



EM BUSCA DE UMA TEORIA DO SENTIDO

Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger

José Resende

educ

FAPESP

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Reitora: Anna Maria Marques Cintra

educ

EDITORA DA PUC-SP
Direção: Miguel Wady Chaia

Conselho Editorial

Anna Maria Marques Cintra (*Presidente*)
Cibele Isaac Saad Rodrigues
Ladislau Dowbor
Mary Jane Paris Spink
Maura Pardini Bicudo Vêras
Norval Baitello Junior
Rosa Maria B. B. de Andrade Nery
Sonia Barbosa Camargo Iglioni



José Resende

EM BUSCA DE UMA TEORIA DO SENTIDO

Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger

educ

FAPESP

São Paulo
2013

Copyright © 2013. José Resende. Foi feito o depósito legal.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfouri/PUC-SP

Resende, José

Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger / José Resende. – São Paulo : EDUC ; FAPESP, 2013.

Bibliografia.

ISBN 978-85-283-0473-2

1. Windelband, Wilhelm, 1848-1915 – Crítica e interpretação. 2. Rickert, Heinrich, 1863-1936 – Crítica e interpretação. 3. Husserl, Edmund, 1859-1938 – Crítica e interpretação. 4. Lask, Harold Joseph, 1893-1950 – Crítica e interpretação. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretação. 6. Filosofia. 7. Sentido (Filosofia). 8. Teoria do conhecimento. I. Título.

CDD 100

121

121.3

EDUC – Editora da PUC-SP

Direção

Miguel Wady Chaia

Produção Editorial

Sonia Montone

Preparação e Revisão

Siméia Mello

Editoração Eletrônica

Gabriel Moraes

Waldir Alves

Capa

Waldir Alves

Administração e Vendas

Ronaldo Decicino

Produção do ebook

Waldir Alves

educ

Rua Monte Alegre, 984 – Sala S16

CEP 05014-901 – São Paulo – SP

Tel./Fax: (11) 3670-8085 e 3670-8558
E-mail: educ@pucsp.br – Site: www.pucsp.br/educ

*Para
Simone e Pedro*

Sumário

ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO

O contexto histórico neokantiano: o século das ciências

A volta a Kant

Crise e declínio do neokantismo

PRIMEIRA PARTE

A teoria do sentido de Rickert: entre a fenomenologia husserliana e a filosofia dos valores

1. O PROJETO EPISTEMOLÓGICO DE RICKERT

O debate entre Rickert e Husserl

O problema e o ponto de partida de *Der Gegenstand der Erkenntnis*

As duas vias da teoria do conhecimento e a busca do objeto do conhecimento

O combate à teoria da cópia

2. A VIA SUBJETIVA DA TEORIA DO CONHECIMENTO

Excurso pela via subjetiva

O primado da razão prática na teoria do juízo do neokantismo de Baden

A estrutura do ato judicativo e o objeto do conhecimento até a segunda edição de *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1904)

A reformulação da via subjetiva: nova estrutura do juízo

Nova teoria da evidência

Análise do ato cognitivo a partir dos conceitos de forma e conteúdo e a *petitio principii* da via subjetiva

3. A VIA OBJETIVA DA TEORIA DO CONHECIMENTO

A proposição como ponto de partida da via objetiva

Atos intencionais, significação e conhecimento nas Investigações Lógicas

A distinção entre sentido e significação

4. A DETERMINAÇÃO DO OBJETO DO CONHECIMENTO

A distinção entre valor e dever

A coordenação entre as vias subjetiva e objetiva da teoria do conhecimento e a determinação do objeto do conhecimento

SEGUNDA PARTE

Lask: em torno de uma teoria do sentido entre Rickert, Husserl e Heidegger

5. A FILOSOFIA DA VALIDADE DE LASK

O problema da filosofia da validade

A determinação do âmbito da validade

As instâncias da validade

6. EXPOSIÇÃO DOS ELEMENTOS DA TEORIA DA VALIDADE

Forma, material e objeto

Sentido, significado e *logos*

Princípio de diferenciação do significado

Vivência

Nudez lógica, irracionalidade e irracionalismo

7. A INSTÂNCIA DO VIVENCIÁVEL EM GERAL: AS CATEGORIAS CONSTITUTIVAS

O domínio do sensível: a forma ser

O domínio do não sensível: a forma validade

Outros domínios constitutivos: formas éticas, estéticas e suprassensíveis

8. A INSTÂNCIA DO PENSÁVEL EM GERAL

As figuras do conhecimento em *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*

A teoria do juízo em *Die Lehre vom Urteil*

9. A INSTÂNCIA DO ALGO EM GERAL

As categorias reflexivas

Ciências formais

Husserl e a intuição categorial

Heidegger e a indicação formal

CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREVIATURAS

As seguintes obras* são citadas abreviadamente. Para diferenciar as várias edições, a abreviatura é acompanhada do ano de sua publicação.

RICKERT

GE (1892, 1904, 1915, 1921, 1928)

Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz (1982). Freiburg i. B., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie (1904). Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie (1915). Dritte völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie (1921). Vierte und fünfte verbesserte Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie (1928). Sechste verbesserte Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ZWE (1909)

Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik (1909). *Kant-Studien*, n. 14, v. 1, pp. 169-228.

HUSSERL

Proleg. (1900, 1913)

Logische Untersuchungen. Prolegomena zur Reinen Logik. Erster Theil (1900). Leipzig, Veit & Comp.

Logische Untersuchungen (1913). Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, vol. I.

LU (1901, 1913)

Logische Untersuchungen. Untersuchungen Zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Theil (1901). Halle, Max Niemeyer.

Logische Untersuchungen (1913). Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, vol. II e III.

LASK

LPK (1910)

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (1923d). In: HERRIGEL, E. (org.). *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), vol. 2.

LvU (1911)

Die Lehre vom Urteil (1923e). In: HERRIGEL, E. (org.). *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), vol. 2.

* Todas as traduções citadas ao longo do trabalho são de minha responsabilidade.

INTRODUÇÃO

Depois da Segunda Guerra Mundial, o intenso diálogo entre fenomenologia e neokantismo, do início do século XX, foi quase completamente esquecido, restando apenas notas de rodapé sobre as controvérsias entre Natorp e Husserl, e as disputas entre Cassirer e Heidegger em Davos. Além disso, as poucas notícias que se tem sobre a recepção neokantiana da fenomenologia se referem, quase que exclusivamente, à escola de Marbourg. Com exceção de Lask, várias vezes citado por Heidegger, o diálogo com o neokantismo de Baden caiu no esquecimento. Contudo, como se pretende mostrar, a interlocução da fenomenologia com a escola neokantiana do sudoeste da Alemanha, especialmente com Windelband, Rickert e Lask, constitui-se num diálogo extremamente rico e importante para boa parte das correntes filosóficas desenvolvidas no século XX.¹

A primeira ponte do neokantismo de Baden, também chamado de neokantismo sudocidental, com os primórdios daquilo que, no século XX, ficaria conhecido como fenomenologia é estabelecida por Windelband, em 1884, no ensaio *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil* (Windelband, 1921) e tem como alvo Brentano, o mestre de Husserl. Mas o grande pivô da interlocução neokantiana de Baden com a fenomenologia é Rickert, que, entre 1891 e 1915, foi professor em Freiburg e, entre 1915 e 1936, em Heidelberg. Especialmente ao longo do primeiro período, em Freiburg, Rickert mantém intenso diálogo com a fenomenologia, como demonstra a abundância de notas críticas em seus textos.² Esse diálogo será

responsável em grande parte pelas sucessivas reelaborações de seu tratado epistemológico *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892, 1904, 1915, 1921/21, 1928), sem contar o importante artigo *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (1909), no qual procurava marcar as posições da filosofia dos valores em relação à fenomenologia.

Além disso, vários dos seminários privados organizados por Rickert, em sua casa, para grupos seletos, tiveram na bibliografia as *Investigações Lógicas* (1900/01) de Husserl, o que levou vários de seus discípulos a escrever trabalhos que dialogavam com a fenomenologia, por exemplo, Richard Kroner (*Über logische und ästhetische Allgemeinheit*), Reinhart Kynast (*Das Problem der Phänomenologie*, 1917), Friedrich Kreis (*Phänomenologie und Kritizismus*, 1930), Rudolf Zocher (*Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, 1932). O impacto desses trabalhos acerca de Husserl resultará no artigo que Eugen Fink escreve, em 1933, *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik* (Fink, 1966), sob a orientação de Husserl, para responder às críticas neokantianas, tendo como interlocutores justamente Kreis e Zocher.³ Por fim, é Rickert quem cede sua cadeira de filosofia, em Freiburg, a Husserl quando de sua transferência para Heidelberg, além de ter sido o orientador da tese de habilitação de Heidegger (*Die Bedeutungs- und Kategorienlehre des Duns Scotus*, 1915), que depois se torna assistente de Husserl e uma das figuras chave na interlocução entre fenomenologia e neokantismo.

Mas, para além de Rickert, talvez o nome mais inovador da interação entre o neokantismo sudocidental e a fenomenologia seja Lask. Tendo sido aluno e orientando de Rickert e Windelband, Lask pertence à terceira geração do neokantismo. Diferentemente de

Rickert, que em seu diálogo com a fenomenologia procura apenas aperfeiçoar os princípios da filosofia dos valores de modo a fornecer respostas consistentes aos desafios lançados por Husserl, Lask vai além, tanto da fenomenologia quanto da filosofia dos valores, o que leva à abertura de novas vias de investigação e às inconsistências que sempre caracterizam as novas formas de experimentação do pensamento. Pelo que se sabe, o primeiro contato de Lask com as *Investigações Lógicas* de Husserl se dá em 1903, enquanto ele escrevia, em Berlim, a sua tese de habilitação sobre a filosofia do direito (*Rechtsphilosophie*, 1904). É o que indica uma carta enviada a Rickert, em 5 de agosto de 1903, na qual ele, entusiasticamente, afirma estar lendo o tratado de Husserl, encontrando-se, naquele momento, na primeira metade do segundo volume.⁴ De volta à Heidelberg, Lask se habilita como professor e já, em seus primeiros cursos, trabalha as *Investigações Lógicas*. Em 1908, no III Congresso Internacional de Filosofia de Heidelberg, ele apresenta uma comunicação intitulada *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logic?*, na qual, adotando termos e elementos das *Investigações Lógicas*, critica a eticização da filosofia dos valores de Rickert (Lask, 1923c, p. 348).

Dois anos mais tarde, no final da década de 1910, aparecem os trabalhos de maturidade de Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1910)⁵ e *Die Lehre vom Urteil* (1911)⁶, os quais estão entre os mais frutíferos do cruzamento entre neokantismo e fenomenologia. Aprofundando criticamente a filosofia dos valores a partir das análises fenomenológicas, em especial as análises sobre a significação (*Bedeutung*) e a intuição (*Anschauung*), Lask não se limita a um sincretismo entre as duas tradições, mas abre novos

campos para a investigação filosófica, que serão explorados na primeira metade do século XX. Entre suas principais contribuições está a elaboração de uma noção de verdade antepredicativa e a descrição de um tipo de experiência pragmático-compreensiva do sentido, elementos estes que serão decisivos na filosofia de pensadores tão diferentes como Heidegger e Lukács, apesar da falta de reconhecimento destes.

Além da recepção por parte de Rickert e Lask da fenomenologia, no presente trabalho, procura-se mostrar que o problema que serve como pano de fundo para as discussões entre o neokantismo e a fenomenologia é o problema do sentido (*Sinn*) e/ou da significação (*Bedeutung*). Em termos epistemológicos, esse problema pode ser explicitado comparando-se Kant e Husserl. Enquanto para Kant o conhecimento é concebido num esquema representativo, segundo o qual conceitos e juízos são regras de síntese de nossas representações, para Husserl, conhecer é significar. Se, em Kant tem-se uma concepção representativa do conhecimento, em Husserl, tem-se uma concepção semântica do conhecimento. Dentro dessa oposição, o neokantismo é responsável pela superação do esquema representativo de Kant e pela elaboração de sua versão semântica, o que será desenvolvido de modo paralelo à fenomenologia, mas em intenso diálogo com ela.

No neokantismo de Baden, essa discussão sobre o sentido se fará por meio de uma teoria do valor e não se restringirá ao campo epistemológico, mas desde cedo, já com Windelband, será expandida de modo a abarcar todas as dimensões da experiência humana. O sentido das formações científicas (o que inclui problemas de teoria do conhecimento como verdade, formação de conceito e

proposições) será visto apenas como um tipo específico de sentido, ao lado do sentido ético, estético, jurídico, religioso e de qualquer outra esfera histórico-cultural.

O contexto histórico neokantiano: o século das ciências

Quando se fala em neokantismo, mesmo dentro dos meios especializados em história da filosofia, ele é geralmente apresentado como um movimento filosófico, dividido em algumas escolas, que teria dominado a filosofia acadêmica alemã entre meados do século XIX e a Segunda Guerra Mundial. Duas são as características gerais normalmente atribuídas a esse movimento: por um lado, a defesa de um retorno aos princípios do criticismo kantiano como meio de possibilitar um diálogo positivo com as ciências e escapar dos exageros especulativos do idealismo alemão, por outro lado, uma reação contra a metafísica extemporânea do positivismo cientificista em todas as suas variantes, materialistas, naturalistas, vitalistas, biologicistas, economicistas, historicistas, etc.

Mesmo não sendo falsas, essas generalizações quase nada informam. Entre tudo o que se chama de neokantismo, nos séculos XIX e XX, há uma quantidade enorme de pensadores e de escolas com interesses teóricos e inclinações políticas das mais variadas, de modo que é sempre temerário pretender unificar o neokantismo em função de algum fator. Dizer que todos esses pensadores e escolas se ocupam do pensamento de Kant não quer dizer muita coisa, e o que efetivamente significa esse “neo”, quando comparado a todos que se ocupam de Kant desde a sua morte, é algo que ainda parece

longe de um consenso entre os especialistas. Sem pretender fornecer uma resposta última, no que segue, esboça-se algumas perspectivas históricas do contexto em que emerge e desaparece o neokantismo.

Desde a morte de Hegel (1831), os herdeiros do hegelianismo se radicalizavam de tal modo na abstração totalizante de sistemas, que inviabilizavam qualquer possibilidade de diálogo com as ciências. Enquanto a direita hegeliana se embrenhava no panteísmo, a esquerda mergulhava no panlogismo (Köhnke, 1991, p. 91). Acontece que as ciências se encontravam lastreadas por suas conquistas práticas e teóricas, de modo que simplesmente ignoravam as hierarquias propostas pelos herdeiros de Hegel, que sempre situavam a ciência como mera engrenagem de um sistema. Desenvolvendo-se vertiginosamente e de modo autônomo, as ciências acabam por desterrar a filosofia. Se, até a morte de Hegel, a universidade se constituía de apenas quatro faculdades: filosofia, direito, medicina e teologia (Schnädelbach, 1991, p. 94), agora ela passa a ser a “casa das ciências”, e estas exigem não só que a reflexão tenha como ponto de partida os resultados científicos, mas também uma visão de mundo diferente das propostas idealistas.

É um terremoto que se inicia na filosofia, tendo como primeiro efeito o colapso dos sistemas idealistas. Trata-se aqui do século da ciência (1831 a 1945), caracterizado, por Plessner, com a ideia de dinamização na estrutura do antigo conceito de ciência perpetuado de Aristóteles até Hegel, pelo qual a ciência é refundada na investigação, sendo fundamentalmente caracterizada pela inovação dos procedimentos impessoais, tendo como principais consequências a empirização e temporalização, tanto em relação ao

objeto de sua competência, quanto à forma do conhecimento científico (Plessner, 1985, pp. 7-30).

O triunfo industrial das ciências se alastra por todas as esferas sociais e culturais destruindo o que restava das tradicionais ideias que ainda sustentaram a era pré-industrial. Por toda a Europa, crescia uma espécie de fé absoluta na capacidade e poder normativo da ciência, frente a qual a crítica filosófica se mostrava impotente e inútil. O desprestígio da metafísica idealista arrastou consigo a filosofia da natureza e, junto desta, toda a reflexão metodológica. A filosofia da natureza foi cientificamente desacreditada a tal ponto que o sistema hegeliano, por exemplo, só era citado como modelo de extravagância intelectual (Schnädelbach, 1991, pp. 94-104).

A partir de 1860, na Alemanha, a faculdade de ciências naturais se emancipa da filosofia, os antigos institutos técnicos (*Technische Hochschule*) se convertem em faculdades de tecnologia, e aparecem as faculdades de ciências políticas, econômicas e sociais. A filosofia ainda é desfalcada com as novas filologias desenvolvidas a partir dos estudos de germanística e com a criação de novas disciplinas históricas, tais como história do direito, da arte, da religião e da própria filosofia, as quais já não guardavam qualquer parentesco com a ideia hegeliana de história (ibid.).

Mas o golpe fatal desse terremoto que sacudia a filosofia se dá com a proposta de uma psicologia experimental fundada totalmente no modelo das ciências naturais, em substituição aos modelos que ainda tentavam conciliar os métodos das ciências do espírito com os métodos das ciências naturais, como era o caso da psicologia compreensiva de autores como Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers, Eduard Spranger (ibid., p. 95, nota 8).

Nesse ambiente positivista, em que tudo o que não tinha por base a experiência empírica era considerado mero devaneio teórico, a psicologia experimental se pretendia como o único programa verdadeiramente científico para a interpretação dos fenômenos da consciência. Seus métodos passam, então, a ser empregados nas mais diversas áreas, por exemplo, nas artes, na literatura, na pedagogia, no direito, na linguagem, na moral, na estética e na religião (Macdowell, 1993, p. 28). No âmbito da lógica, os métodos da psicologia experimental, chamada então de "ciência natural do espírito", constituíram o psicologismo, que tinha por pretensão observar empiricamente o que seria o funcionamento lógico da psique, explicando, através de causas psíquicas, o funcionamento do pensar, dos juízos e da verdade (Stegmüller, 1977, pp. 58-63).

A ingenuidade dessa primeira geração de psicologistas, formada por teóricos como Mach, Avenarius, Schuppe e Büchner, é denunciada pela própria ideia de funcionamento que advogavam, como se os juízos pudessem ser reduzidos a produtos de órgãos neurais, assim como a biliar é o produto do fígado.

Uma segunda geração de psicologistas, dentre eles: Herbart, Fries, Wurdtt, Maier, Lipps, Marty, Sigwart e Külpe, distanciava-se do materialismo ingênuo da primeira, reconhecendo a impossibilidade de nivelção do campo lógico com a mecânica das impressões sensíveis (Macdowell, 1993, pp. 27-30). Esses reconheciam a problemática transcendental inaugurada por Kant e procuravam fornecer uma resposta psicologista que a dissolvesse. É contra essa segunda geração de psicologistas que se constituem os programas de lógica das escolas neokantianas de Marburg e de Baden, e é também contra quem Frege e Husserl elaboram suas críticas à

circularidade que o psicologismo havia instalado no interior da lógica.

A volta a Kant

Apesar de não ser pacífica, é comum entre os especialistas a tese de que a volta a Kant (*Zurück zu Kant*), do século XIX, tem a sua origem não entre os filósofos, mas entre os cientistas, numa reação instintiva contra a limitação das ideias materialistas.⁷ Trata-se de trabalhos publicados, na década de 1850, entre cientistas como Johannes Müller, Jutus Liebig, Hermann von Helmholtz, Gustav Theodor Fechner, Rudolf Wagner, os quais desconfiavam dos exageros do materialismo, reconhecendo a existência de perguntas que superavam os limites das ciências naturais, de modo que buscavam na filosofia argumentos que pudessem dar conta de seus impasses científicos.

Todavia, tanto as teses defendidas pelo idealismo alemão quanto pelas correntes anti-idealistas se mostravam incompatíveis com as descobertas e avanços das ciências, restando totalmente desacreditadas. Fazia-se necessário, então, um ponto de partida seguro e que fosse alternativo tanto ao materialismo científico quanto ao idealismo especulativo de autores como Fichte, Schelling e Hegel. Esse porto seguro foi encontrado em Kant, dando origem a um "neokantismo fisiologista" que ingenuamente procurava interpretar os *a priori* kantianos como formas congênitas (Ollig, 1979, p. 1). Como exemplo dessa pré-história neokantiana, cita-se o fisiologista Johannes Müller (1801-1858), que formula a tese de que a mente não conhece objetos e eventos no mundo, mas apenas

estados do sistema nervoso, e também o médico e filósofo Hermann von Helmholtz (1821-1894), que, partindo do fisiologismo de Müller, conclui que não há diferença entre a filosofia e as ciências naturais, e que a incompatibilidade de sistemas, como o de Schelling e o de Hegel, deve-se às extrapolações especulativas de seus autores (Teo, 2002, p. 288).

A partir de 1860, inicia-se, agora nas cátedras de filosofia, um movimento de busca pela correta interpretação de Kant, que procurava superar tanto a ingenuidade do neokantismo fisiologista quanto os excessos do idealismo especulativo. Nesse movimento, dois nomes serão decisivos: Kuno Fischer e Friedrich Adolf Trendelenburg.⁸ Ambos renovarão os estudos sobre Kant e formarão os principais nomes da primeira geração de neokantianos. O livro de Kuno Fischer, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (1860), terá grande influência nas universidades alemãs, sendo considerado um dos principais impulsos da volta a Kant.

Além disso, entre Fischer e Trendelenburg, desenvolver-se-á uma longa (1865-1872) e acalorada polêmica sobre o tempo e o espaço em Kant, ou seja, se a estética transcendental deveria ser compreendida como uma teoria da experiência realista ou idealista (Köhnke, 1991, p. 168). Enquanto Fischer, com seu hegelianismo, tendia ao idealismo, Trendelenburg, com seu pioneiro resgate de Aristóteles, pendia a uma leitura realista. Entre os principais momentos dessa polêmica, tem-se a crítica de Trendelenburg, *Kuno Fischer und sein Kant* (1869), a resposta de Fischer *Anti-Trendelenburg* (1870), e uma série de artigos elaborados por discípulos de ambos os lados, que repercutirão por todo o mundo acadêmico alemão.

Esse movimento por uma retomada e correta interpretação de Kant será condensado em duas obras: *Kant und die Epigonen* (1865), de Otto Liebmann, e *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1865), de Friedrich Albert Lange. Discípulo de Kuno Fischer, Liebmann acusa, em seu livro, toda a filosofia pós-kantiana, os chamados “epígonos”, de ter mal compreendido Kant ao aceitarem e fundarem as suas filosofias sobre a coisa em si. Mesmo que de modo disfarçado, a coisa em si estaria pressuposta no idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, no realismo de Herbart, no empirismo de Fries e na metafísica de Schopenhauer, algo incompatível com o verdadeiro espírito kantiano, para o qual a coisa em si seria apenas um conceito operativo da razão. Em função desses mal entendidos, tornava-se urgente recuperar o pensamento de Kant, de modo que, ao final de cada capítulo, Liebmann exclamava: “Deve-se, pois, voltar a Kant.” (*Also muß auf Kant zurückgegangen werden*).

No mesmo ano (mas publicada apenas em 1866) aparece a obra de Lange sobre a história do materialismo, que procurava desconstruir as imprecisões e equívocos do pensamento de Kant e mostrar a complementaridade entre a epistemologia criticista e as ciências empíricas da matéria. Tendo tornado-se professor em Marburg em 1872, Lange exercerá forte influência sobre Cohen, que fora aluno de Trendelenburg, em Berlim, e tornar-se-á o primeiro grande nome do neokantismo de Marburg. Mesmo rejeitando posteriormente o resto de fisiologismo da interpretação de Lange das categorias, Cohen será o editor de suas obras tardias, escreverá introduções críticas para *Geschichte des Materialismus* e, por fim, o sucederá na cadeira de filosofia quando da sua morte em 1876.

Além de Fischer, Trendelenburg, Liebmann e Lange, outro nome decisivo para o estabelecimento do neokantismo é Rudolph Hermann Lotze. Reconhecendo o descrédito da especulação filosófica idealista em relação às ciências, Lotze usa a sua formação em ciências naturais para mediar o diálogo com a filosofia, não mais de modo sistemático, mas a partir da análise de problemas. Mesmo ainda preso a uma visão de mundo romântica, a problematização da validade como tema específico da filosofia em coordenação com os conhecimentos produzidos pelas ciências – e não mais submetendo à ciência –, conforme Lotze, será decisiva, para Windelband, que lançará as bases do programa da escola neokantiana de Baden. Além de ter sido aluno de Fischer e Trendelenburg, em 1873, Windelband defende a sua tese de habilitação em Leipzig sob orientação de Lotze.

Em termos gerais esses são os principais pontos por meio dos quais se constituirão aquelas que serão consideradas as duas principais escolas neokantianas: a escola de Marburg, que teve como primeiro nome Cohen, seguido por Paul Natorp e Ernest Cassirer; e a escola de Baden, que se desenvolveu no sudoeste da Alemanha nas universidades de Heidelberg, Freiburg e Straßburg, tendo como principais nomes Windelband, seguido por Heinrich Rickert, Emil Lask, Bruno Bauch e Jonas Cohn. Há ainda outras vertentes do neokantismo, por exemplo, a escola realista de Aloys Riehl e Richard Höningwald, a sociologia de Georg Simmel, a psicologia de Leonard Nelson, além de nomes como Siegfried Marck, Rudolf Zocher, Wolfgang Cramer e Hans Wagner.

Apesar de todas as diferenças, um tema que parece ser compartilhado por todos os neokantianos diz respeito ao ponto de

partida da filosofia quando considerada em relação às ciências. É relativamente consensual entre as escolas neokantianas a interpretação de que a partir de Kant fica claro que a questão fundamental da filosofia, em relação às ciências, não é determinar como se dá o conhecimento, mas a análise da validade do conhecimento, daquilo que funda a verdade do conhecimento.⁹ Ou seja, determinar empiricamente como se dá o conhecimento é uma tarefa para as ciências especializadas, por exemplo, a fisiologia, a psicologia e a sociologia, já a validade do conhecimento é um problema transcendental, do qual se ocupa a filosofia.

Desse modo, a filosofia não cuida do conhecimento, mas apenas das condições de possibilidade, que tornam um conhecimento objetivamente válido. Mesmo que Kant não tivesse total clareza sobre isso – o que demonstraria o antiquado realismo presente na postulação de uma coisa em si que estaria na base da afecção sensível, problema este que só faz sentido no domínio psicológico –, tratava-se de compreender o pensamento de Kant para além do próprio Kant, distinguindo claramente entre os processos cognitivos e a validade do conhecimento.

Contudo, o consenso para por aí. Se há acordo sobre o ponto de partida epistemológico da filosofia, não o há sobre o quê consiste esse ponto de partida. Já, entre Cohen e Windelband, temos disputas, visto que, enquanto para Cohen, em sua *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), considerada uma das obras fundadoras do movimento neokantiano, esse ponto de partida é o “fato da ciência”, por meio do qual se concebe a filosofia como uma reflexão sobre o conhecimento científico, entendido como um método matemático de descrição objetivadora da natureza, para Windelband, em *Kritische*

oder genetische Methode? (1883), refletindo a influência da filosofia dos valores de Lotze, trata-se de analisar as “pretensões de validade” dos juízos científicos.¹⁰ Enquanto, em Cohen, pretende-se uma metodologia que descreve matematicamente a constituição dos objetos científicos, em Windelband, tem-se um enfoque prático nos valores que orientam a constituição dos juízos científicos. Como se mostrará no presente trabalho, o ponto essencial dessa diferença de abordagem se deve ao fato de que o neokantismo de Baden concebe a verdade como um valor, ao contrário de Marburg, o que acaba levando as duas escolas a caminhos diferentes.

Esse enfoque nos valores, por parte de Windelband, levará o neokantismo de Baden ao desenvolvimento de uma teoria geral do juízo, segundo a qual os juízos científicos (juízos teóricos) constituem apenas um tipo de juízo, qual seja, os juízos orientados pelo valor verdade. Além dos juízos teóricos, haveria também juízos não teóricos, como os juízos éticos, estéticos, religiosos, etc., os quais seriam orientados por outros tipos de valores, como o bem, o justo, o belo, o sagrado, etc., e os quais diriam respeito a outras dimensões da experiência humana para além da ciência, como a moral, o direito, a arte, a religião, etc. Com isso, Windelband procura reformar e ampliar o projeto de Kant. Como, na *Crítica da Razão Pura*, Kant reduziu o papel da filosofia à análise do caráter *a priori* dos juízos teóricos específicos das ciências da natureza, trata-se, portanto, de completar a empresa kantiana com a análise do caráter *a priori* dos outros tipos de juízos. Mesmo dentro das ciências, é preciso distinguir tipos de juízos, o que Windelband fará através da distinção entre ciências nomológicas e ciências ideográficas, e Rickert, com a distinção entre ciências naturais e ciências culturais.

Assim, desenvolve-se, em Heidelberg, a noção de que a filosofia deve ser compreendida como filosofia da cultura e que a ciência é apenas um fenômeno histórico-cultural específico. Essa noção levará os neokantianos de Heidelberg a acusar sistematicamente Marburg de pretender reduzir todas as dimensões culturais humanas à teoria e, com isso, reduzir a filosofia à epistemologia, algo peremptoriamente negado por Marburg.

Crise e declínio do neokantismo

A partir de 1920, o neokantismo entra em rápido declínio até praticamente desaparecer do mundo acadêmico. Se, até a década de 1920, ele foi hegemônico na cena filosófica alemã, no final da década de 1930, havia desaparecido sem deixar sucessores. As novas correntes dominantes de filosofia, representadas por pensadores como Husserl, Scheler, Heidegger e Hartmann, combatiam-no e negavam qualquer influência direta.¹¹ Essa proscrição permanecerá até a década de 1960, quando, então, lentamente inicia-se a redescoberta das obras e textos. Hoje, é jargão entre os pesquisadores a tese de que a história do neokantismo ainda não foi escrita. As razões de sua abrupta derrocada ainda são polêmicas. São razões socioculturais, filosóficas e políticas que se interpenetram e não nos permitem uma nítida distinção.

No plano sociocultural, é preciso lembrar que, com o fim da Primeira Guerra Mundial, a Alemanha, derrotada, humilhada e sufocada pelo Tratado de Versalhes, é tomada por um clima de descontentamento e desconfiança em relação às instituições e a

cultura burguesa do pré-guerra, da qual faziam parte os neokantianos. A república de Weimar, instituída pelos sociais-democratas, em 1918, e ligada a alguns neokantianos,¹² parecia inoperante frente ao desemprego e à necessidade de reconstrução do país.

Um romantismo antidemocrático e um saudosismo monarquista de um Império Alemão poderoso e vencedor pairavam no ar. Em 1923, a unidade monetária alemã é reduzida a um milionésimo de milhão de seu valor em 1913 (primeira hiperinflação da história). Os partidos de esquerda e de direita tomam força entre o eleitorado e promovem levantes para a tomada do poder. Nas universidades, como relata o então aluno Hans-Georg Gadamer, os “lemas de derrocada do Ocidente eram onipresentes” (Gadamer apud Safranski, 2000, p. 102), nos anos 1920, e por toda parte exigia-se um novo começo.

Nesse ambiente, a animosidade contra os neokantianos era grande, pois eles faziam parte de uma elite intelectual que, na segunda metade do século XIX, constituiu-se quase como uma casta dentro dos estados alemães, fenômeno este que é descrito no estudo de Ringer como a era dos mandarins da cultura alemã.¹³

No plano político, a extinção do neokantismo está diretamente ligada à ascensão de Hitler ao poder em janeiro de 1933. As universidades e as revistas científicas¹⁴ passaram a ser controladas por intelectuais ligados ao III Reich, os quais boicotavam e perseguiram os pensadores de ascendência judaica. Como muitos dos principais neokantianos eram judeus, eles foram obrigados a deixar a Alemanha. Com exceção de Lask, morto na Primeira Guerra, Ernest Cassirer, Hermann Cohen, Jonas Cohn,

Siegfried Marck e Richard Höningwald emigraram e morreram no exílio. Dentre estes, o único que se manteve numa atividade intelectual foi Cassirer, que exilado na Inglaterra, na Suécia e por fim nos EUA, passou a publicar em língua inglesa. Já Heinrich Rickert e Bruno Bauch aderiram ao nazismo (Kim, 2003).

Filosoficamente, havia um apelo das novas correntes pela busca de uma instância mais profunda de verdade, pela volta às coisas mesmas, pelo encontro com a experiência imediata da vida, pela retomada metodológica da intuição, além de um certo clamor irracionalista que desqualificava a razão em nome de outros princípios que governariam a natureza, a história e determinariam a própria razão, por exemplo, a vontade de potência por trás da razão em Nietzsche, a existência por trás da especulação em Kierkegaard, a biologia por trás da história em Darwin, a infraestrutura por trás da superestrutura em Marx, o impulso sexual por trás da psique e da cultura em Freud.

Nesse ambiente filosófico, as pesquisas neokantianas pareciam vazias e por demais abstratas, de modo que se tornavam alvo de todos os profetas de um novo começo (ibid., nota 23). Isso fez com que discípulos e alunos passassem a atacar seus mestres neokantianos ao mesmo tempo em que negavam qualquer influência, como é o caso emblemático de Heidegger.

Em função de tudo isso, institucionalmente, o neokantismo praticamente desaparece do horizonte filosófico a partir da década de 1930. Entretanto, como se procura demonstrar no presente trabalho, o que se tem não é uma ruptura e um recomeço filosófico, como poderia fazer supor a retórica exaltada da época, mas o desenvolvimento silencioso de muitas das teses e problemas

neokantianos pelas novas correntes filosóficas, o que em, grande parte, pautará os debates da filosofia contemporânea. Para citar apenas algumas linhas de influências que vêm sendo desenterradas nos últimos anos: a ontologia e a hermenêutica de Heidegger, Gadamer e Rosenzweig; o positivismo lógico de Carnap e Schlick (Heidelberger, 2007); a filosofia jurídica de Max Adler e Hans Kelsen (Alexy et. al., 2002); a sociologia de Max Weber, o marxismo de Bloch, Lukács e do círculo de Bakhtin (Brandist, 2002); a filosofia da ciência de Koyré, Meyerson e Wind (Moynahan, 2003, p. 36).

1. Além do já clássico *Husserl und Kant: eine untersuchung über Husserls verhältnis zu Kant und zum neokantianismus*, de Iso Kern, nos últimos anos, vários trabalhos têm procurado mapear a discussão com o neokantismo de Baden, por exemplo, Zijderveld (2006); Krijnen (2002); Dewalque (2006); Besoli, Ferrari, Guidetti (2002); Farin (1998); Crowell (2001); Kisiel (2002).
2. Isso, mesmo considerando uma certa moda no mundo acadêmico, dominado pelos neokantianos de não citar com quem se dialogava e pelo uso de referências indiretas.
3. Sobre as relações entre os discípulos de Rickert e Husserl, ver Dewalque (2006, p. 8).
4. Carta transcrita em Hofer (1997, p. 22).
5. Lask (1923d). De agora em diante, citada como LPU, seguida do ano de publicação e do número da página.
6. Lask (1923e). De agora em diante, citada como LvU, seguida do ano de publicação e do número da página.
7. Cf. Schnädelbach (1991, p. 132); Ollig (1979, p. 1). Para Köhnke, essa tese parece mais um mito fomentado por alguns neokantianos (por exemplo, Riehl), pois boa parte desses homens das ciências também haviam estudado filosofia, como é o caso de Helmholtz, que foi orientando de Immanuel Hermann Fichte. Cf. Köhnke (1991, pp. 96-97).
8. Entre os alunos e orientados de Trendelenburg estão quase todos os principais nomes da filosofia alemã na segunda metade do século XIX, por exemplo, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Cohen, Windelband, Dilthey, Brentano, Eucken e Zeller. Sobre a importância de Trendelenburg para o neokantismo e a filosofia contemporânea, ver Porta (2005).
9. Cf. Dufour (2003, pp. 7-21).
10. Cf. Dufour (2000, pp. 225-228).
11. O interessante é que grande parte das conquistas teóricas dessas novas correntes retiram sua força original do combate às posições neokantianas, o que talvez, no final das contas, implique numa influência muito maior do que aquela entre mestres e discípulos dentro de uma escola.
12. Entre os ativistas da social-democracia, ligados ao neokantismo, contam-se Eduard Bernstein e Kurt Eisner. Cf. Moynahan (2003).
13. O trabalho de Ringer se funda metodologicamente na teoria sociológica dos tipos ideais de Max Weber, sendo inclusive o termo "mandarim" uma referência às análises de Weber da tradicional classe de funcionários letrados da China. Cf. Ringer (2000, p. 22).
14. A *Kant-Studien*, por exemplo, no volume 42 (1941/42), deixou publicar um artigo de Raymund Schmidt, no qual se lia "A filosofia alemã tornou-se em nome de Kant uma empresa judaica de escala internacional". O artigo segue denunciando uma suposta

conspiração de intelectuais judeus que ocupavam as cátedras das universidades alemãs e impediam que a verdadeira filosofia alemã florescesse (apud Santos, 2004, p. 129).

PRIMEIRA PARTE

A teoria do sentido de Rickert: entre a fenomenologia husserliana e a filosofia dos valores

1

O PROJETO EPISTEMOLÓGICO DE RICKERT

O debate entre Rickert e Husserl

Nesta primeira parte do trabalho, procura-se remontar e analisar as influências da fenomenologia husserliana no desenvolvimento e consolidação da filosofia dos valores (*Wertphilosophie*) de Rickert. Como se pretende mostrar, as *Investigações Lógicas* de Husserl serão decisivas para a reelaboração dos fundamentos da filosofia dos valores empreendida, por Rickert, ao longo da primeira década do século XX, e para a consolidação de suas posições na década seguinte.

Considerando-se a extensão da obra de Rickert, à primeira vista pode parecer um ingrato trabalho reconstruir todo o intercâmbio de influências com a fenomenologia husserliana. Apenas para se ter uma ideia, basta lembrar que a principal obra de Rickert, *Die Gegenstand der Erkenntnis*, teve seis edições diferentes (1892, 1904, 1915, 1921/1921 e 1928),¹ cada uma com um texto independente, fato este, inclusive, que parece inibir os tradutores, pois até o momento não há nenhuma tradução desse que é considerado o *opus magnum* epistemológico de Rickert, ao contrário de vários outros textos já vertidos para o inglês, francês e espanhol.

Contudo, além das recentes pesquisas historiográficas dedicadas ao tema, há um texto chave que facilita a tarefa. Trata-se do artigo *Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, publicado, em 1909, no volume XIV da *Kant-Studien* (Rickert, 1909).² Conforme pôde-se apurar, esse texto, além de bem sintetizar a evolução do pensamento de Rickert, desde a primeira até a última edição de *Der Gegenstand der Erkenntnis*,³ procura marcar as diferenças e estabelecer as fronteiras entre a filosofia dos valores do neokantismo de Baden e a fenomenologia husserliana. Depois de *Zwei Wege Erkenntnistheorie*, o texto de GE é integralmente reformulado e ampliado, inclusive com a incorporação de boa parte de ZWE.

Além disso, as principais viradas do pensamento de Rickert ficam mais claras e explícitas em ZWE do que na obra principal. Preocupado em adaptar o texto antigo às suas novas posições, evitando rupturas bruscas, Rickert acaba diluindo e obscurecendo as novidades alcançadas em ZWE, o que torna o texto final de GE um tanto tortuoso.⁴

Diante desse quadro, propõe-se, enquanto estratégia de investigação, tomar o artigo ZWE como um mapa para se acompanhar a evolução do pensamento de Rickert, ao longo das seis edições de GE, em seu diálogo com Husserl. Como primeira pista fornecida por essa estratégia, tem-se a indicação da edição de GE que deve servir de base para a comparação com as outras edições. Analisando-se o impacto de ZWE na evolução de GE, observa-se que a versão de GE que melhor condensa as posições de Rickert em relação à fenomenologia é a edição de 1921 (4ª/5ª).

Nesse texto tem-se não só a incorporação de ZWE, que já vinha desde a edição de 1915, mas também as trélicas de Rickert às reações de Husserl, que lhe chegavam não só diretamente, mas também indiretamente através de Emil Lask, Martin Heidegger, Max Frischeisen-Köhler, Richard Kroner, Reinhart Kynast. Assim, o texto de GE, usado como roteiro e base de comparação com as outras edições, é o texto de 1921.

O problema e o ponto de partida de *Der Gegenstand der Erkenntnis*

O problema que se coloca a obra GE, desde a primeira edição em 1892, é descobrir e esclarecer qual é o elemento que confere objetividade ao conhecimento, ou seja, aquilo que permite diferenciar um enunciado arbitrário de uma proposição objetivamente válida, uma mera opinião (*doxa*) de um conhecimento efetivo (*episteme*). Esse elemento é o que Rickert chama de “objeto do conhecimento”, e o que dá título à obra (GE, 1891, p. 1). Em outros termos, trata-se de determinar o critério de validade do conhecimento, o parâmetro (*Maßstab*) objetivo do conhecimento (GE, 1921, p. 1).

Para se alcançar o objeto do conhecimento é preciso inicialmente estabelecer um ponto de partida para a investigação. Esse ponto de partida é determinado por Rickert por meio da dúvida epistemológica (*erkenntnistheoretische Zweifel*) (GE, 1892, pp. 1-7; GE, 1904, pp. 3-10; GE, 1915, pp. 7-15; GE, 1921, pp. 6-13), que, desde a primeira meditação metafísica de Descartes, é o método por excelência da pesquisa epistemológica, ou seja, trata-se de

questionar todo o conhecimento e aceitar apenas aquilo que é evidente.

Mas diferentemente do *omnibus dubitandum* de Descartes (GE, 1915, p. 10), não cabe à dúvida epistemológica questionar a certeza dos resultados alcançados pelas ciências particulares (GE, 1982, p. 6), ou seja, não se trata de duvidar da possibilidade do conhecimento humano, mas apenas de colocar em questão aquilo que é pressuposto na própria estrutura do conhecimento. A pergunta epistemológica não é “se”, mas sim “como” conhecemos (GE, 1921, p. 7). A função metodológica da dúvida é eliminar todos os falsos conceitos de conhecimento, deixando apenas aquilo que é indubitável, pois é exatamente isso que não pode ser questionado, sob pena de contradição, que é o ponto de partida da teoria do conhecimento.

O ceticismo que ronda a dúvida epistemológica no pensamento moderno, e que muitas vezes levou ao questionamento da possibilidade do conhecimento, não passa de um mal entendido teórico (GE, 1921, p. 13). Qualquer teoria cética, se corretamente compreendida, mostra-se absurda e se autorrefuta. O cético não percebe que ao elaborar uma proposição que nega a existência de um critério objetivo de conhecimento ele já pressupôs esse critério em sua proposição. Uma proposição que nega a verdade só pode fazer isso se ela for verdadeira, ou seja, se ela for um conhecimento.

Na terceira edição de GE (1915), Rickert complementa esse raciocínio citando a crítica de Hegel ao esforço inútil e paralisante, de Kant, de refutação do ceticismo. Segundo essa crítica, Kant não teria percebido que analisar o conhecimento como um instrumento (investigar as formas *a priori* de possibilidade do conhecimento) já

implica o próprio conhecimento, e aquilo que a filosofia crítica propõe, para refutar o ceticismo, é, paradoxalmente, querer conhecer antes do próprio conhecimento, o que é tão absurdo quanto querer aprender a nadar antes de se entrar na água.⁵

Tomar como ponto de partida da investigação epistemológica aquilo que é indubitável no conhecimento era um postulado partilhado quase unanimemente pelas escolas neokantianas. Diferentemente do projeto de Kant de determinação das condições de possibilidade do conhecimento, o qual lutava contra o ceticismo que colocava em dúvida a possibilidade do próprio conhecimento, o neokantismo toma o conhecimento como um ponto de partida evidente e busca provar, agora contra as correntes positivistas (em suas vertentes psicologistas, biologicistas, materialistas, naturalistas, historicistas, utilitaristas, humanistas, economicistas), que a evidência do conhecimento está fundada num elemento que é pressuposto, mas ignorado por toda teoria positivista, e que essa ignorância acaba levando o positivismo, mesmo contra a sua vontade, ou ao ceticismo, ou à metafísica. Ao contrário das correntes céticas, as correntes positivistas não negam a possibilidade do conhecimento, o seu problema é que elas têm uma concepção errônea do conhecimento.⁶

Apesar do acordo inicial entre os neokantianos a respeito do ponto de partida indubitável da teoria do conhecimento, são grandes as diferenças entre as escolas neokantianas sobre o que exatamente é esse ponto de partida. Enquanto para a escola de Marburg, por exemplo, para Hermann Cohen, trata-se do *Faktum* da ciência, para Windelband e Rickert, a teoria do conhecimento não pode partir de um "fato", pois na constatação de qualquer fato já está pressuposto

o objeto do conhecimento.⁷ Como se mostrará mais adiante, constatar a existência ou a facticidade de qualquer coisa já implica um juízo e o critério de objetividade do conhecimento.

Para o neokantismo de Baden, diferentemente de Marburg, a verdade é um valor, o que implica uma concepção prática do juízo, de modo que o ponto de partida da investigação é simplesmente a “pretensão” de verdade do juízo. A verdade não é algo que possa ser constatado, mas apenas o fim último de validade universal postulado em toda atividade judicativa. Todo juízo teórico, inclusive aqueles que compõem as teorias céticas, implicam e orientam-se em função de tal pretensão. Portanto, o ponto de partida da epistemologia rickertiana é a pretensão de verdade, e o que se busca, o objeto do conhecimento, é o fundamento dessa pretensão.

As duas vias da teoria do conhecimento e a busca do objeto do conhecimento

A partir de ZWE (1909), Rickert se dá conta de que o ponto de partida de sua teoria do conhecimento pode ser analisado com base em dois pontos de vista diferentes, o que o leva a introduzir as duas vias da teoria do conhecimento.

Sujeito é uma noção que só se define em função do objeto, do mesmo modo que a noção de objeto só se define em função do sujeito. Trata-se de uma necessidade lógica presente no conceito de conhecimento, descrita por Rickert como síntese entre *tese* e *heterotese*. Essa mesma necessidade lógica aparece nos pares conceituais forma/conteúdo, identidade/diferença, um/outro (GE, 1921, pp. 2-3). Segundo Rickert, esses dois lados do conceito de

conhecimento fornecem os dois caminhos possíveis para a investigação epistemológica: a “via imanente”, também chamada de subjetiva ou psicológico-transcendental, que se ocupa do processo psíquico de conhecimento, visando alcançar o objeto do conhecimento; e a “via transcendental”, também chamada de objetiva ou lógico-transcendental, que se ocupa diretamente do objeto do conhecimento de modo puramente lógico, desconsiderando o processo de conhecimento (GE, 1921, pp. 2-6).⁸ Essas duas vias da teoria do conhecimento são introduzidas na terceira edição de GE (1915) com a incorporação do artigo de ZWE (1909).⁹

Já a síntese entre *tese* e *heterotese* aparece pela primeira vez no artigo *Das Eine, die Einheit und die Eins* (1912) no contexto de uma discussão matemática sobre forma e conteúdo (Rickert, 1924, pp. 30-33), sendo também introduzida em GE a partir da terceira edição. Em ZWE, Rickert reconhece que o método de investigação de GE precisava ser melhor elaborado. A partir das análises de Husserl nas *Investigações Lógicas* e das críticas de Lask,¹⁰ claramente inspiradas em Husserl, Rickert reconhece que as duas primeiras edições de GE procediam apenas pela via subjetiva, sendo necessário complementar metodologicamente a investigação com a via objetiva. No prefácio da terceira edição de GE, Rickert escreve:

Antes de tudo foi necessário aplicar aqui a ideia exposta pela primeira vez em meu artigo sobre as *duas vias da teoria do conhecimento*, ou seja, de que a maneira de proceder “subjetiva” seguida nesta obra não é a única possível, mas que há ainda uma outra via que podemos chamar de via “objetiva”. (GE, 1921, prefácio de 1915, pp. IX e X)¹¹

A decisiva influência de Husserl na reelaboração de GE e a importância do artigo ZWE são confirmadas por Heidegger, que, em 1915, estava sob a orientação de Rickert na preparação de sua tese de livre docência (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) e pouco depois se torna *Privatdozent* e assistente de Husserl em Freiburg, de modo que pôde acompanhar de perto a interlocução entre os dois mestres:

Sob a influência das "Investigações Lógicas", Rickert foi levado a rever o tipo de caminho que havia adotado em "Der Gegenstand der Erkenntnis" e, ao mesmo tempo, a reconhecer a necessidade de complementar a primeira via com uma segunda. O artigo [ZWE] se constitui numa confrontação não expressa com Husserl e, ao mesmo tempo, na tomada de intuições essenciais e das imperfeições que lhe eram inerentes à época. (Heidegger, 1987a, p. 179)¹²

A principal função de ZWE, como observa Rickert, é fornecer um método consistente para a teoria do conhecimento, que seja capaz de conduzir com segurança ao objeto do conhecimento. Tal método deve articular, de modo complementar, a via psicológico-transcendental e a via lógico-transcendental. Essas duas vias são codependentes, cada uma delas tem virtudes e defeitos e, por isso, devem ser tomadas de modo complementar, evitando-se a primazia de uma sobre a outra (ZWE, 1909, p. 174).

Como se mostrará, esse será um dos pontos de controvérsia com Husserl, pois, segundo Rickert, a psicologia descritiva das *Investigações Lógicas* privilegia a via psicológico-transcendental em detrimento da lógico-transcendental.

É importante observar que a coordenação entre essas duas vias não significa conjugar o modo positivista de proceder da

psicologia, enquanto ciência particular, com o modo transcendental de proceder da filosofia, como se a teoria do conhecimento fosse uma mistura entre psicologia e filosofia. Ambas as vias, propostas por Rickert, são espécies do modo filosófico-transcendental. Portanto, a teoria do conhecimento nada tem a dizer sobre os procedimentos psicológicos (ibid.). A determinação da gênese causal dos processos empíricos do conhecimento é tarefa da ciência particular chamada psicologia, já a teoria do conhecimento, em sua via subjetiva, trata do significado (*Bedeutung*) e do sentido (*Sinn*) desses processos psíquicos e, em sua via objetiva, trata do valor (*Gelten*) em sua relação com o significado e com o sentido. A confusão entre o modo de proceder da psicologia e o modo de proceder filosófico-transcendental é o que dá origem ao psicologismo em suas várias formulações (ibid., pp. 172-174).¹³

O combate à teoria da cópia

Antes de iniciar a busca pelo objeto do conhecimento através das duas vias da teoria do conhecimento, Rickert chama a atenção para a necessidade de combater a “teoria da cópia” (*Abbildtheori*), (GE, 1892, pp. 41-43; 1915, pp. 126-134; 1921, pp. 110-177), que é o esquema teórico responsável pela deturpação e pelos erros de grande parte das teorias epistemológicas ao longo da história da filosofia. Como se trata de um esquema intuitivo, próprio da vida prática humana e do modo de proceder das ciências particulares, ele é facilmente estendido para as teorias epistemológicas, o que impede a correta elaboração do problema do conhecimento.

No conceito de conhecimento, Rickert observa que é sempre possível distinguir o conhecimento do objeto (*Erkenntnis des Gegenstandes*) e o objeto do conhecimento (*Gegenstand der Erkenntnis*), ou seja, um sujeito que conhece, e um objeto que é conhecido (GE, 1892, p. 1; 1915, p. 13). O objeto é aquilo que se coloca para o sujeito como algo independente, aquilo que é buscado pelo conhecimento para que este se realize enquanto tal; a realização dessa meta é o que significa "ser verdadeiro ou *objetivo*" (GE, 1921, p. 1).¹⁴

A atitude ingênua do conhecimento, que, para Rickert, inclui tanto o proceder ordinário do homem perante o mundo quanto o modo de proceder das ciências particulares, não vê aí nenhum problema (GE, 1892, p. 1; ZWE, 1909, p. 176). Tanto para o homem em sua vida cotidiana quanto para o cientista ocupado em suas atividades de pesquisa, os objetos do conhecimento são simplesmente as coisas do mundo externo (*Dinge der "Außenwelt"*) e o conhecimento é simplesmente a representação dessas coisas, ou seja, uma cópia representativa (*abbildende Vorstellungen*) da realidade empírica ou efetividade (*Wirklichkeit*) (GE, 1921, pp. 1-3).

Em sua intuitividade, essa concepção funciona como um pressuposto inofensivo, tanto em nossa vida prática cotidiana, como nas ciências particulares, mas é um preconceito inaceitável para qualquer teoria do conhecimento (ZWE, 1909, p. 176). Quando essa atitude intuitiva é tomada como base para a construção de teorias epistemológicas, ou seja, quando essa concepção é retirada de seu uso prático e transformada numa teoria que procura explicar o conhecimento, o resultado é o que Rickert chama de teoria da cópia,

um modelo epistemológico equivocado que condena ao fracasso qualquer teoria do conhecimento que nele se apoie.

No modelo da teoria da cópia, o conhecimento é concebido como uma espécie de espelho onde a realidade é refletida, representada ou traduzida. Contra essa concepção, Rickert argumenta que mesmo que o conhecimento fosse uma fantástica capacidade de refletir a realidade, esse reflexo não seria conhecimento, mas apenas uma repetição inútil da realidade (ZWE, 1909, p. 175). O problema apenas mudaria de lugar, pois, ao invés de explicar como se dá o conhecimento da realidade empírica, seria preciso explicar como se dá o conhecimento do reflexo da realidade empírica, posteriormente seria preciso explicar como se dá o conhecimento do reflexo do reflexo e, assim, sucessivamente num regresso infinito.

Teorias epistemológicas que se pautam pelo modelo da teoria da cópia não percebem que a realidade em si é infinitamente complexa, caótica e impossível de ser conhecida em suas características, mesmo porque essas “características” (o que inclui as próprias expressões “complexa”, “caótica” e “realidade em si”) não estão dadas na realidade, mas são apenas formas e categorias com que a ordenamos numa construção conceitual.¹⁵

Sim, a efetividade, a qual percebemos imediatamente, constitui-se numa vasta multiplicidade impossível de ser copiada pelo pensamento tal como é percebida, e mesmo uma cópia fiel, supondo que ela fosse possível, seria uma simples repetição desprovida de qualquer interesse. (ZWE, 1909, p. 175)¹⁶

Nem a revolução copernicana de Kant conseguiu eliminar o modelo da teoria da cópia da epistemologia. Mesmo depois de Kant, prevalece a crença em uma realidade em si transcendente à consciência que só seria alcançada e conhecida através do seu fenômeno (*Ercheinung*) (GE, 1921, p. 1).¹⁷

Para Rickert, o conhecimento não é algo que se opõe a realidade, não é algo que reflete, que traduz, que abstrai ou que intui alguma instância. Apesar de todo o vocabulário consciencialista, próprio da metafísica do sujeito moderna, que permeia grande parte de sua obra – por exemplo, a expressão “objeto do conhecimento” para designar o critério de objetividade do conhecimento –, para ele, o conhecimento é um processo prático de formação de conceitos e proposições, ou seja, um processo que se dá no âmbito da ação, concebendo a teoria como uma atividade prática, e não como pura contemplação.

Como se verá mais adiante, o ponto chave para se compreender a teoria do conhecimento de Rickert está justamente na sua concepção prática do juízo, que está na base da constituição de conceitos e de proposições. A epistemologia não trata de nosso acesso, percepção ou reflexão “do” mundo, mas da formação de conceitos e de proposições objetivamente válidas “no” mundo; conceitos e proposições não são representações ou traduções do mundo, mas se fundam em atos práticos de tomada de posição (*Stellungnehmen*) (GE, 1921, pp. 164-165; ZWE, 1909, pp. 220-221).¹⁸

Contra a teoria da cópia, legítima apenas para a vida prática e para as ciências particulares, Rickert propõe, como meta de sua teoria do conhecimento, elaborar uma concepção de conhecimento

que não se funde na ingênua oposição entre as representações de um sujeito e uma realidade transcendente independentemente do sujeito (GE, 1921, p. 2).¹⁹

1. As edições são as seguintes: *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz* (1892); *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage (1904); *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Dritte völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage (1915); *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1921); *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1928). De agora em diante, essas obras serão citadas como GE, seguidas do ano da edição e do número da página.

2. De agora em diante, citada como ZWE, seguida do ano e do número da página.

3. A primeira edição de *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) é o resultado da tese de habilitação de Rickert apresentada, em Freiburg, e compõe-se de dezoito seções. Na segunda edição (1904), a seção final (conclusão) é eliminada, são acrescentadas seis seções e a obra é dividida em cinco capítulos. Na terceira edição (1915), o texto se transforma integralmente com a introdução do artigo *Zwei Wege Erkenntnistheorie*, ganhando dezenove novas seções, além disso, a obra passa a ser dedicada a Lask. A quarta e quinta edição (1921), compostas no mesmo volume, mantêm quase o mesmo texto anterior com o acréscimo de uma única seção. A última edição (1928), mantêm o texto anterior com correções pontuais, totalizando quarenta e três seções, divididas em cinco capítulos.

4. Sobre o caráter barroco de GE, principalmente a partir da terceira edição (1915), ver Zijderveld (2006, pp. 66-67).

5. GE, 1915, p. 8; GE, 1921, p. 7: "*Hegel hat gewiß recht, wenn er sagt: 'Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen, bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.'*" Apesar da falta de indicação da obra de Hegel, o trecho citado pertence a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1970, p. 79). Esse mesmo trecho de Hegel já havia sido citado por Windelband, em 1883, no texto *Kritische oder genetische Methode?* (1907, p. 238). (Todas as traduções citadas ao longo do trabalho são de minha responsabilidade.)

6. Como bem observa Porta (2003, p. 133), o método transcendental dos neokantianos nunca teve a finalidade de refutar o ceticismo, pois, diferentemente de Kant, "eles não tiveram o ceticismo, senão o materialismo como inimigo principal; seu adversário não é um partido que negue a possibilidade da ciência, mas um partido com o qual eles compartilham a confiança nela. Segue-se que o objetivo primário não será mostrar a possibilidade da verdade, e sim que a verdade do conhecimento sobre o 'real' supõe um elemento 'ideal' (*a priori*)".

7. Sobre esse ponto, ver Dufour (2000, p. 226).

8. As expressões via psicológico-transcendental (*transscendentalpsychologische*) e via lógico—transcendental (*transscendentallogische*) são próprias do vocabulário de ZWE (p. 174 ss), aparecendo esporadicamente em GE a partir da edição de 1915.

9. Logo no início do primeiro capítulo de GE, Rickert introduz a seção *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (GE, 1995, pp. 2-6), na qual anuncia a adoção das duas vias da teoria do conhecimento, sendo a maior parte do texto de ZWE incorporada no capítulo quatro de GE (1915).

10. Privadamente as críticas de Lask já apareciam em suas cartas a Rickert desde 1904, publicamente as primeiras críticas ostensivas são apresentadas na comunicação, de 1908, intitulada *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?* (Lask, 2002).

11. "Vor allem musste der zuerst in meiner Abhandlung über die zwei Wege der Erkenntnistheorie dargelegte Gedanke auch hier durchgeführt werden, dass das in dieser Schrift eingeschlagene 'subjektive' Verfahren nicht das einzig mögliche ist, sondern dass es ausserdem noch einen andern Weg gibt, den man den 'objektiven' nennen kann".

12. "Unter dem Einfluß der 'Logischen Untersuchungen' ergab sich Rickert die Einsicht in die Art des Weges, den er im "Gegenstand der Erkenntnis" gegangen, und zugleich die Einsicht in die Notwendigkeit einer Ergänzung des ersten Weges durch einen zweiten. Der Aufsatz ist eine unausgesprochene Auseinandersetzung mit Husserl und gleichzeitig eine Übernahme wesentlicher Anschauungen und somit der Mängel, die ihnen damals noch anhafteten".

13. No artigo, de 1909, uma das principais vertentes do psicologismo combatidas por Rickert é o *pragmatismo*, especialmente aquele praticado por William James em sua obra *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* (1907), que havia sido traduzida para o alemão, em 1908, e na qual James critica algumas teses da primeira edição de *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Segundo Rickert, o pragmatismo reduz o valor de verdade à *utilidade* psicológica, o que tem como necessária consequência o ceticismo. Em sua pretensão de reduzir a verdade à utilidade, os pragmatistas são obrigados a fazer uma série de pressuposições dogmáticas, sem as quais não podem ser pragmatistas. Eles simplesmente chamam de "verdadeiro" tudo aquilo que lhes é útil. Rickert, então, propõe uma inversão no raciocínio pragmatista: é útil acreditar que há a utilidade? Eles confundem a relação que uma multiplicidade de homens têm com a verdade, com a verdade em si.

14. "Dieser Zweck besteht darin, wahr oder 'objektiv' zu sein...".

15. Em *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926, no capítulo V, "Begriff und Wirklichkeit", pp. 28-38), Rickert define a realidade como um *continuum heterogeneous* intensivo e extensivo. Ou seja, fazendo abstração do sujeito e do objeto, o que se pode metafisicamente dizer da realidade em si é que se trata de uma continuidade infinitamente distinguível, tanto em extensão quanto em intensidade. Nesse sentido, um físico moderno, que em sua pesquisa busca uma unidade última e indivisível da matéria, não percebe que está incorrendo numa hipostasiação categorial, inadmissível para uma teoria do conhecimento. Isso, entretanto, não compromete os resultados de sua pesquisa. Desde que ele não se meta a fazer epistemologia e permaneça no âmbito da *physis*, a objetividade dos conhecimentos alcançados resta preservada.

16. "Ja, die Wirklichkeit, die wir unmittelbar wahrnehmen, bildet überall eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, die so, wie sie wahrgenommen wird, denkend nachzubilden ganz

unmöglich ist, und deren treue Kopie uns selbst dann, wenn sie möglich wäre, als blosse Wiederholung wohl nicht interessieren würde“.

17. *“...nach Kant das erkennende ‘Bewußtsein’ einer jenseits des Bewußtsein liegenden oder ‘transzendenten’ Realität gegenüberstehe, deren ‘Erscheinung’ es in sich aufzunehmen habe, um zur Erkenntnis des Wirklichen zu gelangen“.*

18. Sobre a concepção prática de juízo, ver o item “A coordenação entre as vias subjetiva e objetiva da teoria do conhecimento e a determinação do objeto do conhecimento” do presente capítulo.

19. *“...die Auffassung des Erkennens als des Vorstellens einer vom Subjekt unabhängigen oder bewußteintranszendenten Realität sich nicht durchführen läßt, sondern daß ein anderer Begriff des erkennenden Subjekts als der des vorstellenden Bewußtseins und dementsprechend auch ein anderer Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis als der einer transzendenten Wirklichkeit gebildet werden muß“.*

2

A VIA SUBJETIVA DA TEORIA DO CONHECIMENTO

Excursão pela via subjetiva

Rickert propõe começar a busca pelo objeto do conhecimento a partir da via subjetiva. Ele justifica sua escolha afirmando tratar-se da via mais próxima do senso comum e das ciências particulares. Essa via tem como ponto de partida a imanência do sujeito do conhecimento e busca determinar o objeto do conhecimento como algo independente da consciência, seja esse algo imanente ou transcendente. A noção de objeto utilizada nessa via é inicialmente a mais ampla possível, deixando em aberto a possibilidade não só para seres reais (*realen Seins*), mas também para objetos ideais ou não efetivos (*ideale oder unwirkliche Objekte*), como os números e as linhas geométricas e, de modo geral, qualquer coisa que possa ser distinguida do sujeito do conhecimento (GE, 1921, p. 14, nota 1).

O método de investigação adotado nessa via é o anteriormente visto, da dúvida epistemológica, pelo qual nenhuma certeza deve ser tomada sem antes passar por um exame crítico (GE, 1921, pp. 6-13).¹ Trata-se, simplesmente, do mesmo método utilizado por quase todo o pensamento moderno, desde a dúvida

metódica de Descartes até a recém elaborada ἔποχῆ de Husserl, com a sua proposta de “colocação entre parênteses” (*eingeklammert*) (ibid., p. 12)². Como se verá, esse método, apesar de legítimo, é também um dos grandes responsáveis pelas inconsistências da via subjetiva.

Através da via subjetiva, chega-se a três acepções do que poderia ser o objeto do conhecimento, às quais correspondem, por *heterotese*, três tipos de sujeitos do conhecimento (GE, 1921, pp. 14-20):³

- a) A primeira acepção do objeto do conhecimento é a mais trivial e próxima do senso comum. O objeto do conhecimento é compreendido como o mundo espacial externo (*räumliche Aussenwelt*), isto é, tudo aquilo que está além dos limites do meu corpo, tudo aquilo que está onde eu fisicamente não estou, sendo a pele, como coloca Rickert, a fronteira que separa o sujeito do objeto do conhecimento (GE, 1912, p. 14). Aqui, o sujeito é concebido de modo psicofísico, o que significa que meu corpo faz parte da esfera subjetiva. Nessa acepção, o parâmetro de objetividade do conhecimento é definido como o mundo material e espacial das coisas fora de mim.
- b) Numa segunda acepção, o objeto do conhecimento é expandido, passando a ser definido como tudo o que é diferente da consciência, o que inclui o meu próprio corpo, o sistema nervoso, o cérebro, etc. Trata-se do “objeto transcendente”, isto é, de tudo o que é diferente da imanência da consciência. Nessa acepção, o sujeito é concebido psicologicamente, ou seja, “meu eu anímico com

suas representações, impressões, sentimentos, volições, etc.” (GE, 1921, p. 15).⁴ Meu corpo e toda a minha fisiologia são apreendidos como objetos de minhas representações. Não há mais uma fronteira espacial entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento. O objeto do conhecimento é tudo o que não depende das atividades imanentes da consciência para subsistir, é “toda efetividade que existe *em si*” (ibid., p. 16).⁵

- c) Por último, numa terceira acepção, o objeto do conhecimento pode ser ampliado até abarcar a esfera psicológica. Minhas representações, impressões, sentimentos, volições e o próprio eu são tomados como objetos do conhecimento. É o que Rickert chama de “objeto imanente”, que transforma os conteúdos da consciência em objetos do conhecimento, distinguindo-os da pura consciência. O sujeito do conhecimento é esvaziado de todo conteúdo, sendo concebido como mera contraparte lógica dos objetos imanentes. Aqui, o sujeito do conhecimento só pode ser concebido indiretamente como *heterotese* dos objetos, simplesmente como aquilo que representa as representações, que percebe as impressões, sente os sentimentos, que quer as volições, etc. (GE, 1921, p.16). Qualquer tentativa de conhecimento direto desse sujeito implica a sua objetivação e, portanto, a sua descaracterização.

Remetendo à apercepção transcendental de Kant, Rickert denominará esse sujeito de consciência em geral (*Bewußtsein überhaupt*) (ibid., p. 42), mas como a palavra *Bewußtsein* ainda

carrega o conceito *Sein*, a partir da terceira edição de GE ele adota também o termo *Bewußtheit*, que pode ser aproximadamente traduzido por *consciencialidade* e que visa reforçar a noção de forma pura extirpada de qualquer conteúdo.⁶ Esse sujeito, que paradoxalmente não pode ser conhecido sob pena de ser transformado num objeto imanente, é o verdadeiro sujeito do conhecimento da epistemologia rickertiana e desempenhará importante papel na segunda via da teoria do conhecimento, como se mostrará mais adiante.

Como se pode observar ao longo desses três estágios, a via imanente procura determinar o objeto do conhecimento como uma efetividade (*Wirklichkeit*) independentemente da consciência. Todas as análises epistemológicas que se desenvolvem nessa via superam o realismo ingênuo, observando, de modo relativamente claro, que toda "característica", isto é, tudo o que se pode pensar, dizer e escrever sobre a efetividade são apenas formas e categorias projetadas nessa efetividade, e não dela abstraídas, como acredita qualquer forma de realismo.

Esse *insight*, legítimo epistemologicamente, tem dois graves efeitos colaterais: ele reedita de modo mais refinado a teoria da cópia e, muito facilmente, induz a um ceticismo em relação ao objeto do conhecimento, o que dá azo a todo tipo de construções metafísicas. Trata-se, segundo Rickert, de uma tendência própria da via imanente, que tem seu início com a dúvida metódica de Descartes e pode ser observada em todo o pensamento moderno. Essa dúvida, que deveria funcionar como método na pesquisa epistemológica, acaba muitas vezes deturpando a investigação e

levando o pesquisador, ou a um relativismo cético, ou a alguma construção metafísica como forma de escapar do ceticismo.

No caso do primeiro tipo de objeto do conhecimento (mundo espacial externo), tem-se uma teoria da cópia transcendente, segundo a qual há conhecimento quando as formações psicofísicas internas corresponderem ao mundo espacial externo. Entre outras coisas, essa concepção pode levar a um ceticismo quanto à existência do mundo externo, pois, como minha alma está encapsulada dentro do meu corpo e como este corpo só tem alguns limitados sentidos para perceber a realidade, poderia acontecer da existência do mundo, além do meu corpo, ser uma ilusão dos meus sentidos. Assim, como tudo o que podemos pensar, dizer e escrever sobre o mundo externo são formas moduladas na percepção de nossos sentidos, poderia simplesmente não haver nada por trás desses sentidos. Sobre esse ingênuo ceticismo, Rickert observa que se aceito que meu corpo é parte da subjetividade, então já pressuponho a espacialidade e realidade do mundo, afinal, pergunta-se ironicamente, como meu corpo poderia ser espacial se não houvesse um lugar no mundo que ele pudesse ocupar? (GE, 1921, pp. 18-19). “Quem toma a realidade do mundo externo ou das ‘coisas fora de nós’ como um problema filosófico, nada entendeu sobre teoria do conhecimento” (ibid., p. 19).⁷

No caso do “objeto transcendente”, tem-se um segundo tipo de teoria da cópia transcendente, segundo a qual há conhecimento quando a efetividade transcendente do mundo, o que inclui as próprias formações psicofísicas do sujeito, é corretamente representada na imanência da consciência. Como não há uma fronteira espacial separando sujeito e objeto do conhecimento, nessa

concepção, o pesquisador pode facilmente se perder tentando explicar como se daria o contato entre essas duas dimensões. A subjetividade e o conhecimento são objetivados como uma instância que se contrapõe à realidade. O grande problema da teoria do conhecimento passa a ser explicar como seria possível o intercâmbio entre a dimensão do eu psicológico (com suas representações, impressões, sentimentos e volições) e a dimensão da efetividade transcendente, o que dá margem a todo tipo de ceticismo e metafísica.⁸ Essa concepção do objeto do conhecimento pode, em casos extremos, levar à crença de que haveria um hiato ontológico entre a subjetividade e a efetividade do mundo. Entretanto, como mostra Rickert, o problema da transcendência é tão somente epistemológico, e não ontológico. A epistemologia não se ocupa de nossa vivência da efetividade mundana, mas apenas da formação de conceitos e proposições verdadeiras. O problema não é saber se há acesso à efetividade do mundo, mas sim determinar o que torna uma proposição sobre a efetividade verdadeira. Para Rickert, o problema da transcendência é a grande questão da epistemologia (GE, 1921, p. 19), mas esse problema nada tem a ver com certa tendência moderna que reduz o homem a um eu desmundanizado e tenta explicar o seu acesso ao mundo.

Já, no caso do “objeto imanente”, tem-se uma teoria da cópia imanente, segundo a qual há conhecimento quando os conteúdos da consciência são transformados em ideias, em conceitos. Num primeiro momento, o objeto imanente parece imune à dúvida metódica. Como minhas impressões, sentimentos, volições e representações são os próprios conteúdos da consciência, aparentemente, não posso duvidar de que sou eu, enquanto sujeito,

que percebo, que sinto, que quero e que represento. O sujeito puro e os conteúdos da consciência estão intimamente ligados e só podem ser compreendidos um em função do outro. A consciência é sempre consciência de algum conteúdo. Logo, como não se pode duvidar do objeto imanente, este seria o efetivo objeto do conhecimento, o parâmetro último de validade do conhecimento (ibid., p. 17).⁹ Uma das consequências dessa concepção é a possibilidade de reduzir o objeto imanente a um produto da própria consciência, o que leva a um "fenomenismo", a um espiritualismo circular. Como tudo o que podemos pensar, dizer e escrever sobre qualquer coisa diz respeito às características de nossos conteúdos de consciência, qualquer conjectura sobre o que estaria por trás ou causaria esses conteúdos parece fora de propósito e uma falta de compreensão sobre o verdadeiro alcance da tese. Cai-se, então, num imanentismo, que leva à aceitação da "tese da imanência" de acordo com a qual "tudo o que é para mim, precisa estar submetido à condição geral de ser um *fato da consciência*" (GE, 1921, p. 27)¹⁰.

Em grande parte, essas tendências metafísicas e céticas, analisadas nos três tipos de objeto do conhecimento, decorrem, segundo Rickert, de imprecisões teóricas e ambiguidades linguísticas.¹¹ Uma das principais fontes de engano está justamente na equivocidade do termo consciência (*Bewußtsein*), que ora é usado como sinônimo de conhecimento (*Erkenntnis*) ou saber (*Wissen*), ora como sujeito do conhecimento (*erkenntnistheoretischen Subjekts*), ora como conteúdo de consciência (*Bewußtseininhalt*), ora como eu empírico (*empirischen Ich*) (ibid., pp. 41-53).

Parece muito óbvio, por exemplo, que todo conteúdo de consciência é também uma forma de conhecimento. Entretanto, essa ideia é falaciosa, pois grande parte do que se é consciente (*bewußt*) não é conhecido (*gewußt*). Em verdade, a maior parte de nossa consciência é formada por conteúdos irracionais, que nada tem a ver com conhecimento (ibid., p. 28).¹² Para Rickert, conhecimento é apenas um tipo específico de comportamento (*Verhalten*), que ele chama de pensamento lógico (*logischen Denken*) (ibid., p. 28) e que está intimamente ligado a sua teoria do juízo, analisada no próximo tópico. Em nossa vida cotidiana, a maior parte das coisas de que somos conscientes não é estruturada racional e logicamente. Como exemplo desses conteúdos irracionais, Rickert cita o gozo estético e a memória. Alguém que ouve uma música, por exemplo, pode muito bem ser consciente de seu gozo sem ter qualquer conhecimento (*Wissen*) sobre essa música (ibid., p. 28)¹³, ou seja, o gozo consciente da música independe de conhecimento de notas, escala, harmonia, ou mesmo de que é uma música. Algo similar acontece com a memória (*Erinnerung*):

Quando nos deixamos absorver pela memória de algo, como se diz, necessariamente temos um conteúdo de consciência, contudo não é necessário que saibamos expressamente algo sobre isso, ou seja, que de algum modo nos comportemos teoricamente em relação a isso. (GE, 1921, p. 29)¹⁴

Uma recordação é um comportamento fundado em emoções e sensações e, pelo menos a princípio, completamente independente do comportamento judicativo que caracteriza o conhecimento.

A confusão entre vida psíquica (*Seelenleben*), conteúdos de consciência e pensamento lógico é um dos mais desastrosos erros do pensamento moderno, equívoco este que fica muito claro em Descartes, o qual transforma a dúvida metódica num *omnibus dubitandum est* e passa a duvidar da realidade (ibid. p. 9). A questão da epistemologia não é saber se a realidade existe ou não, mas sim, como a realidade é conhecida, mais propriamente, como são possíveis proposições objetivamente válidas (pensamentos lógicos) sobre a realidade. O modo como Descartes elabora o problema dá a entender que sem pensamento lógico nossas vivências da realidade e os conteúdos de consciência não seriam possíveis. A confusão de Descartes ainda o leva a acreditar que a sua dúvida metódica poderia fornecer fundamentos sólidos para as ciências particulares (GE, 1921, p. 26). Sobre essa pretensão, Rickert se pergunta como poderia uma dúvida epistemológica contribuir ou aperfeiçoar o conhecimento especializado que as ciências têm, por exemplo, sobre a superfície de Marte, sobre o córtex cerebral ou sobre o comportamento gravitacional dos corpos. Para investigar se os corpos se comportam segundo a fórmula da lei da gravidade é absolutamente irrelevante a dúvida epistemológica sobre se eles existem como conteúdos de consciência ou como realidades transcendentais (ibid. p. 10)¹⁵. “Praticamente, não faz nenhuma diferença se compreendemos a efetividade explicitamente como conteúdo de consciência, ou se nos damos por satisfeitos com os pressupostos do realismo empirista” (ibid. p. 111)¹⁶. A epistemologia em nada aumenta ou diminui as certezas que as ciências particulares têm sobre seus objetos. Não é função da epistemologia investigar a realidade, mas apenas o significado da afirmação de que

algo é real. Ou seja, a epistemologia investiga a forma, não o conteúdo do conhecimento (ibid., p. 19)¹⁷.

Outra fonte de ambiguidades está na metafóricidade espacial da língua natural humana. Como a maioria de nossos conceitos, inclusive aqueles utilizados tecnicamente em teorias epistemológicas, são metáforas espaciais (forma, conteúdo, mundo externo, conteúdos imanentes, impressões, representações, atos, etc.), sofremos uma pressão quase irresistível para conceber a consciência em termos espaciais, como se ela fosse uma espécie de dimensão interna que de algum modo se contrapõe ao mundo externo. Uma versão desse mesmo erro, muito comum entre os contemporâneos de Rickert, está nas interpretações fisiologistas da consciência, que a descrevem como uma função cerebral, como um processo temporal que ocorre “dentro da cabeça”. Essas metafísicas positivistas, como denomina Rickert, não se dão conta de que o conhecimento dos processos psicofísicos cerebrais são importantes para a neurologia e outras ciências particulares que tratam do cérebro, mas inúteis para a epistemologia (GE, 1921, pp. 31 e 64).

É preciso também não confundir consciência, eu empírico e sujeito do conhecimento. O eu empírico é formado pelos conteúdos de consciência (impressões, sentimentos, memórias, etc.) que constituem minha identidade, que me tornam único, ou seja, uma pessoa real (*reale Person*) (ibid., p. 43).¹⁸ O eu empírico é todo conteúdo objetivável que diz respeito a minha personalidade (o que parece incluir, para Rickert, o problema da identidade do eu no fluxo da consciência). Já o sujeito do conhecimento é a pura forma vazia (ibid., p. 52), correlata de todo conteúdo objetivável, inclusive aqueles constitutivos do eu. O sujeito do conhecimento não é meu,

não tem conteúdo, não é temporal, não é objetivável e, como se viu na análise do objeto imanente, só pode ser concebido indiretamente como *heterotese* de toda objetividade (ibid., pp. 43-47). Trata-se, como coloca Rickert, de um conceito limite (*Grenzbegriffs*) (ibid., p. 53),¹⁹ que procura dar conta daquilo que está no limite de toda objetividade possível, mas que, por isso, não pode ser objetivado.

O longo e tortuoso caminho de Rickert pela via imanente, em busca de uma efetividade que funcione como objeto do conhecimento, estende-se até o final do segundo capítulo de GE (ibid., pp. 1-117).²⁰ Explorando as mais variadas propostas e apontando suas deficiências, Rickert finalmente chega à conclusão de que todas elas estão condenadas ao fracasso justamente porque pressupõe que o objeto do conhecimento seja algum tipo de efetividade (*Wirklichkeit*). Como a efetividade é ela mesma uma forma (ibid., p. 125)²¹ e, enquanto tal, dependente do sujeito do conhecimento, a consequência necessária dessa via de investigação será sempre um impasse em relação à natureza do objeto do conhecimento, o que, como se viu, abre caminho para posições céticas ou metafísicas.

No artigo ZWE de 1909, Rickert começa a investigação da via subjetiva excluindo preliminarmente a busca do objeto do conhecimento como alguma efetividade. Seu argumento é o seguinte: como o objeto do conhecimento é aquilo que transforma um mero processo psíquico num pensamento verdadeiro, isto é, válido universalmente para além da individualidade subjetiva, parece que o objeto do conhecimento é algo transcendente em relação ao pensamento. Isso, entretanto, não deve levar à conclusão de que se

trata de uma efetividade autônoma para além daquela que nos é imediatamente dada na experiência.

Por "objeto transcendente" não se entende uma *efetividade* transcendente, por comparação com a qual a realidade que nos é imediatamente dada não poderia, propriamente, ser considerada como sendo a efetividade, além disso, não se compreende por conhecimento do transcendente um "pensamento" de tipo particular, que seria algo completamente diferente do que é a "experiência". (ZWE, 1909, p. 171)²²

Aqui, Rickert procura combater qualquer interpretação realista do objeto do conhecimento, tanto os realismos transcendentais de tipo platônico, que pressupõem o objeto do conhecimento como alguma efetividade para além da experiência possível, quanto os realismos imanentes de tipo aristotélico, que pressupõem o objeto do conhecimento como alguma efetividade escondida na imanência do mundo (para Rickert, esse seria o caso da fenomenologia husserliana, como se mostrará mais à frente).

Além disso, contra o idealismo moderno, Rickert nega que o objeto do conhecimento seja um tipo especial de ideia ou pensamento diferente daquele constituído na experiência. Para Rickert, a matéria de todo conhecimento é a experiência e só existe um tipo, que, pleonasticamente, pode-se denominar experiência sensível. Por isso, Rickert diz concordar com a concepção de conhecimento do empirismo e do positivismo, o único problema é que os partidários dessas correntes não compreendem corretamente o seu próprio ponto de vista e ignoram, na experiência, o objeto do conhecimento sem perceber que é ele que possibilita a forma de todo conhecimento empírico.

Compreendo a filosofia transcendental como totalmente compatível com um positivismo e um empirismo, desde que corretamente compreendidos. Portanto, ela deve ser distinguida de toda *metafísica*, ou seja, de todo ponto de vista que parte da cisão da efetividade em um "mundo de aparências" e uma realidade absoluta "por trás", realidade esta que deve ser conhecida e que, para tanto, admi-se certas capacidades "racionalista". (ZWE, 1909, p. 171)²³

A transcendentalidade do objeto do conhecimento indica apenas universalidade e necessidade, e isso nada tem a ver com algum tipo de efetividade. Aliás, o simples reconhecimento de uma efetividade, de que algo é efetivo, já implica o objeto do conhecimento. Se é verdade que algo é efetivo, então o critério de objetividade desse conhecimento já foi dado.

A busca de uma efetividade como objeto do conhecimento é uma consequência direta do fato de que todas as propostas analisadas por Rickert reeditam a teoria da cópia. Apesar de seu criticismo ao realismo ingênuo, todas elas continuam concebendo o ato de pensar como um ato de representar (*vorstellen*) e os conceitos como um tipo de representação (*eine Art Vorstellung*) (GE, 1921, pp. 120-124). Tanto em teorias da cópia transcendentais (racionalistas), como no caso dos dois primeiros tipos de objeto do conhecimento, quanto numa teoria da cópia imanente (empirista), como no caso do terceiro tipo de objeto do conhecimento (ibid., pp. 110-117), o que se tem, apesar de todo o refinamento crítico, é uma comparação entre dois tipos de representações: uma representação do que seria o objeto do conhecimento (o mundo externo, as impressões de nossa experiência imediata, os conteúdos de consciência) e uma representação que funciona como reflexo ou tradução da primeira.

Tal como já havia notado Windelband, que primeiro observou essa ilusão provocada pela teoria da cópia, toda tentativa minimamente séria, que procura provar a correspondência entre conhecimento e realidade, na verdade, demonstra apenas o acordo entre representações de diferentes origens. Como a comparação é uma atividade da consciência, o objeto dado à consciência através da percepção e o juízo sobre esse objeto são dois conteúdos da própria consciência, isto é, duas representações. A primeira, que desempenha a função de objeto original, tem sua origem na experiência imediata, a segunda, que desempenha a função de cópia, pode originar-se na memória, na imaginação ou em outra atividade mental. Portanto, o que faz a teoria da cópia é comparar duas representações (Windelband, 1907, pp. 150-152).

Outra grave consequência de se conceber o conhecimento como relação entre duas instâncias de representações é a objetivação do sujeito do conhecimento, ou seja, a sua destruição. Do mesmo modo que, por um lado a teoria da cópia dissolve o objeto do conhecimento num ceticismo ou numa metafísica, por outro lado, a teoria da cópia objetiva o sujeito do conhecimento, pois, como se viu na análise do terceiro tipo de objeto do conhecimento, o sujeito do conhecimento é justamente aquilo que não pode ser objetivado, como pretende o "positivismo" com sua teoria da cópia imanente (GE, 1921, pp. 120-167). Ao objetivar o sujeito do conhecimento, a teoria da cópia passa a conceber o conhecimento com uma relação entre dois objetos: um objeto representado e uma representação desse objeto.

O saldo da investigação, até o final do segundo capítulo de GE é praticamente negativo:²⁴ o objeto do conhecimento não pode

ser nem uma efetividade transcendente, nem imanente (GE, 1921, p. 118). Passado um terço do livro, depois de muitas críticas e intrincadas análises através da via psicológico-transcendental, descobrimos que não se avançou nada na busca do objeto do conhecimento, e que tudo o que Rickert fez, até então, foi apenas dizer o que o objeto do conhecimento não é, descartar falsos candidatos e desmontar preconceitos epistemológicos que estariam obstando o caminho da investigação.

Como coloca Zijderfeld, "Rickert toma o leitor pela mão e o leva apresentando-lhe uma espécie de país das maravilhas epistemológico, o qual o leitor lentamente começa a entender, e então ele abruptamente lhe diz que este não é o caminho a ser seguido. E começa tudo de novo (...)" (Zijderfeld, 2006, p. 67)²⁵. O único lucro teórico até então é apenas a determinação preliminar do sujeito do conhecimento como *heterotese* de toda objetividade, o que Rickert chama de "consciência em geral" (*Bewußtsein überhaupt*) e que é prometido como peça chave para a determinação do objeto do conhecimento.

A partir do terceiro capítulo de GE, Rickert reorienta o caminho de investigação da via imanente.²⁶ Aquilo que transforma um processo psíquico qualquer num pensamento verdadeiro não é o acesso ou representação de uma efetividade, mas sua função judicativa. Para a correta solução do problema da teoria do conhecimento, dentro da via subjetiva, deve-se voltar a Aristóteles, que já sabia que a verdade pertence ao juízo (GE, 1921, p. 31)²⁷. O ato cognitivo é sempre um juízo, e julgar não é representar, mas uma tomada de posição em função de valores. A investigação da via imanente só começa positivamente, a partir do terceiro capítulo de

GE, com o desenvolvimento de uma concepção prática e não representacionista do juízo. Elaborada pela primeira vez por Windelband, aprofundada por Rickert e transformada por Lask, essa teoria será um dos pilares da filosofia dos valores do neokantismo de Baden.

O primado da razão prática na teoria do juízo do neokantismo de Baden

Nas discussões lógicas e epistemológicas do século XIX, as escolas neokantianas, de modo geral, tomam o partido daqueles que combatem as teorias representacionistas do juízo, ou seja, negam que um juízo possa ser concebido simplesmente como uma representação de um objeto real, seja essa representação concebida de modo pictórico, isomórfico ou conceitual. Especificamente no neokantismo de Baden, a partir das discussões com as teorias do juízo de Lotze, Schleiermacher, Sigwart, Ulrici, Schuppe, Wundt, Brentano e Bergmann, e principalmente de uma leitura fichteana da *Crítica da Razão Pura* de Kant,²⁸ essa tendência antirrepresentacionista se desenvolve na forma de teorias que tentam mostrar que há, no juízo, um elemento valorativo que não pode ser reduzido às representações, sendo esse elemento aquilo que essencialmente caracteriza o juízo.²⁹

Essa concepção do juízo será a base da filosofia dos valores (*Wertphilosophie*) do neokantismo de Baden e dará origem a uma polêmica sobre o primado da razão prática na teoria do conhecimento, na qual se envolverão, entre outros, Windelband, Brentano, Rickert, Lask, Husserl e Heidegger.

O primeiro, em Baden, a elaborar uma teoria antirrepresentacionista do juízo é Windelband. Segundo Heidegger, a grande influência de Windelband é a leitura antimetafísica e antipsicologista que Lotze faz de Fichte; lutando contra o naturalismo e o psicologismo, que procuravam reduzir todo o ser à matéria corporal, eventos objetivos, matéria e força, Lotze descobre, na leitura da razão prática de Fichte, uma esfera não empírica e não natural, sem cair nas extravagâncias da antiga metafísica (Heidegger, 1987a, p. 138). "A doutrina do primado da razão prática, entendida como razão 'sensível ao valor', a qual ele [Lotze] toma de Fichte, torna-se o motivo decisivo para o desenvolvimento da moderna filosofia do valor" (ibid.)³⁰. A partir dessa influência fichteana de Lotze (no início da década de 1870, Windelband estava sob a orientação de Lotze, defendendo sua tese de habilitação *Über die Gewißheit der Erkenntnis*, em 1873, em Leipzig), Windelband incorpora as novas tendências filosóficas da época:

Em 1871, aparece *Kants Theorie der Erfahrung* de Cohen que marcou época e determinou o desenvolvimento do moderno neokantismo. Um ano antes, Dilthey havia publicado o primeiro volume do brilhante *Das Leben Schleiermachers* (1870), e em 1874, Brentano, com sua obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* intervinha na pesquisa filosófica de seu tempo. Três diferentes mundos de orientação espiritual e pesquisa científica, entretanto cada um deles decisivo e determinante para o desenvolvimento de Windelband e da filosofia dos valores; três esferas de influência que permitem, examinadas combinadamente, entender como a filosofia transcendental dos valores se tornou o único tipo (sério) de filosofia da cultura do presente. (Ibid., p. 140)³¹

Em função disso, ainda segundo Heidegger, o neokantismo de Heidelberg pode ser classificado como um neofichteanismo:

Os motivos da interpretação que Windelband faz de Kant são mediados por Lotze e têm sua origem em última instância em Fichte, o qual, como o idealismo alemão em geral, influenciam Lotze especialmente em seu período de juventude. Com isso, torna-se compreensível por que Fichte desempenha um importante papel na filosofia transcendental do valor, de tal modo que é quase possível caracterizá-la como um neofichteanismo. (Ibid., p. 142)³²

Os trabalhos nos quais Windelband primeiro elabora sua teoria prática do juízo são *Was ist Philosophie?*, em 1882 (Windelband, 1907b), e *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, em 1884 (ibid., 1921, pp. 167-195). Em *Was ist Philosophie?*, ele argumenta que a filosofia pré-kantiana sempre procurou explicar os juízos teóricos, ou seja, as estruturas conceituais sob as quais se assentam o conhecimento humano, como se fossem apenas representações e relações entre representações. Por isso, sua principal questão era explicar a origem das representações, por exemplo, se tinham a sua origem na experiência, em ideias inatas ou nas duas coisas ao mesmo tempo. Contudo, depois da revolução copernicana de Kant, fica claro que o valor de uma representação nada tem a ver com o seu processo de formação na consciência (ibid., 1907b, p. 23).

Investigar a origem genética das representações é uma tarefa para as ciências empíricas: para a psicologia, quando se considera apenas os processos psicológicos do indivíduo; para a antropologia e para a sociologia, quando se consideram os processos históricos de formação cultural. Investigar a origem das representações a partir

de supostas ideias inatas seria um trabalho para a metafísica, mas, depois de Kant, essa disciplina não empírica perde seu *status* científico, revelando-se uma empreitada ilusória e dogmática. Já à filosofia cabe a investigação dos valores das representações, isto é, daquilo que transforma representações em proposições científicas. Para Windelband, esses valores nada têm de metafísico. Não constituem nem uma efetividade transcendente, nem uma efetividade escondida nas profundezas da realidade imanente, são apenas postulados colocados como fins últimos, funcionando como balizas avaliativas.

Para que isso fique mais claro, é preciso introduzir a distinção operada por Windelband entre juízo (*Urteil*) e apreciação (*Beurteilung*) (ibid., p. 31, nota 1).³³ Trata-se de uma distinção lógica que normalmente não aparece no nível da gramática. A mera conexão neutra de representações (sujeito + predicado) é o que se chama de juízo, já o fato dessas representações constituírem uma proposição com valor de verdade se deve à apreciação. O que Windelband quer mostrar é que nisso ordinariamente chamado de juízo está embutida uma apreciação em função de um valor, a qual não se confunde com o conjunto de formações conceituais. Todo juízo, seja lógico, ético ou estético é composto por representações e por uma apreciação (ibid., pp. 29-30).³⁴

A apreciação tem sempre a forma de uma aprovação ou uma desaprovação, que se estabelece em função da postulação de um fim último: um ideal de verdade, ético ou estético. Um juízo lógico, por exemplo, que é o tipo de juízo que estrutura as proposições científicas, é formado por uma conexão de representações "A é B" mais uma apreciação veritativa "é verdade que" ou "não é verdade

que”, o que resulta ou na estrutura “é verdade que A é B” ou na estrutura “não é verdade que A é B”. Nas proposições afirmativas, em que se agrega uma aprovação, essa estrutura “é verdade que” permanece implícita sob as formulações linguísticas, de modo que, quando se diz “essa mesa é vermelha” a convicção de que “é verdade” é pressuposta na frase. Já nas proposições negativas, em que se agrega uma desaprovação, a estrutura “não é verdade” é explicitada linguisticamente pela partícula “não”, por exemplo, “essa mesa *não* é vermelha” (ibid., p. 31). A apreciação nada diz a respeito dos conteúdos representados, ela examina o objeto não em função de seu conteúdo, mas em função de sua pretensão a um ideal que lhe serve de parâmetro avaliativo. Nos termos de Windelband, quando julgamos que um conceito é verdadeiro ou falso, que uma paisagem é bonita ou feia ou que uma ação é boa ou má, esses juízos têm pretensões lógicas, estéticas e morais absolutas, mesmo que efetivamente jamais possam sê-los (ibid., p. 30).

Especificamente, no caso das ciências particulares, é essa pretensão a um valor de verdade universal e necessário que funda o sentido (*Sinn*) e o significado (*Bedeutung*) das proposições científicas.³⁵ Enquanto as ciências, com seus métodos descritivos, explicativos e matemáticos (ibid., p. 39),³⁶ tratam da legalidade dos objetos, isto é, tentam explicar conceitualmente a sua formação, estrutura e transformação, as disciplinas filosóficas (lógica, ética e estética) tratam das pretensões axiológicas universais dos juízos científicos, éticos e estéticos.

Essa pretensão a valores absolutos – e aqui vem o ponto mais importante – é apenas moral: a universalidade do valor não é fática e sua necessidade não é causal (ibid., p. 41),³⁷ mas apenas “deve

ser" (*sein sollte*) (ibid.)³⁸. Toda proposição lógica, ética ou estética é impelida pelo dever de ser universal (ser reconhecida como tal por qualquer ser racional) e necessária (ser reconhecida como incondicionalmente válida), mesmo que faticamente seja sempre histórica, relativa e contingente.

Resumidamente, a tese de Windelband, em *Was ist Philosophie?*, é a seguinte: as estruturas lógicas, éticas e estéticas que permitem às ciências e às disciplinas éticas e estéticas articularem seus conteúdos são um efeito da capacidade valorativa de seres morais. Nossa capacidade de apreciar/julgar em função da postulação de fins últimos é o que nos fornece os parâmetros formais bivalentes verdadeiro/falso, certo/errado, belo/feio, com os quais cada ciência e cada disciplina podem articular e trabalhar seus conteúdos. Para que o conhecimento e as apreciações éticas e estéticas sejam possíveis não basta a contemplação passiva das representações, é necessário também uma atividade valorativa com a qual construímos os parâmetros que nos permitem a apropriação dos conteúdos. A pesquisa desses valores com pretensões universais é, segundo Windelband, o objeto de estudo da filosofia.

Em *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil* (1921), Windelband explora as consequências dessa tese para a classificação dos juízos e, em especial, para o tratamento do juízo negativo. Tendo como pano de fundo os movimentos de reforma da lógica no século XIX, Windelband observa que a determinação da apreciação (*Beurteilung*) como a essência do juízo implica numa reformulação e reclassificação dos tipos de juízo. As conquistas da lógica, levadas a cabo por nomes como Lotze, Schleiermacher, Sigwart, Ulrici, Schuppe, Wundt, Brentano e Bergmann, teriam mostrado que a

lógica clássica, desde Aristóteles até Kant, estava assentada sobre elementos meramente gramaticais, e não sobre aquilo que é efetivamente estrutural.

Definir a lógica como a ciência que procura estabelecer o sistema das formas do pensamento a partir de uma concepção predicativa do juízo, ou seja, a partir das relações entre “conceitos”, “proposições” e “silogismos”, é algo inessencial e acessório, pois se trata apenas de relações entre representações (Windelband, 1921, p. 181). Segundo Windelband, Bergmann e Brentano foram aqueles que melhor viram que a estrutura fundamental do juízo, aquilo que funciona como *principium divisionis* das espécies judicativas (ibid., p. 168), não está nas relações entre representações, mas na apreciação.

O ponto de partida de Windelband, nesse texto, é a concepção de juízo negativo de Sigwart, segundo a qual um juízo negativo seria em realidade um duplo juízo afirmativo. Um juízo do tipo “A não é B” seria constituído por dois juízos sobrepostos: “A é B” e “é falso”, o que resulta em “(A é B) é falso”. Com isso, Sigwart procurava escapar das posições metafísicas que concebiam a negação como uma relação real (ibid., pp. 169-170). Esse esquema, puramente predicativo, é reelaborado por Windelband, que procura mostrar que o “segundo juízo”, do qual fala Sigwart, é na verdade uma apreciação, ou seja, um ato prático que não pode ser confundido com a articulação de representações do esquema predicativo. Com isso, Windelband acredita se aproximar da posição de Bergmann e de Brentano.

Em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), Brentano distingue três classes de fenômenos psíquicos em função

de seu caráter intencional: a) representações (*Vorstellungen*), que são figurações neutras de objetos, sejam eles existentes ou não; b) juízos (*Urteilen*), que são atos de afirmação ou negação de representações; c) fenômenos de amor e ódio (*Gemüt*), que são emoções fundadas sobre representações (Brentano, 1925, p. 34). Todo fenômeno psíquico é uma representação ou se funda numa representação, mas disso não se segue que juízos e fenômenos de amor e ódio sejam espécies de representações, em realidade, cada classe de fenômeno psíquico constitui um tipo diferente de relação intencional com o objeto. A representação é simplesmente a colocação neutra do objeto, o juízo é uma posição existencial afirmativa ou negativa sobre o objeto, e o fenômeno de amor e ódio é a emoção ou sentimento sobre o objeto.

Segundo a teoria do juízo de Brentano, elaborada em *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, todo juízo pode ser transformado num juízo existencial, por exemplo, o juízo "o raio é a causa do trovão" pode ser convertido no juízo existencial "a relação causal entre raio e trovão é" (Windelband, 1921, p. 183). Para Windelband, essa tese está muito próxima de sua concepção de apreciação, o que permite, por exemplo, mostrar que isso que a lógica clássica chama de "conceitos" ou "juízos" não passam de representações afirmadas ou negadas, e que a sua formulação gramatical num único termo ou num conjunto de termos é meramente contingente.

A singularidade ou complexidade das formações gramaticais não é um parâmetro lógico estrutural. Não é a singularidade ou complexidade que distingue um conceito de um juízo. Formações como "montanha dourada" ou "a montanha é dourada", na

realidade, têm a mesma estrutura, são representações que são apreciadas afirmativa ou negativamente, ou, como prefere Brentano, são representações que têm a sua posição existencial afirmada ou negada. Isso demonstraria, segundo Windelband, que a apreciação está presente na constituição do conceito (ibid., p. 182), algo que posteriormente será retomado e desenvolvido por Rickert.

Mas, apesar dessa aproximação com Brentano, Windelband o criticará duramente. Em primeiro lugar, ele observa que a tese de que todo juízo pode ser transformado numa proposição existencial leva a um hiper-realismo desnecessário. A afirmação ou negação da posição existencial funciona corretamente para representações de substâncias em suas relações predicativas e funcionais, como é o caso do exemplo acima "a relação causal entre raio e trovão *é*". Já quando as representações que são afirmadas ou negadas dizem respeito a relações entre conceitos, por exemplo, no juízo "a rosa é uma flor", o esquema de Brentano leva à reificação da relação conceitual, o que resulta no juízo "a subordinação da rosa ao conceito de flor *é*". Nesse caso, a afirmação ou negação não diz respeito à existência, mas apenas à questão de saber se a subordinação entre os conceitos deve ser pensada de maneira universal e necessária.

Para evitar esse hiper-realismo, Windelband propõe, retomando Lotze, trocar o "ser" pelo "verdadeiro", ou seja, trocar a tese da posição existencial pela apreciação em função do valor de verdade (ibid., p. 184). Em segundo lugar, Windelband discorda da distinção de Brentano entre "juízos" e "fenômenos de amor e ódio" (ibid., pp. 171-174). Não são duas classes diferentes de atos psíquicos, mas sim um mesmo tipo de ato, composto por

representações e apreciações. O que Brentano chama de “juízos” são atos de apreciação teórica, já o que ele imprecisamente chama de “fenômenos de amor e ódio” engloba atos de apreciação éticos, estéticos, afetivos e hedonistas, logo, o que muda é apenas a orientação da apreciação.

E isso vale para todos os tipos de juízos: a apreciação dos juízos teóricos é uma aprovação ou desaprovação lógica em função do par verdadeiro/falso, a apreciação dos juízos de gosto é uma aprovação ou desaprovação estética em função do par belo/feio, a apreciação dos juízos éticos é uma aprovação ou desaprovação moral em função do par bom/mau. Com isso, Windelband simplifica a classificação de Brentano, distinguindo apenas dois tipos de fenômenos psíquicos: as “representações” e suas relações, que são figuras neutras que surgem e desaparecem no fluxo da consciência, e os “juízos”, que são comportamentos ativos de apreciação.³⁹

A partir dessas análises, Windelband chega a uma classificação que distingue quatro tipos de figuras judicativas: juízos “afirmativos”, “negativos” e “problemáticos”, além da “pergunta” como uma forma de quase juízo. Juízos afirmativos são representações apreciadas afirmativamente, juízos negativos são representações apreciadas negativamente. Os juízos problemáticos são aqueles nos quais “o exame das conexões entre representações conduz à ideia segundo a qual não há razão suficiente que funde uma certeza ou uma probabilidade que permita uma afirmação ou negação”, o que leva a uma suspensão explícita da apreciação (ibid., p. 189). Já a pergunta seria uma espécie de etapa preliminar dos juízos, um momento anterior à tomada de posição, que não se confunde com a neutralidade indiferente das representações. Esse

quase juízo, que é a pergunta, é essencial para a constituição de juízos negativos. Enquanto juízos de percepção imediata só podem ser afirmativos, juízos negativos precisam ser intermediados com uma pergunta. Por exemplo, quando se constata empiricamente a presença de um livro vermelho diante de alguém, tem-se um juízo de apreciação afirmativa: "é um livro vermelho". Nesse caso, as representações e a apreciação não são dois momentos diferentes. Já no juízo negativo "não é um livro vermelho" as representações e a apreciação constituem dois momentos diferentes, intermediados pela pergunta. O que é negado jamais é dado de maneira imediata, mas sempre como resposta a uma pergunta, que coloca uma ligação hipotética de representações (ibid., p. 177). O mesmo acontece com juízos fundados em operações lógico-formais, como inferências e raciocínios. Estes também são sempre mediados por uma pergunta (ibid., 176). Windelband ainda ressalta que não se pode confundir a pergunta com o juízo problemático, pois, enquanto a primeira é um passo preliminar para a tomada de posição do juízo, o segundo é uma tomada de posição definitiva, caracterizado não por uma afirmação ou negação, mas por uma suspensão da apreciação. O juízo problemático é o resultado de um exame que conclui pela impossibilidade de uma apreciação (ibid., p. 189).⁴⁰

Windelband também conclui, em suas análises, que a apreciação pode variar em graus. O sentimento de convicção que possibilita a apreciação pode variar gradativamente, tal como variam os sentimentos de prazer e desprazer, desejo e aversão (Windelband, 1921, pp. 185-186). Ele chega a usar a metáfora de uma linha para expressar essa ideia: enquanto afirmação e negação são os polos opostos da certeza concebida como uma linha, no meio

da linha está o zero, ponto neutro de indiferença. Essa indiferença pode ser total ou crítica: a indiferença total é aquela encontrada nos processos meramente representativos, que se produzem sem nenhuma consideração de seu valor de verdade; a indiferença crítica é aquela que se encontra nos juízos problemáticos, quando não há razão suficiente para afirmar ou negar e decide-se pela suspensão da apreciação. Entre o ponto zero de indiferença e os polos extremos da linha, encontram-se os infinitos graus de certeza (ibid., p. 186).

Posteriormente, Brentano refutará veementemente a interpretação de Windelband, que pretende reduzir os juízos e os fenômenos de amor e ódio a um mesmo tipo de ato psíquico. Esse nivelamento, segundo Brentano, implica destruir aquilo que essencialmente caracteriza o juízo, ou seja, a sua polaridade em função da evidência. Implica aceitar que pode haver gradação da verdade, da mesma forma que há gradação nos sentimentos, como se a certeza que acompanha o juízo $2 + 2 = 4$ pudesse variar em intensidade da mesma forma que um sentimento pode variar entre dor e prazer (Brentano, 1930, pp. 38-41). Para Brentano, não pode haver gradação da evidência porque todo juízo é, no fundo, um juízo existencial, e a posição existencial só pode "ser" ou "não-ser". Não são possíveis graus de ser. Essa polaridade do ser é justamente aquilo que distingue os juízos dos fenômenos de amor e ódio, algo que não teria sido atentado por Windelband.

Especificamente sobre essa crítica, Rickert mostrará tratar-se de um falso problema, produto da confusão entre conceitos axiológicos e conceitos ontológicos. Como se verá mais adiante (tópico "A determinação do âmbito da validade"), Rickert mostra que

todo conceito axiológico é bivalente, ao contrário dos conceitos ontológicos, o que implica que não é possível a gradação da verdade e dos valores em geral. O problema é que normalmente essa diferença entre conceitos axiológicos e ontológicos permanece oculta na linguagem natural.

A teoria do juízo de Rickert

Essa concepção prática e antirrepresentacionista do juízo será retomada e aprofundada por Rickert, e aquilo que estava apenas implícito no pensamento de Windelband será categorialmente afirmado por Rickert: a primazia da razão prática sobre a razão teórica. Essa tese não aparece explicitamente na primeira edição de GE (1892), sendo elaborada pela primeira vez num trabalho, de 1899, sobre Fichte, intitulado *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie: eine Säkularbetrachtung*. Nesse texto, Rickert afirma haver “uma relação entre a lei moral e a razão teórica; um primado da primeira sobre a última” (Rickert, 1899, p. 8).⁴¹ Em 1902, no prefácio da primeira edição de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Rickert escreve que o objetivo primeiro de GE é “fundar teoricamente o primado da razão prática” (Rickert, 1929, p. VII).⁴² Finalmente, em 1904, na segunda edição de GE, Rickert introduz a expressão “primado da razão prática” no prefácio do texto (GE, 1904, p. VII).⁴³

O primeiro problema dessa tese é a sua incompatibilidade com a relação entre razão prática e razão teórica, estabelecida por Kant. Como demonstrou Kant, a razão prática não pode fornecer nenhum tipo de conhecimento, o seu uso no âmbito teórico só pode

levar a antinomias e a paralogismos. Os postulados da razão prática, “imortalidade da alma”, “liberdade” e “existência de Deus”, são meros artigos de fé e sua única função é compensar as necessidades práticas da razão, que, no âmbito teórico, foi rigidamente confinada aos limites da experiência possível. Para que seres morais possam se autodeterminar, a razão pura precisa ser a fonte da vontade, mas ela só pode fazer isso postulando ideais inatingíveis de perfeição, os quais, em termos teóricos, não passam de quimeras conceituais. Como escreve Kant, “a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se pretendesse explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como a liberdade é possível*” (Kant, 1785, pp. 458-459).⁴⁴

Sendo assim, o que dá o direito a Rickert de afirmar o primado da razão prática sobre a teórica? Segundo Rickert, o mérito de Fichte foi ter mostrado que mesmo na razão teórica há uma dimensão prática e que isso não é incompatível com a tese de Kant. Enquanto, para Kant, o problema é a impossibilidade de explicar o fato de como a razão teórica pode ser prática, para Rickert, o problema é o fato de que a razão já é prática em seu uso teórico puro.

Rickert concorda que condições de possibilidade do conhecimento são independentes da lei moral que orienta os juízos práticos, possibilitando a ação livre, mas isso não significa que não haja uma relação entre razão teórica e razão prática. A determinação dos conteúdos do conhecimento é um problema puramente teórico, já a convicção (*Überzeugung*) sobre esses conteúdos é algo que só se dá em função da razão prática. A lei moral é o que autoriza a convicção (Rickert, 1899, p. 8).⁴⁵ Por exemplo, determinar um

sujeito "S" ou um predicado "p", ou, então, determinar que "S é p", são problemas da razão teórica. Já quando a questão é saber o que me autoriza a afirmar que "S é p", ou seja, que é "verdade que 'S é p'", tem-se um problema de ordem prática. Toda convicção, segundo Rickert, é prática.

A convicção da verdade de uma proposição decorre de um comportamento prático independentemente da formação teórica. "Eu devo me convencer" (*"Ich soll mich überzeugen"*) em função da verdade. Como se trata de um princípio prático, Rickert afirma que a consciência desse dever de verdade nos é dada por meio de um sentimento (*Gefühl*). A partir desse sentimento é que se pode tomar uma posição de aprovação ou desaprovação. Todo juízo que reivindica ser expressão da verdade se funda, em última instância, numa vontade de verdade (*Willen zur Wahrheit*) (ibid., p. 9).⁴⁶

Aqui, é preciso ressaltar que, apesar do sentimento ser o parâmetro para a tomada de posição do juízo, o dever não deriva do sentimento, pois isso seria derivar o dever do ser. O dever não pode ser confundido com a necessidade causal do sentimento. Na verdade, na própria constatação do sentimento já está pressuposto o dever, ou seja, ao tomar consciência de que tenho um sentimento, já estou elaborando um juízo: "é (sim) um sentimento", já estou tomando uma posição em função de um dever. A constatação desse ser (do sentimento) só é possível em função do dever que me exige a afirmação do ser (GE, 1892, p. 64).⁴⁷

Para melhor compreender a posição de Rickert, é preciso lembrar que o projeto de Fichte consistia em complementar o "eu penso" kantiano com sua dimensão prática, que teria sido negligenciada por Kant. Com isso, Fichte procurava fazer do eu

penso o fundamento de sua ciência racional, a qual unificaria teoria e prática. Assim, não parece tão absurdo a Rickert que, na atividade teórica de fazer ciência, haja um fundamento de ordem prática, ou seja, uma vontade de verdade que nos impele na busca da verdade.

Essa verdade buscada não é uma instância ideal, mas apenas um postulado, um inalcançável ideal absoluto de verdade, que funciona como móbil da atividade científica de seres morais (livres). Até a segunda edição de GE (1904) essa parece ser a posição de Rickert, qual seja, de que na atividade teórica de fazer ciência há uma obrigação moral, afinal, se é uma atividade, ela precisa de um querer. Se essa atividade é mais do que uma mera atividade mecânica, mais do que uma mera adaptação biológica, ela precisa de um querer livre. Esse querer livre estrutura-se teleologicamente com a postulação de um ideal de perfeição, no caso, um ideal absoluto de verdade. Do mesmo modo que Kant mostrou que uma ação humana livre só é possível em função da fé, para Rickert, a atividade humana de fazer ciência também demanda fé na verdade.

O problema dessa concepção é que ela se aproxima perigosamente de uma espécie de psicologismo voluntarista. O modo como Rickert descreve a convicção como um sentimento e o móbil da ação livre como vontade sugere que ele está derivando os valores, e especificamente o valor de verdade, da realidade dos processos psicofísicos. Mesmo a ressalva, já na primeira edição de GE (1892), de que o dever não pode ser derivado do ser do sentimento porque a constatação do sentimento só é possível em função do dever, não resolve o problema, pois o dever é uma norma psicológica que só tem sentido "para" um sujeito empírico. Rickert estaria reduzindo a atemporalidade, universalidade e necessidade

dos valores à contingência e temporalidade dos processos psicofísicos, ou seja, reduzindo o valor ao ser.

Esse voluntarismo atrairá críticas, tanto dentro, quanto fora dos círculos neokantianos, o que levará Rickert a reconhecer uma ambiguidade psicologista em seus escritos e a reelaborar sua posição a partir do artigo ZWE (1909). Um dos principais responsáveis por essa reelaboração será Husserl, que influenciará Rickert tanto através das *Investigações Lógicas* quanto através de seus discípulos.

A estrutura do ato judicativo e o objeto do conhecimento até a segunda edição de *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1904)

Até a segunda edição de GE (1904), o dever (*Sollen*) é a resposta última de Rickert para o que seria o objeto do conhecimento. O ato cognitivo é sempre um juízo, composto por processos psíquicos e por um ato prático de tomada de posição. Entre os processos psíquicos estão as representações passivas, em face das quais se estabelece o ato prático de tomada de posição em função do dever. Essa tomada de posição em função do dever se constitui como aprovação ou como desaprovação. Por exemplo, na pergunta "o sol brilha?" e na resposta "o sol brilha" têm-se exatamente as mesmas representações e relações entre representações: "sol" e "brilha". O que distingue uma da outra é apenas a aprovação que foi adjudicada à primeira: "(sim) o sol brilha". Essa aprovação não é uma nova representação que corresponderia a algo ou a um estado de coisas além de "sol brilha",

tanto é assim que os conteúdos representados continuam os mesmos. A aprovação é o comportamento prático de reconhecimento do dever, que é o objeto do conhecimento. No caso da afirmação “o sol brilha”, o dever, aquilo que exige um posicionamento, é o valor de verdade. Já, no caso da pergunta “o sol brilha?”, não há um posicionamento em função do valor de verdade, logo, a pergunta não é nem verdadeira nem falsa (GE, 1892, p. 53; GE, 1904, p. 98).

A evidência (*Evidenz*) é outro importante elemento nesse esquema, pois é ela que estabelece a ponte entre os processos psíquicos reais, em sua singularidade e contingência, com a universalidade e necessidade transcendental do dever. Nas duas primeiras edições de GE (1892 e 1904), a evidência é descrita como um sentimento de prazer ou desprazer, como uma entidade psíquica a partir da qual se posiciona o ato prático de tomada de posição.

A evidência, considerada psicologicamente, é um sentimento de prazer que possui a propriedade de conferir a um juízo uma validade intemporal e de lhe dar, assim, um valor que não poderia ser dado por nenhum outro sentimento de prazer. (GE, 1892, p. 61) ⁴⁸

A evidência seria a manifestação psíquica do dever, um sentimento que me indica, no caso dos juízos teóricos, que devo afirmar ou negar um conjunto de representações para que se tenha uma proposição verdadeira. “Um juízo verdadeiro é aquele juízo que sentimos que deve ser” (GE, 1892, p. 64).⁴⁹ O principal exemplo que Rickert usa para ilustrar esse fenômeno é o da audição de um som: quando percebo um som e procuro fazer um juízo disso, sou constrangido por um sentimento de prazer a afirmar que “sim, ouço

um som” (GE, 1892, p. 61; GE, 1904, p. 113; GE, 1915, p. 206). Ou seja, para que eu tenha conhecimento da minha vivência perceptiva do som é preciso formular um juízo, o qual não é uma representação conceitual da realidade vivida, mas uma tomada de posição em função do dever implicado no sentimento de evidência.

Como se viu no tópico anterior, não se trata de derivar o dever do ser do sentimento, pois o ser do sentimento já pressupõe o dever. A simples constatação do sentimento já implica a afirmação de seu ser (sua efetividade), em função da exigência do dever.

Questionando-se sobre o que diferencia o sentimento de evidência de outros tipos de sentimento, como por exemplo, o sentimento de dor ou o prazer sexual, Rickert observa que a evidência é um tipo especial de sentimento que se manifesta nos processos psíquicos judicativos e se caracteriza pela exigência de um valor incondicional. No sentimento de evidência há um caráter de necessidade que ultrapassa o indivíduo que julga, e que não se encontra em outros sentimentos (GE, 1892, p. 61). A exigência de qualquer outro sentimento que possamos experimentar na vida é sempre particular e limitada. Num juízo hedonista, por exemplo, quando Sócrates, no Fedon, fala do prazer causado pela retirada dos grilhões que o prendiam, tem-se uma validade particular, uma exigência que só vale para o indivíduo que julga naquele ponto específico do tempo e do espaço (GE, 1892, p. 60).

Essa caracterização da evidência pelo caráter de exigência de um valor incondicional permitirá a Rickert, mais tarde, em ZWE (1909), tratar mais adequadamente do problema do erro. Se o sentimento de evidência remete ao dever transcendente, como é possível errar? Como é possível que a tomada de posição do juízo

seja de aprovação quando deveria ser de desaprovação, ou vice-versa? Como é possível que mesmo na presença do sentimento de evidência seja possível julgar erroneamente?

Segundo Rickert, isso acontece quando se aprova um dever que não é um dever transcendente, mas apenas um dever imanente, ou melhor, uma necessidade posta por um ser (ZWE, 1909, p. 188). O erro acontece quando se confunde a exigência lógica do dever (*Sollen*) com a necessidade causal real (*Müssen*). Enquanto a necessidade causal do ser psíquico do sentimento se aplica apenas ao sujeito empírico que sente, a exigência lógica do dever é incondicionada e ultrapassa a contingência do sujeito empírico. Como coloca Rickert, o erro sempre pode acontecer, pois a evidência não fornece o critério para se diferenciar uma necessidade imanente de uma exigência transcendente (ibid.).

Além dos juízos teóricos, haveria também sentimento de evidência em relação a juízos éticos e estéticos, pois que nestes também está presente a exigência de se reconhecer valores universalmente válidos (o bem e o belo). A evidência não está restrita ao âmbito teórico, mas estende-se a todos os domínios axiológicos, em todo caso, a preocupação de Rickert, em GE, é apenas com o conhecimento, com os juízos de valor de verdade.⁵⁰

Resumindo a posição de Rickert até aqui, pode-se considerar a estrutura do ato cognitivo em três partes: a) representações e suas conexões sintéticas, b) sentimento de evidência, c) ato prático de tomada de posição. As duas primeiras partes são processos psíquicos e a terceira é de ordem prática. Essa decomposição demonstra que todo juízo é acompanhado da consciência de um dever, que se manifesta no sujeito através do sentimento de

evidência. Esse dever está intrinsecamente ligado ao ato judicativo, mas não se reduz, nem é posto por ele, de modo que não pode ser considerado como um quarto elemento do ato cognitivo. Ao mesmo tempo que o dever só aparece para o juízo, a sua validade ideal independe e transcende a contingência do juízo. O dever não é alguma coisa, não existe, não tem efetividade (*Wirklichkeit*), não pertence a um reino platônico transcendente e nem a um reino aristotélico de formas imanentes. Quando se diz que o dever é transcendente, isso quer dizer apenas que ele transcende a contingência dos processos psíquicos reais, valendo de modo incondicional para qualquer indivíduo capaz de julgar. O dever não é, apenas vale. O modo de ser, ou melhor, o modo de não ser do dever é a validade. Toda a obscuridade e dificuldade para se compreender a natureza da validade do dever decorreria de deficiências linguísticas; a linguagem humana é limitada e pobre em termos capazes de tratar do modo de não ser da validade, o que seria responsável pelos pseudoproblemas, que acabam descambando para posições céticas ou metafísicas.

Observe-se que até esse ponto, ou seja, até 1904, Rickert identifica o dever com o valor. O objeto do conhecimento é o dever, e a validade é simplesmente o modo de não-ser do dever. Essa será a resposta de Rickert até 1909.

Entre 1904 e 1909, Rickert se manterá em silêncio em matéria de teoria do conhecimento. Com a publicação de ZWE (1909), ele passa a considerar que suas análises, até então realizadas, são unilaterais. Todos os resultados alcançados, o que inclui a descrição da estrutura do ato judicativo e o dever como

objeto do conhecimento, precisam ser reformulados. Além disso, é preciso desenvolver a via objetiva da teoria do conhecimento.

No prefácio da terceira edição de GE (1915), Rickert escreve que ZWE é o texto no qual ele descobre a necessidade de desenvolver a via objetiva e de reformular a via subjetiva. Afirma ainda que a terceira edição de GE, reescrita do princípio ao fim, deve ser considerada sob vários aspectos como uma nova obra, o que torna as duas primeiras edições obsoletas (GE, 1915, p. X).⁵¹

A reformulação da via subjetiva: nova estrutura do juízo

Como se viu, segundo Rickert, o conhecimento sempre se estrutura na forma de um juízo, e o juízo é sempre uma tomada de posição em função de um valor, que, em última instância, aparece para o sujeito do conhecimento, em sua liberdade judicante, como um *dever transcendente*. O problema é que a forma como Rickert explica o acesso do ato judicativo, em sua realidade psíquica, ao dever, enquanto objeto transcendente, sugere um psicologismo voluntarista, que parece derivar a idealidade do dever da contingência empírica de um sentimento.

Ao longo da primeira década do século XX, Rickert vai se convencendo da insuficiência de seu modelo, isso, em grande parte, em função de uma progressiva apropriação das *Investigações Lógicas* e do vivo interesse de vários de seus discípulos pela fenomenologia. Entre os principais pontos que levarão Rickert a uma reformulação da via subjetiva da teoria do conhecimento, com uma reforma geral da teoria do juízo e da evidência, estão os seguintes:

nos *Prolegômenos*, de Husserl, o ataque à tese da evidência como sentimento, a crítica ao psicologismo transcendental e a defesa de que toda disciplina normativa e toda disciplina prática estão fundadas em disciplinas teóricas; nas *Investigações Lógicas*, a acusação de que Rickert seria um exemplo de nominalista contemporâneo;⁵² por outro flanco, a crítica de Lask, também influenciada por Husserl, sobre a confusão entre teoria e prática implicada no conceito de dever, juntamente com a necessidade de se distinguir valor e dever. No presente tópico, trata-se de analisar cada um desses pontos e a reação de Rickert a eles.

Na segunda edição de GE (1904), já é possível observar a desconfiança de Rickert quanto à insuficiência de seu esquema. Analisando os resultados de suas investigações na primeira edição de GE (1892), Rickert observa que o verdadeiro sujeito do conhecimento é uma consciência em geral, pura forma *a priori*, condição de possibilidade de qualquer objetividade, entretanto, quando se introduz a tese de que todo conhecimento é um juízo, coloca-se uma dificuldade: será que quem julga não é sempre um eu, e o eu não é sempre individual (empírico)?

É como se Rickert sentisse falta de uma peça do quebra cabeça, algo que conectasse de modo mais consistente o eu empírico, o sujeito do conhecimento e a transcendência do dever. Na sequência, Rickert afirma que não é possível responder a essa questão agora e que é preciso deixar indeterminada temporariamente a relação eu-objeto individual e sujeito judicante (GE, 1904, p. 86). Para não deixar a questão completamente em aberto, escreve:

De qualquer modo, a teoria do conhecimento ou teoria da ciência não é idêntica à psicologia do conhecimento (nota sobre Husserl). Para uma orientação temporária pode-se dizer que: a teoria do conhecimento tem como problema a validade do conhecimento, e procura por um conceito de conhecimento que tenha sua objetividade compreensível. Por outro lado, a psicologia se ocupa com os processos psíquicos fáticos disponíveis, através dos quais os conhecimentos de cada indivíduo são sustentados. (GE, 1904, p. 88)⁵³

O mais interessante é que, exatamente nesse ponto, Rickert insere uma nota sobre os dois volumes das “observações extraordinariamente detalhadas” das *Investigações Lógicas* (1900-1901) de Husserl, na qual observa que Husserl partilha do seu ponto de vista, o que é muito significativo, pois se trata de um ex-psicologista, ou seja, alguém que antes confundia teoria do conhecimento e psicologia, mas que aprendeu a ver a diferença. A única ressalva de Rickert nessa nota é a de que a luta de Husserl contra o conceito normativo de lógica não seria convincente (GE, 1904, p. 88, nota 1).⁵⁴ Pelo caráter reticente da nota, percebe-se que, em 1904, Rickert já se ocupava das *Investigações Lógicas* de Husserl e já desconfiava que a relação entre psicologia e epistemologia não era tão simples como pensava o senso comum antipsicologista da época.

Até então, psicologia e teoria do conhecimento pareciam disciplinas completamente antagônicas, que só podiam ser confundidas por desavisados teóricos positivistas. Enquanto a primeira se ocuparia daquilo que os processos psíquicos são (*quaestio facti*), a segunda deveria se ocupar daquilo que os processos psíquicos realizam, operam (*leistet*) (*quaestio juris*) (GE, 1904, pp. 88-89). Todavia, essa distinção já não parecia tão clara.

Na terceira edição de GE (1915), a nota sobre Husserl é suprimida, e a questão levantada sobre a relação entre o sujeito do conhecimento e o eu empírico é retrabalhada numa nova seção com uma análise geral sobre a distinção entre psicologia e epistemologia (GE, 1915, pp. 134-147). Nessa nova seção, a teoria do juízo aparece completamente reformulada com uma terminologia inspirada no repertório das *Investigações Lógicas*. Aproximando a sua análise do ato judicativo da análise de Husserl do ato intencional, Rickert redefine as três partes que compõem o ato: ao invés do esquema “representações”, “ato prático de tomada de posição” e “sentimento de evidência”, ele fala agora em “ato efetivo”, “sentido imanente” e “conteúdo objetivo”. Em realidade, esse novo esquema aparece pela primeira vez em ZWE (1909), sendo várias vezes reformulado nos anos seguintes, até ser incorporado na terceira edição de GE (1915).⁵⁵

Esse novo modo de considerar o ato judicativo corresponde às análises introduzidas, por Husserl⁵⁶, nos §§ 32 e 65 dos *Prolegômenos*, nos quais, ao analisar as condições de possibilidade de qualquer teoria, ele distingue as “condições reais do sujeito que julga”, as “condições ideais subjetivas” (*noéticas*) e as “condições lógico objetivas” (posteriormente denominadas *noemáticas*) (Proleg, 1900, § 32, pp. 110-112; § 65, pp. 238-240). Como se sabe, o que Husserl faz é inserir um terceiro termo – a *noética* – na clássica distinção bolzaniana entre o “ato de julgar” e a “proposição em si” (*Satz an sich*) ou conteúdo julgado (Bolzano, 1929, I, p. 76; II, § 122ss), procurando com isso construir uma ponte para superar o realismo dicotômico de Bolzano.

Não se trata apenas de uma alteração terminológica por parte de Rickert, mas de um novo modo de considerar o ato judicativo. Ao invés da divisão calcada no elemento prático do juízo (representações, ato prático de tomada de posição e sentimento de evidência), a análise passa agora a focar os elementos semânticos do ato (ato efetivo, sentido judicativo imanente e conteúdo objetivo não efetivo). Nisso, que Rickert chama agora de “ato efetivo”, podem ser enquadrados todos os elementos da primeira divisão. A influência de Husserl nessa reformulação é óbvia, mas não explícita. Apesar de Rickert quase não citar as passagens das *Investigações Lógicas* com as quais está discutindo, uma comparação entre as edições de GE e de outros textos do período parece não deixar dúvida de que o texto husserliano é determinante nas mudanças introduzidas por Rickert.⁵⁷

Outra fonte de influência husserliana provém de Lask que, na conferência *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logic?*, em 1908 (Lask, 1923c, pp. 348-356), critica duramente a concepção prática de lógica de Rickert a partir das *Investigações Lógicas* de Husserl. Apresentada, em 1908, no III Congresso Internacional de Filosofia de Heidelberg, portanto um ano antes da publicação do texto de Rickert, ZWE (1909), Lask afirma que a lógica tem dois campos de atuação. Desconsiderando a efetividade real, o que inclui a realidade dos processos psíquicos, a lógica deve se ocupar, em primeiro lugar, da esfera objetiva da validade, e, em segundo lugar, da esfera subjetiva da validade, também chamada de *noética*. No primeiro caso, a lógica trata da validade da verdade, no segundo caso, trata do sentido subjetivo da verdade no conhecimento e no juízo (Lask, 1923c, p. 350). Como se pode

observar, tem-se na conferência de Lask algo muito próximo do esquema tripartido de Husserl, com a consideração da efetividade real, da dimensão noética e da dimensão noemática, o que será determinante para as reformulações de Rickert, como ele mesmo o reconhecerá em ZWE (p. 220) e em GE (1915, pp. 194-196).

Com esse novo esquema tripartido, Rickert pretende explicar melhor a relação entre a efetividade do ato psicológico de julgar e a transcendência do dever, ou seja, como é possível que o ato psíquico real, enquanto processo anímico particular de um sujeito empírico, apreenda o dever, que não tem efetividade (*Wirklichkeit*), mas apenas validade (*Geltung*) (GE, 1921, pp. 144-147). Para escapar do psicologismo voluntarista que rondava a sua análise, Rickert introduz o “sentido judicativo imanente”, que funciona como um reino intermediário não efetivo (*unwirkliches Mittelreich*) entre os dois primeiros. Esse sentido imanente seria, ao mesmo tempo, imanente aos processos psíquicos reais da vida anímica dos indivíduos e, também, parte do conteúdo objetivo, o que garantiria a sua identidade para qualquer indivíduo capaz de pensá-lo (*meinen*) ou entendê-lo (*verstehen*) (GE, 1921, p. 145).

A partir desses três elementos, Rickert também passa a distinguir três disciplinas: a “psicologia pura”, que trata dos processos psicológicos reais, a “psicologia transcendental” ou psicologia operativa, que trata do significado e do sentido que acompanham os processos psicológicos, isto é, do sentido imanente, e a “lógica transcendental”, que trata dos conteúdos objetivos, desconsiderando os atos judicativos (ibid., pp. 147-148). A psicologia transcendental é introduzida como uma disciplina que se ocupa do campo intermediário entre a psicologia pura e a lógica (ibid., p. 227).

Como se pode observar, o campo de investigação da psicologia e da lógica transcendentais correspondem respectivamente àquilo que Husserl chama de condições ideais subjetivas e condições lógico objetivas, àquilo que em *Ideias* será chamado de *noese* e *noema*.

Em termos gerais, esses três campos, aos quais correspondem as três disciplinas acima elencadas, são partilhados pelos modelos (epistemo)lógicos de Rickert, Husserl e Lask. Porém, a definição de qual dessas três disciplinas é a base fundamental da lógica será motivo de discórdia entre os três. Enquanto para o Husserl, da primeira edição das *Investigações Lógicas*, essa disciplina é a *noética*, entendida como psicologia descritiva, para Lask, será a *noemática*. Já para o Rickert, de ZWE (1909) em diante, deve haver uma coordenação entre *noética* e *noemática*, entre a via subjetiva e a via objetiva da teoria do conhecimento.

Nova teoria da evidência

A reformulação da estrutura do ato judicativo, promovida por Rickert a partir de ZWE (1909), está intimamente conectada com uma revisão da teoria da evidência.⁵⁸ O ponto fundamental dessa revisão é o abandono da tese de que a evidência seria um sentimento. Mais uma vez, as críticas de Husserl, nas *Investigações Lógicas*, mesmo que não dirigidas a Rickert, parecem ser decisivas. Na primeira edição dos *Prolegômenos* (1900), Husserl escreve:

Na literatura psicologista de nossos dias, temos ouvido falar da evidência como se fosse um sentimento acidental, que se apresenta em certos juízos e em outros não; ou que, no melhor dos casos, aparece ligada a certos juízos e a outros não – o mesmo para todos os homens ou, formulado mais

exatamente, para todo homem normal e que se encontre em circunstâncias normais de julgar. Todo homem normal sente em certas circunstâncias normais a evidência da proposição $2 + 1 = 1 + 2$ como sente a dor quando se queima.

[...]

O empirismo desconhece a relação entre a verdade e a evidência, como desconhece, em geral, a relação entre o ideal e o real no pensamento. A evidência não é um sentimento acessório, que se agregaria a certos juízos de um modo accidental ou com sujeição a certas leis naturais. Não é um tipo de caráter psíquico, suscetível de acompanhar simplesmente qualquer juízo de certa classe (a saber, a dos chamados juízos "verdadeiros"); como se o conteúdo psicológico do juízo correspondente, considerado em si e por si, seguisse sendo identicamente o mesmo, estando ou não acompanhado desse caráter. (Proleg, 1900, § 51, pp. 189-190)⁵⁹

Nesse trecho a crítica de Husserl não parece levar em conta diretamente o neokantiano de Baden, mas sim uma crítica geral à literatura psicologista das últimas décadas do século XIX e ao que ele chama genericamente de empirismo.⁶⁰ Em todo caso, elas atacam frontalmente a posição de Rickert: qualquer modelo epistemológico que conceba a evidência como um sentimento é uma forma de psicologismo e está necessariamente condenado ao ceticismo. Para Husserl, a sua teoria da evidência, concebida como síntese de preenchimento entre atos intencionais,⁶¹ é a única que descreve corretamente o fenômeno da evidência e evita as consequências céticas do psicologismo (Proleg, 1900, § 51, p. 191).

Em ZWE, Rickert confessa certo deslize psicologista reconhecendo que, por muito tempo, considerou a evidência como um sentimento, como uma manifestação psíquica do dever que se

dava dentro da vida anímica e servia como parâmetro para a tomada de posição do juízo. Esse erro, entretanto, decorreu muito mais de dificuldades relacionadas à formulação do problema do que propriamente de um erro teórico (ZWE, 1909, p. 186). Em 1909, Rickert esclarece que a evidência é um “sentido imanente” e não se reduz ao sentimento enquanto processo psíquico. Naquilo que até então ele chamava de evidência havia duas instâncias sobrepostas: o “sentimento de evidência” e o “sentido da evidência”. Considerada corretamente, a evidência é o sentido que acompanha o sentimento empírico, mas não se reduz, nem pode ser derivada dele (ZWE, 1909, p. 190).⁶² Enquanto o sentimento é sempre particular, privado e contingente, o sentido da evidência mantém sua identidade semântica e caracteriza-se essencialmente por remeter para além de si mesmo, para o dever transcendente.

Com isso, Rickert abandona a tese de que a evidência seria a manifestação psíquica do dever transcendente e desenvolve uma tese indexical da evidência, segundo a qual a evidência funcionaria como um índice, como uma “indicação imanente do transcendente” (*immanentes Anzeichen für das Transscendente*) (ZWE, 1909, p. 189). O que funciona como indicador não é a contingência material do sentimento, mas o sentido imanente que acompanha o sentimento.

Apesar de Rickert afirmar que nas duas primeiras edições de GE (1892 e 1904) já distinguia, no fenômeno da evidência, a “exigência” e o “sentimento” como duas instâncias irreduzíveis (ZWE, 1909, p. 186), efetivamente, é apenas em ZWE (1909), com a introdução do sentido imanente como um reino lógico intermediário (noético), que ele encontra um meio alternativo para explicar a

relação entre a transcendência do dever e a imanência dos juízos sem depender diretamente do sentimento empírico. Tanto é assim que a própria expressão “sentimento” se torna dispensável; independentemente de como se possa qualificar o processo psíquico, o que interessa é o sentido imanente que opera sobre esse processo.

Mesmo aceitando que as críticas de Husserl são pertinentes, essa reformulação da teoria da evidência, promovida por Rickert, não segue o caminho fenomenológico de descrição de atos intencionais. Ele, na verdade, procura desenvolver uma nova alternativa à teoria da evidência husserliana. Contudo, essa reformulação não agradará a Husserl. Num manuscrito de 1910, ainda hoje inédito, Husserl criticará a nova teoria da evidência de Rickert. O resumo desse texto, mais algumas passagens e comentários, foram disponibilizados no livro de Iso Kern *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (1964).⁶³ Nesse texto, elaborado a partir da leitura de ZWE (1909), Husserl diz: “Eu não posso dizer outra coisa, senão que se trata de uma teoria que repousa sobre uma fenomenologia muito mal fundamentada”.⁶⁴ Definir a essência da evidência tendo como parâmetro um sentimento que funciona como um indicador (sinal) (*gefühlsmässigen Anzeichens*) para um dever transcendente é algo completamente errado, uma construção vazia.⁶⁵

Apesar de Rickert não ter tido acesso ao texto de Husserl, as críticas se tornaram públicas em 1912, indiretamente, com a publicação do livro de Max Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, que reproduz os argumentos de Husserl, afirmando a necessidade de se distinguir entre a decisão quanto ao valor ou não

valor de algo, e a decisão relativa à verdade ou falsidade de um juízo. O primeiro caso se apoia sobre um sentimento subjetivo, o segundo sobre um estado de coisas objetivo (*objektiven Sachverhalten*). O que é reconhecido em um juízo verdadeiro não é um sentimento que sinto em mim, mas o próprio estado de coisas visado. Portanto, a evidência não tem a ver nem com um fundamento psicológico (sentimento), nem com um fundamento lógico (sentido imanente), mas apenas com o estado de coisas, o qual constitui o fundamento do juízo verdadeiro (Frischeisen-Köhler, 1912, p. 121).⁶⁶ O que se tem aqui, por parte de Husserl e Frischeisen-Köhler, é a reafirmação do esquema de preenchimento de atos como única forma de descrever corretamente a evidência. A evidência se dá quando o estado de coisas, visado pelo ato significativo, é completamente preenchido pelo ato perceptivo desse estado de coisas. Mesmo com a introdução do sentido imanente, o que possibilita a Rickert pensar a evidência como um indicador formal, esse esquema continua parecendo a Husserl uma construção arbitrária.

Em 1913, com a publicação de *Ideias I*, Husserl retoma a crítica a Rickert. Apesar de não citar Rickert, e sem repetir os argumentos do manuscrito de 1910, o uso explícito da terminologia rickertiana não deixa dúvidas de que ele tem em vista a teoria da evidência de Rickert:

Efetivamente, a evidência não é um índice de consciência qualquer, o qual, vinculando-se a um juízo (e habitualmente apenas tratando-se de um juízo se fala de evidência), grita-nos com uma voz mística vinda de um mundo melhor: aqui há verdade! (...) Não precisamos mais polemizar com ceticismos, nem considerar preocupações de tipo antigo, que não podem

superar nenhuma teoria da evidência que faça desta um índice de um sentimento, como não poderia um espírito enganador (a ficção cartesiana) ou uma fatal alteração do curso fático do mundo tornar justo todo juízo falso, provido deste índice, deste sentimento de *necessidade-de-pensamento*, de um dever transcendente, etc. (Husserl, 1950, § 145, p. 354) ⁶⁷

Como as críticas persistiam, Rickert propõe, em 1915, por ocasião da terceira edição de GE (1915), uma reforma terminológica a fim de minimizar os mal entendidos. Em nota, Rickert admite que suas formulações sobre a evidência nas duas primeiras edições de GE e em ZWE são paradoxais, entretanto insiste que o resto de psicologismo decorre muito mais da ambiguidade do termo evidência do que de um problema de conteúdo (GE, 1915, p. 201, nota 1). Procurando contornar as críticas, Rickert deixa de qualificar a evidência como um sentimento e propõe a utilização de termos diferentes para resolver a ambiguidade: certeza (*Gewißheit*), para quando se considera o ser anímico real, e necessidade-de-pensamento (*Denknotwendigkeit*) ou necessidade-judicativa (*Urteilsnotwendigkeit*), para quando se considera o momento lógico irreal (GE, 1915, p. 204).

Na quarta edição de GE (1921), depois da leitura de *Ideias I*, Rickert não rebate diretamente as críticas de Husserl, mas propõe um aprofundamento de sua reforma terminológica e praticamente elimina o termo evidência da obra.⁶⁸ Observa que não é por acaso que ele não vai mais tratar da questão da evidência, pois a maior parte da discussão sobre esse conceito só serve para confundir o estado (*Zustand*) psíquico com o fator lógico, e não para diferenciá-los (GE, 1921, p. 177, nota 1). Assim, a partir da quarta edição de

GE, Rickert passa a utilizar apenas as expressões certeza, necessidade-de-pensamento e necessidade-judicativa.

Em todo caso, todas essas mudanças introduzidas por Rickert permanecem no plano terminológico e não alteram o esquema introduzido em ZWE (1909), mesmo porque as expressões que passam a substituir o termo *evidência* já eram utilizadas desde a primeira edição de GE (1892, p. 60),⁶⁹ tendo sido apenas universalizadas na quarta edição. A diferença em relação à teoria da evidência de Husserl permanece a mesma: enquanto, para Rickert, mantém-se uma tensão entre o real e o ideal, isto é, entre o processo psíquico real, agora chamado de “certeza”, e o sentido imanente que acompanha esse processo, chamado de “necessidade-judicativa”, para Husserl, a evidência nada tem a ver com a contingência dos processos psíquicos, mas com leis de essência que regulam as relações de preenchimento entre atos intencionais.

Análise do ato cognitivo a partir dos conceitos de forma e conteúdo e a *petitio principii* da via subjetiva

Outra importante mudança introduzida por Rickert na reformulação da via subjetiva, muito provavelmente como um posicionamento em relação às *Investigações Lógicas*, é a análise do ato cognitivo a partir do esquema forma (*Form*) e conteúdo (*Inhalt*). Essa terminologia, que praticamente não aparece na primeira edição de GE (1892), é introduzida acessoriamente no último e novo capítulo da segunda edição de GE (1904, cap. V., pp. 169, 175, 176) e assume um papel central a partir de ZWE (1909, p. 183)⁷⁰ e GE (1915)⁷¹.

Nesse esquema, as representações são definidas como os conteúdos do ato e o ato prático de apreciação é definido como um tipo de forma. Para ilustrar, Rickert (ZWE, 1909, pp. 182 e 194) usa o exemplo de Husserl de "ver um papel branco", que aparece na LU VI na análise da intuição categorial (LU VI, 1901, § 40). Na afirmação "o papel é branco", o conteúdo representativo "papel branco" é aprovado, recebendo o que Rickert chama de "forma-sim" (*Jaform*), o que resulta na estrutura "o papel é (sim) branco". Já na simples percepção do papel, quando simplesmente constato a existência do papel diante de mim, antes de afirmar que ele é branco, o conteúdo "papel" é aprovado, recebendo a forma "ser", o que resulta na estrutura "o papel (é)" (ZWE, 1909, p. 183).

Além disso, é possível elaborar um juízo sobre a "verdade" de que o papel é branco ou sobre a "existência" do papel, ou seja, tomar as formas como conteúdos de novos juízos que estabelecem uma nova forma de aprovação ou desaprovação em função do dever. Essa possibilidade de tomar a forma como conteúdo de um novo juízo é a singela resposta de Rickert às complexas e bem articuladas relações de fundação entre atos elaborados por Husserl na sexta *Investigação Lógica*, que procuram dar conta de nosso acesso a objetividades (*Gegenständlichkeit*) universais e abstratas, como é o caso da categoria "ser". Enquanto Husserl procura mostrar que dispomos de um tipo especial de intuição para essas objetividades abstratas, Rickert procura mostrar que se trata de construções produzidas pelo posicionamento em função do dever.⁷² Sejam formas de primeiro grau, como por exemplo, "vermelho", "pesado", "rápido", "justo", ou formas de segundo grau, como "sim", "facticidade", "ser", "dado", o que se tem é sempre um posicionamento em função do

dever, que resulta na objetividade do conhecimento. A objetividade é sempre o momento de valor (*Wertmoment*) entre forma e conteúdo (GE, 1921, p. 200).

Esse esquema, entretanto, em nada contribui para solucionar o problema do que seria o objeto do conhecimento, mas antes, o pressupõe. O esquema forma/contéudo serve apenas para mostrar que a via de investigação subjetiva, seja ela fenomenológica ou transcendental, está necessariamente enredada numa *petitio principii*, que simplesmente pressupõe aquilo que procura (ZWE, 1909, p. 191; GE, 1915, pp. 249-255).

A constatação de qualquer fato, por mais simples que seja, já implica um juízo, uma tomada de posição. A simples constatação de que "há" um papel ou simplesmente quando se diz "isto", já implicam a adjudicação de uma forma (ZWE, 1909, p. 181). Quando se reconhece um conteúdo como dado, ele já recebeu a forma "dadidade" (*Gegebenheit*) (ibid., p. 180). Isso, entretanto, é algo quase sempre ignorado pelas teorias do conhecimento. Normalmente os modelos epistemológicos assumem algum tipo de fato como evidente e, a partir desse, erigem seus sistemas, com isso suas questões costumam se resumir a saber se esses fatos, que compõem o conhecimento, são simples ou compostos (ibid., p. 179).

Segundo Rickert, esse é o maior erro que pode cometer uma teoria do conhecimento, pois assumir qualquer fato como dado é algo que só é legítimo para as ciências particulares. Tanto as ciências naturais quanto as ciências histórico-culturais e as ciências formais iniciam as suas operações a partir da constatação de algum tipo de fato. Colocar em questão esse fato é retirar o sol sob o qual trabalham. Já a teoria do conhecimento, se não quer ser dogmática,

deve ter como primeira tarefa justamente questionar a facticidade e dadidade de que partem as ciências.

Isso é algo que foi vislumbrado por Kant, por exemplo, na famosa passagem em que afirma que o "ser não é um predicado real". Ele se dá conta de que o conhecimento de que algo "é" não pertence ao conteúdo, mas à forma que se ajusta a esse conteúdo (ibid., p. 177). O problema é que Kant não se livra completamente do sono dogmático, o que fica claro, segundo Rickert, na ambiguidade de sua análise da percepção (*Wahrnehmung*), que ora é descrita como fato da sensibilidade, ora em relação com as formas da intuição (*Anschauung*) (tempo e espaço). Kant não teria percebido que na percepção de que algo "é" já está adjudicada à forma da facticidade desse algo (ibid., p. 179).

Em grande parte, é essa ambiguidade que será responsável tanto pelas dificuldades implicadas no conceito de coisa em si, que levarão Kant à elaboração, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, da distinção entre *noumenon*, em sentido positivo, e *noumenon*, em sentido negativo,⁷³ quanto pela famosa polêmica sobre a afecção que começa com os críticos contemporâneos de Kant (Jacobi, Hamann, Schwab, Eberhard, Schulze, Mainmon), atravessa o idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel), passa pelas críticas pós-idealistas (Schopenhauer, Nietzsche) e ainda persiste na filosofia contemporânea (Strawson, 2002, pp. 30-31).⁷⁴

Toda a investigação através da via subjetiva, ou seja, que procede pela análise do ato cognitivo (*Erkenntnisakt*), resulta em construções, que só puderam ser erguidas em função da pressuposição do objeto procurado (ZWE, 1909, p. 192).⁷⁵ A via

subjativa só pode alcançar o objeto do conhecimento (o dever) porque o pressupõe em seu ponto de partida:

Pode até ser correto que o objeto do conhecimento seja um dever transcendente e que seu conhecimento seja um ato de reconhecimento, entretanto nós não demonstramos nem a transcendência, nem o dever, nem o reconhecimento a partir da análise do ato cognitivo; o que fizemos foi apenas aplicar a um material concreto conceitos já preestabelecidos de modo que ele recebeu um sentido lógico determinado. (ZWE, 1909, p. 192)⁷⁶

Ao final da via subjativa, o único resultado positivo na busca do objeto do conhecimento, segundo Rickert, é o sentido imanente, uma duvidosa formação híbrida, produzida com base nas pressuposições do procedimento de investigação psicológico-transcendental. Essa construção, que nem faz parte do ser imanente do ato psíquico, nem do objeto transcendente, permanece tão incerta quanto o próprio objeto transcendente. É preciso desenvolver uma via de investigação que não apenas pressupõe, mas que demonstre o objeto transcendente (ZWE, 1909, p. 193). Esse será o objetivo buscado com a via objetiva da teoria do conhecimento.

1. Cap. I, seção II: *Der erkenntnistheoretische Zweifel*.

2. Rickert introduz a *ἐποχή* husserliana na quarta edição de GE (1921), citando o primeiro volume de *Ideias I* (1913); não há qualquer menção à *Ideias* na terceira edição de GE (1915). Aqui é preciso observar que Husserl jamais concordaria que sua *ἐποχή* é uma versão da dúvida hiperbólica de Descartes, pois não se trata de duvidar da realidade, mas de uma atitude de suspensão da tese da realidade, visando a descrição neutra do fenômeno, independente de se a coisa visada é realmente existente, uma lembrança ou uma fantasia.

3. (Cap. I, Seção III: *Die drei Begriffe der Objekts*). Esse procedimento de tripla codeterminação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento já se encontra desde a primeira edição de GE numa seção intitulada *Der dreifache Gegensatz des Subjekts zum Objekt* (GE, 1892, pp. 7-9), sendo repetido nas edições seguintes de GE.

4. "...mein seelisches Ich mit seinen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensäußerungen usw".

5. "...die gesamte 'an sich' existierende Wirklichkeit...".

6. Rickert não cita, mas é bem provável que o conceito *Bewußtheit* tenha sido tomado de Natorp, apesar de ser um termo comumente utilizado pela psicologia da época, por exemplo, em Schuppe, Rehmke, Münsterberg e Schubert-Soldern. Em todo caso, o significado com que Rickert usa o termo é ligeiramente diferente daquele de Natorp. Para Natorp, a consciência pode ser analiticamente dividida em três momentos: um eu puro (*Ich*), a consciencialidade (*Bewußtheit*) e o conteúdo da consciência (*Bewußtseinsinhalt*). Enquanto os dois primeiros momentos são condições formais de possibilidade da consciência, o último é o conteúdo de que a consciência é consciente (fenômeno). Nesse esquema, o conceito *Bewußtheit* é definido como uma relação entre o eu que é consciente e o conteúdo de que se é consciente (Natorp, 1912, p. 24).

7. "*Wer die Realität der räumlichen Außenwelt oder 'Ding außer uns' für ein philosophisches Problem hält, hat noch nicht von Erkenntnistheorie verstanden*".

8. Como exemplos dessas posições, pode-se citar as duas substâncias de Descartes, a harmonia preestabelecida das mônadas de Leibniz, as qualidades primárias e secundárias de Locke, as polêmicas sobre a coisa em si e os fenômenos na tradição kantiana, a vontade por trás da razão em Schopenhauer, a existência por trás da especulação em Kierkegaard, a biologia por trás da história em Darwin, infraestrutura e superestrutura em Marx, o impulso por trás da cultura em Nietzsche e Freud.

9. Segundo Rickert, o objeto imanente é o ponto de partida de toda forma de positivismo. Por "positivismo", ele tem em mente o empirismo inglês. Cf. GE, 1921, pp. 110-117 (Cap. I, seção VI: *Die immanente Abbildtheorie*).

10. "*der Satz der Immanenz (...), wonach alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache des Bewußtseins zu sein*." Como exemplo dessa posição, pode-se

citar o empirismo de Berkeley e Hume. Enquanto Berkeley procura superar o ceticismo, apelando para uma metafísica fundada num *Deus ex machina*, Hume parece se conformar melhor com as consequências céticas de sua posição.

11. As reclamações de Rickert sobre a insuficiência da linguagem natural para o tratamento dos problemas epistemológicos são recorrentes em quase todos os seus trabalhos. Cf. GE (1892, pp. 16, 37, 79); GE (1904, pp. 31, 69, 144, 153); ZWE (pp. 181-182, 185); GE (1915, pp. 32, 43, 60, 115); GE (1921, pp. 30, 100, 226).

12. *"Doch auch dies genügt noch nicht, um den Begriff des 'Bewußtseins' in jeder Hinsicht unzweideutig zu machen. Bei dem Wort denkt man nämlich zugleich an das Wissen, und man könnte daher meinen, daß etwas, das Bewußt ist, vom Subjekt auch gewußt sein müsse. (...) Es gibt Bewußtseinsinhalte, von denen wir nichts zu wissen brauchen".*

13. *"Beim Anhören eines Musikstückes ist zweifellos der Inhalt der Musik in unserm Bewußtsein, und wir brauchen trotzdem kein Wissen von ihm zu besitzen".*

14. *"Auch wenn wir, wie man sich auszudrücken pflegt, in die Erinnerung an etwas versunken sind, müssen wir einen Inhalt im Bewußtsein haben, aber es ist nicht notwendig, daß wir davon ausdrücklich wissen, d, h. uns ihm gegenüber irgendwie theoretisch verhalten".*

15. *"Daß z. B. Die Körper sich so verhalten, als ob sie sich nach der Formel des Gravitationsgesetzes anziehen, bleibt richtig, gleichviel ob sie als Bewußtseinsinhalte oder als transzendente Realitäten existieren (...)."*

16. *"Praktisch macht es freilich keinen Unterschied, ob wir die Wirklichkeit ausdrücklich als Bewußtseininhalt verstehen oder es bei den undurchdachten Annahmen des empirischen Realismus bewenden lassen".*

17. *"Sie [epistemologia] fragt: was heißt es, daß Objekte 'real' sind? Sie untersucht also etwas, das den Inhalt der Erkenntnis nicht berührt".*

18. *"Alles Individuelle am Ich oder alles, was mich zu dieser einmaligen, besonderen realen Person macht, ist objektivierbar".*

19. *"Zu diesem Zweck genügt der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als eines Grenzbegriffes oder als der Form der bewußten Subjektivität überhaupt".*

20. Na primeira edição de GE, ainda não dividida em capítulos, essa parte corresponde à metade da obra, ou seja, até a seção *Erkennen als Vorstellen* (GE, 1892, p. 40).

21. Comentando a famosa passagem de Kant, da Crítica da Razão Pura, que afirma que ser não é um predicado real, Rickert mostra que na relação entre forma e conteúdo a efetividade não é um problema de conteúdo, mas de forma: *"Kant sagt: 'Sein ist kein reales (!) Prädikat, das zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte.' Das heißt nichts anderes, als daß Sein nicht als inhaltlich bestimmtes Prädikat zu den andern inhaltlich bestimmten Bestandteilen eines realen Dinges gehört, also lediglich 'Form' ist".*

22. *"Unter dem transscendenten Gegenstände verstehen wir nicht etwa eine transscendente Wirklichkeit, im Vergleich zu der die uns unmittelbar gegebene Realität nicht eigentlich als die Wirklichkeit bezeichnet werden darf, und ebenso verstehen wir unter der Erkenntnis des Transscendenten nicht etwa ein 'Denken' von besonderer Art, das etwas prinzipiell anderes als 'Erfahrung' ist".*

23. *"Ja, wir halten die Transscendentalphilosophie mit einem richtig verstandenen Positivismus und Empirismus für durchaus vereinbar. So unterscheiden wir sie von jeder Metaphysik, d.h. von jeder Ansicht, welche die Wirklichkeit in eine 'Erscheinungswelt' und eine 'dahinter' liegende absolute Realität spaltet, und dann, wenn diese Realität erkennbar sein soll, irgend welche 'rationalistischen' Fähigkeiten dazu annehmen muss".*

24. Na primeira edição de GE, ainda não dividida em capítulo, essa parte corresponde à metade da obra, ou seja, até a seção *Erkennen als Vorstellen* (GE, 1892, p. 40).

25. *"Rickert takes the reader by the hand, shows him around in a kind of epistemological wonderland which the reader slowly begins to understand, and then tells him abruptly that this is not the way to do it. He then starts all over again (...)"*.

26. O que corresponde, na primeira edição de GE, à seção *Vorstellen und Urtheilen* (GE, 1892, p. 49).

27. *"Was aber soll das Erkennen sein, falls es nicht nur vorstellt? Darauf kommt für die positive Lösung des Erkenntnisproblenis auf dem subjektiven Wege alles an. Die Antwort liegt scheinbar nahe. Es war bereits Aristoteles bekannt, daß Wahrheit in Urteilen enthalten ist".*

28. O interesse dos neokantianos de Baden, pelo pensamento de Fichte, fica evidente nos vários trabalhos sobre o filósofo elaborados pelos membros da escola: Windelband (1921, pp. 260-272). Rickert (1899, pp. 137-166; 1922, pp. 149-180; 1931, pp. 1-24); Bauch (1918; 1925); Lask (1902). Para uma análise desse ponto, ver Nachtsheim (1992, p. 24).

29. Sobre as principais fontes dessa concepção prática de juízo no neokantismo de Baden, ver Dewalque (2008, pp. 124-168) (<http://popups.ulg.ac.be/bap.htm>).

30. *"Seine von Fichte übernommene Lehre vom Primat der praktischen Vernunft als der 'wertempfindenden' Vernunft wurde das entscheidende Motiv für die Entwicklung der modernen Wertphilosophie."*

31. *"Im Jahre 1871 war Cohens epochemachende und die ganzr Entwicklung des modernen Neukantianismus überhaupt in Bewegung und klare Richtung bringende Schrift erschienen: 'Kants Theorie der Erfahrung'. Ein Jahr auvor hatte Dilthey den 1. Band seines genialen Werkes 'Leben Schleiermachers' (1870) herausgebracht, und 1874 griff Brentano mit seiner Schrift 'Psychologie vom empirischen Standpunkt' in die philosophische Forschung der damaligen Zeit ein. (nota) Drei ganz verschiedene Welten geistiger Einstellung und philosophischer Forschung, die alle aber die Entwicklung Windelbands und damit der modernen Wertphilosophie nachdrücklich bestimmten; drei Einflußsphären, deren kombinierte Beachtung allererst zum Verständnis bringen läßt, wie die transzendente*

Wertphilosophie zur einzigen (ernsthaften) typischen Kulturphilosophie in der Gegenwart wurde”.

32. *“Die Motive für Windelband Kantinterpretation sind durch Lotze vermittelt und stammen ursprünglich von Fichte, der, wie der ganze Deutsche Idealismus, auf Lotze vor allem in seiner Frühzeit stark gewirkt hat. So wird verständlich, warum Fichte in der transzendentalen Wertphilosophie eine beherrschende Rolle spielt, so daß man sie geradezu als Neu-Fichteanismus charakterisieren könnte”.*

33. Em nota, Windelband observa que essa distinção entre *Urteil* e *Beurteilung* havia sido vislumbrada por Descartes (*IV Meditação*) e por Fries (*Neue Kritik*, I, pp. 208 ss.), mas somente com a lógica contemporânea pôde ser ela corretamente elaborada com os trabalhos de Sigwart (*Logik*, I, p. 120 ss.), Lotze (*Logik*, 1843, p. 61) e sobretudo com Julius Bergmann (*Reine Logik*, I, pp. 177 ss.). Windelband ainda cita Brentano (*Psychologie*, I, pp. 266 ss.), que, apesar da “forma barroca” e de só explorar o “aspecto psicológico”, também teria atentado para a distinção. Em seu curso do semestre de verão de 1919 (GA 56/57, p. 126.), Heidegger dá a entender que Windelband não reconhece todo o crédito de Brentano, que seria o nome decisivo para a distinção, todavia, como detalhadamente mostra Dewalque (2008, pp. 147-156), essa distinção era partilhada e intensamente discutida por Brentano, Sigwart e Bergmann, uma vez que, aquele que mais se aproxima da posição de Windelband, que leva ao primado da razão prática, é Bergmann.

34. Aproveitando-se da cognação oferecida pela língua alemã entre *Urteil* e *Beurteilung*, Windelband descreve a apreciação usando as expressões “sujeito” e “predicado”, como se a apreciação fosse um novo juízo que se sobrepõe à conexão de representações, ou seja, um juízo que toma as representações (sujeito, predicado e cópula) como se fossem um sujeito e o relaciona com um valor (predicado), produzindo assim a apreciação.

35. Como se verá mais adiante, ao contrário de Windelband, Rickert distinguirá claramente *Sinn* e *Bedeutung*, tal como faz Frege, mas numa acepção diferente.

36. Em *Was ist Philosophie?*, Windelband classifica as ciências em três tipos: descritivas (ciências naturais), explicativas (ciências histórico-culturais) e matemáticas (ciências que tratam da articulação das formas espaciais e temporais). Essa classificação não é estanque, pois que algumas ciências podem se enquadrar em mais de uma classe, como é o caso da psicologia, que conjuga o método descritivo com o explicativo. Observe-se ainda que essa classificação é anterior à famosa distinção de Windelband entre ciências *nomotéticas* e *ideográficas*, que só aparecerá em *Geschichte und Naturwissenschaft* (1892) no discurso reitoral de Strasbourg.

37. *“diese Ungemeingiltigkeit keine faktische und diese Notwendigkeit nicht die factuale ist”.*

38. *“Die Ungemeingiltigkeit, um die es sich heit handelt, ist keine tatsächlichkeit, sondern eine ideale; keine, welche wirklich ist, sondern eine, welche sein sollte”.*

39. Por influência de Windelband, Rickert também reconhecerá o mérito de Brentano em distinguir as dimensões representativa e apreciativa do juízo. Na primeira edição de *Gegenstand der Erkenntnis*, a referência a Brentano aparece apenas em nota (GE, 1892, p.

49, nota). Posteriormente, a partir da terceira edição, essa referência é ampliada e incorporada ao corpo do texto (GE, 1915, p. 172; GE, 1921, p. 164).

40. Um exemplo de juízo problemático seria a conjectura de Fermat, que formulada pela primeira vez, por volta de 1637, por Pierre de Fermat, permaneceu em aberto até 1995, quando foi demonstrada por Andrew Wiles. Essa conjectura é utilizada, como exemplo, por Heidegger na conferência *Questão e juízo*, apresentada num seminário de Rickert em 10 de julho de 1915. Enquanto Rickert nega que perguntas e juízos problemáticos sejam outra coisa além de representações, Heidegger se coloca do lado de Windelband e, através de uma leitura fenomenológica, procura mostrar que tanto a pergunta quanto aquilo que Windelband chama de juízo problemático, não se resumem a meras representações, mas são estruturas dotadas de um tipo de tomada de posição (Heidegger; Rickert, 2002, pp. 88-89).

41. *"(...) eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein Primat des ersteren vor der letzteren"*.

42. *"(...) den Primat der praktischen Vernunft theoretisch zu begründen (...)"*.

43. *"Sie vertritt zugleich die Überzeugung, dass allein in der Erkenntnistheorie die Basis für eine wissenschaftliche Philosophie zu finden ist, und sie sucht dies durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere 'Weltanschauung' entscheidenden Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu erweisen"*. (Ele fornece também a convicção de que apenas na teoria do conhecimento se encontra a base para uma filosofia científica, e ele procura provar isso através de uma fundamentação epistemológica, para a qual é decisiva a nossa "visão de mundo" de uma teoria do primado da razão prática).

44. *"Aber als denn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei"*.

45. *"Das Sittengesetz ist kein Erkenntnisvermögen, es kann seinem Wesen nach die Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen, diese muss durch das Erkenntnisvermögen gefunden und bestimmt sein. Aber: dann erst autorisiert das Sittengesetz die Überzeugung. Mit anderen Worten: die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stossen, was gebilligt werden kann, nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, welches das erste und höchste im Menschen und sein wahres Wesen ist"*. (A lei moral não é uma faculdade do conhecimento, ela não pode estabelecer a sua essência, a convicção, por si mesma, mas esta precisa ser encontrada e determinada pelas faculdades do conhecimento. Em outras palavras: a faculdade teórica segue o seu caminho até encontrar por si mesma aquilo que deve ser aprovado, o que, entretanto, não contém em si seu critério de correção, pois este se encontra no âmbito prático, o qual é o primeiro e mais alto no homem, a sua verdadeira essência).

46. *"Was Fichte hier sagen will, ist vollkommen klar. Auf unserm Pflichtbewußtsein beruht nicht nur unser sittliches Leben, sondern in letzter Hinsicht auch die Wissenschaft. Das*

Erkenntnisvermögen giebt mir für sie lediglich den Stoff, die Überzeugung von ihrer Wahrheit aber liegt in einem Gefühl, das ich anerkennen soll, und wo diese Billigung - Fichte nennt sie im Gegensatz zu den 'ästhetischen Gefühlen' der Lust mit einem sehr charakteristischen Ausdruck eine 'kalte Billigung' - nicht vorliegt, da giebt es auch keine theoretische Überzeugung. Alle Überzeugung ist praktisch. 'Ich soll mich überzeugen'. Ohne den Willen zur Überzeugung ist nichts für mich wahr und gewiss. Jedes Urteil, das auf Wahrheit Anspruch erhebt, setzt also den Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewissheit voraus. Ein sittliches Wollen im weitesten Sinne, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur für den sittlichen sondern auch für den theoretischen, denkenden Menschen". (O que Fichte quer dizer aqui é absolutamente claro. Sobre nossa consciência do dever se baseia não apenas nossa vida moral, mas também, em última instância, a ciência. A faculdade do conhecimento me dá por si apenas o material, já a convicção sobre a sua verdade encontra-se em um sentimento, o qual eu devo reconhecer; e onde essa aprovação – que Fichte denomina de “aprovação fria” em oposição ao “sentimento estético” de prazer – não se aplica, não há também convicção teórica. A convicção é prática. “Eu devo me convencer”. Sem a vontade para a convicção nada é para mim verdadeiro ou certo. Todo juízo, que suscita a expressão da verdade, pressupõe como fundamento último da certeza uma vontade de verdade. Uma vontade moral em sentido amplo; uma vontade que reconhece um dever, é a base não apenas para o homem moral, mas também para o homem teórico, pensável).

47. Esse esquema será melhor elaborado a partir de ZWE (1909) e da terceira edição de GE (1915), quando Rickert passa a dividir o juízo em processo psíquico, sentido imanente e conteúdo objetivo.

48. *"Die Evidenz also ist psychologisch betrachtet ein Lustgefühl, verbunden mit der Eigenthümlichkeit, dass sie einem Urtheil eine zeitlose Geltung verleiht und ihm damit einen Werth giebt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird".* Na segunda edição, essa passagem é modificada, mas apenas formalmente, restando seu conteúdo o mesmo: *"Die Evidenz also ist zwar, psychologisch betrachtet, ein Lustgefühl, aber sie ist zugleich verbunden mit der Eigentümlichkeit, die andern Gefühlen fehlt, dass sie einem Urtheil zeitlose Geltung verbürgt und ihm damit für uns einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird"* (GE, 1904, p. 112).

49. *"Das wahre Urteil ist das Urtheil, welches gefällt werden soll".*

50. Em Ideias I, 1913, § 139, Husserl também procurará estender a evidência para além do âmbito teórico.

51. *"In gewisser Hinsicht lege ich also ein 'neues' Buch vor: es ist von Anfang bis zu Ende neu geschrieben, und die früheren Auflagen sollten nicht mehr benutzt werden".*

52. A única vez em que Rickert é citado nas *Investigações Lógicas*, tanto na primeira quanto na segunda edição, é justamente para ser acusado de ser um nominalista: LU II, 1ª ed. § 24, p. 166, nota 1. Para apoiar essa conclusão, Husserl cita o trabalho de Rickert, *Zur Theorie der naturwissenschaftliche Begriffsbildung*, em *Vierteljahrsschrift* (1894).

53. "Doch die Erkenntnistheorie oder die Wissenschaftslehre ist nicht identisch mit der Psychologie des Erkennens (nota 1). Zur vorläufigen Orientierung können wir sagen: die Erkenntnistheorie hat die Geltung der Erkenntnis zum Problem und sucht nach dem Begriff des Erkennens, der die Objektivität verständlich macht. Die Psychologie dagegen hat es mit den tatsächlich vorhandenen psychischen Vorgängen zu tun, durch welche die Erkenntnis der einzelnen Individuen zu stände gebracht wird".

54. "Diese Einsicht bricht sich trotz starker psychologischer Gegenströmungen immer mehr Bahn. Sehr bezeichnend sind hierfür die ungemein eingehenden Ausführungen in Husserl 'Logischen Untersuchungen' I (1900), II (1901). Sie sind um so interessanter, als Husserl selbst früher in psychologischer Dogmen befangen gewesen ist und daher seinen Gegner sehr genau kennt. Nicht ganz so überzeugend ist sein Kampf gegen den Begriff der 'normativen' Logik". (Esse insight choca-se entretanto com a contracorrente psicologista cada vez mais forte e notória. Muito significativas são as observações extraordinariamente detalhadas da "Investigações Lógicas" I (1900), II (1901). Elas são tão interessantes porque Husserl inicialmente esteve preso aos dogmas psicologistas e, portanto, conhece muito bem os seus adversários. Não tão convincente é a sua luta contra o conceito de lógica "normativa").

55. Em ZWE, 1909, p. 190, esse esquema é pela primeira vez formulado nos seguintes termos: *psychischen Sein* (ser psíquico), *Sinn der Evidenz wir ein Mittelreich* (sentido da evidência como um reino intermediário) e *trausscendenten Gegenstände* (objeto transcendente). Posteriormente aparece reformulado no texto *Urteil und Urteilen*. In Logos III, 1912, p. 231 ss: *Urteilen* (ato psíquico de julgar), *Urteilssinn* (sentido julgado) e *Urtelsgelt* (conteúdo judicativo). Por fim, esses três elementos são introduzidos em GE (1915, p. 166); GE (1921, p. 145): "Der unwirkliche objektive Gehalt wird von den wirklichen Akten gemeint oder verstanden, und damit kommen wir von neuem auf den immanenten oder subjektiven Urteilssinn zurück". (O conteúdo objetivo não efetivo é pensado ou entendido através do ato efetivo, e com isso somos remetidos novamente ao sentido julgado imanente ou subjetivo). Ao longo da terceira edição de GE (1915), esses termos ainda recebem outras formulações, como por exemplo, processo psíquico real, sentido subjetivo irreal e conteúdo objetivo irreal.

56. Nas citações das *Investigações Lógicas*, utiliza-se preferencialmente o texto da primeira edição, que foi originalmente publicado, em 1900 e 1901, em duas editoras diferentes: *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur Reinen Logik. Erster Theil* (Leipzig, Veit & Comp., 1900); *Logische Untersuchungen. Untersuchungen Zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Theil* (Halle, Max Niemeyer, 1901). A opção pela primeira edição se justifica por ser a usada por Rickert e seus discípulos. Quando for necessário citar a segunda edição (1913), o texto utilizado será o da edição em três volumes da editora Max Niemeyer. Para facilitar as referências, doravante os *Prolegômenos* serão citados como Proleg., seguido do ano, do parágrafo e, se necessário, do número da página. As *Investigações Lógicas* serão citadas como LU, seguidas do numeral romano que corresponde a cada uma das seis investigações, do ano, do parágrafo e, se necessário, da página.

57. Apesar de Rickert não reconhecer a Husserl os créditos pela reelaboração de seu esquema tripartido, o próprio Husserl, numa carta de 1912, comentando o artigo de Rickert, *Urteil und Urteilen* (1912), reconhece a proximidade teórica dos dois (Husserl, 1994, p. 173). Mais tarde, em seu *System der Philosophie* (1921), Rickert finalmente será mais explícito, reconhecendo a importância da distinção de Husserl entre *noese* e *noema* na evolução de seu pensamento (Rickert, 1921, p. X).

58. Para uma análise detalhada da polêmica entre Husserl e Rickert sobre a evidência, ver Dewalque (2006, pp. 33-50).

59. *"In der psychologistischen Literatur unserer Tage hören wir von Evidenz derart sprechen, als wäre sie ein zufälliges Gefühl, das sich bei gewissen Urtheilen einstellt, bei anderen fehlt, bestenfalls so, daß es allgemein menschlich – genauer gefaßt, bei jedem normalen und unter normalen ürtheilsumständen befindlichen Menschen – an gewisse Urtheile geknüpft erscheint, an andere nicht. Jeder Normale fühlt unter gewissen normalen Umständen die Evidenz bei dem Satze $2 + 1 = 1 + 2$, so wie er Schmerz fühlt, wenn er sich brennt.*

[...]

Wie der Empirismus überhaupt das Verhältnis zwischen Idealem und Realem im Denken verkennt, so auch das Verhältnis zwischen Wahrheit und Evidenz. Evidenz ist kein accessorisches Gefühl, das sich zufällig oder naturgesetzlich an gewisse Urtheile anschließt. Es ist überhaupt nicht ein psychischer Charakter von einer Art, die sich an jedes beliebige Urtheil einer gewisse Klasse (sc. der sog. 'wahren' Urtheile) einfach anheften ließe; als ob der psychologische Gehalt des betreffenden, an und für sich betrachteten Urtheils identisch derselbe bliebe, ob es mit diesem Charakter behaftet ist oder nicht". Comparando a edição de 1900 com a de 1913 dos *Prolegômenos*, é possível observar algumas alterações no trecho citado. Sendo a maior parte delas de caráter estilístico, uma em especial chama a atenção: na penúltima linha, Husserl troca a expressão "*psychologische Gehalt*" por "*phänomenologische Gehalt*" (Proleg. 1913, § 51, p. 190). Essa modificação corresponde ao vocabulário adotado em *Ideias* (1913) e ao abandono, já em 1903, da qualificação da fenomenologia como uma psicologia descritiva. (Cf. prefácio da segunda edição: LU, 1913, p. XIII).

60. Essa mesma crítica pode ser encontrada em outras passagens, por exemplo: Proleg. 1900, § 6, p. 15; LU VI, 1901, § 39.

61. Para uma análise da estrutura do ato intencional e da teoria da evidência de Husserl, ver o tópico "O problema da filosofia da validade" do presente capítulo.

62. *"Der Sinn der Evidenz allein, der in dem Gefühl steckt, weist über das blosse Gefühl hinaus, nicht ihr Sein".* (Apenas o sentido da evidência que se esconde *no* sentimento, não o seu ser, remete para além do simples sentimento).

63. Manuscrito AI42, apud Kern (1964, pp. 389-394).

64. Manuscrito AI42, p. 55, apud Kern (1964, p. 389). "Ich kann nicht anders sagen, als dass dieser Lehre eine schlechte Phänomenologie zugrunde liegt".

65. Manuscrito AI42, p. 55, apud Kern (1964, p. 393). "In einer nächsten Kritik wirft Husserl Rickert vor, das Wesen der Evidenz durch deren Bestimmung als eines gefühlsmässigen Anzeichens (Kriteriums) für ein transzendentes Sollen vollständig zu verfehlen. Er hält diese Bestimmung für eine blosse 'Konstruktion'".

66. "Das Gefühl der Evidenz oder der Gewißheit ist weder der psychologische noch der logische Grund, der die Bejahung oder Verneinung oder richtiger die Entscheidung über Wahr und Falsch bestimmt. (...) Im Urteil erkennen wir kein Gefühl an, sondern einen objektiven Sachverhalt, und ich erkenne ihn nicht auf Grund eines spezifischen Gefühls an, sondern auf Grund von objektiven Kriterien, welche die Anerkennung des zu beurteilenden Sachverhaltes in dem Erkenntniszusammenhange bestimmen".

67. "Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewußtseinsindex, der an ein Urteil (und gewöhnlich spricht man nur bei einem solchen von Evidenz) angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit! (...) Wir brauchen uns mit Skeptizismen nicht mehr auseinanderzusetzen und Bedenken des alten Typus zu erwägen, die keine Index – und Gefühlstheorie der Evidenz überwinden kann: ob nicht ein Lügengeist (der Cartesianischen Fiktion) oder eine fatale Änderung des faktischen Weltverlaufs es bewirken könnte, dass gerade jedes falche Urteil mit diesem Index, diesem Gefühl der Denknöwendigkeit, des transzendenten Sollen u. Dgl. Ausgestattet wäre".

68. Aparentemente, é só na quarta edição de GE (1921) que Rickert passa a considerar as críticas de *Ideias I*, pois é somente aí que aparecem referências à obra, por exemplo, no comentário sobre a *epoché*, introduzido no primeiro capítulo (GE, 1921, p. 12). Como não foi citado por Husserl, Rickert não rebate as críticas do § 145 de *Ideias*, limitando-se à reforma terminológica.

69. Desde a primeira edição já há uma seção intitulada *Die Urteilsnöwendigkeit*.

70. Apesar de manter os termos "ato representativo passivo" e "tomada de posição ativa", Rickert reconhece que essa terminologia privilegia a dimensão prática em detrimento da teórica e assume que o termo representação é plurivocamente impreciso para dar conta de toda a complexidade dos processos psíquicos.

71. Na terceira edição de GE (1915), Rickert introduz uma seção intitulada *Form und Inhalt* (pp. 142-150). Além dessa, a seção *Frage und Antwort* (pp. 175-187) também se estrutura com base nesses conceitos, sem contar o fato de que boa parte do texto de ZWE é introduzida em GE (1915).

72. Para maiores detalhes sobre a intuição categorial de Husserl, ver o tópico "O problema da filosofia da validade" do presente capítulo.

73. A distinção entre *noumenon* positivo e *noumenon* negativo é introduzida por Kant na segunda edição da *Crítica da razão pura*, no capítulo *Phaenomena e Noumena*. Na primeira

edição, há apenas uma passagem – que se mantém na segunda edição – na qual fala do “uso simplesmente negativo do *noumenon*” (A255, B311).

74. Sobre a história da polêmica da afecção, ver Bonaccini (2003).

75. *“Alles also, was wir in Bezug auf den Erkenntnisakt und seinen Gegenstand gewonnen haben, sind Gebilde, die wir nur mit Rücksicht auf die vorausgesetzte Wahrheit konstruieren konnten”.*

76. *“Kurz, es mag richtig sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein transscendenten Sollen und dass seine Erkenntnis ein Akt der Anerkennung ist, aber weder die Transscendenz noch das Sollen noch die Anerkennung haben wir aus der Analyse des Erkenntnisaktes bewiesen, sondern es sind höchstens schon vorher feststehende Begriffe erläutert und auf ein konkretes Material angewendet worden, das dadurch einen bestimmten logischen Sinn erhielt”.*

3

A VIA OBJETIVA DA TEORIA DO CONHECIMENTO

A proposição como ponto de partida da via objetiva

A via objetiva da teoria do conhecimento é elaborada por Rickert em ZWE (1909) e introduzida na terceira edição de GE (1915). Como se mostrará, essa via se constitui como uma resposta de Rickert à teoria da significação (*Bedeutung*) defendida por Husserl nas *Investigações Lógica*.

Para dar início à segunda via da teoria do conhecimento, Rickert procura um ponto de partida que não seja o ato de pensar (*Erkenntnisakt*), pois este é o ponto de partida da primeira via. Isso significa excluir tanto os processos psíquicos reais, quanto o sentido imanente, analisados na via subjetiva. Mas como seria possível buscar o objeto do conhecimento desconsiderando o ato cognitivo? Se, conforme foi possível verificar, o conhecimento sempre se constitui como um ato judicativo, como seria possível deixá-lo de lado na busca do objeto do conhecimento?

Segundo Rickert, isso é possível através da análise de proposições. Preliminarmente, Rickert define proposição (*Satz*) como a significação (*Bedeutung*) ou o sentido (*Sinn*) que é apreendido através do ato cognitivo, mas que independe desse ato. Mesmo

sendo a proposição normalmente apreendida através de um ato de pensar, quando, por exemplo, lemos ou ouvimos uma frase, a verdade em si da proposição independeria do ato de compreender ou pensar (ZWE, 1909, p. 194). Assim, Rickert assume a proposição como o ponto de partida da via objetiva na busca do objeto do conhecimento.

Visando garantir a legitimidade desse ponto de partida, Rickert procura demonstrar a independência da proposição em relação ao ato cognitivo. Para tanto, ele compara o ato perceptivo de ver uma folha de papel branca e o ato compreensivo de compreender uma proposição. No ato de perceber a cor branca de um papel é preciso distinguir o processo psíquico de perceber, que não é branco, da cor branca percebida. Do mesmo modo, na compreensão de uma proposição, é preciso distinguir o ato psíquico de compreender, que não é verdadeiro nem falso, da verdade da proposição compreendida. Apesar de percepção e compreensão serem atos distintos, com especificidades próprias, do ponto de vista da significação (*Bedeutung*), haveria uma correspondência entre cor e verdade, por oposição aos processos psíquicos perceptivos e compreensivos (ZWE, 1909, pp. 194-195; GE, 1921, p. 223). A “cor branca” e a “verdade da proposição” seriam significações que manteriam a identidade de seu sentido independentemente de serem ou não apreendidas por algum ato de percepção ou de compreensão (ZWE, 1909, p. 195).¹

Como se pode observar, trata-se de um claro diálogo de Rickert com as *Investigações Lógicas*, inclusive com a repetição de alguns exemplos analisados por Husserl (Proleg, 1900, § 51; LU VI, 1901, § 40), o que parece sugerir que a análise de proposições,

proposta por Rickert, levaria à mesma concepção de significação defendida por Husserl nas *Investigações Lógicas*. Essa impressão é reforçada ainda pelo exemplo da “lei da gravidade” que Rickert toma de Husserl em oposição a Sigwart (ZWE, 1909, p. 196). Tal como Husserl, Rickert concorda que não é possível, como pretende Sigwart, reduzir a proposição ao ato psíquico, pois a verdade implicada na formulação proposicional da lei da gravitação não se confunde nem depende do ato psíquico particular de Newton, que pela primeira a compreendeu, tanto é assim que muitos outros indivíduos, depois da morte de Newton, puderam e ainda podem compreender a mesma verdade através de seus processos psíquicos particulares.²

Ao se aproximar da concepção de significação de Husserl, aparentemente, Rickert estaria expandindo a sua noção de proposição para além do juízo. Uma proposição seria o sentido apreendido não somente em atos judicativos, mas em qualquer tipo de ato de pensar, dentre os quais se incluiriam atos perceptivos, por exemplo, a percepção de uma cor. Com isso, a relação (de independência) que Rickert estabelece entre o ato de pensar e a proposição corresponderia à relação estabelecida, por Husserl, entre ato intencional e a significação, compreendida como espécie ideal (*Spezie*). A noção de ato de pensar no qual se apreende a proposição seria tão ampla quanto à noção de Husserl de ato intencional no qual a significação (*Spezie*) se instancia.

Portanto, isso que Rickert chama de “proposição” seria similar à “significação” de Husserl, ou seja, um sentido ideal e autônomo que seria apreendido, não só em atos compreensivos e judicativos, mas também em atos perceptivos. Rickert estaria se encaminhando

para a identificação de seu objeto do conhecimento com algo próximo da concepção de significação de Husserl.

Porém, essa aproximação com a teoria da significação de Husserl é apenas aparente. Apesar da inegável influência, ao mergulhar na análise das *Investigações Lógicas*, o que faz Rickert é demarcar e elaborar cada vez mais a posição de sua filosofia dos valores em relação à fenomenologia. Mas, para que se possa enxergar isso em todas as suas nuances, é preciso antes introduzir alguns elementos da concepção de Husserl de significação, de ato intencional, de evidência e de conhecimento, elaborados na primeira edição das *Investigações Lógicas*.

Atos intencionais, significação e conhecimento nas Investigações Lógicas

Nos exemplos que Rickert toma de Husserl, tem-se a análise de dois tipos de atos intencionais: atos perceptivos (percepção da cor, percepção do som)³ e atos compreensivos (compreensão da verdade de proposições). Para o Husserl da primeira edição das *Investigações Lógicas* (1900/1901), tanto a “cor” quanto o “sentido de uma proposição” são espécies (*Spezies*), entidades ideais, que têm como instância determinados atos intencionais (LU I, 1901, § 31). Esse esquema de instanciação de espécies ideais constitui o núcleo da teoria da significação de Husserl até aproximadamente 1908.⁴ Todo significado, sentido, conceito, proposição ou propriedade – seja de um pensamento, de formações linguísticas (palavras, frases) ou de qualquer objeto (reais, matemáticos,

imaginários) – são espécies (idealidades) que se realizam em atos intencionais (LU I, 1901, § 35).

Segundo Husserl, atos intencionais estão presentes em toda experiência humana significativa, por exemplo, falar, pensar, ver, ouvir, lembrar, imaginar, julgar, etc.⁵ Atos intencionais são chamados de intencionais porque visam um objeto, o chamado objeto intencional (*intentionale Gegenstände*) (LU V, 1901, § 18). Esse “visar um objeto” é o que promove a instanciação da espécie ideal, tornando o ato intencionalmente significativo; todo objeto intencional só pode ser visado através de seu significado (sentido, conceito, proposição, propriedade).

Na percepção sensível de alguma coisa, o objeto intencional é visado como dado, na lembrança como lembrado, na representação como representado, no juízo como válido (LU, V, 1901, § 20). Enquanto o ato intencional é sempre singular e numericamente distinto, a cada vez que é realizado, a espécie mantém a sua identidade e é sempre numericamente a mesma. Essa identidade ideal da espécie é o que permite que atos distintos de um mesmo indivíduo, ou de indivíduos diferentes, tenham o mesmo significado (LU II, 1901, §3). É também a identidade da espécie, em última instância, que garante a objetividade do conhecimento.

Uma espécie pode se instanciar em qualquer tipo de ato intencional, seja um ato significativo, um ato perceptivo, um ato de lembrança, um ato de imaginação, um ato judicativo, etc. Para os propósitos do presente tópico, os atos que nos interessam são apenas os atos significativos e os perceptivos, pois são eles que estão na base da concepção de conhecimento elaborada por Husserl. Quando uma espécie, por exemplo, o “branco” instancia-se

num ato significativo, ela é o que chamamos de “significado”, ou seja, é o conteúdo semântico do ato significativo. Já quando a espécie, “branco”, instancia-se num ato perceptivo de um objeto branco ela é o que chamamos de “propriedade do objeto”.⁶ Quando pergunto a um amigo se ele tem uma folha branca, tenho um ato significativo; quando vejo uma folha branca sobre minha mesa, tenho um ato perceptivo. Em termos mais precisos, o lugar de instanciação das espécies não é o ato intencional como um todo, mas um “momento” específico do ato, o qual Husserl denomina de “essência do ato” e que é composto por dois elementos codependentes: a “matéria” e “qualidade” do ato. A matéria é aquilo que determina o objeto intencional visado pelo ato (por exemplo, a folha branca, o número 4, um unicórnio), e a qualidade é aquilo que determina a “modalidade” com que o objeto é visado (por exemplo, se percebo a folha branca diante de mim, se pergunto pela folha branca, se imagino uma folha branca, se represento uma folha branca, se julgo que é uma folha branca) (LU V, 1901, § 20, pp. 386-391).

Um ato significativo e um ato perceptivo, considerados isoladamente, não constituem nenhum tipo de conhecimento. Para que haja conhecimento, é preciso que se estabeleça uma relação entre esses dois tipos de atos. É necessário que o ato perceptivo preencha o ato significativo. O ato significativo, em seu puro visar vazio, precisa ser preenchido com a intuição do ato intuitivo. O preenchimento se efetivará positivamente se tanto o ato significativo quanto o ato intuitivo instanciarem a mesma espécie.

Com isso, Husserl rompe com a concepção ingênua do conhecimento como uma *adaequatio rei et intellectus*, segundo a

qual o intelecto, em sua imanência, deveria corresponder à coisa transcendente. No entanto, no esquema de Husserl, o conhecimento ainda é concebido como uma relação de adequação, mas uma adequação imanente entre atos intencionais e não mais uma relação entre uma dimensão imanente e uma transcendente (LU VI, 1901, § 37, p. 118).⁷

Quanto maior for o grau de preenchimento entre o ato significativo e o ato intuitivo, maior será o grau de certeza do conhecimento. Com o preenchimento completo e perfeito, ou seja, quando aquilo que é visado no ato significativo é exatamente dado no ato intuitivo, tem-se o que chamamos de evidência (LU VI, 1901, § 37), que Husserl também qualifica como “vivência da verdade”:

A evidência não é outra coisa senão a vivência da verdade. E a verdade não é vivida, naturalmente, em um sentido distinto daquele em que pode ser em geral vivida uma idealidade em um ato real. Em outras palavras, a verdade é uma ideia cujo caso individual é vivenciado atualmente em um juízo evidente. (Proleg, 1900, § 51, p. 189)⁸

A evidência, contudo, jamais é possível em relação a objetos sensíveis, mas apenas, e mesmo assim raramente, em relação a objetos ideais. Objetos sensíveis são sempre dados perspectivamente e nunca em sua completude; enquanto o ato significante visa o objeto sensível como um todo, o ato intuitivo visa apenas um aspecto do objeto, de modo que no preenchimento não há identidade entre o que é visado e o que é dado. Por exemplo, quando foco minha atenção numa cadeira à minha frente, o que é visado pelo ato significativo é o objeto cadeira em sua totalidade, mas o que é dado no ato perceptivo é apenas um aspecto do objeto

cadeira, por exemplo, a parte da frente, a parte de trás, a silhueta, a cor, o conforto do assento, os veios internos da madeira, os compostos microscópicos que compõem a tinta, observados num microscópio, e assim infinitamente. Fenomenologicamente, é da natureza da realidade só poder ser percebida perspectivamente.

Um aspecto importante no esquema husserliano é a sua concepção de intuição (*Anschauung*). Segundo Husserl, a intuição tem lugar nos atos intuitivos e não se limita à intuição perceptiva (*Wahrnehmung*) de objetos particulares empíricos, mas engloba qualquer forma de ser dado de qualquer tipo de objeto, o que inclui a possibilidade de intuição de objetos ideais e abstratos. Ao contrário de Kant, para quem a intuição era sempre particular e singular, para Husserl, pode haver também intuição geral e universal. A intuição de objetos ideais é denominada, por Husserl, intuição categorial.

Nas *Investigações Lógicas*, a intuição categorial é analisada basicamente em dois tipos de atos categoriais: atos sintéticos e atos de intuição universal (eidéticos). Os atos sintéticos são aqueles que se fundam em atos intuitivos de percepção, mas que visam um objeto que ultrapassa o que é dado na percepção. É o que acontece, por exemplo, com os estados de coisas. Quando se diz que "a cadeira está sobre a mesa", as expressões "a", "está", "sobre" e "a" não têm paralelo na percepção, só há percepção da "cadeira" e da "mesa". O estado de coisas "a cadeira está sobre a mesa" é um objeto sintético, que conjuga num esquema mereológico as partes sensíveis "cadeira" e "mesa" e os momentos ideais "a", "está" ⁹ "sobre" e "a" (LU VI, 1909, § 48). Já os atos de intuição universal são aqueles que se fundam e têm como ponto de partida atos intuitivos de percepção, mas visam o universal, abstraindo da

singularidade empírica. Por exemplo, a partir do ato perceptivo “esta casa vermelha”, é possível fundar um novo ato que visa à espécie “vermelho” em sua universalidade, e não mais “esta casa vermelha” enquanto instância particular da espécie. Observa-se aqui que a própria espécie, que originalmente tem o ato intencional como instância, pode ser visada e dada como um objeto do conhecimento (LU II, 1901, § 1; LU VI, 1901, § 26). Outros exemplos de objetos universais são os objetos das ciências formais e da lógica, como números, figuras geométricas, o princípio de não contradição, relações de parte e do todo, etc. Também no caso de objetos ideais, para que haja conhecimento, é preciso que um ato significativo, que visa do modo vazio ao objeto, seja preenchido por um ato intuitivo, no caso, por algum ato intuitivo categorial.¹⁰

Outro ponto importante da concepção fenomenológica do conhecimento é a distinção entre intuição (*Anschauung*) e sensação (*Empfindung*). As sensações são experiências não intencionais e não têm caráter de atos, nem mesmo de atos não intencionais. As sensações são apenas vividas (*erlebt*), mas não percebidas. No exemplo da cadeira, quando vejo e toco o objeto diante de mim, o complexo de sensações visuais e tácteis não é percebido, mas apenas vivenciado; já o que é percebido, a cadeira enquanto objeto intencional, não é vivido (LU I, 1901, § 23, p. 75). As sensações apenas funcionam como base para a constituição de atos. O complexo de sensações vivenciado é animado (*beseelt*) por um caráter de ato, processo este que Husserl chama de interpretação (*Deutung*) ou concepção (*Auffassung*) e no qual aparece (*erscheint*) o objeto visado (*Gegenstand*) (ibid.).¹¹ Esse caráter de ato, como se viu, constitui-se como instância da espécie. Com essa distinção entre

intuição e sensação, é possível observar que há certo grau de independência entre o que é vivido e o objeto que é percebido. Como mostra Husserl, um mesmo significado pode se manter o mesmo enquanto o conteúdo sensível muda, por exemplo, na percepção de alguma coisa em movimento. Do mesmo modo, o mesmo conteúdo sensível pode permanecer o mesmo e servir de base para diferentes tipos de atos intencionais, por exemplo, eu posso significar esta cadeira à minha frente, ou a sua cor marrom, ou o universal mobília, tendo por base o mesmo complexo de sensações (LU I, 1901, § 1, p. 109).

Husserl, entretanto, de certa forma, deixa em aberto o grau de determinação que haveria entre os dados sensíveis e o significado do ato, limitando-se a observar que, enquanto nos atos significativos há uma independência quase total (o conteúdo sensível de um signo pode variar arbitrariamente em relação a seu significado), nos atos perceptivos há certo grau de determinação interna entre o que é vivido e o que é percebido (dificilmente percepções visuais podem ter por base sensações que não sejam visuais) (LU VI, 1901, § 54, pp. 640-641).¹²

Do exposto, observa-se que Husserl explica a objetividade do conhecimento através de relações imanentes, estabelecidas entre atos intencionais. Essas relações se realizam em dois âmbitos complementares: a) relações de preenchimento entre atos significativos e atos intuitivos, as quais explicam a possibilidade do conhecimento em geral; b) relações de fundação, as quais se apoiam nas primeiras e procuram justificar a possibilidade do conhecimento de idealidades. O que, entretanto, falta nesse esquema é uma fundamentação das espécies.

As espécies são simplesmente pressupostas na constituição de todo tipo de ato intencional; o significado e o sentido de qualquer ato, ou seja, a sua direcionalidade intencional é simplesmente definida como uma instância da espécie ideal. Ao mesmo tempo, a possibilidade de conhecimento das espécies é explicada como uma relação de fundação entre atos, os quais, entretanto, são instâncias das espécies. Pode-se dizer que a definição de espécie, fornecida por Husserl, é apenas negativa, limitando-se a explorar os absurdos implicados, tanto na versão do realismo platônico (*ante res*) quanto da versão conceitualista do nominalismo empirista (*in mente*).

A distinção entre sentido e significação

Como se viu, no início da elaboração da via objetiva da teoria do conhecimento, Rickert parece se aproximar, com sua concepção de proposição, da teoria da significação de Husserl. Desconsiderando o ato psíquico de pensar e analisando apenas a proposição, Rickert parecia se encaminhar para a conclusão de que a significação (por exemplo, uma cor ou a verdade de uma proposição) seria o objeto do conhecimento. Entretanto, essa convergência é apenas preliminar. Há uma distinção no conceito de significação que é ignorada por Husserl e que leva a fenomenologia e a filosofia dos valores a caminhos completamente diferentes.

Segundo Rickert, as análises de Husserl da significação só definem negativamente o que seria o objeto do conhecimento. Para se chegar à essência da proposição é preciso distinguir significação (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*), algo que Husserl não faz nas *Investigações Lógicas*.¹³ Palavras ou conceitos, tomados em si

mesmos, normalmente têm apenas significado, já quando articulados positiva ou negativamente, têm sentido. Por exemplo, a palavra "fogo" ou a frase "fogueira de São João" são dotadas de significado, já a proposição "a casa está pegando fogo" é dotada de sentido, logo, é verdadeira ou falsa.

Excepcionalmente, pode acontecer de uma palavra, isoladamente, ser dotada de sentido, por exemplo, a expressão "fogo!", quando utilizada num contexto em que funciona como uma asserção (ZWE, 1909, p. 199).¹⁴ Basicamente, a diferença entre significado e sentido está no fato de que o significado não é verdadeiro nem falso, enquanto o sentido é o valor de verdade que pode ser apreendido numa proposição ou em algo equivalente a uma proposição. A partir dessa distinção, Rickert afirma que o sentido – e não o significado – é o objeto transcendental de que se ocupa a lógica. O sentido transcendental é o objeto do conhecimento da via objetiva (ZWE, 1909, pp. 199-200).

Esse sentido transcendental, descoberto na via objetiva, não deve ser confundido com o sentido imanente, analisado na via subjetiva. Como observa Rickert, não é por acaso que os dois são chamados de "sentido"; compreender a relação entre os dois é uma das tarefas mais importantes da teoria do conhecimento, mas antes disso é preciso explorar a via lógico transcendental e determinar em todas as suas nuances o sentido transcendental (ZWE, 1909, p. 200). Somente ao final da via objetiva é que Rickert colocará o problema da relação entre os dois tipos de sentido.

Apesar de o sentido transcendental só poder ser abordado através das significações, ele de modo algum se confunde com estas. Mesmo sendo também denominado significado das

proposições, em função da pobreza da linguagem natural, o sentido transcendental não deve ser confundido com as significações (ibid.). O sentido não é um tipo especial de significado. Não se trata de uma significação complexa que se funda na articulação dos significados parciais dos termos de uma proposição. Não há, aqui, uma relação entre todo e parte. O sentido não é um todo composto de partes chamadas significações, mas sim uma unidade que não pode ser decomposta. Decompor o sentido é simplesmente destruí-lo:

Isto é absolutamente decisivo para a teoria do conhecimento. O sentido considerado em relação a sua verdade é uma *unidade* absolutamente indivisível, sendo apenas pelo sentido *total* de sua unidade que deve se orientar a pesquisa da teoria do conhecimento. (Ibid.)¹⁵

O erro da teoria da significação de Husserl reside exatamente nesse ponto. Não só Husserl, mas toda a tradição que Rickert chama de "ontologista", a qual inclui Herbart, Bolzano, Brentano e Meinong, não distingue sentido e significação. Com isso, o significado isolado das palavras é tomado como o elemento fundamental da lógica. As significações passam a ser tratadas como entidades ideais, o que oculta o caráter de valor do sentido, que, na opinião de Rickert, é o elemento decisivo da lógica. Numa longa nota em ZWE, posteriormente complementada e introduzida na terceira edição de GE (1915), Rickert esclarece:

A tradição "ontologista", que considera que a lógica trata de entidades ideais, não dá suficiente e completa atenção ao caráter de valor de toda "validade". Eu creio, antes de tudo, que somente a separação consequente entre lógica e psicologia mostrará verdadeiramente o caráter da lógica enquanto ciência axiológica, o que Husserl reprovava. Os ataques de Husserl

contra *Sigwart*, que contém muitas coisas justas, e também sua convincente referência à "disciplina normativa" como uma técnica, não podem valer como palavra final no que diz respeito à lógica enquanto ciência do valor. A falta de compreensão do caráter de valor presente em tudo o que é teórico está em conexão com um ponto que já nas explicações de Herbart me pareciam duvidosas. Ele [Herbart] chama de conceito as construções que "não são nem objetos reais, nem atos de pensamento efetivos", compreendendo-as como o significado de palavras isoladas. Bolzano e Husserl partem dos significados das palavras isoladas. *Simples significações de palavras podem ser apreendidas como entidades ideais e assim serem tratadas ontologicamente.* Eu procurei mostrar no texto porque apenas a significação de proposições deve ser colocada como fundamento se queremos compreender a essência do lógico, e que tão logo se analise o sentido verdadeiro das proposições, aparece o caráter de valor das figuras lógicas e não mais permanece oculta a impossibilidade de uma lógica ontológica. (ZWE, 1909, p. 196, nota 1; GE, 1915, pp. 238-239, nota 1)¹⁶

Nos exemplos de atos intencionais, analisados por Husserl, há uma confusão entre sentido e significado ou, como prefere Rickert, entre conceitos axiológicos e conceitos ontológicos (ZWE, 1909, p. 203). Essa confusão produz a ilusão de que as significações são entidades dotadas de efetividade ideal e leva a "tradição ontologista", que inclui Husserl, a acreditar na possibilidade de uma "lógica ontológica". A comparação que Rickert estabelece entre o ato de percepção da cor branca e o ato de compreensão da verdade de uma proposição visa mostrar esse equívoco. O modo como Husserl coloca as coisas sugere que "verdade" e a "branquidade" são entidades do mesmo tipo, ou seja, espécies ideais, que têm como instâncias atos compreensivos e perceptivos, respectivamente.¹⁷

Rickert, por outro lado, procura mostrar que verdade e branquidade são duas coisas completamente diferentes. A cor branca é um conceito ontológico e, enquanto tal, é intimamente dependente do ato de perceber. "O percebido só pode aparecer com o ato de percepção e desaparece com ele" (ZWE, 1909, p. 199).¹⁸ Já a verdade é um conceito axiológico, e tal como outros conceitos axiológicos, como identidade e não contradição, independe do ato de pensar, pois não dispõe de nenhum tipo de efetividade, mas apenas de validade.

A dificuldade para se compreender essa diferença decorre do fato, ignorado pela tradição ontologista, de que conceitos ontológicos são sempre acompanhados, mesmo que implicitamente, de conceitos axiológicos. Todo significado é, explícita ou implicitamente, acompanhado de sentido. Por exemplo, o conceito "branco", considerado em si mesmo, não é verdadeiro nem falso, logo, é um conceito ontológico, um mero significado. Por outro lado, o "fato" de ser branco, a "existência" do branco, envolvem formas axiológicas como existência, ser, realidade, as quais implicam valor de verdade; na simples constatação de que algo "é" branco está implicado um valor de verdade proposicional. Ou seja, o conceito "branco", quando considerado em si, é um significado neutro, pois o sentido de sua existência permanece implícito, já quando considerado em sua existência, é verdadeiro ou falso, pois trata-se do sentido da proposição "é branco". Em seu uso normal, o significado é indiferente ao sentido (*Sinnindifferente*) de ser que o determina (ZWE, 1909, p. 206).

Tem-se, aqui, no âmbito da via lógico-transcendental, a oposição fundamental entre ser e valor. Todo conceito e todo

significado pertencem ao ser. A única coisa que não é ser é o valor. O que dificulta a correta compreensão disso é a ambiguidade do conceito de ser, que ora é usado como efetividade, ora como o valor da efetividade. Como reconhecerá Rickert mais tarde, o ser é a forma fundamental do valor, a forma axiológica que implícita ou explicitamente acompanha todo significado, todo conceito e todo o pensável em geral.¹⁹ No prefácio da quarta edição de GE (1921), procurando diminuir as confusões, Rickert propõe, no bojo de sua reforma terminológica, não usar mais o termo "ser" em oposição ao valor. Ser é o próprio pensável em geral, ou seja, a forma fundamental que é imediatamente adjudicada a tudo o que pode ser pensado.

Quanto ao conceito de "ser", isso é especialmente importante [as alterações terminológicas introduzidas na quarta edição]. Essa palavra não é mais utilizada para a efetividade ou o real em oposição ao não efetivo, valente e carregado-de-valor, mas como uma expressão mais ampla para todo o pensável em geral, o que fornece a possibilidade adicional de se pensar aquilo que pode ser questionado como sendo real ou irreal. (GE, 1921, p. XII)²⁰

Esse mesmo princípio se aplica inclusive a objetos ideais, como números e formas geométricas. Segundo o exemplo de Rickert, um triângulo desenhado num papel está para o triângulo ideal da geometria do mesmo modo que uma palavra escrita está para o seu significado. O triângulo ideal e o significado de uma palavra, considerados em si mesmos, não são verdadeiros nem falsos, mas apenas significações. Já o sentido aparece quando se elabora uma proposição (verdadeira ou falsa) sobre o triângulo geométrico ou sobre o significado da palavra, seja essa proposição

sobre uma propriedade (exemplo: a soma de seus ângulos internos é 180°), ou sobre o ser (exemplo: é um triângulo) (ZWE, 1909, pp. 201-202).

Com isso, Rickert quer mostrar que o sentido, enquanto verdadeiro objeto do conhecimento, só pode ser dado em proposições, e o único tipo de processo psíquico que tem algo a ver com proposições são os atos judicativos que, como se viu na primeira via, são sinônimos de atos cognitivos. Logo, com exceção do ato judicativo, a análise de Husserl de atos de percepção, de recordação, de imaginação, de vontade e outros tipos de atos intencionais, como instâncias de significações, é falsa. Husserl não se dá conta de que toda significação implica, pelo menos implicitamente, o sentido de uma proposição.²¹ Em última instância, o que determina as significações são os sentidos que as acompanham, mesmo que em seu uso normal esses sentidos permaneçam indiferentes.

Mas, apesar de intimamente ligados, não se pode confundir significado e sentido. Enquanto os significados existem, ou seja, são determinados pelo sentido de ser, o sentido em si não existe e não tem qualquer tipo de efetividade, mas apenas vale. Na óptica de Rickert, essa é a confusão cometida por Husserl e pela tradição ontologista: confundir a existência das significações com a validade do sentido da existência. Desde Platão, é essa confusão que tem levado teóricos a postularem fantásticas entidades que incompativelmente procuram conjugar a incondicionalidade da validade com algum tipo de efetividade (ZWE, 1909, p. 202).

Contudo, todo esse esforço para distinguir significado e sentido não é suficiente. Em função da limitação da língua humana,

que é absolutamente pobre em termos para tratar da validade do sentido, é quase inevitável a ontologização do sentido. Essa dificuldade fica evidente quando se constata que, em determinados contextos, um mesmo termo pode funcionar tanto como significado quanto como sentido, como é o caso paradigmático do termo "ser". Portanto, não é possível confiar na simples análise linguística das proposições para se determinar o que é sentido e o que é significado.

Para contornar esse problema, Rickert procura um critério que seja capaz de operar com segurança essa distinção. Esse critério é encontrado no conceito de negação (*Begriffes der Negation*) (ZWE, 1909, p. 203).²² Pela aplicação da negação aos conceitos, seria possível discernir conceitos ontológicos (significações) de conceitos axiológicos (sentidos). A negação de um conceito ontológico implica a sua supressão (*Aufhebung*), já a negação de um conceito axiológico implica o seu contrário (ZWE, 1909, p. 204; GE, 1915, p. 267, GE, 1921, p. 235). Por exemplo, a negação do conceito ontológico "branco" na frase "o papel não é branco" resulta simplesmente na anulação do conceito. Negar que o papel é branco de modo algum indica que ele é vermelho, verde ou azul, o que se tem é apenas a supressão do conceito. Já a negação de um conceito axiológico implica sempre a sua *heterotese*, por exemplo, na proposição "não é verdade que $2 + 2 = 5$ ", a negação da verdade implica a falsidade, ou seja, que "é falso que $2 + 2 = 5$ ". Diferentemente do significado, o sentido é essencialmente caracterizado por sua oposicionalidade (*Gegensätzlichkeit*) (GE, 1915, pp. 269, 283 nota 1, 340-346; GE, 1928, p. 264).²³ A negação da verdade implica a falsidade, a negação da identidade implica a

diferença, a negação do uno implica o múltiplo, a negação da contradição implica a não contradição, a negação do mesmo implica o outro e assim por diante.

Pode acontecer de um mesmo termo funcionar tanto como conceito ontológico quanto como conceito axiológico, como é o caso do termo "humano". Mas, com a aplicação da negação se resolve a ambiguidade: se for um conceito ontológico, a sua negação leva à supressão do conceito (não humano), se for um conceito axiológico, a sua negação implica o valor contrário, aquilo que normalmente indica a palavra "desumano" (ZWE, 1909, pp. 204-205). O mesmo raciocínio vale para o conceito de ser. Quando o "ser" que está sendo negado é um conceito axiológico, o resultado da negação é o nada, considerado enquanto *heterotese* do conceito de ser; quando o ser que está sendo negado é um conceito ontológico, o resultado da negação é simplesmente a supressão do conceito.²⁴

Com o critério da negação, resolve-se também a ambiguidade presente em pares antonímicos como calor/frio, grande/pequeno, perto/longe, alto/baixo, etc., os quais aparentemente se caracterizariam por sua oposicionalidade. A palavra "calor", por exemplo, pronunciada sob o sol, normalmente funciona como significado, de modo que sua negação suprime o seu conteúdo. "Frio" não é a oposição lógica de "calor"; "não calor" não implica "frio". Calor e frio são apenas significados de estados de coisas distintos, que podem ser dados de modo independente na experiência. É possível, contudo, que em determinado contexto a palavra calor esteja axiologicamente valorizada, por exemplo, quando se considera, dentro de um inverno rigoroso, que o calor gerado por um aquecedor é um bem. Aqui, a ausência do calor teria

valor de algo negativo, ou seja, um mal (GE, 1921, p. 232).²⁵ Nesse caso, o par calor/frio está funcionando como o par axiológico bem/mal, que se caracteriza por sua oposicionalidade de sentido (GE, 1915, p. 231 nota 2; GE, 1921, pp. 266 nota 2, 267).²⁶

A única ressalva de Rickert, quanto à utilidade do critério de negação na distinção entre significado e sentido, diz respeito aos nomes negativos, como temperaturas negativas, eletricidade negativa, etc. (ZWE, 1909, p. 204, nota 1). É preciso não confundir nomes negativos com negação lógica. Nomes negativos não contêm negação lógica, são apenas exemplos da frouxidão da língua natural que metaforicamente se utiliza de termos negativos para significar estados de coisas positivos. Em realidade, nomes negativos são conceitos ontológicos, o que significa que sua negação leva à supressão do conceito. Por exemplo, negar o conceito de eletricidade negativa não implica o conceito de eletricidade positiva, mas apenas a supressão do conceito.

Uma vez determinado o sentido em sua contrariedade axiológica, Rickert define a lógica como a ciência sistemática das formas e leis axiológicas do reino do valor teórico (ZWE, 1909, p. 207).

A partir dessa concepção de sentido e significação, Rickert também critica a distinção de Husserl entre *nonsense* (*Unsinn*) e contrassenso (*Widersinn*). Apesar de não citar, pode-se afirmar com segurança que Rickert está dialogando com a IV *Investigação Lógica*, especialmente com o parágrafo 12, o que é evidenciado pela repetição do exemplo do ferro de madeira (*hölzernes Eisen*) (ZWE, 1909, p. 206; GE, 1915, p. 271; GE, 1921, p. 235). Segundo Husserl, um *nonsense* é uma formação linguística dotada de significado, mas

sem objeto, como por exemplo, “ferro de madeira” ou “quadrado redondo”; já um contrassenso é uma formação linguística sem sentido e desprovida de objeto, como por exemplo, “um redondo ou” (*ein rundes oder*) (LU IV, 1901, § 12, p. 313). Enquanto o *nonsense* é uma transgressão do complexo de leis que determinam a mera unidade exigida pelo sentido, ou seja, um desrespeito às leis que regulam a união de diferentes categorias de significações para formar uma única significação, o contrassenso é uma transgressão das leis lógicas puras *a priori*, as quais determinam a unidade possível do próprio objeto. Essas leis lógicas puras englobam as leis que determinam a unidade do sentido (LU IV, 1901, Einleitung, p. 287). No último parágrafo da introdução da IV *Investigação Lógica* – suprimido na segunda edição (1913) –, Husserl ainda observava que essas leis lógicas puras deveriam ser compreendidas dentro do esquema de atos intencionais e preenchimento, e seus respectivos conteúdos ideais (*ibid.*).²⁷

Como Husserl não distingue sentido e significado, era de se esperar que Rickert explorasse essa falha procurando mostrar que a diferenciação entre *nonsense* e contrassenso não passa de uma confusão gramatical, sendo irrelevante para a teoria do conhecimento. Entretanto, a análise de Rickert é imprecisa nesse ponto. Por um lado, ele exclui o significado puro das palavras como irrelevante ao sentido; como os significados isolados de expressões não têm valor de verdade, eles são indiferentes ao sentido (*Sinnindifferente*), são desprovidos de sentido (*Sinnlose*) (ZWE, 1909, p. 206). Por outro lado, ele afirma que tanto o *nonsense* (*Unsinn*) quanto o contrassenso (*Widersinn*) são apenas sentidos negativos (*negative Sinn*). Isto é, enquanto o sentido positivo é, por

exemplo, a verdade de uma proposição verdadeira, o sentido negativo é a falsidade de uma proposição falsa. Logo, a expressão “ferro de madeira” seria uma proposição falsa, pois equivaleria à proposição falsa “o ferro é de madeira”.

A crítica de Rickert seria mais precisa se ele classificasse o *nonsense* (*Unsinn*) como um sentido negativo e o contrassenso (*Widersinn*) como um mero conjunto de significações, desprovido de valor de verdade. Rickert tem razão em afirmar que o *nonsense* (*Unsinn*) é meramente uma proposição falsa, portanto, um sentido negativo, mas não parece correto classificar o contrassenso (*Widersinn*) como uma proposição falsa, pois, conforme reconhece o próprio Rickert em sua análise, um mero conjunto de palavras, como “um redondo ou”, não é verdadeiro nem falso, logo, não tem sentido. O que Husserl chama de contrassenso (*Widersinn*) seria melhor definido no esquema de Rickert como um conjunto de significados indiferentes ao sentido.²⁸

1. "Darum kann man die Wahrheit ebenso wie die Farbe für sich betrachten, ohne Rücksicht auf den Akt des Verstehens oder des Wahrnehmens".

2. Em realidade, o exemplo é de Sigwart, tendo sido analisado por Husserl e posteriormente originado a polêmica Sigwart-Husserl sobre o psicologismo. Tomando como exemplo o fato natural do movimento dos planetas, Sigwart procura mostrar que a verdade da lei da gravidade só pôde ser estabelecida com a elaboração de juízos sobre os planetas, pois apenas juízos, ao afirmarem ou negarem algo sobre o mundo, podem ser verdadeiros ou falsos, e para haver juízos é necessária a existência de sujeitos inteligentes capazes de julgar, logo, uma lei só pode ser verdadeira depois de elaborada pelo ato judicativo de alguém (Sigwart, 1873, pp. 175-179). Em Proleg (1900, § 39), Husserl analisa o exemplo argumentando que Sigwart, com seu psicologismo antropológico, está reduzindo a significação aos processos psíquicos, o que implica na destruição da verdade da lei da gravidade. Se as significações pudessem ser reduzidas aos processos psíquicos a lei da gravitação universal teria aparecido e desaparecido com Newton. Sigwart não teria percebido que a significação constitui um teor de validade independente e atemporal. Posteriormente, em 1904, Sigwart reelabora o mesmo exemplo acusando Husserl de confundir fatos e juízos e de mitologicamente defender um reino platônico de ideias (Sigwart, 1904, p. 23).

3. Além dos exemplos tirados ou inspirados em Husserl, como a visão de uma folha de papel branco e a visão de bolas e manchas vermelhas e azuis, Rickert também antecipa alguns exemplos de atos perceptivos que posteriormente foram utilizados por Husserl, como é o caso da audição de uma música, analisado na primeira edição de GE (1892, p. 49).

4. Por volta dos cursos de 1908, o que se consolida em *Ideias* (1913), Husserl abandona essa teoria da significação, substituindo-a pelo paralelismo entre *noese* e *noema*. Sobre a modificação da teoria da significação de Husserl, ver Zahavi (2003, p. 25, nota 14); Bernet (1979, pp. 31-64).

5. Os atos intencionais também são classificados como *objetivantes* em oposição a atos *não-objetivantes*, que são atos que não se referem a um objeto. Um ato-reflexo, atos emocionais ou atos instintivos são exemplos de atos não-objetivantes. Pode acontecer de atos não-objetivantes serem fundados sobre atos objetivantes, o que constitui atos intencionais de segunda ordem, como é o caso dos atos de avaliação, volição e emoção, os quais só são intencionais, e, portanto, possuem significado, em função da objetividade dos atos sobre os quais estão fundados. É somente através de um ato objetivante que algo adquire objetividade (significado) para um sujeito cognoscente. Cf. LU V (1901, §§ 37, 38, 39 e 41).

6. A análise da cor em atos significativos e intuitivos é o exemplo preferido de Husserl, nas *Investigações Lógicas*, para tratar da instanciação das espécies. Ver, por exemplo, LU I (1901, § 34, pp. 103-104); LU II (1901, Einleitung, pp. 106-107). Sobre esse aspecto, ver Teixeira Filho (2001).

7. Para uma detalhada análise desse ponto, ver Willard (1995, pp. 138-143). Como se mostrará mais adiante, para Rickert, esse esquema é apenas uma versão imanente da teoria da cópia, não resolvendo o problema do conhecimento.

8. *"Evidenz ist vielmehr nichts Anderes als das 'Erlebnis' der Wahrheit. Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinne, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Act erlebt sein kann. Mit anderen Worten: Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urtheil actualles Erlebnis ist".*

9. Observe-se que a concepção de "ser" de Husserl não diz respeito a uma característica própria de algum tipo de objeto, como pesado ou vermelho. "Ser" é tão somente um modo de ser dado de objetos que se realiza na relação de preenchimento entre atos significativos e atos intuitivos.

10. Segundo muitos comentadores, nas *Investigações Lógicas*, Husserl é ambíguo em relação à intuição de objetos universais (eidéticos). Através das relações de fundação de atos é possível enxergar tanto um procedimento que "descobre" esses objetos, quanto um procedimento que "constrói" esses objetos. Enquanto na primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl parece tender mais para um realismo platônico, a partir de *Ideias*, ele parece se aproximar mais de um construtivismo transcendental. Sobre essa ambiguidade, veja Teixeira Filho (2001); Da Silva (2004); Sokolowski (1970, pp. 35-73). A partir de sua virada transcendental e com a introdução da *époché*, de certa forma, Husserl suspende essa ambiguidade, pois o que é colocado entre parênteses é justamente a assunção de qualquer posição ontológica. A fenomenologia deve se limitar à descrição de vivências nas quais algo nos é dado, independentemente, do status ontológico desse dado, de modo que essa descrição serve tanto para justificar o "acesso" a entidades ideais do realista platônico, quanto a "constituição" defendida pelo empirista.

11. *"Die Wahrnehmungsvorstellung kommt einfach dadurch zu Stande, dafs die erlebte Empfindungscomplexion von einem gewissen Actcharakter, einem gewissen Auffassen, Meinen beseelt ist; und indem sie es ist, erscheint der wahrgenommene Gegenstand, während sie selbst so wenig erscheint wie der Act, in dem sich der wahrgenommene Gegenstand als solcher constituirte".*

12. Sobre a indeterminação de Husserl nesse aspecto, ver Sokolowski (1970, pp. 59 e 64).

13. Husserl expressamente rejeita nas *Investigações Lógicas* a distinção de Frege entre significado e sentido, afirmando que são sinônimos (LU I, 1901, § 15, pp. 52-53). *"Bedeutung gilt uns ferner als gleichbedeutend mir Sinn"*. Somente a partir de *Ideias I*, Husserl passará a observar uma diferença de nuance entre sentido e significação (Hua 3/285). *Bedeutung* será compreendido mais estritamente como significado linguístico e *Sinn*, de modo mais amplo, como um conceito que inclui o significado pré-predicativo e perceptual (cf. Zahavi, 2003, p. 23), em todo caso, na concepção de Rickert, essa distinção permanece no âmbito da significação e nada diz a respeito do sentido.

14. O exemplo do "fogo!" já tinha sido usado por Sigwart (1873/1904, pp. 71-72); e será um exemplo recorrente em vários trabalhos de teóricos do período.

15. "Das ist für die Erkenntnistheorie von entscheidender Wichtigkeit. Der Sinn ist, mit Rücksicht auf seine Wahrheit, eine schlechthin unzerlegbare Einheit, und nur auf den ganzen Sinn in seiner Einheit darf daher die Untersuchung der Erkenntnistheorie zunächst gerichtet sein".

16. As partes em itálico foram introduzidas em GE a partir da edição de 1915 (grifo meu). "Die 'ontologische' Tradition ist, wo das Logische noch als ideal Seiendes behandelt wird, nicht vollständig genug aufgegeben, der Wertcharakter alles 'Geltens' daher nicht gewürdigt. Ich glaube, daß gerade durch die konsequente Trennung von Logik und Psychologie das Wesen der Logik als Wertwissenschaft, die Husserl noch ekämpft, erst recht deutlich wird. Husserls Angriffe gegen Sigwart, die sehr viel Richtiges enthalten, ja, soweit sie sich auf die 'normative Disziplin' als eine Technik beziehen, völlig überzeugend sind, können nicht als das letzte Wort über die Logik als Wertwissenschaft gelten. Die Verkennung des Wertcharakters, den alles Theoretische hat, hängt mit einem Punkt zusammen, in dem mir schon Herbart's Ausführungen bedenklich erscheinen. Er nennt die Gebilde, die 'weder reale Gegenstände, noch wirkliche Akte des Denkens sind', Begriffe und versteht darunter Bedeutungen einzelner Worte. An sie knüpfen auch Bolzano und Husserl an. Bloße Wortbedeutungen kann man allerdings für ein ideal Seiendes halten und daher ontologisch behandeln. Ich habe versucht, zu zeigen, warum nur die Bedeutung von Sätzen zu Grunde gelegt werden darf, wenn man das Logische verstehen will, und sobald man den Sinn wahrer Sätze analysiert, kann der Wertcharakter der logischen Gebilde und die Unmöglichkeit einer ontologischen Logik auf die Dauer nicht verborgen bleiben".

17. Como se viu no tópico "Atos intencionais, significação e conhecimento nas Investigações Lógicas", na realidade, o esquema de Husserl é bem mais complexo. A espécie ideal tem como instância não o ato como um todo, mas uma parte do ato, que Husserl chama de essência do ato.

18. "Das Wahrgenommene mag erst durch den Akt des Wahrnehmens entstehen und mit ihm wieder verschwinden".

19. Por mais que Heidegger refute a filosofia dos valores, tem-se aqui, em versão semântica, o mesmo problema fundamental de *Ser e Tempo*.

20. "Dabei war vor allem der Begriff des 'Seins' wichtig. Das Wort ist jetzt nicht mehr für das Wirkliche oder Reale im Gegensatz zum Unwirklichen, Geltenden oder Werthafte, sondern als umfassendster Ausdruck für alles Denkbare überhaupt gebraucht, und daher überall mit einem Zusatz versehen, wo es fraglich sein konnte, ob reales oder irrales Sein gemeint war".

21. Como se viu no tópico anterior, para Husserl, o juízo é apenas um modo de visar o objeto intencional, no qual o objeto é visado como válido (cf. LU V, 1901, § 20).

22. A negação, como critério de distinção entre sentido e significado, é pela primeira vez elaborada por Rickert, em ZWE, e introduzida em GE a partir da terceira edição em 1915.

23. Esse caráter de oposicionalidade do sentido será um dos principais elementos do pensamento de Lask, tanto de sua teoria das categorias quanto de sua teoria do juízo. A

própria expressão "oposicionalidade" (*Gegensätzlichkeit*) será inicialmente elaborada e utilizada por Lask em suas obras de 1910-1911, e só posteriormente adotada por Rickert a partir da edição de 1915 de GE. Essa tese da oposicionalidade do sentido também será desdobrada existencialmente por Heidegger em *Ser e Tempo*. A diferença entre *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* é herdeira da distinção de Rickert entre sentido e significado. Enquanto *Zuhandenheit* é a direcionalidade originária (sentido) de *Dasein* no mundo, *Vorhandenheit* são os recortes significativos arrancados de suas redes referenciais que passam a circular artificialmente como seres simplesmente dados, indiferentes ao sentido. Cf. Heidegger (1967, pp. 42 e 69).

24. Essa forma de resolver a ambiguidade do conceito de ser de certo modo também antecipa a diferença ontológica entre ser e ente, elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Além disso, essa peculiaridade da forma ser, de já estar sempre pressuposta em qualquer significação, é o problema fundamental de *Ser e Tempo*.

25. "*Erst wenn Wärme der Begriff eines Gutes ist, also gewertet wird, kann ihre Abwesenheit als ein 'negatives Etwas', nämlich als ein Uebel gelten*".

26. A partir da terceira edição de GE (1915), Rickert introduz uma nota respondendo à crítica de Frischeisen-Köhler (1912, pp. 122 ss), segundo à qual haveria oposicionalidade nas qualidades percebidas na experiência sensível, por exemplo, entre quente e frio, pois a "negação" da sensação de calor acarretaria necessariamente a sensação de frio, e que, por isso, o critério da negação seria insatisfatório para distinguir sentido e significado. Rickert responde afirmando que a crítica de Frischeisen-Köhler é exemplo da confusão gramatical entre conceitos ontológicos e conceitos axiológicos. Isso que ele acredita ser a "negação" da sensação de calor, em realidade, é apenas uma mudança de estado de coisas, que nada tem a ver com a negação lógica que caracteriza o sentido. Além disso, o próprio exemplo de Frischeisen-Köhler mostra que não há oposicionalidade entre sensações, pois é perfeitamente plausível que, à cessação da sensação de calor, siga-se um outro tipo de sensação, como a dor, ou mesmo a ausência de qualquer sensação. Sobre a evolução e dificuldades do conceito de negação de Rickert, e sobre as análises de Bruno Bauch acerca desse conceito, ver Dewalque (2006, pp. 83-84).

27. Cf. LU IV (1913, Einleitung, p. 295).

28. A comparação entre o texto de ZWE (1909) e da edição de GE (1915) mostra que Rickert reformulou superficialmente a redação de sua crítica à distinção de Husserl entre *nonsense* (*Unsinn*) e contrassenso (*Widersinn*). Isso, entretanto, não eliminou a ambiguidade de sua análise, que continua, até a última edição de GE (1928), a afirmar que *nonsense* e contrassenso são apenas os sentidos de proposições falsas.

4

A DETERMINAÇÃO DO OBJETO DO CONHECIMENTO

A distinção entre valor e dever

Nos *Prolegômenos*, apesar de não citar Rickert, Husserl critica em vários parágrafos a concepção normativa de lógica como uma lamentável confusão entre o âmbito teórico e o prático (Proleg, 1900, §§ 14, 15, 16; § 28, p. 93 nota 11; § 38). Posteriormente, em 1910, num manuscrito não publicado, que poderia fazer parte da segunda edição das LU (1913), essa crítica é endereçada diretamente a Rickert: “O que Rickert diz [sobre a primazia da norma em juízos teóricos] está completamente errado” (Manuscrito AI 42, p. 56, apud Kern, 1964, p. 391).¹ Os conceitos de aprovação e de exigência só têm significado quando relacionados a um sujeito volitivo, o qual deve ser distinguido do sujeito teórico judicante.

Segundo Husserl, o erro de Rickert consiste em confundir a lógica pura com avaliações lógicas ou com a aplicação da lógica, ou seja, confundir uma disciplina teórica com disciplinas normativas e práticas.² O que dá origem a uma norma é uma avaliação de uma situação objetiva, por exemplo, posso avaliar que é bom ter dinheiro. A simples valoração do dinheiro me aparece então como uma norma, possibilitando a fundação de uma disciplina normativa. Já

quando essa norma é usada para pautar a minha ação em função da consecução de um fim, tem-se uma disciplina prática. A mesma coisa acontece com a lógica: uma coisa são as leis de essência dos objetos, campo de estudo da lógica pura, outra coisa é a avaliação que se faz disso, e outra coisa ainda é a operação prática em função dessa avaliação (por exemplo, quando um cientista organiza os resultados de sua pesquisa). “Em outras palavras: toda disciplina normativa exige o conhecimento de certas verdades não normativas, as quais são tomadas de certas disciplinas teóricas (...)” (Proleg, 1900, § 16, p. 49).³ Ao contrário das disciplinas normativas e práticas, nas teóricas falta essa referência central das investigações a uma valoração fundamental, como fonte de um interesse predominante da norma. A unidade das investigações e a coordenação dos conhecimentos são determinadas apenas pelo interesse teórico (*theoretische Interesse*), isto é, pela implicação objetiva das leis imanentes do objeto (Proleg, 1900, § 14).⁴

Claramente inspirado pelas *Investigações Lógicas*, Lask também critica Rickert em sua comunicação de 1908. Basicamente, Lask argumenta que os conceitos de norma, exigência e dever, utilizados por Rickert, são ambíguos em função de sua dupla acepção, tanto teórica quanto ética. Esses conceitos induzem a uma interpretação prática do lado subjetivo do conhecimento de tal modo que se apreende erroneamente o “correlato subjetivo do valor transubjetivo” (Lask, 1923c, p. 351).⁵

Ao contrário de Husserl, Lask concorda com a tese de Rickert e Windelband de que a verdade é um valor, e que, portanto, a lógica e a teoria do conhecimento são uma crítica da razão, entendida como “doutrina do valor de verdade” e uma reflexão sobre o sentido

e a significação. Entretanto, contra os seus mestres e concordando com Husserl, Lask nega que a atividade teórica (o conhecimento) possa ser descrita como uma atividade prática, como uma tomada de posição em função do valor de verdade. Para Lask, o sentido subjetivo, que envolve o que se chama de conhecimento e juízo (dimensão noética), é simplesmente o correlato subjetivo do valor de verdade objetivo (dimensão noemática). O valor de verdade e o seu correlato subjetivo nada tem a ver com o âmbito ético, ao qual corresponde outra instância de valor (o bem, a justiça) e outro correlato subjetivo.

Em ZWE e na terceira edição de GE (1915), Rickert reconhece a pertinência dessas críticas. Reconhece que considerar o "momento prático" como a essência do ato judicativo leva à conclusão de que o fundamento do conhecimento teórico é a vontade, o que sugere um tipo de "pragmatismo" (GE, 1915, p. 315; GE, 1921, pp. 271-272). O fundamento do conhecimento, aquilo que move o sujeito do conhecimento, não seria a verdade, mas apenas uma "vontade de verdade" (*Wille zur Wahrheit*). A vontade racional ou razão prática teria o primado. A filosofia transcendental, segundo a qual o conhecimento consistiria no reconhecimento do dever, resumir-se-ia a um voluntarismo (GE, 1915, p. 315; GE, 1921, p. 272) a uma "disciplina normativa" (GE, 1921, p. 243) que reduziria a teoria do conhecimento a uma "tecnologia do pensamento":

Essa forma particular de considerar desloca de maneira inadmissível o ponto de gravidade da teoria do conhecimento enquanto ciência. Ela tira dessa ciência, que deveria ser a teoria da teoria, seu caráter puramente teórico e por isso seu caráter propriamente científico. Isso faz dela uma "disciplina normativa" ou mesmo uma tecnologia do pensamento, disso a

teoria do conhecimento precisa se resguardar. Uma tecnologia não é uma ciência, mas antes a aplicação de resultados científicos. Husserl com razão expressamente enfatizou (nota 1 - *Logische Untersuchungen I*, 1900, p. 30ss.): disciplinas normativas precisam de um fundamento teórico puro. (ZWE, 1909, pp. 210-211)⁶

Para responder a essas críticas, Rickert passa a distinguir valor e dever. Se, até 1904, a validade era simplesmente a forma de não-ser do dever, a partir de ZWE (1909), valor e dever passam a ser tratados como instâncias diferentes.

O dever passa a ser a forma como o valor aparece para um sujeito, ou seja, o dever é o “valor para mim”. O dever, assim definido, é o objeto de estudo da psicologia transcendental, que o investiga através do esquema tripartido ato efetivo, sentido imanente (dimensão noética) e conteúdo objetivo transcendente (dimensão noemática). Como se viu, nesse esquema o fenômeno da evidência é explicado como um sentimento (parte do ato efetivo), sob o qual opera o sentido da evidência (sentido imanente), que se caracteriza essencialmente por remeter ao dever transcendente (conteúdo objetivo). A essência da evidência não está no sentimento, mas na remissão do sentido imanente ao dever transcendente.

Por outro lado, desconsiderando-se o ato cognitivo, tem-se o “valor em si”, que é o objeto de estudo da lógica pura, independentemente do humano, de todo juízo e de todo ato de reconhecimento (ZWE, 1909, p. 211). Como se viu na análise da via objetiva da teoria do conhecimento, Rickert inicia a investigação com a proposição, para então distinguir entre significação e sentido. O sentido transcendental é o valor puro, caracterizado por sua

oposicionalidade binária, segundo a qual a negação de um valor sempre implica o seu contrário.

Com essa distinção entre o “valor para mim” e o “valor em si”, Rickert procura mostrar que o caráter normativo da teoria do conhecimento não é sua característica fundamental, mas apenas um aspecto decorrente da consideração unilateral da via psicológico-transcendental. Com a elaboração da via lógico-transcendental, Rickert reconhece, na esteira de Lask (ZWE, 1909, p. 210), que em realidade o dever é uma derivação do valor. O dever é uma relação constituída com um sujeito empírico, do qual se exige obediência, reconhecimento e subordinação, já a validade do valor repousa sobre si mesma e não para alguém (ibid.). Quando se fala da exigência do dever, em verdade, não se trata de uma instância de valor específico, mas de uma consideração dos efeitos da validade na subjetividade, ou seja, daquilo que se ocupam as disciplinas normativas e práticas (ibid.). Citando a conferência de Lask de 1908, Rickert escreve:

Lask sublinha com acuidade a mesma diferença, mas mostra ao mesmo tempo a conexão entre validade axiológica e norma (nota 1): “A validade só se torna exigência ou norma quanto, cessando de a considerar em si mesma, nos desviamos e deixamos derivar implicitamente nossa consideração para abarcar simultaneamente a subjetividade a qual ela se aplica”. Em função disso, a ideia do dever é derivada e secundária face ao valor “em si (...)”: (Ibid.)⁷

Como se pode observar, essa distinção entre valor e dever, operada por Rickert, é possibilitada pela coordenação entre as duas vias da teoria do conhecimento: enquanto a primeira via (psicológico-transcendental) chega ao “dever transcendental”, a

segunda (lógica-transcendental) chega ao “valor transcendental” (ZWE, 1909, p. 209). É com base na articulação dos modos de proceder e dos resultados das duas vias que Rickert fornece sua resposta última para o que seria o objeto do conhecimento, aquele que é buscado desde a primeira edição de GE (1892).

A coordenação entre as vias subjetiva e objetiva da teoria do conhecimento e a determinação do objeto do conhecimento

Em função principalmente das críticas de Lask, Rickert se convence de que tratar do dever ou dos conceitos de reconhecimento e evidência é uma psicologização, um desvio do âmbito puro do valor em direção ao ato psíquico de conhecer. A via psicológico-transcendental, ao tratar do processo psíquico, sempre deturpa o sentido em “normas para o homem”, ou seja, cai num “antropomorfismo” (ZWE, p. 211). A teoria do conhecimento, enquanto ciência pura, nada tem a fazer com um dever que sempre se aplica a um ser, mas somente com o sentido transcendental, independentemente de todo humano, de todo juízo e de todo ato de reconhecimento (ibid.).

Isso, entretanto, não significa que a via psicológico-transcendental seja inútil e deva ser abandonada. Aceitar que a lógica não é originalmente normativa não significa trocar a norma por um valor que repousa em si mesmo como uma essência etérea. Trata-se de uma falsa alternativa achar que a lógica deve optar entre a norma ou uma essência teórica ideal (ibid., p. 212). Na verdade, tanto normas quanto essências ideais (como é o caso das

significações em Husserl) fundam-se, em última instância, em valores. O valor antecede a oposição entre teoria e prática (ibid., p. 215). Conceitos práticos e conceitos teóricos pertencem a gêneros distintos, ambos submetidos ao âmbito do valor (ibid., p. 216). O que se precisa compreender é que a via psicológico-transcendental, inevitavelmente, só consegue enxergar os valores como normas.

Além disso, não é possível abandonar a via psicológico-transcendental porque o único modo de se chegar ao objeto do conhecimento é através da conjugação das duas vias da teoria do conhecimento. Ao contrário de Lask, que defende a possibilidade de tratamento puro dos valores e a independência de cada uma das vias de investigação, para Rickert, a via lógico-transcendental só é possível se coordenada com a psicológico-transcendental. Crer no contrário é cair numa metafísica pré-crítica (GE, 1915, p. 282; GE, 1921, p. 245).⁸

Não é possível formar uma proposição que tenha como conteúdo o sentido transcendental puro. O valor não é um tipo de efetividade que repousa em si, logo, a via lógico-transcendental sozinha é inútil. Para Rickert, o caminho de investigação deveria ser o de tentar compreender como o valor se transforma em dever, permitindo ao sujeito judicante se ajustar a ele e constituindo o que se chama de conhecimento (ZWE, 1909, p. 217), para então, se possível, refazer o caminho de volta até o valor.

Para o correto entendimento dessa coordenação entre as duas vias da teoria do conhecimento, é interessante antes recolocar o problema de que se ocupa Rickert. Como se viu desde a primeira edição de GE (1892), todo o esforço de Rickert é em busca do objeto do conhecimento, ou seja, daquilo que garante a objetividade

do conhecimento, aquilo que diferencia uma mera "opinião" de uma "verdade". Quando, por exemplo, constato empiricamente um livro à minha frente, e então fico sabendo que "é um livro", parece não haver nenhum mistério, o critério de objetividade desse conhecimento é simplesmente a "presença" do livro na minha frente. Para o senso comum, o juízo "é um livro" é verdadeiro porque a pessoa que julga constata empiricamente o livro. Contudo, quando se analisa mais de perto, vê-se que o critério de objetividade do conhecimento não é o livro. Ao contrário do que possa parecer, o juízo não é elaborado depois da constatação. Em realidade, constatar é julgar. Quando percebo o livro à minha frente, o que estou fazendo é elaborando um juízo: "é um livro". Se esse juízo é verdadeiro é porque o critério de objetividade do conhecimento já foi dado.

Nesse mesmo caminho, quando me limito a investigar a estrutura do ato judicativo em busca do critério de verdade (via psicológico-transcendental), a dificuldade aumenta. Quando constato qualquer aspecto ou parte do ato judicativo em busca do objeto do conhecimento, o que faço é elaborar um juízo, por exemplo, "é o sentimento de evidência". Se esse juízo é verdadeiro, ou seja, se efetivamente tenho um sentimento, o critério de objetividade do conhecimento já foi dado, de modo que não pode ser o sentimento.

O objeto do conhecimento parece fugir da investigação, pois sempre que encontro um possível candidato (sentimento de evidência, sentido da evidência, preenchimento entre atos intencionais), o critério de objetividade já foi pressuposto no juízo de constatação desse candidato. É impossível constatar "o" critério de objetividade do conhecimento, pois, para constatar qualquer coisa,

ele já é pressuposto na constatação. Com isso, Rickert mostra que a via psicológico-transcendental está inexoravelmente presa numa *petitio principii*.

Dessa *petitio principii*, entretanto, não se segue que a via psicológico-transcendental leva ao relativismo e ao ceticismo. Por redução ao absurdo, Rickert procura mostrar que todo argumento que afirma o relativismo da via psicológico-transcendental se autodestrói:

É natural que da análise psicológica do sentimento de evidência não possamos jamais liberar a significação transcendente. Mas se nós, em algum momento, pressupomos que há algum objeto transcendente, e se toda teoria do conhecimento precisa fazer isso, então, não é apenas permitido, mas também necessário investigar o critério de verdade, para compreender assim o objeto do conhecimento. Certamente não é possível “explicar” como pode se manifesta uma exigência que, de um lado está ligada a um sentimento e, de outro lado, deve valer de modo transcendente e independente de todo ser. Mas disso não se segue de modo algum que o sentimento de evidência, enquanto critério de verdade, conduz ao relativismo e à supressão do conceito de evidência. (...) A teoria do conhecimento faz o suficiente quando mostra que a duplicidade própria da evidência é uma hipótese absolutamente inevitável, pois toda tentativa de contestar essa hipótese precisa, para a correção de seu juízo, referir-se a qualquer critério imanente de verdade, e com isso já pressupõe aquilo que procurava contestar, a saber, que um ser psíquico garante a validade transcendental. (ZWE, 1909, p. 219)⁹

Esse argumento pode ser sintetizado nos seguintes pontos:

- a) Ao tratar dos juízos, a via psicológico-transcendental só pode encontrar efetividades.

- b) Efetividades são contingentes e não podem servir de critério para a objetividade do conhecimento.
- c) Qualquer juízo que, em função de "b", afirme a relatividade da via psicológico-transcendental é contraditório, pois pressupõe em sua afirmação aquilo que pretende negar.
- d) Todo juízo pressupõe um parâmetro objetivo de verdade, negar isso destrói a possibilidade do próprio juízo.
- e) É impossível encontrar o parâmetro de objetividade do conhecimento, mas é um dever pressupô-lo.

Essa pressuposição a que qualquer juízo está preso é o efeito de nossa autonomia judicativa. O fato da liberdade da tomada de posição do juízo implica a postulação de um dever (a norma que permite que eu me autodetermine), no qual está pressuposto um valor. Como o valor que rege a esfera teórica é o valor de verdade, e todo valor se caracteriza por sua polaridade, o que está pressuposto é o par verdadeiro/falso. Esse dever é o que Rickert procurou explicar, através da via psicológico-transcendental, como "sentido imanente da evidência", que seria o reino intermediário entre a transcendência do valor e a imanência do conhecimento.

Trata-se sem dúvida de uma construção, entretanto toda teoria do conhecimento está necessariamente obrigada a se apoiar em algum tipo de construção (ZWE, 1909, p. 220). Seja lá qual for a construção, por exemplo, formas *a priori* da experiência, funções do entendimento, consciência em geral (que são próprias da tradição crítica kantiana), ou o preenchimento entre atos intencionais (como faz a fenomenologia), elas são um acessório indispensável para se ter conhecimento daquilo que garante a objetividade do conhecimento.

A constatação dessa autonomia lógica e dessa liberdade do ato judicativo (...) tem uma significação decisiva, não somente para as questões gerais de uma visão de mundo, mas também para a própria teoria do conhecimento. Pois é somente exibindo esse sentido imanente do conhecimento que se torna inteligível a única *maneira* na qual o pensamento é capaz de se apropriar do objeto transcendental e de torná-lo, assim, um conhecimento. (Ibid., p. 221)¹⁰

Com base nessa ideia, Rickert responde a crítica de Husserl ao “psicologismo transcendental”. Nos *Prolegômenos*, Husserl afirma que o criticismo transcendental é também uma forma de psicologismo (Proleg, 1900, § 28, p. 93, nota 11; § 38). Apesar de se referir apenas genericamente aos “filósofos neokantianos”, Husserl afirma que “não somente Lange pertence à esfera da teoria do conhecimento psicologista, mas também uma boa parte dos filósofos neokantianos, ainda que eles não queiram. A psicologia transcendental é *também* psicologia” (ibid., § 28, p. 93, nota 11).¹¹ No parágrafo 38 dos *Prolegômenos*, a psicologia transcendental é caracterizada como a tentativa de salvar a objetividade do conhecimento, apelando, de modo mais ou menos mítico, para certas “formas primordiais”. Sem citar nomes, Husserl enumera algumas dessas construções míticas: “funções do entendimento (humano)”, “consciência em geral (como razão genérica humana)”, a “constituição psicofísica do homem”, o “*intellectus ipse*”, que, como faculdade inata (no gênero humano), precede o pensamento real e a toda experiência, etc. (Proleg, 1900, § 38, p. 124).¹² Abstraindo o fato de que ele nivela vários matizes do kantismo, desde um fisiologismo de inspiração kantiana até posições neokantianas, para Husserl, de nada adiantam formas primordiais contra o relativismo do psicologismo. Mesmo que houvessem funções puras do

entendimento e que estas fossem independentes de todo pensamento real e de toda experiência, ainda assim a objetividade do conhecimento continuaria indeterminada. No lugar de formas *a priori*, Husserl promete um método para apreender as leis puras imanes dos próprios objetos. Essas leis imanes não se confundem nem com aquilo que em nossa experiência ingênua e natural do mundo tomamos como “dado”, nem com as supostas formas primordiais da intuição e do entendimento, investigadas pela filosofia transcendental.

Aos olhos de Rickert, essas críticas parecem muito perspicazes, mas a solução fenomenológica que Husserl oferece não é convincente. Para Rickert, Husserl se perde na ilusão de uma descrição de atos intencionais sem perceber que se trata de uma construção. Na constatação e descrição de cada elemento, de cada relação, de cada lei de essência, o que se tem são juízos nos quais estão pressupostos os valores, os verdadeiros objetos do conhecimento. Sem se dar conta disso as complexas construções da fenomenologia são inúteis para a epistemologia, pois não procuram explicar como a validade transcendente dos valores pode ser dada na imanência e contingência do conhecimento.

Quando Husserl declara que mesmo a psicologia transcendental é um psicologismo, devemos acrescentar que mesmo a fenomenologia é uma psicologia transcendental e que é somente enquanto tal, isto é, por meio de um reportar-se aos valores, que ela pode fazer alguma coisa. Mesmo abstraindo disso, ele erra no que diz respeito ao desenvolvimento do conceito de Bolzano de valor teórico. Bolzano sabia que a verdade não tinha nada de efetivo. Apesar de a princípio dispor desse *insight* negativo, abstração feita da riqueza de detalhes, é em vão que se procura, incluindo os sucessores de Brentano, seu complemento positivo necessário. *Isso* que

é o não efetivo, esse *insight* que é precisamente decisivo para a lógica pura, nasce com a psicologia transcendental de Kant. (ZWE, 1909, p. 227)¹³

Em última instância, o que Rickert quer mostrar é que não é possível escapar das construções, pois não é possível fazer teoria dispensando a via psicológico-transcendental. Toda teoria, inclusive teorias epistemológicas e a fenomenologia, constituem-se de proposições, que nada mais são do que construções judicativas. Não é possível pular a própria sombra. Isso, entretanto, não significa negar a objetividade do conhecimento. O que é preciso é um método que nos permita explicar o critério de objetividade do conhecimento a partir do inevitável psicologismo da via psicológico-transcendental.

Para Rickert, esse método estaria na coordenação das duas vias da teoria do conhecimento. A análise do ato judicativo enquanto ato prático (livre) de tomada de posição, mesmo que sempre redunde num voluntarismo que descaracteriza os valores, permite-nos ter certeza da pressuposição dos valores. Em todo juízo e em toda proposição o valor de verdade nunca é dado, mas sempre pressuposto, e o que nos permite ter certeza disso não é um tipo de intuição especial escondido nas profundezas intrincadas das relações entre atos intencionais, mas simplesmente o fato da liberdade. A espontaneidade do ato judicativo pressupõe objetivamente, às costas de toda construção judicativa, a polaridade dos valores. Essa pressuposição é aquilo de que trata a lógica transcendental.

Do exposto no presente tópico, é possível observar que, por trás de todas as disputas entre Rickert e Husserl, sobre a

objetividade do conhecimento, há um ponto fundamental de discórdia, ponto este que se mostra inegociável e que acaba levando a filosofia dos valores e a fenomenologia a caminhos diferentes, por maiores que sejam as tentativas de aproximação e as influências mútuas. Trata-se da noção de intuição de Husserl.

Como se viu, para Husserl, os critérios legais que garantem a objetividade do conhecimento só podem ser justificados com base na intuição fenomenológica, ou seja, eles precisam ser dados intuitivamente. E Husserl acredita que o método fenomenológico de análise das relações entre atos intencionais permite a descrição pura desses critérios. Como os neokantianos não dispõem do método fenomenológico, acabariam perdendo-se em construções abstratas, sejam essas imaginadas como formas *a priori* ou como valores.

Por outro lado, Rickert e o neokantismo em geral (com exceção talvez de Lask) acusam Husserl de intuicionismo, ou seja, de ingenuamente, mesmo depois da revolução transcendental de Kant, continuar advogando a possibilidade de intuição de entidades ideais, o que leva a uma esdrúxula ontologia formal, que só se sustenta em função de sua obscuridade, na qual se mesclam aspectos de um realismo imanente de tipo aristotélico com a roupagem do empirismo moderno.

Para os neokantianos, os critérios de objetividade do conhecimento não estão em algum lugar esperando para serem descobertos, em verdade eles só podem ser remontados como condições formais de possibilidade numa construção crítica, e a maneira correta de se fazer isso, na perspectiva de Rickert, é por meio da análise dos valores implicados na ação humana. Portanto, não se trata de descrever alguma coisa ou de se ter acesso, por

meio de uma misteriosa intuição, a alguma instância formal escondida nas profundezas da experiência humana.

1. *"Was Rickert sagt, ist grundverkehrt".*

2. Apesar de certa obscuridade, Husserl define uma disciplina normativa como aquela que se orienta em função de uma valoração qualquer, de algo que é considerado um bem. Como exemplos, ele cita a ética hedonista, que tem no prazer a sua norma fundamental, a ética utilitarista, que tem como norma fundamental "a maior felicidade possível do maior número possível", e o imperativo categórico, que é a norma fundamental da ética kantiana (Proleg. 1900, § 14.). Já a disciplina prática é definida como um caso particular da disciplina normativa, como uma arte (*technê*) em sentido aristotélico, que tem como norma fundamental a consecução de um fim prático. A arte procura fixar na prática as normas com as quais se pode realizar determinado fim, correspondente à valoração fundamental, logo, toda disciplina prática pressupõe uma disciplina normativa (Proleg. 1900, § 15).

3. *"Mit anderen Worten: Jede normative Disciplin verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Wahrheiten, diese aber entnimmt sie gewissen theoretischen Wissenschaften".*

4. Era de se esperar que nesse ponto Rickert combatesse as análises de Husserl com base naquilo que o próprio Husserl concede, ou seja, que a norma que funda e dá unidade às disciplinas normativas e práticas é derivada da "valoração" das leis imanentes do objeto, que as leis imanentes "exigem" reconhecimento. Se procede a tese de Heidegger do neofichtianismo de Rickert, então ele deveria dizer que o "interesse" de que fala Husserl pelas leis imanentes do objeto é tão orientado valorativamente quanto em qualquer disciplina normativa. Só é possível haver interesse e, portanto, intencionalidade, em função de valores. Husserl só não enxergaria isso em função de seu ontologismo dogmático. Ele não perceberia que a "constatação" de qualquer coisa, mesmo que de supostas leis de essência, já é um juízo que só é possível em função da pressuposição de valores.

5. *"subjektive Korrelat des transsubjektiven Wertes".*

6. *"Diese Betrachtung verschiebt besonders den Schwerpunkt der Erkenntnistheorie als Wissenschaft in unzulässiger Weise. Sie nimmt dieser Wissenschaft, die die Theorie der Theorie sein soll, ihren rein theoretischen und daher ihren eigentlich wissenschaftlichen Charakter. Sie macht aus ihr eine 'normative Disziplin' oder gar eine Kunstlehre des Denkens, und davor muss sich die Erkenntnistheorie hüten. Eine Kunstlehre ist keine Wissenschaft, sondern höchstens die Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse. Husserl hat mit Recht nachdrücklich hervorgehoben (nota 1 - Logische Untersuchungen I, 1900, S. 30 ff.): normative Disziplinen brauchen ein rein theoretisches Fundament".*

7. *"Denselben Unterschied hebt Lask scharf hervor, zeigt aber zugleich den Zusammenhang zwischen Wertgeltung und Norm (nota 1: Gibt es einen 'Primat der praktischen Vernunft' in der Logik? Vortrag, gehalten auf dem III. internationalen Kongress für Philosophie in Heidelberg, 1908): 'Zum Fordern oder zur Norm wird uns das Gelten, wenn wir sein Wesen nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten, sondern insgeheim gleichzeitig zu einer ihm hingeebenen Subjektivität hinschweifen'. Also auch hiernach ist der Gedanke des Sollens dem Werte 'an sich' gegenüber abgeleitet und sekundär (...)"*

8. Citando a obra *Die Lehre vom Urteil*, de Lask, Rickert o acusa de assumir a posição de uma teoria do conhecimento pré-critica: *"Darf, so müssen wir fragen, als Gegenstand, d. h. als letzter Maßstab des Erkennens, nur ein Inhalt in der Form betrachtet werden, die als Wert transzendent gilt, und haben wir also von dem Sollen der Zusammengehörigkeit beider Faktoren abzusehen, um in die gegenständliche Region vorzudringen? Lask (nota: Die Lehre vom Urteil, S. 87 ff.) ist dieser Meinung, und seine Gründe sind für uns vor allem von Bedeutung, da er bei intimster Fühlung mit den großen Traditionen der Wertphilosophie des Altertums und der Neuzeit das objektive Verfahren weiter und konsequenter durchgeführt hat als irgendjemand in der nachkantischen Erkenntnistheorie"*.

9. *"Es bleibt natürlich dabei, dass eine psychologische Analyse des Evidenzgefühls uns niemals dessen transscendente Bedeutung erschliessen könnte. Aber wenn wir einmal vorausgesetzt haben, dass es irgend einen transscendenteu Gegenstand giebt, und das muss jede Erkenntnistheorie tun, dann ist es nicht nur zulässig, sondern auch notwendig, nach dem Wahrheitskriterium zu fragen, um so die Erkenntnis des Gegenstandes zu verstehen. Gewiss, es lässt sich nicht weiter 'erklären', wie eine Forderung auftreten kann, die einerseits an ein Gefühl gebunden ist und andererseits doch unabhängig von jedem Sein transscendent gelten soll. Aber daraus folgt garnicht, dass das Evidenzgefühl als Wahrheitskriterium zum Relativismus und zur Aufhebung des Erkenntnisbegriffes führt. (...) Die Erkenntnistheorie hat genug getan, wenn sie zeigt, dass die eigentümliche Doppelseitigkeit der Evidenz eine schlechthin unvermeidliche Annahme ist, weil jeder Versuch, diese Annahme zu bestreiten, sich für die Richtigkeit seiner Urteile doch auch auf irgend ein immanentes Wahrheitskriterium berufen müsste und daher immer schon das voraussetzen würde, was er bestreiten möchte, nämlich, dass ein psychischer Zustand transscendente Geltung verbürgt"*.

10. *"Die Konstatierung dieser logischen Autonomie und Freiheit des Urteilsaktes, die selbstverständlich nichts mit Ursachlosigkeit zu tun hat, ist nicht nur für die allgemeinen Weltanschauungsfragen, sondern auch für die Erkenntnistheorie selbst von entscheidender Bedeutung. Denn nur durch die Aufzeigung dieses immanenten Erkenntnisinnes wird verständlich, wie allein das Denken sich den transscendenten Gegenstand zu eigen zu machen und zum Erkennen zu werden vermag"*.

11. *"(...) gehört nicht bloß Lange, sondern ein guter Theil der Neukantianer in die Sphäre psychologischer Erkenntnistheorie, wie wenig sie es auch Wort haben wollen. Transscendentalpsychologie ist eben auch Psychologie"*.

12. *"(...) Art der Aprioristen mehr oder minder mythisch zurückführt auf gewisse 'ursprüngliche Formen' oder 'Functionsweisen' des (menschlichen) Verstandes, auf das 'Bewußtsein überhaupt' als (menschliche) 'Gattungsvernunft', auf die 'psychophysische Constitution' des Menschen, auf den 'intellectus ipse', der als angeborene (allgemein menschliche) Anlage dem factischen Denken und aller Erfahrung vorhergeht (...)"*.

13. *"(...) wenn Husserl sagt, auch Transscendentalpsychologie ist Psychologie, so wird man hinzufügen dürfen, auch Phänomenologie ist Transscendentalpsychologie und kann nur als solche, d. h. Durch logische Wertbeziehung, etwas leisten. Abgesehen davon fehlt den von*

Bolzano ausgehenden Gedanken der Begriff des theoretischen Wertes. Bolzano weiss, dass die Wahrheit nichts Wirkliches ist. Aber bei dieser negativen Einsicht hat es doch im Prinzip, abgesehen von der Fülle des Details, sein Bewenden, und die notwendige positive Ergänzung sucht man auch bei Bolzanos Nachfolgern vergeblich. Was jenes Nichtwirkliche ist, diese gerade für den Begriff der reinen Logik entscheidende Einsicht, ist eben aus Kants Transscendentalpsychologie erwachsen". Essa mesma crítica é repetida em GE (1921, p. 263).

SEGUNDA PARTE

*Lask: em torno de uma teoria do sentido
entre Rickert, Husserl e Heidegger*

5

A FILOSOFIA DA VALIDADE DE LASK

O problema da filosofia da validade

Em termos gerais, o problema que Lask se coloca em LPK (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1910) diz respeito ao objeto de estudo da filosofia. Do que efetivamente trata a filosofia? A falta de clareza quanto a essa questão acompanharia a filosofia desde a sua origem na Grécia, permanecendo ainda em aberto. Seria a filosofia um tipo especial de ciência e, enquanto tal, com um objeto de pesquisa específico?

Se por mais de dois milênios a filosofia mais ou menos se confundiu com as ciências, a partir da segunda metade do século XIX, com a revolução das ciências particulares e a consequente determinação de cada um de seus campos de pesquisa, a questão sobre aquilo de que trata a filosofia se tornou urgente. Comentando o positivismo cientificista que prevalecia no início do século XX, Lask questiona: "A época atual se esforça para dar um tratamento lógico a todos os domínios e tendências do saber, de submeter-lhes a investigações lógicas e metodológicas. Por que o saber filosófico teria sido ignorado na lógica?" (LPK, 1910, p. 23).¹

Enquanto continuador da filosofia do valor de Windelband e Rickert, a resposta de Lask a essa questão não poderia ser outra: o objeto de estudo da filosofia é o valor (*Wert*) (LPK, 1910, p. 8), a validade (*Geltung*).² A incapacidade dos filósofos, ao longo da história da filosofia ocidental, em perceberem que é dos valores que eles se ocupam quando fazem filosofia, teria privado os valores de um campo específico na geografia dos saberes, o que Lask qualifica como *heimatlos* (LPK, 1910, pp. 14, 260), ou seja, uma situação de indigência, desabrigo, desterro.

Como consequência dessa situação, os valores foram sistematicamente confundidos e hipostasiados em domínios estranhos, por exemplo, na forma de entidades metafísicas (em alguma forma de platonismo), ou em alguma redução empirista, o que era o caso do psicologismo na virada do século XX.

Para resolver essa indigência dos valores, Lask se propõe a localizar e determinar a extensão e o alcance do domínio da validade – que em sua concepção é o próprio domínio da lógica –, o que deve resultar numa teoria das categorias que garanta a soberania do âmbito de pesquisa da filosofia. Não se trata de descobrir um novo domínio, mas sim de desenterrar os valores,³ sempre pressupostos e sempre ignorados em todas as dimensões da cultura humana:

trataremos aqui da *extensão* e do *alcance* do domínio de validade das categorias, da universalidade do lógico e da forma categorial constitutiva; (...) Trata-se de fundar e de garantir ao lógico o seu domínio de soberania, em sua validade universal, e se trata de liberar, para a lógica e particularmente para a teoria das categorias, um domínio de atividade que, certamente, não é algo novo para ser descoberto, mas que atualmente permanece completamente soterrado. (LPK, 1910, p. 4)⁴

Determinar o domínio da validade, portanto, significa distinguir e esclarecer logicamente o objeto de estudo da filosofia, aquilo sobre o que se funda o único tipo de saber legítimo, que pode ser fornecido pela filosofia. Mas, como se mostrará, a elaboração de Lask da validade não tem a conotação normativa nem prática da filosofia do valor de Windelband e Rickert, mas se constitui como uma resposta à teoria da significação das *Investigações Lógicas* de Husserl.

A determinação do âmbito da validade

Na primeira seção da introdução de LPK, procurando delimitar preliminarmente o âmbito da validade (*Geltungsgebiet*) (ibid., p. 6), Lask distingue três domínios: o sensível (*Sinnliche*), o suprassensível (*Übersinnliche*) e o valor (*Geltung* ou *Wert*) (ibid., p. 12). O âmbito do sensível é aquele da experiência possível, o mundo dos entes, dos acontecimentos, das formações espaciais e temporais, das relações causais, ou seja, a massa ôntica (*Seinsmasse*) que, para Lask, inclui indistintamente tanto fenômenos físicos quanto fenômenos psíquicos (ibid., pp. 16-17). O âmbito do suprassensível se constrói por oposição ao sensível, como algo que estaria além da experiência possível, sendo um produto da imaginação metafísica que desde Platão acompanha a filosofia ocidental. Já o âmbito do valor, por exclusão, é composto pelo que não pertence nem à esfera do sensível, nem à esfera do suprassensível, ou seja, a validade, que Lask descreve como não-sensível (*Unsinnliche*)⁵ e que nada mais é do que o conjunto de toda significação (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*) que se aplica a qualquer domínio.

O significado ou sentido de qualquer coisa simplesmente vale (*gilt*), sem ser algum tipo de ente, sem ser espacial, sem ser temporal, sem ser psicológico, sem ser sensível ou suprassensível. Por exemplo, o significado "vermelho" simplesmente vale e não se confunde nem se submete à realidade espaço-temporal do objeto vermelho a que se refere, o significado "espaço-temporal" simplesmente vale e não se confunde nem se submete à espaço-temporalidade do objeto a que se refere, o significado "justo" simplesmente vale e não se confunde nem se submete à facticidade histórica da ação justa a que se refere (ibid., pp. 13 e 18), a "verdade" da conclusão de um silogismo simplesmente vale e não se confunde com os processos causais que constituem o raciocínio (ibid., pp. 18-19).

Mas, apesar de ser independente do domínio a que se refere, a validade não constitui uma instância autônoma ou subsistente em si mesma. A validade é sempre a significação de um determinado domínio, seja este o sensível, o suprassensível ou a própria validade, e não subsiste sozinha. Como se mostrará melhor mais a frente, para Lask, a validade é essencialmente um "valer-para" (*Hingelten*)⁶ alguma coisa, nem que seja para si mesma.

Assim, quando Lask fala de um "âmbito" da validade, isso não deve sugerir a existência de um reino separado. O uso de expressões como "domínio", "reino", "instância" ou "âmbito", deve-se, na verdade, à limitação da linguagem, que se constitui quase que exclusivamente de termos moldados no âmbito sensível, impróprios para o tratamento da validade. Como coloca Lask, a linguagem normalmente só consegue se referir à validade através de metáforas emprestadas do mundo do ente sensível, por meio de

imagens espaciais e temporais como “sucessão”, “fundamento”, “surgir” (LPK, 1910, p. 19). Essa deficiência da linguagem constitui um dos principais fatores que induzem a hipóstase da validade, o que, por séculos, tem impedido a correta colocação do problema do valor.

Quando os primeiros filósofos, especialmente Platão, intuindo o problema da validade, dela quiseram se ocupar, o que acabaram fazendo foi fundi-la no suprassensível, criando uma dicotomia entre o mundo sensível da experiência e um mundo suprassensível, no qual a validade foi hipostasiada na forma de entidades subsistentes em si mesmas. A dificuldade para se referir ao valer da validade, aliada à dificuldade de se desvencilhar da linguagem mitológica das tradições religiosas, por séculos, têm induzido os filósofos a localizar a validade em reinos metafísicos.

Isso mostra que o âmbito do suprassensível, em grande parte, nada mais é do que uma confusão entre validade e resquícios mitológicos (ibid., p. 128).⁷ Ao invés, por exemplo, de tentar descrever a atemporalidade que caracteriza a validade como algo diferente da noção do tempo, o que fizeram foi imaginar uma duração infinita, ou, como escreve Lask: “É bem conhecida a tentação de representar a atemporalidade disso que é valente, novamente, recorrendo a determinações temporais, sob a forma de uma duração sem início nem fim, de introduzir uma eternidade temporal sobre a atemporal, a *sempernitas* sobre a *aeternitas*” (ibid., p. 19)⁸.

O simples antônimo ou a mera inversão do sinal de termos fundados em determinações sensíveis não só não consegue dar conta da validade, como pode levar à postulação de universos

paralelos povoados de entidades metafísicas. Com isso, pode-se dizer que, para Lask, toda a história da filosofia nada mais é do que a história dos fracassos de problematização da validade. Se o objeto de estudo da filosofia é a validade, de certo modo a história da filosofia é a história das tentativas de se tratar da validade. No último capítulo de LPK, intitulado *Die philosophischen Kategorien in der Geschichte der theoretischen Philosophie*, Lask traça um esboço da história da filosofia, desde os gregos até a época moderna, tendo por base o problema de elaboração da validade (LPK, 1910, pp. 221-268).

A hipostasiação da validade em reinos autônomos dá origem ao modelo teórico que Lask chama de “teoria dos dois mundos” (*Zweiweltentheorie*), que tem como principal representante a oposição elaborada por Platão entre mundo sensível e mundo das ideias, e que será repetido à exaustão ao longo da história da filosofia ocidental:

O dualismo elaborado de modo paradigmático por Platão, esta teoria dos dois mundos, é repetido através de milhares de variações de temas e de sentidos, tendo sido enunciado em oposições tais como sensível e suprassensível, αἰσθητόν e νοητόν, *sensibile* e *intelligibile*, aparência e efetividade verdadeira, fenômeno e ideia, matéria e forma, matéria e espírito, finito e infinito, condicional e incondicional, empírico e supraempírico, relativo e absoluto, natureza e razão, natureza e liberdade, temporal e eterno. (Ibid., p. 5)⁹

A confusão de Platão deve-se ao fato de que tanto a validade quanto o suprassensível são não sensíveis (*Nichtsinnliches*). Mas isso não significa que sejam a mesma coisa, pois que o suprassensível se determina por oposição àquilo que caracteriza a realidade sensível,

já a validade não pode se determinar por qualquer propriedade sensível ou suprassensível, pois ela é justamente aquilo que constitui a significação ou sentido de toda propriedade possível. O valer, diferente dos domínios físicos, psíquicos e metafísicos, não é, nem ocorre (*geschieht*), nem é eterno, mas simplesmente vale (*gilt*) (ibid., p. 6). A ignorância desse fato é o que leva à hipóstase da validade, sempre inadvertidamente abordada com propriedades incompatíveis com seu modo de não sensibilidade, resultando, assim, na ilusão de uma dimensão autônoma. O que Platão procurava era a verdade que, enquanto tal, não poderia pertencer à realidade heterogênea, imperfeita, transitória e contingente, que se apresenta na experiência. Assim, concebe, por oposição à realidade sensível, um mundo perfeito e eterno para a verdade. Platão, entretanto, não se deu conta de que a verdade não pode ser alguma coisa, nem estar em algum lugar. A verdade simplesmente vale sem ter de ser alguma coisa. Sem levar isso em consideração, Platão acaba subsumindo a validade num mundo de entes perfeitos e eternos chamados ideias, algo que, segundo Lask, ainda se repetia na lógica recente que resistia ao psicologismo:

É assim [por causa de Platão] que a esfera na qual prevalece o predicado de domínio da "validade", e também especialmente aquele tipo de lógica praticado pela especulação recente, mergulha na esfera metafísica do ideal, do inteligível, da razão, do espírito, ou então permanece totalmente desterrada. (LPK, 1910, p. 14)¹⁰

Foi somente em meados do século XIX, com a *Lógica*, de Lotze (1843 [1980]), que o âmbito da validade começou a ser distinguido do âmbito do suprassensível.¹¹ O tratamento da validade

iniciado por Lotze permitiu, segundo Lask, observar que a totalidade das vivências possíveis podiam ser divididas nos três domínios anteriormente citados: o sensível, o suprassensível e a validade. Mas o mais importante foi a descoberta do peculiar papel desempenhado pela validade em relação aos outros domínios.

Como se verá, para Lask, a validade está na base de toda vivência (*Erleben*)¹² de todo domínio possível, inclusive de si mesma. Em termos de forma e material, pode-se dizer que há uma dualidade última e inultrapassável na vivência de cada domínio, sendo a forma justamente a validade (sentido ou significado) que se aplica ao material sensível, ao material suprassensível e à própria validade tomada como material de si mesma (LPK, 1910, pp. 96, 110, 112, 115, 154).

Num movimento absolutamente contrário à filosofia dos valores de Windelband e Rickert, para Lask, a validade não está na espontaneidade do sujeito nem em algum âmbito da subjetividade, mas na vivência, na experiência vivida imediata. Os fenômenos subjetivos e, particularmente, a significação cognitiva, são apenas um tipo específico de vivência da validade. Todo objeto possível, seja ele sensível, valente ou quem sabe até metafísico, é originalmente vivenciado em sua conjuntura, em sua conformação (*Bewandtnis*) (ibid., pp. 30, 66, 69, 82, 130)¹³ entre forma (validade) e material (o conteúdo que preenche a validade). Para Lask, é exatamente essa relação entre forma e material o que constitui o campo de pesquisa da filosofia, campo este muito vasto, que não se confunde com o de cada uma das ciências particulares e que permanece praticamente inexplorado.

Com essa situação, pode-se especialmente superar toda confusão que afeta o esforço *filosófico* de oferecer à pesquisa filosófica um domínio que possa ser inequivocamente definido. *Sondar os fundamentos do não-ente*, disto que vale sem depender do tempo, das significações valentes, das formas do sentido, examinar isto que é o valor, mas também a efetividade carregada de valor (...), são essas as tarefas comuns que lhe [filosofia] são atribuídas. (Ibid., p. 6)¹⁴

Por conta disso, segundo Lask, a filosofia pode ser definida como a “ciência da validade” (*Geltungsphilosophie*) (ibid., p. 12), o que lhe garante um campo de atuação específico em oposição às ciências particulares, justificando a sua posição no quadro geral dos saberes e a sua existência enquanto disciplina dentro da Universidade. É sempre bom lembrar que Lask faz parte de um momento histórico em que a existência da filosofia, enquanto disciplina universitária, encontrava-se ameaçada pelo positivismo cientificista, o que obrigava os neokantianos a dialogar com as ciências particulares e a justificar o papel da filosofia em relação às ciências.

É interessante notar que em vez de “filosofia dos valores” (*Wertphilosophie*), imediatamente associada à Windelband e Rickert, Lask prefere as expressões “filosofia da validade” (*Geltungsphilosophie*) ou “filosofia do valente” (*Philosophie des Geltenden*) (ibid.). Aparentemente, Lask procura evitar a palavra “valor” (*Wert*) porque ela remete ambigualmente tanto ao âmbito da validade quanto ao domínio da ética, o que pode levar a alguma forma de hipóstase da validade. Como se viu no tópico “A distinção entre valor e dever”, esse seria, na opinião de Lask, o erro cometido pela teoria dos valores de Rickert, que acabaria redundando numa espécie de psicologismo voluntarista.

As instâncias da validade

Logo na primeira frase da primeira seção da introdução de LPK, Lask escreve que “Toda a história do pensamento é atravessada pela busca de um esclarecimento e ordenamento último da essência disso que é vivenciável em geral, pensável em geral e do algo em geral” (LPK, 1910, p. 4).¹⁵ Na sequência do texto, Lask não define exatamente o que são essas três instâncias, contudo, cada uma dessas expressões, “vivenciável em geral” (*Erlebbar überhaupt*), “pensável em geral” (*Denkbar überhaupt*) e “algo em geral” (*Etwas überhaupt*), indica cada uma das instâncias da validade que são exploradas por Lask, não só em LPK, mas também em LvU (*Die Lehre vom Urteil*, 1911).

A instância do “vivenciável em geral” diz respeito à vivência imediata da validade em toda objetualidade (*Gegenstandlichkeit*)¹⁶ possível, sejam objetos sensíveis, não-sensíveis ou talvez até suprassensíveis; essa instância é analisada através do que Lask chama de categorias constitutivas, o que inclui as categorias de ser e as filosóficas.¹⁷ A instância do “pensável em geral” se constitui como um tipo de vivência paralela à vivência original, na qual a objetividade (*Objektivität*) é constituída como correlato subjetivo; tem-se aqui a teoria do conhecimento de Lask.¹⁸ Por último, a instância do “algo em geral” diz respeito às categorias reflexivas que são objetos formais, vivenciados em sua objetualidade original e que desempenham a função de ponte entre as duas primeiras instâncias; trata-se de um tipo de objeto que não se confunde com os fenômenos subjetivos, mas que só aparece no solo da subjetividade.¹⁹

1. *“Die Gegenwart bemüht sich, alle Wissensgebiete und Wissenstendenzen für die Logik zu erobern, sie logischen und methodologischen Untersuchungen zu unterwerfen. Warum wird gerade das philosophische Wissen in der Logik ignoriert?”.*
2. Em LPK, apesar de preferir o termo validade (*Geltung*), Lask também usa como expressões sinônimas valor (*Wert*), valer (*Gelten*) e valente (*Geltende*).
3. Essa retórica laskiana sobre o esquecimento e o soterramento dos valores será retomada posteriormente por Heidegger em relação ao ser: a história da filosofia ocidental poderia ser resumida como a história do esquecimento do ser (valor).
4. *“(…) der Umfang und die Weite des Geltungsgebiets der Kategorien, die Universalität des Logischen end zwar der konstitutiven Kategorialform wird hier behandelt; (…) Es soll dem Logischen der ihm gebührende Herrschaftsbereich in seiner wahren universalen Weite begründet und gesichert, der Logik, insbesondere der Kategorienlehre ein zwar nicht ganz neu zu entdeckendes, aber in der Gegenwart fast gänzlich verschüttetes Arbeitsgebiet erobert werden”.*
5. Para descrever o domínio da validade, Lask usa de modo recorrente a expressão “não-sensível” (*Unsinnliche*) em oposição ao sensível (*Sinnliche*) e ao suprassensível (*Übersinnliche*), este último entendido com o domínio da metafísica. Além disso, ele usa a expressão “não sensível” (*Nichtsinnliche*) (traduzida aqui sem hífen) como um termo genérico para se referir tanto ao não-sensível quanto ao suprassensível. Para evitar confusões opta-se, no presente trabalho, simplesmente pelo termo “validade” para designar o domínio do valor, reservando-se o termo “não-sensível” (com hífen) apenas para quando estritamente necessário à compreensão das formulações do filósofo.
6. Essa necessidade que caracteriza a validade de ser sempre em função de algo é também denominada por Lask de “caráter formal do valer” (*Form charakter des Geltens*): LPK (1910, pp. 33, 58, 173).
7. Lask reconhece que toda metafísica e todo objeto suprassensível muito provavelmente não passem de ilusão. Isso, entretanto, não é algo que possa ser decidido por uma teoria das categorias. O que a teoria das categorias pode fazer é apenas resolver a confusão entre validade e suprassensível. Assim, apesar de Lask sempre elencar o âmbito do suprassensível, este permanece como mera possibilidade no quadro categorial.
8. *“Es liegt bekanntlich die Versuchung nahe, sich die Zeitlosigkeit des Geltenden doch wieder mit Hilfe zeitlicher Bestimmungen als anfangs- und endlose Dauer auszumalen, der zeitlosen die zeitliche Ewigkeit, der aeternitas die sempiternitas unterzuschieben”.*
9. *“In tausend Variationen des Namens und des Sinnes hat sich der von Plato vorbildlich ausgeprägte Dualismus, diese Zweisphärentheorie, wiederholt; ist in solchen Gegenüberstellungen wie Sinnliches und Übersinnliches, αἰσθητὸν e νοητὸν, sensible und intelligibile, Erscheinung und wahre Wirklichkeit, Erscheinung und Idee, Materie und Form, Materie und Geist, Endliches und Unendliches, Bedingtes und Unbedingtes, Empirisches und*

Überempirisches, Relatives und Absolutes, Natur und Vernunft, Natur und Freiheit, Zeitliches und Ewiges, ausgesprochen worden".

10. *"So ist die Sphäre, über die das Gebietsprädikat des 'Geltens' herrscht, und darum insbesondere auch die Art des Logischen in der bisherigen Spekulation entweder in einer metaphysischen Sphäre des Idealen, des Intelligiblen, der Vernunft, des Geistes untergegangen oder aber gänzlich heimatlos geblieben."*

11. Para afirmar a originalidade de Lotze na determinação da validade, Lask chega ao ponto de criticar o próprio Lotze, discordando de sua tese de que a teoria das ideias de Platão teria antecipado a problematização da validade. LSK (1910, p. 14): *"Es ist darum ebenso Lotzes Interpretation der Platonischen Ideenwelt wie auf der andern Seite der nichtssagende Vorwurf der Verdinglichung abzulehnen. So gewiß man Lotzes Deutung zugeben muß, daß Plato das, was 'gilt', vorgeschwebt hat, já sogar für den ganzen Entwurf der Ideenlehre bestimmend geworden ist, so zweifellos ist es andererseits, daß er nicht bei einem bloß Geltenden Halt gemacht, nicht den Gedanken des Geltenden gesondert festgehalten hat, vielmehr die ganze Gegenständlichkeitsart des Metaphysischen damit zusammenfließen ließ".* ("É por isso que rejeitamos a interpretação de Lotze do mundo platônico das ideias como algo que, pelo contrário, nada avança na denúncia da reificação. Se, por um lado, devemos concordar com a interpretação de Lotze de que Platão antecipa isto que 'vale' e mesmo que foi determinante para todo o desenvolvimento da teoria das ideias, por outro lado, não há dúvida de que ele nunca se ocupou disto que é simplesmente valente, que nunca considerou separadamente o pensamento sobre a validade, mas sim que levou a uma fusão [da validade] com isso que constitui a objetualidade na metafísica").

12. Sobre o conceito de vivência, ver, a seguir, os tópicos "Exposição dos elementos da teoria da validade" e "Vivência".

13. O termo *Bewandtnis* é um idiotismo da língua alemã, dificilmente versável para outros idiomas, e por isso é apenas, aproximadamente, traduzido por "conformação", "conjuntura", "involvement", "respectivité", "conformation", "condición respectiva". No presente trabalho, optou-se pela tradução "conformação" porque no pensamento de Lask o termo é elaborado em função da remissão original entre forma e material.

14. *"Mit einem Schlage kann uns diese Einsicht insbesondere auch über die Verworrenheit philosophischen Strebens hinausführen, dem philosophischen Forschen ein eindeutig bestimmbares Gebiet zuweisen. In der Ergründung des Nichtseienden, des zeitlos Geltenden, der geltenden Bedeutungen, der Formen des Sinnes in der Erforschung des Werts, aber auch der wertvollen Wirklichkeit, ist ihm eine einheitliche (...) Aufgabe zuerteilt".*

15. *"Durch die ganze Geschichte des Denkens zieht sich der Versuch einer letzten Lichtung im Inbegriff des Erlebbaren überhaupt, des Denkbaren überhaupt, des Etwas überhaupt".*

16. Aqui, é preciso antecipar a distinção que Lask estabelece entre objetividade (*Objektivität*) e objetualidade (*Gegenständlichkeit*). O primeiro termo é utilizado quando se tem em consideração os comportamentos subjetivos, já o segundo, quando se trata da pura

objetualidade, independentemente da subjetividade. Como se mostrará mais adiante, o sentido da objetividade não é algo essencialmente diferente da objetualidade, mas uma ofuscação desta, de modo que se pode dizer que a objetividade está contida na objetualidade. Para se evitar confusões, *Objektivität* e *Objekt* serão traduzidos unicamente por "objetividade", e *Gegenständlichkeit* e *Gegenstand*, respectivamente, por "objetualidade" e "objeto". Os adjetivos seguirão a mesma forma, respectivamente, "objetivo" e "objetual". Cf. LPK (1910, p. 73).

17. Em LPK, a primeira parte e o capítulo I da segunda parte são dedicados ao vivenciável em geral.

18. A instância do pensável em geral é trabalhada na seção sexta da primeira parte e seção primeira do capítulo III da segunda parte de LPK, e no texto de LvU como um todo.

19. A instância do algo em geral é trabalhada no capítulo segundo da segunda parte de LPK.

6

EXPOSIÇÃO DOS ELEMENTOS DA TEORIA DA VALIDADE

Antes de passar à análise de cada uma das instâncias da validade – o vivenciável em geral, o pensável em geral e o algo em geral –, é preciso introduzir os elementos utilizados por Lask na construção de seu aparato categorial. Para tratar da validade, Lask se apoiará numa teoria hilemórfica de categorias fundada nos seguintes elementos:

Forma, material e objeto

Segundo Lask, todo objeto (*Gegenstand*) possível se constitui de dois elementos não autônomos: o material (*Material*) e a forma (*Form*) (LPK, 1910, p. 34).¹

O material é simplesmente o que é envolvido pela forma, permanecendo sempre opaco e impenetrável. Em vista disso, é definido negativamente com relação à forma como aquilo que não vale, que é estranho ao valor e a significação (ibid., p. 48). Pode ainda ser metaforicamente representado como aquilo para que vale a forma (ibid., p. 32).

Já a forma é o valer (*Gelten*), o valente (*Geltende*), o que vale (*gilt*), o que compõe o domínio da validade (*Geltung*) (ibid., p. 8). A forma é sempre o envolvimento de um material e não subsiste autonomamente. Não existe uma instância do puro teor de validade (ibid., p. 32). A forma é sempre a forma de um material, podendo ser representada como um valer-para (*Hingelten*) (ibid.). “O teor de validade é a simples forma vazia que espera ser preenchida² por uma ‘material’ ou um ‘conteúdo’” (ibid., p. 33).³ O valer da forma é sempre o ser “afetado” (*betreffene*) de um material (ibid., p. 34), e só por abreviação pode ser considerado independente do material. Como o material permanece opaco e impenetrável, Lask também define a estrutura de validade da forma como um remete-se para além de si mesma (*über sich hinausweisendes*) (LPK, 1910, p. 173). A forma é o que, em função do material de que é valente, constitui os teores lógicos, por exemplo, o ser, a coisidade, a temporalidade, o belo, o ético, a relação, a identidade e, quem sabe até, o teor de suprasser dos objetos metafísicos.⁴ Esse teor lógico constitutivo do objeto é o que Lask entende por “categoria”:

Ser, coisidade, causalidade são formas ou – como doravante se deverá chamar a forma teórica – categorias. A discussão da tese copernicana precisa atentar ao conceito de forma, que também foi decisivo para *Kant*. Com o estabelecimento do conceito categorial a tese soará agora da seguinte maneira: a objetualidade *no* objeto é a categoria, coincidindo com a forma categoria *no* reino da verdade. (Ibid., p. 33)⁵

O objeto é o entrelaçamento (*Verklammerung*) entre forma e material (ibid., p. 34). Ser um algo (*Etwas*) é ser um material sob formas categoriais (ibid., p. 41). Forma e material não são

autônomos, mas encontram-se numa relação de codependência, que é o objeto. Independentemente da subjetividade, o reino objetivo é articulado. Não é uma massa amorfa, nem uma multiplicidade caótica de dados, mas está estruturado no que Lask chama de “caráter *formal* do valer” (*Formcharakter des Geltens*) (ibid., p. 32), que é o responsável por fazer com que a forma seja sempre a de um material, um valer-para. Rigorosamente falando, forma e material são apenas artifícios teóricos para tratar da relação originária (*Urverhältnisse*) (ibid., p. 83) do objeto, da sua conformação (*Bewandtnis*), a qual precede os próprios termos da relação (ibid., p. 174). Forma e material não são dois reinos que se cruzam, mas sim os componentes estruturais do único reino possível, que independe da consciência, do juízo, ou de qualquer função subjetiva.

Sentido, significado e *logos*

Essa imbricação de mão dupla no objeto, na qual a forma visa e é preenchida pelo material de que é valente, ao mesmo tempo em que o material determina a forma, é o que Lask chama de sentido (*Sinn*) (LPK, 1910, p. 13). O sentido é a união da validade com a opacidade do material, o que produz o “reino da multiplicidade de significações” (*Vielheitsreich der Bedeutungen*) (ibid., p. 61) de toda forma possível de objeto, por exemplo, reais, temporais, espaciais, causais, coloridos, éticos, estéticos, religiosos, lógicos, pensáveis, etc. Assim, para Lask, sentido é sinônimo de objeto, o sentido é a própria objetualidade do objeto, de modo que não há objeto sem sentido, nem sentido sem objeto.⁶

É interessante observar que para descrever o sentido em sua relação com a estrutura hilemórfica do objeto, Lask lança mão de expressões e de um esquema que lembram a teoria dos atos intencionais de Husserl. Lask diz, por exemplo, que a forma requer um “preenchimento” (*Erfüllung*) (ibid., p. 34) pelo material, que a forma, em seu valer-para, é essencialmente uma direcionalidade, um visar o material, com a diferença de que Lask não restringe essa direcionalidade ao plano da consciência, mas a estende à imediaticidade de toda vivência possível. Além disso, o sentido é descrito como constitutivo e indissociável do objeto a que se refere, algo próximo da relação estabelecida, por Husserl, entre o significado do ato intencional e o objeto intencional. Lask ainda se utiliza da expressão “intencionalidade” (*Intentionalität*) (ibid., p. 81), mas apenas para caracterizar as formações subjetivas, que são consideradas um tipo específico e derivado de direcionalidade, de valer-para.

Esse modo de compreender o sentido como a objetualidade, que essencialmente caracteriza o âmbito da validade, é descrita, por Lask, com expressões como “verdade *in concreto*” (*Wahrheit in concreto*) (LPK, 1910, p. 39),⁷ “*panarquia do logos*” (*Panarchie des Logos*) (ibid., p. 133) e “logosimanência” (*Logosimmanenz*) (ibid., p. 245). Independentemente da subjetividade, todo tipo de objeto é imanente à validade. O *logos* é o sentido original, pré-teórico e antepredicativo no qual se dá toda espécie de objeto. A teoria das categorias de Lask não é uma teoria da representação, de como os objetos nos aparecem, mas uma teoria da estrutura que reveste o objeto em função de sua imanência no *logos*, antes de qualquer contato com a subjetividade.⁸ O *logos* é universalmente englobante,

mas isso não significa que o material se torna racionalmente translúcido como no *panlogismo* hegeliano. Para marcar sua diferença em relação ao *panlogismo* de Hegel, que com sua dialética imanentista colocava o *logos* como o motor da própria realidade, Lask usa a expressão *panarquia*, procurando mostrar que, apesar do poder englobante do *logos*, o material permanece opaco e não derivável, sendo apenas envolvido pela forma. Enquanto, para Hegel, o sentido é imanente, pois o *logos* é a estrutura do material, para Lask, o sentido é apenas a diferenciação do *logos* em função da opacidade do material (LPK, 1910, pp. 40, 63).⁹ Resumidamente, isso que Lask chama de *panarquia do logos* é uma expansão das formas *a priori*, de Kant, para além da intuição e do entendimento, levando-as ao nível precognitivo e antepredicativo da conjuntura (*Bewandtnis*) de nossas vivências imediatas no mundo, o que, como se mostrará, aproxima Lask perigosamente de uma espécie de idealismo absoluto sem sujeito, algo que será herdado por Heidegger e que culminará com a crise e a interrupção do projeto *Ser e Tempo*.¹⁰

Em relação à terminologia, quando comparada a Rickert, observa-se que Lask, do mesmo modo que Husserl em *Investigações Lógicas*, não diferencia significado (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*). No tratamento da validade parece haver apenas uma diferença de nuance no modo como Lask utiliza os termos: "sentido" é mais amplamente utilizado para se referir ao conceito de objeto como um todo, já "significado" é resguardado para quando se está enfocando o fenômeno de determinação da forma por seu material específico.

Princípio de diferenciação do significado

É unicamente o material, independentemente de qualquer participação subjetiva, que é responsável pela diferenciação das formas e, assim, pela multiplicidade dos teores formais. Em função da opacidade dos materiais, há infinitas possibilidades de diferenciação dos teores formais. Trata-se aqui do que Lask denomina de princípio da “diferenciação do significado” (*Bedeutungsdifferenzierung*), que, em seu “momento de significação” (*Bedeutungsmoment*), constitui o “*principium individuationis*”, responsável pela multiplicidade da esfera da significação (LPK, 1910, pp. 58-61).¹¹ Observe-se que não existe um reino platônico puro e autônomo de formas, a forma é sempre a forma de um material e mesmo as puras determinações da lógica formal dependem em alguma medida da opacidade de algum material (ibid., p. 36).

Essa concepção do material, como aquilo que determina a forma de modo independente da subjetividade, mas que em si não pode ser determinado, parece sugerir que Lask está simplesmente recaindo numa posição pré-crítica, num hilemorfismo de tipo aristotélico, no qual forma e material são os constituintes inseparáveis da realidade, sendo o conhecimento apenas um modo de considerá-los de modo independente.¹² Não obstante, Lask indica que o ponto chave para se compreender a sua concepção de validade, sem reduzi-la a um mero realismo pré-crítico, depende da introdução e da correta elaboração do conceito de vivência (*Erleben*).

Vivência

Um dos principais *insights* de Lask foi observar que há uma oposição irreconciliável entre a vivência (*Erleben*) da forma do objeto e o conhecimento (*Erkenntnis*) (LPK, 1910, pp. 87 e 209) do objeto, mas não um abismo ontológico entre ambos, como se fossem duas dimensões independentes. Tal como a teoria do juízo de Rickert, que concebe o juízo como um ato prático de tomada de posição imanente às nossas vivências, também, para Lask, o conhecimento não é algo fora da vida. Porém, ao contrário de Rickert, que vê no juízo a instância *a priori* dos valores, para Lask, a validade se dá originalmente na vivência e só derivadamente na estrutura judicativa do conhecimento.

A vida, em sua vivência, é a possibilidade de experiência da validade, a validade original do sentido, ou seja, o objeto enquanto conformação (*Bewandtnis*) entre forma e material. Independentemente de qualquer instância subjetiva, da espontaneidade transcendental ou de atos intencionais, vivemos dentro da verdade *in concreto* da forma lógica. Experimentamos, numa vivência imediata, o sentido de conformação do objeto, mas não o conhecemos. Vivenciar a validade da forma (o não-sensível) é o que possibilita viver dentro de uma realidade, ter acesso às coisas, aos acontecimentos, às concatenações causais, ao que é belo, ao que é ético e, inclusive, aos objetos lógicos. Vivenciamos tanto objetos sensíveis, por exemplo, uma cadeira, quanto objetos não sensíveis, por exemplo, o ser da cadeira. Isso tudo, de modo independente de juízos, atos intencionais ou de qualquer atividade subjetiva.

A vivência imediata dá-se em oposição a qualquer reflexão como num puro absorver-se na especificidade de um não sensível, por exemplo, o dedicar-

se simples ao ético, ao estético, ao religioso, sem que seja de qualquer modo transcendida ou elevada à consciência, sem que seja colocada diante da reflexão, sem que seja encontrada ou captada numa claridade; (...) A vivência imediata é uma simples "vida" e um perder-se num não sensível e, por isso, uma atitude de não conhecer, de não-saber, de não-refletir, simplesmente ingênua, de modo algum perturbada por "pensamentos" e claridade, uma vivência que não "sabe" isto que "faz" ou "vive". (Ibid., p. 191)¹³

Diferentemente de Kant, para quem havia um abismo entre o conhecimento, de um lado, e a coisa em si do outro, para Lask, a oposição está entre o conhecimento e a vivência. Ou seja, a coisa em si de que fala Kant, quando pensa naquilo que estaria por trás do fenômeno, é, do ponto de vista de Lask, envolvida por formas lógicas, podendo ser imediatamente vivenciada em toda a sua significância. O que não é possível, para Lask, é conhecer o sentido original vivenciado na coisa em si, pois, como se mostrará mais à frente, o conhecimento é um tipo específico e modificado de vivência, que rompe com a imediaticidade da vivência original do objeto (*Gegenstand*), constituindo uma objetividade (*Objektualität*) derivada, que caracteriza o sentido cognitivo. Na vivência da validade, vivenciamos o material do objeto sem esclarecer o seu revestimento categorial. A coisa em si, de que fala Kant, não é transcendente ao *logos* (metalógica), mas apenas ao conhecimento:

De fato, a objetualidade da coisa em si é conduzida de maneira copernicana ao seio do lógico, pois qualquer coisa é imanente ao *logos*.

(...)

A transcendência da coisa em si nada tem a ver com metalogicidade. Mas então no que consiste ela? Compreendemos isso quando se aborda a oposição metafísica dos dois mundos não mais a partir do problema teórico da logicidade, mas a partir do problema teórico da cognoscibilidade. Pois o que Kant defende não é o alogicismo, mas sim o agnosticismo. A forma categorial constitutiva em relação ao suprassensível [coisa em si] permanece fechada ao nosso conhecimento, o suprassensível não se nos revela em sua afetação categorial, não se deixando conduzir ao fórum do conhecimento e permanecendo incognoscível; isso mostra que ele não é transcendente ao *logos*, mas apenas transcendente ao conhecimento. (LPK, 1910, p. 246)¹⁴

Aqui, é preciso chamar atenção para as dificuldades desse conceito de vivência. Apesar do desenvolvimento das filosofias da vida na virada do século XX, Lask de maneira alguma está sugerindo uma forma de vitalismo irracionalista, como aqueles praticados pelas filosofias da vida e tão ferrenhamente combatidos pelo neokantismo.¹⁵ A vivência de que fala Lask não deve ser pensada em termos biológicos, nem reduzida à vivência sensível, mas entendida como um deixar-se absorver na validade da forma. Buscando descrever esse fenômeno, Lask lança mão do termo *Hingabe* (LPK, 1910, pp. 13, 56, 80, 102, 122, 129, 132, 188, 190, 193, 198 e 203-216), que literalmente pode ser traduzido por “abandono” ou “entrega”, ou seja, uma imersão imediata nas categorias antes de sua determinação reflexiva. Em nossas vivências, antes de qualquer comportamento cognitivo e independentemente da consciência, estamos originalmente “entregues” (*hingegen*) e absorvidos na validade da forma. É o que acontece, por exemplo, na experiência estética ou ética, nas quais podemos vivenciar toda a significância de uma obra de arte ou de uma ação moral, independentemente, de

qualquer comportamento cognitivo ou de consciência do objeto (ibid., p. 191). Diferentemente de Kant, as formas categoriais não são impostas ao material numa síntese subjetiva, mas são determinadas pelo material na imediaticidade de nossas vivências. Trata-se de uma determinação categorial a partir do material da experiência e não a partir de formas *a priori* da intuição e do entendimento.¹⁶

Uma maneira de lançar um pouco de luz sobre esse conceito de vivência enquanto *Hingabe* é considerá-lo como uma versão não consciencialista e não intencional do conceito de intuição (*Anschauung*), defendido por Husserl nas *Investigações Lógicas*. Tal como Husserl expande o conceito de intuição para além da sensibilidade, algo parecido faz Lask com sua noção de vivência. Do mesmo modo que, para Husserl, a intuição sensível (percepção) e a intuição categorial são espécies de intuição, também, para Lask, a vivência sensível e a vivência não sensível são modos de se deixar absorver na validade da forma. Mesmo sendo a mais fundamental das vivências, a vivência sensível é apenas um tipo de vivência.

Apesar de não citar Husserl, essa proximidade com o conceito de intuição das *Investigações Lógicas* pode ser textualmente confirmada por uma passagem no capítulo final de LPK, na qual Lask, comentando certo “significado ampliado de intuição” (*erweiterten Bedeutung von Anschauung*), observa que “é permitido falar da sensibilidade como uma subespécie sensível da intuitividade, como uma intuitividade sensível, que se coloca ao lado daquela que podemos chamar de intuitividade não sensível” (LPK, 1910, p. 217).¹⁷

Mas, se por um lado a concepção de vivência de Lask pode ser aproximada da noção de intuição de Husserl, por outro lado, o fato de Lask conceber a vivência de modo não consciencialista e independente de atos intencionais o aproxima daquilo que será elaborado, por Heidegger, como compreensão (*Verstehen*) ontológica.¹⁸ Assim, do mesmo modo que é possível tentar esclarecer o conceito de vivência de Lask desenterrando as influências das *Investigações Lógicas*, também é possível esclarecê-lo buscando as suas influências no pensamento de Heidegger.

O modo como Lask descreve o fluxo de nossas vivências como uma absorção original na validade da forma será sugestivo para a elaboração, de Heidegger, da compreensão de ser-no-mundo como uma estrutura de sentido original, fundada no modo pragmático hermenêutico de nossa vida cotidiana com entes, pessoas e com nós mesmos dentro de um mundo. Isso mostra também que, apesar da obscuridade, a concepção de vivência de Lask é peça chave para se compreender como a fenomenologia husserliana é transformada na ontologia existencial de Heidegger.

Ao localizar na vivência a instância original do sentido e isolá-la da subjetividade, Lask está enxergando as primeiras luzes de um "mundo primordial",¹⁹ um horizonte de sentido que não pode ser reduzido às formações cognitivas ou à consciência, como sempre se fez na história da filosofia, e que na verdade é condição de possibilidade para qualquer comportamento subjetivo.

Apesar de Lask, enquanto pensador de transição, não se preocupar com a exploração desse novo mundo, a importância dele, juntamente com a noção de vivência do sentido, é absolutamente central para boa parte da filosofia ao longo de todo o século XX.

Seja por influência direta, seja por desenvolvimento autônomo, é o que se constata, por exemplo, na pré-compreensão ontológica de Heidegger, no horizonte hermenêutico de Gadamer, no mundo da vida de Habermas, nas formas de vida do segundo Wittgenstein, na *épisteme* de Foucault, sem contar as versões ancestrais ainda presas ao paradigma da consciência, como é o caso do próprio Husserl, que concebe os atos intencionais como vivências intencionais, e Dilthey, que lança mão da vivência para dar conta de uma experiência interna capaz de apreender a significância da realidade histórica como base para as ciências do espírito.

Nudez lógica, irracionalidade e irracionalismo

Outros elementos importantes do instrumental teórico de Lask são os conceitos de nudez lógica (*logische Nacktheit*), irracionalidade (*Irrationalität*) e irracionalismo (*Irrationalismus*), dos quais ele se ocupa na quinta seção da primeira parte (LPK, 1910, pp. 73-80)²⁰ e na terceira seção do capítulo três da segunda parte (ibid., pp. 211-222)²¹ de LPK.

Analisando a famosa passagem de Kant, segundo a qual “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”,²² Lask afirma tratar-se de uma formulação unilateral, pois se limita à esfera derivada da objetividade (*Objektivität*), ou seja, ao correlato subjetivo do sentido, o que tem o inconveniente de ocultar a dualidade original de constituição do sentido, além de levar à ilusão de uma diferença entre o objeto e o seu teor de verdade.

Deslocando o ponto referencial dessa formulação, do sujeito para o sentido original da objetualidade (*Gegenstandlichkeit*), é

possível, segundo Lask, observar que Kant, apesar de seu psicologismo, distingue os dois componentes do sentido: a simples forma (*bloÙe Form*) e o simples material (*bloÙe Material*), o que permite reelaborar as passagens nos seguintes termos: “a forma sem conteúdo é vazia, o conteúdo sem forma está nu” (ibid., p. 74).²³ Tal como Kant, para Lask, uma forma pura é realmente vazia, não passando de um conceito limite, eis que toda forma sempre se determina por um material. Já o material não é cego, mas está apenas logicamente nu (*logisch nackt*) (ibid., p. 74), ou seja, o material é envolvido em formas lógicas, mas não esclarecido cognitivamente.

A noção de nudez lógica diz respeito à ausência de conhecimento teórico e não a um material puro intocado pelas formas lógicas. Algo logicamente nu designa o estado pré-teórico em que se vivencia a conformação (*Bewandtnis*) forma/material do objeto. A nudez lógica é o estado da vivência imediata do sentido, é o estado original da forma lógica em seu valer-para um material, independente do comportamento cognitivo que posteriormente ilumina a nudez desse objeto, reconhecendo-o dentro de específicas formas lógicas.

Para além da distinção de Kant, como escreve Lask, “É preciso distinguir entre a compreensibilidade dos teores lógicos da forma e o simples envolvimento do material, e também entre a claridade dos teores categorias e a simples iluminabilidade do material” (LPK, 1910, p. 76).²⁴ O erro de Kant, quando afirma que “intuições sem conceitos são cegas”, está em imaginar um material intocado pelas formas categorias. Kant não percebe que o material irracional já se encontra envolvido em formas categorias e que é

justamente esse envolvimento que o permite imaginar e falar da irracionalidade dos dados da intuição.

A irracionalidade do material (intuições sem conceito) não decorre da ausência de forma (conceitos), mas ao contrário, de uma relação com a forma. O material só é irracional porque ele se opõe à racionalidade da forma. Um material totalmente independente da forma é completamente desprovido de sentido, não se podendo enunciar nada dele, nem sequer que é irracional.

Com a noção de nudez lógica, Lask introduz um novo conceito de irracionalidade (*Irrationalität*). Irracional não é o que está fora e intocado pelas formas lógicas, mas diz respeito à relação funcional do material com a forma lógica, é a opacidade e impenetrabilidade do material frente à forma categorial. A irracionalidade é intrínseca ao sentido. Irracional é tudo o que pode ser envolvido pela forma lógica, inclusive a própria forma (LPK, 1910, p. 77). Isso mostra que todo sentido se constitui como uma gradação de irracionalidade, pois se trata da determinação da forma em face da opacidade de algum material. Não há sentido na forma pura, mas sim no contato da forma com o material.

Mesmo atentando para a impropriedade de metáforas espaciais, pode-se dizer que o sentido se constitui no intervalo entre a forma pura e o material, como despedaçamento, modulação, contaminação da forma pelo material. Esse conceito de irracionalidade deve, por conseguinte, ser distinguido do significado que a palavra irracional tem em seu uso comum na filosofia desde a antiguidade. Se normalmente o irracional é compreendido como aquilo que está fora do *logos*, como aquilo que não tem nenhuma relação com a forma lógica, para Lask, todo material, em sua

irracionalidade, mantém uma relação de resistência em face da forma lógica, pois o *logos* é universalmente englobante e inseparável do material de que é valente. Os termos

Alogicidade e irracionalidade só abrangem aquilo que é estranho à significação quando os tomamos segundo a terminologia intelectualista da antiguidade, por *logos* e *ratio*, deve-se entender o teor de validade e sentido em sua mais ampla extensão e não simplesmente como *logos* teórico e *ratio* intelectual. (Ibid., p. 55)²⁵

A irracionalidade significava simplesmente o fato de ser-diferente-do-racional, o fato de se encontrar completamente fora da significação lógica. Irracional era simplesmente o conteúdo não lógico por oposição ao conteúdo lógico. Agora, ao contrário, a irracionalidade não é mais entendida no sentido do não-racional, mas no sentido da não-razonabilidade, que tem por fundamento a relação funcional forma-material. Irracionalidade não é mais a característica de um conteúdo que serve de comparação com um conteúdo lógico, mas a indicação de uma posição funcional face a um conteúdo lógico, o qual é ele mesmo pensado no papel funcional de forma. (LPK, 1910, p. 77)²⁶

Para Lask, o irracional é o material envolvido pela forma lógica, mas não esclarecido categorialmente com formas cognitivas. A irracionalidade é a função do material em sua relação constitutiva com a forma que lhe é valente, logo, não há que se falar num puro material amorfo e intocado pela forma lógica. Todo material, seja sensível ou não sensível, é sempre vivenciado em sua forma lógica constitutiva, o que de modo algum significa conhecimento. Não atentar para essa diferença é o que pode levar ao que Lask chama de "irracionalismo" (*Irrationalismus*) (ibid., pp. 211-222), que são todas as posições teóricas que, equivocadamente, falam de um

material amorfo intocado pela forma lógica, como se isso tivesse algum sentido.

Essas teorias não percebem que, se elas remetem a alguma pretensa instância oposta à racionalidade da forma, elas só o fazem em função da relação da forma com o material dessa instância. Falar da irracionalidade dos "dados da intuição", da "facticidade do real", da "vida", da "existência", da "vontade", das "pulsões", do "subconsciente", etc., é já pressupor uma relação com uma forma, que é o que nos permite experienciar, falar e, por último, conhecer essas instâncias.

Do ponto de vista de Lask, dissolve-se a fronteira que havia, no final do século XIX e início do século XX, entre racionalistas e irracionalistas. A oposição entre pensadores como Rickert, Windelband, Cohen, Natorp, Frege e Brentano, por um lado, e Darwin, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Freud e James, por outro lado, decorreria muito mais de uma falsa concepção da racionalidade do que outra coisa. Enquanto os racionalistas viam o sentido na forma pura, os irracionalistas enxergavam o verdadeiro sentido em alguma instância material, não se dando conta, entretanto, que não há sentido nesses polos, mas apenas no espaço entre eles.

Estabelecida essas distinções, Lask combate a milenar tese segundo a qual o individual real é irracional, enquanto que o universal ideal é racional (LPK, 1910, p. 78). Analisando especificamente a versão neokantiana de Windelband e Rickert dessa tese, Lask afirma tratar-se da perpetuação de um preconceito intelectualista, introduzido por Platão (ibid., p. 79).²⁷ A diferença entre a forma e o material não pode ser confundida com a diferença

entre o universal e o individual. Tanto o universal quanto o individual se constituem como sentido, de modo que, em ambos, é preciso distinguir a forma racional e a irracionalidade do conteúdo (ibid.). No real individual há tanta irracionalidade quanto no ideal universal, pois ambos se constituem pela conformação entre a opacidade de um material e a validade de uma forma lógica. A validade da forma se determina sempre em função da opacidade de um material, seja este sensível ou categorial, logo, não é possível identificar, como faz Rickert, o que “é” com o irracional individual e o que “vale” com o racional universal. Tanto o que “é” (por exemplo, esta cadeira) quanto o que “vale” (por exemplo, o ser da cadeira) são objetos constituídos por um material irracional e por uma forma lógica.²⁸

Para Lask, ser consequente com a mediação transcendental operada por Kant entre o racionalismo e sensualismo, entre o idealismo e o empirismo, implica mostrar que racional e irracional não são duas dimensões distintas, mas duas faces da mesma moeda. No centro da forma racional está sempre a impenetrabilidade e opacidade de um material irracional. É preciso compreender a posição de mediação de Kant para além dele próprio: “Contra o sensualismo defende-se a impossibilidade de se dispensar o fator racional *`a priori`* da validade, contra o racionalismo defende-se a impossibilidade de se decompor o material” (LPK, 1910, p. 80).²⁹

1. Observe-se que Lask prefere o termo material (*Material*) em vez de matéria (*Materie*).
2. Apesar de Lask não citar Husserl, o uso recorrente da expressão *Erfüllung* não é mera coincidência. Como se mostrará, Lask procura elaborar uma alternativa ao esquema de preenchimento de atos intencionais de Husserl, transformando-o em peça chave de sua concepção de sentido e de sua teoria do juízo.
3. "*Geltungsgehalt ist bloÙe leere, der Erfüllung mit 'Material' oder 'Inhalt' harrende Form*".
4. Essa reinterpretação do conceito de validade de Lotze como forma de um material, como o sentido determinado e indissolivelmente ligado ao material, exclui definitivamente o perigo que rondava a concepção de Lotze de uma autonomização da validade num reino lógico, na linha do logicismo que se desenvolvia no final do século XIX e início do século XX.
5. "*Sein, Dinghaftigkeit, Kausalität sind Form oder – wie die theoretische Form fortan heißen soll – Kategorie. Die Erörterung der Kopernikanischen These hat jetzt zu dem auch für Kant maßgebenden Formbegriff hingedrängt. Mit Einsetzung des Kategorienbegriffs lautet sie nunmehr: die Gegenständlichkeit an den Gegenständen ist Kategorie, fällt mit der Kategorialen Form am Reich der Wahrheit zusammen*".
6. Sobre essa formulação, veja Ferraz Júnior (1976, pp. 78-79).
7. Noção esta que deve ser distinguida do simples teor de verdade especificamente teórico, que caracteriza a oposicionalidade do juízo e que é utilizado, por Lask, para tratar das modificações da validade na esfera do conhecimento.
8. Sobre esse ponto, veja Crowell (2001, p. 40); Launay (2002, p. 10).
9. A discussão de Lask com Hegel se dá principalmente através do neo-hegelianismo de Benedetto Croce. Sobre a oposição entre *panlogismo* e *panarquia*, ver Nachtsheim (1992, pp. 28-30).
10. Como mostra o sumário do parágrafo oito de *Ser e Tempo*, o tratado estava projetado para ter duas partes, cada uma dividida em três itens. Heidegger, entretanto, deixa a obra inconclusa abandonando a sua elaboração no segundo item da primeira parte: *Dasein und Zeitlichkeit*. (Heidegger, 1986, pp. 39-40.)
11. "*Das Bedeutungsmoment ist das principium individuationis, das Prinzip der Vielheit in der Geltungssphäre*".
12. Para Aristóteles, forma (εἶδος) e matéria (ὕλη) constituem um composto indissociável. A matéria é aquilo que não tem existência determinada por si só, nem uma certa quantidade, nem qualquer das outras categorias pelas quais o ser é determinado (Metafísica, 1029a, 20-25). É o "outro" das categorias (formas), que só se define negativamente por contraposição a elas. As categorias predicam a matéria, que, por sua vez, não é predicado de nada, nem mesmo da negação (Metafísica, 1029a). A matéria não pode ser percebida diretamente na realidade e está fora do âmbito do conhecimento, podendo ser apenas indiretamente determinada pela análise das mudanças, e por analogia (Physica I, 190b-191a). Também

não se identifica com a substância (οὐσία), pois não é um existente separado, nem um indivíduo (Metafísica. 1029a). Matéria é simplesmente a potencialidade para ser determinada (predicada), isto é, potência (δύναμις) para ser atualizada pelo ato (ἐνέργεια) da forma (De Anima, II, 412a). Apesar disso, toda matéria é, para Aristóteles, a causa das diferenças individuais (Metafísica 990b). Já a forma é a causa formal das coisas (Física, II, 194b), a essência inteligível de um existente (Metafísica, 1013a). Mesmo sendo inseparáveis na realidade, para Aristóteles, a forma pode, no pensamento, ser considerada de modo separado da matéria. Sobre essa "separação no pensamento", Aristóteles ora fala que o matemático separa (χωρίζει) e que aquilo que é matemático é separável pelo pensamento (χωριστὰ γὰρ τὰ νοήσει) (Physica I, 193b, 30 a 35), ora fala em abstração (ἀφαίρεσις) como o pensamento das coisas que estão incorporadas na matéria como se não estivessem (De Anima, III, 431b).

13. *"Das unmittelbare Erleben stellt sich im Gegensatz zu jeglicher Besinnung als reines Aufgehen im Spezifischen eines Nichtsinnlichen dar, beispielsweise als bloße ethische, ästhetische, religiöse Hingabe ohne irgendein Darüberhinausgehen und ins Bewußtsein Erheben, vor die Reflexion Hinstellen, Finden und Erfassen einer Klarheit darüber; (...) Das unmittelbare Erleben ist ein bloßes 'Leben' und Sichverlieren im Nichtsinnlichen und darum eben ein Nichterkennen, ein unwissendes, unreflektiertes, insofern naives, durch keinerlei 'Gedanken' und Klarheit darüber gestörtes Verhalten, ein Erleben, das nicht 'weiß', was es 'tut' oder 'lebt'".*

14. *"Sogar die Gegenständlichkeit der Ding an sich ist als etwas Logos-Immanentes kopernikanisch ins Logische hineingezogen.*

(...)

Die Transzendenz der Dinge an sich hat also nichts mit Metalogizität zu tun. Worin aber besteht sie dann? Das erfährt man, wenn man an den metaphysischen Gegensatz der beiden Welten nicht mit dem theoretischen Problem der Logizität an sich, sondern mit dem theoretischen Problem der Erkennbarkeit herantritt. Denn zwar nicht den Alogismus, wohl aber den Agnostizismus hinsichtlich des Übersinnlichen hat Kant vertreten. Die konstitutive Kategorialform fürs Übersinnliche ist unserm Erkennen verschlossen, das Übersinnliche erschließt sich uns nicht in seiner kategorialen Betroffenheit, läßt sich nicht vor das Forum des Erkennens ziehen, ist unerkennbar; ist, so zeigt sich jetzt, wenn auch logostranszendent, so doch erkenntnistranszendent".

15. A crítica mais detalhada e contundente contra as filosofias da vida virá depois da morte de Lask com o livro de Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, de 1920, que tem como principais alvos Nietzsche, Dilthey, Simmel, William James e Bergson, que de modo geral sintetiza as críticas das escolas neokantianas. Um dos principais argumentos de Rickert é o de que as filosofias da vida não passam de uma moda positivista, que em sua ingenuidade metodológica trocam a fé na mecânica clássica dos primeiros positivistas por uma versão vitalista desta, ou seja, por uma crença numa dinâmica orgânica como aquilo que estruturaria a realidade, possibilitando a explicação não só da vida, mas também de fenômenos psíquicos, sociais, históricos e até mesmo, para os mais místicos, dos

fenômenos naturais em geral, culminando numa cosmologia. (Cf. Rickert, 1920, pp. 17-34). Versões desse mesmo modelo, na segunda metade do século XX, são as teorias cibernéticas, como as desenvolvidas por Norbert Wiener e pela teoria dos sistemas de Niklas Luhmann.

16. Sobre esse modo de determinação categorial "von unter" em oposição ao esquema "von oben" de Kant, ver Vigo (2004b, p. 184).

17. *"Sinnlichkeit als sinnliche Unterart der Anschaulichkeit, als sinnliche Anschaulichkeit fassen, neben der dann von einer nichtsinnlichen Anschaulichkeit zu reden gestattet ist"*.

18. Cf. Heidegger (1987b, pp. 63, 66, 75; 1993, pp. 138, 146, 163, 185, 240; 1986, §§ 31 e 32).

19. A expressão "mundo primordial" é de Motzkin (1989, pp. 171-190).

20. *"5. Abschnitt. Logische Nacktheit und Irrationalität"*.

21. Lask não cita diretamente a passagem de Kant na *Crítica da razão pura* (Kant, 1787, p. 98), falando apenas "uma célebre passagem" (LPK, 1910, p. 73).

22. Essa formulação aparece mais de uma vez na obra de Kant, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura* (Kant, 1787, p. 92), e na *Crítica da faculdade do juízo* (Kant, 1793, pp. 76-77). Lask, entretanto, não deixa claro a qual obra está se referindo, falando apenas de "uma célebre passagem" (LPK, 1910, p. 73).

23. *"Form ohne Inhalt ist leer, Inhalt ohne Form ist nackt"*.

24. *"Man muß somit unterscheiden, wie zwischen der Begreiflichkeit des logischen Formgehalts und der bloßen Umgreiflichkeit des Materials só auch zwischen der Klarheit des kategorialen Gehalts und der bloßen Umklärbarkeit des Materials"*.

25. *"Allein Alogizität oder Irrationalität würde sich mit Bedeutungsfremdheit nur dann decken, wenn gemäß der durch den Intellektualismus der Antike bestimmten Terminologie unter Logos und Ratio Geltungsgehalt und Sinn im weitesten Sinne und nicht bloß der theoretische Logos und die intellektuale Ratio verstanden wird"*.

26. *"Da bedeutete Irrationalität lediglich das Anders-als-rational-Sein, das außerhalb des Inbegriffs logischer Bedeutung Liegen. Irrational war damals einfach der nicht logische Gehalt im Gegensatz zum logischen Gehalt. Jetzt dagegen wird die Irrationalität nicht im Sinne der Nicht-Rationalität, sondern der Nicht-Rationalisierbarkeit gemeint, wobei also das funktionelle Form-Material-Verhältnis zugrunde liegt. Irrationalität ist nicht ein Merkmal für einen Gehalt im Vergleich zum logischen Gehalt, sondern eine Angabe für eine funktionelle Stellung gegenüber dem logischen Gehalt, der dabei selbst in der funktionellen Rolle der Form gedacht wird"*.

27. Lask cita o texto de Windelband *"Geschichte und Naturwissenschaft"* (1883-1884, p. 378) e o texto de Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896-1902, pp. 236 ss.).

28. Como se mostrou no tópico "A distinção entre sentido e significação", Rickert muda de posição depois da morte de Lask. O ser deixa de ser ambiguamente definido por oposição ao valor e passa a ser considerado como uma forma fundamental do próprio valor, algo que o aproxima de Lask.

29. "*Gegen den Sensualismus wird die Unerläßlichkeit des rationalen 'apriorischen' Geltungsfaktor, gegen den Rationalismus die Nichtzersetzbarkeit des Materials verfochten*".

7

A INSTÂNCIA DO VIVENCIÁVEL EM GERAL: AS CATEGORIAS CONSTITUTIVAS

A instância do vivenciável em geral é elaborada por Lask através do que ele chama de categorias constitutivas (*konstitutiven Kategorien*) (LPK, 1910, pp. 22, 68, 111, 155 ss., 159 ss.). Trata-se das categorias que dizem respeito à vivência da conformação (*Bewandtnis*) original do sentido de qualquer objetualidade (*Gegenständlichkeit*) possível, seja sensível, ética, estética, não-sensível (*Unsinnliche*) ou até suprassensível (*Übersinnliche*). Como coloca Lask, “Objetualidade nada mais é do que um nome comum para o destino comum incontestável de ser afetado pelas categorias constitutivas” (ibid., p. 111).¹

O quadro das categorias constitutivas, apesar de não exaustivo, pode ser esboçado da seguinte modo: “categorias de ser”, que se aplicam ao domínio do sensível, “categorias de validade”, que se aplicam ao domínio do não-sensível, “categorias éticas”, que se aplicam ao domínio ético, “categorias estéticas”, que se aplicam ao domínio estético e “categorias suprassensíveis”, que talvez se apliquem ao domínio do suprassensível. Considerando-se apenas os trabalhos de maturidade LPK (1910) e LvU (1911), nos quais

aparecem as categorias constitutivas, Lask se ocupa detidamente apenas das categorias de ser e das categorias de validade, deixando os outros domínios em aberto e com meras indicações esporádicas. Não fosse sua morte prematura em 1915, é provável que ele tivesse desdobrado categorialmente esses domínios remanescentes. Pelo que se pode depreender de algumas passagens programáticas reunidas no volume de textos póstumos (Lask, 1924), fazia parte de seus planos a elaboração de outros domínios materiais. Partindo das categorias constitutivas, a finalidade desse projeto era a elaboração sistemática da filosofia como uma ciência da validade.²

O domínio do sensível: a forma ser

A primeira parte de LPK é dedicada ao domínio do sensível, que corresponde a uma parte da instância do vivenciável em geral. Trata-se do primeiro e mais fundamental dos domínios, aquele sobre o qual se fundam os outros domínios, e que é trabalhado, por Lask, através de uma “lógica das categorias de ser” (*Logik der Seinskategorien*) (LPK, 1910, pp. 24-87). Para iniciar a investigação do domínio do sensível, Lask parte de uma crítica à revolução transcendental de Kant, ao chamado “feito copernicano de Kant” (*Kants Kopernikanische Tat*) (ibid., pp. 27-31).

De modo geral, a revolução transcendental é apresentada da seguinte forma: Kant teria demonstrado que o conhecimento da realidade não é a simples apreensão ou reflexo na consciência das propriedades fundamentais da realidade, a qual seria totalmente transcendente à consciência, mas bem ao contrário, pois o que se chama de realidade, o único mundo empiricamente real que se pode

conhecer, teria suas propriedades fundamentais determinadas *a priori* na intuição e no entendimento do sujeito cognoscente. Em termos de forma e matéria, o que Kant procura fazer é demonstrar que as formas que fundam o conhecimento científico (pelo menos no que diz respeito às ciências naturais e às ciências formais) não são apreendidas ou abstraídas da matéria, mas são a modulação na intuição e no entendimento dos dados materiais sensíveis. As formas lógicas são funções subjetivas de síntese dos objetos. Ou seja, não é o sujeito do conhecimento que gira em torno dos objetos em busca de suas formas fundamentais, mas são os objetos que se estruturam em torno das formas *a priori* do sujeito. Isso implica que conhecimentos científicos (universais e necessários) só são possíveis nos limites da experiência possível e quando fundados nas formas *a priori* do sujeito. Assim, a objetividade da realidade é fundada na própria autofundamentação da razão. Com isso, considera-se que Kant supera o dogmatismo que concebia sujeito e realidade como reinos separados e autônomos.

Já, para Lask, a importância da revolução transcendental de Kant está na determinação da validade do domínio sensível. Kant teria sido o primeiro a se ocupar de modo sistemático da forma de validade do sensível. A revolução transcendental nada mais seria do que a descoberta do "ser" como a forma fundamental de validade do sensível. Kant teria percebido que a forma ser não é algo abstraído do objeto, nem algo aplicado ao objeto, mas é a própria objetividade na qual o objeto empírico aparece para um sujeito. Não há separação entre a objetividade e o sujeito do conhecimento, pois a subjetividade transcendental é o lugar em que se dá a objetividade. Essa descoberta é, para Lask, o que efetivamente rompe com o

dogmatismo pré-crítico (seja ele racionalista, empirista ou cético), que concebia a lógica como uma dimensão autônoma, pressupondo um corte absoluto entre objeto e verdade. Trata-se do rompimento com o que Lask denomina “metalocidade” (*Metalogizität*) dos objetos (LPK, 1910, p. 28), injustamente assumida pela tradição da teoria dos dois mundos, e segundo a qual os objetos estariam além (meta) da lógica, numa posição transcendente em relação às formas lógicas da validade. O verdadeiro sentido da inversão copernicana de Kant seria a supressão dessa cisão artificial e milenar entre objeto (*Gegenstand*) e seu teor de verdade (*Wahrheitsgehalt*) (ibid., p. 29).

A superação realizada por Kant de todo “dogmatismo” (no sentido estrito da teoria do conhecimento) evidencia-se na eliminação dessa metalocidade, dessa “transcendência” em oposição à lógica, na supressão dessa independência do ser em oposição à esfera lógica, na destruição da antiquíssima cisão entre objeto e seu teor de verdade (...). (Ibid., pp. 28-29)³

Para Lask, o ponto chave da inversão copernicana não está na articulação da subjetividade, da consciência, do entendimento ou do juízo, mas apenas na identificação do teor de verdade com a objetividade do objeto. O mérito da revolução kantiana está apenas em demonstrar que há um momento lógico que é próprio da constituição dos objetos, o que não implica necessariamente dependência ou subordinação à subjetividade.

Para melhor esclarecer essa interpretação laskiana da inversão copernicana, tomemos o próprio texto de Kant. Nos *Prolegômenos*, por exemplo, Kant diz que “*todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo* pertencem apenas a seu fenômeno” (Kant, 1783, p. 289).⁴ A expressão “todas as

propriedades”, como explica Kant, quer se referir não só a propriedades como cor, sabor e calor, mas também às denominadas propriedades primárias do corpo, como a extensão, o lugar, o espaço, a materialidade, a forma, e tudo o mais que possa ser determinante da objetividade do corpo. Kant ressalva, entretanto, que a coisa, como é em si mesma, permanece incognoscível. Depois de Kant, todo o esforço do idealismo, em geral, visará ao aprofundamento desse raciocínio de modo a demonstrar que não são apenas “todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo” que pertencem ao seu fenômeno, mas a própria corporeidade do corpo, a coisidade da coisa, a objetividade do objeto, enfim, o ser do ente, de tal modo que as oposições entre fenômeno e coisa em si, *a priori* e *a posteriori*, forma e matéria, fossem esgotadas e superadas.

Já, para Lask, ao contrário do idealismo, a inversão copernicana demonstra que “todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo” pertencem não ao seu fenômeno, mas ao próprio objeto são a forma do objeto. As categorias ou “teores lógicos” (*logische Gehalt*) como “ser”, “causalidade”, “coisidade”, não são dados *a priori* pela subjetividade, mas são a própria objetualidade (*Gegenständlichkeit*) dos objetos.

Comparando a posição de Kant com a interpretação de Lask da inversão copernicana, tem-se o seguinte: enquanto, para Kant, as formas fundamentais dos objetos do conhecimento, dentre as quais a forma ser, não estão na natureza, mas são dadas *a priori* no sujeito, não havendo portanto uma dicotomia entre sujeito e objeto, para Lask, a forma de validade ser não é algo adicionado na constituição da objetividade, mas sim a própria objetividade em si do

objeto, a facticidade com a qual ele se apresenta, não havendo, portanto, dicotomia entre validade e objeto. Observe-se que a principal diferença entre os dois diz respeito ao lugar em que se dá a forma ser. Enquanto, para Kant, trata-se de uma forma *a priori* da espontaneidade transcendental do sujeito, para Lask, a forma ser é completamente independente da subjetividade, tendo como lugar original o âmbito da vivência do objeto. Ser é a própria facticidade, imediatamente vivenciada, de todo objeto sensível, e a vivência original desse sentido não só independe, como precede a espontaneidade do sujeito transcendental. Como diz Lask em LvU, “A autêntica transcendência é o estado do sentido antes de qualquer contato com a subjetividade (...)” (LvU, 1911, p. 425).⁵

Para Lask, esse *insight* inicial de Kant, que rompe com a metalogicidade entre objeto e validade, teria sido deturpado pelo fato de Kant confundir o âmbito da objetualidade (*Gegenstandlichkeit*) com o âmbito da objetividade (*Objektivität*), ou seja, confundir a vivência da validade em sua objetualidade constitutiva com o seu correlato subjetivo, que se constitui como objetividade na direcionalidade do comportamento cognitivo. Com isso, Kant acaba restringindo a validade a um tipo específico e derivado de vivência da validade, qual seja, a vivência própria dos processos cognitivos. Isso o leva erroneamente a acreditar que as formas *a priori* do sujeito transcendental são o fundamento último de toda objetividade.

A posição de *Kant* na história universal do desenvolvimento da filosofia teórica está baseada no seu feito copernicano. Observa-se, contudo, que a configuração histórica de seu sistema, a transformação dos milenares conceitos de verdade e conhecimento herdados do passado, ainda

permanece profundamente ligada à sua teoria metafísica dos dois mundos, à sua oposição entre fenômeno e coisa em si, não obstante, a revolução que ele realiza na teoria da verdade e do conhecimento pode ser dissociada dessa confusão e ser considerada de maneira independente. (LPK, 1910, pp. 27-28)⁶

Não se trata de uma relação entre sujeito cognoscente e objeto, não se trata da dualidade-sujeito-objeto, mas de uma relação entre o *teor* de conhecimento lógico transcendental e o objeto. De fato, a originalidade de *Kant* parece consistir no fato de que para ele a objetividade (*Objektivität*) é introduzida dentro da subjetividade universal e necessária. Isso, de qualquer maneira, leva à consequência de que a objetividade objetual (*gegenständliche Objektivität*) é reduzida à uma objetividade inerente à subjetividade, isto é, à objetividade pertencente ao âmbito teórico subjetivo ou racional, ou seja, a uma objetividade teórica ou cognitiva que suprime a cisão entre objetualidade (*Gegenständlichkeit*) e a validade teórica. (Ibid., p. 29)⁷

A consequência dessa confusão é a reedição da teoria dos dois mundos, que, em *Kant*, configura-se na oposição entre um mundo pré-objetivo, em si inacessível, e um mundo *a priori* de formas lógicas, que seria a base para a estruturação do mundo fenomênico da experiência possível. Mais uma vez, a validade é desterrada de sua objetualidade original e, no caso de *Kant*, hipostasiada num domínio fictício de formas *a priori*.

Essa crítica de *Lask* a *Kant* pode ser estendida, nos mesmos termos, a *Rickert*. Como se viu nos tópicos “Análise do ato cognitivo a partir dos conceitos de forma e conteúdo e a *petitio principii* da via subjetiva” e “A distinção entre sentido e significação”, *Rickert* concebe o ser como um dever, como uma norma que se dá *a priori* no ato prático de tomada de posição que caracteriza o juízo. Do

ponto de vista de Lask, Rickert só pôde chegar a essa conclusão porque passou por cima da diferença entre objetualidade e objetividade, confundindo as duas instâncias e reduzindo a forma ser a um tipo específico de vivência da validade, qual seja, ao comportamento teórico judicativo. Enquanto, para Rickert, o ponto último de objetividade é dado no juízo como exigência moral, isto é, no fato de que a mais simples constatação já implica um juízo no qual se “deve” reconhecer a forma ser, facticidade ou dadidade, para Lask, a forma ser já é dada antes do juízo, na vivência imediata do objeto. Com isso, Rickert acaba hipostasiando a validade na forma do dever, o que o encaminha para um tipo de neofichteanismo, como bem observa Heidegger,⁸ no qual o *factum* da liberdade é pensado como a fonte *a priori* de toda forma de validade.

Na interpretação de Lask é preciso depurar o pensamento de Kant das confusões nas quais ele se enreda, mostrando que a sua revolução está simplesmente em mostrar que o ser é um teor lógico constitutivo do sensível. Compreender realmente o feito copernicano implica reconhecer a objetualidade do objeto como a própria validade, independentemente da subjetividade. Isso nada mais é, segundo Lask, do que a “facticidade” (*Tatsächlichkeit*), a verdade na qual qualquer coisa é:

O que há em expressões como ser, realidade, facticidade, existência? Kant soube compreender nesses termos, de modo simples e genial, o que todos os que vieram antes não puderam ouvir. (...) Descobriu-se que: o fato de qualquer coisa ser *facticamente* enquanto tal, de qualquer coisa ser *efetivamente* enquanto tal, significa simplesmente que qualquer coisa é na *verdade* enquanto tal. O caráter de facticidade e efetividade de qualquer coisa significa que está lá, em sua conformação (*Bewandtnis*) objetiva, em sua verdade. (LPK, 1910, pp. 29-30)⁹

O sentido da tese copernicana é o seguinte: é o teor teórico e não outra coisa que encontramos doravante na realidade, a inerência coisal (*Dinghaftigkeit*) e o nexa causal. E não se pense que isso está limitado a um "ponto de vista" estritamente cognitivo, teórico e lógico. Ao contrário, com a manifestação de sua natureza teórica de validade, é a essência do ser, a objetualidade, a efetividade, que é revelada; e não há outro ponto de vista no qual as coisas possam ser diferentes. (Ibid., pp. 30-31)¹⁰

O sentido com que Lask utiliza o termo "facticidade" (*Tatsächlichkeit*) é uma reversão do sentido que tinha em Fichte e no neokantismo em geral. Enquanto para estes se tratava da face bruta da realidade não sujeitável pelo pensamento racional, para Lask, a facticidade é a experiência do objeto em seu sentido original e de modo independente da subjetividade.¹¹ O termo "conformação" (*Bewandtnis*) também desempenha papel central no texto de Lask, sendo utilizado para indicar a relação original de remissão entre a forma da validade e o material na instância do vivenciável em geral. Posteriormente esses termos serão retomados por Heidegger, tornando-se conceitos chave em sua filosofia, especialmente na indicação do modo de ser de *Dasein*¹² e na elaboração da "mundanidade do mundo" em *Ser e Tempo* (Heidegger, 1986, §§ 14 a 24, pp. 63-110).¹³

Em função da determinação do ser como o teor de validade fundamental do domínio sensível, Lask o classifica como uma "categoria de domínio" (*Gebietskategorie*), isto é, a categoria geral que cobre toda a extensão do domínio sensível. Em função do material sensível, diferencia-se uma infinidade de categorias sensíveis, por exemplo, coisidade, causalidade, facticidade, existência, temporalidade, espacialidade, quente, doce, azul, áspero, etc., mas, dentre todas, o ser é a de maior amplitude (LPK, 1910, p.

71). Apesar de Lask não aprofundar esse ponto, não parece se tratar de uma reedição do problema medieval dos universais. As categorias específicas do sensível não são descritas como particularizações da categoria universal ser. Não parece haver uma hierarquia categorial dentro do domínio. A diferença entre ser e as demais categorias está apenas na aplicabilidade, enquanto a primeira se aplica a qualquer objeto sensível, as últimas se aplicam apenas a determinados objetos.

Lask conclui sua análise da revolução copernicana de Kant observando que, apesar de sua grande importância em ter aberto o caminho para a superação da metalogicidade, a sua contribuição é limitada, pois se restringe aos objetos da realidade sensível, aos objetos ônticos, ou seja, ao domínio da natureza. Kant se limitou à categoria constitutiva ser, à validade do domínio sensível, sem perceber que este é apenas um componente do âmbito do vivenciável em geral.

Para extrair todas as consequências da revolução transcendental kantiana, livrando-a de seu descaminho pela teoria dos dois mundos, é imprescindível expandi-la para os outros domínios que compõem o âmbito do vivenciável em geral, especialmente para o domínio do não-sensível, que é o domínio de objetualidade da própria validade, e sem o qual não é possível compreender os outros domínios. Sem um tratamento categorial das próprias formas que valem para o sensível não é possível compreender como Kant pôde se ocupar da forma ser. É preciso, segundo Lask, "aplicar o kantismo sobre ele mesmo, e, do mesmo modo que a filosofia transcendental kantiana investiga o conhecimento ôntico, refletir sobre o conhecimento que pertence à

filosofia transcendental, seguindo assim seus próprios princípios” (ibid., p. 90).¹⁴

O domínio do não sensível: a forma validade

Kant se dá conta de que a multiplicidade do material sensível só se torna um objeto quando é ordenada através de formas categoriais, constituindo o reino dos fenômenos. Mas isso, segundo Lask, é só uma visão unilateral da coisa. Kant não percebeu que só pôde se dar conta dessas formas (as condições de possibilidade do objeto sensível), porque elas são objetivas, ou seja, porque elas são envolvidas por outras formas. Kant não percebeu que, assim como existem formas que tornam o material sensível objeto, também existem formas que se aplicam às próprias formas categoriais, tornando-as objetivas. Estas são as “formas das formas”, a “forma categorial que vale para a forma” (ibid., p. 89),¹⁵ o que constitui o domínio do não-sensível (*Unsinnliche*).

Para ser consequente com a revolução transcendental é preciso observar que a relação de conformação (*Bewandtnis*) forma/material do domínio sensível se repete no domínio do não-sensível. A forma ser, que é a categoria de domínio, que envolve o material sensível, é ela mesma envolvida por outra forma, a forma “validade” (*Geltung*) (ibid., p. 91), o que constitui um segundo nível de objetos, o domínio dos objetos não sensíveis. Do mesmo modo que todo objeto sensível é constituído pela forma ser e pelo material sensível, todo objeto não sensível é constituído pela forma valer e pelo material não sensível.

Esse material não sensível nada mais é do que a própria forma ser tomada como material pela forma valer. Se no primeiro nível a vivência da forma ser nos permite aceder a objetos sensíveis, no segundo nível a vivência da forma valer nos permite aceder a objetos não-sensíveis, dentre os quais o próprio ser. No primeiro nível, vivenciamos a realidade de objetos como esta casa, estas plantas, este monitor, no segundo nível, vivenciamos a validade de objetos categoriais, como ser, cores, a justiça, etc. Se, no primeiro nível, "ser" é uma forma geral que envolve os objetos sensíveis, no segundo nível, "ser" é um objeto não-sensível envolvido pela forma valer.

Para Lask, tanto Kant quanto o kantismo¹⁶ em geral teriam se limitado ao domínio das formas que valem para os dados da intuição sensível (categorias de ser) e ignorado o domínio das formas que valem para as próprias formas (categorias lógicas), o que é um contrassenso, pois qualquer teoria sobre formas *a priori* é ela própria uma teoria das categorias que vale para o âmbito não-sensível da validade:

Se limitar à lógica das categorias de ser é um despropósito tão ferozmente contraditório quanto às notoriamente contraditórias teorias do ceticismo radical e do a-logicismo. Mesmo aqueles que aplicam apenas a lógica das categorias de ser não podem escapar da duplicidade da lógica. Pois a própria lógica das categorias de ser é uma teoria e, enquanto tal, uma teoria do *a priori*, das categorias não-sensíveis, não ônticas, valentes. (LPK, 1910, p. 89)¹⁷

A teoria kantiana das categorias não se ocupou das condições transcendentais de possibilidade de sua própria teoria (LPK, 1910, p. 263). Por isso, aos olhos de Lask, e ecoando as críticas de Husserl

nas *Investigações Lógicas*, os malabarismos de Kant, entre a estética transcendental e a analítica transcendental, parecem construções arbitrárias e sem qualquer fundamento. Kant simplesmente não entendeu como pôde chegar às formas da intuição e às categorias do entendimento. Não percebeu que essas formas não são deduzidas *a priori*, mas sim vivenciadas objetivamente de modo análogo aos objetos da experiência sensível, e que é justamente essa vivência aquilo que as legitima enquanto categorias.

O que se tem aqui é a versão de Lask para a intuição categorial de Husserl. Tal como se antecipou nos tópicos “Exposição dos elementos da teoria da validade” e “Vivência”, do mesmo modo que, para Husserl, dispomos de intuições categoriais através das quais acedemos a objetos ideais, também, para Lask, dispomos de vivências não-sensíveis através das quais acedemos a objetos que valem. Contudo, enquanto, para Husserl, a intuição categorial é descrita como um ato intencional da consciência, para Lask, trata-se apenas de uma vivência (*Erleben*), que a princípio independe da consciência e de qualquer fenômeno subjetivo. Como se verá mais adiante, para Lask, os fenômenos subjetivos, incluindo o que Husserl entende por consciência, juízo e conhecimento, são apenas parte de um tipo específico e derivado de vivência da validade.

Para os objetos não-sensíveis (objetos de segundo nível), aplica-se o mesmo princípio de diferenciação do significado dos objetos sensíveis. Ou seja, a forma, em seu valer-para (*Hingelten*), diferencia-se em função do material de que é valente, no caso, a forma do ente tomada como material. Apesar da estrutura forma/material paralela, o domínio da validade não é autônomo em relação ao domínio ontológico, eis que o seu material originalmente

é uma forma que vale para o material sensível. Isso implica que o material do segundo nível é essencialmente dependente do material do primeiro nível. A unidade de sentido no segundo estágio é incompleta quando comparada ao primeiro, pois tanto a sua forma quanto o seu material remetem, em última instância, para o material do primeiro estágio (LPK, 1910, p. 94). Os objetos não-sensíveis são objetos sobrepostos, são objetos fundados, como diria Husserl, que têm a sua objetividade dependente dos objetos de primeiro nível.

Em função desse caráter derivado não se coloca, segundo Lask, o problema de um *regressus in infinitum*, segundo o qual a forma valer poderia ser tomada como material de uma outra forma e esta, por sua vez, tomada como material de uma outra forma e, assim, indefinidamente. Só é possível tomar a forma como material uma única vez, no segundo nível. A partir do segundo estágio não há mais diferenciação da forma. Uma forma da forma da forma... seria simplesmente a repetição do "valer" do segundo estágio (ibid., pp. 90, 112 e 210).

Em várias ocasiões Lask usa a imagem de um edifício de dois andares para ilustrar a coordenação entre os domínios do sensível e do não sensível: o teto do primeiro nível é a forma ser que vale para o material sensível, o piso; no segundo nível a forma ser, tomada como material, funciona como piso para o domínio da validade (ibid., pp. 92, 123, 133, 134). No primeiro andar tem-se categorias ontológicas e, no segundo, categorias lógicas. O primeiro andar tem como fundamento o material sensível, já o segundo tem como fundamento as formas ontológicas tomadas como material. Como é o primeiro nível que sustenta o edifício, o material de primeiro nível tem primazia na determinação da significação (ibid., pp. 61-64), pois

é o único que repousa sobre si mesmo, não remetendo para além de si. Quando a forma é tomada como material, apesar de impenetrável e opaca, ela ainda conserva um remetimento para além de si mesma, ou seja, para o material de que originalmente é valente, para o material que originalmente a conforma. Aqui, observa-se o rompimento de Lask com o primado neokantiano das formas teóricas puras em direção a uma aprioridade do mundo.¹⁸

Isso, entretanto, não significa que as formas são produzidas, criadas ou derivadas do material sensível. A própria utilização de verbos, como “produzir”, “criar” ou “derivar”, que são metáforas espaço-temporais, já indica que estamos no âmbito do sensível e que esses conceitos são impróprios para descrever a relação original entre forma e material. Em função da pobreza da língua em relação a termos capazes de tratar da validade, o mais próprio que se pode dizer é que a forma “vale” para um material. Produção, criação e derivação são apenas modos de diferenciação sensível da validade, são subformas pertencentes à categoria de domínio ser, aplicáveis apenas a objetos sensíveis.

Em resumo, pode-se dizer que os domínios do sensível e do não sensível não são dois reinos separados, mas formam uma única estrutura, um único edifício. Na vivência imediata da validade, vivenciamos, de modo coordenado, dois níveis de sentido, dois tipos de objetos: sensíveis e não-sensíveis. Vivenciamos tanto o ente quanto o ser do ente. É a vivência imediata da forma lógica que nos permite viver tanto dentro da realidade efetiva quanto dos valores. Isso sem qualquer atividade determinadora ou geratriz por parte da subjetividade.

Outros domínios constitutivos: formas éticas, estéticas e suprassensíveis

Esse esquema de dois andares da objetualidade do sentido, elaborado por Lask na primeira parte e no primeiro capítulo da segunda parte de LPK, é desenvolvido hilemorficamente com base na dicotomia ente/ser e deveria ser expandido para outros domínios materiais, por exemplo, o ético, o estético e o suprassensível. Contudo, em função da morte do filósofo, tais domínios ficaram praticamente inexplorados, sendo analisados apenas de passagem quando tratava de elencar os domínios de objetos. Apesar disso, é possível, pelo menos em linhas gerais, esboçar como Lask estruturaria esses domínios.

Do mesmo modo que há um material sensível para o qual vale a forma ser, haveria também um material estético (LPK, 1910, p. 37), que é envolvido por uma forma estética, resultando não na existência de um ente, mas na beleza da obra de arte (ibid., p. 192). Ou seja, na experiência estética, em função da vivência da forma estética, acede-se não à realidade ôntica de um ente sensível, mas à sua beleza. Não se trata de um objeto existente, mas de um objeto belo. O mesmo se dá com o material ético: um ato ou um conflito ético se constitui de um material ético envolvido por uma forma ética que lhe é valente, o que resulta não na existência de algo, mas na eticidade dos comportamentos e situações (ibid.). Na experiência ética, em função da vivência da forma ética, acede-se não à facticidade, mas à eticidade da situação ou comportamento. Não se trata de um objeto que existe, mas de um objeto ético.

Tal como o “ser”, o “estético” e o “ético” são categorias de domínio de seus respectivos domínios materiais, são as categorias de maior amplitude de seus domínios. Em função do material, podem se diferenciar infinitas formas categoriais, no caso do material ético, aquelas da moral, do direito, das éticas particulares, etc., no caso do material estético, aquelas relacionadas às artes plásticas, às artes cênicas, à música, etc.

Observe-se que não se trata de domínios materiais necessariamente distintos. Na vivência de uma pintura, por exemplo, é possível vivenciar tanto a sua forma ser, que vale para a realidade ôntica da madeira, do tecido, da tinta, etc., quanto a sua forma estética, que vale para a beleza impressionista ou cubista da composição. Trata-se, como observa Lask numa metáfora cênica já em sua *Rechtsphilosophie* (1905), de um mesmo palco (*Schauplatz*), um único substrato (*Substrat*) (Lask, 1923b, p. 280), no qual formas diferentes podem atuar. Dependendo das formas que estejam atuando, o substrato material pode ser considerado como realidade empírica ou vida histórica (ibid., p. 279), sendo nesta última onde se dão os objetos estéticos e éticos.

Lask também não exclui a possibilidade de um material suprassensível (*Übersinnliche*), para o qual corresponderia uma forma valente suprassensível, resultando no domínio do supra-ente (*Über-seienden*) (LPK, 1910, p. 125), que seria o domínio legítimo da metafísica e da fé religiosa (ibid., pp. 206, 207, 210). Entretanto, esse domínio decorre apenas de uma exigência dentro do quadro das categorias constitutivas, não passando de mera possibilidade lógica. Segundo Lask, a sua teoria das categorias não pode decidir sobre a legitimidade de tal domínio. A única contribuição da teoria

das categorias em relação à metafísica é eliminar de seu campo as hipóstases da validade, sempre reeditadas nas versões das teorias dos dois mundos (ibid., p. 126). Como o domínio da validade é não-sensível (*Unsinnliche*) e o domínio do suprassensível sempre foi imaginado por oposição ao sensível, nada parecia mais lógico ao pensamento metafísico do que identificar os dois, afinal ambos seriam não sensíveis (*Nichtsinnliche*).¹⁹ Mas, como se viu anteriormente,²⁰ a não-sensibilidade (*Unsinnlichkeit*) da validade é diferente da suprassensibilidade (*Übersinnlichkeit*) do suprassensível. A validade simplesmente vale sem ter que ser, ocorrer ou suprasser, já o domínio suprassensível seria um domínio transcendente de objetos suprassensíveis. Se é legítimo falar de tal domínio suprassensível, é a validade que possibilita o seu suposto modo de suprasser, pois a forma desse domínio, a forma suprassensível, é a validade diferenciada em função do material suprassensível. Entretanto, como aparentemente a forma de validade do suprassensível nunca passou de uma hipóstase da forma valer, é provável que a metafísica não passe de superstição, mas isso é algo que não pode ser resolvido por uma teoria das categorias. Assim, o que faz a lógica de Lask, entendida como teoria das categorias, é apenas restringir a metafísica ao campo virtual de suas possibilidades, liberando a validade da hipóstase em reinos transcendentais:

se a metafísica é possível e legítima como ciência ao lado da ciência filosófica da validade, então é inevitável o passo para a categoria do suprassensível, do mesmo modo que ao conhecimento da validade está indissolivelmente ligada a categoria que vale para o não-sensível.

(...)

Mas o que importa à lógica é unicamente a divisão em categoria e material categorial. A metafísica não deve jamais se imiscuir na teoria das categorias, mesmo quando se tratar do suprassensível. (Ibid., pp. 125-126)²¹

Um ponto que chama a atenção nas passagens de LPK, em que Lask elenca os domínios materiais, é o fato dele nunca citar o fenômeno do direito. Como se trata de um domínio que foi tema de sua tese de habilitação em 1905, era de se esperar pelo menos algumas indicações e exemplos com o mesmo. Um dos únicos momentos em que ele se aproxima do direito é quando fala do justo (*Gerechte*), comentando a sua hipóstase na teoria das ideias de Platão (ibid., p. 14). Essa ausência talvez possa ser explicada pelo fato de Lask provavelmente considerar a forma de validade da justiça como uma subforma da categoria de domínio da ética. Se Lask mantém um mínimo de continuidade entre a tese de habilitação e os trabalhos de maturidade, é possível sustentar que ele não poderia conceber o direito como um domínio autônomo em relação à ética, fundado, por exemplo, apenas na norma, como faz o positivismo jurídico. A forma de validade do “legal”, que seria o sentido constitutivo do objeto norma, diz respeito ao comportamento e a ação humana, logo, só pode ser considerada, junto com o certo, o moral e o justo, como uma diferenciação da categoria de domínio da ética. Não só para Lask, mas para toda a filosofia dos valores, o positivismo, e especificamente o juspositivismo praticado no início do século XX, não é uma opção teórica que possa ser levada a sério, mas sim uma aporia, uma teoria que se autorrefuta, pois nega as

condições de possibilidade sobre as quais se assenta. O positivismo é simplesmente cego aos valores, de modo que tem uma concepção errônea dos objetos dos quais se ocupa e do conhecimento de tais objetos.

Além da relação forma/material de primeiro nível, nos domínios dos objetos estéticos, éticos e talvez metafísicos, repete-se o mesmo esquema de segundo nível, descrito anteriormente no domínio da validade: as formas estéticas, éticas e metafísicas podem ser tomadas como materiais pela forma valer (*Gelten*), constituindo novos objetos – objetos de segundo nível –, que são os valores estéticos, éticos e suprassensíveis (LPK, 1910, p. 104). Ou seja, as formas estéticas, éticas e talvez suprassensíveis, que originalmente são vivenciadas, por exemplo, na apreciação de um quadro, num comportamento prático ou na fé religiosa, podem ser envolvidas pela forma valer, levando à vivência dos valores estéticos, éticos e metafísicos como objetos não-sensíveis, objetos sobrepostos aos objetos de primeiro nível. Do mesmo modo que vivenciamos o ente sensível através da forma ser e o ser do ente através da forma valer, vivenciamos a obra de arte através da forma estética e a forma estética (o belo) através da forma valer,²² e vivenciamos o comportamento prático através da forma ética e a forma ética (o bem) através da forma valer, e talvez vivenciemos objetos metafísicos através da forma suprassensível e a forma suprassensível através da forma valer.

Observe-se que todas essas vivências, tanto de primeiro nível quanto de segundo nível, independem completamente da consciência ou do conhecimento. O ser, o belo, o bem, o metafísico e o valer, no sentido de suas objetualidades originais, são categorias

constitutivas e independem de atividades cognitivas ou de atos intencionais. Como se mostrará no próximo tópico, o conhecimento, tanto do ente quanto de sua forma de validade, estrutura-se pela ruptura e modificação da vivência imediata do sentido em cada um dos níveis objetuais. Como observa Lask, a crítica teórica da estética já nada tem a ver com o gozo estético (a vivência imediata do sentido estético), do mesmo modo que a teoria ética já nada tem a ver com a atitude ética (a vivência imediata do sentido ético) (ibid., p. 192). Com esse esquema de níveis construído sobre a relação funcional entre forma e material, a doutrina das categorias de Lask elabora algo próximo das ontologias regionais de Husserl.²³

1. *"Gegenständlichkeit ist doch lediglich ein gemeinsamer Name für das unbestreitbare gemeinsame Loos konstitutiv-kategorialer Betroffenheit".*
2. Sobre o projeto sistemático de Lask de uma ciência filosófica da validade com a indicação dos domínios explorados e aqueles apenas esboçados, ver Glatz (2001, pp. 20-38).
3. *"Die von Kant geleistete wahre Überwindung von jeglichem 'Dogmatismus' (im engsten erkenntnistheoretischen Sinne) zeigt sich in der Beseitigung dieser Metalogizität, dieser 'Transzendenz' gegenüber dem Logischen, in der Aufhebung dieser Unabhängigkeit des Seins gegenüber der logischen Sphäre, in der Zerstörung der uralten Auseinanderreißung von Gegenstand und Wahrheitsgehalt(...)."*
4. *"(...) alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören".*
5. *"Die echte Transzendenz ist aber der Zustand des Sinnes vor aller Berührung mit der Subjektivität(...)."*
6. *"Die universalgeschichtliche Stellung Kants in der Entwicklung der theoretischen Philosophie beruht auf seiner Kopernikanischen Tat. Wie sehr auch in der historischen Gestalt seines Systems seine Umwälzung des Wahrheits- und Erkenntnisbegriffs der vergangenen Jahrtausende sich mit seiner metaphysischen Zweiweltentheorie, mit seiner Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich, verquickt, seine revolutionäre Leistung in der Wahrheits- und Erkenntnistheorie läßt sich trotzdem aus dieser Verschlingung als etwas Selbständiges herauslösen".*
7. *"Es handelt sich somit hierbei gar nicht um ein Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und Gegenstand, nicht um die Subjekt-Objekt-Zweiheit, sondern um ein Verhältnis zwischen transzendentallogischem Erkenntnisgehalt und Gegenstand. Zwar scheint Kants Originalität gerade darin zu bestehen, daß nach ihm die Objektivität in die notwendige und allgemeingültige Subjektivität hineinverlegt wird. Allein das läuft doch schließlich darauf hinaus, daß die gegenständliche Objektivität auf die irgendwie einer Subjektivität innewohnende Objektivität und zwar auf die dem theoretischen Subjekts- oder Vernunftgebiet angehörende Objektivität, also auf theoretische oder Erkenntnisobjektivität zurückgeführt, somit das Auseinanderfallen von Gegenständlichkeit und theoretischer Gültigkeit aufgehoben wird".*
8. Cf. tópico "O primado da razão prática na teoria do juízo do neokantismo de Baden".
9. *"Was liegt denn in all jenen Ausdrücken wie Sein, Realität, Tatsächlichkeit, Existenz? Da hat nun Kant – darin ebens besteht seine so höchst einfache und ungeheure Leistung – aus all diesen Worten etwas herauszuhören vermocht, worüber die Jahrtausende hinweggehört hatten. (...) Dann entdeckt man: etwas ist tatsächlich so, etwas ist wirklich so, das heißt ja nichts anderes als: es ist in Wahrheit so, das heißt ja nichts anderes als: es ist in Wahrheit so. Der Tatsächlichkeits – und Wirklichkeitscharakter von etwas bedeutet nichts anderes als: es hat seine objektive Bewandnis, seine Wahrheit damit".*

10. *“Der Sinn der Kopernikanischen These ist: theoretischer Gehalt und nichts anderes steckt nun einmal in Realität, Dinghaftigkeit und kausalem Zusammenhang. Man bescheidet sich nicht etwa damit, zu meinen: so verhalte es sich unter einseitig erkenntnis-theoretisch-logischen ‘Gesichtspunkten’. Vielmehr mit dem Aufweis seines theoretischen Geltungscharakters ist das Wesen von Sein, Gegenständlichkeit, Wirklichkeit enthüllt, und es gibt gar keinen Standpunkt, auf dem es anders erscheinen könnte”.*

11. Sobre a concepção de facticidade de Lask e sua influência sobre Heidegger, ver Kisiel (1993, p. 27).

12. Heidegger (1988, p. 7; 1986, p. 135). A facticidade (*Tatsächlichkeit*), pensada, por Lask, como a significância pré-teórica do objeto, será articulada por Heidegger em conjunto com o conceito de fatualidade (*Faktizität*), sendo a facticidade usada para designar o modo de ser daquilo que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*) e a fatualidade usada para designar um caráter de ser de *Dasein*.

13. Especificamente no parágrafo 18, pp. 83-84, intitulado “Conformação e significatividade; a mundanidade do mundo” (*Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt*), Heidegger observa que o termo *Bewandtnis* diz respeito ao caráter de ser do manual (*Zuhandenheit*) em sua estrutura de remissão e preenchimento mundana: *“Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der Verwiesenheit. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des ‘mit... bei...’ soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden”.* (Que o ser do manual tenha a estrutura de remissão significa: ele tem em si o caráter de *remissividade*. O ente é descoberto na medida em que, sendo este ente que ele é, está remetido a algo. Tem algo *com* ele que *por* algo é satisfeito. O caráter de ser do manual é a conformação. Estar em conformação é: deixar-se satisfazer com algo, por algo. É essa remissão de “com... por...” que se pretende indicar com o termo remissão).

14. *“(...) den Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwerde; wie die Kantianistische Transzendentalphilosophie das Seinserkennen untersucht, so sich aus das transzendentalphilosophische Erkennen nach ihren eigenen Prinzipien noch einmal transzendentalphilosophisch zu besinnen”.*

15. *“(...) der kategorialen Form für die Form, der Form der Form (...)”.*

16. Por kantismo, Lask entende “todas as correntes atuais em teoria do conhecimento, não positivistas, que admitem no domínio teórico uma forma qualquer de aprioridade, de transcendência, de pureza, de validade, de normatividade e de axiologia”. LPK (1910, p. 272, nota 2): *“(...) alle gegenwärtigen nichtpositivistischen, irgendeine Apriorität, Transzendentalität, Reinheit, Gültigkeit, Norm-und Werthhaftigkeit des Theoretischen vertretenden erkenntnistheoretischen Richtungen zusammengefaßt”.*

17. *“Die Einschränkung auf die Logik der Seinskategorien ist eine Halbheit, die mit ärgeren Widersprüchen behaftet ist als die berüchtigt widerspruchsvolle Theorie des radikalen Skeptizismus und Alogismus. Wer auch nur die Logik des Seinsgebiets gelten läßt, der kann schon der doppelten Logik gar nicht entfliehen”.*

18. Cf. Motzkin (1989, p. 181).

19. Sobre a diferença entre os termos *Nichtsinnliche*, *Übersinnliche* e *Unsinnliche*, ver a nota 5 do tópico “A determinação do âmbito da validade”.

20. Cf. tópico “A determinação do âmbito da validade”.

21. *“(…) wenn Metaphysik als Wissenschaft neben der philosophischen Geltungswissenschaft möglich und berechtigt ist, auch hier der Schritt zur Kategorie fürs Übersinnliche unvermeidlich ist, genau wie mit dem Geltungserkennen die Kategorie für Unsinnliche sich unlöslich verknüpft.*

(…)

Für die Logik kommt es eben überall lediglich auf die Gespaltenheit in Kategorie und Kategorienmaterial an. In die Kategorienlehre, auch in die für das Übersinnliche, darf sich niemals Metaphysik einmengen”.

22. Apesar de meramente esboçado, esse modo de Lask conceber a forma estética será decisivo para a crítica estética de Lukács, que se manterá estruturalmente a mesma tanto na juventude idealista quanto na maturidade marxista do filósofo e crítico literário húngaro. Sobre essa unidade estrutural do pensamento de Lukács, ver a tese de doutorado de Patriota (2010). Em concordância com Lask, Lukács sustentará, contra Windelband, Rickert e o kantismo em geral, que o juízo não é a instância original da experiência estética, mas que há uma vivência imediata da forma estética, constitutiva do objeto e que precede o juízo. Cf. Lukács (1918; 1974; 1917/1918; 1982).

23. Cf. Crowell (2001, p. 61).

8

A INSTÂNCIA DO PENSÁVEL EM GERAL

A instância do pensável em geral diz respeito ao conhecimento, que, para Lask, constitui-se como um tipo específico de sentido, o das formações cognitivas. Lask trata do conhecimento tanto em LPK quanto em LvU. Em LPK, o conhecimento é analisado na última seção da primeira parte (LPK, 1910, pp. 80-87)¹ e no capítulo terceiro da segunda parte (ibid., pp. 189-222).² Já o texto de LvU é dedicado como um todo à análise do juízo, que é o elemento estrutural do conhecimento.

Nessas duas obras é possível observar uma clara separação entre dois níveis de análise, os quais são denominados por Lask, a partir de 1911, em LvU, como *aletheiologia* e a *gnoseologia* (LvU, 1911, pp. 423-424). A *aletheiologia* diz respeito ao estudo de toda objetualidade (*Gegenstandlichkeit*), isto é, de toda conformação (*Bewandtnis*) original entre forma e material que constitui o universo do sentido, e que a princípio independe de qualquer atividade subjetiva;³ trata-se das categorias constitutivas, das quais já nos ocupamos nos itens anteriores na análise do vivenciável em geral. Já a *gnoseologia* diz respeito ao estudo dos fenômenos cognitivos, à instância do pensável em geral, ao que Lask denomina fenômenos

lógicos de caráter não-objetual (*nicht-gegenständlich*) (ibid., pp. 423 ss.). É o que se pode chamar de lógica subjetiva, e o que constitui o modelo de Lask para uma teoria do conhecimento. A *gnoseologia* é vista como uma parte acessória e suplementar da *aletheiologia*, devendo sempre ser tratada tendo-se como base esta última, pois dela emerge e a ela deve se referir, sob pena de se enveredar em formalizações vazias.

A divisão entre *aletheiologia* e *gnoseologia* é a versão laskiana para a divisão clássica de Kant entre lógica transcendental e lógica formal, e também para a distinção que Husserl faz, no *Prolegômenos*, entre “condições *a priori* do conhecimento” e “condições puramente ideais”.⁴

Sendo o objetivo do presente tópico a análise do pensável em geral, o primeiro ponto a se observar é que a *gnoseologia* é elaborada de modo diferente em LPK e LvU. Como a principal preocupação de Lask, em LPK, é com a *aletheiologia*, o conhecimento é aí abordado apenas acessoriamente e sem grandes preocupações analíticas, o que é evidenciado pelo uso reiterado de imagens e termos alegóricos. Já em LvU, Lask aborda de modo mais objetivo o conhecimento, buscando uma terminologia mais precisa e decompondo analiticamente os seus elementos, o que faz pela análise da estrutura do juízo.

As figuras do conhecimento em *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*

Em LPK, o conhecimento aparece como um apêndice no final da exposição de cada um dos níveis do edifício do sentido. Ao lado

de cada um dos níveis de objetualidade (*Gegenstandlichkeit*), erigi-se uma objetividade (*Objektivität*), que é o termo utilizado, por Lask, para designar o sentido cognitivo, caracterizado por uma modificação da objetualidade. Considerando-se que são dois níveis objetuais, tem-se então dois tipos de conhecimento: o conhecimento ôntico, que tem por objeto o ente, e o conhecimento filosófico, que tem por objeto a forma do ente. Se até então, na análise das categorias constitutivas, tratou-se da vivência do ente, enquanto objeto de primeiro nível, e da vivência de sua forma de validade, enquanto objeto de segundo nível, trata-se agora de explicar como se dá o conhecimento do ente e de sua forma de validade.

O que se chama de “conhecer” é um comportamento (*Verhalten*) orientado em face de uma objetualidade, o que produz um teor teórico (*theoretische Gehalt*) específico, que, para Lask, engloba não só o conhecer (*Erkennens*), mas qualquer considerar (*Betrachtens*), pensar (*Denkens*), compreender (*Begreifens*), investigar (*Untersuchens*), sondar (*Ergründens*), pesquisar (*Forschens*), especular (*Grübelns*), refletir (*Reflektieren*).

Conhecer algo significa precisamente: examinar algo, descobrir como, apesar de sua nudez lógica, ele se encontra afetado por uma categoria lógica; pensar algo significa: ter diante de si algo na forma do pensamento ou envolvido pela forma categorial do valer-para; conceber algo significa: comportar-se diante de um envolvimento categorial”. (LPK, 1910, p. 81)⁵

Mas, a principal característica do comportamento cognitivo é a intencionalidade (*Intentionalität*). O conhecimento é um comportamento intencional em face de algo abarcado categorialmente, seja este algo um objeto de primeiro nível ou um

objeto de segundo nível. Apesar de Lask não citar, trata-se obviamente de uma apropriação do conceito de intencionalidade trabalhado, por Husserl, nas *Investigações Lógicas*, o que pode ser comprovado por uma carta enviada a Husserl em 24 de novembro de 1911, na qual Lask afirma substituir, no âmbito da relação sujeito-objeto, o conceito kantiano de consciência em geral pela intencionalidade husserliana:

Quando falo de sua influência sobre mim na concepção da relação-sujeito—objeto, isso talvez possa ser sugestivamente formulado pela minha substituição de todo conceito-de-consciência-em-geral pelo tipo de intencionalidade que você apresenta. (Husserl, 1994, p. 34)⁶

O interessante é que Lask pensa a intencionalidade como um fenômeno derivado, próprio do domínio da *gnoseologia*, o que implica uma crítica ao que se poderia descrever como uma miopia intelectualista de Husserl, que ignora a dimensão da objetualidade e só enxerga sentido e significação em atos intencionais constitutivos da consciência. Para Lask, a estrutura fundamental de sentido está na direcionalidade, no valer-para (*Hingelten*), da forma em relação ao material, sendo a intencionalidade uma espécie subjetiva e modificada desta.

Analisando o conhecimento sensível, Lask observa que conhecer algo é sempre mais do que uma simples vivência nua de um material, conhecer algo é vivenciar também, de modo intencional, a conformação categorial desse material, “é viver esse algo tal como ele se encontra na forma categorial da verdade” (LPK, 1910, p. 82).⁷ No caso da experiência sensível, o conhecimento não se limita à vivência de um complexo de impressões sensíveis

(*sinnlichen Impressionskomplexen*) (LPK, 1910, p. 84), mas inclui a vivência da forma ser, que não é sensível. Quando percebemos empiricamente um objeto, por exemplo, uma cadeira, o que conhecemos não é uma massa de impressões sensíveis, mas uma coisa real, existente no tempo e no espaço. O que nos permite o conhecimento desse objeto não são as vivências sensíveis, mas a vivência da forma ser e das formas específicas do domínio sensível, que não são sensíveis:

Pois o que diferencia o ser das coisas sensíveis dos simples complexos de impressões sensíveis não é algo que se acrescenta às qualidades sensíveis como um novo momento sensível, mas uma simples "necessidade de ligação de representações", um momento de objetividade, não perceptível no modo sensível, mas conhecível simplesmente de maneira não sensível, apenas "pensável". (LPK, 1910, p. 84)⁸

Metaforicamente, Lask explica que a vivência dessa forma categorial, que caracteriza o conhecimento, é um "momento de clareza" (*Klarheitsmoment*) sobre algo, é tomar consciência da conformação entre forma e material que constitui o objeto:

Conhecer qualquer coisa significa sempre: ter diante de si algo de outro, a saber, uma forma categorial *na perspectiva* de *algo* ou que concerne a *algo*, apreender verdade e clareza a *seu respeito*, tomar consciência da conformação objetiva que vai *junto com ele*, portanto, ter sempre uma vivência a propósito ou em razão de algo. (Ibid., pp. 82-83)⁹

O momento de clareza porta em si exatamente o mesmo caráter formal que a "conformação objetiva". Tal como há conformação objetiva "com" algo, há clareza apenas "sobre" algo. (Ibid., p. 76)¹⁰

Mas, apesar da mesma estrutura formal de direcionalidade, o comportamento cognitivo não coincide com a objetualidade (*Gegenstandlichkeit*) em sua vivência imediata de sentido. Apenas uma parte do vivenciado se torna objetualidade (*Objektivität*) no conhecimento. Isso acontece porque o comportamento cognitivo vive apenas na imanência da forma categorial e não no material afetado. No conhecimento, o material só é vivenciado mediatemente através da forma categorial. "É apenas nela [categoria] e não no material afetado que o conhecimento vive imediatamente; no material, ao contrário, ele só [vive] mediatemente como que através da categoria" (ibid., p. 86).¹¹ Enquanto, no nível da objetualidade, vivenciamos tanto o material quanto a forma categorial que se aplica a esse material, no conhecimento, vivenciamos apenas a forma categorial. A intencionalidade que caracteriza o comportamento cognitivo se orienta apenas pela forma categorial, de modo que perde o contato com o material. Esse é o ponto fundamental da concepção de conhecimento de Lask: a vivência do material é abandonada em nome da vivência da forma de validade que se aplica ao material. O conhecimento é o esclarecimento da remissão da forma ao material, mas não a vivência do material:

Essencial a toda forma de conhecimento é a transformação da imediaticidade em mediaticidade e distância. Aquele que conhece vive apenas na verdade, e no conhecimento tem ele *sua* vida. Por outro lado, ele não vive nisso sobre o que ele apenas especula, e em relação ao que não há outra vivência imediata senão aquela da vida na verdade. (Ibid., pp. 191-192)¹²

Enquanto, para Husserl, aquilo que é vivido não é conhecido e o que é conhecido não é vivido,¹³ para Lask, aquilo que é

conhecido é, ao mesmo tempo, mais e menos do que aquilo que é vivido. Mais porque o que é conhecido ultrapassa a vivência pura do material, menos porque, no conhecimento, a vivência do material passa a ser apenas indireta.

Esse mesmo esquema é transplantado, por Lask, para o segundo nível do edifício do sentido, para o não-sensível, que é o domínio da validade e no qual se dá o conhecimento filosófico. Como se viu no tópico "O domínio do não sensível: a forma validade", sobre o domínio não sensível, nos objetos de segundo nível a forma é tomada como material e envolvida por uma nova forma, a forma valer (*gelten*). A objetualidade de segundo nível constitui-se, então, pela vivência do material não-sensível e pela vivência da forma valer que se aplica a esse material.

Já o conhecimento é uma vivência intencional direcionada exclusivamente pela forma valer, o que deixa de lado a vivência do material não-sensível. O material não-sensível é vivido apenas mediadamente através da remissão da forma valer. O conhecimento não-sensível é o esclarecimento dessa remissão ao material. Como a forma é sempre determinada pelo material de que é valente, as formações cognitivas são o esclarecimento dessa remissão.

Para ilustrar o conhecimento dos objetos de primeiro e segundo nível, seguindo as indicações fornecidas por Lask (LPK, 1910, pp. 117-118), tomemos como exemplos a atividade de pesquisa de um cientista natural e a reflexão de um filósofo sobre essa atividade. Um cientista natural, que se dedica a um determinado domínio ôntico, vivencia tanto o material sensível quanto a forma ser que se aplica a esse material. Já a sua atitude cognitiva implica um posicionamento intencional em face da forma

ser e um abandono da vivência do material sensível. O que ele conhece é o material, mas apenas indiretamente, pois o que ele vive imediatamente é a forma ser. Todas as formas categoriais, que ele “descobre” como sendo pertinentes e esclarecendo o ente de que se ocupa, pertencem ao espectro da categoria de domínio ser e constituem a objetividade (*Objektivität*) do conhecimento ôntico. A mesma coisa se aplica a um filósofo que se pergunta pelo ser, que se preocupa com a validade do ser. Em sua preocupação ele vivencia tanto a forma ser, tomada como material (a forma do objeto sensível de primeiro nível tomada como material do objeto de segundo nível), quanto a forma valer, que se aplica a esse material não-sensível. Já em sua atitude cognitiva tem-se um posicionamento intencional em face da forma valer, o que implica num abandono da vivência imediata do material não-sensível. O que ele conhece é o ser, mas apenas indiretamente através da vivência da forma valer. Todas as formações cognitivas que constituem a objetividade do conhecimento da filosofia, entendida como ciência do valor, são modos de remissão da forma valer ao material não-sensível.

Nesses exemplos, fica clara qual é a diferença da objetividade (*Objektivität*), produzida pelo conhecimento, quando comparada com a objetualidade (*Gegenstandlichkeit*) em sua conformação (*Bewandtnis*) original entre forma e material. As categorias cognitivas, que compõem a objetividade do conhecimento, são apenas um esclarecimento do material, mas não a vivência do material. Dispensada a vivência do material, esse esclarecimento não é de modo algum a forma categorial tomada em sua posição original na objetualidade do sentido, mas apenas a categoria considerada *na perspectiva* de um material. Em função disso, Lask

extrai duas consequências: a possibilidade de deturpação do sentido original e a historicidade das formas cognitivas:

Claramente os sistemas filosóficos historicamente se enraízam na vida e na cultura de uma época, e com isso expõem essa época no pensamento. Há sem dúvida profundas ligações entre especulação e vida, mas não é menos verdade que – uma vez que não se trata da vida efetiva, mas simplesmente o fato de tomar em vista e “visar” às objetividades, que relevam da vida o que é exigido pela filosofia – a possibilidade de não-coincidência permanece sempre previsível: a especulação constrói seu reino de insuficiência, nulidade e pequenez fora da vida. (LPK, 1910, p. 194)¹⁴

Essa passagem mostra, em primeiro lugar, que, como a forma cognitiva é apenas uma perspectiva do material, é sempre possível que o sentido original seja desfigurado, o que pode levar à construção de teorias equivocadas, erigidas fora e em desacordo com o sentido original. Essa é, metaforicamente, a explicação da teoria do conhecimento de Lask para a possibilidade do erro, que só será analiticamente elucidada no exame do juízo no próximo tópico.

Em segundo lugar, a passagem mostra que não são todas as categorias possíveis que são esclarecidas no comportamento cognitivo. Muitas permanecem no âmbito da objetualidade sem jamais serem iluminadas, pois, para Lask, a possibilidade de iluminação das categorias é eminentemente histórica.¹⁵ Cada época pode enxergar algumas categorias e fazer desaparecer outras da consciência, o que explica a historicidade dos sistemas filosóficos.

Um último ponto a ser considerado nessa primeira análise do conhecimento, antes de se passar ao exame do juízo, diz respeito ao fenômeno da sedimentação de formações científicas no âmbito da

objetualidade. Segundo Lask, teorias científicas, que são construções elaboradas pelo comportamento cognitivo de indivíduos ou grupo de indivíduos, com o passar do tempo podem ser incorporadas no domínio da conformação original dos objetos. O uso reiterado e difundido dentro de uma comunidade de uma construção conceitual pode fazer com que esta deixe de ser considerada como objetividade no comportamento cognitivo, passando a ser simplesmente vivenciada como um material dado, ao qual passa a corresponder uma forma, constituindo uma nova objetualidade. Uma especulação, que inicialmente é a iluminação (judicativa) de uma objetualidade, é transformada numa objetualidade, passando a ser vivenciada (pré-judicativamente) em sua forma e em seu material. A construção teórica deixa de ser um mero comportamento cognitivo e passa a fazer parte do mundo de nossas vivências:

é preciso também considerar a infiltração gradual na vida de conteúdos teóricos provenientes da ciência; é bem conhecido o fato de que dispomos de modos de concepção provenientes da ciência sistemática, tanto da ciência natural quanto da ciência especulativa, modos estes que são solidificados por nós passando a fazer parte do domínio público não científico. Nosso reportar-se ao mundo e a vida é, pois, impregnado de fósseis de sistemas filosóficos passados, por construções conceituais e especulações tornadas tradicionais. (LPK, 1910, p. 186)¹⁶

Apesar de Lask não fornecer nenhum exemplo desse processo de sedimentação de formações científicas, pode-se citar as construções teóricas que originalmente estão por trás de expressões cotidianas como “matemática” (do grego *ta mathema*, elaborada na Grécia antiga para indicar o conhecimento teórico puro), “ideologia” (do francês *idéologie*, elaborada por positivistas franceses como

teoria fisiológica das ideias), “trauma” em sentido psíquico (do alemão *Trauma*, elaboração teórica de Freud e Breuer para explicar a histeria). Trata-se de expressões cunhadas no comportamento cognitivo em determinados contextos científicos, que procuravam dar conta de determinados fenômenos, mas que, com o passar do tempo, foram sedimentadas pré-judicativamente no repertório de vivências de comunidades do mundo ocidental.

A teoria do juízo em *Die Lehre vom Urteil*

Como já se adiantou, a abordagem do conhecimento empreendida por Lask em LPK, até aqui estudada, é apenas introdutória. Será somente com a análise do juízo, elaborada em LvU, que o conhecimento, compreendido como a instância do pensável em geral, será analiticamente decomposto e explicitado em sua estrutura. Tal como para Kant e para o kantismo em geral, também, para Lask, o conhecimento se estrutura sobre juízos, isto é, sobre proposições afirmativas ou negativas. Entretanto, diferentemente de Kant e na mesma direção de Windelband e Rickert, para Lask, juízos não são funções subjetivas de unidade de nossas representações, mas estruturas de sentido. Trata-se não de uma concepção representacionista do juízo, mas sim semântica. Por outro lado, diferentemente de Windelband e Rickert, e mais próximo de Husserl, para Lask, o juízo não é a instância original do sentido, mas apenas um tipo específico de sentido. Por último, agora contra Husserl, que considera o juízo um tipo de sentido que se realiza num tipo de ato intencional, para Lask, o juízo é um tipo de sentido que

se caracteriza pela modificação e decomposição da vivência do objeto em sua instância original de sentido.

Como bem observa Vigo (2004a), há na teoria do juízo de Lask uma insurgência contra todas as tendências, tanto pré-críticas quanto críticas, que concediam ao juízo certo primado na constituição do domínio da lógica: no caso das posições metafísicas pré-kantianas, uma espécie de projeção da estrutura do juízo no objeto transcendente; no caso das posições críticas, uma espécie de redução do objeto à atividade judicativa sintético-unificante da subjetividade transcendental (LvU, 1911, p. 288). A consequência, nos dois casos, desse primado do juízo na lógica, é a inadequada sobreposição entre a teoria das categorias e a teoria do juízo, o que leva à confusão entre *aletheiologia* e *gnoseologia*, entre lógica transcendental e lógica formal. A correta compreensão do fenômeno do juízo deve mostrar que se trata de algo derivado, específico da *gnoseologia* (ibid., p. 289).

Os elementos e a estrutura do juízo

Em LvU, Lask retoma a tese de que o objeto (*Gegenstand*), em sua instância significativa original, seja ele sensível ou não sensível, estrutura-se pela conformação (*Bewandtnis*) entre forma e material. Esses dois elementos são imediatamente vivenciados e, do ponto de vista do sentido, não há prioridade de um sobre o outro, mas sim uma relação original (*Urverhältnis*) de codependência, de conformação material (ibid., pp. 365-367). Trata-se da vivência da verdade em sua instância original, que Lask descreve como um simples abandonar-se (*schlichte Hingabe*) ao objeto (ibid., p. 396),

que constitui o legítimo campo de investigação transcendental e que precede toda formação subjetiva e articulação predicativa.¹⁷

No comportamento cognitivo em face do objeto, como se viu, a vivência do material é abandonada, e o objeto passa a ser vivenciado apenas em sua forma, a qual, indiretamente, remete ao material de que é valente. O objeto aparece agora como uma “forma categorial” (*kategoriale Form*) que remete a um “material categorial” (*Kategorienmaterial*). A forma categorial é aquilo que determina o material, já o material categorial é apenas a remissão da forma ao material. Não há mais vivência do material, mas apenas a função de opacidade a que remete a forma (ibid., 1911, p. 334). Essa modificação do objeto é denominada, por Lask, de “objetividade primária” (*primäres Objekt*) e se caracteriza pela oposicionalidade (*Gegensätzlichkeit*) (ibid., pp. 299-300). Enquanto o objeto é uma unidade de sentido não-oposicional (*nichtgegenständliches*)¹⁸ que só pode ser vivida, a objetividade primária se constitui como uma estrutura relacional que opõe forma categorial e material categorial, servindo de base para a estruturação do juízo e do conhecimento.

A objetividade primária se interpõe entre o sujeito cognoscente e o objeto, de modo que o sentido original do objeto é perdido; não há mais vivência “do” objeto, mas apenas conhecimento “sobre” o objeto. Essa corrupção do sentido, provocada pelo comportamento cognitivo, é também descrita, por Lask, com metáforas bíblicas:

Pois, de fato, a região objetual originalmente constitutiva é a meta última e mais alta do conhecimento. Entretanto, em função da ignorância quanto à correlação dos elementos da estrutura transcendente, no processo de conhecimento, a região constitutiva original resta como um paraíso

perdido. Como meta próxima e imediata, interpõe-se a região imanente do sentido oposicional. Depois do pecado do conhecimento o que é apreendido é o sentido imanente oposicional, e não mais o transcendente. (LvU, 1911, p. 426)¹⁹

Apesar de só aparecer no comportamento cognitivo, a objetividade primária é antepredicativa e metagramatical, não podendo, assim, ser confundida com sua formulação gramatical numa proposição (*Satz*) ou asserção (*Aussage*) (ibid., p. 339)²⁰. A objetividade primária é condição de possibilidade para a formulação de qualquer juízo, o que significa, segundo Lask, que todo juízo, em sua estrutura gramatical sujeito-predicado, pode ser reduzido a uma objetividade primária.

Por exemplo, um juízo qualitativo como “a folha é branca” tem a sua objetividade primária composta pela forma categorial “branca” que se aplica e determina o material categorial “a folha é”. Um juízo existencial como “existe vida” tem a sua objetividade primária composta pela forma categorial “ser”, que se aplica e determina o material categorial “vida”. Já um juízo causal como “o fogo aquece a água” tem a sua objetividade primária composta pela forma categorial “causalidade”, que se aplica e determina o material categorial “fogo” e “aquecimento da água” (ibid., pp. 338-339).²¹

Aqui, é preciso observar que o material categorial não é completamente indeterminado como o material em sua vivência original. Quando se fala, por exemplo, de “fogo” e “aquecimento da água” como um tipo de material, é obvio que esses elementos só podem ser considerados materialmente indeterminados, do ponto de vista da causalidade, e não completamente amorfos como um material originalmente vivenciado. Apesar de Lask não esclarecer

esse ponto, pode-se imaginar que seria possível a redução progressiva das determinações dos termos que funcionam como material categorial até se alcançar a constituição de conceitos minimamente determinados, que seriam as objetividades primárias mais simples. O termo "fogo", por exemplo, poderia ser gradativamente reduzido de determinações como "quente", "vermelho", "energia", etc., até chegar na sua simples "facticidade", na simples constatação de que "há" fogo, na mais simples determinação da forma "ser". Nesse esquema, a cópula "é", tão cara para algumas teorias do juízo como aquilo que faz a conexão entre os termos do juízo, aparece, segundo Lask, como um elemento meramente contingente no nível gramatical e sem significação específica do ponto de vista da objetividade primária (ibid., p. 346). Além disso, mostra-se que não há correspondência entre a estrutura gramatical do juízo e a objetividade primária. Enquanto a objetividade primária é sempre composta pelo material e pela forma categorial que determina esse material, gramaticalmente o juízo pode, por exemplo, ser composto por apenas um termo, como "fogo!", ou exigir vários termos a funcionar como sujeito para uma forma, como no caso do juízo relacional "o fogo aquece a água", que tem como sujeito os termos "fogo" e "aquecimento da água".

Observa-se, assim, que não há um espelhamento entre a estrutura sujeito-predicado do juízo e a estrutura forma-material da objetividade primária. Outra consequência dessa redução da estrutura gramatical do juízo à objetividade primária é a demonstração de que a diferença clássica entre juízo (*Urteil*) (entendido como o conteúdo julgado, como proposição) e conceito (*Begriff*) é apenas superficial, uma distinção que se dá apenas no

nível da superfície gramatical, mas não no nível da objetividade primária. Como escreve Lask, “Com essa teoria meta-gramatical do predicado não apenas se superam as barreiras entre juízo e predicado, mas também se mostra que, em última instância, ambos possuem igualmente a mesma estrutura” (ibid., p. 344).²²

À mesma conclusão chegam Windelband e Rickert, para os quais, como se viu no tópico “O primado da razão prática na teoria do juízo do neokantismo de Baden” da primeira parte, a distinção entre conceito e juízo é superficial, eis que, do ponto de vista do sentido, ambos se constituem do mesmo modo, sendo a sua formulação num termo isolado ou num conjunto de termos meramente contingente. A única diferença está em que, enquanto Windelband e Rickert enxergam o juízo, entendido como ato prático de tomada de posição em função de um valor, como a estrutura fundamental de constituição do significado, para Lask, o valor, entendido como forma categorial, faz parte da conformação original do objeto, sendo o juízo uma estrutura derivada que, além de pressupor, modifica o significado original.

A objetividade primária é o elemento mais importante da teoria do juízo de Lask, constituindo aquilo que faz a intermediação entre o objeto em sua instância transcendental e a imanência do ato de julgar, motivo pelo qual Lask a caracteriza como quase-transcendente (*Quasitranszendenz*) (LvU, 1911, p. 421). Trata-se de uma reconstrução do sentido do objeto provocada pelo contato com a subjetividade, processo que Lask descreve como “uma *artificial complicação estrutural* na simples e original estrutura objetual” (ibid., p. 291),²³ provocando a oposição entre forma categorial e material categorial.²⁴ Esse contato com a subjetividade é meramente

passivo, não havendo ainda a atividade de tomada de posição do juízo. Outra característica importante desse contato é que ele pode ser um encontro (*Zutreffendheit*) ou um desencontro (*Irrigkeit*) com a objetividade primária, o que abre a possibilidade do erro (*Irrtum*), de se julgar falsamente (ibid., pp. 297-298). Como se trata de uma concepção semântica do juízo, a objetividade primária não é concebida como uma reprodução, representação ou tradução, mas uma modificação do próprio objeto.²⁵ Enquanto o objeto é uma estrutura de sentido não-oposicional, a objetividade primária se caracteriza essencialmente por uma oposição original (*Urgegensatz*), por uma oposição de valor (*Wertgegensatz*) entre forma categorial e material categorial (ibid., p. 300). Essa oposicionalidade da objetividade primária pode ser uma conformidade-com-a-verdade (*Wahrheitsgemäßheit*) ou uma contrariedade-com-a-verdade (*Wahrheitswidrigkeit*) (ibid., p. 422). Será uma conformidade-com-a-verdade quando houver compatibilidade (*Verträglichkeit*) ou codependência (*Zusammengehörigkeit*) entre a forma categorial e o material categorial, e será uma contrariedade-com-a-verdade quando houver incompatibilidade (*Unverträglichkeit*) ou falta de codependência (*Unzusammengehörigkeit*) entre a forma categorial e o material categorial (ibid., p. 300). Em outros termos, a objetividade primária carrega em si um valor de verdade que independe do ato de julgar.

Dada a objetividade primária, é sobre ela que se posiciona o ato de julgar. O ato de julgar é sempre uma afirmação (*Bejahung*) ou uma negação (*Verneinung*) da objetividade primária, ou seja, é uma tomada de posição (*Stellungnehmen*) sobre a objetividade primária. Já o resultado desse ato, que Lask chama de "sentido do

juízo" (*Urteilsinn*), é sempre de correção (*Richtigkeit*) ou de falsidade (*Falschheit*), compondo-se positivamente ou negativamente na estrutura gramatical sujeito-predicado (ibid., p. 298). Tem-se, assim, no ato de julgar, uma dupla oposição entre afirmação/negação e correção/falsidade, que se articulam em função do valor de verdade da objetividade primária. O sentido do juízo é o produto de uma tomada de posição sobre a objetividade primária. Conjugando essa dupla oposição do ato de julgar e a objetividade primária, têm-se as seguintes possibilidades de configuração: um juízo será correto quando afirmar a compatibilidade ou rejeitar a incompatibilidade entre a forma categorial e o material categorial de uma objetividade primária; um juízo será falso quando afirmar a incompatibilidade ou rejeitar a compatibilidade entre a forma categorial e o material categorial de uma objetividade primária (ibid., p. 310).

Observe-se que Lask reserva o termo "verdade" para o objeto em sua relação com a objetividade primária, sendo o juízo apenas correto ou falso. Tal como mais tarde dirá Heidegger nos parágrafos 7 e 44 de *Ser e Tempo* (1986, pp. 33 e 226), o juízo não é o lugar da verdade, mas a verdade é que é o lugar do juízo, ou seja, só há juízo sobre uma estrutura dotada em si de valor de verdade ou, nos termos de Lask, sobre uma conformidade-com-a-verdade ou sobre uma contrariedade-com-a-verdade.

Considerando-se como um todo a análise do juízo de Lask, pode-se diferenciar quatro elementos. Em primeiro lugar, o objeto em sua instância transcendental original, que é o parâmetro último da avaliação judicativa, mas que não faz parte da estrutura do juízo. Em segundo lugar, a objetividade primária, que, dotada de valor de verdade, constitui-se como uma reconfiguração do objeto e, em sua

quase transcendência, faz a função de intermediação entre a transcendência do objeto e a imanência do conteúdo do juízo. Em terceiro lugar, o ato psicológico de julgar, que se caracteriza como uma tomada de posição afirmativa ou negativa sobre a objetividade primária. Em quarto lugar, o produto do ato de julgar, que se pode chamar de "pensamento", entendido como um conteúdo assertivo, estruturado na forma sujeito-predicado, que se caracteriza como sendo correto ou falso e que pode ser expresso em diferentes sentenças à mercê da contingência das formulações linguísticas.

Essa mesma estrutura da teoria do juízo aparentemente também se aplica a outros domínios de objetos, que não aqueles do domínio sensível. Como, em LvU, Lask trata quase exclusivamente de objetos que são dados na sensibilidade, de objetos reais, poderia gerar algum embaraço a consideração de juízos sobre objetos não sensíveis, por exemplo, seres imaginários, lembranças, números, proposições (no caso de um juízo sobre outro juízo) ou valores. Mas, apesar de Lask não se ocupar desses outros domínios, é possível dizer, acompanhando a coerência da argumentação em LPK e LvU, que a diferença em relação a objetos não sensíveis está apenas na forma constitutiva do objeto. Enquanto objetos sensíveis são dados sob a categoria de domínio ser, objetos não sensíveis são dados dentro de outras categorias de domínio. Na verdade, de um objeto mitológico, como o Saci-Pererê, não há determinação da forma ser, de modo que um juízo sobre a sua realidade será falso; a consistência das formas que o determinam são aquelas do domínio do folclore, das lendas, dos mitos. O mesmo pode ser dito em relação aos números, para os quais não se aplica a categoria ser, mas a categoria identidade, tal como mostrará mais

adiante no tópico “A instância do algo em geral” sobre as categorias reflexivas. Além disso, como se viu anteriormente no item “As figuras do conhecimento em *Die Logik, der Philosophie um die Kategorienlehre*”, grande parte dos objetos não sensíveis têm a sua origem em construções teóricas (articulações judicativas), que com o passar do tempo e o uso disseminado deixaram de ser consideradas no comportamento cognitivo, sendo incorporadas em contextos culturais e, assim, simplesmente vivenciadas como objetos.

A noção de objetividade primária é também a base para a crítica de Lask às pretensas teorias do sentido puro, dentre as quais ele enquadra a “proposição em si” de Bolzano, a “significação” de Husserl, a “validade” de Rickert, além de nomes como Brentano, Mehmel, Gerlach, Herbart. J. Bergmann, Marty, Meinong, Stumpf, H. Gomperz (LvU, 1910, pp. 304 e 425) - e talvez também Frege²⁶. Lask acusa esses teóricos de se limitarem ao tratamento quase-transcendente (*Quasitanszendenz*) do sentido, ou seja, ao sentido oposicional da objetividade primária, constituído em face da subjetividade. Tanto aqueles que limitam a análise do sentido ao juízo, como é o caso de Rickert, quanto os que expandem o sentido para além do juízo, como é o caso de Husserl, estão limitados ao sentido da objetividade primária pressuposto no contato com a subjetividade. Todas essas teorias falham em reconhecer a pura transcendência do sentido, tratando apenas de sua quase-transcendente que, apesar de independente do arbítrio subjetivo, só se coloca em face da subjetividade. Para Lask, apenas a sua teoria é capaz de distinguir entre o recorte de sentido da objetividade primária e o sentido não posicional em sua instância transcendente original:

A verdadeira transcendência é o estado do sentido antes de qualquer contato com a subjetividade, enquanto que, por trás da independência do sentido na quase transcendência, tem-se apenas a simples comutabilidade do sentido em seu contato com a subjetividade. (Ibid., p. 425)²⁷

Considerações sobre a teoria do juízo

Uma vez apresentada a teoria do juízo de Lask, algumas observações e análises se fazem necessárias.

Em primeiro lugar é interessante notar que Lask distingue uma parte passiva e uma parte ativa na subjetividade. Por um lado, a subjetividade é passiva na determinação da objetividade primária, ou seja, diante do comportamento cognitivo é como se a objetividade primária se antecipasse ao ato de julgar, colocando-se como o seu objeto do conhecimento. Por outro lado, o juízo é ativo em sua tomada de posição afirmativa ou negativa em face da objetividade primária.

Um ponto que Lask acredita ser uma qualidade de sua teoria é apresentado na última seção de LvU e diz respeito ao tratamento dos juízos negativos (LvU, 1911, pp. 437-438). Criticando as concepções de juízo negativo, elaboradas nas lógicas de Sigwart e Benno Erdmann, Lask pensa oferecer uma solução que evite as construções vazias e a circularidade em que se metiam os modelos desses autores. Contudo, o que ele propõe é algo muito próximo das elaborações de Windelband sobre o juízo negativo, das quais já nos ocupamos anteriormente.²⁸ Tal como Windelband, Lask procura mostrar que o juízo negativo não é um duplo juízo afirmativo, mas uma tomada de posição em função de uma instância em si dotada de valor de verdade. A divergência entre os dois diz respeito ao que

seria esse parâmetro avaliativo do juízo. Se ambos concordam que não se trata de conexões de representações, para Windelband, o que orienta a tomada de posição do juízo é o valor (posteriormente elaborado por Rickert como dever), já, para Lask, a tomada de posição do juízo, seja afirmativo ou negativo, se dá em relação à objetividade primária, ou seja, trata-se de um encontro com o próprio objeto reconfigurado numa estrutura semântica que carrega em si um valor de verdade sobre a compatibilidade ou incompatibilidade entre forma categorial e material categorial.

Outra questão, considerada das mais difíceis do pensamento de Lask, como reconhecem vários comentadores,²⁹ diz respeito à relação entre o objeto e a objetividade primária. Em que consiste efetivamente a transformação do objeto em objetividade primária? Se no objeto forma e material constituem uma unidade de sentido que só pode ser vivenciada, mas não conhecida (julgada), como é possível que a objetividade primária se constitua passivamente em face da subjetividade, como uma estrutura relacional que permite a identificação pelo juízo de uma forma categorial e de um material categorial?

Como se viu, essa transformação é, em parte, explicada pelo fato de que na atitude cognitiva a vivência do material é deixada de lado, passando o objeto a ser vivenciado apenas em sua forma, a qual só indiretamente remete ao material de que é valente. Assim, o abandono da vivência do material estaria na base da oposição entre forma material e material categorial.

Outro caminho para se tentar esclarecer um pouco mais essa questão pode ser encontrado numa nota do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, na qual Heidegger atribui a Lask o mérito de ter sido o

único, fora da fenomenologia, a desenvolver positivamente as análises de Husserl sobre verdade e evidência, para além dos limites impostos por Bolzano na distinção entre ato de julgar e conteúdo julgado:

Sobre a ideia de verificação como "identificação", cf. Husserl, *Logische Untersuchungen 2*, tomo II, 2ª parte, Investigação VI. Sobre "evidência e verdade", *ibid.* §§ 36-39, p. 115 ss. As demais exposições da teoria *fenomenológica* da verdade se limitam ao que foi dito nos *Prolegômenos críticos* (vol. 1) e expõem o nexos com a doutrina das proposições de Bolzano. Em contrapartida, a interpretação fenomenológica *positiva*, que se distingue fundamentalmente da teoria de Bolzano, não é tocada. O único que, desde fora da investigação fenomenológica, assumiu positivamente as investigações referidas, além da pesquisa fenomenológica, foi E. Lask, cuja *Logik der Philosophie* (1911) é tão fortemente determinada pela VI *Untersuchung* (sobre as intuições sensíveis e categoriais, p. 128ss) como a sua *Lehre vom Urteil* (1912) o é pela seção mencionada sobre evidência e verdade. (Heidegger, 1986, p. 218, nota 1)³⁰

A primeira vista o que Heidegger sugere nessa nota é que Lask, em *LvU*, teria simplesmente elaborado uma versão não fenomenológica das concepções husserlianas de evidência e verdade. Acompanhando Husserl, Lask teria extrapolado a mera distinção bolzaniana entre ato de julgar e conteúdo julgado e desenvolvido uma versão própria das relações de preenchimento entre atos intencionais. Contudo, não é isso o que se observa em *LvU*. O modelo de níveis (*Stockwerk*) sobre o qual trabalha Lask, tanto em *LPK* quanto em *LvU*, não funciona de modo algum por preenchimento.³¹ Além disso, Lask não concebe a verdade como vivência de uma identificação entre instâncias imanentes, (como faz Husserl no esquema de preenchimento entre atos significantes e

atos intuitivos), mas como algo originalmente transcendente, que só por uma modificação artificial se torna imanente ao conhecimento. Em realidade, o que se observa nesse parágrafo é uma proximidade muito grande entre vários aspectos da teoria de Lask e a ontologia que Heidegger propõe para além da fenomenologia husserliana, proximidade esta que pode nos ajudar a esclarecer a relação entre objeto e objetividade primária.

No item "a" do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, Heidegger procura desconstruir o "conceito tradicional de verdade" como adequação, buscando o que seriam os seus "fundamentos ontológicos" (Heidegger, 1986, pp. 214-219). Trata-se de mostrar que as teorias que concebem a verdade como adequação, seja entre representação e coisa representada, entre pensamento e objeto, entre algo psíquico e algo físico, entre conteúdo ideal e coisa real, ou entre "conteúdos de consciência" (*Bewußtseininhalten*) (ibid., p. 218) – o que seria o caso de Husserl – fundam-se em distinções ilegítimas, que não consideram ontologicamente o modo de ser do conhecimento e, por isso, permanecem indecidas há dois milênios (ibid., p. 216). Um juízo verdadeiro como "a árvore é vermelha" não é verdadeiro porque se compara algo com algo, mas porque o próprio ente se mostra, o que Heidegger descreve como "o ente em seu ser-descoberto" (*Entdeckt-sein des Seienden*) (ibid., p. 218). O enunciado "a árvore é vermelha" é um modo de ser do ente árvore vermelha, e não algo que representa, traduz ou simboliza o ente. Esse modo de ser-descoberto do ente é o que Heidegger entende por verdade, o ser-verdadeiro (*Wahrsein*) (ibid., p. 219), que é constitutivo de *Dasein* em seu ser-no-mundo. Esse modo de ser-descoberto do ente é possível com base na estrutura fundamental

de *Dasein*, chamada aberturidade (*Erschlossenheit*), que é analisada nos itens "b" e "c" do mesmo parágrafo 44, e que nada mais é do que a famosa tese da compreensão ontológica de Heidegger. "O ser da verdade encontra-se num nexos originário com *Dasein*. E somente porque *Dasein* é constituído pela aberturidade, isto é, pelo compreender, que isso que chamamos de ser pode ser compreendido, que a compreensão de ser é possível" (ibid., p. 230).³² Ou seja, o juízo, entendido como estrutura apofântica, e, por consequência, o conhecimento, só são possíveis sobre a base de uma compreensão pré-teórica a antepredicativa do mundo. Só é possível julgar que "a árvore é vermelha" porque antes já nos encontramos numa compreensão mundana da árvore vermelha. Isso mostra que um enunciado (*Aussage*) (ibid., p. 218) verdadeiro é um modo de ser derivado de estruturas ontológicas mais profundas. Além disso, o enunciado, em seu modo de ser, tem a particularidade de poder ser arrancado de sua descoberta original e ser propagado como "algo mundano dado à mão" (*innerweltlich Zuhandenen*), sem que *Dasein* tenha que repetir a descoberta:

Naquilo que o enunciado se pronuncia está contida a descoberta dos entes. A descoberta se preserva no que é pronunciado. O que se pronuncia se torna, por assim dizer, um algo mundano dado à mão que pode ser retomado e propagado. Por preservar a descoberta, o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual todo enunciado se pronuncia. Descoberta é sempre descoberta de... Mesmo na repetição, o *Dasein* que repete chega em um ser para o próprio ente discutido. No entanto, ele é e se acredita dispensado de realizar originariamente o descobrimento. (Ibid., p. 224)³³

Isso cria a impressão de que o enunciado é algo autônomo, que pode, inclusive, ser comparado com o ente ao qual se refere, o que dá origem a várias distinções ilegítimas, por exemplo, aquelas que estão na base das teorias da verdade como adequação. A ignorância quanto ao fundamento ontológico do que se chama de enunciado ou proposição seria responsável por grande parte dos equívocos e dificuldades da tradição em matéria de verdade, juízo e conhecimento. Essa estrutura, que carrega em si um valor de verdade é, do ponto de vista de Heidegger, apenas um modo de ser do próprio ente, e não algo autônomo.

Algo similar a esse esquema de Heidegger, mas sem a elaboração existencial, é descrito por Lask quando fala da vivência do objeto em sua instância de conformação significativa original, o simples abandonar-se (*schlichte Hingabe*) ao objeto (LvU, 1911, p. 396), que não pode ser pensado nem expresso, mas que é condição de possibilidade para a estruturação predicativa do juízo e do conhecimento. Ou seja, a compreensão ontológica de Heidegger seria uma versão do deixa-se absorver na vivência imediata do sentido de que fala Lask. Também, para Lask, só é possível julgar que “a árvore é vermelha” porque antes já vivenciamos o sentido do objeto em sua conformação entre árvore e vermelho.

Além disso, esse juízo só é correto porque reconhece o ser conforme-à—verdade da objetividade primária. De modo similar a Heidegger, pode-se dizer que a objetividade primária é um modo de se dar do próprio objeto, uma estrutura em si dotada de valor de verdade, que, em sua oposicionalidade entre forma categorial e material categorial, permite-nos julgar e, com isso, falar e pensar “sobre” o sentido (não mais original) do objeto. Se, para Heidegger,

o conhecimento, entendido como estrutura apofântica, é uma modificação e ruptura com a compreensão original de ser-no-mundo, para Lask, também só há conhecimento com a elaboração de juízos, que só são possíveis como modificação e ruptura da conformação original do sentido.

Aqui, é possível observar também que Lask, de certa forma, antecipa a concepção de verdade de Heidegger como desvelamento. A verdade não está nem na adequação entre pensamento e objeto (*adaequatio intellectus et rei*), nem na identificação, preenchimento ou coincidência entre estruturas de mesma natureza, tal como defendido por Husserl, mas no descobrimento da objetividade primária. O que pode fazer um juízo é apenas reconhecer ou rejeitar o valor de verdade da objetividade primária. Já a verdade em si, a conformação original do objeto, não pode ser conhecida, mas apenas vivenciada. O reconhecimento da verdade operado pelo juízo implica numa modificação da verdade original, ou seja, a questão da verdade só pode ser colocada a partir do encobrimento da verdade original. Algo próximo a isso é descrito por Heidegger no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*: o discurso apofântico, em suas cisões operativas, só se constitui como recorte e decomposição da verdade originária, fundada no “como” hermenêutico de cunho pragmático do lidar com os entes no mundo, ao mesmo tempo, a questão da verdade só pode ser colocada a partir dessa dimensão proposicional apofântica (Heidegger, 1986, pp. 221-226),³⁴ ou seja, só podemos nos perguntar pelo sentido original da verdade depois de constituída uma dimensão de sentido que rompe com a verdade.

Outro ponto difícil da teoria do juízo de Lask, intimamente ligado com a relação entre objeto e objetividade primária, diz

respeito à constituição específica da objetividade primária contraverdadeira. Se a subjetividade é passiva na constituição da objetividade primária, de onde sai a forma categorial que é incompatível com as formas que determinam o objeto? No caso da compatibilidade é mais fácil compreender, pois forma e material estão dados numa unidade de sentido no objeto, e a objetividade primária é a decomposição desse objeto numa estrutura relacional que articula forma categorial e material categorial. Já na objetividade primária contraverdadeira é difícil entender de onde poderia vir a forma categorial incompatível senão do conteúdo do ato judicativo, mas aceitar isso seria negar a independência constitutiva da objetividade primária em relação ao juízo e colocar em xeque o esquema de Lask.

Sem poder recorrer a Heidegger, talvez se possa tentar uma solução da seguinte forma: não é porque a estrutura oposicional do juízo aparece em primeiro lugar que ela deve ser suposta como tendo primazia na ordem fundacional. Como observa Lask, o juízo é apenas *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (LvU, 1911, p. 287), ou seja, o primeiro em relação a nós (*ratio cognoscendi*), e não *πρότερον φύσει*, o primeiro na própria coisa (*ratio essendi*). De fato, a objetividade primária se coloca em função da relação sujeito-predicado que está sendo articulada no ato de julgar, mas ela não é determinada por essa relação. Na realidade, se isso pudesse ser descrito em termos espaço-temporais, é como se a objetividade primária se antecipasse ao ato, colocando-se como aquilo sobre o que se julga. No caso de uma contrariedade-com-a-verdade, a objetividade primária se coloca em face do juízo como contradição do predicado articulado, pois não há no objeto uma forma

compatível. Para que isso seja compreensível, é preciso lembrar que a forma categorial é um valor, de modo que se deve ter cuidado com raciocínios causais e temporais, pois temporalidade e causalidade são apenas um tipo de forma, aplicando-se exclusivamente a objetos sensíveis, e não à forma categorial. Logo, não faz sentido se perguntar “de onde vem” ou como a forma categorial pode “se antecipar” ao juízo. A forma categorial simplesmente vale, colocando-se de modo *a priori* como condição de possibilidade do juízo.

Uma última questão a ser considerada na teoria do juízo de Lask diz respeito aos juízos falsos. Como se viu, um juízo será falso quando, por uma falha no encontro com a objetividade primária, afirmar a incompatibilidade ou rejeitar a compatibilidade entre a forma categorial e o material categorial. Mas se a subjetividade é passiva no modo de se dar da objetividade primária, o que determina a ocorrência ou não dessa falha? Se a objetividade primária não é algo diferente do objeto (representação, tradução, símbolo), mas uma modificação do próprio objeto, como é possível haver uma falha no seu encontro?

Lask não parece ter dúvida de que a falha ocorre na parte ativa da subjetividade, e não na passagem do objeto para a objetividade primária (ibid., pp. 301-302). Não é a objetividade primária que é deturpada em relação ao objeto, mas sim a subjetividade que falha em apreender corretamente a objetividade primária. Como e por que isso exatamente acontece não fica claro no texto, limitando-se Lask a dizer que todo “juízo falso pressupõe que algo válido seja tomado como algo inválido ou vice-versa” (ibid., p. 303).³⁵ Ou seja, em todo juízo falso uma objetividade primária

conforme-à-verdade é tomada como contrária-à-verdade, ou então uma objetividade primária contrária-à-verdade é tomada como conforme-à-verdade, de modo que o ato de julgar se posiciona ao contrário do seu valor de verdade.

Assim, colocada a possibilidade do erro, abre-se a questão sobre o reconhecimento e a correção do juízo falso: como é possível descobrir se houve uma falha no encontro com a subjetividade e assim determinar se a tomada de posição do juízo é falsa? Como os juízos e o conhecimento só se constituem sobre a objetividade primária, a princípio, isso só seria possível através de um ponto de vista externo ao ato judicativo, que permitisse comparar e constatar que houve um erro no posicionamento do juízo em relação à objetividade primária. Porém, segundo as indicações deixadas por Lask, o que nos permite corrigir um falso juízo é a vivência imediata do objeto, o simples abandonar-se (*schlichte Hingabe*) ao sentido original do objeto antes de sua modificação na oposicionalidade da objetividade primária. Nessa vivência imediata não é possível avaliar teoricamente o objeto em relação ao juízo, mas apenas vivenciar a sua verdade. Pelo que se pode depreender de algumas passagens (ibid., pp. 365, 366, 374, 438), é o aprofundamento dessa vivência - mesmo não podendo ser pensada, expressada ou conhecida, pois isso é julgar - que pode forçar a objetividade primária a ser reconhecida pela subjetividade em sua real estrutura oposicional, permitindo a reavaliação do juízo. Isso, entretanto, só é possível em relação aos juízos afirmativos, que afirmam a conformidade-com-a-verdade da objetividade primária, pois somente nesses juízos corresponde uma vivência da conformação original do objeto. Um juízo negativo como "a árvore não é vermelha" não poderia ser

corrigido a partir da vivência do objeto, pois não se vivencia uma árvore não vermelha. Só há vivência das formas que efetivamente determinam o objeto; formas incompatíveis com o material do objeto só aparecem na objetividade primária em contradição com o que é predicado no ato de julgar.

Enquanto o juízo negativo se contenta com os constructos divergentes e contaverdadeiros a partir do objeto, o constructo que está de acordo com a verdade e está presente na afirmação correta nos permite restaurar o objeto, desde que possamos abstrair da estrutura reconstrutiva (Cf. supra p. 311/312). Pois somente a afirmação está a serviço imediato da meta final, o apoderamento do objeto. A partir desse apoderamento, um simples passo nos leva ao conhecimento lógico transcendental (Cf. p. 337ss), o qual, tal como a verdade supraoposicional, está além da conformidade-com-a-verdade e da contrariedade-com-a-verdade, e também além do sim e do não. (LvU, 1911, pp. 438-439)³⁶

1. *"Abschnitt. Der Erkenntnisbegriff"*.
2. *"Kapitel. Das philosophische Erkennen"*.
3. Segundo a formulação de Crowell, a *aletheiologia* não é uma reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento, mas uma reflexão sobre a estrutura ontológico-formal da verdade. Cf. Crowell (2001, p. 39).
4. Sobre a relação entre Lask e Husserl, no âmbito da teoria do conhecimento, ver também Lazzari (2002, p. 196).
5. *"Etwas erkennen heißt eben: etwas aufsuchen, wie es, der logischen Nacktheit verlustig, kategorial betroffen dasteht; etwas denken heißt: etwas in Denkform stehend oder von kategorialer Hingeltungsform umfassen vor sich haben, etwas begreifen heißt: sich zu einem kategorial Umgriffenen verhalten"*.
6. *"Wenn ich von meiner Beeinflussung durch Sie in der Auffassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses sprach, so darf ich das vielleicht andeutungsweise darin formulieren, daß ich den von Ihnen vertretenen Typus der Intentionalität an dir Stelle aller Bewußtseins-Überhaupt-Begriffe setze"*.
7. *"wie es in kategorialer Wahrheitsform steht"*.
8. *"Denn was das Sein der sinnlichen Dinge von bloßen sinnlichen Impressionskomplexen unterscheidet, tritt eben nicht als ein neues sinnliches Moment zu den sinnlichen Qualitäten hinzu, sondern als bloße 'Notwendigkeit einer Vorstellungsverbindung', als das sinnlich nicht wahrnehmbare, sondern bloß unsinnlich erfaßbare, bloß 'denkbare' Moment der Objektivität"*.
9. *"Etwas erkennen also heißt immer: noch etwas anderes, nämlich kategoriale Form hinsichtlich oder betreffs seiner vor sich haben, Wahrheit und Klarheit darüber erfassen, der objektiven Bewandnis, die es damit hat, innewerden, also immer etwas darüber oder darum erleben"*.
10. *"Es trägt ja auch das Klarheitsmoment offensichtlich genau denselben Formcharakter an sich wie die 'objektive Bewandnis'. Ebenso wie es objektive Bewandnis 'mit' etwas hat, so gibt es Klarheit nur 'über' etwas"*.
11. *"In ihr allein und nicht im betroffenen Material lebt das Erkennen unmittelbar, im Material dagegen nur mittelbar und wie durch die Kategorie hindurch"*.
12. *"Wesentlich für alles Erkennen ist die Entrückung des Unmittelbaren in Mittelbarkeit und Ferne. Der Erkennende 'lebt' eben nur in der Wahrheit, und am Erkennen hat er sein Leben. Dagegen lebt er nicht in dem, worüber er nur spekuliert, und hinsichtlich dessen es eben ein anderes unmittelbares Erleben gibt als sein Leben in der Wahrheit"*.
13. Cf, no tópico "Atos intencionais, significação e conhecimento nas Investigações Lógicas", a análise da distinção husserliana entre intuição (*Anschauung*) e sensação (*Empfindung*).

14. *“Von den geschichtlichen philosophischen Systemen jedoch gilt es freilich, daß sie ihre Zeit in Gedanken gefaßt darstellen, im unmittelbaren Leben und der Kultur ihrer Zeit wurzeln. Bestehen nun zweifellos weitgehende Zusammenhänge zwischen Spekulation und Leben, so bleibt, da ja für die Philosophie nicht das wirkliche Leben, sondern das bloße in den Gesichtskreis Tretenlassen und ‘Meinen’ der Objekte des Lebens erfordert wird, auch das Gegenteil solcher Übereinstimmung begreiflich: daß die Spekulation ihr Reich erbaut bei äußerster Unzulänglichkeit, Nichtigkeit und Kleinheit des Lebens”.*

15. Para uma análise da historicidade das categorias cognitivas em Lask, ver Gurvitch (1930, p. 169).

16. *“ist ferner auch das allmähliche Einsickern eines der Wissenschaft entstammenden theoretischen Gehalts ins Leben zu bedenken; der bekannte Umstand, daß uns stets bereits gewisse festgewordene und zum Gemeingut auch des Nichtwissenschaftlers gehörende Auffassungsweisen der systematischen Wissenschaft, der Naturwissenschaft wie der spekulativen, bereit stehen. Ist doch unser Verhalten zu Welt und Leben weithin von den Petrefakten vergangener philosophischer Systeme, von traditionell gewordenen spekulativen Begriffsbildungen, durchsetzt”.*

17. Para uma análise do conceito de *Hingabe* e sua relação com o conhecimento e o juízo, ver Glatz (2001, p. 205 ss) e Vigo (2004a, p. 12).

18. Cf. introdução LvU (1911, pp. 286-307).

19. *“Denn es ist zwar die urbildliche Gegenstandsregion selbst das letzte und höchste Ziel des Erkennens. Aber für das durch die Unkenntnis des schlichten Ineinanders der transzendenten Strukturelemente hindurchgegangene Erkennen ist die urbildliche Region ein verlorenes Paradies geworden. Als nächstes und unmittelbares Ziel hat sich die immanente Region des gegensätzlichen Sinnes dazwischengeschoben. Nach dem Sündelfall des der Erkennens gilt es nicht mehr, des transzendenten, sondern des immanent gegensätzlichen Sinnes sich zu bemächtigen”.*

20. Lask usa indistintamente *Satz* e *Aussage* como sinônimos da formulação gramatical do juízo em oposição à objetividade primária.

21. Para uma análise dos modos da objetividade primária e sua relação com a formulação linguística do juízo, ver Mohanty (2000, pp. 180-182) e Emundts (2008, p. 270).

22. *“Durch diese metagrammatische Prädikationstheorie werde nicht nur die Schranken zwischen Urteil und Begriff aufgehoben, sondern es wird auch ermittelt, worin in letzter Linie die Gebilde bestehen, die in beiden gleichmäßig enthalten sind”.*

23. *“ein künstliche Strukturkomplikation zur schlichte gegenständliche Urstruktur”.*

24. Lask usa várias imagens para descrever essa complicação do sentido original do objeto, provocada pelo juízo, por exemplo, “aquilo que toca a não-artificialidade” (*Antasterin der Ungekünsteltheit*), “aquilo que provoca a artificialidade” (*Anstifterin der Gekünsteltheit*)

(LvU, 1911, pp. 415-417), o "despedaçamento da arquetípica região objetual" (*Zerstücklerin der urbildlich-gegenständlichen Region*) (LvU, 1911, p. 426).

25. Lask usa as expressões elaboração (*Verarbeitung*) e transformação (*Umformung*) para indicar essa modificação do objeto. Cf. LvU (1911, p. 291).

26. A sugestão de incluir Frege, apesar de não citado por Lask, é de Mohanty (2000, p. 176).

27. *"Die echte Transzendenz ist aber der Zustand des Sinnes vor aller Berührung mit der Subjektivität, während hinter der Selbständigkeit des quasitranszendenten Sinnes lediglich die bloße Ablösbarkeit des Sinnes nach seiner Berührung mit der Subjektivität steht"*.

28. Cf. tópico "O primado da razão prática na teoria do juízo do neokantismo de Baden".

29. Glatz, (2001, p. 195); Emundts, (2008, p. 277); Vigo (2004a, p. 22).

30. *"Zur Idee der Ausweisung als 'Identifizierung' vgl. Husserl, Log. Unters. 2. A. Bd. II, 2. Teil, VI. Untersuchung. Über 'Evidenz und Wahrheit' ebd. § 36-39, S. 115 ff. Die üblichen Darstellungen der phänomenologischen Wahrheitstheorie beschränken sich auf das, was in den kritischen Prolegomena (Bd. 1) gesagt ist und vermerken den Zusammenhang mit der Satzlehre Bolzanos. Die positiven phänomenologischen Interpretationen dagegen, die von Bolzanos Theorie grundverschieden sind, läßt man auf sich beruhen. Der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung die genannten Untersuchungen positiv aufnahm, war E. Lask, dessen 'Logik der Philosophie' (1911) ebenso stark von der VI. Unters. (Über sinnliche und kategoriale Anschauungen S. 128 ff.) bestimmt ist, wie seine 'Lehre vom Urteil' (1912) durch die genannten Abschnitte über Evidenz und Wahrheit."*

31. Essa também é a opinião de Emundts (2008, p. 279).

32. *"Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhant mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich"*.

33. *"Die ausgesprochene Aussage enthält in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden. Diese ist im Ausgesprochenen verwahrt. Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhandenen, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann. Auf Grund der Verwahrung der Entdecktheit hat das zuhandene Ausgesprochene an ihm selbst einen Bezug zum Seienden, worüber das Ausgesprochene jeweils Aussage ist. Entdecktheit ist je Entdecktheit von... Auch im Nachsprechen kommt das nachsprechende Dasein in ein Sein zum besprochenen Seienden selbst. Es ist aber und hält sich für enthoben einem ursprünglichen Nachvollzug des Entdeckens"*.

34. Cf. também § 33 e 34.

35. *"Jedes falsche Urteil setzt voraus, daß ein Wertiges für ein Unwertiges oder umgekehrt gehalten wird"*.

36. *“Während das negative Urteil sich damit begnügt, das vom Gegenstand abweichende wahrheitswidrige Gefüge als solches zu kennzeichnen, läßt sich von dem in der richtigen Bejahung vorschwebenden wahrheitsgemäßen Gefüge aus, nach Abzug der nachbildlichen Strukturüberdeckung, der Gegenstand selbst (vgl. oben S. 311/312). So steht ausschließlich die Bejahung im unmittelbarsten Dienst des Endzwecks, der Gegenstandsbemächtigung. Von ihr führt ein einziger Schritt zum urteilsjenseitig - transzendentallogischen Erkennen (vgl. oben S. 337 f.), das, wie die übergegensätzliche Wahrheit jenseit von Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit, selbst jenseits von Ja und Nein steht”.*

9

A INSTÂNCIA DO ALGO EM GERAL

A instância do algo em geral (*Etwas überhaupt*) é trabalhada por Lask através do que ele chama de categorias reflexivas (*reflexiven Kategorien*), as quais são elaboradas em LPK (1910, pp. 137-169) e apenas comentadas em LvU (1911, p. 384). Trata-se de categorias que dizem respeito à vivência da conformação (*Bewandtnis*) de sentido de objetualidades (*Gegenstandlichkeit*) gerais, ou seja, de objetos universais e abstratos, como números e princípios lógicos.

Esses objetos gerais, que podemos chamar de objetos reflexivos, desempenham um papel fundamental tanto na determinação das categorias constitutivas quanto na teoria do conhecimento. Como reconhece Lask em várias passagens de LPK, toda investigação sobre a instância do vivenciável em geral e sobre a instância do pensável em geral, apesar de não tematizar, pressupõe a operação dos objetos reflexivos (LPK, 1910, pp. 51, 153 e 164).

As categorias reflexivas

Do que foi exposto até agora da teoria das categorias de Lask, pode-se tirar dois rasgos fundamentais: a) o sentido, em sua

instância de objetualidade (*Gegenstandlichkeit*) original, descrito através das categorias constitutivas, não pode ser conhecido, mas apenas vivenciado; b) o conhecimento, em sua estrutura judicativa, constitui-se como um recorte rearticulado do sentido em sua instância original. Diante dessas duas premissas, parece legítimo concluir que a teoria das categorias de Lask está presa numa contradição performática, já que procura, através de estruturas predicativas, descrever uma região que por natureza lhe é inacessível. Ou seja, não seria possível produzir conhecimento da objetualidade original porque as formas cognitivas se constituiriam pela modificação da própria objetualidade, de modo que a descrição categorial dos dois níveis da estrutura objetual seria arbitrária e desprovida de fundamento.

Essa objeção é superada com a problematização das categorias reflexivas, que junto com as categorias constitutivas completam o quadro da teoria das categorias de Lask. As categorias reflexivas não formam um terceiro nível na estrutura do objeto. Como o próprio nome diz, elas não são constitutivas de nada, mas sim dotadas de um caráter parasitário (*parasitäre Charakter*) em relação às categorias constitutivas (LPK, 1910, p. 160).

E é esse caráter parasitário que possibilita a determinação das categorias constitutivas de modo independente da corrupção do sentido original, implicada no comportamento cognitivo. O tipo de sentido que se introduz com as categorias reflexivas é denominado, por Lask, de "significatividade" (*Bedeutsamkeit*) (ibid., p. 138), em oposição tanto ao momento de significação (*Bedeutungsmoment*) (ibid., p. 61) das categorias constitutivas quanto ao sentido do juízo (*Urteilsinn*) (ibid., p. 298) que caracteriza as formações cognitivas.

Do mesmo modo que as categorias constitutivas, as categorias reflexivas também se estruturam com base na direcionalidade de uma forma em relação a um material. Não se trata, portanto, de purificar e separar a forma em relação ao material, como poderia sugerir a expressão "reflexivas" (ibid., p. 140). Como se viu, não existem formas puras, mas sempre uma forma que vale para um material, sendo a categoria justamente esse valer-para, que na instância original do objeto só pode ser vivenciada, mas não conhecida.

A principal diferença das categorias reflexivas em relação às constitutivas está no material. O material reflexivo não é autônomo, mas sim o material de alguma categoria constitutiva extenuado, ou, como descreve Lask, desbotado (*Farblosigkeit*) (ibid.). O material reflexivo é o próprio material constitutivo, mas esvaziado de todo o seu conteúdo pela subjetividade, de modo a restar apenas um espectro transparente desse material reflexivo. Esse espectro perde completamente o seu caráter constitutivo, seja ele sensível, não sensível ou suprassensível, resumindo-se à mera "função" que desempenha o material na objetualidade, "É um simples esquema, um simples modelo do 'conteúdo em geral', um simples 'algo'" (LPK, 1910, p. 140).¹ Com isso, esse material se torna universal, podendo ser vivido em qualquer objeto de qualquer domínio. E a forma, que se aplica a esse material e que constitui a categoria reflexiva, é também determinada em sua significatividade com esse caráter universal.

Como o material reflexivo é produzido pela subjetividade, poderia-se pensar que as categorias reflexivas se confundem com as formações cognitivas, todavia, há uma diferença fundamental que as

distingue. Apesar de o material reflexivo ser um produto subjetivo, as categorias reflexivas se estruturam como efetivas objetualidades, ou seja, tanto o material reflexivo quanto a forma reflexiva são imediatamente vivenciados em sua conformação (*Bewandtnis*) original na significatividade do objeto. Já no conhecimento, como se viu na análise do comportamento cognitivo e do juízo, a vivência do material é abandonada, passando este a ser considerado apenas indiretamente através da forma. Observa-se, assim, que o comportamento cognitivo desempenha duas funções diferentes: em relação às categorias reflexivas, tem-se a constituição de um novo material, o material reflexivo, já em relação às formações cognitivas, tem-se o abandono da vivência de um material. Como só existem categorias em função de algum material, para Lask, só existem categorias constitutivas e reflexivas, sendo o conhecimento apenas algo que se constrói ao lado delas. Portanto, o caráter imanente das categorias reflexivas não significa rebaixá-las “nem a algo simplesmente psicológico, nem a uma *simples* questão de comportamento teórico do sujeito” (ibid., p. 138).² Apesar do material reflexivo ser artificialmente liberado pela subjetividade, as categorias reflexivas não são produzidas, seja por abstração, seja por dedução transcendental, mas já operam pré-judicativamente, de modo que se impõem como “um reino de validade absoluta” (ibid., p. 147).³

Em função da transparência do material reflexivo, as categorias reflexivas são aplicáveis a quaisquer domínios, inclusive ao seu próprio domínio. Por isso, Lask chama o domínio reflexivo de domínio do mero “há” (*es gibt*), um “algo” (*Etwas*) mínimo suscetível de ser envolvido pela forma reflexiva (ibid., p. 142). O objeto

reflexivo se constitui, assim, como um objeto geral que, enquanto tal, diz respeito a qualquer objeto. Enquanto, por exemplo, a forma ser se aplica apenas ao domínio sensível e a forma validade (*Geltenden*) se aplica apenas ao domínio não-sensível, a forma reflexiva se aplica indistintamente a qualquer domínio, inclusive ao seu (ibid., pp. 151-152). Diante disso, Lask afirma que a categoria de domínio do âmbito reflexivo é a identidade (*Identität*) (ibid., p. 141). A identidade representa o máximo da extenuação constitutiva. É o epíteto lógico que se deixa aplicar a qualquer coisa (ibid., p. 140), pois de qualquer coisa pode-se dizer que é igual a si mesma, inclusive a própria identidade. Como exemplos de categorias reflexivas, além da categoria de domínio identidade, Lask cita a "alteridade" (*Andersheit*), o "e" (*Und*), a "pluralidade" (*Vielheit*) e o "número" (*Zahl*) (ibid., p. 142). Qualquer objeto, seja sensível, não-sensível, suprassensível ou mesmo reflexivo, além de ser idêntico a si mesmo, pode ser "um", "dez", "vários", "outro", "e" estar em relação (ibid., pp. 151-152). Mas essa lista não é exaustiva, pois os objetos reflexivos já estão sempre presentes e operando implicitamente no comportamento cognitivo, o que pode ser observado, segundo Lask, no próprio texto de LPK no que ele chama de "expressões envolventes" (*involvierender Ausdrücke*) como "consistência" (*Bestand*), "compêndio" (*Inbegriff*), "pluralidade" (*Vielheit*), "multiplicidade" (*Mannigfaltigkeit*), "tipos" (*Arten*), "grupos" (*Gruppen*), "generalidade" (*Allgemeinheit*), "particularidade" (*Besonderheit*), "excedente individual" (*individueller Überschuß*), "diferenciação" (*Differenziertheit*) (LPK, 1910, p. 164).

Esse modo de validade universal das categorias reflexivas nivela os domínios materiais constitutivos, resultando numa rede de

relações (*Relationen, Beziehungen*) formais que não se confunde com as conexões (*Zusammenhang, Verhältnis*) (ibid., pp. 144-145) objetuais das categorias constitutivas, e que é responsável, em última instância, pela determinação das categorias constitutivas. Diferentemente do que acontece no conhecimento, no qual a objetualidade é ofuscada pelo comportamento cognitivo, na reflexibilidade o que se tem é um *analogon* esquemático (*schemenhaftes Analogon*), um esqueleto (*Gerippe*) (ibid., pp. 148 e 152) da objetualidade original. As formações cognitivas, apesar de romperem com a vivência original do sentido das categorias constitutivas, funcionam como uma espécie de pano de fundo sob o qual se estruturam as categorias reflexivas. Tem-se, assim, um acesso esquemático à instância constitutiva do sentido, o que, do ponto de vista de Lask, é suficiente para legitimar a sua teoria de categorias constitutivas. A operação das categorias reflexivas, e não as formações cognitivas, é o que estrutura as análises empreendidas em LPK e, portanto, a descrição das categorias constitutivas.

No que diz respeito ao conhecimento que se constrói “sobre” as categorias reflexivas, Lask distingue a objetualidade reflexiva (*reflexiven Gegenstand*) e o seu correlato subjetivo (*Subjektskorrelat*) (ibid., p. 154). Apesar das categorias reflexivas serem imanentes e operarem na subjetividade, elas só são conhecidas quando o comportamento cognitivo se volta para elas numa formação oposicional judicativa, construindo um correlato subjetivo. Mas, independentemente do conhecimento, o que permite a determinação das categorias reflexivas, tal como faz Lask em LPK, é a própria operação das categorias reflexivas, que em sua aplicabilidade universal podem ser aplicadas a si mesmas. Para

evidenciar esse ponto, Lask diferencia o conhecer (*Erkennen*) do pensar (*Denken*) (ibid.): conhecer é uma forma de objetividade (*Objektivität*) que se constitui pela modificação da objetualidade original; já o pensar, em sentido estrito, é a operação com as categorias reflexivas. Pensar, portanto, é vivenciar as categorias reflexivas dentro da subjetividade, o que é condição para a elaboração do conhecimento, mas não se confunde com as formações cognitivas.

Ciências formais

Outra importante função das categorias reflexivas diz respeito aos objetos das ciências formais. Apesar de pouco explorar esse ponto, deixando apenas algumas indicações, Lask acredita que as objetualidades reflexivas são o fundamento dos objetos de que se ocupam as ciências formais. Os exemplos de ciências formais, analisados por Lask na seção sobre as categorias reflexivas, são a lógica⁴ e a matemática.

Em relação à matemática, Lask se limita a dizer, em duas notas, “que a teoria das categorias defendida nesse escrito fornece uma acomodação lógica para a matemática em sua totalidade” (LPK, 1910, p. 155, nota)⁵ mas que “trata-se aqui [na seção sobre as categorias reflexivas] apenas da fixação do conteúdo reflexivo em geral” (ibid., p. 149),⁶ ou seja, trata-se apenas de mostrar que o número, tomado como elemento fundamental da matemática, é um objeto reflexivo, e não da análise de problemas aritméticos, por exemplo, a constituição de sequências numéricas e de diferentes espécies de números. Com isso, pode-se dizer que Lask trata a

matemática como um ramo da lógica, sendo o número concebido como uma das categorias do domínio reflexivo. Isso coloca a lógica como a ciência formal por excelência, o que indica que Lask, de certo modo, compartilhava as pretensões do projeto logicista da virada do século XX, que acreditava poder reduzir a aritmética à lógica.⁷

Todavia, essa dependência da matemática, e das outras ciências formais, em relação à lógica não significa, para Lask, que a lógica possa ser considerada uma disciplina independente e fechada em si mesma. Como se viu, a principal característica dos objetos reflexivos, quando comparados, por exemplo, aos objetos sensíveis e não-sensíveis, é a sua transparência espectral. Diferentemente dos outros objetos, a impenetrabilidade e opacidade do material reflexivo é meramente funcional. Isso implica que as categorias reflexivas não são autônomas. Elas não podem dispensar o apoio do material constitutivo, pois só subsistem enquanto extenuação deste.

Segundo Lask, ao longo da história da filosofia, a transparência espectral do material reflexivo tem fascinado os teóricos racionalistas de tal modo que eles acabam passando por cima do caráter de dependência e derivação das categorias reflexivas em relação às constitutivas. A extenuação dos materiais constitutivos produz a ilusão de uma instância autônoma de transparência absoluta, levando à crença de que as ciências formais são as ciências fundamentais, a partir das quais torna-se possível submeter os domínios constitutivos e eliminar a obscuridade e impenetrabilidade dos materiais.

Isso, contudo, não passa de uma ilusão teórica em face da reflexibilidade, que caracteriza os objetos reflexivos. Não percebem,

os teóricos racionalistas, que o sentido só se constitui em face da obscuridade e impenetrabilidade de algum material. A todo sentido e a toda significação, inclusive reflexivos, está necessariamente ligado um momento de obscuridade, um momento de ser-afetado categorial (*Betroffenheitsmoment*) (LPK, 1910, pp. 101, 213), que não pode ser extirpado, sob pena de se cair num formalismo vazio. Mesmo as formas puras de que tratam a matemática e a lógica são sempre a direcionalidade de uma forma em relação ao material de que é valente, algo que sempre foi ignorado pelo racionalismo (LPK, 1910, p. 101). O fato das categorias reflexivas se aplicarem a quaisquer conteúdos, e a sua aparência de pureza material, não autoriza que a lógica as tome como pontos de partida absolutos e autônomos (ibid., p. 150).

Com essa concepção de lógica, Lask combate não só o racionalismo, mas também o empirismo em suas variantes positivistas e nominalistas (ibid., pp. 158, 212, 213). No caso do racionalismo, trata-se de mostrar que a transparência das formas teóricas puras não lhes confere autonomia em relação aos domínios constitutivos, de modo que é sempre necessário ter em conta a obscuridade e impenetrabilidade do material constitutivo, que em última instância sempre remete ao primeiro nível do edifício do sentido. No segundo caso, a luta é contra o relativismo empirista que procura rebaixar a lógica a uma significação puramente subjetiva; contra este Lask se vale da objetualidade reflexiva, que afirma o caráter absoluto do lógico e a sua independência do arbítrio subjetivo. Diante dessa oposição entre racionalismo e empirismo, Lask afirma: "Irracionalidade do material, mas não irracionalismo; racionalidade da forma, mas não racionalismo!" (ibid., p. 213).⁸

E aqui estamos diante de um traço que diferencia Lask da maioria dos combatentes do psicologismo: a sua obstinada resistência contra a autonomia da lógica (ibid., p. 137). Ao contrário, por exemplo, de Rickert, de Windelband, do neokantismo de Marburgo (ibid., pp. 44, 78, 108, 119, 187) – e de Frege –, Lask não deduz princípios formais como identidade, diferença e número de uma forma lógica pura, mas procura sempre liberá-los de um material (ibid., p. 160). Para não cair num psicologismo ou em alguma forma crassa de empirismo, Lask postula um material ideal, que é liberado pela subjetividade, mas que independe do arbítrio desta. Os objetos reflexivos são absolutos em seus valores, mas dependem da extenuação de um material não reflexivo para serem vivenciados, o que sugere que vivências de novos campos materiais, seja através de pesquisas das ciências naturais, seja através de novos fenômenos culturais, pode levar à liberação de novos materiais reflexivos e, assim, a novos objetos reflexivos. Com isso, Lask está, de certa forma, mais próximo de Husserl, para quem não é possível simplesmente partir para um tratamento puro de objetos ideais, mas é sempre necessário liberá-los a partir da experiência (intencional). Mas diferentemente de Husserl, que talvez possa ser enquadrado entre um realismo aristotélico e um conceitualismo empirista, Lask precisa ser considerado a partir da validade (*Geltung*) lotzeana, que pretendia ser uma alternativa às próprias noções de realismo, conceitualismo, nominalismo, etc.

Husserl e a intuição categorial

Comparar a teoria das categorias reflexivas com a teoria da intuição categorial de Husserl pode ajudar a lançar um pouco de luz sobre o pensamento de Lask, afinal ambas as teorias procuram dar conta da experiência de objetos ideais. A princípio, poderia se pensar que Lask simplesmente elabora uma versão da intuição categorial husserliana, afinal, como se viu nos tópicos “Vivência” e “O domínio do não sensível: a forma validade”, Lask concebe a vivência da forma, em sua conformação com o material, de modo parecido, mas não consciencialista, com a concepção de intuição de Husserl. Entretanto, se é possível essa aproximação com a noção geral de intuição de Husserl, há grandes discrepâncias quando se compara a vivência reflexiva de Lask com a intuição categorial de Husserl.

O primeiro ponto de divergência diz respeito à própria noção de objeto ideal. Como se viu no tópico “Atos intencionais, significação e conhecimento nas Investigações Lógicas”, nas *Investigações Lógicas*, Husserl distingue dois tipos de objetos categoriais: os objetos sintéticos, que conjugam partes sensíveis com momentos ideais, por exemplo, o estado de coisas “o relógio está atrás do sofá”, e os objetos de intuição universal (eidéticos), que são essências abstraídas a partir de um objeto particular, por exemplo, as espécies, “vermelho” e “quadrado”. Apesar de não se deter nesse ponto, para Lask, nenhum desses exemplos poderia ser considerado um objeto reflexivo, pois um estado de coisas seria simplesmente um objeto sensível um pouco mais complexo, ou seja, uma conformação entre material e algumas formas. Já o que Husserl chama de espécies, em sua maior parte, não passaria de objetos não-sensíveis, ou seja, formas que foram tomadas como materiais e

envolvidas pela forma validade; seriam objetos de segundo nível, pertencentes ao domínio específico do não-sensível, e não objetos reflexivos. Para Lask, Husserl não disporia de critérios suficientes para identificar objetos universais, por isso confundiria o domínio dos objetos reflexivos com domínios de objetos particulares. Outro exemplo dessa confusão é dado pela noção de número, que, para Lask, é um objeto reflexivo, mas que nas *Investigações Lógicas* é trabalhado como uma espécie de objeto sintético.

Do ponto de vista de Lask, o que essencialmente caracteriza um objeto reflexivo é a sua capacidade de poder ser vivenciado indistintamente em qualquer domínio, seja sensível, ético, estético, não-sensível ou quem sabe até suprassensível. Essa noção de universalidade nada tem a ver com supostas relações de singularidade e generalidade entre instâncias, por exemplo, entre o vermelho e uma bola vermelha. No esquema categorial de Lask, o vermelho em si é um objeto tão específico quanto uma coisa sensível de cor vermelha; não há uma diferença de grau de generalidade entre eles, mas simplesmente uma diferença de domínio.

Outro ponto a ser considerado se refere à fundação dos objetos ideais. Tanto em Husserl quanto em Lask, para que o objeto ideal seja alcançado, é preciso antes passar por uma instância mais básica que funda e fornece o material da idealidade. No caso de Husserl, os atos de intuição eidética têm como ponto de partida atos de intuição perceptiva, a partir dos quais abstrai-se da singularidade empírica, visando ao universal. Já em Lask, o material de algum domínio objetual precisa ser extenuado pela subjetividade para constituir o material reflexivo, o qual é então envolvido pela forma

reflexiva, constituindo o objeto universal reflexivo. Enquanto, para Husserl, o ponto de partida é sempre um ato de intuição sensível, o que revela a influência da teoria da abstração empirista, para Lask, o material a ser extenuado pode ser sensível, não-sensível ou talvez até suprassensível. Ou seja, o material a ser extenuado pode vir de qualquer domínio objetual, seja em primeiro nível, como os objetos físicos, éticos, estéticos e metafísicos, seja em segundo nível, como os valores.

Heidegger e a indicação formal

Já em relação a Heidegger, a análise de Lask das categorias reflexivas toma outro rumo, podendo ser vista, segundo alguns comentadores,⁹ como uma das influências para a elaboração da “indicação formal da facticidade” (*formale Anzeige der facticität*). Diferentemente de Lask e Husserl, o interesse de Heidegger não está nos objetos ideais, mas sim na faculdade indicativa das categorias reflexivas em relação à instância original do sentido. O que chama a atenção de Heidegger é a estratégia criada, por Lask, para acessar a instância original do sentido (que só pode ser vivenciada) através das categorias reflexivas, sem depender diretamente da corrupção implicada na estrutura apofântica do conhecimento. Se num primeiro momento, como se mostrou anteriormente,¹⁰ Lask abre o caminho de Heidegger para a descoberta da facticidade, entendida como a instância originalmente significativa e pré-teórica de nossas relações pragmático-hermenêuticas dentro do mundo, será também Lask quem lhe sugerirá o modo acesso e de expressão da facticidade. Segundo

Kisiel (1993, p. 37), Heidegger verá com bons olhos o “caráter parasitário” com que Lask descreve as categorias reflexivas; elas funcionariam como um esqueleto formal da facticidade, manifestando-se dentro da subjetividade, mas independente das formações teóricas.

A primeira tentativa de elaboração desse esqueleto formal aparece na tese de habilitação de Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916).¹¹ Dentro do debate medieval sobre a singularidade do *unum*, Heidegger interpreta a noção scotiana de *haecceitas* através do hilemorfismo transcendental de Lask, segundo o qual a forma é determinada pré-teoricamente pela matéria. Mais ampla, impessoal e anterior a qualquer teorização, Heidegger, afirma que a *haecceitas* é antes de tudo significante, bastando, portanto, encontrar um modo de lê-la, o que se fará através da teoria medieval dos atos discursivos na análise das seguintes estruturas gramaticais: nome, pronome, verbo, particípio, advérbio, conjunção, preposição e interjeição (indicadores formais). Mesmo sendo inexprimível no nível da teoria, a *haecceitas* não é irracional. Como teria observado Scotus, as dez categorias aristotélicas é que seriam limitadas, valendo apenas para a realidade em ato (*vorhanden*).¹²

Posteriormente, nos cursos da década de 1920, Heidegger junta o esquema de remissão das categorias reflexivas de Lask com as análises de Husserl sobre expressão e significação da primeira *Investigação Lógica*, elaborando a “indicação formal” (*formale Anzeige*),¹³ que se consagra como o método da ontologia fundamental. A expressão “indicação formal” é terminologicamente inspirada nas análises de Husserl sobre a função indicativa do signo

(LU I, 1901, §§ 1 a 16)¹⁴ e das expressões essencialmente ocasionais (ibid., § 26),¹⁵ mas a despeito da terminologia inspirada em Husserl, a indicação formal de Heidegger é um desenvolvimento das funções desempenhadas pelas categorias reflexivas de Lask. Mesmo considerando-se a grande distância entre a objetualidade estática de Lask e a revolução pragmático-hermenêutica da mundanidade do mundo,¹⁶ a estratégia de Heidegger para abordar a facticidade é parecida com a das categorias reflexivas de Lask: parte-se de elementos formais presentes nas formações cognitivas para se alcançar a instância original do sentido. Esse esquema permite a Heidegger elaborar um novo tipo de categoria capaz de dar conta da significância original da vida humana no fluxo de sua autocompreensão e autointerpretação mundanas, superando a estreiteza das tábuas categoriais da história da filosofia, limitadas à dissecação da vida em esquemas de entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*). Repetindo os termos de Lask, Heidegger afirma que as indicações formais permitem explicitar a conformação (*Bewandtnis*) original do sentido, a experiência envolvente em sua nudez lógica (*logische Nacktheit*) na vida pré-teórica (Heidegger, 1985, pp. 33-35).¹⁷

Essa elaboração da indicação formal nos cursos da década de 1920 culmina com os existenciais (Existenzialen) de *Ser e Tempo*, que são indicadores formais desdobrados. É o que se observa na preferência de Heidegger por alguns advérbios, substantivos e partículas adverbiais que, enquanto indicadores formais da facticidade, guardariam na linguagem cotidiana aspectos da direcionalidade, do movimento e da instrumentalidade original da vivência do sentido de ser, por exemplo, *Um-zu* (ser-para), *Umsicht*

(circunvisão), *Wozu* (para que), *Woraufhin* (perspectiva em que), *Wobei* (estar junto), *Womit* (estar com), *Worin* (no contexto em que), *Wohin* (destino). Por fim, como observa Kisiel, a objetualidade reflexiva do "há-aí" (*Es-Gebens*) (LPK, 1910, p. 142) de Lask, como pura direcionalidade já significativa e emergindo do fluxo da vida, em sua rudimentar facticidade histórica, é um precursor do *Da-sein* de Heidegger (Kisiel, 1993, pp. 29, 34-35).

1. "Es ist der bloße Schemen, das bloße Modell des 'Inhalts überhaupt', des bloßen 'Etwas'".
2. "werde zu einer bloß psychologischen noch zu einer bloßen Angelegenheit des theoretischen Subjektsverhaltens herabzudrücken".
3. "ein Reich absoluter (...) Gültigkeit erhebt".
4. Lógica aqui entendida como disciplina acadêmica, tal como praticada pelos lógicos profissionais. Essa ressalva é necessária pois, como se viu, Lask, às vezes, usa a palavra lógica para designar a *aletheiologia*, a ciência filosófica da validade.
5. "daß die in dieser Schrift vertretene Kategorienlehre eine logische Unterkunft auch für die gesamte Mathematik gewährt".
6. "Es kommt hier lediglich auf die Fixierung der reflexiven Inhaltlichkeit überhaupt an". A única referência de Lask a uma teoria matemática aparece também nessa nota, na qual ele cita a teoria do número de J. Cohn (*Voraussetzungen und Ziele*, p. 109 ss, 169 ss.) como aquele que, nas pesquisas contemporâneas, melhor trabalhou o *minimum* material constitutivo do número.
7. Apesar de não ser citado por Lask, o principal nome desse projeto logicista é Frege, que nos textos *Begriffsschrift* (1879), *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884, 1981) e *Grundgesetze der Arithmetik* (1893, 1902) procurava levar a cabo a fundamentação lógica da aritmética, sendo, entretanto, interrompido, em 1902, com a acusação de inconsistência, apontada por Bertrand Russell, no que ficou conhecido como o "Paradoxo de Russell".
8. "Irrationalität des Materials, aber nicht Irrationalismus; Rationalität der Form, aber nicht Rationalismus!"
9. Kisiel (1993, cap. X; 2006, pp. 49-64); Burch (2011); Crowell (2001, pp. 137-144).
10. Cf. tópico "O domínio do sensível: a forma ser".
11. Heidegger (1972, pp. 133-352). Cf. especialmente os capítulos 1 e 2 da segunda parte, respectivamente, *Bedeutung und Bedeutungsfunktion* (pp. 246-283) e *Die Formenlehre der Bedeutungen* (pp. 283-340).
12. A tese de habilitação de Heidegger se mostra, portanto, como o ponto de partida para aquilo que se chama de giro pragmático hermenêutico da fenomenologia, que tem como outros momentos as soluções de Heidegger às objeções de Natorp à fenomenologia de Husserl (1918), a fenomenologia tomada como *vorthoretisch Urwissenschaft* da vida fática no *Kriegsnotsemester* 1919 (GA 56/57), a elaboração expressa da *formale Anzeige* 1920/1921 (GA 59/60), a recuperação fenomenológica da práxis na filosofia de Aristóteles 1921-1922 (GA 61 e 62), o curso *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* 1923, culminando com a hermenêutica existencial de *Ser e Tempo* em 1927.
13. Cf. principalmente *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 59) (SS 1920); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische*

Forschung (GA 61) (WS 1921-1922) e *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff* (GA 20) (SS 1925).

14. Para Husserl, todo signo é signo de algo, nem todo signo tem um significado, um sentido, que é expresso por esse signo. Os signos que não expressam nada são justamente aqueles que cumprem a função de *Anzeigen*, ou seja, servem apenas para indicar, apontar, outra coisa que não eles mesmos.

15. Segundo Husserl, "expressões essencialmente ocasionais" (*wesentlich occasionelle Ausdrücke*) são aquelas que não têm um sentido objetivo, fixo, mas um sentido variável, que dependem do sujeito que as expressam e do contexto de proferimento. É o caso de toda expressão que contenha um pronome pessoal ou pronome demonstrativo. Sempre que numa frase aparecem termos como "eu", "você", "aqui", "lá", "agora", etc., o seu sentido depende essencialmente de quem está falando e da situação de seu proferimento, ao contrário de uma expressão objetiva como "a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo é 180°", que tem um sentido fixo e independente de quem a profere ou do contexto de proferimento. As expressões essencialmente ocasionais desempenham a função de "significação indicativa" (*anzeigende Bedeutung*), pois seu significado se constitui na indicação de um sujeito e de um contexto, algo que inspirará Heidegger na caracterização de *Dasein* com o indicador formal "à-cada-vez-meu" (*Jemeinigkeit*), que sempre implica um pronome pessoal e um contexto (Heidegger, 1986, p. 42).

16. Heidegger mostra que o ser originário dos entes não é algo com caráter de presença (*Anwesenheit*) ou simplesmente dado (*Vorhandenheit*), mas sim uma instrumentalidade (*Zuhandenheit*) mundana essencialmente referente a... (*Verwiesenheit*); (Heidegger, 1986, § 18.) que a determinação dos entes como seres simplesmente dados, tal como fazem as ciências em relação a seus objetos de estudo, é uma modificação e empobrecimento do sentido original de ser; que sujeito, ego, espontaneidade são também modificações dissecadas, seres simplesmente dados; que a essência do verdadeiro sujeito humano (*Dasein*) não tem o caráter de um ser simplesmente dado, mas de existência (*Existenz*) (ibid., §§ 9, 25.), um ente constitutivamente atravessado pelo problema do sentido de ser e anterior à separação entre sujeito e objeto.

17. Sobre esse ponto, ver Crowell (2001, p. 141).

CONCLUSÃO

Nos últimos anos, o pensamento neokantiano vem sendo redescoberto e novamente estudado. Se entre a Segunda Guerra Mundial e as últimas décadas do século XX, com exceção talvez dos estudos sobre Cassirer nos Estados Unidos, as obras e nomes neokantianos não passavam de notas de rodapé, em tempos recentes, assiste-se à profusão de reedições, de traduções e de trabalhos monográficos sobre o neokantismo. A renovação desse interesse tem sua origem, em grande parte, na preocupação de pesquisadores de várias áreas da filosofia contemporânea em reconstruir as raízes e origens de suas linhas de pesquisa. É o que aconteceu, por exemplo, com os estudos sobre Heidegger quando da publicação, a partir de 1985, dos cursos dos anos 1920, os quais revelaram o papel central desempenhado pelo neokantismo no seu diálogo com a fenomenologia e no projeto de *Ser e Tempo*. Em maior ou menor grau, algo similar também aconteceu com as pesquisas sobre Husserl, Gadamer, Carnap, Schlick, Kelsen, Weber, Lukács, entre outros. Isso mostrou que o neokantismo é peça chave para a compreensão dos termos em que se pautou a filosofia contemporânea. No presente trabalho, procurou-se contribuir com esse resgate da filosofia neokantiana, focalizando-se os trabalhos de Rickert e Lask e o diálogo destes com a fenomenologia husserliana.

Na primeira parte, buscou-se acompanhar a evolução da teoria do conhecimento de Rickert ao longo das seis edições de *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892-1928) e de outros textos do

período, mostrando que boa parte das modificações implementadas ao longo desse período se deveram ao esforço de Rickert em fornecer, a partir de sua *Wertphilosophie*, uma resposta às críticas e elaborações das *Invesfigações Lógicas* de Husserl. Por “objeto do conhecimento”, Rickert entende o critério de objetividade do conhecimento, que em sua concepção é um valor, o valor de verdade. Esclarecer o que é esse “valor” será a meta principal de Rickert até o final de sua carreira. Até a segunda edição de GE (1904), Rickert procura dar conta do valor de verdade por meio de uma teoria prática do juízo, a qual havia sido inicialmente elaborada por Windelband. Nessa teoria, o juízo é dividido em três partes: “representações”, “sentimento de evidência” e “ato prático de tomada de posição”. Diante de representações como “sol” e “brilha” o juízo se constitui como um ato prático de tomada de posição em função do valor de verdade, que se manifesta como um “dever” através do sentimento de evidência. O juízo “o sol brilha” não é verdadeiro porque corresponde ao sol brilhando no céu, mas porque o dever assim o exige. Rompendo com a concepção de verdade como adequação, Rickert procura mostrar que a verdade não decorre de uma comparação entre duas instâncias, mas de uma exigência normativa, pressuposta no ato prático de tomada de posição, que caracteriza o juízo. Em função dessas elaborações, até 1904, Rickert identificava o valor de verdade com o dever, ou seja, em última instância, o parâmetro de objetividade do conhecimento, aquilo que distingue *doxa* de *episteme*, seria uma norma moral.

Entre 1904 e 1909, em função de uma maior apropriação das *Investigações Lógicas* em seus seminários e das críticas de Lask, seu talentoso e promissor discípulo, Rickert reelabora completamente a

sua teoria do juízo. Em primeiro lugar, estabelece duas vias complementares de investigação: a via subjetiva e a via objetiva. A via subjetiva será uma reformulação de sua primeira teoria do juízo através de uma aproximação com a teoria do ato intencional de Husserl: no lugar da divisão "representações", "sentimento de evidência" e "ato prático de tomada de posição", introduz-se o esquema "ato efetivo", "sentido imanente" e "conteúdo objetivo". Com essa nova divisão, Rickert procurava escapar do psicologismo voluntarista que rondava sua análise inicial e explicar melhor a relação entre o sujeito empírico que julga e a objetividade transcendente do valor de verdade. Nesse esquema, o sentido imanente (o sentido do dever) é visto como um indicador imanente do valor transcendente, algo que, para Husserl, é completamente despropositado, pois a sua teoria da evidência nada tem a ver com a relação entre a contingência de processos psíquicos e a objetividade do valor de verdade, mas com relações de preenchimento entre atos intencionais. Rickert, entretanto, afirma que a via subjetiva só pode ser corretamente compreendida quando complementada pela via objetiva, e que tratar isoladamente da via subjetiva, como faria Husserl, leva necessariamente a uma *petitio principii*, a pressupor aquilo que se procura (o objeto do conhecimento). Diferentemente da via subjetiva, que trata do ato de conhecimento, a via objetiva trata apenas da proposição, ou seja, do sentido (*Sinn*) que é operado no ato de conhecimento, mas que independe desse ato. Através da via objetiva, Rickert discute com a teoria da significação de Husserl, afirmando ser necessário distinguir significação (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*), algo que Husserl não faria nas *Investigações Lógicas*. Numa proposição é preciso distinguir entre o

mero significado e o valor de verdade, que é o sentido. O que essencialmente caracteriza o sentido é a sua contrariedade bivalente. A não distinção entre significação e sentido leva ao que Rickert chama de "tradição ontologista", a qual inclui Husserl e é responsável pela ilusão de que significações são entidades dotadas de efetividade ideal. Como o sentido é aquilo que, implícita ou explicitamente, delimita a significação, a não distinção entre os dois leva à indevida conjugação da incondicionalidade da validade com algum tipo de efetividade, o que, desde Platão, tem sido responsável por todas as formas de realismo. Concluindo as suas análises, Rickert coordena os resultados das duas vias de investigação: a via subjetiva trata do sentido imanente (dever) e a via objetiva trata do sentido transcendente (valor). O verdadeiro objeto do conhecimento é o sentido transcendente (valor), mas esse só se coloca como pressuposto (dever) do ato de julgar, do qual se ocupa a via subjetiva. A espontaneidade do ato judicativo pressupõe objetivamente, às costas de toda construção judicativa, a polaridade dos valores, sendo essa pressuposição aquilo de que trata a lógica transcendental.

Na análise da interlocução entre Rickert e Husserl, foi possível observar uma assimetria no diálogo. Enquanto Rickert se esforça para compreender a fenomenologia e oferecer respostas alternativas aos problemas levantados a partir de sua filosofia dos valores, Husserl se limita a rebater a filosofia dos valores em função de sua inconsistência fenomenológica. Não parece haver da parte de Husserl nenhum grande esforço para compreender a filosofia dos valores nem qualquer consideração séria de suas críticas, o que é uma pena, pois alguns pontos levantados por Rickert são

efetivamente relevantes e parecem indicar fraquezas da fenomenologia, pelo menos aquela praticada nas *Investigações Lógicas*. Dois pontos que merecem ser destacados são os seguintes: em primeiro lugar, o modo como Rickert mostra que toda constatação já implica um ato judicativo de tomada de posição coloca em xeque o intuicionismo sobre o qual se funda o método fenomenológico e a sua pretensão descritiva; em segundo lugar, apesar de não explicitar esse ponto, Rickert mostra que o ato intencional de Husserl só é possível com base na espontaneidade normativa, ou seja, apesar das críticas de Husserl sobre a impossibilidade de se reduzir a lógica a uma disciplina normativa, só é possível falar em intencionalidade com base na postulação normativa de seres morais (livres).

Na segunda parte do trabalho, procurou-se apresentar a filosofia da validade (*Geltungsphilosophie*) de Emil Lask. Tratou-se de mostrar que Lask, num original e inovador diálogo com as *Investigações Lógicas* de Husserl, transforma profundamente a filosofia dos valores de seus mestres Windelband e Rickert. Inspirado na intencionalidade husserliana, e articulando um hilemorfismo de tipo aristotélico, Lask defende a tese de que dispomos não só de vivências sensíveis, mas também de vivências não-sensíveis (*Unsinnliche*), que seriam as vivências da validade. A validade (ou valor) não é vivenciada como algo etéreo e subsistente por si mesma, mas como forma de um material, como direcionalidade a um material. Essa conformação (*Bewandtnis*) entre forma (validade) e material é o que Lask chama de sentido (*Sinn*), o qual se constitui de modo independente da espontaneidade de um sujeito transcendental, de atos judicativos ou de atos intencionais. A

vivência do não-sensível é a versão não consciencialista de Lask da intuição categorial de Husserl, mas, diferentemente de Husserl e do neokantismo em geral, para Lask, o sentido de formações cognitivas, judicativas e os fenômenos de consciência constituem apenas um tipo específico e derivado de vivência da validade. Para dar conta dessa concepção de validade, Lask elabora um modelo categorial de dois níveis, através do qual procura descrever todas as instâncias do sentido, que, segundo ele, são: a instância do "vivenciável em geral", do "pensável em geral" e do "algo em geral".

A instância do "vivenciável em geral" é descrita através das categorias constitutivas e diz respeito a toda experiência humana possível, por exemplo, sensível, ética, estética, não-sensível (*Unsinnliche*). A experiência do não-sensível é a vivência da própria validade. Além da validade estar na base da vivência de todo objeto possível, a validade pode se aplicar a si mesma possibilitando a sua própria vivência enquanto objeto. Por exemplo, através da forma de validade "ser", vivenciamos a singularidade espaço-temporal de objetos físicos e, através da forma "valer", vivenciamos o ser como um objeto de segundo nível.

Já a instância do "pensável em geral" diz respeito às formações cognitivas, às estruturas do conhecimento, que se constituem como um tipo específico de vivência da validade, qual seja, o comportamento judicativo. Em face do ato de julgar, o objeto (*Gegenstand*), em sua conformação significativa original, é quebrado e recomposto numa estrutura oposicional, denominada "objetividade primária" (*primäres Objekt*). Essa objetividade primária carrega em si um valor de verdade que se estrutura como conformidade-com-a-verdade ou contrariedade-com-a-verdade, o que constitui o

parâmetro para a tomada de posição do juízo, que será correto quanto a afirmar a conformidade-com-a-verdade ou negar a contrariedade-com-a-verdade e falso quando negar a conformidade-com-a-verdade ou afirmar a contrariedade-com-a-verdade. Com isso, Lask desenvolve uma concepção antepredicativa da verdade, segundo a qual a verdade não se constitui como uma relação de conformidade entre o juízo e o objeto, mas como um modo de ser descoberto do próprio objeto. O termo "verdade" é reservado para o modo de ser dado do objeto na objetividade primária, sendo o juízo apenas correto ou falso.

A última instância de sentido, trabalhada por Lask, é a do "algo em geral", que é descrita por meio das categorias reflexivas. Trata-se, nessa instância, da vivência de objetos universais, como números e princípios lógicos. Diferentemente das formações cognitivas, que são meras objetividades (*Objektivität*), ou seja, modificações da objetualidade original do sentido, os objetos reflexivos se constituem como verdadeiras objetualidades (*Gegenständlichkeit*), com a diferença de que o seu solo é a subjetividade. A principal característica desses objetos é a sua universalidade, a possibilidade de poderem ser vivenciados em qualquer domínio de objetos, inclusive nos valores, que são objetos de segundo nível. Apesar de só aparecerem na subjetividade, os objetos reflexivos operam de modo pré-judicativo, constituindo-se como elementos essenciais para as formações cognitivas e para a legitimação da própria teoria das categorias de Lask, pois que funcionam como um análogo esquemático de todo domínio de objetos.

Apesar das dificuldades envolvidas no estudo do pensamento de Lask, por exemplo, o fato de ser uma obra inacabada e abruptamente interrompida logo no seu início (o que a torna aporética em muitos pontos), e de contar com um instrumental teórico complexo e altamente metafórico, não resta dúvida da importância de seu pensamento para a compreensão de vários ramos da filosofia contemporânea. Seu diálogo com Husserl promove uma transformação da filosofia dos valores, abrindo novos caminhos para a investigação filosófica, tal como se procurou mostrar especificamente no caso da obra de Heidegger. Entre as principais inovações de seu pensamento está a descrição de um tipo de experiência mundano-compreensiva do sentido, diante da qual as formações cognitivas, os juízos e os atos intencionais aparecem apenas como um tipo específico de formação de sentido, e também a elaboração de uma noção de verdade como descoberta.

Para concluir, é preciso observar que a análise de Rickert e Lask dos valores não se restringe ao problema do conhecimento e das formações científicas. Apesar do presente trabalho, em sua pretensão de reconstruir o diálogo entre a filosofia dos valores e a fenomenologia husserliana, ocupar-se em grande parte de problemas epistemológicos, é importante ressaltar que o projeto da filosofia dos valores pretende tratar de todos os âmbitos da experiência cultural humana. Nesses termos, a ciência, que tem como valor fundamental a verdade, constitui apenas um tipo específico de fenômeno cultural, ao lado do qual se deve colocar a arte, a moral, o direito, a economia, a religião, a arquitetura, etc., além de outras dimensões da experiência cultural humana, que já se extinguíram ou que venham a se desenvolver. Para o neokantismo

de Baden, o valor (ou validade) é o elemento fundamental de constituição de toda forma de sentido (ou significação), e toda experiência cultural é sempre uma experiência de constituição de sentido. Assim, o que distingue arte, moral, política, economia, ciência, religião, etc. é o tipo de valor que estrutura o sentido desses fenômenos. Em termos gerais, pode-se dizer que os valores são a versão neokantiana para as formas *a priori* de Kant. Tem-se, portanto, com o neokantismo sudocidental, uma reelaboração e uma expansão das formas *a priori* do criticismo kantiano. Por um lado, as formas *a priori* da intuição e do entendimento de Kant são historicizadas e fundadas culturalmente, seja por meio de uma teoria da ação, como fazem Windelband e Rickert, seja através da noção de vivência (*Erlebnis*), que Lask toma da fenomenologia. Por outro lado, enquanto Kant limita as formas *a priori* ao domínio da ciência matemática da natureza, o neokantismo expande essas formas para outros tipos de ciência (por exemplo, humanas e sociais) e para além da ciência, colocando-as como base para todo tipo de fenômeno cultural. A pesquisa e a crítica dessas formas (valores) é a proposta do neokantismo sudocidental para a função da filosofia.

Referências bibliográficas

- ALEXY, Robert; MEYER, Lukas H.; PAULSON, Stanley L.; SPRENGER, Gerhard. (2002). *Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Mit einer Einleitung von Stanley L. Paulson*. Baden-Baden, Nomos. (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, 25)
- ALTWICKER, Norbert (1971). *Geltung und Genesis bei Lask und Hegel*. Frankfurt am Main, Horst Heiderhoff.
- ARISTÓTELES (1952). *The Works of Aristotle*. Londres, Encyclopaedia Britannica. I e II vol.
- BAMBACH, Charles R. (1995). *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca, Cornell University Press.
- BAUCH, Bruno (1918). *Fichte und unsere Zeit*.
- BAUCH, Bruno (1925). *Fichte und der deutsche Staatsgedanke*. Langensalza, Beyer & Söhne 1925.
- BEISER, Frederick (2008). Emil Lask and Kantianism. *The Philosophical Forum*. vol. 39, pp. 283-295.
- BENOIST, Jocelyn (2003). Fenomenologia e teoria del significato. *Leitmotiv*, n. 3, pp. 133-142.
- BERNET, Rudolf (1979). Bedeutung und intentionales Bewusstsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens. *Studien zur Sprachphänomenologie. Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/Münchenr, n. 8, pp. 31-64.
- BESOLI, Stefano; FERRARI, Massimo; GUIDETTI, Luca (2002). *Neokantismo e fenomenologia: logica, psicologia, cultura e*

teoria della conoscenza. Atti del convegno internazionale L'Aquila, 29-31 marzo 2001. Macerata, Quodlibet.

BLOCH, Ernst (1909). *Kritische Erörterungen über Heinrich Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*. Ludwigshafen a. Rh, Baur.

BOLZANO, Bernard (1929). *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Leipzig, Meiner. 4 vol.

BONACCINI, Juan Adolfo (2003). *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

BORDA, Mara (2006). *Knowledge, Science, Religion. Philosophy as a Critical Alternative to Metaphysics*. Würtzburg, Königshausen & Neumann.

BRANDIST, Craig (2002). Two Routes "to Concreteness" in the Work of the Bakhtin Circle. *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n. 3, jul, pp. 521-537.

BRENTANO, Franz (1925). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. II: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass*. Leipzig, Meiner.

BRENTANO, Franz (1930). "Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinteilung der psychischen Phänomene": In: KRAUS, Oskar (ed.). *Wahrheit und Evidenz*. Leipzig, Meiner.

BURCH, Matthew I. (2011). The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication. *European*

Journal of Philosophy, Blackwell Publishing, 13 de janeiro. Disponível em: <doi: 10.1111/j.1468-0378.2010.00446.x, 2011>. Acessado em julho de 2011.

COURTINE, Jean-François (2007). "La nature et le lieu du logique chez Emil Lask". In: BERNER, Christian; CAPELLERES, Fabien (eds.). *Kant et les kantismes das la philosophie contemporaine 1804-2004*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

CROWELL, Steven Galt (2001). "Emil Lask: Aletheiology as ontology". In: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press.

DA SILVA, Jairo José (2004). Matemática e Fenomenologia. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, n. 2, Bauru. *Anais...* Bauru.

DAHLSTROM, Daniel O. (1991). Heidegger Kantian Turn: notes to his commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*. *Review of Metaphysics*, vol. 45, pp. 329-360.

DAHLSTROM, Daniel O. (1994). Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics*, vol. 47, pp. 775-795.

DAHLSTROM, Daniel O. (2000). *Heidegger's concept of truth*. Cambridge, Cambridge University Press.

DASTUR, Françoise (1996a). "Le projet d'une 'cronologie phénoménologique' et la première interprétation de Kant". In: *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Lebrairie Philosophique.

- DASTUR, Françoise (1996b). L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, pp. 303-316.
- DASTUR, Françoise (1998). La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne (Lotze, Rickert, Lask). *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, pp. 390-403.
- DENKER, Alfred (2002). *Martin Heidegger, Heinrich Rickert, Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- DEWALQUE, Arnaud (2006). "Analyse noétique et analyse noématique". In: *Heinrich Rickert: les deux voies de la théorie de la connaissance*. Paris, J. Vrin.
- DEWALQUE, Arnaud (2008). Que signifie le "primat de la raison pratique" en théorie de la connaissance? *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IV, n. 3, pp. 124-168.
- DUFOUR, Éric (2000). "Notice". In: LAUNAY, Marc (org.). *Néokantismes et théorie de la connaissance*. Paris, Vrin.
- DUFOUR, Éric (2003). *Les néokantiens: valeur et vérité*. Paris, J. Vrin.
- DÜRMAIER, Ana Thereza de M. C (2003). Ontologia Fundamental, Metontologia e Metafísica em Heidegger. *Ethica*, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 1 e 2, pp. 27-38.
- EMUNDT, Dina (2008). Emil Lask on judgment and truth. *The Philosophical Forum*. vol. 39, pp. 283-295.
- FARIN, Ingo (1998). Heidegger's Critique of Value Philosophy. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 29, n. 3, out, pp. 268-279.

- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio (1970). *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*. Meisenheim am Glan, Anton Hain.
- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio (1976). *Conceito de Sistema no direito: uma investigação histórica a partir da obra jusfilosófica de Emil Lask*. São Paulo, Revista dos Tribunais.
- FINK, Eugen (1966). "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik". In: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag, Nijhoff.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, Max (1912). *Wissenschaft und Wirklichkeit*. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner.
- GLATZ, Uwe B. (2001). *Emil Lask: Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- GORNER, Paul (2002). Heidegger's Phenomenology as Transcendental Philosophy. *International Journal of Philosophical Studies*, vol 10, n. 1, pp. 17-33.
- GUIDETTI, Luca (2004). *L'ontologia del pensiero. Il "novo neokantismo" di Richard Hönlswald e Wolfgang Cramer*. Milão, Quodlibet.
- GURVITCH, Georges (1930). *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*. Paris, Vrin.
- GUYER, Paul (1987). *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen (2009). *A lógica das ciências sociais*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Petrópolis, Vozes.

- HARTNACK, Justus (1963). *Kant's Theory of Knowledge*. Tradução de M. Holmes Hartshorne. Nova York, Harcourt, Brace & World.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1907). "Kritische oder genetische Methode?". In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 3. ed. Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). ("Méthode critique ou méthode génétique?" In: *Néokantismes et théorie de la connaissance*. Tradução de Éric Dufour. Paris, Vrin, 2000).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 8. (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988, vol. 1).
- HEIDEGGER, Martin (1967). *11 unveränderte Auflage*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, Martin (1972). *Frühe Schriften (1912-16)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 1).
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 61). (WS 1921-1922)
- HEIDEGGER, Martin (1986). *Sein und Zeit*. 16. unveränderte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, Martin (1987a). "Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie". In: HEIMBÜCHEL, Bernd (ed.). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (1919)

- HEIDEGGER, Martin (1987b). Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (WS 1919-20). In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 56/57).
- HEIDEGGER, Martin (1987c). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio. (1919)
- HEIDEGGER, Martin (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. HEIMBÜCHEL, Bernd (ed.). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (1923).
- HEIDEGGER, Martin (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 58).
- HEIDEGGER, Martin (2007). *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910-1927*. KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas (eds.). Chicago, Northwestern University Press.
- HEIDEGGER, Martin; RICKERT, Heinrich (2002). *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt a. M., Klostermann.
- HEIDELBERGER, Michael (2007). From Neo-Kantianism to Critical Realism: Space and the Mind-Body Problem in Riehl and Schlick. *Perspectives on Science*, Spring, vol. 15, n. 1, pp. 26-48.
- HEINZ, Marion; KRIJNEN, Christian. (2007) *Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt?* Würzburg, Königshausen & Neumann.
- HOFER, Roger (1997). *Gegenstand und Methode: Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*. Würzburg, Königshausen und Neumann.

- HOLZHEY, Helmut; ROD, Wolfgang (2004). *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München, Beck.
- HUSSERL, Edmund (1900). *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur Reinen Logik. Erster Theil*. Leipzig, Veit & Comp.
- HUSSERL, Edmund (1901). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen Zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Theil*. Halle, Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund (1913). *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, vol. I, II, III. (4. ed./1968).
- HUSSERL, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1994). *Briefwechsel: Band V: Die Neokantianer*. London, Kluwer academic publishers. (Husserliana-Dokumente III)
- JACOBI, Friedrich Heinrich (1992). "Sobre o idealismo transcendental. Apêndice de David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo". In: GIL, Fernando (org.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Tradução de Leopoldina Almeida. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- KANT, Immanuel (1783). "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, vol. IV.
- KANT, Immanuel (1785). "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, vol. IV.
- KANT, Immanuel (1781). "Kritik der reinen Vernunft". In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, vol. IV. 1 ed.

- KANT, Immanuel (1787). "Kritik der reinen Vernunft". In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, vol. III. 2 ed.
- KANT, Immanuel (1788). "Kritik der praktischen Vernunft". In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, vol. V.
- KANT, Immanuel (1790). "Kritik der Urteilkraft". In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, vol. V.
- KERN, Isso (1964). *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- KIM, Alan (2003). Paul Natorp. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/natorp/>>. Acessado em julho de 2008.
- KISIÉL, Theodore (1993). *The Genesis of Being & Time*. Berkeley, University of California Press.
- KISIÉL, Theodore (1996). "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation". In: *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la la facticité à la métaphysique du Dasein*. Tradução francesa de Françoise Dastur. Paris, Lebrairie Philosophique.
- KISIÉL, Theodore (2002). *Heidegger's Way of Thought*. Alfred Denker and Marion Heinz (ed.). Nova York, Continuum.
- KISIÉL, Theodore (2006). "Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung". In: DENKER, Alfred; ZABOROWSKI, Holger (orgs.). *Heidegger und die Logik*. Amsterdam, Rodopi B. V.
- KÖHNKE, Klaus Christian (1991). *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*.

Tradução de R. J. Hollingdale. Cambridge, Cambridge University Press.

KRIJNEN, Christian (2002). "Eine logische Unstimmigkeit im Begründungsverhältnis von subjektiver und objektiver Logik bei Husserl". In: Sepp, H. R. (org.). *Husserl heute*. Würzburg, ca. 17 S.

KRIJNEN, Christian (2003). Le sens de l'être: Heidegger et le néokantisme. *Methodos*, 3 , Figures de l'irrationnel. Disponível em: <<http://methodos.revues.org/document116.html>>. Acessado em julho de 2008.

LASK, Emil (1902). *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen/Leipzig, J.C.B./ Mohr.

LASK, Emil (1923a). "Fichtes Idealismus und die Geschichte". In: HERRIGEL, Eugen (org.). *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1 vol.

LASK, Emil (1923b). "Rechtsphilosophie". In: HERRIGEL, Eugen (org.). *Gesammelte Schriften* (hrsg). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1 vol.

LASK, Emil (1923c). "Gibt es einen 'Primat der praktischen Vernunft' in der Logic?". In: HERRIGEL, Eugen (org.). *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1 vol.

LASK, Emil (1923d). "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre". In: HERRIGEL, Eugen (org.). *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2 vol.

LASK, Emil (1923e). "Die Lehre vom Urteil". In: HERRIGEL, Eugen (org.). *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2 vol.

- LASK, Emil (1924). *Gesammelte Schriften*. HERRIGEL, Eugen (org.). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 3 vol.
- LASK, Emil (2002). "Gibt es einen 'Primat der praktischen Vernunft' in der Logic?". In: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*. Jena, Scheglmann.
- LAUNAY, Marc de (2002). "Prefácio" a *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*. Emil Lask. Paris, Vrin, 2002. p. 7-26.
- LAZZARI, Riccardo (2002). "Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl". In: BESOLI, Stefano; FERRARI, Massimo; GUIDETTI, Luca (orgs.). *Neokantismo e fenomenologia: logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*. Atti del convegno internazionale L'Aquila, 29-31 marzo 2001. Macerata, Quodlibet.
- LAZZARI, Riccardo (2007). *Ontologia della Fatticità: Prospective sur giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*. Milão, Franco Angeli.
- LOTZE, Hermann (1843). *Logik*. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. (*Logic*. Tradução inglesa de Bernard Bosanquet. Nova York, Garland Publishing. I e II vol., 1980).
- LUFT, Sebastian (2007). Germany's Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp. *Themenportal Erster Weltkrieg*. Disponível em: (<http://www.erster-weltkrieg.clio-online.de/2007/Article=208>). Acessado em janeiro de 2009.
- LUKÁCS, Georg (1917/1918). Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aesthetik. *Logos*, n. VII, pp. 14-28.
- LUKÁCS, Georg (1918). Emil Lask. Ein Nachruf. *Kant-Studien*, 22.
- LUKÁCS, Georg (1974). *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*. Darmstadt/ Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag.

- LUKÁCS, Georg (1982). *Estética 1: la peculiaridad de lo estético*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona, Grijalbo.
- LUKÁCS, Georg (2003). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes.
- MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas (1993). *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo, Loyola.
- MOHANTY, Jitendra N. (2000). "Lask's Theory of Judgment". In: WIEGARD, Olav K. et al (org.) *Phenomenology on Kant, German idealism, hermeneutics and logic*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- MOTZKIN, Gabriel (1989). Emil Lask and the Crisis of Neokantianism. The Rediscovery of the Primordial Word. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2, pp. 171-190.
- MOYNAHAN, Gregory B. (2003). Hermann Cohen's Das Prinzip der Infinitesimalmethode, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany. *Perspectives on Science*, Spring, vol. 11, n. 1, pp. 35-75.
- NACHTSHEIM, Stephan (1992). *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck).
- NATORP, Paul (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- NELSON, Eric Sean (2006). "Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik". In: DENKER, Alfred; ZABOROWSKI, Holger (orgs.). *Heidegger und die Logik*. Amsterdam, Rodopi B. V.

- OLLIG, Hans-Ludwig (1979). *Der Neukantianismus*. Stuttgart, Metzler.
- ORTH, Ernst Wolfgang; HOLTZHEY, Helmut (1994). *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- PATRIOTA, Rainer (2010). *A relação sujeito-objeto na Estética de Georg Lukács: reformulação e desfecho de um projeto interrompido*. Tese de doutorado em Filosofia. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais.
- PÄTZOLD, Detlev; KRIJNEN, Christian (2002). *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- PAULSON, Stanley L. (1988). *Fritz Sander und Hans Kelsen. Die Rolle des Neukantianismus in der Reinen Rechtslehre*. Wien, Scientia.
- PHILONENKO, Alexis (1998). *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, Vrin.
- PLESSNER, Helmut (1985). "Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität". In: MARQUARD, Günter Dux; STRÖKER, Elisabeth (orgs.). *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- POLITIS, Vasilis (2001). Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9, pp. 47-62.
- PORTA, Mario Ariel González (1990). *Transzendentaler Objektivismus* (Bruno Bauchs Verarbeitung des Themas der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantischen Bewegung). Frankfurt, Peter Lang.

- PORTA, Mario Ariel González (1999). Los orígenes de la virada antipsicologista en Husserl (La reseña a Schröder de 1891 revisada). *Thémata. Revista de Filosofía*. Sevilla, v. 21, pp. 85-116.
- PORTA, Mario Ariel González (2000). La cuestión noética en Frege, su concepto de intencionalidad y su influencia sobre Husserl. *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, v. 24, pp. 83-114
- PORTA, Mario Ariel González (2002). Franz Brentano. Equivocidad del Ser y objeto intencional. *Kriterion*. Minas Gerais, v. XLIII, n. 105, pp. 97-118.
- PORTA, Mario Ariel González (2002a). Platonismo e intencionalidade: a propósito de Bernhard Bolzano. Primeira Parte. *Síntese*. Minas Gerais, v. 29, n. 94, pp. 251-275.
- PORTA, Mario Ariel González (2002b). Qué es "filosofía contemporánea"? la unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía. *Transformação*, São Paulo, n. 25, pp. 29-52.
- PORTA, Mario Ariel González (2003). *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo, Edições Loyola.
- PORTA, Mario Ariel González (2004a). "Zurück zu Kant": Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea. São Paulo, PUC-SP.
- PORTA, Mario Ariel González (2004b). A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger. *Síntese*, v. 31, n. 99, pp. 107-131.
- PORTA, Mario Ariel González (2005). Zurück zu Kant! Adolf Trendelenburg e as origens da filosofia contemporânea. *Dois pontos*. Curitiba, v. II, n. 2, pp. 13-36.

- PROMPSY, Carole (1992). La philosophie des valeurs de Heinrich Rickert. *Mémoire de DEA*, Université Paris IV - Sorbonne, septembre. Disponível em: <<http://perso.wanadoo.fr/filosophe/traductions/philoRickert.html>>. Acessado em janeiro de 2005.
- RASSHOFF, Hartmut (1975). *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukás: zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*. Bonn, Bouvier.
- REIS, Robson (1998). A ontologia hermenêutica em *Ser e Tempo* e os múltiplos significados do verbo "ser". *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 9, jul/dez, pp. 7-19.
- REIS, Robson (2000). Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza Humana*, n. 2, v. 2, pp. 273-300.
- REIS, Robson (2003a). A dissolução da ideia de lógica. *Natureza Humana*, n. 5, v. 2, jul/dez, pp. 423-440.
- REIS, Robson (2003b). Elementos de uma Interpretação Fenomenológica da Negação. *O que nos faz pensar*, n. 17, pp. 73-98.
- RICKERT, Heinrich (1894). *Zur Theorie der naturwissenschaftliche Begriffsbildung*, In *Viereteljahrsschrift*. Philos XVIII.
- RICKERT, Heinrich (1899). *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie: eine Säkularbetrachtuns*. Berlin, Reuther & Reichard.
- RICKERT, Heinrich (1909). Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. *Kant-Studien*, n. 14, v. 1, pp. 169-228. (*Heinrich Rickert: les deux voies de la théorie de la connaissance*. Tradução de Arnaud Dewalque. Paris, J. Vrin, 2006).

- RICKERT, Heinrich (1912). Urteil und Urteilen. *Logos* III, pp. 230-245.
- RICKERT, Heinrich (1913). Vom System der Werk. *Logos* IV, pp. 295-327.
- RICKERT, Heinrich (1914). Über logische und ethische Geltung. *Kant-Studien*, XIX, pp. 182-221. ("Validité logique et validité éthique". In: LAUNAY, Marc de (org.). *Néokantismes et théorie de la connaissance*. Tradução de Carole Prompsy. Paris, J. Vrin, 2000a).
- RICKERT, Heinrich (1920). *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- RICKERT, Heinrich (1921a). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 4. ed. corrigida e completa. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2 vol. (1896-1902, 2. ed. revista; 1913, 3. ed.).
- RICKERT, Heinrich (1921b). *System der Philosophie*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- RICKERT, Heinrich (1922). Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. *Logos*, 11, pp. 149-180.
- RICKERT, Heinrich (1924). Das Eine, die Einheit und die Eins. *Logos* II, 1911-12. Ed. separada e revista. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- RICKERT, Heinrich (1926). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr. (*Ciencia Cultural y Ciencia Natural*. Tradução de Manuel G. Morente. Buenos Aires, Ediciones Espasa-Calpe, 1943).

- RICKERT, Heinrich (1928). *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. 6 ed. melhorada Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (*Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. 4 e 5. ed. melhorada. Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1921. 3. ed. completamente alterada e ampliada. Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]. 1915. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. ed. melhorada, ampliada e título reformulado. Tübingen und Leipzig, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1904. 1. ed. Freiburg I. B., J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892).
- RICKERT, Heinrich (1929). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, Mohr.
- RICKERT, Heinrich (1929a). *Zur Lehre von Definition*. Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]. (*The theory of definition*. Tradução de J. C. Sager. Amsterdam, John Benjamins Publishing Co., 2000b).
- RINGER, Fritz (2000). *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edusp.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2000). *Heidegger: um mestre da Alemanha ente o bem e o mal*. Tradução de Lia Luft. São Paulo, Geração Editorial.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos (2004). Regresso a Kant. Sobre a evolução e a situação actual dos estudos kantianos. *Philosophica*, Lisboa, n. 24, p.129.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1991). *Filosofia en Alemania (1831-1933)*. Tradução de Pepa Linares. Madrid, Cátedra.

- SCHUHMANN, Karl; SMITH, Barry (1991). "Neo-Kantianism and Phenomenology: the case of Emil Lask and Johannes Daubert". In: *Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*. L. Voss.
- SCHUHMANN, Karl; SMITH, Barry (1993). Two Idealisms: Lask and Husserl. *Kant Studien*, n. 83, pp. 448-466.
- SHEEHAN, Thomas (1988). "Heidegger's *Lehrjahre*". In: SALLIS, John, et al. (eds.) *The Collegium Phaenomenologicum*. London, Kluwer.
- SIEGERS, von Josef (1964). *Das Recht bei Emil Lask*. Bonn, Bouvier.
- SIGWART, Christoph (1873). *Logik I*. Tübingen, H. Laupp'chen.
- SIGWART, Christoph (1904). *Logik I*. Tübingen, J. C. B Mohr (Paul Siebeck). (1873, Tübingen, H. Laupp'schen)
- SOKOLOWSKI, Robert (1970). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Nartinus Nijhoff, Netherlands.
- STEGMÜLLER, Wolfgang (1977). *A filosofia Contemporânea: introdução crítica*. São Paulo, EPU. 1 e 2 vol.
- STEIN, Ernildo (1993). *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis, Vozes.
- STRAWSON, Peter F. (2002) *The Bounds of Sense: An essay on Kant's Pure Reason*. Londres, Routledge.
- TEIXEIRA FILHO, Dario Alves (2001). *Análise e identificação de proposições segundo o realismo lógico de E. Husserl*. Tese de doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS.
- TEIXEIRA FILHO, Dario Alves (2003). Intencionalidade no horizonte da fenomenologia. De Brentano às Logische Untersuchungen de E. Husserl. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1 /2, pp. 39-82.

- TEIXEIRA FILHO, Dario Alves (2010). A linguagem na análise fenomenológica do pensamento. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, pp. 319-346.
- TEO, Thomas (2002). Friedrich Albert Lange on neo-kantianism, socialist darwinism, and a psychology without a soul. *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Summer, vol. 38(3), pp. 285-301.
- TRENDELENBURG, Adolf (1994). "La dottrina delle categorie in Aristotele". con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis". Tradução de Vincenzo Cicero. Milão, Vita e Pensiero.
- VIGO, Alejandro (2004a). "Hylémorphisme transcendantal et aléthéologie: la présence d'Aristote dans la théorie des catégories et du jugement d'Emil Lask". In: THOUARD, D. (org.). *Aristote au XIX siècle*. Villeneuve d'Ascq-Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- VIGO, Alejandro (2004b). Sinn, Wahrheit und Geltung: Zu Heideggers Dekonstruktion der intensionalistischen Urteilslehre. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. vol. 86, pp. 176-208.
- VOLPI, Franco (1996). "La question du ΛΌΥΟϚ dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote". In: *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Lebrairie Philosophique.
- WEIL, Eric (1982). *Problèmes Kantiens*. Paris, J. Vrin.
- WILLARD, Dallas (1995). "Knowledge". In: SMITH, Barry, WOODRUFF, David (orgs.). *The Cambridge companio to Husserl*. Cambridge, University Press.

- WINDELBAND, Wilhelm (1907a). "Immanuel Kant". In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 3. ed. Freiburg-Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WINDELBAND, Wilhelm (1907b). "Was ist Philosophie?". In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (Qu'est-ce que la philosophie?. 3. ed. Tradução de Éric Dufour. Paris, Vrin, 2002).
- WINDELBAND, Wilhelm (1921). "Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil". In: *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebzigsten Geburtstage*. Reedição. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck). (1884)
- WINDELBAND, Wilhelm (2000). "Kritische oder genetische Methode?". In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Freiburg-Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). ("Méthode critique ou méthode génétique?". In: LAUNAY, Marc (org.). *Néokantismes et théorie de la connaissance*. 3. ed. Tradução de Éric Dufour. Paris, Vrin, 2000).
- ZAHAVI, Dan (2003). *Husserl's Phenomenology*. California, Stanford University Press.
- ZIJDERVELD, Anton C. (2006). *Rickert's Relevance: the ontological nature and epistemological functions of values*. Brill Academic Publishers.