

**O LOCAL DO SENTIDO E DA REFERÊNCIA NAS *IDEIAS* DE
HUSSERL**

[THE ROLE OF SENSE AND REFERENCE IN HUSSERL'S *IDEAS* I]

Matheus Marcus Gabriel Mellado

matheus1mellado@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2541-407X>

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (2017), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (2020) e atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Integrante do grupo de pesquisa Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da UNIFESP e membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia contemporânea, filosofia francesa e estética.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7595](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7595)

Recebido em: 27 de novembro de 2025. Aprovado em: 22 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 217-237
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7595](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7595)
Dossiê Edmund Husserl



Resumo: Este trabalho tem como finalidade demonstrar que, na filosofia de Edmund Husserl, a lógica não pode ser fundada a partir de elementos naturalistas ou psicologistas. Veremos que seu pensamento pressupõe a referência como a expressão da evidência entre o percebido e o conceituado. Podemos verificar que o projeto geral de Husserl nos *Prolegômenos Para Uma Lógica Pura*, busca estabelecer os meios basilares para a investigação científica em geral a partir da possibilidades de uma lógica pura. Além da fundamentação dessa disciplina, seria necessário delimitar uma esfera de subjetividade pura que sirva de substrato para essas determinações da lógica pura. Tal dispositivo, que ligaria a lógica ao mundo, seria a noética, campo de investigação da fenomenologia pura descritiva. Contudo, há um limite da fenomenologia esboçada nos *Prolegômenos* e nas *Investigações Lógicas*, pois ambos a retratam como um mero instrumento auxiliar da lógica pura. Isso faz com que a subjetividade se torne apenas um meio de validação, ou não, das categorias abstratas e unívocas. Essa problemática seria sanada apenas em *Ideias I*, obra na qual Husserl sistematiza o método fenomenológico da redução, delimita o domínio da subjetividade transcendental e estabelece a referência por meio da relação entre as estruturas noéticas e noemáticas.

Palavras-chave: Husserl. Fenomenologia. Lógica. Referência. Epistemologia.

Abstract: This work aims to demonstrate that, in Edmund Husserl's philosophy, logic cannot be founded on naturalistic or psychological elements. We will see that his thought presupposes reference as the expression of evidence between the perceived and the conceptualized. We can verify that Husserl's general project in the *Prolegomena to a Pure Logic* seeks to establish the basic means for scientific investigation in general, based on the possibilities of a pure logic. Beyond the foundation of this discipline, it would be necessary to delimit a sphere of pure subjectivity that serves as a substrate for these determinations of pure logic. Such a device, which would link logic to the world, would be noetics, the field of investigation of descriptive pure phenomenology. However, there is a limit to the phenomenology outlined in the *Prolegomena* and in the *Logical Investigations*, since both portray it as a mere auxiliary instrument of pure logic. This causes subjectivity to become only a means of validating, or not, abstract and univocal categories. This problem would only be resolved in *Ideas I*, a work in which Husserl systematizes the phenomenological method of reduction, delimits the domain of transcendental subjectivity, and establishes reference through the relationship between noetic and noematic structures.

Keywords: Husserl. Phenomenology. Logic. Reference. Epistemology.

1 A LOCALIDADE DO PROBLEMA

Husserl realiza nos *Prolegômenos*, uma crítica ao psicologismo e ao fato da lógica pretender ser explicada por meio de remissões a fatos psíquicos. O autor compreende que as investigações científicas, em geral, não conseguem fundamentar seus princípios metodológicos puros, assim permanecendo em uma perspectiva ingenuamente objetiva da realidade. Isso significa dizer que o cientista opera teoricamente sobre o mundo, porém ele não postula os elementos teóricos e essenciais pelos quais suas abstrações poderiam, e deveriam, designar a natureza a fim de ser investigada. Não que o projeto científico, em sua generalidade, seja totalmente inviabilizado por tal questão, pois, na maioria das vezes, ele atinge suas finalidades teóricas e práticas, e isso sem necessitar de um questionamento acerca do estatuto legal de suas considerações. Contudo, um embasamento sobre esse intervalo dado entre o categorial e o percebido serviria para embasar tais investigações científicas, dando-lhes um estatuto de conhecimento mais completo. Logo, o projeto de Husserl nos *Prolegômenos* almeja estabelecer os meios pelos quais a investigação científica pode se apresentar como deveras válida. Isso levou Husserl a buscar um campo de investigação separado das ciências da natureza, ou seja, uma lógica pura, assim como é afirmado nos parágrafos §65 e §66 dos *Prolegômenos* (Husserl, 2006b, p. 197 – 201). Para além da fundamentação de uma lógica pura, também seria forçoso estabelecer os meios pelos quais ela se conectaria com as experiências do mundo e à conduta natural. Desse modo, seria necessário delimitar uma espécie de subjetividade que não se identificasse com descrições psicologistas, e que, concomitantemente, servisse de substrato para essas determinações puras. Tal dispositivo, que ligaria a lógica ao mundo, seria a noética, o campo de investigação da fenomenologia pura descritiva ou, como ele também chama, uma psicologia fenomenológica.

Husserl explica que a lógica pura pode ser vista de duas formas: prática ou normativa. Ela é prática porque articula os elementos teóricos necessários para o funcionamento do conhecimento científico. Ao mesmo tempo, ela é normativa porque estabelece regras independentes do conhecimento sobre a natureza ou seus temas, até mesmo acerca da pressuposição da existência material da natureza. Dessa forma, a lógica funciona por meio de inferências dedutivas que não vêm da experiência empírica, mas que são firmadas de forma *a priori* e baseadas em princípios apofânticos. Isso faz com que a lógica pura tenha a capacidade de descrever as relações sobre o mundo sensível, contudo não são derivados dele. Além disso, é importante ter em mente que as considerações lógicas não se confundem com experiências pessoais ou psíquicas, que são eventos reais percebidos no tempo empírico, visto que a lógica lida com categorias formais omnitemporais. Seguindo essa linha de raciocínio, a lógica pura nos apresentaria uma teoria pura do objeto. Além disso, seus elementos seriam concebidos como apodícticos, ou seja, relacionam-se mais diretamente com as ciências nomológicas (matemática formal, física matemática, mecânica *a priori*, etc...).¹ Para Ferraz, a lógica pura tem como finalidade três pontos primordiais:

A fixação das categorias puras de significação e das categorias correlatas [...] a fixação das leis fundadas sobre as categorias formais que regulam a validade de configurações completas formadas pelos encadeamentos proposicionais e seus correlatos visados [...] a fixação de formas possíveis de teoria decorrente da

¹ Esse caráter ainda é verificável no primeiro capítulo de *Ideias I*, porém, como veremos mais adiante, ele será direcionado a uma reflexão transcendental.

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

ordenação sistemática das conexões proposicionais, tendo em vista a expressão correta das características dos correlatos objetivos (FERRAZ, 2018, p. 36 – 37).

Assim, a lógica pura pode ser entendida como uma teoria das formas científicas e das suas possíveis combinações. No entanto, nos *Prolegômenos* também fica claro que existe uma esfera subjetiva pura que é fundamental para que a lógica possa ser aplicada. Essa região mostraria como podemos compreender o conhecimento válido e definir os meios necessários para ajustar os aspectos objetivos da lógica. É nesse campo que se estabelece o entendimento sobre a experiência da evidência, ou seja: “[...] a atestação clara de que certo estado de coisas é ou não é aquilo que parece ser” (FERRAZ, 2018, p. 38). Essa evidência se apresenta como a doação originária do objeto visado na experiência. Logo, ela seria a atestação do juízo como um vivido presente e serviria para impedir nossa queda num ceticismo pleno². Tal delimitação da evidência como um arquetípica subjetiva pura, que ampara a lógica pura em seu esquema de *mathesis universalis*, auxiliaria a mesma a embasar as suas condições básicas de doação epistêmica, já que a própria lógica não conseguiria dizer nada sozinha sobre o sujeito cognoscente, mas apenas sobre os componentes formais do conhecimento em geral.

É a partir da subjetividade que Husserl inaugura o escopo de investigação da fenomenologia. Contudo, essa interioridade descrita na investigação dos *Prolegômenos* não cede espaço a uma descrição dos estados psicológicos do indivíduo, mas sim a um campo de idealidades cujas condições possibilitam o reconhecimento das estruturas *a priori*, elas que, por sua vez, são operadas por esse mesmo sujeito puro. Sendo assim, a subjetividade é tida como uma essência independente dos caracteres empíricos, pois, tal como a lógica pura, ela também se evidencia num registro omnitemporal. Essa será a subjetividade noética, que sustenta as descrições noéticas da consciência e que deve ser explorada pela perspectiva de uma psicologia descritiva, isto é, fenomenológica e não empírica³.

Partindo da concepção anterior da atividade noética, nós poderíamos entender que para Husserl, e de acordo com Ferraz, nós seríamos levados a ideia de que: “*A verdade não é um conteúdo particular da experiência do juízo, que surge e desaparece com tal experiência. Ela é uma ideia, no sentido de uma*

² Em realidade, Husserl equivale tanto o ceticismo, o empirismo, o realismo, os princípios de economia do pensamento e a antropologia lógica ao psicologismo, no que diz respeito a sua carência teórica para fundamentar suas próprias bases epistemológicas essenciais.

³ Essa expressão que denomina a fenomenologia como uma psicologia descritiva, levará a inúmeras interpretações que identificam erroneamente tanto o projeto dos *Prolegômenos* quanto das *Investigações Lógicas* com uma doutrina psicologista. Crítica essa que levará o Husserl a escrita de *Ideias I*, cuja finalidade seria a de delimitar o regime transcendental da fenomenologia no esquema noema/noese. Para melhores explicações, conferir nota 32 (HUSSERL, 2006a, p. 43 – 44) do primeiro capítulo de *A Cientificidade na Fenomenologia de Husserl* de Ferraz. Moura, em *Crítica da Razão na Fenomenologia*, alia essa problemática de denominação da fenomenologia como uma psicologia descritiva: “*As Investigações permanecem presas ao erro de Descartes: a consciência fenomenológica não é senão um sucedâneo do ego cogito e, assim como esse, não passa de uma parcela do mundo não sujeita à dúvida, separada do mundo mas parte dele, e que delimita apenas a esfera da psicologia pura (CM, 63-4). A alma pura, por mais ‘purificada’ do corpo que seja, ainda remete apenas a uma região mundana. A fenomenologia de 1900 não podia assim libertar-se do psicologismo ‘sob sua forma mais essencial e mais universal’ (AL, 405). A justa crítica ao ‘psicologismo lógico’ ainda não era uma crítica ao ‘psicologismo transcendental’: a consciência eideticamente apreendida ainda era uma região mundana (CM, 70). A fenomenologia das Investigações não vai além de uma fenomenologia psicológica, uma fenomenologia para a qual é suficiente dizer que ‘< referência à corporeidade, portanto a algo que pertence ao mundo, não entra expressamente no conteúdo conceitual do julgar’ (FTL, 225) (MOURA, 1989, p. 128).*

espécie ou de um 'ente' universal, que se deixa apreender como algo idêntico nos inúmeros juízos particulares que a veiculam" (FERRAZ, 2018, p. 45). Tal disposição gerou inúmeras críticas que equivaleram essa caracterização da noética a um certo platonismo. Entretanto, a idealidade é algo omnitemporal e não existe no ordenamento de uma metafísica tradicional (HUSSERL, 2006b, 228 – 229), tal como as ideias perfeitas do mundo suprassensível platônico. Dessa maneira, a atividade noética lida com objetos ideais reais, mas que não são realidades enquanto entes ontologicamente existentes em algum outro plano de realidade. É por meio desse caráter ideal que a subjetividade poderia apreender a evidência das estruturas *a priori*, também podendo distinguir diferentes tipos de vivências puras da e na consciência. Destarte, Husserl chega ao processo pelo qual as relações empíricas são subsumidas pelos atos noéticos, assim configurando as evidências dos princípios lógicos puros. Esse processo é nomeado como ideação, também sendo um pressuposto subjetivo pertinente à possibilidade do conhecimento em geral. A ideação pode ser compreendida como: “[...] a capacidade de reconhecer o universal que se instancia nos casos particulares, quer dizer, a capacidade de referir-se à significação ou à lei ideal idêntica acima da infinidade de juízos particulares reais em que tal objeto idêntico é exemplificado” (FERRAZ, 2018, p. 47 – 48). Neste ponto é possível distinguir dois tipos de atos noéticos, a consciência de um dado empírico (ex: o vermelho do fogo) e a idealidade a que ele está subsumido (ex: a vermelhidão como categoria). Essa configuração da ideação não mina sua natureza pura, e muito menos possui a pretensão de ser fundada nos casos concretos que ela designa e agrupa. Portanto, as idealidades são conteúdos vividos pela subjetividade, e não propriamente pelas sensações empíricas. É dessa maneira que a evidência imanente – aqui desempenhando o papel da referência – é atestada na doação subjetiva, isto é, como ideação do concreto em atos noéticos.

De maneira geral, a fenomenologia é identificada por Husserl como o saber que visa descrever os vividos subjetivos, ou noéticos, que fundamentam as idealidades relativas à lógica pura, o que é expresso nos parágrafos §1 e §2 da introdução das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2006b, p. 216 – 220). Assim sendo, a subjetividade é considerada a partir de sua estrutura eidética, bem como de seu caráter *a priori*, isto é, abordando os vividos intencionais correlatos às objetividades puras. Isso nos conduz à compreensão de que essa mesma subjetividade possui uma dupla função: primeiro, ser a fonte originária de nossas intuições puras; segundo, atestar os elementos conceituais da lógica pura. Todavia, o limite da fenomenologia acaba sendo o de uma ferramenta auxiliar nessas duas obras, visto que ela é retratada como um mero instrumento da lógica pura, fazendo da subjetividade apenas um meio de validação, ou não, das categorias abstratas e unívocas.

Foi a partir da reconfiguração do papel da subjetividade que Husserl acabou se direcionando para a problemática do transcendental, também pelo fato de ter recebido várias críticas, tanto aos *Prolegômenos* quanto às *Investigações Lógicas*, de correntes filosóficas diversas, como, por exemplo, de expoentes da filosofia da linguagem e dos neokantianos. De modo geral, podemos compreender que o mais interessante nessa virada à crítica transcendental não é a discussão acerca da origem do objeto (já dado como questão de fato), mas sim como ele pode ser compreendido (ou seja, o começo do processo de integração entre subjetividade e objetividade como questão de direito). Logo, será no esclarecimento da questão de direito que a questão de fato poderá se estabelecer. Assim, as problemáticas antes direcionadas à noética, que visavam a correlação entre vivências idealizadas e a lógica pura, transpõem-se para a tematização da descrição de uma subjetividade transcendental e de suas estruturas autônomas e imotivadas frente à atitude natural. Portanto, desloca-se a fenomenologia para o escopo dessa subjetividade transcendental, a fim de concebê-la como o meio para se entender a possibilidade de todo conhecimento objetivo, e não mais a utilizando como ferramenta para o aperfeiçoamento de conhecimentos científicos puros.

Essa identificação da consciência transcendental guiará Husserl à descrição da atitude natural e de como ela deve ser, novamente, depurada. Isso ocorre pelo fato do encargo filosófico da investigação fenomenológica ser antinatural, isto é, pelo fato dela visar os elementos essenciais para a subjetividade e não os caracteres mundanos tematizados pelas ciências da natureza. Assim sendo, faz-se forçoso um novo modo de abordagem que nos permita verificar os fios intencionais que conectam a subjetividade e a objetividade. De acordo com Ferraz: “O que o conhecimento natural supõe sem nunca esclarecer é a relação das capacidades subjetivas com um pólo objetivo transcendente, quer dizer, com algo que é apresentado como em-si mas que se doa ou se manifesta de modo acessível à consciência” (FERRAZ, 2018, p. 73). É em tal contexto que Husserl passou a elaborar o método da *epoché* – ou redução fenomenológica –, como meio de se suspender esses juízos ingênuos, para que assim pudéssemos vislumbrar as estruturas transcendentais que possibilitam o conhecimento subjetivo. Como afirma Barbaras, em sua *Introduction à la Philosophie de Husserl*, na redução: “Trata-se, por essa suspensão da tese natural, de converter sua dimensão ôntica em dimensão constituída” (BARBARAS, 2015, p. 121). Husserl discorre, em *Ideias I*, sobre sua inspiração cartesiana e do emprego da dúvida metódica como ferramenta para se atingir o conhecimento acerca das bases da consciência. Entretanto, tanto o meio de utilização quanto o fim almejado são bem distintos. Barbaras sintetiza tais divergências da seguinte maneira:

a) A dúvida tem uma motivação que lhe é exterior; a *epoché* é imotivada. b) A dúvida é um instrumento cujo o fim deve ser sua abolição: ela é provisória; a *epoché* é definitiva. c) A dúvida é negação da tese de existência e permanece então interior aqui; a *epoché* é uma neutralização. d) A dúvida revela o eu que duvida como que escapando da dúvida; a *epoché* inclui o eu que pratica a *epoché*, enquanto eu mundano ou empírico (BARBARAS, 2015, p. 122).

Logo, por meio da redução fenomenológica nós seríamos habilitados a confirmar a pura fenomenalidade que subsiste após retirarmos os pressupostos transcendentais da experiência natural, deixando somente a aparição essencialmente correlata ao ato subjetivo. Tal zona desvelada pela *epoché* seria identificada como aquela da imanência autêntica, esfera na qual seria possível entrever os mecanismos primordiais pelos quais o conhecimento se efetiva. Isso levará Husserl, de acordo com Ferraz, a esboçar que o objeto pode ser compreendido como: “um ente posto como transcendente e o objeto como aparição fenomênica” (FERRAZ 2018, p. 79). É nessa medida que o conhecimento fenomenológico deixa de pressupor os avanços teóricos das ciências da natureza.

Nessa nova interpelação de Husserl, a referência se mostra após a redução fenomenológica, ou seja, em meio aos atos intencionais verificados nessa subjetividade depurada, assim detendo sua concordância com os polos objetivos imanentes dispostos pelo *a priori* de correlação. Essa é a principal diferença entre o pensamento husserliano e a filosofia da linguagem ou do neopositivismo lógico. Husserl busca desenvolver um modelo filosófico que não tombe sobre as ingenuidades pressupostas pelo conhecimento da ordem da orientação natural. Sendo assim, ele busca ultrapassar a antinomia entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que lança as bases para todo o conhecimento possível. Aqui verificamos como o projeto husserliano se diferencia da abordagem referencialista de Frege⁴ em seu canônico artigo intitulado *Sobre o Sentido e a Referência*. Ao verificarmos o citado artigo de Frege percebemos que as relações de identidade que os conceitos de “sentido” e “referência” devem almejar são meras relações entre nomes ou símbolos que

⁴ Tal discussão acerca da origem do conhecimento já foi travada anteriormente por Husserl e Frege, Acerca desse tema, recomendamos a obra de Hill e Haddock, *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*.

representam objetos. Assim sendo, eles são caracterizados em sua essência como arbitrários. Isso faz com que eles sejam distanciados do objeto representado a tal ponto que eles não poderiam dizer nada sobre o objeto, mas apenas sobre seu valor cognitivo. Partindo de tais premissas, Frege delimita o que seria o sentido e a referência:

Parece então evidente que se pode pensar como associado a um símbolo (nomes, combinação de palavras, caracteres), além daquilo que designa, que se pode chamar de “referência do símbolo”, também o que gostaria de chamar de “sentido do símbolo”, no qual está contido o modo de apresentação. Assim, a referência das expressões no nosso exemplo “o ponto de intersecção de *a* e *b*” e “o ponto de intersecção de *b* e *c*” seria a mesma, mas não o seu sentido. A referência de “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” seria a mesma, mas não o sentido (FREGE, 2011, p. 22).

Outro exemplo que nós poderíamos incluir nesse prejuízo naturalista é o conhecido texto intitulado *A Concepção Científica do Mundo* de Hahn, Neurath e Carnap. No qual se pretendeu uma intersubjetividade apreensível dos métodos e resultados científicos, de modo que:

Dai se origina a busca de um sistema de fórmulas neutro, um simbolismo liberto das impurezas das linguagens históricas, bem como a busca de um sistema total de conceitos. Aspira-se à limpeza e à clareza, recusam-se distâncias obscuras e profundezas insondáveis [...] O esclarecimento dos problemas filosóficos tradicionais conduz a que eles sejam parcialmente desmascarados como pseudoproblemas e parcialmente transformados em problemas empíricos sendo assim submetidos ao juízo das ciências empíricas (CARNAP, HAHN e NEURATH, 1986, p 10).

2 DA REDUÇÃO À SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Direcionando-nos a *Ideias I*, nós iremos verificar como o projeto iniciado nos *Prolegômenos* é atualizado, tal como o papel da referência. Além disso, teremos como grande novidade em *Ideias I* a concepção do noema no interior da fenomenologia transcendental. Assim sendo, neste momento tentaremos compreender como a zona transcendental é inferida a partir das considerações eidéticas. Temos no primeiro capítulo de *Ideias I* a delimitação dos elementos da lógica pura e a diferenciação das zonas ontológicas, estas últimas são reportadas às ciências eidéticas descritivas (formais e materiais). Neste texto o termo ontologia não denota, necessariamente, uma diferença de ordem metafísica entre domínios de entes distintos, tal como, por exemplo, acontece no platonismo, mas apenas que há uma região real (*real/wirklich*) material em que o conhecimento das ciências da natureza atuam, e outra região real (*reell*) e imaterial na qual as ciências eidéticas incidem. Tal como Husserl afirma: “*Se partimos da ontologia formal (sempre como lógica pura em toda a extensão até a mathesis*

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

universalis), ela é, como sabemos, ciência eidética do objeto em geral (HUSSERL, 2006a, p. 47). Também percebemos que a ciência natural é distinta da orientação natural, já que a primeira se coaduna às ciências da natureza e do espírito em geral, já a segunda refere-se a uma espécie de conduta que pretende atingir os objetos e que pode ser operada pelas ciências eidéticas, ao menos por aquelas que tratam de objetos abstratos específicos – como a geometria, por exemplo.

Outro marco é a relação preestabelecida entre fato e essência, agora assinalado de modo que todo fato real (*real/wirklich*) expressa, em sua contingência, aspectos espaço-temporais características que se correlacionam a elementos eidéticos. Por outro lado, as essências reais (*reell*) subsumem esses particulares em categorias diversas. Destarte, aqui se preserva o princípio de que o *eidos* é distanciado das coisas, mas somente enquanto um modo distinto de se orientar aos objetos, e não consistindo em outra realidade ontológica diversa. Essa separação, bem como sua possível conexão, será melhor explicada no decorrer da obra.

Novamente Husserl declara que o processo de apreensão das essências nomeia-se ideação, assim consistindo numa apreensão intuitiva das essências. Aqui a ideação é delimitada para identificar as essências e não para a compreensão de fatos, já que eles têm como fundamento o conhecimento dirigido pela orientação natural. Além disso, não é necessário que a ideação postule a existência de um entidade contingente para poder se validar, pois ela se relaciona com o fato por meio do *a priori* de correlação, podendo se dirigir a elementos irreais e gerais. Sobre isso Ferraz assevera que:

Obviamente é possível passar de fatos reais do mundo empírico às essências portadoras dos atributos necessários desses fatos; nesse caso, há exemplos reais ligados às essências. No entanto essa ligação não é necessária, pois é perfeitamente possível intuir essências mesmo partindo de eventos ou entes que não existem como fatos reais empíricos, tal como Husserl comenta no parágrafo §4 de *Ideias I* (FERRAZ, 2018, 97).

Seguindo o raciocínio husserliano, podemos entrever como ele diferencia as intuições de essências das intuições de fatos, de modo que elas correspondem, respectivamente, à doação originária e à percepção sensível. Podemos confirmar que essa cisão, entre intuição doadora originária e experiência sensível marca a ruptura com a noção de referência da filosofia clássica. Tal ideia é sustentada pelo fato do mecanismo de doação originária não partir de uma conduta ingênua, ou seja, por não conceber que o ato de abstrair o mundo ocorra a partir de uma passagem simples e direta do percebido ao compreendido. Ou como Husserl afirma: “O ‘*ver*’ imediato, não meramente o *ver* sensível, empírico, mas o *ver* em geral, como consciência doadora originária, não importa qual seja a sua espécie, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais (HUSSERL, 2006a, p. 62). Isso assim ocorre pelo fato da compreensão referencialista, em outras correntes de pensamento, ser composta por um lastro psicologista, sustentando-se sob pressupostos realistas e naturalistas, como, por exemplo, o do mecanicismo e da dualidade entre corpo e alma. Essa posição não permitiria a instituição de ciências propriamente eidéticas e, conseqüentemente, uma verdadeira compreensão sobre a fundamentação do conhecimento científico em absoluto. Logo, apenas a intuição de essências conseguiria fundar e esgotar, em teoria, o domínio de todas as objetividades possíveis.

Guiado pelas considerações anteriores, Husserl diferencia o escopo material e o escopo formal no interior do domínio eidético. O primeiro é identificado como um conhecimento puro que investigaria o estado-de-coisas, isso por meio de uma ontologia natural que buscaria

circunscrever as possibilidades mais gerais e pertinentes ao conhecimento empírico da natureza. Já o eidético formal lida com os sentidos e encadeamentos argumentativos, sendo retratado como uma ontologia formal. Desse modo, a eidética formal subordina a eidética material, isso porque a primeira postula as categorias lógicas que contribuem para a formulação das ontologias materiais. Portanto, estaríamos habilitados a identificar a ontologia formal, aqui em *Ideias I*, com a lógica pura, retratada como *mathesis universalis* pretendida desde os *Prolegômenos*.

Realizada a diferenciação entre os domínios eidéticos, ou ontologias, nós podemos compreender que Husserl posiciona a fenomenologia no nível da eidética material descritiva. Através dela seria possível efetivar a descrição da arquitetura das vivências intencionais e, também, poderíamos vislumbrar como as vivências inatuais e implícitas podem vir a ser vivências conscientes para nós. Recordemos, mais uma vez, que os vividos intencionais sempre se voltam a algo. Contudo, aliado ao preceito anterior, nós também poderíamos tematizar esses mesmos vividos por meio de outros vividos, ou seja, através de um ato de reflexão que se evidencia como o posicionamento de um vivido consciente, ou: “[...] *uma vivência que se volta para outras vivências e as toma por objeto*” (FERRAZ, 2018, p. 106). Destarte, a fenomenologia busca trazer uma clareza intuitiva aos elementos essenciais da consciência, assim como ao processo de apreensão das evidências apreendidas.

A fim de melhor especificarmos o caráter da fenomenologia, Husserl a diferencia de outra ciência eidética material descritiva, a geometria. Em seus apontamentos o autor assente que existem fatos e essências que podem ser considerados como abstratos – ou seja, que se inserem num todo maior do qual fazem parte – ou como concretos – compreendidos entendidas como independentes de qualquer totalidade. Dessa maneira, as essências são concebidas ou como abstratas ou como concretas de acordo com sua posição nos ditos gêneros superiores. Será desse modo que Husserl irá diferenciar a fenomenologia da geometria, pois a primeira trabalha com essências concretas – e por isso independe de outras regiões ontológicas – e a segunda com essências abstratas. Isso ocorre pelo fato da fenomenologia investigar a consciência pura, ela que, por sua vez, pode ser entendida por si mesma e apartada da experiência sensível (HUSSERL, 2006a, p. 136) ou de outras essências operadas pela consciência empírica. Já a geometria opera junto às formas espaciais puras, dependendo de outras essências para poder se efetivar, assim: “*as formas geométricas são momentos ou propriedades de todos concretos considerados isoladamente*” (FERRAZ, 2018, p. 109). Todavia, mesmo que a fenomenologia reconheça a consciência como um fluxo inesgotável de vivências, ela a cinde em determinadas unidades estáticas destacáveis, com a finalidade de melhor evidenciá-la. Logo, essa categorização da fenomenologia como uma ciência concreta ainda consiste em uma classificação relativa, pois, como Eugen Fink também afirma, nós ainda nos valemos de um léxico pertencente à atitude natural para poder exprimir o domínio eidético⁵. No entanto, podemos afirmar que a

⁵ Em seu texto, *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, Fink afirma que isso ocorre pelo fato da redução partir da própria atitude natural. Assim sendo, a *epoché*, mesmo com seu teor imotivado diante da atitude natural, não pode negar que seus primeiros passos emergem de uma subjetividade empírica e nem que os correlatos do ego transcendental neguem a crença no mundo. O autor se expressa nos seguintes termos: “*Estar inserido na crença no mundo significa, antes de tudo, a posição do homem dentro da crença no mundo, ou seja, o homem é o sujeito que aceita o mundo (e, incluído nisso, a si mesmo como homem) em sua vida de significado, e o faz de diversas maneiras. Análises intencionais abrangentes são necessárias para que possamos compreender a estrutura interna do ser-para-nós do mundo, esse complexo imensamente complicado de aceitação que está em constante metamorfose. Não só devemos analisar as postulações reais e potenciais do ser que pertencem à nossa própria experiência, juntamente com as aquisições de aceitação e os componentes das opiniões habituais que se originam dessas postulações, mas também devemos, sobretudo, considerar os múltiplos modos pelos quais assimilamos aceitação da experiência de outros, e assim por*

fenomenologia não opera por meio de princípios axiomáticos, dos quais podemos formar outros conceitos dedutivamente, mas procura fixar conceitualmente as vivências por meio de intuições evidentes, ou seja, descrevê-las e diferenciá-las. Tenhamos em mente que tais essências se doam de maneira pura à intuição, porém elas também podem ser exemplificadas em casos particulares e sensíveis. Além disso, as essências que compõem a consciência se apresentam, inúmeras vezes de maneira fluída e inexata, o que faz com que sua descrição não possa ocorrer dedutivamente. Assim sendo, a separação entre a fenomenologia e a geometria se erige a partir desse último ímpeto, no qual observamos que a geometria se vale de princípios axiomáticos e se desenvolve dedutivamente, fazendo dela uma ciência eidética material e exata, isto é, ela não é propriamente descritiva. Enfim notamos que a fenomenologia não lida com ideações puras, mas com fixações de essências intuídas por meio de uma conceituação rigorosa.

Continuando com sua pesquisa, Husserl designa uma sutil diferença entre a consciência pura e a consciência transcendental. Isso ocorre na medida em que a primeira designa apenas uma contraposição ao eu empírico, já a segunda resigna-se ao campo da subjetividade depurada e tomada em suas vivências puras⁶. É esse campo transcendental que será investigado pela fenomenologia, com a finalidade de verificar os fios intencionais que conectam o sujeito e o objeto, assim fornecendo uma teoria do conhecimento completa. Portanto, mais uma vez urge a necessidade de se abandonar a orientação natural, que é postulada pelo dogmatismo objetivista das ciências quando estes promovem suas investigações sem realizar os devidos questionamentos acerca dos princípios gerais do conhecimento possível. Será nesse contexto que a *epoché* é introduzida, como um novo meio de se visar os objetos ao suspender a tese do mundo, de maneira a permitir que nós possamos verificar os componentes eidéticos que permeiam as coisas na consciência (HUSSERL, 2006a, p. 85).

Um elemento essencial na trajetória de nossa investigação é a de que podemos observar que a fenomenologia não inaugura a consciência transcendental, somente a evidencia e a delimita por meio de uma nova conduta ou exame operado pela própria consciência. Além do mais, Husserl assevera que o conceito de transcendência da coisa, compreendido como o conjunto dos enunciados racionais sobre a própria transcendência, é reputada como o correlato eidético da ideia pura dessa mesma experiência atestatória (HUSSERL, 2006a, p. 112). Lembrando que a transcendência nunca é devidamente esgotada, salvo em seu próprio conteúdo eidético de percepção e em seu nexo determinado, ou seja, apenas quando é considerada como experiência de atestação. É por meio desse caráter que Husserl irá distinguir a percepção transcendente dos eventos mundanos – leia-se orientação natural – da percepção imanente dos vividos puros da consciência. A percepção imanente consiste em um olhar reflexivo da consciência sobre si mesma, o que nos evidencia como é possível transformar uma vivência qualquer em um objeto para ela própria, isto é, considerá-la a partir de uma esfera pura de propriedades. Destarte, a transcendência

diante. Nossa vida de significado não se relaciona apenas a seres transcendentais, mas também se dirige ao nosso próprio ser psíquico, ao ser imanente, e, além disso, não apenas a entes (objetos), mas também a horizontes de entes e, em última instância, àquele horizonte universal que abrange todos os horizontes. A tese geral não é a de um ser que ocorre paralelamente a outras experiências individuais e que simplesmente se soma a elas, mas sim a consciência universal, constante e automodificável do mundo, cujo conteúdo está em constante fluxo: a constante apercepção do mundo” (FINK, 2017, p. 103).

⁶ Fink corrobora esse mesmo ponto em seu artigo citado há pouco: “Assim, por exemplo, o conceito de ‘puro’, que nós apenas mencionamos porque a crítica da Crítica ocasionalmente cai na armadilha do equívoco do conceito de ‘ego puro’. O ego puro não significa ego transcendental, mas primordialmente significa o ego-polo em contraste com o ego concreto do fluxo da experiência. Somente com a redução é que o ego puro enquanto ego-polo abstrato também se transforma no ego ‘puro’ no sentido do ego transcendental” (FINK, 2017, p. 138).

tem como características principais: primeiro, que seu objeto pertença ao mesmo fluxo de vivências que a consciência; e, segundo, que essa distinção entre consciência e objeto só se ostente por um ato abstrato ou idealizante. Agora, a percepção imanente não carrega consigo nenhuma dessas determinações, pois ela lida com a percepção do objeto-coisa que excede o domínio dos vividos em geral, isso ocorre pelo fato dela ser um vivido puro da consciência. Assim, o objeto encarado como transcendente é considerado sob um sistema de vários perfis e aparências, ou seja, é composto por inúmeras perspectivas que são dadas pela percepção, correspondendo-o à coisa percebida em carne e osso. Ou como Carlos Alberto Moura salienta no prefácio de *Ideias I*:

O noema, não sendo “parte real” da consciência, não terá mais nada a ver com o “psíquico” da psicologia tradicional. Husserl lhe dará o estatuto das significações em nossa linguagem: o noema é o meio ideal pelo qual a realidade se oferece a uma consciência. E isso também torna melhor delineada a própria noção de fenômeno ou modo subjetivo de doação. Um modo de doação de objetos não é dito subjetivo por ser um habitante da interioridade do sujeito psicológico. Um fenômeno é subjetivo por ser uma doação de determinado objeto sempre reportada a um “ponto de vista”, por princípio unilateral e variável. E o “subjetivo” assim compreendido está presente seja na nossa vida perceptiva, seja em nossa linguagem. Afinal, não estamos em situações essencialmente distintas quando dizemos que um objeto é dado à nossa percepção segundo “perspectivas” unilaterais e variáveis, e quando reconhecemos que, em nossa linguagem, as expressões “o vencedor de Iena” e “o vencido de Waterloo” são distintos “modos de doação”, distintas “significações” que descrevem um mesmo personagem a partir de diferentes pontos de vista. (MOURA *in* HUSSERL, 2006a, p. 20 – 21).

É por essa razão que a percepção transcendente ultrapassa o domínio dos vividos da consciência, pelo fato dela não constituir uma unidade essencial com o ato perceptivo, já que seu perfilamento acontece no domínio espaço-temporal e não onnipresente. De maneira oposta a percepção imanente não possui perfis, porque ela é um vivido dado como uno na consciência. Assim sendo, a percepção transcendente nos apresenta o ser como coisa – podendo ser apresentado apenas em seu perfilamento, ou seja, como polo das percepções possíveis –, agora, em contra partida, a percepção imanente nos exhibe o ser como vivência pura – como unidade concreta das experiências fluidas da consciência. Outro ponto importante que Husserl salienta é que as percepções transcendentais não necessitam de postular a realidade integral de seus objetos, visto que a evidência do perfil é inegável em sua presencialidade. Entretanto, a totalidade dos perfis que não são percebidos atualmente são assimilados no presente de maneira presuntiva. Por outro lado, a percepção imanente é absoluta, tendo em vista que se trata de um vivido da consciência como ser-vivência, que doa-se de maneira plena pelo fato de integrar uma unidade com a vivência refletida.

Suspendendo-nos mais sobre as variantes da transcendência e da redução, poderíamos nos questionar o seguinte: quais seriam as estruturas eidéticas que permaneceram correlacionadas às suas variações depois de realizada a redução? Ou idem, se fosse possível exercer a redução no eu puro, bem como ao campo imanente ou aos vividos puros da consciência, o que se conservaria deles? A resposta seria: primeiro, a própria intencionalidade como ato da consciência de sempre endereçar-se a algo, ou seja, o *a priori* de correlação; e, concomitantemente, a constatação de um fluxo de vivências em geral, apreendido aqui como uma sequência temporal das experiências ou

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

como uma temporalidade interna e autônoma diante do *eídos* do mundo. Logo, além de uma redução da orientação natural – que nos desvela todo um campo eidético e toda uma esfera imanente de propriedades –, temos também uma redução do próprio campo imanente, que, por sua vez, ilumina a estrutura geral da consciência pura. O que leva Husserl a afirmar que:

Se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente nos resta um eu puro (e, neste caso, um eu diferente por princípio para cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma espécie própria de transcendência – não constituída –, uma transcendência na imanência (HUSSERL, 2006a, p. 132).

É desse modo que Ferraz corrobora a concepção de que a eidética acaba por ratificar o transcendental, pois: “*A consciência pura é então resíduo da aplicação da epoché fenomenológica porque não está essencialmente ligada ao mundo da orientação natural*” (FERRAZ, 2018, p. 142). A partir disso podemos inferir que a perspectiva transcendental se torna independente da própria eidética, visto que a primeira é o que passa a fundamentar nossas relações epistêmicas com o mundo. Além disso, poderíamos entender que o mundo se torna tributário da consciência, pois será a partir dela que toda experiência mundana terá uma referência à alguma consciência possível. Assim sendo, toda relação com o mundo presume alguma correlação intencional com alguma transcendência, seja numa doação imediata ou mediada. Este é o *a priori* do correlato intencional, é ele quem propicia a referência na esfera da consciência transcendental.

A descrição elaborada até este ponto nos guiou ao momento em que o noema desempenhará seu papel fundamental no restante de *Ideias I*, pois ele irá viabilizar as explicitações descritivamente fenomenológicas da consciência subjetiva pura. Posteriormente também será estruturado seu paralelo com a noese. Contudo, o que nos interessa de fato é a determinação de que os: “[...] *múltiplos dados do conteúdo real, noético, corresponde uma multiplicidade de dados, mostráveis em intuição pura efetiva, num ‘conteúdo noemático’ correlativo ou, resumidamente, no ‘noema’*” (HUSSERL, 2006a, p. 203). Desse modo, podemos afirmar que o noema trata da descrição das estruturas fenomenológicas e intuitivas – apresentadas por meio de perfilamentos – e da evidência correlata aos diferentes núcleos noéticos, que, por sua vez, subsistem após o processo de emprego ativo da *epoché* da atitude natural e do ego puro. Destarte, desde a análise do domínio da consciência pura, seja na ontologia material ou na ontologia formal, o autor traça um modelo de referência distinto do modelo logicista e neopositivista, sustentado por Frege e depois pelo Círculo de Viena. Em vista disso, Husserl compreende a referência como uma operação da consciência pura, que visa descrever a realidade e o mundo a partir de: “[...] *unidades do ‘sentido’, referidas a certos nexos da consciência pura, absoluta, que dão sentido e atestam a validade dele, justamente desta e não de outra maneira, de acordo com a essência própria deles*” (HUSSERL, 2006a, p. 129). Portanto, somos levados a nos questionar como a relação noético-noemática irá fundamentar a referência e o sentido em *Ideias I*.

3 REFERÊNCIA E SENTIDO VS. NOESE E NOEMA

Podemos compreender a noese como o conjunto das propriedades imanentes ou como os vividos plenos da consciência na esfera pós-redução, como o conteúdo hilético ou material-fenomenológico componente da subjetividade pura. Por outro lado, podemos conceber o noema como os elementos variáveis dessa imanência noética em ideias diversas, mas ainda na esfera da pós-redução, ou seja, o noema evidencia a adequação do vivido puro a diferentes concepções ou encadeamentos desse mesmo vivido. Verificamos aqui que o noema possui certa afinidade com a percepção transcendente na orientação natural. Contudo, como sua estrutura se revela pela atividade da *epoché*, sua evidência se manifesta apenas na região transcendental da subjetividade, tornando ela o princípio fundamental de sua objetividade – tal qual no exemplo da árvore: que na orientação natural pode pegar fogo e deixar de existir como *wirklich*, diferente da árvore noemática que se preserva sempre como conteúdo *réel* na consciência. Agora, voltando à interação noético-noemática, podemos tomar como exemplo a relação temporal da retenção, da presentificação e da protensão, no qual um vivido puro pode se exprimir em algum desses três horizontes na consciência pura. Portanto, queremos afirmar que a noese se dá num núcleo indiviso acerca de uma intuição em geral, mas que pode ser tematizada pela reflexão ou pelo juízo em tematizações noemáticas distintas. Tal como observamos no juízo $S = P$ e $P = S$, no qual a referência – a verificação do seu valor de verdade – é mantida e o sentido – aquilo que é expresso – é alterado. Voltando ao exemplo da árvore, mas a considerando apenas eideticamente, Husserl afirma:

Diante de tudo isso, é também absolutamente indubitável que aqui “unidade” e “multiplicidade” pertencem a dimensões totalmente distintas, e que, com efeito, tudo o que é hilético entra como componente real no vivido concreto, ao passo que o que “se exhibe”, “se perfila” nele, como múltiplo, entra no noema. (HUSSERL, 2006a, p. 225)

Assim, o noético atém-se à análise real de seus elementos hiléticos, já o noemático se dirige à análise intencional de uma *morphé* que se remete a pelo menos um vivido puro. Portanto, o noema se manifesta como o irreal ou transcendente diante da realidade efetiva da noese (HUSSERL, 2006a, p. 226). Portanto, a referência se coaduna ao objeto noético, já o sentido se liga ao noema. É desse modo que o autor expressa os nexos eidéticos que compõem as relações noético-noemáticas, ou, respectivamente, entre os vividos da consciência e os correlatos dessa mesma consciência. Será esta a relação que atesta objetividade. Em tais relações eidéticas temos a abertura do horizonte de investigação da fenomenologia, que, por sua vez, se desenrola desde a necessária interdependência entre o noético e o noemático, até a possibilidade de uma morfologia de ambos separadamente, isso partindo de uma perspectiva analítica. Contudo, esse relevo analítico se mostra demasiadamente complexo, principalmente quando nos debruçamos sobre a descrição dos momentos que permeiam as multiplicidades hiléticas pertinentes à função de um perfil múltiplo de uma coisa objetiva. O que leva Husserl a seguinte conclusão:

É preciso lembrar apenas que, nas próprias matérias, a referência à unidade objetiva não é prescrita de maneira unívoca pela essência delas, ao contrário, o

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

mesmo complexo material pode sofrer múltiplas apreensões, que podem suplantar os intervalos discretos que as separam, mas em conformidade com as quais há consciência de objetividades distintas. Não fica já claro, com isso, que há diferenças essenciais nas próprias apreensões vivificantes, enquanto momentos do vivido, diferenças essenciais estas que seguem os diferentes perfis e mediante a vivificação dos quais elas constituem “sentido”? Sendo assim, pode-se tirar esta conclusão: há, com efeito, um paralelismo entre noese e noema, mas de tal modo que as configurações teriam de ser descritas em ambos os lados e em sua correspondência essencial. O noemático é o campo das unidades, o noético, o campo das multiplicidades “constituintes”. Com efeito, a consciência que unifica “funcionalmente” o múltiplo e, ao mesmo tempo, constitui a unidade jamais mostra identidade onde a identidade do “objeto” está dada no correlato noemático. Onde, por exemplo, diferentes intervalos de uma percepção contínua, constitutiva de unidade da coisa, mostram um idêntico, esta árvore não alterada no sentido desta percepção — idêntico que se dá ora nesta orientação, ora naquela, ora visto de frente, ora de trás, primeiro de maneira indistinta e indefinida, mas depois de maneira distinta e definida, em virtude das propriedades visualmente apreendidas de algum ponto, etc. —, aí o objeto encontrado no noema vem à consciência como um objeto idêntico no sentido literal do termo, a consciência dele, no entanto, é uma consciência não-idêntica nos diferentes intervalos de sua duração imanente, é tão só uma consciência interligada, continuamente unida (HUSSERL, 2006a, p. 227 - 228).

Notamos aqui que as unidades noemáticas são unidades transcendentais pertinentes ao campo noético de multiplicidades, ditas constituintes. Poderíamos ter a impressão de que Husserl altera o teor estático da noese e o variante do noema. Contudo, podemos perceber que em realidade essa separação é apenas encarada por outra perspectiva, na qual o noema se apresenta como diferentes perfis unitários diante do campo noético constituinte das multiplicidades. Será nesse escopo que uma morfologia de ambos, noeses e noemas, devem ocorrer separadamente.

Unido à delimitação da interação noético-noemática, temos também o emprego da reflexão como expediente para sua descrição. Isso pode ser aferido na medida em que a cada novo grupo de noeses e normas, trazidos à consciência, nós nos asseguramos, mais uma vez, de sua distinção dos hábitos do pensamento psicologista, pois a própria reflexão revela a inversão de sinais — redução fenomenológica — necessária para se poder vislumbrar tanto às estruturas noéticas quanto às noemáticas. Entretanto, Husserl também afirma que ao possuímos uma familiaridade com a descrição eidética puramente imanente, nós também seríamos levados a compreender os caracteres noemáticos como sendo determinidades acrescidas aos objetos intencionais. Isso pelo fato deles serem remetidos a modos de consciência, nos quais eles são justamente os objetos de consciência. Por exemplo: aquilo que é negado ou o afirmado deveria resultar do objeto do “juízo”, que, por sua vez, seria caracterizado como um objeto negado ou afirmado na reflexão referente à negação ou à afirmação, de modo que ele seria caracterizado como um objeto afirmado na reflexão referente à afirmação. Isso revela como tais juízos são mera construção, cuja absurdidade se revela na ideia de que se esses predicados fossem realmente apenas predicados referidos por reflexão, eles só poderiam ser dados no refletir atual sobre o ato e em referência a ele. Contudo, esse não é o caso. O que se sucede é uma apreensão daquilo que é o próprio correlato que guia nossa atenção para si própria. Sendo assim, é no objeto percebido que apreendemos aquilo que pode ser negado ou afirmado. Portanto, a reflexão nos auxilia na construção da redução, porém o assentamento das estruturas noéticas e noemáticas ocorre pela doxa originária. Isso fica manifesto na medida em que Husserl afirma que: “[...] os predicados noéticos que surgem mediante tal reflexão possuem tudo, menos o mesmo

sentido que os predicados noemáticos em questão” (HUSSERL, 2006a, p. 241 - 242). Em suma, revela-se uma não dependência da reflexão para se alterar ou fundar as relações noético-noemáticas.

Dando continuidade ao nosso estudo, nós poderíamos nos questionar: o que garantiria o estatuto de validade da percepção da relação noético-noemática? Ao que tudo indica, tal percepção parece se apoiar em uma certeza de crença, que também se manifesta como uma crença pura e simples. Tal noção de crença precisaria ocupar um lugar especial na reflexão husserliana. De modo que seria preciso uma expressão própria que evitasse confusões e distorções do emprego dessa certeza com os outros modos de uso correntes do termo crença. Destarte, introduz-se a expressão crença ou doxa originárias. Assim, assinala-se a seguinte característica eidética acerca da crença: *“em relação a todos os momentos noemáticos que se constituem mediante suas noeses no ‘objeto intencional como tal’, cada vivido opera como consciência de crença no sentido da crença originária [...]”* (HUSSERL, 2006a, p. 238).

Seguindo o fio condutor do parágrafo anterior, verificamos em Husserl – especificamente no parágrafo §117 de *Ideias I* – a identificação dos atos de consciência e da posicionalidade dóxica dos mesmos, sejam atos verossímeis ou presumíveis acerca de um objeto ou atos afetivos sobre o mesmo. Tais vividos intencionais, quando encarados como sendo “tomadas de posição”, passam a ser compreendidos como teses de crença, o que nos leva a fonte de todos os paralelismos possíveis e notáveis entre as diferentes espécies de consciência e suas classificações – indo da unidade do gênero supremo até as espécies específicas. É nessa posicionalidade que se manifestam os correlatos noemáticos de posição, também chamados de caracteres téticos no sentido noemático. Assim sendo, aqui se apresenta toda a comunidade de essência das proposições, o que também deriva todas as possíveis analogias entre a lógica geral e os princípios axiológicos. Aqui somos levados a definição de Husserl sobre essas teses:

Toda consciência é atual ou potencialmente “tética”. O conceito anterior de “posição atual” e, com ele, o de posicionalidade passa assim por uma ampliação correspondente. Isso implica que nossa doutrina da neutralização e de sua referência à potencialidade em geral se transfere para o conceito ampliado de tese. Da consciência tética em geral, quer efetuada, quer não, faz parte, portanto, a modificação geral que chamamos de modificação neutralizadora, e faz diretamente parte dela da seguinte maneira: De um lado, caracterizamos as teses posicionais como teses atuais ou como teses que podem ser convertidas em teses atuais; elas têm, por conseguinte, noemata que podem ser postos “efetivamente” — atualmente, em sentido ampliado. A isso se contrapõem as teses inautênticas, as “quase” teses, os reflexos enfraquecidos, incapazes de acolher em si quaisquer efetuações téticas atuais com respeito a seus noemata, justamente neutralizados. A diferença entre neutralidade e posicionalidade é uma diferença paralela, noética e noemática, ela diz diretamente respeito, tal como é tomada aqui, a todas as espécies de caracteres téticos, sem o desvio pelas “posições” no sentido estrito e unicamente usual da expressão “posições dóxicas originárias” — unicamente nas quais, contudo, aquela diferença pode ser atestada (HUSSERL, 2006a, p. 262 - 263).

Desta passagem nós podemos inferir que há uma lei eidética de que toda tese pode ser transformada em posição dóxica atual, devido aos elementos dóxicos provenientes de sua própria essência. O que pode ser compreendido aqui é que todos os caracteres téticos possuem em si modalidades dóxicas, e ambos são coincidentes no sentido noemático. A recíproca também ocorre,

porém sem mais possuir aquela coincidência noemática. Destarte, os atos ou correlatos de atos detêm um aspecto lógico, o que faz com que tal consciência de ato, agora não-dóxico, possa ser objetivante. Contudo, apenas o dito *cogito* dóxico pode efetuar uma objetivação atual. Para Husserl essa seria a fonte originária de todo juízo predicativo, o que poderia explicar a universalidade do elemento lógico em geral.

Apresentado esse estofo originário de toda lógica nas bases dóxicas da relação noese-noema, Husserl buscará compreender como essas interrelações da consciência pura podem se combinar. Para o autor, uma síntese pode ser efetuada passo a passo, ou seja, ela surge em produção originária. Essa origem do vir-a-ser no fluxo de consciência é totalmente peculiar. A tese e a síntese vêm a ser a cada novo passo dado atualmente pelo eu puro; ele mesmo vive em cada passo e “surge com ele”. Posição, oposição, pressuposição, posposição, dentre outros direcionamentos, não são sua espontaneidade e atualidade livres, pois eles não vivem nas teses como um passivo, mas são irradiações dessas teses e uma fonte originária de produções. Assim sendo, toda tese começa por um ponto de iniciação, pela posição de um ponto de origem; tal é a primeira tese, assim como toda outra tese no encadeamento da síntese. Essa “iniciação” já pertence à tese como tal, enquanto modo da atualidade originária que merece atenção. É algo assim como um *fiat*, como um ponto de iniciação do querer e do agir (HUSSERL, 2006a, p. 272 - 273).

As considerações antecedentes levam Husserl a asseverar que tudo aquilo que é passível de se recordar e imaginar também são explicáveis dessa maneira. Assim sendo, aquilo que “se visou como tal”, todo visado no sentido noemático de um ato qualquer é exprimível mediante significações. Portanto, toda significação lógica é uma expressão. Aqui a expressão é uma forma que merece ser notada, pois pode se adequar a todo e qualquer sentido, isto é, ao núcleo noemático, bem como levá-lo a sua generalidade conceitual. Para o autor, no aspecto noético a designação “exprimir” indica uma camada particular de ato, no qual todos os demais atos, cada um com sua particularidade, devem ser adequados e a ele fundidos, ou seja, de tal maneira que todo sentido do ato noemático e toda referência nele contido à objetividade sejam marcados conceitualmente no noemático da expressão. Há nessa operação um meio intencional particular, cuja marca distintiva consiste em espelhar, segundo a forma e o conteúdo, qualquer outra intencionalidade, dito de outro modo, em figura-la numa coloração própria e em dar-lhe sua forma própria de generalidade conceitual (HUSSERL, 2006a, p. 276 - 277). No mais, isso depende de uma espécie de evidência que deve ser alcançada caso a caso. Logo, todas as evidências referentes a relações lógicas puras, pertinentes aos nexos eidéticos das significações noemáticas, requisitam o dado de suas respectivas significações, que, por sua vez, exprimem as formas prescritas pela lei de significação em questão, assim revelando sua evidência. O que leva Husserl a afirmar que: “[...] *isso vale para todos os conhecimentos “analíticos” lógico-aplicados*” (HUSSERL, 2006a, p. 280). Para além de todo esse processo, devemos compreender que a síntese explicativa ou analítica – aqui concebida como o juízo antes da expressão conceitual-significativa –, o enunciado – ou juízo no sentido habitual – e, por fim, a doxa se apresentam como elementos que devem ser claramente diferenciados e separados. Isso ocorre porque, para o autor, aquilo que se denomina de “teoria do juízo” é algo, em realidade, extremamente equívoco. Portanto, em seus estudos: “[...] *a clarificação eidética da ideia de doxa não é a mesma coisa que clarificação dos enunciados ou das explicações*” (HUSSERL, 2006a, p. 283).

4 CONSEQUÊNCIAS DA ESTRUTURA NOÉTICO-NOEMÁTICA

Até este momento abordamos uma estrutura noemática universal, marcada por um tipo de núcleo noemático que se separa dos elementos mutáveis pertencentes a ele mesmo (HUSSERL, 2006a, p. 287). Nessa estrutura Husserl destaca uma equivocidade, sendo comumente encontrada na expressão “conteúdo de consciência”. O que leva o autor a conceituar tal conteúdo como sendo o sentido por meio do qual a consciência se refere a um objeto com sendo seu. Portanto: “*Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu’ objeto*” (HUSSERL, 2006a, p. 287). De modo mais amplo, poderíamos afirmar que todo “o quê” advindo de uma qualidade do caráter de posição, isto é, tética, corresponde ao que Husserl chama de núcleo noemático. Assim, para o autor, em última instância todo vivido intencional detém uma referência ao objeto, mas também se pode afirmar que ele é consciência de algo (HUSSERL, 2006a, p. 288). Como dito há pouco, nas análises anteriores nós encontramos uma noese plena referida ao noema pleno, na condição de seu “o quê” intencional e pleno. Contudo essa referência não pode ser a mesma daquela que é visada quando se fala da referência da consciência a sua objetividade intencional. Isso, assim ocorre, pois cada momento noético – principalmente tético-noético – corresponde um momento no noema, e nele o núcleo noemático se separa do complexo de caracteres dos quais ele é caracterizado. Além disso, o “olhar para”, que por vezes atravessa a noese (o cogito atual), transforma os momentos téticos específicos em focos da atualidade posicional do eu. Logo, o eu se direciona para a objetividade, enquanto o eu que apreende o ser ou que conjectura, que deseja, etc. Com esse olhar, que atravessa o núcleo noemático, nós notamos que ao falar de referência somos remetidos ao momento mais interno do próprio noema. Husserl assinala que este não é o próprio núcleo há pouco assinalado, mas algo que constitui o ponto central necessário do núcleo, aquilo que opera como suporte para as propriedades noemáticas modificadas do “visado enquanto tal”. Ao adentrarmos nessa análise nós nos compenetrarmos no fato de que a diferença entre conteúdo e objeto não deve ser observada apenas em relação à consciência, isto é, ao vivido intencional, mas também deve ser notada em relação ao noema tomado em si mesmo. Isso ocorre pelo fato do noema se referir a um objeto e por possuir um conteúdo, por intermédio do qual ele se refere ao objeto como sendo o mesmo que o da noese. Parafraseando o pensador, é assim que o paralelismo mais uma vez integralmente se confirma (HUSSERL, 2006a, p. 288 - 289). Portanto, poderíamos dizer que o estabelecimento da essência, no sentido noemático, também é o estabelecimento de uma referência específica ao seu objeto.

Dando continuidade a linha argumentativa de *Ideias I*, em todo noema se delimita um conteúdo preciso. De modo que nós conseguir aferir os seguintes pontos: primeiro, toda consciência tem o seu “o quê”, e tudo o que é visado possui “sua” objetividade; segundo, a cada consciência temos de poder efetuar uma descrição noemática dele, tal como ele é visado; terceiro, pela explicação e apreensão conceitual nós alcançamos um conjunto fechado de predicados formais ou materiais, ou seja, de predicados de coisa determinados ou até indeterminados, e eles, por sua vez, em sua significação modificada chegam a determinar o conteúdo do núcleo objetivo do noema aqui discutido (HUSSERL, 2006a, p. 290).

Decorrente do que investigamos até aqui, Husserl afirma que o progresso contínuo, ou sintético, da consciência sobre o objeto intencional não para de ser trazido à consciência, mas, para além disso, ele pode se dar sempre de outra maneira. Desse modo, ele é o mesmo objeto, porém dado em outros predicados, ele se apresenta apenas de diferentes lados, e, se não fosse assim, os predicados que permaneceram indeterminados teriam se determinado mais precisamente. Para o autor o objeto permaneceu sem modificação nesse momento da doação, mas ao mesmo tempo ele, enquanto idêntico a si, altera-se. Agora:

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

[...] se a descrição noemática do visado como tal é assim entendida sem interrupção, e se essa descrição, o que é sempre possível, se efetua em pura adequação, então o “objeto” intencional idêntico se separa evidentemente de seus “predicados” oscilantes e alteráveis. Ele se separa como momento noemático central: o “objeto”, o “objecto”, o “idêntico”, o “sujeito determinável de seus predicados possíveis” — o puro X por abstração de todos os predicados—, e se separa de todos esses predicados ou, mais precisamente, de todos os noemas de predicados (HUSSERL, 2006a, p. 291).

Para Husserl, é desse objeto único que nós subordinamos os diversos modos da consciência, atos ou noemas de ato. O que não tem nada de contingente e sem o qual nada é pensável, pois nele estão vinculados todos os diversos vividos intencionais. Será nessa unidade contínua ou sintética (politética) que o objeto é trazido à consciência como idêntico e, todavia, em modos noemáticos diferentes. Em suma, é assim que o núcleo caracterizado é um núcleo alterável, ao mesmo tempo em que o objeto, esse puro sujeito dos predicados, é um objeto idêntico. Até podemos asseverar que vários noemas de atos possuem diferentes núcleos, porém, apesar disso, eles se unem na unidade de uma identidade, numa unidade na qual aquilo que é seu determinável, que está contido em cada núcleo, é trazido à consciência como idêntico ou como um invariante. Tal ponto puro da unidade é identificado como, pura e simplesmente, o objeto noemático ou o objeto no “como” de suas determinidades – que também engloba suas indeterminidades. Assim sendo, esse “como” se verifica em cada ato como pertencente ao noema. O que leva o autor a afirmar que: “O ‘sentido’, de que reiteradamente falamos, é esse ‘objeto’ noemático no seu ‘como’ com tudo aquilo que a descrição acima caracterizada pode nele encontrar de maneira evidente e exprimir em conceito” (HUSSERL, 2006a, p. 292). Husserl chama nossa atenção para a precaução de dizer sentido, e não propriamente núcleo. De acordo com ele será constatado que para obter o núcleo efetivo, aquilo que é o concreto do noema, ainda precisamos levar em conta uma dimensão de diferenças que não foi assinalada na descrição anterior e que define o sentido. Se nos determos puramente naquilo que tal dimensão apreende, então o sentido se manifestaria como uma parte fundamental do noema. De modo que ele não pode faltar em noema algum, seja na mudança de um noema para outro, seja em seu centro necessário como ponto de unidade – o puro X determinável. Portanto, não há sentido sem um algo ao qual ele é atribuído como conteúdo determinante. De maneira geral o sentido está contido no noema como condição de possibilidade da descrição evidente. No limite, o sentido se apresenta antes mesmo dessa condição de possibilidade, estando ali no correlato da consciência. O que leva o autor a afirmar que:

Pelo suporte de sentido (como X vazio) do sentido e pela possibilidade, fundada na essência dos sentidos, de ligar coerentemente quaisquer níveis de unidades de sentido, todo sentido não possui apenas seu “objeto”, mas diferentes sentidos se referem ao mesmo objeto, justamente porque devem ser ordenados em unidades de sentido nas quais acaba havendo coincidência entre os X determináveis dos sentidos unificados e deles com o X do sentido completo a cada respectiva unidade de sentido (HUSSERL, 2006a, p. 292).

Logo, esse X do núcleo noemático atravessa tanto os atos nomotéticos quanto os atos sintéticos e politéticos, pois ele, potencialmente, se desdobra e reverbera em todos os níveis ou

estratificações da consciência. Todavia, aqui o sentido não é uma essência concreta na completude do noema, mas sim uma espécie de forma abstrata intrínseca a ele. Assim sendo, se detectarmos o sentido e seu visado, como sendo o conteúdo de determinação no qual ele é visado, então alcançamos um segundo conceito do “objeto no seu como”, ou seja, no “como” de seus modos de doação. Além disso, se abstrairmos das modificações da atenção, de todas as diferenças de ser de seus modos de efetuação, então entram em jogo diferenças da plenitude de clareza. O que permite que mesmo o conteúdo de determinação com que se visa o conscientizado de forma obscura, seja idêntico àquilo de que se tem consciência de forma clara. Destarte, as descrições seriam coincidentes e uma consciência sintética unificadora poderia abarcar as duas, pois se trataria do mesmo visado apenas abordado de maneira diferente. Isso levará Husserl a asseverar que nós podemos considerar como núcleo pleno: “[...] a plena concreção do componente noemático em questão, portanto, o sentido no modo de sua plenitude” (HUSSERL, 2006a, p. 293). Entretanto, seria mais adequado definir o termo “sentido” como àquela “matéria” e, por sua vez, a unidade de sentido e o caráter tético como “proposição”. O autor nos adverte que não podemos perder de vista que os conceitos “sentido” e “proposição” não contém nada de expressão e de significação conceitual, mas, em contrapartida, eles contemplam todas as proposições expressivas ou significações proposicionais (HUSSERL, 2006a, p. 294).

De acordo com o que verificamos até este momento, esses conceitos de sentido e proposição designam uma camada abstrata pertencente ao tecido de todos os noemas. Tais conceitos, que são intrínsecos ao conceito de objeto, também aplicam-se às intuições puras e simples. O que levará Husserl a cunhar os conceitos de “sentido intuitivo” e “proposição intuitiva”. De modo que, referente à percepção externa, ao fazermos uma abstração do caráter perceptivo, podemos destacar intuitivamente no “objeto percebido como tal” algo que se encontra nesse noema antes mesmo de sua conceituação. Esse é o sentido do objeto, o sentido de coisa dessa percepção, que o difere de uma percepção a outra e, por vezes, até de si mesmo. Ao tomarmos esse sentido em sua plenitude intuitiva, chegamos então ao conceito de aparição. Desse sentido decorrem proposições, proposições intuitivas, proposições representativas, proposições perceptivas, dentre outras. Numa fenomenologia das intuições externas, que não visa trabalhar com objetos puros em sentido não-modificado, mas apenas com noemas enquanto correlatos das noeses, os conceitos aqui explicitados estão no centro de sua investigação.

Agora, é a partir deste ponto que nós podemos distinguir sistematicamente as espécies fundamentais dos sentidos, os sentidos simples e sintéticos, ou seja, seguindo, em partes, as espécies fundamentais das determinações de conteúdo e as formas sintéticas das configurações sintéticas. Ambos os sentidos desempenham seu papel de maneira similar em todos os domínios da significação, levando em conta tudo o que é *a priori* determinante para a estrutura geral dos sentidos, isso tanto pela forma quanto conteúdo. O que, para Husserl, permitirá nos elevarmos à ideia de uma doutrina sistemática e universal das formas dos sentidos ou significações. Logo, assim como todo vivido intencional possui um noema e um sentido por meio do qual se refere ao objeto, do mesmo modo, inversamente, o que chamamos de objeto – aquilo que temos como efetividade; que podemos considerar como possível ou verossímil; e que concebemos de maneira indeterminada – já é objeto da consciência. Portanto:

[...] isso significa que o que quer que possa ser e se chamar mundo e efetividade em geral, tem de ser representado no âmbito da consciência efetiva e possível mediante sentidos ou proposições correspondentes, preenchidos com mais ou menos conteúdo intuitivo. Se, por isso, a fenomenologia efetua “exclusões de circuito”, se, como fenomenologia transcendental, ela põe entre parênteses toda

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

posição atual de realidade e efetua as demais parentetizações que antes descrevemos, entendemos agora, desde um fundamento mais profundo, o sentido e a correção da tese anterior, segundo a qual todo fenomenologicamente excluído entra, com certa modificação do sinal, no âmbito da fenomenologia. A saber, as efetividades reais e ideais excluídas de circuito são representadas na esfera fenomenológica pelas multiplicidades totais de sentidos e proposições a elas correspondentes (HUSSERL, 2006a, p. 298).

Assim sendo, cada objeto da natureza é representado por sentidos e proposições variáveis, de modo que, enquanto forem determinadas, elas são correlatos de vividos intencionais possíveis. Destarte, essa natureza é representada pelas multiplicidades de “núcleos plenos” ou “modos de aparição subjetivos”, nos quais ela é constituída noematicamente como algo idêntico. Todavia, essa constituição se refere, primeiramente, a uma consciência individual eideticamente possível e, posteriormente, também a uma possível consciência comum. Esta última seria uma pluralidade eideticamente possível de consciências e de fluxos de consciência que se encontram em comércio no mundo, para os quais uma única coisa pode ser dada e identificada intersubjetivamente como o mesmo algo efetivo e objetivo.

5 CONCLUSÃO

No decorrer do percurso de nosso estudo, nós pudemos verificar como Husserl readequou a relação entre o sentido e a referência, com a finalidade de ultrapassar os prejuízos do naturalismo e do psicologismo. Vimos que suas tentativas, seja nos *Prolegômenos* ou nas *Investigações Lógicas*, só puderam alcançar tal feito ao pressupor um campo transcendental para o conhecimento, isso apenas em *Ideias I*. Destarte, a partir dessa obra o autor garantiu a autonomia da fenomenologia como uma ciência descritiva pura, ou como uma ontologia material dos vividos puros da consciência. Isso foi possível graças à conquista e ao refinamento do método da redução, através do qual suas investigações conseguiram ultrapassar a consciência natural e revelar a estrutura noético-noemática que, para o autor, também se expressa, respectivamente, na relação referência-sentido. Além disso, verificamos como o sentido do noema se condensa em X vazio de sentido geral, vazio esse que perpassa outros noemas semelhantes e os remetem a seu respectivo objeto ou referente noético. Assim, Husserl nos revela como as condições de verdade se apresentam como propriedades intuitivas correlacionais, ou intencionais, tão inquebrantáveis quanto a ideia de um sujeito de conhecimento. Portanto, somos habilitados a afirmar que, em *Ideias I*, tanto o sentido quanto a referência impõem suas questões de direito num movimento de descoberta, análise e descrição de um ego transcendental.

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, Renaud. **Introduction à la Phénoménologie de Husserl**. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris - FR, 2015.
- CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans; NEURATH, Otto. **A Concepção Científica do Mundo**. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 10, p. 5 – 20. 1986.
- FERRAZ, Marcus Sacrini. **A Cientificidade na Fenomenologia de Husserl**. Edições Loyola, São Paulo – SP, 2018.
- FINK, Eugen. **The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism in The Phenomenology of Husserl: selected critical readings**. Edited, translated and with a new introduction by R. O. Elveton. Routledge, New York – USA, 2017.
- FREGE, Gottlob. **Sobre o Sentido e a Referência**. Tradução de Sérgio R. N. Miranda. Fundamento – Rev. de Pesquisa em Filosofia, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011.
- HADDOCK, Guillermo E. Rosado; HILL, Claire Ortiz. **Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics**. Open Court, Chicago – USA, 2000.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução Márcio Suzuki. Editora Ideias e Letras, Aparecida - SP, 2006a.
- HUSSERL, Edmund. **Investigaciones Lógicas, I**. Traducción de Manuel G. y José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 2006b.
- MOURA, Carlos Alberto de. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. Nova Stella Editorial, São Paulo – SP, 1989.