Aqui estão os pontos-chave sobre a comunicação como dimensão ética:

- Responsabilidade Social e Humanização: A ética na comunicação exige que os profissionais agem racionalmente, utilizando a comunicação para humanizar e

construir uma sociedade melhor, evitando a massificação. Comunicar eticamente é um ato de responsabilidade social, influenciando comportamentos e normas.

- A Ética da Alteridade: Baseada em pensadores como Emmanuel Levinas, a comunicação é entendida como uma ética da alteridade, focada no acolhimento do "outro", o que implica abertura e respeito pela diferença.
- Pilares da Comunicação Ética:
 - Honestidade e Verdade: Essencial na informação e persuasão, evitando desinformação e manipulação.
 - Transparência: Clareza sobre intenções e fontes, especialmente em comunicações persuasivas.
 - Respeito: Reconhecimento da autonomia do receptor.
 - Inclusão: Mensagens acessíveis e que respeitam a diversidade.
- Áreas de Influência Ética: A ética comunicacional abrange o conteúdo da mensagem (o que é dito), o processo (como é dito), e as estruturas (quem controla). Os pontos mais influentes incluem o jornalismo, a publicidade e a opinião pública.
- Desafios Contemporâneos: A revolução tecnológica trouxe a necessidade de avaliar a ética no uso da inteligência artificial (IA) para criar narrativas e combater a desinformação. Além disso, enfrenta o desafio de equilibrar lucros com o serviço de interesse público, evitando a criação de "pobres de informação".

Em suma, a comunicação ética é um exercício de cidadania que guia práticas profissionais e cotidianas, transformando o modo como a sociedade se configura.

Assim, a comunicação não é apenas um meio de transmissão de mensagens. É o que veremos no capítulo 3, vinculando os temas da comunicação e da intersubjetividade em Husserl. Por outro lado, vamos entrar agora, no capítulo 3 nas questões mais específicas da comunicação e da intersubjetividade. Até agora vimos as questões ligadas à linguagem propriamente dita e agora vamos expandir nosso saber sobre a linguagem até atingir a comunicação e as relações intersubjetivas. Pretendemos, assim, encerrar esta tese com uma análise husserliana sobre o que é comunicar e se, e até que ponto, essa comunicação é um ato intersubjetivo. Na verdade, procuramos encontrar aqui o fato de que a linguagem, de um ponto de vista comunicativo, evoca e é pela intersubjetividade evocada, em Husserl. Vamos, então, ao capítulo 3.

CAPÍTULO 3

COMUNICAÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL

(Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade)

Várias coisas servem de comunicação, de ponte entre dois sujeitos. Esse fenômeno denomina-se intersubjetividade. Intersubjetividade, portanto, é tudo aquilo que é, assim, um *medium* para a comunicação entre dois sujeitos. De acordo com Martin Buber (1878-1965), a intersubjetividade é a capacidade do ser humano se relacionar com seu semelhante. Esta interrelação envolve o diálogo, o encontro e a responsabilidade entre dois sujeitos. A intersubjetividade, portanto, precisa ser analisada pela filosofia, em especial pela antropologia filosófica. “Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. (...). Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada”. (BUBER, Martin, 2001, pág. 44). Em outras palavras, o Tu não pode ser jamais tomado como objeto, no sentido de uma existência coisica.

No primeiro e no segundo capítulos, desenvolvemos dois aspectos da linguagem em Husserl: a linguagem enquanto uso e a linguagem enquanto estrutura independente do seu uso e das suas aplicações práticas na realidade. O nosso objetivo era descobrir até que ponto poderíamos caminhar com cada uma delas e, também, saber quais são as relações entre os usos da linguagem, desenvolvidas na *Primeira investigação lógica*, e a “gramática pura” desenvolvida por Husserl em sua *Quarta investigação lógica*.

Descobrimos que Husserl concebe a gramática pura como um ponto de apoio para os usos da linguagem, ou seja, o rigorismo lógico-formal em Husserl tem um propósito claro: elevar a linguagem a um patamar satisfatório de comunicação e de um relacionamento intersubjetivo cada vez mais aprofundado e completo. Este “patamar satisfatório”, em Husserl se diferencia pela eliminação completa do ruído na comunicação, o que não ocorre com a pragmática ou a razão instrumental, que estão interessados em outros aspectos da linguagem. Para a fenomenologia essa elevação se justifica pela aproximação dos sujeitos da comunicação em um patamar compreensível a ambos e não apenas pela funcionalidade da linguagem, por exemplo. Para Husserl (HUSSERL, E., 2011b, pp. 437-438), somente com um desenvolvimento satisfatório e ideal da linguagem, com o auxílio da lógica pura, podemos nos certificar que haja uma comunicação e um entendimento daquilo que falamos e daquilo que ouvimos.

Há aqui uma ligação entre a análise dos usos e da estrutura formal da linguagem, uma vez que os usos e a estrutura formal são aspectos da intersubjetividade e da

comunicação. São, desta forma, modelos da comunicação intersubjetiva, uma vez que sem elas não é comunicação possível, nem relação intersubjetiva alguma. É somente com base nos usos da linguagem e na estrutura do ato comunicativo que criamos uma efetiva comunicação e uma efetiva relação intersubjetiva dos sujeitos falantes.

Agora, nesta terceira parte, vamos adentrar a leitura de *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*, no intuito de esclarecer intersubjetivamente questões relativas à comunicação. A passagem da primeira parte para a segunda, embora não pareça, possui uma lógica que simboliza a volta para a dinâmica da primeira *Investigação lógica*.

Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade não é um título de livro específico de Edmund Husserl, mas sim um tema central em sua obra tardia, especialmente nas *Meditações Cartesianas* e em textos sobre a constituição do outro. A obra aborda como a consciência (subjetividade) se torna consciente de outras consciências (intersubjetividade) através da empatia (*intropatia*), que permite a apreensão do outro como um eu semelhante, superando um possível solipsismo e fundamentando a existência de um mundo objetivo partilhado. Trata-se da maneira como o eu se relaciona com outros eus, reconhecendo-os como sujeitos distintos de si mesmo, mas com uma consciência e vivência semelhantes

Para Husserl, a intersubjetividade se dá através da empatia, que é a capacidade de apreender a experiência do outro por analogia com o próprio corpo e vivências. A intersubjetividade é crucial para a formação do mundo da vida, pois a realidade não se constitui apenas para um eu isolado, mas é um mundo compartilhado entre múltiplos sujeitos. A fenomenologia da intersubjetividade busca demonstrar que o outro não é um simples objeto, mas outro centro de experiência, afastando a possibilidade de que a consciência (o eu) seja o único ser real (solipsismo, como veremos mais adiante). Em textos posteriores, Husserl discute a ideia de uma "comunidade de mônadas" como fundamento do mundo objetivo e da intersubjetividade, ligando as consciências individuais a uma realidade compartilhada.

Nas *Meditações Cartesianas* propriamente ditas, Husserl aborda a constituição do outro e a esfera intersubjetiva de maneira aprofundada. Contudo, outros artigos e trabalhos de Husserl exploram como a intersubjetividade e a empatia, entendida como intropatia, se tornam fundamentais para o estabelecimento de um mundo comum. Nessa mesma linha, Edith Stein, discípula de Husserl, contribuiu para o tema com sua teoria da empatia fenomenológica (*intropatia*), que oferece um olhar específico sobre o encontro com o outro e a constituição do eu e do outro em um mundo compartilhado.

Por outro lado, a volta à dinâmica da primeira parte das *Investigações lógicas* assemelha-se ao “mito de Sísifo”, onde a rocha elevada até o cume volta a rolar ladeira abaixo num movimento perpétuo. Até agora, chegamos ao alto do cume, e então preparamos sua volta ao chão e aos usos da linguagem. Este é o movimento natural do movimento da linguagem em Husserl. Vamos, então, a isso.

3.1. Da empatia à *communicatio*: fundamentos da intersubjetividade

Vamos analisar agora nossa condição de sujeitos e o funcionamento de outros eus. Vamos partir do princípio de que há uma falência do de-si-mesmo e do de-nós. Os seres são sempre pré-determinados, de forma que todo o futuro só tem sentido como predeterminação, quer dizer, de algo resultará, um algo, um real. Em Husserl, a ideia dessa predeterminação é um resquício da harmonia das esferas, que Husserl conhecia muito bem e que chegou a aplicar em sua fenomenologia. Husserl, porém, se afasta de Leibniz quando da formulação da empatia e da analogia entre o meu sentir e o sentir do outro. Em outros termos, em Husserl empatizar significa ter uma ideia do que o outro sente por analogia com o que eu mesmo senti dalguma vez, dada a mesma situação vivida por ambos. Assim, os sujeitos têm sua forma como sujeitos de um mundo que já é válido para eles como horizonte, de forma que o futuro é “determinado”, na medida em que é determinado: haverá algo dentro da forma ontológica. Porém o futuro não é determinável, “calculável” a partir do presente. Com base no mundo autoevidente e preexistente temos que enquanto a empatia tiver sucesso enquanto confirmação evidente e unânime, poderei entender consistentemente o Outro como o mesmo, como uma correspondência entre meu mundo primordial e o do Outro. Essa correspondência congruente poderá ser levada por meio da correção.

Assim, minha ação perceptiva deverá ser compreensível para o outro como uma unidade de realização e como uma unidade de atividades decorrentes da possibilidade. Por outro lado, o Outro cria em seu ambiente experiencial primordial por meio da atuação e da intervenção transformadora, compreensível para mim como uma mudança resultante de sua intervenção. Não apenas o outro se torna compreensível como sujeito, mas também como “objeto”, como algo real no mundo. Também eu mesmo devo ser percebido como um ser humano para mim mesmo e em comunicação com outros seres humanos, distribuídos horizontalmente no espaço-tempo. A isso damos o nome de entrelaçamento

das realizações intencionais constitutivas, a ser esclarecido na investigação constitutiva de tais entrelaçamentos. Isto é a base para a apercepção do Outro.

Existe, também, na esfera transcendental, uma identidade apesar das mudanças hiléticas, que é a constituição de um identicamente inalterado, que é o fato de que “eu posso provocar a mudança por mim mesmo”. Há também o imutável, cuja transformação pode parar por si só, mais cedo ou mais tarde, e então há imutação novamente. A imutação se torna perceptível colocando-se algo extracorpóreo em movimento, arbitrariamente ficando parado, transformando-o em imutação. O agarrar, o levantar, o carregar etc. São algo da própria primordialidade. É preciso, pois, que se entenda os outros da mesma maneira, isto é, a partir da primordialidade. A identidade real como idêntica na conexão intersubjetiva é, ou forma o objeto natural como objeto para todos nós. A partir daí, temos a personalidade humana como membro de sociabilidades. “Ser um para o outro, que ao mesmo tempo tem o mesmo ambiente espaço-temporal em comum está presente nele psicofisicamente como algo ‘real’, como algo integrado à natureza, ainda não é comunitarismo ‘social’” (HUSSERL, E., 2001b, p. 364). Existir um ao lado do outro e no ser um para o outro, entendendo-se unilateralmente ou reciprocamente, experimentando-se em empatia, se torna uma representação intuitiva, uma “capa” de fato estabelecida entre mim e o outro. Algo completamente novo é a capa que se baseia nela, que pessoalmente “une” a mim e ao meu outro.

Tem de haver uma existência mútua e atual um para o outro, uma consciência mútua um do outro. Nessa situação: “eu me volto para ele”. A empatia mútua atual pode ter diferentes modos. Eu experimento o outro na apercepção externa direta e nos percebemos uns aos outros como percebendo uns aos outros. Acontece que eu veja a outra pessoa,

(...) mas [posso] não saber se ela me viu ou se está prestando atenção em mim agora. Eu posso observá-la, e ele pode até me observar, sem que ele ou eu percebamos. Também pode ser que, enquanto estou ocupado com algo, com uma coisa ou uma pessoa, outros estejam lá como seres humanos no meu campo de percepção – não estou direcionado a eles, não estou em empatia explícita com eles (...). (HUSSERL, E., 2001b, p. 365).

Eu estou direcionado para o outro como um outro desperto, ativo em relação ao ambiente comum. Estou preocupado com ele no sentido de compreender suas expressões, as suas percepções corporais e as suas coisas indiretas nas quais o seu ser psíquico é

expresso, por exemplo, na violência do seu empurrar, em sua violência interior e, possivelmente, sua excitação emocional. O que importa é que eu o entendo e vice-versa, e que ele está ativamente direcionado a mim e às minhas declarações, às ações que expresso nessas declarações. Por outro lado, me entendo como alguém que está explicitamente direcionado a ele. Ele pode observar-me com algum interesse e pensar que não o noto, talvez porque eu finja não o notar. Se estabelecemos, portanto, uma empatia mútua e ativa, isso não significa que se estabelece uma unidade social, uma unidade comunicativa, nenhuma conexão real Eu-Você requerida por aquelas unidades habituais Eu-Você e Nós, que são meras uniões de pessoas no mundo. Pelo contrário, temos uma comunidade de pessoas realmente conectadas, uma união pessoal de vários tipos possíveis. O que falta para isso é a intenção e a vontade da manifestação, o ato específico de comunicação (de compartilhar a si mesmo) (HUSSERL, E., 2001b, p. 366), que é o ato criador de comunidade, chamado *communicatio* em latim.

Por outro lado, essa vontade de comunicação se dá fenomenologicamente ao nível da intencionalidade e da redução fenomenológica. Ou seja, querer comunicar é ter uma intencionalidade, um apontar para dentro de si mesmo. Querer comunicar é, assim, um querer intencional, um estar direcionando ao outro aquilo que quero dizer, aquilo que está dentro de mim mesmo. Por outro lado, temos a suspensão do juízo, a *epoché*, que suspende o meu juízo acerca de uma possível atitude natural dentro do mundo da linguagem. Essa suspensão de um mundo natural comunicativo nos leva a um patamar mais elevado dentro do processo comunicativo. Assim, temos a intenção ou vontade de manifestação passando por dois crivos fenomenológicos: a intencionalidade comunicativa e a *epoché* fenomenológica.

3.1.1. Fenomenologia da comunidade de comunicação *versus* comunidade empática

Vamos buscar o Gênese original deste ato, mas antes é preciso interpretá-lo em sua intencionalidade. Sua pré-condição é a empatia mútua no modo de percepção do semelhante mutuamente atual, da forma que um entra no ser subjetivo do outro. Recorro ao outro-eu, que se torna o você para mim. Ele é um sujeito do ato ou ativo. Ele poderia assumir outro objeto e em vez deste ele, poderia assumir outro. Cada um dos seus atos tem uma expressão bilateral, isto é, expressa a interioridade correspondente de prever e realizar. É uma manifestação sem que o outro tenha uma intenção especificamente

expressiva, ou seja, comunicativa. Esta já pressupõe que uma visa a ser compreensível por sua expressão, dependendo da ativação de atos de doação de sentido e de preenchimento por parte do receptor. Nas palavras de Husserl,

A comunicação não é meramente uma questão de fazer com que o outro realize este ou aquele ato, de torná-lo consciente disto ou daquilo e então, conforme pode ser previsto, fazer isto ou aquilo. Posso conseguir isso sem que a outra pessoa tenha a mínima ideia de que eu estava envolvido, que sua atividade foi orquestrada de acordo com os meus desejos e vontades. Nesse caso nunca direi que lhe dei essa informação. (HUSSERL, E., 2001b, p. 367)

A empatia mútua é a pré-condição do ato de comunicação, isto é, para se ter a comunicação é preciso que haja uma empatia mútua entre os dois sujeitos envolvidos no ato de comunicação. Nesse sentido, um entra no ser subjetivo do outro. O outro-eu se torna, assim, o você para mim, antes mesmo de qualquer comunicação. Ele é um sujeito ativo do ato, de modo que poderia assumir outro objeto depois deste. Ele prevê e realiza uma expressão bilateral em sua interioridade. Não há ainda uma intenção especificamente expressiva, ou seja, comunicativa. Esta pressupõe que tal ou qual afirmação é compreensível por sua mera expressão.

Em todo caso, pela empatia, o que pressupõe a minha ação comunicativa é que ela expressa em seu exterior sensorial minha interioridade correspondente. A intencionalidade de uma expressão deve estar, portanto, presente e esta expressão pertencente à generalidade da empatia não é ainda comunicação. Devemos fazer uma separação, no caso de uma comunicação ao outro, se eu desejo determiná-lo agir, deixá-lo perceber isto ou aquilo, ou lembrar-lhe disto ou daquilo, ou se desejo que ele exerça alguma ação. No caso das ordens, os atos comunicativos devem ser distinguidos dos atos que, mediados por eles, pretendo, em última instância, alcançar. Por outro lado, a outra pessoa pode entender-me, se estiver prestando bastante atenção em mim. Pelo meu lado, eu expresso naturalmente o desejo com uma fala. O outro entende o meu discurso e o que eu digo como um discurso comunicativo que se dirige a ele e minha intenção em relação a ele. Entendemos os outros como estando em um relacionamento uns com os outros, isto é, como falantes e como comunicadores. “Fala”, aqui, tem um sentido amplo de comunicação intencional, por meio de palavras faladas, ou escritas, ou, ainda, por meio de gestos comunicativos.

A sociabilidade requer, desta forma, uma atividade multifacetada, uma empatia, ou seja, uma percepção ativa profunda dos outros, tornando minhas intenções conhecidas a eles por meio da fala, ao dirigir-me a eles enquanto tais. Ou seja, quando me dirijo a alguém espero que esta pessoa receba mensagens compreensivamente, interagindo com ela e aceitando-a. Posso, contudo, frustrar-me nessa expectativa. Ele não me escuta e eu tenho de repetir, ou usar outros meios de expressão. A origem da vida social, portanto, se baseia na conexão da comunidade de comunicação, ou seja, na mera comunidade de endereçar e receber um endereçamento, de endereçar e ouvir. Esta comunicação linguística é a base da unificação comunicativa em geral, da forma original de correspondência entre eu e o Outro, entre qualquer um e alguém que é Outro para ele. Há aqui uma unificação da fala. Percebo o outro como se dirigindo a mim, comunicando-me algum desejo ou vontade, suas esperanças enquanto horizonte de possibilidades. Assim, a mensagem é aceita e registrada como tal. Meu desejo de comunicar entra no Outro, na medida em que e se realiza uma atividade de apropriação, de escuta. Compreendo-O como ouvinte quando esse Outro “expressa” a escuta com a apresentação de um sinal como “entendi”, “por favor” etc.

Nos atos de comunicação, o eu entra em quase congruência com o outro eu. Desta forma, a minha execução do ato entra, ou motiva nele uma certa co-execução, isto é, um ato de receber a comunicação e responder à própria comunicação. Há, assim, um acordo inicial: o Outro é meu Tu, falando, ouvindo, respondendo e formando um Nós, comunitizado de uma maneira que é especial. Por outro lado, já em relação ao conteúdo da mensagem, que se revela por meio da comunicação, temos uma expressão comunicativa. De outro modo, temos uma comunidade Eu-Tu, ou seja, é uma conexão entre um duplo Eu. Temos pois um ego que pode entrar em conflito consigo mesmo e a relação de unanimidade, na qual usar atos de um eu são cumpridos nos atos de outro eu, é unilateral. Assim o esforço de planejamento e execução de um no outro deverá gerar reciprocamente uma conexão mais íntima.

Também a oposição, isto é, a negação e rejeição está entrelaçada em tal ato. Assim, o desejo que dirijo aos outros entrou neles, alcançando-os, motivando-os, na medida em que já estou neles com meu desejo e ele o aceitou. Nessa medida, isto é, na medida em que já estou nele é que eu experimento rejeição nele. Essa rejeição é, portanto, uma espécie de resistência, de negação ao que lhe é própria. Com base nisso, temos atitude comunitária, isto é, uma comunidade de comunicação atual, onde cada um

representa uma unidade de coerência interna, uma unidade que é em si mesma unidade de compreensão própria.

Forma-se, assim, por outro lado, uma comunitarização das ações, uma perturbação mútua, uma ação de recobrimento de um contra o outro. A ação do tipo Eu-Você, a ação do tipo Nós, conectada na unidade de sentido proposital, é, dessa maneira, acordada por cada indivíduo atuante, onde Eu também estou envolvido. Há uma Constituição de um nós atuante, personalidade de ordem superior, unidade de uma subjetividade ativa, além de multifacetada e imersa em um comportamento prático negador, em oposição deliberada e explícita.

Nesse sentido, pode-se dizer que a conexão entre comunicação e recepção “não precisam ocorrer no discurso linguístico comum” (HUSSERL, E., 2001B, p. 405). Por outro lado, já como animais temos uma ação conscientemente direcionada para a expressão comunicativa com o outro. Temos assim os atos sociais “normais”, mas também a anomalia da mentira, da dissimulação deliberadamente, da comunicação mentirosa. No decurso da experiência, podemos ter, outrossim, o falso, o ilusório, o enganoso. Temos, portanto, que a mendacidade, ou seja, a deslealdade e a falsidade, é um modo de sociabilidade possível.

Tomados os atos sociais, os atos Eu-Você, e os atos específicos do Nós, um casamento, uma amizade, um clube, que são, deste ponto de vista, associações comunicativas e pessoais, onde reina um acordo contínuo, uma habitualidade. Tudo que as pessoas não estão isoladas enquanto estiverem conectadas. “Habitualidade inclui estar um para o outro e dentro dele.” (HUSSERL, E., 2001b, p. 406), em uma unidade de vontade multifacetada. Assim, o ser pessoal conectado vive uma vida de ato pessoal conectada. Desta forma, “cada ato pessoal individual alcança a vida de ato dos camaradas” (HUSSERL, E., 2001b, p. 406), de forma que temos, portanto, vários horizontes particulares e, assim, várias formas subjetivas individuais.

3.1.2. Solipsismo, anomalias e passagem ao sujeito comunicante

Vamos falar agora da apercepção pessoal no eu solipsista e no fluxo da experiência e, depois, na realização da empatia. Então, olho para mim mesmo, meu corpo, meu entorno imanente e transcendente, como os encontro ou posso encontrar na “atitude interior”. Descubro que há uma relação ou conexão entre a carne e o ego pessoal. Vejo que o ego pessoal é o pré-requisito necessário para a possibilidade da empatia e a ligação

que ela tem com a carne íntima. Já na atitude solipsista, as coisas da minha experiência são constituídas apenas para mim e a percepção externa solipsista, a experiência externa, de coisas externas solipsistas. Aceitamos essas coisas externas como constituídas, com a exclusão dos componentes comunicativos da compreensão. Aqui, todo tipo de relação vivida, espaço-temporal-causal, é então constituída em uma atitude solipsista. Nas palavras de Husserl, “(...) podemos supor que na atitude solipsista o mundo das coisas já está constituído num nível de objetividade que lhe confere uma forma espacial homogênea em todos os aspectos e que confere ao corpo o caráter de percepção de uma coisa ‘como outra’”. (HUSSERL, E., 2001b, p. 220). É necessário, portanto, descrever os modos de representação que já tenham uma ligação com a empatia.

Temos, portanto, causalidades análogas entre a carne e as outras coisas, assim como com as coisas entre si. Como se imprime um corpo se o coloco na minha perna ou em outros órgãos semelhantes? Temos aqui uma causalidade física e a minha carne tem um tipo fisicamente real como unidade de experiência de tal causalidade, como portadora de tal propriedade causal: semelhante a outras coisas externas. Na atitude solipsista, entretanto, temos relações condicionais entre as coisas e nossa subjetividade, representadas pela causalidade psicofísica na atitude solipsista. O corpo pesado não pressiona meu corpo apenas no sentido físico; na esfera subjetiva também está ligada a ele a consequência não física da sensação de pressão.

Por outro lado, as nossas atividades subjetivas têm um efeito especial. Por exemplo, se empurro esta bola de bilhar, isso causa um movimento de uma segunda bola. Aqui, temos interconexões peculiares: A) A atitude reflexiva em relação às aparências (aspectos) e aos dados de sensação neles contidos como componentes imanentes; B) Os processos subjetivos têm significado para a percepção das coisas externas, como dados e premissas motivadoras para a constituição da espacialidade. Através da minha atividade subjetiva eu me movo como uma coisa no espaço. Pertencço, portanto, à existência de tudo o que “realmente cai na percepção”, a partir da coisa espacial. Temos, assim, um estoque primordial, já na área da experiência solipsista. Assim conclui Husserl sobre essa parte: “Se um mundo real espaço-temporal é constituído para um sujeito, então essa existência está essencialmente lá e pode ser encontrada reflexivamente.” (HUSSERL, E., 2001b, p. 222).

Assim, temos as condições de percepção anormal, a fisicalidade anormal e a doença física. De um lado, temos o mundo real e unânime com suas relações espaço-temporais congruentes, a estrutura básica de condicionalidade psicofísica e o sistema de

causalidades entre o corpo e as coisas que ele percebe. Um mundo continua a existir para um sujeito. Portanto, é necessário que haja uma unanimidade na progressão da experiência, e que, portanto, haja um conteúdo típico. Isto, no entanto, não garante que a regra seja parcialmente quebrada, isto é, que haja uma distinção entre condicionalidades psicofísicas anormais e normais. Por outro lado, existem regras de percepções normais ou percepções que constituem corretamente a realidade do mundo. A “experiência normal” é a experiência legítima, que mantém a identidade da coisa experienciada. Uma corporeidade funcionando anormalmente é uma percepção funcionando como consequência dessa anomalia, ao invés de uma experiência normal, de uma corporeidade funcionando normalmente. É a coisa e o corpo como “percepção”, juntos na unidade de uma realidade, como se não houvesse anomalias. Assim, “(...) o corpo com todos os órgãos costuma pertencer à constituição de um mundo unânime (...)” (HUSSERL, E., 2001b, p. 224).

Eles se enquadram unanimemente. Mas, por outro lado, “ (...) uma parte desses órgãos pode ser perturbada por uma constituição unânime e completa do mundo da experiência”. (HUSSERL, E., 2001b, p. 224). Alguns sistemas, contudo, podem falhar, porque, no sistema global de experiências possíveis, “(...) existem outros e vários grupos que ‘fazem a mesma coisa’” (HUSSERL, E., 2001b, p. 224). A “mesma coisa” é dita quando sentimos com uma mão e com a outra o “mesmo” pedaço de madeira. Desse modo, temos que alguns órgãos entram em ação para que outros possam descansar. Assim, alguns órgãos dão origem a consequências psicofísicas que se desviam daquelas a que normalmente dão origem, dando origem a sistemas normais e corretamente constitutivos (sistema de compensação para o funcionamento do todo). Estas relações não são, portanto, relações causais arbitrárias, mas causalidades de um tipo típico, que permite uma infinidade de causalidades, ou seja, “(...) qualquer tipo de causalidade que pertença a coisas que são fisicamente construídas desta forma.” (HUSSERL, E. 2001b, p. 225). Assim, se o típico for ultrapassado, permanecem possíveis consequências psicofísicas que se desviam do típico.

O típico aqui é a conexão de grupos regulados de sensações, que podem ser entendidas como fenômenos normais; os atípicos são outros grupos de sensações, que rompem atipicamente a unanimidade da experiência natural. A descoberta indica que não há quaisquer sensações, ou sensações que não podem ser mais entendidas como fenômeno de coisas que estão entre si conectadas. De acordo com Husserl, “O sistema de percepções ortológicas (*versus* heterológicas) ou de aparências ortológicas (aspectos, coisas visuais),

ou seja, aquelas percepções que têm seu lugar motivado no sistema de experiência unânime e, portanto, sempre têm (em algo) um caráter de realização, ou, o que equivale: percepções ‘justas’.” (HUSSERL, E., 2001b, p. 226). Assim, dá para entender o que Husserl quer dizer: são as experiências que são unânimes, quer dizer, aquelas experiências “normais”. Sem elas não haveria a solidão, pois cairíamos no nada absoluto, onde não há sentimento, nem sensibilidade, nem mesmo as experiências solipsistas. É a partir daí que passamos a ter experiências e percepções.

Assim, o caráter da correção. Somente com relação a isso sua tese dóxica pode parecer motivada. O caráter ortológico é, portanto, determinado pelos fenômenos perceptivos, em que o conceito de percepção é co-determinado pela *doxa*. Por outro lado, as percepções riscadas, como as ilusões e as alucinações, podem, desta forma, apresentar seu caráter heterológico, sendo que uma percepção anterior experimenta sua desvalorização, o seu apagamento dóxico. Em resumo, uma percepção seria ortológica caso não fosse influenciado por qualquer curso futuro de percepção riscada: então isso seria uma ideia. Desta forma teríamos um sujeito que mantém o único e mesmo mundo espaço-temporal como um mundo identicamente real, ou seja, um mundo de percepções ortológicas do início ao fim.

Por outro lado, existem percepções que interrompem. Ou seja, uma determinação diferente da mesma coisa percebida. Elas interrompem, portanto, uma sequência contínua de ortologia. Assim, o corpo é denominado funcionando “normalmente” em todos os casos enquanto funciona de acordo com todos os seus órgãos. Contudo, o corpo pode funcionar parcialmente, ou patologicamente no que diz respeito à percepção. Uma corporeidade patológica, isto é, um funcionamento anormal só faz sentido para o sujeito solipsista. O corpo não pode, por outro lado, ser completamente patológico, mas deve ser “normal” em alguns dos seus órgãos perceptivos, funcionando ortologicamente, na medida em que os membro e partes possivelmente patológicos do corpo podem ser dados como objetivamente reais. Assim se expressa Husserl a esse respeito:

Se um mundo comunitário for constituído, ou se os sujeitos estiverem em comunicação uns com os outros e, portanto, tiverem uma natureza comunal entre si, então as condições de possibilidade devem novamente ser preenchidas para a corporeidade ortológica e anartológica. Nem todos os corpos podem ser completamente anartológicos; mas os indivíduos podem ser caracterizados para outros sujeitos como corpos, mas como patológicos não apenas nos detalhes mas “inteiramente”.

Mas há também a questão de até onde “absolutamente” pode ir para que o corpo ainda possa expressar algo da vida da alma. É claro que a comunicação com tal requer um inventário de corpos normais (que funcionam ortologicamente etc.) (HUSSERL, E., 2001b, p. 228)

Esta reflexão de Husserl é bastante interessante, pois visa estabelecer os limites do corpo para que possa expressar algo da vida da alma. Nos casos de deficiência severa, ou de trauma, temos uma manifestação clara dos limites da corporeidade para uma comunicação possível. Husserl aponta também que o corpo é plástico, isto é, se um órgão deixa de funcionar, imediatamente outro órgão assume aquela função. Isto pode ser visto também ao nível da comunicação: quando um órgão deixa de funcionar, imediatamente outro assume aquela função que foi prejudicada pelo trauma severo.

Husserl repete aqui o que já tinha abordado nos parágrafos anteriores, com um detalhe: a comunicação. No caso do solipsismo não há comunicação possível, sendo que apenas com poucas funções ortológicas e anartológicas ainda é possível estabelecer um comunitarismo. Há casos extremos, que Husserl chama de “absolutos”, em que a comunicação ou falta dela torna impossível a saída do solipsismo. Husserl, nesse parágrafo procura, justamente, esse limite a partir do qual perdemos qualquer vínculo com a comunidade.

Existem várias mudanças reais da fisicalidade que rompem sua normalidade (que é um tipo), às quais estão ligadas a anomalias psicológicas. Isso pode levar ao fracasso de todos os fenômenos e ao pensamento de que as coisas não são como parecem. Por exemplo, as aparências não ortológicas, em última análise, têm tanto direito de aparecer quanto as ortológicas, embora as aparências ortológicas se relacionem com um tipo de corporeidade normal, enquanto as aparências não ortológicas se relacionem com um tipo de corporeidade anômala. Uma certa organização do corpo que se chama normal pode ser: 1) uma correção de uma percepção; ou 2) processos reais no corpo, o corpo real de uma certa organização normal. Pelo contrário, um mundo constitui-se como uma realidade real no espaço e no tempo. Esta é uma organização real típica do corpo, onde outras modificações reais desta organização e, portanto, da causalidade que determina a condicionalidade, trazem consigo outros fenômenos e outras consequências na esfera da subjetividade.

Assim, os momentos sensíveis pertencem às próprias coisas. É aí que reside o relativismo, ou, dito com outras palavras, temos de procurar os relativismos dentro dos

conceitos das aparências. Por outro lado, a coisa em si seria o *continuum* ótimo da “aparência”, unificado sob a ideia de causalidade. Nas palavras de Husserl,

Mas a aparência ótima (a coisa sensorial ótima como o estado momentâneo da coisa, ou seja, ela é “ela mesma”) é uma ideia que inclui infinitos abertos dentro de si. Posso obter uma “imagem” sensualmente uniforme de uma montanha ou de uma cadeia de montanhas a partir da vista de um pássaro e mudando as posições de acordo, por exemplo, com a forma espacial, mas isso agora é apenas um quadro no qual posso me encaixar através da observação, através da abordagem e da abordagem sempre nova, tenho que entrar em novos momentos significativos: e esta estrutura é uma ideia típica, algo necessariamente aproximado, que não dá uma forma geométrica fixa que é apenas qualitativamente preenchida repetidas vezes de uma maneira diferente, mas sim um esquema típico a partir do qual todos os componentes em termos de forma e que podem ser isolados podem ser indexados é para um sistema ideal de tipos sempre novos, para os quais sempre se aplica a mesma coisa, como esquemas, que por sua vez fornecem uma estrutura para a entrada de novos esquemas. E isto aplica-se, por assim dizer, à forma qualitativa, que é fundada e co-determinada pela forma espacial e, portanto, a tudo o que é sensível. (HUSSERL, E., 2001b, pp. 230-231)

A idealidade da “coisa mesma” (como ideia-limite) é o polo de identidade que, via empatia e *communicatio*, se torna comum a nós. Husserl, assim, supera o solipsismo no nível transcendental e não apenas no nível psicológico. Aparentemente, Husserl está a procurar, no trecho acima, uma explicação para a mudança, isso é, como uma coisa pode se transformar em outra. Assim, existe para Husserl uma estrutura que é preenchida por conteúdos e que representam, em seu conjunto, um ser sempre novo. Esta estrutura é o que é típico e representa a forma do ser, isto é, aquilo que molda o conteúdo, fornecendo os dados para a percepção sensível. Ele se apoia em formas imutáveis, que seriam os modelos para todas as coisas e que explicariam como uma coisa é o que ela é e, ao mesmo tempo, como ela poderia se transformar em algo diferente de si mesma.

Posso imaginar um sujeito solipsista em relação ao seu mundo, com seu corpo solipsisticamente experimentado no ponto zero de orientação, suas coisas sensíveis e coisas que dão orientação etc., como mera imaginação, ou relizo com pura neutralidade, ou sem a menor conexão com as teses atuais, que relacionariam esse mundo imaginado com o meu mundo real, ou seja, não faço nenhuma abordagem que leve as “coisas

percebidas pelos outros dentro da imaginação neutra tal como experimentada por mim e depois encontrada no meu espaço de experiência, seja ela hipotética e em contradição com o meu mundo, como faço quando imagino uma objetividade espacial neste mundo que não está realmente lá, isto é, em contradição com o que existe. (HUSSERL, E., 2001b, p. 232).

Como ressaltamos no Capítulo 2, as leis da sintática pura garantem a objetividade e, portanto, permitem um compartilhamento entre os sujeitos falantes. Em outras palavras, é o fato da idealidade no âmbito da linguagem que garante que estamos falando de uma “mesma” coisa. Assim, são aquelas leis sintáticas que vão garantir a objetividade daquilo que falamos e que, aparentemente, fazem sentido só para mim.

Desta forma, temos que o mundo da mera imaginação não pode ser transformado em uma percepção e conhecimento reais do mundo. Eu, enquanto sujeito do meu ambiente, experimento essas multiplicidades de aparências e o seu mundo objetivo. Posso, a partir disso, ter outro sujeito juntamente com sua multiplicidade de aparências e o seu mundo objetivo, como um dado original? Em outras palavras, posso ter outro sujeito como algo significativo para mim, enquanto um sujeito independente de mim mesmo? Posso ter a mesma coisa do outro, a partir do momento que ela ocorre no ambiente do outro, que é idêntico ao meu mundo espacial, enquanto é a mesma coisa. Assim, temos que o corpo está incluído, quer dizer, tudo o que pertence ao sujeito estrangeiro teriam que ser minhas, uma vez que tal percepção é o ponto zero, que sou eu mesmo. O próprio sujeito estrangeiro, o ego estrangeiro, também. Tudo está, portanto, incluso em minha normalidade. O ego associado a minha percepção torna-se um objeto fixo que tem o caráter de uma *quase-reflexão*, por ser um objeto puramente imaginário. Como reflexão real caio na “autoconsciência” e me encontro a mim mesmo e não ao outro. Então, não posso, em princípio, perceber algo que seja diferente de mim. Posso imaginá-lo como um sujeito possível, mas, assim, ao transformar a ideia em percepção, esse sujeito se anula, por contradição comigo mesmo. Dessa forma, não tenho, claramente, dois mundos espaciais reais, mas apenas um, que é o meu.

Um S não pode compreender outro S na experiência original; ele só pode reconhecer a si mesmo, suas experiências. Ele é inacessível a qualquer outro S. Se houver vários sujeitos, então nenhum deles pode perceber o outro no verdadeiro sentido. A questão é saber se um ego pode obter conhecimento de outro ego, se as minhas memórias e expectativas só podem ser minhas. Se não posso ir mais longe, além do meu próprio ser e do que é ele, então se um sujeito quiser ser capaz de reconhecer o outro, deve haver

outra forma de visualizar a experiência. Assim, o sujeito estrangeiro não pode ser visualizado de forma original. Somente posso dizer que ela deve se manifestar no meu próprio ambiente, na minha área subjetiva, por meio da representação. Mas agora o que é apresentado a mim nunca será para mim objeto de representação possível, mas apenas um tema estrangeiro, em mim mesmo.

Esta apresentação quer dizer que algo foi experienciado num contexto análogo. Chamamos “meu corpo” e, por analogia, um sujeito estranho é apresentado em minha área de experiência. Temos, então, L e L’, que tem uma relação com minha experiência L, mas não em uma conexão original. A analogia, então, transfere para si uma estrutura de seu mundo circundante. Assim, o meu L tem uma experiência que nenhum outro objeto transcendente pode ter. Somente na “empatia” há uma relação com um mundo comum que se apresenta de diferentes formas para diferentes sujeitos, os quais fazem referência ao mesmo mundo. Mas, dois sujeitos solipsistas constituem-se como sujeitos de dois mundos, onde um não tem nada a ver com o outro, de forma que não faria sentido falar sobre coisas que têm em comum. Somente na “harmonia pré-estabelecida”, desde sua gênese, é que cada um deles deve constituir “corpos estranhos”. Por outro lado, em ambos os sujeitos é que existe a coordenação que torna possível a empatia mútua. Só assim, o mundo de um sujeito é, ao mesmo tempo, o mundo de outro e vice-versa.

O outro tem as mesmas coisas da experiência, só que de uma maneira diferente. Isto é, ele experimenta diferentes aspectos da mesma coisa. Nós ambos experimentamos as mesmas coisas sensíveis, a mesma realidade de coisas. Assim o afirma Husserl em *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*:

A diversidade infinita de aspectos possíveis (motivados) (a diversidade ortológica!) é, por assim dizer, propriedade comum de todos os sujeitos. Cada um deles tem necessariamente diferentes membros e processos em sua experiência ao mesmo tempo para o único tempo objetivo comum em que os indivíduos “participam”. Um sujeito não pode ter dois aspectos da multiplicidade ontológica ao mesmo tempo, mas em diferentes assuntos, a maioria dos aspectos pode e deve estar exatamente experimentando a mesma coisa ao mesmo tempo. (HUSSERL, E. 2001b, p. 238).

Isto nada mais quer dizer do que um mesmo sujeito ter, por exemplo, duas sensações de um mesmo objeto ao mesmo tempo. A diversidade ortológica existe e está aí. Porém, só podemos percebê-las uma de cada vez. Por isso, Husserl afirma que dois

sujeitos não podem, por isso, sentir as mesmas coisas ao mesmo tempo, mas somente um sujeito de cada vez. O mundo é diverso, mas dois sujeitos não podem perceber o mesmo aspecto desse mundo. Em geometria, temos, por exemplo, vários lados de um mesmo poliedro, mas nos é vedado perceber os vários lados de uma vez só.

Todo sujeito comunitário tem sua variedade de sensações. O corpo de cada sujeito comunitário deve *a priori* ser do mesmo tipo sensorial que é relativo para cada sujeito. A empatia, por sua vez, é uma apercepção que apresenta a um corpo apresentado um sujeito que não só é o mesmo em geral, mas que aparece nos mesmos aspectos e sentidos. “De acordo com isso, o caso normal é que todo sujeito comunitário tenha de fato a mesma variedade ortológica de aparências (variedade de aspectos) e, portanto, cada um tenha a mesma estrutura básica de condicionalidade psicofísica.” (HUSSERL, E., 2001b, p. 139).

Por outro lado, o seu sistema ortológico não precisa ser exatamente igual ao meu. Pessoas normalmente assumem a mesma ortologia quando se comunicam com outras pessoas. Outros casos só são normais à medida que desvios da regra acontecem. Assim, eventos artificiais permitem uma comparação mais precisa dos sistemas ortológicos que destaca diferenças, de modo que a ortologia idêntica seja apenas uma ideia. Como podem as pessoas, por outro lado, formar uma compreensão e uma humanidade, se não constituem um único e mesmo mundo? Como podem ter empatia com sistemas diferentes? Muito bem, para que nossa experiência empática aconteça, é preciso uma certa ortologia consistente e intercambiável. Por exemplo, é preciso que haja diferenças demonstráveis na percepção das cores.

A ortologia constitui um mundo de aparências e o mundo que nele aparece é o mundo verdadeiro. Por outro lado, é também o mundo anômalo no sentido declarado. Porém, seria o mundo normal, se a maioria dos sujeitos se sentissem assim. Da mesma forma, não podemos basear o conceito de normal em indivíduos individuais, sendo que há, de fato, pessoas “supernormais”, bem como subnormais. Temos, entretanto, que a média tipicamente geral é uma medida compreensível. Em vez disso, temos que o desvio da comunhão sensorial se manifesta pela inconsistência de afirmações. Seguindo nesse mesmo raciocínio, vemos que “As condições para a comunicação já estão preenchidas quando o espaço é normalmente constituído (...) enquanto para o outro está ausente ou não é totalmente suficiente etc.”, afirma Husserl. (HUSSERL, E., 2001b, p. 240).

As anomalias são contradições nas experiências de diferentes sujeitos sobre as mesmas coisas, que parecem ser dotadas de propriedades contraditórias para diferentes sujeitos. A normalidade é a experiência unânime e é a verdade, onde todos os indivíduos

a consideram diferente, eles são equivocados ou sensualmente defeituosos. Isto é, “(...) todos vivenciam suas coisas espaciais de forma unânime e, na empatia que se confirma constantemente, tem que colocar outras pessoas que também vivenciam de forma unânime as mesmas coisas e em grande medida as afirmações e previsões de ambos os lados estão corretas (...)” (HUSSERL, E., 2001b, p. 241). E, de uma maneira mais ampla,

Por outro lado, as discrepâncias permanecem. Mas a mesma coisa não pode ter propriedades inconsistentes. As coisas coisas são iguais, têm as mesmas propriedades, o mesmo espaço-tempo, mas propriedades sensoriais variáveis, que por sua vez dependem dos sujeitos e dos corpos dos sujeitos. No entanto, a ideia da mesma coisa pode ser mantida e plenamente mantida do ponto de vista da natureza físico-matemática e da dependência de todas as coisas sensíveis como “meras aparências” de coisas verdadeiras (natureza matemática) da subjetividade mutável, mediada pela causalidade das coisas com o corpo (ambos vistos segundo seu ser-em-si).” (HUSSERL, E., 2001b, p. 241-242).

São questionamentos de Husserl em busca da intersubjetividade, mas que contêm alguns lampejos explicativos. Quer dizer, aqui há uma mediação da causalidade, que liga as coisas com o corpo, o que dá a consistência da percepção subjetiva em relação ao seu objeto. Assim, cada sujeito tem o seu sistema ortológico de aparências, o seu mundo intuitivo e pode ser que os sistemas sejam diferentes. Destacam-se, pois, a inconsistência dos julgamentos comparativos que são feitos dentro de cada ambiente subjetivo isoladamente entre si, ponto de partida da comunicação. Destaca-se, ainda os desacordos entre si, que podem chegar às patologias, propriamente. Porém, como afirma Husserl,

(...) os sujeitos continuam a falar de um mundo e a apegá-lo e reconhecê-lo como o mesmo. O mundo é um. Os fenômenos do mundo (os sistemas ortológicos) são diferentes e revelam-se dependentes da corporeidade, que só aparece ela mesma e aparece diversamente. (HUSSERL, E., 2001b, p. 245)

Isto é, a corporeidade aparece como um em-si, porém diversamente. A corporeidade, então, é uma, mas só aparece em sua diversidade. Assim, existem definições de coisas que são apreensíveis a todos os sujeitos da mesma maneira e são necessariamente comuns a todos os sujeitos – se pertencem a um sujeito, então pertencem a todos. Espaço, tempo e todos os conceitos puramente teóricos são exemplos de conceitos que pertencem a essa esfera. Vejo, por outro lado, que há um certo relativismo

em minhas aparências, relativismo esse que está relacionado ao relativismo das causalidades do meu corpo (de minha carne). Nas palavras de Husserl,

Dois relativismos se cruzam. O “verdadeiro ser” é o não-sensível; é determinado pela física e a emissão física e o corpo físico estão na causalidade física, à qual os componentes da subjetividade estão ligados psicofisicamente. Este em-si deve coincidir como o em-si em relação à mudança da aparência sensual (o sensual) dos sujeitos comunicativos, mas é inicialmente definido de forma diferente [como ideal]. (HUSSERL, E., 2001b, p. 246).

Este não-sensível é o que não é dado sensorialmente, como aparência. É o que está no registro da idealidade da lei e do *a priori*. Estamos, portanto, todos, ligados pelo insensível, mas ainda não pode haver comunicação. Esta só se dá quando a mudança dos sujeitos comunicativos “coincide” com o em-si da mudança do sensual, isto é, da aparência do sujeito sensual. Em outras palavras, só há comunicação quando compreendemos a diferença e o relativo em relação ao outro, ou seja, quando compreendemos o outro em sua individualidade.

3.1.3. A constituição do *alter-ego* (*Meditações V*)

Vamos partir agora da seguinte pergunta: como se dá a constituição do ego transcendental em Husserl? Para responder a essa pergunta, vamos partir da *V Meditação cartesiana*, intitulada “Desvelamento da esfera do ser transcendental como intersubjetividade monadológica”. De acordo com Husserl, o problema levantado acima em forma de uma pergunta simples é o problema do “aí-para-mim” dos outros. Este problema vai apontar, ainda segundo Husserl, para o tema da “teoria transcendental da experiência do que me é alheio” (HUSSERL, E., 2013, p. 130). A teoria do alheio, isto é, do alter-ego, funda conjuntamente uma teoria transcendental do mundo objetivo. Assim, à Natureza objetiva, isto é, a Natureza enquanto objetiva, pertence o aí-para-qualquer um. Isto é importante, pois essa Natureza está aí para mim, mas também para o outro-eu. A esse respeito, se expressa Husserl nos seguintes termos:

Além disso, ao mundo da experiência pertencem objetos com predicados espirituais, que remetem, segundo a sua origem e sentido, para sujeitos e, em geral, para sujeitos alheios e para a sua intencionalidade ativamente constituinte: assim acontece com

todos os objetos culturais (livros, utensílios e obras de todo tipo etc.), que trazem também consigo, ao mesmo tempo, o sentido de experiência aí para qualquer um (*scilicet*, para qualquer um da correspondente comunidade, como, por exemplo, os europeus ou, de um modo mais limitado, os franceses etc.). (HUSSERL, E., 2013, pp. 130-131)

Esses objetos com predicados espirituais são, mais propriamente, os *alter-ego*, isto é, os sujeitos alheios que possuem uma intencionalidade constituinte de si próprios. Prova disso são os objetos culturais, como livros, utensílios etc. O interessante é notar que esses objetos possuem uma marca comum, que é o fato de estarem aí para qualquer um. Mas esse estar-aí-para-qualquer-um, objetos da *Physis*, ou “Natureza objetiva” pode ser cultural (espiritual), ou “material”. O *alter ego* em Husserl pertenceria propriamente ao grupo dos objetos culturais. Husserl não fala explicitamente nisso, mas usa a expressão “também” para dizer que “trazem também consigo (...) o sentido de experiência aí para qualquer um” (cf. passagem acima). O “também” parece indicar que há algo além do *alter ego* que entra na constituição da experiência objetiva.

Mais um ponto de interesse para a nossa tese na *Meditação V*. É o sentido do *analogon*. Em linhas gerais, assim se expressa Husserl a esse respeito:

(...) então deverá, em conexão com isso, levantar-se a questão de saber como pode o meu *ego*, no interior da sua propriedade, constituir, sob o título “experiência alheia”, precisamente algo *alheio*, portanto constituir algo com um sentido tal que exclua o constituído da consistência concreta do eu mesmo concreto que constitui esse sentido, que constitua, de certo modo, um *analogon*. (HUSSERL, E., 2013, p. 132, grifos do texto utilizado).

Assim é que o meu *ego* constitui o alheio a partir da “experiência alheia”. Essa constituição se dá a partir de uma exclusão do meu eu concreto. Essa operação vai resultar na constituição, de certo modo, de um *analogon*. Em outras palavras, para constituir o outro como análogo é preciso excluir o meu próprio eu concreto, isto é, colocar em suspenso o próprio eu. De fato, o que vai restar dessa operação é justamente o eu alheio, aquilo que não sou eu, mas que possui uma existência real e efetiva. Esse outro eu é, para

mim, codeterminante do sentido do mundo, isto é, o mundo que eu constituo é codeterminado pela constituição desse mesmo mundo pelo outro eu.

Por outro lado, “(...) eu não posso manifestamente, ter experiência do alheio” (HUSSERL, E., 2013, p. 134). Essa experiência direta, na fenomenologia, não existe. O que existe é a experiência do *alien* por meio do *analogon*. Agora, este *analogon* se dá ainda na esfera do eu. No caso, permanece o solipsismo? Para Husserl não faz sentido dizer que sentimos o mesmo que o outro sente, pois cada experiência é individualíssima. Trata-se da irredutibilidade da interioridade do outro à minha vivência originária, mas é precisamente essa irredutibilidade que funda a sua alteridade e a possibilidade de uma genuína relação intersubjetiva. O *alien* como incógnita é um termo adequado, mas sempre reforçando que o acesso se dá via *apresentação analógica*. O alheio é justamente aquele *alien*, ou seja, o absolutamente outro diferente de mim mesmo e do qual posso ter apenas uma sombra de aparência que é, ainda, imperfeita. Há, de outro modo, uma distinção entre o si próprio, isto é, o meu eu e o mundo exterior, mundo esse que inclui, além de tudo, o *alter ego* com constitutivo enquanto incógnita. O *alien* é o absolutamente outro que está distante de mim quer dizer que estamos imersos em nós mesmos e mergulhados no solipsismo. A diferença, então, vai surgir da irredutibilidade do outro ao meu eu e vice-versa.

Por fim, para sair dessa solidão pétrea é preciso sair da atitude natural em que estamos mergulhados e partir para a atitude da redução transcendental, isto é, aquela do eu enquanto aquele que medita, enquanto ego transcendental. Este último provém da parentização do mundo objetivo que conduz a uma autopercepção pura, ou seja, uma percepção de si mesmo ao nível transcendental. Assim afirma Husserl a respeito dessa passagem:

Por conseguinte, quando eu, enquanto esse *ego*, reduzo o meu fenômeno do mundo objetivo a minha propriedade e aí adiciono, agora, tudo o que posso encontrar como meu próprio (o que depois daquela redução não pode conter já o *alheio*), esta propriedade do meu ego, no seu conjunto, há-de reencontrar-se no fenômeno-mundo reduzido enquanto a propriedade da minha alma, apenas com a diferença de que esta, enquanto componente da minha apercepção do mundo, será secundária do ponto de vista transcendental. (HUSSERL, E., 2013, p. 138).

Ou seja, pode-se perguntar: o que é o primário deste ponto de vista? Ou seja, na redução sou reconduzido a mim próprio, uma vez que tudo o mais se encontra, justamente, suspenso, o que me faz encontrar-me comigo mesmo. Com a redução, além do mais, fica fora de jogo o alheio, que será retomado já ao nível da transcendentalidade. Ou seja, o outro vai ser retomado como uma Natureza objetiva reduzida, justamente como uma parte daquela mesma Natureza, como vimos. Assim,

Se nos mantivermos no ego transcendental último e no universo daquilo que é nele constituído, então verificamos que lhe pertence imediatamente uma partição do seu inteiro campo de experiência transcendental na esfera da sua propriedade – com o estrato conexo da sua experiência de mundo em que todo o alheio está desvanecido – a esfera do alheio. (HUSSERL, E., 2013, p. 138)

É daí, pois, que surge a ideia do alheio, isto é, na redução do ego a sua propriedade. Além disso, há uma partição do campo da experiência transcendental, onde o alheio se encontra “desvanecido”, ou seja, ainda ao nível da transcendentalidade, da propriedade do ego transcendental podemos encontrar, se bem que ao nível insipiente, desvanecido, desmaiado, sinais da existência do outro. De acordo com Husserl, “No interior e com os meios deste próprio, ele constitui, porém, o mundo objetivo enquanto universo de um ser que lhe é alheio e, no primeiro nível, o alheio no modo de *alter ego*” (HUSSERL, E., 2013, p. 138). Assim, o alheio já aparece no primeiro nível da redução do mundo objetivo, se bem que de forma insipiente. Por ora é só sobre a constituição do alheio na *Meditação V*. Somente para completar, o alheio já se encontra ao nível psicológico antes da redução. O que Husserl vai tratar nessa *Meditação V* é o alheio após a redução fenomenológica. De todo modo, tratamos aqui somente das origens da alteridade ao nível da redução transcendental.

Vamos tratar agora do alheio em *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*.

O mais imediato próximo-distante, o mais próximo espaço-tempo cumprido, o mundo próximo, nesse ambiente,

(...) os outros são constituídos como meus imediatos e, no sentido mais verdadeiro, “vizinhos”. Mas também faz parte desse ambiente imediato que as coisas familiares que pertencem a ele (com exceção do próprio corpo) podem desaparecer dele, desse espaço imediato, e depois retornar, assim como aqueles mais próximos de si (mãe, pai, irmãos). Além disso, nesse ambiente familiar, coisas e assuntos estranhos aparecem, rompendo sua

familiaridade, em parte experimentando a familiaridade e integração nele, em parte indo e vindo novamente. (HUSSERL, E., 2001b, p. 342).

As coisas, nesse ambiente, vão e vêm, assim como os outros nossos familiares etc. Husserl cita pai e mãe e irmãos, mas caberia aqui falar também de amigos e, numa família mais extensa, de tio e de primos. Esses últimos se distanciam no espaço e no tempo com maior velocidade, até desaparecerem em um horizonte para nós infinito. Da mesma forma, o Outro aparece e aparece novamente para mim de uma forma mais próxima e em uma forma cada vez diferente e que nos instiga a perguntar quando e como ele irá aparecer e desaparecer novamente. Este eu estrangeiro vai e volta sempre com uma maior frequência do que aquela que imaginamos. Porém, sabemos que ele pertence a um mundo comum, embora sempre relativo.

O ego privado, ou associal, pode passar a uma atitude social, onde cada pessoa tem trechos de uma vida associal (não confundida com “antissocial”) e trechos de uma vida social. Assim se expressa Husserl a esse respeito:

Cada pessoa, como ser humano pessoal entre humanos, conhecendo-se no horizonte de sua humanidade, é um “membro” (camarada, *socius*) de múltiplas associações humanas pessoais estabelecidas por atos sociais entre eles e seus camaradas. Nas vidas das pessoas, novos objetivos estão sempre sendo estabelecidos, talvez de forma fugaz e temporária, por exemplo, relacionados a certos propósitos mais distantes, mas finitos, ou mesmo a uma generalidade prática de propósitos de certo tipo. (HUSSERL, E., 2001b, p. 406)

É assim que o pessoal penetra o social, isto é, de forma que cada membro de uma sociedade constitui e é constituído voluntariamente por meio de atos sociais onde as pessoas envolvidas entram em um vínculo social de vontade. Há outros fundamentos que têm a forma “eu quero me conectar com NN”, como da motivação através da comunicação, onde o sujeito estabelece para si um fim, como o mesmo que estabeleci para mim mesmo. Estabelece-se, assim, este fim como o meu hábito, assim como o outro estabelece-o com seu hábito. “Dessa forma, a minha vontade passa pela vontade dele, e a dele pela minha vontade, e o propósito é um propósito comum a nós dois.” (HUSSERL, E., 2001b, pág. 407).

3.1.4. A objetividade lógico-matemática como modelo intersubjetivo e a monadologia

Desta forma, temos que a aparência é, assim, o sentido dado intencionalmente em seus muitos aspectos percebidos sensualmente. Também é aquilo que é idêntico e pode ser determinado de forma idêntica e que é consciente como idêntico para os diversos dados sensoriais dos mesmos ou de diferentes sujeitos. Por seu turno, cada sujeito constitui o seu mundo, antes de mais nada o seu mundo sensorial, sendo que cada um desses mundos é diferente do outro. Temos, então, uma “representação” subjetiva do mundo, sendo que todo sujeito deve fundamentar seu mundo objetivo, um mundo em si, uma natureza matemática. Dito de outra maneira, cada sujeitos deve elevar-se a uma constituição de nível superior, que não é exigida pelas anomalias, no sentido de quaisquer desvios patológicos, mas pelas diferenças nos sistemas de percepção ortoestética. Este “pensamento”, baseado na experiência intersubjetiva, deve reivindicar validade intersubjetiva.

Assim, o que é percebido pelos sentidos é determinado subjetivamente e não é accidental, mas está sujeito a regras da experiência. Isso leva à psicologia e seus problemas (domínio da patologia e da heteroestesia patológica). Estas são, portanto, vivências das anomalias. Nessas vivências das anomalias, as diferentes experiências são experiências dos diferentes sujeitos e as coisas se apresentam de forma diferente dependendo da corporeidade e das mudanças na corporeidade etc. Assim questiona Husserl a esse respeito:

Qual é o papel dessa concordância média das afirmações descritivas, considerando em primeiro lugar as concordâncias individuais? Inicialmente, praticamos física como pessoas normais, com um mundo de pontos de vista geralmente consistente. Mas o anômalo (o esteticamente anômalo) também pode participar da pesquisa física. Até onde isso é possível? Quão anômalo pode ser? E a ideia de um acordo médio entre sujeitos semelhantes aos humanos, em relação a um mundo comum, é suficiente para atribuir-lhes a possibilidade da física? Talvez o acordo seja “praticamente” suficiente, mas talvez falem algumas coisas às suas visões de mundo para poder penetrar na física. Assim como podemos dizer: um daltônico pode fazer física. Mas até onde pode estender-se a sua anomalia para que ele não tenha que confiar nas declarações de outros com uma sensualidade “mais rica” e melhor elucidativa para então poder obter a verdade física, usando as suas próprias experiências? Se alguém fosse tão

anormal que não tivesse nenhum sentido de calor, ou tão anormal que não tivesse nenhum sentido de visão etc., até onde iria sem o necessário empréstimo daqueles que têm sentidos correspondente?

É claro que as ciências descritivas estão relacionadas com uma certa normalidade, de modo que não desenvolvem a objetividade *per se*. Mas também não determinam a natureza humana normal à qual se relacionam. E elas também não precisam disso. E quanto à descrição de normalidades e anomalias psicológicas, em que a normalidade inclui, então, a natureza descritiva como um ambiente respectivo e a anomalia envolve uma mudança nele, que obviamente não é diretamente acessível ao normal e só pode ser caracterizada indiretamente? (HUSSERL, E., 2001b, pp. 244-245).

Como é possível, portanto, a intersubjetividade, se ambos os sujeitos estão isolados entre si, sem nenhum contato uns com os outros? Deve ser isso que Husserl procura responder mais acima, quando trata das diferentes experiências dos diferentes sujeitos em uma relação intersubjetiva. Parece que Husserl forma a ideia de relações que, em princípio, são totalmente afastadas, mas que vão se estreitando cada vez mais, ao ponto limite em que possa haver uma comunicação entre eles. Isto é, Husserl parece apontar para condições de possibilidade das relações intersubjetivas, em que as anomalias vão sendo eliminadas para dar lugar a uma normalidade onde aparecem novas unanimidades de um mundo vivido junto, isto é, concordante entre si. A anomalia afasta, enquanto a normalidade une.

São questionamentos de Husserl em busca da intersubjetividade, mas que contêm alguns lampejos explicativos. Quer dizer, aqui há uma mediação da causalidade, que liga as coisas com o corpo, o que dá a consistência da percepção subjetiva em relação ao seu objeto. Assim, cada sujeito tem o seu sistema ortológico de aparências, o seu mundo intuitivo e pode ser que os sistemas sejam diferentes. Destacam-se, pois, a inconsistência dos julgamentos comparativos que são feitos dentro de cada ambiente subjetivo isoladamente entre si, ponto de partida da comunicação. Destaca-se, ainda os desacordos entre si, que podem chegar às patologias, propriamente. Porém, como afirma Husserl,

(...) os sujeitos continuam a falar de um mundo e a apegá-lo e reconhecê-lo como o mesmo. O mundo é um. Os fenômenos do mundo (os sistemas ortológicos) são diferentes e revelam-se dependentes da corporeidade, que só aparece ela mesma, e aparece diversamente. (HUSSERL, E., 2001b, p. 245).

Isto é, a corporeidade aparece como um em-si, porém diversamente. A corporeidade, então, é una, mas só aparece em sua diversidade. Assim, existem definições de coisas que são apreensíveis a todos os sujeitos da mesma maneira e são necessariamente comuns a todos os sujeitos – se pertencem a um sujeito, então pertencem a todos. Espaço, tempo e todos os conceitos puramente teóricos são exemplos de conceitos que pertencem a essa esfera. Vejo, por outro lado, que há um certo relativismo em minhas aparências, relativismo esse que está relacionado ao relativismo das causalidades do meu corpo (de minha carne). Nas palavras de Husserl,

Dois relativismos se cruzam. O “verdadeiro ser” é o insensível; é determinado pela física e a emissão física e o corpo físico estão na causalidade física, à qual os componentes da subjetividade estão ligados psicofisicamente. Este em-si deve coincidir como o em-si em relação à mudança da aparência sensual (o sensual) dos sujeitos comunicativos, mas é inicialmente definido de forma diferente [como ideal]. (HUSSERL, E., 2001b, p. 246).

Voltando à questão levantada acima: “como é possível a intersubjetividade, tendo em vista o solipsismo?” vamos examinar mais de perto a monadologia em algumas abordagens de Husserl relativamente ao assunto.

Assim afirma Husserl nessa parte:

O ego da apercepção transcendental não é nada psicológico, mas sim um epítome de habilidades transcendentais que cada sujeito do ego deve ter como próprio e em comum com todos os outros, para que o mundo seja um e o mesmo para todos e possa, portanto, ser reconhecido por todos; para que cada sujeito possa ser igual a todos outros, no sentido de que deve ser capaz de reconhecer a essência de todas as verdades como verdades objetivas, e para que nenhuma outra pessoa seja capaz de reconhecer outra verdade. (HUSSERL, E., 2001b, Apêndice XXXVI).

Em resumo, para que possa haver essa harmonia entre as mônadas, é preciso que o mundo seja um para todas as mônadas. Os sujeitos deverão ser iguais e não poderão reconhecer outra verdade que não aquela verdade objetiva pertencente a todos os outros sujeitos. E, continua Husserl,

Se olharmos atentamente, porém, não são apenas as faculdades transcendentais que são pressupostos como generalidades de igualdade, mas antes uma harmonia de todos os sujeitos factuais

(e de todos aqueles que podem ter uma relação com o mundo como um único) de acordo com o conteúdo da consciência, que, através da inspiração racionalizadora, aparecem e assim se tornam reconhecíveis; em todo caso, há uma harmonia dos dados hiléticos factuais, uma combinação legítima deles que se estende a todos os sujeitos. (HUSSERL, E., 2001b, Apêndice XXXVI).

Husserl fala de uma “harmonia de todos os sujeitos”, que é um pré-requisito *sine qua non* para a objetividade formadora de uma possível intersubjetividade comunicativa. Essa harmonia se estende “a todos os sujeitos” e é uma combinação legítima dos dados hiléticos. Para Husserl, essa é uma lei, que vai permitir uma intersubjetividade, pelo menos até certo ponto. Porém, continua Husserl,

Uma faculdade transcendental não é [contudo] uma estrutura específica de cada sensualidade, por exemplo, a existência de campos sensoriais, mas as capacidades são capacidades cinestésicas (movimento, sensações que estão livremente disponíveis em processos livres, que também têm certas capacidades contínuas, pedidos etc.). As leis da gênese passiva devem ser contadas em uma linha diferente e denotariam um *a priori* transcendental conjuntamente diferente (condições de possibilidade de constituição de um espaço objetivo e de um tempo objetivo com base em circunstâncias subjetivas). (HUSSERL, E., 2001b, Apêndice XXXVI).

Husserl procura aqui, como podemos ver, a objetividade constituinte do espaço objetivo e do tempo objetivo, o que vai garantir que os sujeitos possam a ele se referir e, assim, sair da perspectiva unitária de sua própria dimensão. É a saída do sujeito em direção ao outro, que constitui, de toda forma, o espaço da intersubjetividade e que garante a saída do solipsismo rumo a esse outro. Esse espaço é transcendentalmente constituído por meio da faculdade transcendental conferida ao sujeito transcendental, que se distancia, assim, da sensualidade e dos campos puramente sensoriais. Essas premissas *a priori*, além de ser propriedades objetivas, vão além, determinando uma possibilidade da intersubjetividade que caracterizaria a comunicação, dentre outros aspectos da realidade subjetiva. E, continua Husserl,

(...) As condições lógicas [“categorias” kantianas] de exatidão, variedades definidas traduzidas no real e relacionadas às habilidades transcendentais. Certas “capacidades” e certas coordenações *a priori* devem pertencer a cada sujeito ou à diversidade abrangente de sujeitos,

para que um mundo constituído intersubjetivamente possa ser logicamente determinável, o substrato de verdades incondicionalmente válidas (incondicionalmente para cada sujeito associado). (HUSSERL, E., 2001b, Apêndice XXXVI).

Quer dizer, essas condições lógicas vão reger a incondicionalidade válida para cada sujeito, de forma a que a objetividade assim constituída passe a ser comum a todos os sujeitos da relação. Essas capacidades *a priori* devem pertencer a cada sujeito de forma que o substrato de verdades seja incondicionalmente válido para cada um deles. E, seguindo, na mesma linha de raciocínio:

O que resta, então, do ego da apercepção transcendental, da “consciência em geral”? Vemos que não se pode ignorar uma essência geral da consciência e a faculdade da consciência sob o título de “apercepção transcendental”, mas sim, além dessa essência, uma ordem geral e abrangente que deve aceitar os fatos. (HUSSERL, E., 2001b, Apêndice XXXVI).

De fato, como afirma o próprio Husserl um pouco mais acima, não podemos conviver com igualdades de capacidades e de estruturas essenciais em geral. Isso quer dizer, em relação aos “fatos” que temos “capacidades” não idênticas, onde é preciso que tenha uma lei para regulações individuais para cada ego, que diga respeito a cada capacidade subjetiva individual. Creio que isso é tudo a dizer da objetivação dos conteúdos subjetivos que possibilitem uma relação entre sujeitos individuais, como dados intersubjetivos. Como os conteúdos individuais e empíricos podem se tornar universais e absolutos? Isso só é possível, na fenomenologia, pelo acoplamento, isto é, pela normatização do relativo pelo absoluto. A coisa funciona mais ou menos assim: para se ter uma significação é preciso que o relativo seja orientado pelo absoluto. Em outras palavras, os significados só podem dizer respeito a esse acoplamento. Uma expressão só faz sentido dentro do âmbito das essências como diretoras da razão empírica. Quando digo “João foi à feira”, temos uma estrutura significativa regida por uma sintaxe, isto é, por uma estrutura que rege o jogo de linguagem, como diria Wittgenstein. Assim, cabe destacar a busca husserliana por princípios eidéticos que transcendem o meramente empírico-individual, mas que o tornam possível.

3.2. Comunidade e vida social

As sociedades simbióticas são aquelas motivadas por instintos primordiais, por uma atração sombria, obscura pela própria espécie, pelo prazer de estar com os outros e pelo sentimento de falta deles quando não estão lá. As sociedades de propósito são aquelas que se reúnem sob um propósito comum, nomeadamente um propósito temporário. Por exemplo, companhia de viagens, companhia de leitura, associação para implementação do sufrágio feminino etc.

As comunidades “artificiais” são aquelas que crescem e se desenvolvem através da atividade racional. Podem ser subdivididas em: comunidades de fala, comunidades de comunicação e comunidades religiosas. Temos, ainda, a comunidade linguística e a comunidade vital como exemplos de linguagem em sua função natural, que criam conexões possíveis, tal como qualquer forma de comunicação. (HUSSERL, E., 2001b, p. 216)

O povo, por seu turno está conectado por cultura compartilhada e história compartilhada, surgindo daí uma comunidade nacional. A comunidade de descendência está ligada por laços de sentimentos tribais e visam sempre alcançar maiores realizações. No uso cuidadoso delas vive a linguagem, as belas marcas do “espírito” da linguagem. É isso que faz a história. Pode-se traçar aqui uma relação entre povo e família, tribo, multidão de tribos ligadas por uma língua comum e por graus de parentesco.

Já no Estado, temos o poder coercitivo. O Estado, por sua vez, é uma comunidade aberta, assim como o clube. Temos, porém, comunidades fechadas, como, por exemplo, uma gangue de ladrões. A associação, pelo contrário, deixa aberta a admissão de novos associados. Temos, ainda, o Estado artificial e o Estado natural: o primeiro surge artificialmente de uma associação estatal, formadora do Estado; o segundo é um Estado que cresce a partir de uma comunidade de subordinação da vontade a uma autoridade, ao chefe tribal, ao déspota, ao tirano etc. (HUSSERL, E., 2001b, pp. 215-219). De fato, a análise fenomenológica das entidades “povo” e “comunidade nacional”, por exemplo, são vivenciadas e constituídas na consciência e não descritas em suas manifestações empíricas ou sociológicas, embora Husserl tenha se preocupado com o mundo da vida e com a história.

3.2.1. Ontologia social e sociologia descritiva em Husserl

Se tenho um dado numa esfera determinada, posso referir-me a ele indiretamente através da empatia, formando cada vez mais ideias vívidas sobre os outros, ou posso compreender a descrição dele feita. Em Husserl, portanto, a empatia (*Einfühlung*) é a capacidade de "vivenciar a experiência alheia", entendida como uma apercepção analógica baseada na exteriorização corporal do Outro. Não é uma simples imitação ou inferência, mas uma vivência *sui generis* que, através do corpo próprio como ponto de partida, permite a presentificação e a compreensão da vivência alheia, sendo fundamental para a constituição do mundo comum e para a intersubjetividade.

A compreensão pode inicialmente ser vaga, embora suficiente, como a leitura de um jornal. O foco, porém, não está na empatia, mas no objeto que se constitui no processo. De modo que posso imaginar o quão devotado à outra pessoa e o quão devotada ela está por mim; o quão interessado estou em todas as suas declarações; o quão interessada está quando lhe peço algo; enfim, nossas relações mais cabais e recíprocas. Isso, por outro lado, pretende ser uma manifestação duradoura, isto é, manifestações emocionais duradouras. (HUSSERL, E. 2001b, p. 220)

Assim, a objetividade social chamada amizade representa uma “comunidade”, uma coletividade de pessoas que tem tal e tal natureza e que se comporta de tal ou tal maneira em termos de sentir, querer e agir. Entretanto, quando entendo que a outra pessoa deseja, sinto empatia por ela. Se a entendo como amorosa, entendo como uma pessoa para a qual isto ou aquilo é considerado um valor, isto ou aquilo é considerado como belo e querido etc.

Mas a reflexão sobre o “agir” é diferente da valoração. Uma coisa é ter algo diante de mim como um valor; outra coisa diferente é um “ato” de querer na atitude da reflexão fenomenológica. Outra coisa, ainda, é a decisão que é objeto do querer. Assim, vejo isto como lindo e querido; é algo diferente, por outro lado, em termos de apreciação estética amorosa etc.

Isso é o mesmo em relação à empatia. É diferente ter empatia com o outro e sentir suas atitudes de avaliação, de vontade, e é diferente realizar uma reflexão na empatia e agora atribuir ao outro uma consciência com tais e tais atos. A empatia é, portanto, a apresentação por analogia (presença do outro como *alter ego*), como vimos mais acima, e não a percepção imediata, nem meio de determinação prática do outro. Não é, portanto, percepção imediata do outro, mas percepção por analogia. Não é, por outro lado,

determinação prática do outro, isto é, ligada ao prazer e à dor do outro, por exemplo. A empatia pode exercer uma influência mútua que “determina” ou “move” o outro. Assim a empatia pode motivar ou influenciar o outro sem ser uma determinação causal-prática no sentido behaviorista. Há, assim, uma determinação causal e uma determinação intencional, de forma que, na determinação causal, a influência se dá de forma direta entre os sujeitos e na determinação intencional os sujeitos se determinam enquanto objetos intencionais, isto é, objetos que apontam uns para os outros.

Tudo isso é, contudo, decisivo para as interpretações dos objetos sociais. Uma amizade, por exemplo, nada mais é do que um coletivo, um par de pessoas. Um casamento, uma amizade são unidades coletivas ligadas numa unidade superior de pessoas que estão conectadas e em relação mútua. É diferente de pessoas que se unem para um trabalho conjunto ou que são amigas temporariamente, sem necessariamente que uma tenha que pensar na outra.

Por outro lado, as conexões são dissolvidas quando seus membros as abandonam ou morrem. Isso acontece quando um dos membros morre e o outro se casa novamente. Outra coisa ocorre, no entanto, quando falamos de um círculo de amigos que perde membros e ganha novos membros. Temos, então, uma sociedade. Faz parte da essência do Estado, também, permanecer idêntico ao longo de toda a sua duração.

Os objetos sociais devem ser descritos agora tanto na sua concretude histórica, como fatos isolados, como de acordo com suas características essenciais. Por outro lado, devem ser analisados em sua forma puramente objetiva. Para tanto, usamos vários conceitos gerais, bem como conceitos de gênero e espécie, para que se possa modificar a ideia de tal objetividade de muitas maneiras, formando, acima de tudo, conceitos essenciais mais elevados, pesquisando-os *a priori* de maneira ordenada de acordo com sua essência e variações.

O que une toda a comunidade social, formando uma comunidade é, em primeiro lugar, um sistema de direitos e deveres. Este sistema cria, portanto, uma unidade em comparação com a mera associação de indivíduos que “interagem” uns com os outros. Nas palavras de Husserl, tratando do mesmo assunto, mas aplicando-o à linguagem,

As coisas são um pouco diferentes quando se trata de linguagem. “As pessoas” expressam-se assim, é assim que falam na comunidade nacional. Você faz isso naturalmente, ninguém aqui segue um dever percebido e sente um direito legal à pessoa a quem se dirige. Somente quando a linguagem de uma literatura

altamente valorizada ou de uma classe instruída se torna a norma num nível mais elevado de cultura é que surge uma relação semelhante. É assim que você deve se expressar. A gramática exige-o etc. Mas estas não são relações de direitos e de deveres: o que é direito e dever na língua pertence à esfera dos “costumes” (HUSSERL, E., 2001b, pp. 212-213)

Temos, portanto, os costumes como base da língua. Aqui não há punição, como no caso de alguém devolver uma resposta má-educada diante de um cumprimento educado. Não há, aqui, normas jurídicas reais. Quem ignora os costumes é um “javali” que merece o desprezo. As regras morais, por seu turno, ordenam “categoricamente”, mas sua autoridade se restringe exclusivamente à consciência. Já as regras jurídicas são coercitivas, cujo cumprimento se vincula à punição.

A comunidade humana, como o Estado ou a Igreja, é uma comunidade constituída por normas. Ela vincula quais vontades dos indivíduos são permitidas e quais são proibidas. As normas, portanto, têm validade percebida (sentida, reconhecida).

3.2.2. Norma, normalidade e espírito comunitário

Empatia: podemos sentir alegria pelo bem-estar do outro, por exemplo, ou compaixão pelo sofrimento do outro. Esta empatia não é uma alegria compartilhada, no sentido de um regozijar-se com isso, mas uma empatia com o fato dele alegrar-se e uma tristeza com o fato dele sentir-se triste. Por outro lado, “O amor determina o interesse em promover os outros, o ódio determina o interesse em prejudicar os outros e destruí-los” (HUSSERL, E., 2001b, p. 265). Em Husserl, *Einfühlung* é a apercepção analógica do *alter ego* (constituição mediada do “outro eu”), não um “toque” causal de vontades.

Como se estabelece a relação Eu-Tu?

Parábola: eu e você: “olhamos nos olhos um do outro”, ele me entende, me nota; eu o percebo. Outro exemplo: o “apontar”: um certo movimento da mão e dos dedos. Isso desperta a atenção, “direcionando-a”. Posso, também, apontar para o novo que eu queria chamar a atenção, no ambiente externo. Esses movimentos são intencionais (direcionalidade), que é diferente da indicação. “Eu vejo isso e aquilo ali e indico para você que ele [um terceiro sujeito] também vê”. (HUSSERL, E., 2001b, p. 267). Por meio do apontar (apontar o caminho) indico que ele veja minha vontade, um meio para o qual quero direcioná-lo. Há uma empatia mútua e simultânea, que coloca eu e você em “toque”, no sentido de “determinar” o outro, no sentido de “movê-lo”, para determiná-lo

a se esforçar ou querer. É o caminho ou meios de determinação. É o que acontece por medo do inimigo e a fuga subsequente.

Existem também a comunicação descritiva, como, por exemplo, os reflexos corporais naturais de processos externos, e as mensagens de lembranças e coisas que não estão presentes e as notificações, que são mensagens para outras pessoas à distância. Nesse caso, há uma busca pela compreensão futura da minha expressão comunicativa. Aqui, também, você e eu não nos tocamos e o *ego* passado é o sujeito de um ato de comunicação. “O receptor, por exemplo, percebe o emissor como uma pessoa que não está presente, mas vive no presente, que queria que essa mensagem chegasse até ele naquela época e ainda quer que ele a receba; (...)” (HUSSERL, E., 2001b, p. 268).

Existe, também, uma comunicação de fatos e uma certa comunidade da vontade, uma certa compreensão. E, também, uma comunidade prática da vontade, no estado de toque, onde o Tu pode ser determinado. Nesse caso, o desejo ou vontade do destinatário, ou receptor, de que tal ou tal aconteça é comunicação. A situação, aqui, é semelhante à da mera comunicação. Temos, assim, que a minha vontade é comunicada a ele e a forma pura dessa relação, por exemplo, pode ser encontrada na relação entre o senhor e o servo. (HUSSERL, E., 2001b, p. 269). Assim, eu ordeno, eu como senhor, ele segue obedientemente como servo. Por outro lado, na petição há um relacionamento temporário, não há contato direto e a comunicação se efetiva a longa distância. Por fim, na comunidade da vontade o acordo também pode ser mútuo. Se S1 e S2 querem o mesmo G, mas não cada um individualmente, mas S1 quer G como o que S2 também queria, a vontade de S2 pertence ao que S1 também queria e vice-versa.

Imaginemos agora um sujeito solipsisticamente fictício. Imaginemos, ainda, uma vontade tornada possível de comunicação. O ego ele mesmo torna-se passível de ser ele mesmo e o ego estranho é como o “outro ego”. O outro ego original vai tornar-se, então, o ego social primordial ao lado dos outros como motivo: ele me motiva e cria os atos sociais, nessa relação. Há aqui uma unidade que engloba ambos os sujeitos. Esses egos determinam-se mutuamente como sujeitos. Esses sujeitos estão, então, em luta e fazem algo ou sofrem na luta de um pelo outro. Eles estão em luta não objetivamente, mas praticamente, isto é, como pertencentes ao tema prático. O esforço visa sempre “mover” o outro para cumprir meu pedido, a minha ordem, de tomar nota disto ou daquilo e depois tomar nota de minha ordem, de tomar nota do meu pedido. O meu comando deve “mover” o outro em conformidade, motivar para o tema prático. Tenho de manter o caminho, os objetivos intermediários e o objetivo final de forma praticamente temática em cada ação.

3.2.3. A vida social: amor, vontade e socialidade ética

Em Husserl, a ética pensada como disciplina técnica do agir é um reino de elementos específicos que não prescinde, tal qual a lógica, de investigação orientada segundo unidades objetivas.

Para Edmund Husserl, a ética é uma dimensão fundamental da intersubjetividade na medida em que a constituição de uma comunidade de "eus" (intersubjetividade) é a condição necessária para a compreensão e vivência compartilhada de valores e a possibilidade de uma vida autêntica e solidária.

A relação entre ética e intersubjetividade na fenomenologia husserliana pode ser detalhada da seguinte forma:

- a) **Constituição do Mundo e dos Valores:** A intersubjetividade é um pilar da fenomenologia, essencial para a compreensão do mundo e, em particular, dos objetos ideais, como os valores. A comunidade de sujeitos (a "comunidade de eus") doa sentido aos objetos e valores, os evidencia e estabelece hierarquias axiológicas. Sem essa dimensão comunal, seria impossível a apreensão dos valores de forma universalmente válida.
- b) **Vontade Comunitária e Renovação Ética:** A "ética" husserliana visa uma "vontade de renovação" na qual os indivíduos atuam como "funcionários da vontade comunitária". Isso implica que a vida ética autêntica não é puramente autorregulada individualmente, mas é orientada por uma "espiritualidade superior" que emana da comunidade e busca um propósito comum, como a solidariedade e a justiça.
- c) **Razão Prática e Autenticidade:** A forma da vida ética, entendida como um espírito de renovação, é vista como a única absolutamente valiosa e representa a síntese do "homem autêntico" (incluindo filósofos, artistas, cientistas etc.). Essa autenticidade desponta como racionalidade prática, um "enamoramento lúcido" pelas formas de vida éticas que se manifestam na comunidade.
- d) **Vínculo de Responsabilidade:** A reflexão ética na ontologia husserliana busca valorizar a vida em uma "comunidade de amor" (solidária, justa e participativa) onde se estabelece um vínculo de responsabilidade mútua entre os sujeitos. A dimensão alteritária (a experiência do outro) comporta, assim, uma importante reflexão ética.

- e) Superação do Solipsismo: Husserl aborda a intersubjetividade de forma sistemática para refutar a acusação de solipsismo metodológico (a ideia de que o eu está isolado), demonstrando que a experiência do outro (alteridade), mediada pela empatia (*Einfühlung*), é fundamental para a constituição do mundo objetivo e compartilhado, que é o terreno onde a ética se manifesta plenamente.

Em resumo, para Husserl, a ética não é um mero apêndice, mas sim a base que permite à intersubjetividade florescer em uma comunidade de propósitos e valores compartilhados, onde o eu e o outro se encontram em um vínculo de responsabilidade mútua.

Há, aqui, uma unidade de existência valiosa ou útil, uma estrutura de esforço e possivelmente de vontade “consciente”. Numa comunidade de luta, então, vivo como eu nele e ele em mim. Há, também, uma extensão dessa comunidade de luta a vários outros pontos, apesar de que “Nem toda comunidade é uma comunidade recíproca e nem toda comunidade recíproca é uma comunidade de amor”. (HUSSERL, E., 2001b, p. 272).

O amor também inclui aqueles que se amam como sujeitos pessoais. Dois amantes podem concordar em reunir-se para algum empreendimento comunitário especial, o que pode naturalmente ocorrer. Eles apenas não se envolvem em uma comunidade de conhecimento sobre seu ambiente comum, mas, numa comunidade de amor, todos os esforços de um entram no esforço do outro. O toque dos amantes se torna consciente do esforço do outro, procurando incorporar o esforço no seu próprio. O que o outro faz por sua própria iniciativa não é apenas de sua conta, mas também da pessoa que ama,

“(...) na qual o seu desejo e a sua vontade também se realizam: não por causa dele, mas por sua causa, [não] como um ego isolado, mas por causa do outro, porque este outro, como sujeito de sua vida e de seu esforço, está completamente incluído no âmbito da intencionalidade de esforço do amante.” (HUSSERL, E., 2001b, p. 272).

Mesmo nas atividades da vida dos amantes, sobre as quais do outro nada se sabe, a vontade do outro age de forma impositiva. Eu, como amante, sei tudo o que penso e sinto; e tudo o que almejo é no sentido do esforço do outro. Ele ficaria feliz em me ajudar e se colocaria alegre e edificantemente na situação do meu esforço. Os amantes não vivem um ao lado do outro e entre si, mas um no outro: eles assumem todas as responsabilidades

juntos, solidariamente, “(...) mesmo no pecado e na culpa.” (HUSSERL, E., 2001b, p. 274).

Até agora, não houve nada ético em nossa descrição do amor. Por outro lado, o cristão que ama seu inimigo não ama o mal do inimigo. Ele, entretanto, não aprova as más ações deste. Em todos existe um amor ideal, que só realiza “boas ações” . Como afirma Husserl,

Todo ser humano desperto (a pessoa eticamente desperta) coloca voluntariamente dentro de si o seu eu ideal como uma ‘tarefa infinita’. E agora resulta em formas de comunidade ética especiais, dependendo se ambos os que estão ligados não estão eticamente despertados, ou se um está eticamente desperto e o outro não, ou ambos estão eticamente despertados. E a mesma forma com a maioria dos assuntos pessoais. (HUSSERL, E., 2001b, p. 274).

Um amante verdadeiramente ético, portanto, ama e vive da boa vontade da alma. É uma tarefa do ser humano eticamente desperto colocar dentro de si, voluntariamente, o seu eu ideal, isto é, “bom”. De modo que o resultado dessa ação é a comunidade ética, se ambos os sujeitos estão eticamente despertados. Assim, a comunidade ética é amizade ética, quando vivo no sujeito ético plenamente desperto, agindo livremente.

A caridade é, para Husserl, um cuidado edificante do outro, uma disposição para os outros. Para as comunidades, uma disposição para toda a humanidade. O amor cristão é inicialmente necessariamente somente amor, mas está ligado ao esforço motivado pelo amor, para se tornar uma comunidade de amor, na medida do possível. Ele se esforça para entrar em relação com as pessoas. Procura abrir-se a elas e a si mesmo, de acordo com o amor ético.

Segundo Husserl, a origem da personalidade está na empatia e nos atos sociais. A personalidade só se constitui quando o sujeito entra na relação social. Nesse ponto, o sujeito entra na comunidade e também quando entra em relacionamentos pessoais com outros, praticando a autopreservação em relação ao mundo das coisas, como pessoa no mundo das pessoas. O sujeito não é respeitado, mas a alma e o sujeito estão lá. Posso provocar na alma prazer sensual ou sofrimento sensual. Posso também causar prazer ou dor na subjetividade estranha. Ambas as partes, eu e ele, podemos criar, assim, uma comunidade agradável. Por outra parte, não só o corpo estranho, mas também o sujeito estranho oferece e permite o ato de prazer, com o outro participando do um. Há uma unidade de vontade envolvendo a ambos, produzindo uma unidade de ação mútua.

A ética possui uma base instintiva. Contudo, as relações pessoais consigo mesmo também entram em consideração. Na associação constituída, sou sujeito de uma ação pessoal. Por outro lado, existe uma diferença significativa entre função e dever. Função refere-se à orientação para uma finalidade abrangente de todo o grupo social. Por exemplo, na família o pai tem a função de chefe, em certas famílias patriarcais. O desvio perturba o consenso e provoca a reação de culpa. Nas comunidades de igualdade e subordinação estabelecidas “artificialmente”, as funções e deveres são assumidos voluntariamente, com base em acordos. Nas sociedades escravistas, por seu turno, são impostos de cima para baixo, por meio da coerção. Mas a ligação é quebrada quando os membros se recusam a cumprir o seu dever. O escravo fugitivo não é mais um escravo, exceto pela questão legal. A coerção, a supressão da revolta restauram a relação senhor-escravo, antes rompida com a fuga. O escravo reconhece, então, o que deveria e também o que não deveria fazer, pelo tempo que a violou.

3.2.4. A personalidade no contexto comunitário

Assim se expressa Husserl a respeito das relações entre a comunidade pessoal e a comunidade com os outros:

Com a unidade da vida, a unidade do meu ambiente de vida também surge naturalmente. Agora, uma vez que a minha vida é desde o início uma vida comunitária, a vida e o ambiente como um ambiente comum – em última análise como um mundo no qual os outros estão com suas vidas e do qual eles têm experiência através de suas vidas e, acima de tudo, historicamente, portanto, seu ambiente experiencial, como um mundo de propósito, e isso é constituído e confirmado na constância e expansão contínua da experiência comunitária. (HUSSERL, E., 2001b, pp. 340-341).

Em outras palavras, nascemos, crescemos e morremos em comunidade. A vida comunitária é a vida que nos sustenta e faz-nos ser aquilo que somos. É então nessa relação com o Outro que nossa vida pessoal tem origem e se expande, historicamente. É, portanto, o lugar onde se dá a história, tanto pessoal quanto das nossas relações com o Outro, dentro dessa comunidade.

Do ponto de vista moral, o personalismo foi abordado por Max Scheler, discípulo de Husserl, em vários pontos de sua obra. Assim, O personalismo ético em Max Scheler é uma das dimensões centrais de sua filosofia moral. Scheler (1874–1928), filósofo

alemão ligado à fenomenologia, desenvolveu uma ética baseada na pessoa e nos valores, em oposição tanto ao formalismo kantiano quanto ao utilitarismo.

Vamos ver os principais pontos:

a) A pessoa como centro da ética: Para Scheler, a pessoa não é uma substância nem uma simples soma de atos psicológicos. Ela é uma unidade espiritual viva, que se manifesta nos atos de amor, ódio, conhecer, querer e sentir valores. “A pessoa é o centro dos atos espirituais.” (Scheler). A pessoa é o sujeito dos atos intencionais de apreensão de valores. Ou seja, é ela quem percebe e responde aos valores do mundo, através de sentimentos como respeito, amor e compaixão.

b) Ética dos valores (axiologia): Scheler rejeita o formalismo de Kant, segundo o qual o dever moral se fundamenta na razão pura e na forma universal do dever (“age apenas segundo a máxima que possas querer como lei universal”). Em vez disso, ele propõe uma ética material dos valores:

- Os valores são dados *a priori* (como as ideias em Platão), mas são intuídos emocionalmente. Eles se ordenam em uma hierarquia objetiva (por exemplo: valores sensíveis < vitais < espirituais < sagrados).
- O agir moralmente bom é aquele que responde adequadamente à hierarquia dos valores.

d) Amor como ato fundamental: O amor tem papel central no personalismo ético de Scheler. O amor não é apenas um sentimento psicológico, mas um ato espiritual intencional que “revela” valores mais altos e nos aproxima do outro como pessoa. “O amor é o movimento que eleva a pessoa ao mais alto nível de valores.”. Assim, o amor nos permite perceber o valor único e irrepetível de cada pessoa. Daí surge o personalismo: toda pessoa tem dignidade intrínseca, não pode ser reduzida a meio para um fim (crítica à objetificação).

e) Pessoa e comunidade: Scheler também desenvolve uma ética comunitária. A pessoa se realiza na relação com outras pessoas — na família, na nação, na humanidade, e até na relação com o divino. A comunidade, porém, não é uma simples soma de indivíduos, mas uma comunhão de pessoas unidas por valores compartilhados (como amor, solidariedade, respeito).

f) Consequências do personalismo ético

- A dignidade da pessoa é o fundamento do valor moral.
- A moralidade não vem da obediência a regras abstratas, mas da resposta amorosa e intuitiva aos valores.

- A realização ética é sempre pessoal e relacional — o homem se torna plenamente humano ao amar e reconhecer o valor do outro.

O que faz o indivíduo crescer é essa comunhão de pessoas, “unidas por valores compartilhados”.

3.3. Linguagem, expressão e corporeidade

Eu sou o mesmo, embora minhas volições ou as minhas intenções mudem. O que caracteriza, então, minha identidade? Eu não sou apenas meus conteúdos sensíveis. Não sou, portanto, os meus conteúdos sensíveis, nem aquilo que pode ser conseguido por conteúdos sensíveis pelas identificações fenomenológicas. Por exemplo, o vermelho enquanto dura, enquanto se transforma etc. Aqui, Husserl está preocupado com a durabilidade no tempo, isto é, com a identidade enquanto unidade da síntese operada pela consciência temporal. Na verdade, as coisas estão sempre em mutação, mas a síntese as apresenta como uma unidade não atingida pela transformação. O tempo é unificado pela consciência e se apresenta, desta forma, como uma unidade sintética identificante.

Estas são apenas os simples conteúdos das *cogitationes* individuais que duram. Eu sou o mesmo quando apreendo constantemente o ser vermelho, por exemplo, quando apreendo uma identificação, uma representação das coisas, quando compreendo tais e tais aparições, quando julgo, quando presumo, quando suspeito, quando sinto ou quando quero. (HUSSERL, 2001b, p. 429).

A unidade fenomenológica no fluxo do tempo, do tempo subjetivo, é o que une as oscilações empíricas que animam os complexos, que une as percepções empíricas e que cria uma nova unidade, uma transcendência empírica. Não é o sensível, portanto, que é o criador e fundador da unidade. É a apercepção empírica da coisa, dos corpos, e os complexos de momentos psíquicos, que fazem possível uma nova apercepção. Não é, por outro lado, a personalidade um *datum* fenomenologicamente disponível. É apenas uma “unidade na multiplicidade”, não um momento fenomenológico.

Eu mesmo sou uma experiência face aos outros. Esta experiência me leva a supor um ser empírico que não é jamais um ser percebido, isto é, um ser que não pode por mim ser pensado etc. Falo de coisas, assim, que jamais foram por mim percebidas, como o ser do interior da Terra e assim por diante. Tais coisas podem ser, contudo, de acordo com

suas propriedades constitutivas, admitidas sob a base de seus efeitos distantes. No fundo, operamos por analogia, pela qual me são dados esses objetos.

A situação dos fenômenos estrangeiros, a aparição dos estrangeiros, os sentimentos estrangeiros é essencialmente outra. O outro não me é dado e os pensamentos de outra pessoa são fenômenos que eu não posso saber. Tenho apenas os meus fenômenos e não os seus e um fenômeno não pode estar desvinculado de um encadeamento egoico.

De acordo com Husserl (HUSSERL, 2001a, p. 49), temos “dois tipos básicos de percepções”: as percepções emprestadas da carne e as percepções do “espírito”, da alma etc. A percepção da carne se desdobra, pois, em um duplo tipo: a percepção da carne própria e a percepção da carne dos outros. Todos os dois tipos são percepção da carne. O sujeito que percebe, percebe, em princípio, sua carne, e não pode perceber quaisquer outras carnes como percebe a sua. Porém, a percepção da carne estrangeira é também, fenomenologicamente, percepção carnal. (HUSSERL, 2001a, p. 50).

3.3.1. Expressão linguística e comunicação intersubjetiva

A minha carne é também uma coisa. A minha carne é a carne do meu eu, o seu substrato psíquico. A carne é uma carne sensível, uma carne que tem as sensações de dor e de prazer. A carne é uma carne sentiente. A carne julga, vê etc., que sente. O eu que anima a carne sente e ressentido de prazer ou desprazer, ele julga, quer, observa. O meu eu psíquico abstraído da carne não é mais uma unidade da síntese das percepções. O eu assume uma certa posição diante da carne, o que a torna uma carne egoica. É impossível a comunicação sem a carne. O corpo vivido é, assim, o substrato fundamental para a expressão e, conseqüentemente, para a comunicação intersubjetiva e vital. Merleau-Ponty dizia que “eu sou o meu corpo”. Aqui, Husserl vai dizer “eu sou a minha carne”. É ela que permite que eu seja aquilo que sou: um ser vivo e comunicante.

Se a minha carne, por outro lado, assume tal ou qual posição espacial, o faz por causa das coisas, isto é, porque está entre as coisas. Se os meus órgãos carnis, que são os órgãos dos sentidos, estão em tal ou qual posição, eu que penso, meu espírito, fazem aparecer tais ou quais coisas. A coisa, dependendo da distância, da altura, vai mostrar-me tal ou tal lado. As aparições são dadas ao eu e são imputadas ao eu. Diante do eu, diante da carne, o acima, o abaixo são agora pontos de orientação.

As sensações ordinárias, da dor, localizadas na carne, são, portanto, imputadas à carne enquanto coisas psíquicas. A síntese de uma coisa externa é correlativa às

circunstâncias subjetivas, carnis e espirituais. A síntese da unidade carnal e suas sensações se ligam à situação por meio da localização e aos sistemas de outras sensações. Por exemplo, quando sinto minha mão e o movimento que com ela posso fazer. Coordeno, assim, as tensões cutâneas produzidas pelo movimento e as sensações táteis produzidas pelo toque na pele. A síntese da carne, assim, contém a síntese habitual da coisa. Esta está coordenada às sensações orgânicas internas, associadas às sensações do toque e do movimento dos órgãos internos e das partes externas da pele correspondentes. O desejo ardente se localiza “internamente” por associação com certos grupos de sensação. “Eu tenho um coração aflito” (HUSSERL, 2001a, p. 51). Vontade e atenção são, nesse sentido, sensações de tensão. Há aqui uma unidade da carne e do coração (*Gemüt*), da vontade e da atenção.

Na fenomenologia de Edmund Husserl, a síntese habitual refere-se ao processo passivo e pré-reflexivo pelo qual a consciência organiza e unifica a multiplicidade de experiências vividas em um mundo da vida coerente e familiar.

Síntese Habitual

- Processo Passivo: Diferente de uma síntese ativa e deliberada (como um raciocínio lógico), a síntese habitual ocorre de forma automática e inconsciente na "vida subjetiva". É o modo como a consciência, sem esforço intencional explícito, estabelece conexões e regularidades nas vivências.
- Formação de Hábitos e Tipos: Através da repetição e do reconhecimento, a consciência forma "hábitos" ou "tipos" de objetos e situações. Por exemplo, quando vemos uma cadeira de diferentes ângulos, a síntese habitual os unifica na nossa percepção como "uma" cadeira, com um significado e função consistentes, sem a necessidade de uma análise consciente a cada instante.
- Fundamento da Experiência: Essa síntese é fundamental para que a experiência do mundo seja estável e previsível, permitindo-nos navegar na realidade cotidiana sem sermos sobrecarregados pela infinita multiplicidade de cada momento perceptivo.

Mundo da Vida (*Lebenswelt*)

- Mundo Vivido e Pré-científico: O mundo da vida é o mundo da experiência imediata, cotidiana e pré-científica, o pano de fundo de todas as nossas ações, interesses e conhecimentos. É o mundo "permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta".

Horizonte de Sentido

Funciona como o horizonte universal que dá sentido a tudo o que fazemos ou percebemos. É o lugar da *doxa* (opinião, sensibilidade, sentimentos primitivos), onde os objetos são "coisas" com significados maleáveis, e não apenas "fatos" com significações fixas, como nas ciências objetivas.

Relação Essencial

A síntese habitual é o mecanismo pelo qual o mundo da vida é constantemente constituído e mantido como um campo de experiência coerente para a subjetividade. É através da síntese habitual que o mundo vivido adquire sua estrutura e familiaridade, permitindo que a vida consciente se relacione com ele de forma imediata e irrefletida na "atitude natural". A filosofia, segundo Husserl, deve "despertar" desse esquecimento do mundo da vida e investigar, através da reflexão fenomenológica, os processos (como a síntese habitual) que o fundamentam.

A carne não aparece, assim, ao modo de uma associação imediata com as coisas e suas localizações, pois elas estão simplesmente lá. Vivemos, desta forma, tais aparições, prestamos atenção às coisas, a suas partes, a suas qualidades. A aparição não é separável do ser e é falso dizer que a aparição está presa à coisa que aparece. O eu está em relação constante com um mundo de coisas. Ele tende a elas, se dirige a elas no espaço, sente prazer ou não com elas. O eu funda carnalmente, de uma maneira englobante, esse mundo de coisas e, com ele, a carne, por meio de certas unificações. O eu "puramente espiritual" não possui em si mesmo nenhuma síntese distinta (HUSSERL, 2001a, pág. 52). Ele não possui nenhuma objetividade separada da carne. Eles formam em si um todo unitário, que constitui em si um universo fechado.

A interação entre o ego e a "carne" tem um impacto significativo na forma como nos comunicamos:

- Comunicação Egocêntrica: Um ego dominante ou uma mentalidade "carnal" pode levar a uma comunicação centrada em si mesmo, onde o objetivo principal é afirmar a própria opinião, ter razão, buscar validação ou satisfazer necessidades pessoais. Isso pode manifestar-se como arrogância, falta de empatia e dificuldade em ouvir genuinamente o outro.
- Barreiras e mal-entendidos: O ego cria "escudos e disfarces" que podem impedir a comunicação aberta e transparente. As pessoas podem se sentir ofendidas facilmente, entrar em discussões para provar um ponto ou reter informações, resultando em mal-entendidos e conflitos interpessoais.
- Busca por Validação Externa: A necessidade do ego de se sentir importante ou superior pode levar a uma comunicação que busca constantemente elogios e aprovação, em vez de um intercâmbio honesto e vulnerável.

A Superação na Comunicação

Uma comunicação mais eficaz e saudável envolve a superação das armadilhas do ego e da "carne":

- Empatia e Altruísmo: Mudar o foco do "eu" para o "nós" ou para o outro é fundamental. A empatia, tanto cognitiva quanto emocional, permite compreender a perspectiva e os sentimentos da outra pessoa, facilitando uma comunicação mais construtiva e colaborativa.
- Vulnerabilidade e Autenticidade: Uma comunicação que transcende o ego permite a vulnerabilidade e a expressão autêntica dos sentimentos, o que fortalece vínculos de confiança e reduz a necessidade de "jogos" ou manipulações.
- Consciência e Reflexão: Estar ciente das próprias motivações e impulsos (o ego/carne) antes de falar ajuda a escolher respostas empáticas em vez de reativas.

Em suma, enquanto o ego e a "carne" tendem a criar barreiras e conflitos na comunicação devido ao seu foco interno e egoísta, o cultivo da empatia, da humildade e da consciência pode levar a interações mais profundas, harmoniosas e espiritualmente conectadas.

3.3.2. Corpo próprio e corpo do Outro (*Leib/Körper*)

Se aceno com o meu braço, tenho a sensação de movimento; se uma coisa física qualquer se move, já não a tenho mais. Se o galho de uma árvore se mexe, a sensação de movimento volta, formando com o primeiro movimento uma unidade. Assim, nós formamos com a carne de outros seres humanos um complemento *a fortiori*. Não existem razões, mas um “complemento” por empatia. (HUSSERL, 2001a, p. 53). A coisa física, portanto, é um sistema de possibilidades, de experiências, de possibilidades perceptivas ou de realidades perceptivas, onde tal ou tal coisa tem lugar. Tais possibilidades são “reais”, em seus próprios contextos de motivação, de percepção e de doação, graças a uma “crença motivante”. A mesma carne egoica e o eu completo formam uma determinada coisa psíquica, o “subjeto”, em certos contextos de experiências (motivos). O surgimento “em mim” da representação da “sala de tortura”, em tais ou tais circunstâncias, produz em mim uma impressão de tal ou tal maneira, caso a sinta, a julgue, a veja de tal ou tal maneira.

Em primeiro lugar, numa relação intersubjetiva, se não há motivos opostos em jogo, eu imediatamente adoto, fazendo coincidir o meu ego com o dele. Nesse sentido, faço coincidir o que é realmente válido para ele como minha validade, seus julgamentos com os meus. Aqui, assumir o controle é não estar em oposição, não em separação do meu ego do ele: enquanto eu estou, no entanto, completamente alinhado com ele quando vivo nele e, assim, por exemplo, julgo com ele. Somente quando consigo me distanciar novamente é que vejo uma crença autoproprietária no ser, um julgamento autoproprietário. Na capa, ainda não me separei do outro, embora já tenha realizado uma tomada da validade do Outro e, assim, permanecendo um ser adquirido solipsisticamente.

Por outro lado, o mundo é um mundo já existente para o agente e existente objetivamente. O mundo, assim, surgiu a partir dessas suposições intersubjetivas por meio das esferas dos egos participantes, do real e do possível. Ele está, por outro lado, dessa forma, continuamente surgindo. Dessa forma, o que se torna válido para mim em conexão com os outros, como mundo que já existe para mim, recebe uma nova definição de significado. Temos aqui um mundo comum, um mundo de “todos nós” e não apenas um mundo coletivo de cada um de nós mesmos, mas um mundo de tradição mútua, onde até mesmo o meu “nós-pessoas” é baseado na tradição. Precisamente, como um mundo comum cresce por meio da empatia, como um mundo que deve ser constituído como um

ser comum para todos aqueles que estão atualmente se comunicando, um mundo não apenas para eles, mas para todos.

Temos, portanto, que a vontade do Outro tomada em minha representação não é a minha vontade. Como se eu considerasse a obra como minha e pudesse, assim, considerá-la. Por outro lado, eu estou em conexão com o Outro, posso viver nele, desejar nele. E a mesma coisa que existe agora para ele e é assim constituída, agora existe para mim e é assim constituída. Da mesma forma, eu posso mudar o que é primordial para mim e, em comunidade com os outros, posso atender a uma mudança comunalizante. Mudamos, assim, ao mesmo tempo, surgindo, desta forma, uma mudança comum. Um e outro pode intervir no ser e ao mesmo tempo mudá-lo. A cada mudança de um, cria algo mudado, e a cada mudança está lá para os outros e é mudado por suas mudanças e que é mudado para todos. Pode haver também simultaneidade, de forma que uma intervenção e outra simplesmente se cancelam. Diferentes forças estão em jogo, surgindo um resultado positivo, um resultado de mudança chamado “resultante”.

Temos mudanças entre as partes comunicantes, mudanças essas que ocorrem por si mesmas, sem a intervenção dos sujeitos. Desta forma, tenho o meu ambiente como algo que existe para mim. O que é para mim é para mim como aquilo que é para todos que se comunicam comigo. Tenho desta forma um horizonte aberto para os outros. Os outros, às vezes, se comportam passivamente e às vezes intervêm ativamente no ambiente em que vivem, gerando possibilidades conhecidas e desconhecidas de si mesmos e de outros, de forma que surgem intervenções de outros desconhecidos e conhecidos.

Na reflexão sobre o mundo, encontro a horizontalidade na primordialidade. Na verdade essa horizontalidade é a *aberrua* para o outro, uma relação que considera o outro como igual a nós mesmos, o que permite nos relacionar com o Outro eu. É o que permite ver outro eu como um semelhante a mim mesmo e a considerá-lo em pé de igualdade comigo mesmo e capaz de se manifestar enquanto um ser que se abre genuinamente a si mesmo.

Em Husserl, a "horizontalidade do outro" refere-se à relação de reciprocidade e igualdade na forma como o *alter ego* (o outro eu) se apresenta e é constituído na experiência do ego transcendental, no nível perceptivo e intersubjetivo.

Essa horizontalidade pode ser entendida nos seguintes termos:

- Reciprocidade perceptiva: no contexto da percepção e da experiência do mundo vivido (*Lebenswelt*), a relação entre o "eu" e o "outro" é descrita como recíproca e horizontal. Isso significa que, na experiência concreta, o outro não é meramente

um objeto para o meu eu, mas sim um sujeito co-presente com a mesma dignidade de experiência do mundo.

- Constituição mútua (*Alter Ego*): embora o outro seja inicialmente apreendido a partir da esfera do meu próprio eu transcendental (como um *alter ego*), a sua confirmação como um "outro eu" ocorre em um plano de igualdade. A experiência do outro implica a consciência de que, assim como o meu corpo é um corpo-sujeito (*Leib*) para mim, eu sou também um corpo-objeto (*Körper*) e um corpo-sujeito para o outro.
- O Horizonte do mundo: a horizontalidade também se relaciona com o conceito de "horizonte" em Husserl, que se refere ao campo de possibilidades e antecipações que acompanha toda experiência. A experiência do outro abre um horizonte de intersubjetividade, onde os seres compartilham a realidade em uma comunhão universal. Essa partilha do mundo impede que o horizonte mundano se feche em um solipsismo (a ideia de que apenas o eu existe), estabelecendo uma coexistência em pé de igualdade.

Em resumo, a horizontalidade do outro na fenomenologia husserliana destaca a simetria e a paridade na relação intersubjetiva, onde cada eu reconhece o outro como um centro de experiência equivalente, essencial para a constituição de um mundo objetivo e compartilhado.

Esta horizontalidade, ainda, é sempre uma horizontalidade do transcendental, o primeiro Outro, como possibilidade aberta e real de Outros experimentados e a ser experimentados. Temos aqui uma unidade-constituição, uma unanimidade em um horizonte de discórdia, um mundo comum para todos esses Outros, para eu e meus outros, isto é, nós. Nesta constituição, somos apercebidos para nós mesmos e para os outros como seres humanos mundanos existentes, como uma unidade que percebe a si mesmo e aos outros. Dessa forma, alcançamos o universo da possível experiência unânime, a humanidade universal, onde cada indivíduo ascende as suas possibilidades essenciais e universalidades essenciais.

Temos, então, sujeitos individuais como membros sociais de socialidades e de humanidades socialmente conectadas que estão direta e indiretamente conectadas pessoalmente umas com as outras. Temos, também, nesse ponto, a atividade social, atual e potencial, no sentido mais amplo, a unidade de uma tradição universal. Na intersubjetividade transcendental assim constituída eu estou dentro de uma humanidade

que tem um horizonte aberto de outras humanidades. Eu sou o mesmo e me encontro diante de outras humanidades abertamente alienígenas. Já o real assume a identidade de suas mudanças e imutabilidades ontológicas. Esta mudança se dá por conta própria e como resultantes da atividade humana.

3.3.3. Fenomenologia da expressão: visibilidade e invisibilidade do sentido

As coisas superficiais mantêm uma função especial na estrutura intencional da coisa experiencial. As coisas perceptivas primordiais são as percepções primárias, aquilo que é visto absolutamente, de uma perspectiva determinada, atribuindo a relação das coisas distantes com coisas próximas perfeitas. A coisa perceptiva da vida comum é percebida com uma interioridade invisível. Em toda percepção corporal temos em um duplo sentido o que é visto de forma autêntica e de forma inautêntica, isto é, o “lado” da coisa e o lado da coisa superficial. Temos a própria coisa superficial, simples e real; porém, ela admite uma multiplicidade de coisas superficiais, chegando à síntese de ações possíveis e arbitrariamente repetíveis com as coisas superficiais, e, finalmente, à coisa corporal tridimensional. (HUSSERL, 1973, p. 572)

Em toda interação humana, a coisa perceptiva simples é portadora imediata da “expressão”. O ambiente é um mundo físico completo, ao qual toda expressão também pertence. Por outro lado, as superfícies portadoras da expressão são superfícies de objetos físicos. Portanto, as expressões têm também existência dentro e sobre os corpos. Contudo, há uma diferença entre os corpos puros e os corpos como espiritualmente significativos. Para a empatia, o corpo humano não é questionado, mas sim na medida em que tem uma aparência simplesmente perceptível. Todo comportamento humano, suas expressões faciais, são consideradas em relação ao que é simples e verdadeiramente visto. Mas, mesmo sua aparência funciona constantemente como uma expressão. Nesse sentido, para Husserl,

[o] que é realmente visto é constantemente percebido como um corpo inteiro. A expressão e o que é expresso pertencem ao corpo, na medida em que ele tem sua aparência para mim, para os outros, para todo (conforme o caso), e esses <são> momentos que para mim, o vidente (e os outros sujeitos que o veem), são expressões do modo de ser “significado”. Aparência é um termo subjetivo. Expressão, significado, que nos tira da atitude de pura

objetividade e, antes de tudo, da fisicalidade. (HUSSERL, E., 1973c, p. 573).

Assim, as palavras são expressões para quem vê, para quem ouve, para quem fala. Os corpos também são expressões, umas para comunicações com o outro, outras expressões de existência da pessoa. A mais simples das expressões é a aparência física, como um corpo humano. Eu como ser humano, para ser entendido como tal, necessito daqueles que me entendem. Por outro lado, eu não me entendo a mim mesmo como um ser humano, isto é, não posso ter experiência direta de mim mesmo, do mesmo modo como tem experiência direta de outras pessoas.

3.3.4. Limites da empatia e necessidade da linguagem

A pergunta aqui refere-se a: “(...) até onde se estendem a empatia e a “anomalia?” (HUSSERL, E., 2001b, p. 412). A tradição é uma experiência que adota validade por meio da comunicação e do “exemplo” dos outros, que se manifesta como costume.

Mas qual deveria ser a última coisa nessa estrutura do mundo das mônadas? O mundo total, visto transcendentemente, é um universo monádico como uma comunidade universal, uma construção teleológica de comunidades de níveis inferiores e superiores e, ainda assim, uma comunidade universal na qual somente os seres humanos e o mundo humano podem ser construídos? Mas há uma vantagem das mônadas humanas seu mundo humano, que abrange todos os níveis inferiores como uma tradição revelável. (HUSSERL, E., 2001b, p. 413).

Assim, essa tradição revelável pode nos mostrar os limites da anomalia e também da empatia. Isto porque é por ela que estamos em relação com o outro, seja empaticamente, seja anormalmente.

Ao estudar a relação de um indivíduo com os outros indivíduos, Husserl nos mostrou um novo ângulo do qual podemos perceber a dimensão social da intencionalidade linguística. Sua teoria da redução eidética da experiência de si mesmo (*Selbsterfahrung*) e a experiência do Outro (*Fremderfahrung*) é uma parte vital de nossa projeção-imaginativa-indutiva intencional do mundo. Por outro lado, minha subjetividade é uma “identidade em contradição (HUSSERL, E, *apud* RUTHROF, H., 2021, p. 69). Por outro lado, ainda, a constituição eidética do Outro é um pouco diferente. O outro é sempre

uma variação intencional de mim mesmo, de modo que se dá sempre em minha existência (*Dasein*) presente.

A experiência comunal como uma variação dos outros é sempre uma variação de si mesmo. Por outro lado, o Outro é sempre a variação de um Eu. A doutrina eidética, portanto, do ego entre outros egos é uma doutrina eidética da socialidade (*Socialität*). A especificada imaginativa está presente em todo ego de duas maneiras: no fatiamento imaginativo do mundo e como uma redução eidética radical a um *eidos* abrangente. Esta totalidade é sempre um mundo humano no qual o ego perceptivo está sempre interagindo com outro ego. A natureza eidética e sistêmica da linguagem garante que o encontro das mentes possa ocorrer em tudo. A imprecisão torna-a flexível o suficiente para acomodar a diferença individual. A linguagem natural como o grande nível na arena da socialidade facilita o encontro das mentes via reciprocidade introjetiva.

Porém, hoje em dia é muito difícil falar em uma socialidade única, como queria Husserl, dados os matizes ideológicos e políticos que estão presentes na assim chamada sociedade humana atual. Parece que hoje em dia são múltiplos os interesses e os modos de ver que imperam em nossa sociedade, o que afasta cada vez mais aquele ideal de uma totalidade humana transcendente proposta pelo mesmo Husserl. Enfim, pensamos que é preciso chegar a essa proposta daquele fenomenólogo, mas que ainda é preciso uma reflexão aprofundada para chegar ao resultado esperado por Husserl naquele campo. É preciso, de início, abrir mão de muitos conceitos arraigados em nossa cultura dominante.

A análise fenomenológico-husserliana da empatia e a *communicatio* se dirige em última instância a afastar o risco do solipsismo colocado na monadologia, que afasta os sujeitos entre si. A monadologia de certo modo afasta os sujeitos entre si, tornando-os incomunicáveis. As mônadas, conceito leibniziano, são entidades metafísicas que não têm portas ou janelas e que, por isso mesmo, não conseguem estabelecer uma relação comunicativa umas com as outras. Até esse ponto, caímos em um solipsismo que não aceita nada que possa ser absorvido pelo sujeito, vindo de outro sujeito.

Husserl vai afastar esse perigo com a introdução da empatia e da *communicatio* entre as mônadas. Por meio da empatia, posso fazer uma dedução por analogia daquilo que se passa com o outro sujeito, o que o torna um outro-eu. Sei daquilo que se passa com ele por analogia daquilo que se passou comigo em um tempo determinado. Em outras palavras, coloco o outro como independente e que pode se comunicar livremente comigo. Isso só pode se dar no nível transcendental, não psicológico, onde cada mônada está presa

em si mesma. O nível transcendental é o nível puro *a priori*, que é independente de qualquer causalidade empírica.

A linguagem é vista aqui por Husserl como mediação entre os sujeitos (mônadas) e não como mero instrumento exterior nessa relação. Ela é forma da intersubjetividade, isto é, forma de ligação entre os sujeitos (*inter-médio*). Essa ligação não é um modo exterior que compõe essa ligação, mas algo que lhe pertencem essencialmente.

A comunicação, portanto, não aparece em Husserl como um simples meio de transmissão da mensagem, mas como um elemento essencial da condição transcendental da objetividade. É pela expressão linguística e pela corporeidade que o que pertence ao outro passa a ser partilhado pela comunidade de comunicação. A objetividade do outro-eu e do próprio eu, passa a ser acessível nesse nível, que é o nível da transcendentalidade.

4. Conclusão do Capítulo 3

O pano de fundo da tese é a liberdade da fala. Falar é uma característica humana que remonta imediatamente à liberdade. Com a linguagem, o ser humano se liberta de várias correntes existenciais e se lança no mundo. Com a linguagem não necessitamos mais da presença física do objeto para nos referir a ele. A normatividade em Husserl nos leva, assim, à liberdade e à abertura e não ao fechamento. É preciso haver regras para que haja comunicação, como vimos por ocasião da análise do texto de Husserl intitulado *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*. Toda a nossa análise da linguagem tem por pano de fundo a questão da liberdade a que nos leva tanto a *Primeira* quanto a *Quarta Investigações lógicas*, mas também o texto sobre a fenomenologia da intersubjetividade, acima referido.

A liberdade, portanto, vai permear todo o nosso trabalho, seja como liberdade trazida pela linguagem aos seres humanos, seja como normatividade que permite as relações intersubjetivas. A normatividade não vai significar um aprisionamento, uma estagnação do ser, mas um direcionamento das energias acumuladas pela barragem do ser em função de uma maior significabilidade da palavra. Temos, então, que a busca incessante de Husserl pela rigorosidade tem como pano de fundo a liberdade. Muitas vezes Husserl foi mal interpretado nesse ponto, sendo acusado de excesso de rigor. Porém, em seu contexto, uma vez que a linguagem, assim como toda a ciência, estavam entregues ao psicologismo e ao relativismo que não favoreciam a ninguém e criavam uma confusão no conhecimento de uma forma geral. Hoje, justamente por essa falta de rigor,

encontramo-nos diante de uma crise da palavra e do falar sem precedentes. A questão lógico-formal do falar encontra-se fatalmente dentro do problema da estrutura do semântico. De fato, a nossa linguagem, hoje, não possui mais uma estrutura que permita o sucesso da comunicação e, conseqüentemente, das relações intersubjetivas. Daí, conseqüentemente, a atual crise na comunicação.

Levinás já destacava o poder de ruptura da linguagem, enquanto Tugendhat destacava, com seu conceito de compreensão mútua, o espaço do intermédio do entre si. Este espaço do intermédio como o espaço do intermédio da comunicação é o cerne da problematização de nossa tese. Nesse sentido, as relações entre a normatividade e a liberdade compõem a problematização da tese como um todo. Temos, portanto, que a rigorosidade, ou a falta dela, compõe a crise atual do falar. A questão lógico-formal está, portanto, fatalmente incluída no nosso problema, o que envolve, por outro lado, a crise do semântico e a crise da comunicação.

A *Quarta investigação lógica* vai investigar, justamente, essa crise da palavra. Aqui, temos a *epochè* como abstinência de qualquer “interpretação” sem o devido “rigorismo” formal. Novamente, temos a intersubjetividade, enquanto linguagem como *medio* entre o eu e o outro. Vários são os autores contemporâneos que dialogam, nesse sentido, com Husserl. Um deles é John Searle, idealizador dos “speech acts” (atos de fala), mas também Ernst Tugendhat, autor das *Lições Introdutórias à Filosofia da Linguagem*. Por outro lado, em conexão ao tema da crise da linguagem, temos as relações entre expressão pura e expressão psicológica, em Husserl. A expressão pura fornece a estrutura à linguagem, a qual estrutura vai fornecer as bases para a expressão psicológica, que é a expressão individualizada. Ou seja, a expressão pura fornece as bases para a aplicação *in concreto* da expressão psicológica. Sem essa expressão pura, estruturante, não poderia haver significado possível para a expressão psicológica.

Um exemplo disso é a política, mais especificamente a demagogia política, que é quando o político promete uma coisa que ele sabe que não poderá cumprir. Nesse caso há um claro rompimento com as regras fenomenológicas da linguagem que dizem que toda referência é referência a algo. Ora, temos aqui, claramente, que não há referente, sendo, pois, que a regra da intencionalidade não é cumprida. O objeto a que se refere a promessa não existe ou não pode existir. Por outro lado, muitas críticas têm sido feitas à fenomenologia, principalmente em relação a sua suposta falta de humanidade por causa de sua suposta valorização excessiva da norma linguística. Ora, essa suposta valorização da norma sintática é, justamente, o que torna a fenomenologia mais humana. Lembro-me,

aqui, de Nietzsche e a sua concepção de dionisíaco e de apolíneo, onde Nietzsche vai valorizar o dionisíaco em uma sociedade e em uma cultura excessivamente apolínea. É que tornava-se necessário um equilíbrio entre essas duas forças e um retorno ao equilíbrio e à paz social. Do mesmo modo acontece aqui em Husserl. As forças sociais do seu tempo tendiam a uma anarquização da linguagem, o que poderia levar a uma falta de compreensão geral dentro da sociedade e da cultura de sua época. Husserl, então, aponta o caminho para chegarmos ao equilíbrio e à volta do significado das expressões em sua época. É o que acontecendo ainda hoje também e é por isso que se torna tão necessário o retorno a Husserl em nossa época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese demonstra que Husserl funda a intersubjetividade na estrutura linguística ideal, oferecendo uma resposta ao solipsismo via comunicação transcendental. A tese se propôs a investigar a relação entre a fenomenologia, a linguagem, a comunicação e a intersubjetividade, com foco na possibilidade da comunicação entre sujeitos por meio da linguagem. A análise se baseia em que a possibilidade da comunicação reside na própria natureza intencional e estruturada da linguagem, que permite a comunicação entre os egos.

Assim, a comunicação em Husserl é um ato intersubjetivo, não um fenômeno secundário, mas um o ato fundante da intersubjetividade e da objetividade compartilhada. Por outro lado, a estrutura e a dinâmica da linguagem influenciam e sustentam a experiência compartilhada. A “gramática pura” e suas “leis apriorísticas da significação” fornecem a estrutura normativa indispensáveis para a compreensibilidade da linguagem. No entanto, a ligação entre essa estrutura ideal e a dinâmica concreta da experiência compartilhada é o que fornece a compreensão entre os sujeitos falantes, o ponto comum de equilíbrio entre o falar e o compreender essa fala.

Essa estrutura ideal, por seu turno, não é uma abstração vazia, mas se atualiza na dinâmica da *communicatio*, onde atos ideais de significação, mediados pela corporeidade (*Leib*), constroem iterativamente o horizonte de um mundo comum. Em resumo, o mundo comum intersubjetivo é construído pela linguagem, o que torna claro como essa estrutura sustenta a experiência comum. Assim, a “crise da comunicação”, a “crise da fala” e a “crise da palavra” são causadas, de acordo com as análises fenomenológicas de Husserl, pelo enfraquecimento da norma do discurso, na relação entre norma e aplicação da norma

no campo linguístico. Há aqui um afrouxamento das normas da palavra, o que torna a comunicação insustentável.

A tese diz respeito à análise husserliana da linguagem. O que Husserl escreveu a respeito da linguagem e da comunicação é muito pouco, se comparado aos outros temas, tais como a intencionalidade ou a *epoché* fenomenológica. Defendemos aqui e pretendemos ter mostrado que, apesar de pouco explorado, o tema das relações entre a linguagem, a comunicação e a intersubjetividade em Husserl nos fornecem uma visibilidade suficientemente clara da linguagem no pensamento de Husserl.

A tese central defendida em meu trabalho é que Husserl tem muito a contribuir no âmbito da linguagem, ao contrário da posição de uma grande parte dos fenomenólogos, tanto do passado quanto da atualidade. Nossa contribuição é justamente mostrar aqueles pontos em Husserl que dizem respeito às questões da linguagem, da comunicação e da intersubjetividade. Minha contribuição, portanto, foi a de reavivar aqueles pontos levantados por Husserl que dizem respeito à linguagem, de modo a revisitar as posições de Husserl a esse respeito, demonstrando, assim, a grande contribuição de Husserl no campo linguístico.

A análise da *Quarta investigação lógica* de Husserl revela-nos o compromisso fenomenológico com uma gramática universal *a priori*, que busca desvendar as condições formais da significação. Husserl, ao distinguir entre significações independentes e não independentes, transcende a mera funcionalidade gramatical e apresenta uma análise semântica que articula as conexões entre linguagem, intencionalidade e experiência. Ainda, sua distinção entre o sentido e o sem-sentido, assim como sua investigação sobre a morfologia lógico-gramatical, oferece um esqueleto ideal para a compreensão das estruturas linguísticas e suas inter-relações com os atos mentais.

Esse projeto fenomenológico, embora inserido em um contexto histórico-filosófico, demonstra relevância contemporânea, especialmente ao dialogar com a linguística cognitiva. Os conceitos husserlianos de significação independente e composição semântica encontram eco em teorias modernas que investigam a relação entre linguagem e cognição. Principalmente, ao evidenciar que a linguagem não é apenas um sistema autorreferencial, mas também um veículo intencional para a organização e rearticulação da experiência, Husserl estabelece um fundamento para a compreensão da linguagem como fenômeno essencialmente humano.

A *Quarta investigação lógica* vai investigar, justamente, essa crise da palavra. Aqui, temos a *epochè* como abstinência de qualquer “interpretação” sem o devido

“rigorismo” formal. Novamente, temos a intersubjetividade, enquanto linguagem como *medium* entre o eu e o outro. Vários são os autores contemporâneos que dialogam, nesse sentido, com Husserl. Um deles é John Searle, idealizador dos “speech acts” (atos de fala), mas também Ernst Tugendhat, autor das *Lições introdutórias à Filosofia da Linguagem*. Por outro lado, em conexão ao tema da crise da linguagem, temos as relações entre expressão pura e expressão psicológica, em Husserl. A expressão pura fornece a estrutura à linguagem, a qual estrutura vai fornecer as bases para a expressão psicológica, que é a expressão individualizada. Ou seja, a expressão pura fornece as bases para a aplicação *in concreto* da expressão psicológica. Sem essa expressão pura, estruturante, não poderia haver significado possível para a expressão psicológica.

Nossa tese é, por um lado, o desenvolvimento de um estudo sobre a linguagem em Husserl e, por outro lado, um estudo sobre a comunicação e a intersubjetividade nesse filósofo. A tese se estrutura, portanto, em duas partes. Na primeira parte, que engloba os capítulos 1 e 2, fizemos um estudo sobre a linguagem, abordando os temas da significação e da expressão (*Primeira investigação lógica*) e o tema da gramática pura (*Quarta investigação lógica*), ou seja, o tema das normas linguísticas. Por fim, na segunda parte, que engloba os capítulos 3 de nossa tese, fizemos um estudo do texto de Husserl intitulado *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*, onde abordamos o tema das relações entre comunicação e da intersubjetividade em Husserl.

Vemos aqui um tema que perpassa todos os três capítulos de nossa tese, que é o tema da liberdade. A tema da liberdade é o que vai orientar a pesquisa de Husserl sobre a linguagem. Em nossa tese, o tema da liberdade aparece primeiro como “expressão”, isto é, a capacidade de nos colocar diante do outro. Mas essa capacidade é o que leva também ao caótico da prática, ou seja, cada um expressando por si mesmo, sem nenhuma norma comum. Por outro lado, aparece a norma como regra racional da expressão, ou seja, a expressão enquanto expressão disciplinada pela regra comum. Essa regra, portanto, é o que permite a comunicação efetiva entre os sujeitos, elevando o grau de liberdade de cada um pela troca das experiências que, de outro modo, ficariam confinadas a cada um.

Por fim, essa troca intersubjetiva, que eleva o grau da liberdade, é, mais uma vez, permitida pela comunicação entre os sujeitos falantes. As regras intersubjetivas são efetivadas no discurso intersubjetivo e são formuladas intersubjetivamente pela troca entre os sujeitos na *práxis* cotidiana. Porém, essas regras estão para além dos sujeitos do discurso e são formadas transcendentemente para além do discurso efetivo.

A “crise da comunicação” está intimamente relacionada com a “crise da fala”, ou a crise da palavra. De acordo com o prof. Marcelo Fabri (UFSM), a fala está relacionada com a normatização. Quando a normatização da fala não acontece, temos aquilo que chamamos de a “crise da fala” ou crise da comunicação, fato esse que motivou parte da investigação dessa tese. Na verdade, a problematização da tese é a investigação entre a normatividade e a liberdade. Partimos do princípio de que Husserl vai se posicionar, por meio da rigorosidade, contra a crise atual do falar, isto é, contra o desvio da normatividade própria da comunicação. Husserl busca, assim, pelo rigor, a idealidade da significação, bem como a fundação transcendental da intersubjetividade, como uma resposta robusta ou um caminho para os desafios comunicativos.

A comunicação é, assim, a condição transcendental para a objetividade. Por outro lado, ela só pode se dar fenomenologicamente no nível da transcendentalidade, por meio da *epoché* fenomenológica (da abstinência dos preconceitos). Assim, o campo da experiência originária na atitude natural tem de ser reduzido pela *epoché* à abstinência dos preconceitos. Todo o resto está no nível do psicologismo e da atitude natural a ser reduzida por aquela *epoché*.

A projeção para pesquisas futuras se justifica a partir de alguns limites encontrados. Temos, por exemplo, as questões lógico-formais envolvidas na problematização, isto é, na normatização e na crise da comunicação. Outro ponto são os desafios e críticas à fenomenologia, que pretendemos retomar em trabalhos futuros. Nessa mesma linha, pretendemos retomar a comunicação da fenomenologia husserliana com autores contemporâneos. Isto é particularmente importante, dada a contextualização histórica da fenomenologia e de seus interlocutores. Seguindo a mesma linha de raciocínio, cabe ainda aprofundar o tema da *epoché* como abstinência, que é uma visão de Lévinas sobre a suspensão do juízo em Husserl e que significa colocar em suspensão o aceitar ou negar proposições ou crenças preexistentes. Por fim, cabe abordar a estrutura do semântico como um assunto de extrema importância para o entendimento do significado de frases e de expressões linguísticas.

BIBLIOGRAFIA

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006

- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas 1*. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2011.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial S. A., 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Tradução Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica transcendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. The Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. (Husserliana, Band XVIII, Erste Band – *Prolegomena Zur Reinen Logik*).
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. New York: Springer Science+Business Media, 1984. (Husserliana, Band XIX/1, Zweiter Band, Erster Teil – *Untersuchungen Zur Phänomenologie Und Theorie Der Erkenntnis*).
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. New York: Springer Science+Business Media, 1984. (Husserliana, Band XIX/2, Zweiter Band, Zweiter Teil – *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*).
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité* (Vol. 1). Paris: Presses Universitaires de France, 2001a.
- HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité* (Vol. 2). Paris: Presses Universitaires de France, 2001b.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973a. (Husserliana, Band XIII, Erster Teil).
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973b. (Husserliana, Band XIV, Zweiter Teil).
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973c. (Husserliana, Band XV, Dritter Teil).

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

- BRITO, Evandro O. Brentano acerca do psicologismo e o backbround da fenomenologia. Revista Lumen, v. 7. nº 14, jul./dez., 2022.
<https://doi.org/10.32459/revistalumen.v7i13.222>
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

- BUNDGAARD, Peer F. Husserl and language. In *Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences*. D. Schmicking and S. Gallagher (eds.). Springer Science + Business B.V. 2010.
- DE LA CADENA, Nathalie Barbosa. A importância da intersubjetividade para Husserl. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.1-117 abr./set.2015.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- FARBER, Marvin. Edmund Husserl and the Background of his Philosophy, publicado na revista *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 1, n. 1, p. 1-20, 1940. <https://doi.org/10.2307/2103193>
- FARBER, Marvin. Edmund Husserl e os fundamentos de sua filosofia (1940). *Revista da Abordagem Gestáltica*, XVIII (2), págs. 235-245, jul. - dez., 2012. <https://doi.org/10.18065/RAG.2012v18n2.13>
- FARBER, Marvin. *Edmund Husserl e os fundamentos de sua filosofia*. Site: pepsic.bvsalud.org (Revista de Abordagem Gestáltica), data de publicação 2012, disponível em https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000200014, acesso em 11/10/2024).
- JUNIOR, Eli Borges. Apontamentos para uma filosofia da comunicação em E. Husserl: a questão da intersubjetividade em sua fenomenologia transcendental. *Galáxia* (São Paulo, online), in <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2553202150410>. Nº 46, 2021, págs. 1-17. <https://doi.org/10.1590/1982-2553202150410>
- JUNIOR, Nelson Ernesto Coelho & FIGUEIREDO, Luís Cláudio. “Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade”. *Interações*, v. IX, n. 17, p. 9-28, JAN-JUN 2004.
- JUNIOR, Nelson Ernesto Coelho. Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade. *Psicologia USP*, 2003, v. 14, n. 1, págs. 185-209. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000100010>
- LAHBIB, Oliver. Langage et ontologie chez Husserl. *Dialegethai – Rivista di Filosofia*. Roma, Itália: Università degli Studi di Roma Dipartimento di Studi letterari, Filosofici e di storia dell’arte, 07/07/2005.
- LEVINÁS, Emmanuel. *Do outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

- LEVINÁS, Emmanuel. *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2004.
- LIBERMAN, Kenneth. Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 619-37, 2009.
- MARSCIANI, Francesco & FARIAS, Iara Rosa (trad.). Fenomenologia da linguagem e enunciação. Estudos Semióticos [on-line], v. 14, n. 1 [edição especial]. Editores convidados: Walter Bevidas e Eliane Soares de Lima. São Paulo, março de 2018, p. 133 - 137. Disponível em [www/revistas.usp.br/esse](http://www.revistas.usp.br/esse). Acesso em 03/08/2024. <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2018.144316>
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- PANTEV, Boris. *Communication instinct: Husserl and embodied temporality of the social*. Dissertação apresentada à Universidade de Ryerson e à Universidade de York, para preenchimento parcial dos requisitos para o grau de Doutor de Filosofia no Progrema de Comunicação e Cultura. Toronto, Ontário, Canadá, 2016.
- PLOTKA, Witolt. Between language and communication: a husserlian approach. In file:///C:/Users/danro/Downloads/Between_Language_and_Communication_A_Hus-3.pdf, acessado em 03/08/2024.
- RAMOS, Crislaine. A crítica de Edmund Husserl ao psicologismo lógico. *Polymatheia – Revista de filosofia*. Fortaleza, Volume 16, Número 2, jul./dez. 2023.
- RICARD, Marie-Andrée. L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl. Quebec, Canadá, Université Laval, Recherches Qualitatives, v. 25(1), 2005, pp. 88-102. (Associação por Pesquisas Qualitativas). <https://doi.org/10.7202/1085545ar>
- RUTHROF, Horst. *Husserl's Phenomenology of Natural Language - Intersubjectivity and Communality in the Nachlass*. Grã Bretanha: Bloomsbury, 2021. <https://doi.org/10.5040/9781350230903>
- SANCHEZ, Devair Gonçalves. Expressão e significação: influxos e dissidências acerca da teoria da significação nas *Investigações lógicas* de Edmund Husserl. Griot - Revista de Filosofia, v.8, n.2, dezembro/2013. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v8i2.564>
- SANTOS, Urbano Ferrer. *La trayectoria fenomenológica de Husserl*. Barañáin (Navarra) – Espanha: Ediciones Univeersidad de Navarra S.A. (EUNSA): 2008.

- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SIGNATES, Luís. Pós-verdade e comunicação: a circulação simbólica como critério de verdade no mundo contemporâneo. *Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*. Vol. 7, nº 13, janeiro-junho/2019.
- SILVESTRI, Fillipo. Nota su *Husserliana XX/2 – Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis*. Nápoles: Studi Filosofici XXIX, 2006.
- TALMY, L. *Toward a Cognitive Semantics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6847.001.0001>
- TEIXEIRA, Dario. A linguagem na análise fenomenológica do pensamento. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 22, n. 31, p. 319-346, jul./dez. 2010. <https://doi.org/10.7213/rfa.v22i31.2488>
- TEIXEIRA, Dario. A linguagem na análise fenomenológica do pensamento. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 22, n. 31, p. 319-346, jul./dez. 2010.
- TIRASSA, Maurizio & BOSCO, Farnesca Marina. On the Nature and Role of Intersubjectivity in Human Communication. In *Enacting Intersubjectivity: A Cognitive and Social Perspective on the Study of Interactions*. F. Morganti, A. Carassa, G. Riva (Eds.). Amsterdam: IOS Press, 2008, págs. 81-95.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas *Investigações lógicas* de Husserl. In *Cognitio*, São Paulo, v. 16, n. 2, págs. 361-374. jul-dez 2015.
- VIEIRA, Allan Josué. O objeto intencional enquanto tal: a expressão e aquilo que é expresso. *PERI*, v. 10, n. 1, 2018, p. 58 a 95.
- ZILLES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. In *Revista de Abordagem Gestáltica*, XIII (2): 216-221, jul-dez, 2007. <https://doi.org/10.18065/RAG.2007v13n2.4>