

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANALOGIA ENTRE LÓGICA E ÉTICA:
A PROPOSTA HUSSERLIANA DE UMA ÉTICA
FORMAL**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Fernanda da Silva Rodrigues Pereira

**Santa Maria, RS, Brasil
2013**

ANALOGIA ENTRE LÓGICA E ÉTICA: A PROPOSTA HUSSERLIANA DE UMA ÉTICA FORMAL

Fernanda da Silva Rodrigues Pereira

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2013**

Pereira, Fernanda da Silva Rodrigues

Analogia entre lógica e ética: a proposta husserliana de uma ética formal / Fernanda da Silva Rodrigues Pereira.-2013.

92p.; 30cm

Orientador: Marcelo Fabri

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2013

1. Husserl 2. Ética formal 3. Analogia 4. Intencionalidade prática
5. Valor I. Fabri, Marcelo II. Título

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**ANALOGIA ENTRE LÓGICA E ÉTICA:
A PROPOSTA HUSSERLIANA DE UMA ÉTICA FORMAL**

elaborada por
FERNANDA DA SILVA RODRIGUES PEREIRA

**Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia**

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Profa. Dr. Martina Korelc (UFG)

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis (UFSM)

Santa Maria, 30 de outubro de 2013.

Para **Ondina Luiza Esteves da Silva**

(1901-1997)

porque os *anjos*,
estes, sim, certamente existem.

AGRADECIMENTOS

À UFSM, por toda formação e, sobretudo,
pelos mais de seis anos de Casa do Estudante e de RU.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa,
indispensável ao desenvolvimento da mesma.

Aos membros da banca de defesa, pelas interessantes
críticas e sugestões.
Ao professor Frank Sautter, pelas oportunas observações.

Ao professor Róbson R. dos Reis e também ao professor Abel L.
Casanave, pelas aulas que, para mim, *salvaram* a Graduação.

Em especial ao meu orientador, professor Marcelo Fabri, por suas virtudes
inquestionáveis no trato com o aluno e com a Filosofia.

À minha família; sobretudo, à minha mãe, Sirlei, *conditio sine qua non*;
e ao meu irmão, Eduardo.

Ao Jaderson, por muitas e muitas vezes ter lançado luz.
E por todo o *resto*.
(“*nem sempre ganhando,
nem sempre perdendo, mas aprendendo a jogar*”...)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

ANALOGIA ENTRE LÓGICA E ÉTICA: A PROPOSTA HUSSERLIANA DE UMA ÉTICA FORMAL

AUTORA: FERNANDA DA SILVA RODRIGUES PEREIRA

ORIENTADOR: MARCELO FABRI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 30 de outubro de 2013

O objetivo do trabalho é examinar a proposta husserliana de ética formal à luz da ideia de analogia entre lógica e ética, circunscrita às preleções do período pré-guerra, concentrando-se, sobretudo, nos três *Cursos sobre ética e teoria do valor*, proferidos por Husserl entre 1908 e 1914, e, ocasionalmente, nas *Investigações Lógicas* e também em *Ideias I*. Partindo da tese do paralelismo entre as disciplinas filosóficas, o primeiro capítulo apresenta os elementos mais gerais que perfazem a ideia de analogia entre lógica e ética, a qual desempenha o papel de fio condutor analógico para a descoberta de estruturas paralelas na esfera da afetividade. Posteriormente, através de uma reconstrução da problemática relacionada à intencionalidade do sentimento e da vontade nos *Cursos*, mostra-se em que medida é possível falar em termos de valores como *objetos*, os quais compõem o domínio temático de uma ética teórica e formal. Finalmente, o último capítulo examina as disciplinas que constituem a ética formal. Trata-se, primeiramente, da exposição de uma *axiologia formal*, que tematiza a esfera do sentimento mediante a exibição das leis formais que regem as valorações, e, além desta, de uma *prática formal*, concernente às leis do domínio da vontade e do querer em sentido estrito, que culmina no problema do imperativo categórico. A ideia de analogia com a lógica, ao mesmo tempo em que se revela instrutiva, mostra-se consideravelmente limitada.

Palavras-chave: Husserl; ética formal; analogia; intencionalidade prática; valor.

ABSTRACT

Master Thesis
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

ANALOGY BETWEEN LOGIC AND ETHICS:**THE HUSSERLIAN PROPOSE OF FORMAL ETHICS**

AUTHOR: FERNANDA DA SILVA RODRIGUES PEREIRA

ADVISOR: MARCELO FABRI

Date and place of the defense: Santa Maria, October 30, 2013.

The present work is intended for examining the Husserlian propose of formal ethics in the light of the idea of the analogy between logic and ethics, limited to the pre-war lectures, focusing especially on the three *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, courses taught by Husserl from 1908 to 1914, and occasionally on *Logical Investigations* and *Ideas I*. From the thesis of the parallelism among philosophical disciplines, the first chapter presents the most general elements that constitute the idea of analogy between logic and ethics, which play the role of analogue guiding principle in order to find parallel structures in the affectivity sphere. Afterwards, by means of the reconstruction of issues related to the intention of feelings and will contained in *Vorlesungen*, it is shown to what extent it is possible to maintain values as *objects*, which compound the thematic field of theoretical and formal ethics. Finally, the last chapter considers the subjects which constitute formal ethics. Originally it is about the exposition of formal axiology, which addresses the emotion sphere upon the exhibition of formal laws governing the valuations and, besides it, of a *formal practice* regarding the laws of will and wanting in the strict sense, culminating in the problem of the categorical imperative. Thus, the idea of analogy and logic is instructive and considerably limited at the same time.

Keywords: Husserl, formal ethics, analogy, practical intention, value.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ASPECTOS ELEMENTARES DA ANALOGIA ENTRE LÓGICA E ÉTICA	15
1.1 O diagnóstico inicial e o paralelismo entre lógica e ética.....	16
1.1.1 O <i>método</i> de analogia.....	20
1.2 A ideia de filosofia no <i>Curso de 1911</i>	23
1.3 O ideal de ética a partir da analogia com a lógica	26
1.3.1 O caráter teórico e <i>a priori</i> como primeiro fio condutor analógico.....	26
1.3.2 A refutação do ceticismo ético à luz da refutação do ceticismo lógico.....	32
1.3.3 O aspecto formal da ética	37
2. A INTENCIONALIDADE DO SENTIMENTO E O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO OBJETIVA DOS VALORES	43
2.1 O problema da objetivação dos valores e a tese do entrelaçamento das razões no <i>Curso de 1908</i>	44
2.2 As “origens”: o sentimento como <i>intenção</i> e a analogia em Brentano	48
2.3 A intencionalidade do âmbito prático-afetivo nas <i>Investigações Lógicas</i> e nos <i>Cursos de ética</i>	52
3. A AXIOLOGIA E A PRÁTICA FORMAIS: A PROPOSTA HUSSERLIANA DE ÉTICA FORMAL	66
3.1 A axiologia formal.....	67
3.2 A esfera da vontade e a prática formal.....	75
3.2.1 A determinação da esfera da vontade e a estrutura do querer.....	75
3.2.2 Os paralelos entre as <i>modificações</i> do juízo e as <i>modificações</i> do querer.....	79
3.2.3 As leis fundamentais do querer	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

É verdade que Husserl não se dedicou ao exame do domínio do sentimento e da vontade com a mesma intensidade ou com a mesma sistematicidade que empregou nas suas investigações acerca da consciência teórica e cognoscitiva. Mas afirmar que Husserl se preocupou exclusivamente com problemas lógicos e epistemológicos certamente não é legítimo, visto que já desde 1887, ano da publicação de sua primeira obra, *Sobre o conceito de número*, paralelamente às suas investigações acerca do domínio lógico e matemático, Husserl também oferecia lições concernentes aos problemas éticos. Durante o período em que lecionou em Halle como *Privatdozent* até meados de 1901, também dedicou lições aos “Problemas fundamentais da ética”. Já como professor titular em Göttingen (1901-1915), Husserl ofereceu importantes cursos sobre ética e axiologia. Mas se até este mesmo período Husserl já havia publicado pelo menos três grandes obras dedicadas a problemas essencialmente teóricos, a investigação da esfera prático-afetiva, por sua vez, permaneceu totalmente restrita aos cursos, os quais nunca chegaram a ser sistematizados e publicados por Husserl.

Há apenas vinte e cinco anos atrás, com a publicação do volume XXVIII da *Husserliana*, que a chamada ética do “pré-guerra” de Husserl pode finalmente começar a ser explorada para além dos domínios do *Arquivos-Husserl* em Louvain, na Bélgica. Editado por Ullrich Melle e publicado em 1988, tal volume leva o título *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* e reúne os textos e anexos dos três principais cursos sobre ética e axiologia proferidos em Göttingen, nos anos de 1908, 1911 e 1914¹. Além da obra original em alemão, desde 2009 é possível contar também com uma tradução francesa das três lições e, desde 2002, com uma tradução italiana limitada às lições de 1914. Mas passado já um quarto de século e a nível nacional, em específico, poucos são os estudos que se referem e, menos ainda, que se concentram nessas lições sobre ética e teoria do valor; de modo que a concepção

¹ De maneira a distinguir as três grandes lições e, ao mesmo tempo, abreviar sua referência, no decorrer da dissertação, ao referirmo-nos às mesmas, passaremos a utilizar simplesmente “Curso de 1908” (respectivo ao conteúdo das lições proferidas no semestre de inverno de 1908/1909), “Curso de 1911” (referente ao conteúdo das lições do semestre de verão de 1911), “Curso de 1914” (concernente às preleções do semestre de verão de 1914) e apenas “Cursos” para designar o conjunto dessas lições.

husserliana do domínio prático e valorativo desenvolvida no período pré-guerra permanece praticamente inexplorada².

De um modo geral, o propósito de Husserl nesses *Cursos* consiste em tentar fornecer uma fundação científica (*wissenschaftlichen Begründung*) à ética e à teoria do valor. Sem negar a utilidade ou mesmo a necessidade de uma ética entendida seja como técnica do agir racional seja como uma disciplina normativa, o que está em pauta para Husserl é a defesa de uma disciplina *a priori* da razão prática e da razão valorativa. A uma ética *a priori* compete o exame de dois grandes eixos de investigação, aos quais correspondem disciplinas determinadas: além da exposição de uma axiologia e de uma prática formais que buscam esclarecer o *a priori formal*, seria necessária também uma exposição sistemática complementar do *a priori material*, que culminaria, por sua vez, em uma axiologia material.

A ética *a priori* deveria investigar “não somente aquilo que se refere ao sentido universal da racionalidade segundo a forma”, mas deveria buscar elucidar também “segundo a matéria, as diferentes ordens ou graus de valores práticos, determinando o que é racional ao grau máximo, bem como as regras que lhe pertencem” (HUSSERL, 2009, p.100/p.27³). Mas apesar de continuamente ter reiterada a sua importância, a axiologia material não é desenvolvida em nenhum desses *Cursos* e nem mesmo na fase mais tardia do pensamento de Husserl é possível encontrar uma axiologia material que complemente a axiologia formal⁴. Segundo Melle (2002), é apenas em manuscritos ainda não publicados que Husserl apresenta os rudimentos de uma axiologia material *a priori*, a qual consiste, em grande medida, em uma classificação hierárquica dos valores, a qual culmina no valor da pessoa.

Por outro lado, em todos os três principais *Cursos* que perfazem a ética do pré-guerra, e já em lições anteriores, Husserl empenha-se em desenvolver o outro eixo investigativo, aquele concernente à prática e à axiologia formais. É a partir da ideia de analogia com a lógica formal, que Husserl pretende mostrar que é possível elaborar uma ética *a priori* e formal. No *Curso de 1914*, a prática formal aparece, inclusive, como um *desideratum* da razão:

² No Brasil, apenas os trabalhos de FABRI se concentram nesses problemas; cf. *A razão prática segundo Husserl* (2011), *Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl* (2012).

³ A página indicada após o “/” refere-se sempre à paginação original.

⁴ Seguimos, aqui, as indicações de Melle (1991, 2002) e Gerard (2004).

“Estas considerações analogizantes me conduziram já desde muitos anos, desde minhas *Investigações Lógicas*, ao problema da constituição de uma prática formal e, desde 1902, tenho tentado mostrar, nos meus cursos de Gotinga, que há um *desideratum* realmente fundamental que deve ser levado a sério, cuja realização não é nada inconcebível”. (HUSSERL, 2009, p. 112/p.38)⁵

Os *Cursos sobre ética e teoria do valor* – sobretudo aquele de 1914 – constituem “a última e grande tentativa por parte de Husserl de sistematizar sua reflexão sobre a cientificidade da ética a partir de relações analógicas com a lógica formal” (LICINIO, 2005, p. 172). Nesses *Cursos*, mediante o desenvolvimento da tese do paralelismo tradicionalmente aceito entre as ideias filosóficas e suas correspondentes disciplinas filosóficas, Husserl não tem dúvida de que é possível ao menos delimitar os esboços mais gerais que constituem a ideia de ética formal. Opondo-se à concepção de que conceitos e princípios éticos são “simples expressões de fatos empírico-psicológicos da natureza humana (...), formada histórica e culturalmente nas circunstâncias causais do desenvolvimento cultural humano”⁶, Husserl defende, nas suas lições de ética, a possibilidade de estabelecer a ética como disciplina semelhante à lógica, quer dizer, “à lógica, no sentido determinado e bem circunscrito de uma lógica formal, deve corresponder, em paralelo, uma prática em sentido analogamente formal e igualmente *a priori*”⁷, bem como “uma axiologia como disciplina formal *a priori* do valor, respectivamente dos conteúdos e significados dos valores”⁸. Entre lógica e ética Husserl pretende fazer emergir “uma analogia radical e contínua [*radikale und durchgehende Analogie*]” (HUSSERL, 2009, p. 119/p.44).

O propósito central da presente dissertação é examinar a proposta husserliana de uma ética formal à luz da ideia de analogia entre lógica e ética, tal como desenvolvida nos *Cursos* de 1908 a 1914⁹. A dissertação consistirá,

⁵ Observamos que todas as passagens por nós citadas (de Husserl ou da bibliografia secundária) no decorrer desse trabalho são de “nossa tradução”.

⁶ HUSSERL, 2009, p.84/p.13.

⁷ Ibid. p. 74/p.3.

⁸ Idem.

⁹ Embora nossa investigação consista no desenvolvimento apenas do *momento* formal do projeto husserliano de uma ética *a priori*, este é um tema que vem, cada vez mais, despertando atenção de pesquisadores e estudiosos de Husserl. Nesse sentido, destacamos os trabalhos de Gerard (*L'analogie entre l'éthique et la logique formelle chez Husserl*, 2004), de Melle (*Edmund Husserl: from reason to love*, 2002), de Drummond (*Moral objectivity: Husserl's sentiments of the understanding*, 1995), de Spinelli (*L'etica nella fenomenologia di E. Husserl: Un progetto di etica scientifica*, 1996) e de Licinio (*La fondazione scientifica dell'etica in Edmund Husserl*, 2005).

predominantemente, em uma reconstrução de caráter histórico da proposta de Husserl e será limitada, em grande medida, ao conteúdo dos *Cursos*. O primeiro capítulo tem como objetivo oferecer uma resposta à questão acerca de como a lógica formal “pode servir como fio condutor para a descoberta de estruturas paralelas na esfera da afetividade”¹⁰. Mostraremos que o aspecto teórico e o caráter *a priori* da lógica perfazem o primeiro fio condutor analógico para a descoberta de um caráter semelhante também no domínio ético. Em seguida, argumentamos que um segundo fio condutor é fornecido pelo paralelo entre as intenções de Husserl nesses *Cursos* e aquela manifesta nos *Prolegômenos*; com vistas a legitimar a ideia de uma ética *a priori*, Husserl busca transpor para a esfera prática um análogo da refutação do ceticismo lógico, uma vez que o ceticismo ético também consiste em um “inimigo eminente” da ética filosófica. Ainda sob o mesmo escopo, enfocaremos no caráter formal da lógica e no possível caráter analogamente formal da ética. Argumentaremos ainda que a ética formal de Husserl não pretende esgotar o sentido último da moralidade, pois a correção formal do querer ou da valoração não garante sua correção plena ou efetiva.

Uma vez explicitados os componentes eidéticos da lógica formal que Husserl toma emprestado para a edificação de uma ética formal, o segundo capítulo discutirá a tese husserliana de que *os valores podem ser objetos de uma região específica* e que, enquanto tais, constituem o campo da ética teórica. Mas de que forma os valores podem assumir o caráter de objeto? Trata-se de uma possibilidade que se manifesta sobre a base de uma função da afetividade ou de uma função do entendimento? Nossa exposição se organizará no sentido de mostrar que se os valores podem ser concebidos como *objetos*, desde uma perspectiva determinada, é porque há um entrelaçamento entre a razão valorativa e a razão teórica. Tal entrelaçamento tem como pano de fundo toda a discussão, que tem origem já nas *Investigações Lógicas*, acerca da intencionalidade da consciência prático-valorativa.

Finalmente, no terceiro capítulo, poderemos examinar a proposta husserliana de uma ética formal, que no *Curso de 1914* é circunscrita à exposição de duas

¹⁰ A ideia de analogia entre lógica e ética e, em específico, a ideia de que a lógica formal pode servir como fio condutor analógico está presente em todos os três *Cursos*. Cf., por ex., o §8 do *Curso de 1914* (“A lógica formal enquanto fio condutor para a descoberta de estruturas paralelas na esfera da afetividade. O primado da razão lógico-predicativa”), p.142/p.65; também o §7 do *Curso de 1911* (“A esfera da razão teórica e objetivante como fio condutor analógico para a exploração da esfera da razão axiológica e prática”), p.291/p.204; e, ainda, o §1b do *Curso de 1908/1909* (“A analogia entre lógica e ética como fio condutor para a edificação da ética científica”), p.323/p.242.

disciplinas fundamentais: a axiologia formal e a prática formal. Concernente à axiologia, apresentaremos três grupos de leis. Primeiramente, trataremos da *lei da consequência racional*, que encontra expressão objetiva nas *leis da dedução de valores*. Após, abordaremos um segundo grupo de leis axiológicas que *lembram*, ou ainda segundo Husserl, que são *análogas* aos princípios lógicos de contradição e do terceiro excluído. Por fim, mencionamos um terceiro grupo de leis, as quais não têm um análogo na esfera da lógica formal; trata-se de leis, apontadas já por Brentano, que regem as relações objetivas de comparação e de ordenação entre os valores. A exposição da prática formal, por sua vez, buscará, antes de tudo, caracterizar o domínio da vontade e do querer em sentido estrito. Partindo da distinção entre o querer e o desejar, será possível esboçar uma estrutura do querer, onde a *vontade de decisão* é complementada por uma *vontade de ação*; indicaremos, também, uma espécie de *estrutura temporal* que subjaz aos atos da vontade. Ainda a respeito da prática formal, apontaremos algumas modificações do querer que, segundo Husserl, são paralelas às modificações do juízo. Além disso, abordaremos as leis fundamentais do querer, dentre estas a *lei do querer relativa à escolha*, a qual conduz à *lei de absorção dos valores*. Por fim, examinaremos ainda o importante problema do imperativo categórico.

1. ASPECTOS ELEMENTARES DA ANALOGIA ENTRE LÓGICA E ÉTICA

Neste capítulo temos como propósito apresentar os elementos que perfazem a ideia de analogia entre lógica e ética, desenvolvida por Husserl nos *Cursos sobre ética e teoria do valor*, sobretudo, no *Curso de 1914*. Decisiva para o desenvolvimento de uma ética formal, a analogia com a lógica funciona como uma espécie de “método” para a descoberta de estruturas paralelas na esfera da afetividade. Com vistas a mostrar em que sentido a ética pode ser considerada como análoga à lógica, estruturamos nossa exposição da seguinte maneira. Primeiramente (em 1.1), apresentamos o diagnóstico inicial de Husserl quanto à situação que, segundo ele, se encontra a ética em termos de desenvolvimento como ciência. Mediante a recuperação do *paralelismo tradicionalmente aceito* entre as ideias filosóficas fundamentais, Husserl argumenta em favor da possibilidade de uma ética formal constituída a partir do “método” de analogia. Em seguida (em 1.2), caracterizamos a ideia husserliana de filosofia implicada em sua concepção de ética formal. Para tanto, reportamo-nos ao *Curso de 1911*, onde a filosofia é compreendida como ciência do conhecimento absoluto e da vida absolutamente racional.

Por fim (em 1.3), apresentamos os “componentes eidéticos da lógica” que Husserl toma como norteadores na construção da ética formal (PRADELLE, 2009, p. 11). Tomando a questão acerca do caráter essencial da lógica como primeiro fio condutor analógico, Husserl defende que a ética, que também surgiu como disciplina normativa e prática, é uma disciplina essencialmente teórica e válida *a priori*. Em seguida, Husserl transpõe para o âmbito da ética a discussão com o empirismo e sua já conhecida refutação do ceticismo. Trata-se de mostrar, em analogia com a refutação do ceticismo lógico, que o ceticismo ético invalida-se a si mesmo por implicar um contrassenso prático. Concebendo o aspecto *formal* como o terceiro fio condutor analógico, Husserl argumenta que da mesma maneira que a validade das leis lógicas se funda sobre a forma pura das significações, as leis éticas e axiológicas possuem validade absoluta porque se fundam sobre a forma pura dos valores e de suas conexões.

1.1 O diagnóstico inicial e o paralelismo entre lógica e ética

Nos *Cursos sobre ética e teoria do valor* proferidos em Göttingen entre 1908 e 1914, Husserl tem como objetivo principal delimitar a “Ideia de uma nova disciplina filosófica” que, segundo seu diagnóstico, “foi sempre ignorada pela tradição filosófica” (HUSSERL, 2009, p.74/p.4). Inserida em um projeto mais amplo e ambicioso que visa a determinar a filosofia como ciência rigorosamente fundamentada, a elaboração de uma ética formal é a tarefa que, para Husserl, além de fornecer “um enriquecimento extraordinário de nosso conhecimento teórico” (HUSSERL, 2009, p. 324/p.243), é um dos mais importantes *desiderata* de nosso tempo (HUSSERL, 2009, p. 110/p.36). Mas ainda que a tradição tenha ignorado a possibilidade de uma ética formal, Husserl afirma que sua proposta encontra apoio justamente em uma concepção filosófica tradicionalmente aceita, cujas origens remetem em última instância a Platão, que concebe como paralelas as ideias de verdade, bondade e beleza. Inspirado na tese platônica da correlação entre as ideias filosóficas, Husserl toma para si o trabalho de elucidar e melhor desenvolver o paralelismo igualmente aceito que há, por sua vez, entre as disciplinas filosóficas que correspondem àquelas ideias. A tese do paralelismo entre lógica, ética e estética é o que Husserl assume como ponto de partida na sua tentativa de fundar uma ética formal. Evidenciando que seu “projeto ético consiste na fundação da ciência ética, cuja realização é estritamente conectada com a investigação acerca da ideia de bom, que a tradição colocou no mesmo nível que a ideia de verdade” (FERRARELLO, 2009, p. 163), é no seguinte tom que Husserl dá início ao *Curso* de 1914:

Tradicionalmente, a verdade, a bondade e a beleza são apresentadas como Ideias filosóficas entre si coordenadas, às quais correspondem as disciplinas filosóficas normativas paralelas: a lógica, a ética, a estética. Esse paralelismo (*Parallelisierung*), que tem razões profundas, mas elucidadas de modo insuficiente, comporta grandes problemas filosóficos, que nós, agora, temos a intenção de abordar em nome de uma fundação científica da ética (*wissenschaftlichen Begründung der Ethik*), mas também por um interesse filosófico mais geral. (HUSSERL, 2009, p. 73/p.3)

Embora a “ética tenha sido desde sempre compreendida entre as disciplinas filosóficas, em paralelo com a lógica e a estética” (HUSSERL, 2009, p. 247/p.163),

Husserl vê como problemático o fato de que nem a coordenação das ideias filosóficas e nem o paralelismo tradicionalmente aceito entre as disciplinas correspondentes foram devidamente explorados pela tradição com o propósito de edificar uma ciência do agir humano de forma paralela à lógica. Enquanto Aristóteles, “por ter sido o criador da lógica analítica, que também chamamos de lógica formal” (HUSSERL, 2009, p. 74/p.4), foi reconhecidamente o “pai da lógica”, não há registro, conforme Husserl afirma em um curso de 1920, de algo à altura em ética: “não há um Aristóteles da ética pura que tenha apresentado leis formais pertencentes à esfera dos princípios da vontade” (HUSSERL, 2009c, p. 30). Ao passo que é indiscutível o alto nível de desenvolvimento que a lógica atingiu desde Aristóteles até o advento da Lógica Matemática, Husserl afirma que o domínio ético

não tem sido elaborado com o mesmo despendimento de energia intelectual e científica que o domínio lógico, de modo que, em grande medida, permaneceu em um estágio de tratamento superficial, o que é muito distante de uma ciência realmente desenvolvida e rigorosa. (HUSSERL, 2009, p. 438/p.345.)

Do mesmo modo, no *Curso* de 1911, ao classificar as disciplinas filosóficas e referir os principais problemas que ainda precisam ser esclarecidos em cada uma destas disciplinas, Husserl afirma que “é na região axiológica e prática que mais há o que fazer, porque falta tudo em todas as partes” (HUSSERL, 2009, p. 290-291/p.203), desde os primeiros esboços científicos até a determinação das ideias mais gerais daquelas disciplinas. E se até então a ética vem recebendo apenas um tratamento superficial, isto ocorre, aos olhos de Husserl, pelo fato de que “a escola pela qual todos nós passamos é a escola da ciência; não passamos ainda, porém, por uma escola da valoração e da vontade em sentido análogo” (HUSSERL, 2009, p. 440/p.347). Ao afirmar que a ética ainda não se desenvolveu como ciência de rigor, Husserl não apenas remete o leitor às *Investigações Lógicas*, com sua conhecida problemática referente às “condições do estado de imperfeição no qual se encontram todas as ciências” (HUSSERL, 2009b, p. 39), mas aponta para um problema ainda mais básico. Não é tanto “a falta de clareza e racionalidade”, problemas que atingem até mesmo ciências desenvolvidas como a matemática e a lógica, o que Husserl tem em vista aqui. Segundo Licínio (2005), nestes cursos sobre ética, o objetivo mais básico de Husserl é mostrar que é plenamente legítimo

falar de uma ética como ciência; trata-se de defender a ideia de uma possível cientificidade para a ética.

Com vistas a elaborar uma ética formal e lhe conferir o caráter de ciência, Husserl apresenta o paralelismo entre lógica e ética nos seguintes termos:

“Se agora se examina os paralelos [*den Parallelen*] entre lógica e ética e, respectivamente, aquele entre os tipos de atos e os tipos de razão aos quais se relacionam essencialmente essas disciplinas – a saber, a razão judicativa [*urteilend Vernunft*], por um lado, e a razão prática [*praktischen Vernunft*], por outro – então se impõe o pensamento de que também à lógica, no sentido determinado e bem circunscrito de uma lógica formal, deve corresponder, em paralelo, uma prática [*Praktik*] analogamente formal e igualmente *a priori*. O mesmo vale para o paralelo com a razão valorativa [*wertend*] e, mais propriamente, com a razão valorativa no sentido mais amplo do termo e não, portanto, em sentido simplesmente estético, por exemplo. Isso conduz à ideia de uma axiologia formal enquanto disciplina formal *a priori* dos valores – disciplina que, por razões essenciais, é intimamente entrelaçada à prática formal.” (HUSSERL, 2009, p. 73-74, p.3)

Husserl afirma que este paralelismo tem conduzido apenas a analogias superficiais, que não conseguem estabelecer uma ética como verdadeiramente análoga à lógica. O desafio é mostrar que entre estas disciplinas há “uma analogia radical e contínua [*radikale und durchgehende Analogie*]” (HUSSERL, 2009, p. 119/p.44), desde que se considere com seriedade o paralelismo que se estende também “aos tipos de razão” correspondentes àquelas disciplinas.

Da passagem citada, há que se destacar a distinção que Husserl opera aqui, assim como em suas obras principais, entre o que se pode chamar de “funções da consciência” (PEUCKER, 2012, p. 47) ou também de “tipos de razão e racionalidade” (MELLE, 2002, p. 232), sendo eles: a razão judicativa, a razão prática e a razão valorativa ou axiológica. A cada um destes tipos de razão, correspondem classes fundamentais de atos da consciência, respectivamente: atos teóricos, atos da vontade e atos do sentimento. À classe dos atos teóricos ou atos de representação, nos quais conhecemos os objetos em suas determinações categoriais, Husserl contrapõe a classe dos atos da esfera prático-emotiva, que consiste em uma nova dimensão de sentido, nos quais os objetos não são determinados categorialmente, mas como dotados de valor, inseridos em possibilidades práticas (escolha de fins e meios). Acerca de todos os três tipos de atos é possível levantar a questão sobre sua validade ou correção, uma vez que todos podem ser corretos ou incorretos. É importante lembrar que Husserl distingue

entre o objeto valioso e “os objetos que são os valores mesmos”, sendo que apenas estes últimos podem ser considerados como pleno correlato intencional do ato valorativo (HUSSERL, 1986, § 37). Além disso, valor não deve ser entendido apenas em sua acepção estética, mas em sentido amplo, uma vez que a razão valorativa abrange tanto as valorações em que algo é posto como *belo*, quanto aquelas em que algo é posto como *bom*. Nessa medida, os cursos de ética de Husserl se ampliam de forma a abarcar, juntamente com uma prática formal, uma axiologia formal ou, como também se pode nomear, uma teoria formal dos valores.

Além disso, outro ponto que se destaca é a tese do paralelismo entre os tipos de razão. Opondo-se à concepção de que os sentimentos são meros estados de um sujeito empírico, em *Ideias I* Husserl afirma que todo ato da consciência, mesmo “os atos de sentimento e da vontade de toda índole, são precisamente ‘atos’, ‘vivências intencionais’, e isto implica sempre uma *intentio*, um ‘tomar posição’” (HUSSERL, 1986, p. 280). Como será visto no seguinte capítulo, Husserl defende que há uma analogia essencial entre a tomada de posição judicativa e a tomada de posição prático-emotiva, o que o conduz à afirmação do “entrelaçamento de todas as espécies de razão”¹¹. Mas ainda que na passagem citada acima, a tese do paralelismo entre os tipos de razão mostre-se como basilar para a possibilidade de uma prática e de uma axiologia formais como análogas à lógica formal, Husserl, ao contrário do que se espera, não procede a imediatamente desenvolver e mostrar como se articula tal paralelismo. Antes de adentrar nas questões mais fundamentais que perfazem sua proposta de ética formal, Husserl se move na direção de mostrar que a ética é uma disciplina objetiva, comparável à lógica em seu rigor e universalidade. Sua intenção é defender a ética como disciplina pura e preservar a validade *a priori* de suas leis. Em sua dimensão formal, a ética tem o objetivo de circunscrever o campo ao qual pertence todo ato prático-emotivo legítimo, isto é, coerente com as leis formais da razão prática que o torna necessariamente válido. Husserl não se concentra, pois, nesses cursos em desenvolver uma ética prática, mas antes uma ética pura, quer dizer, um sistema de princípios *a priori* da razão prática, desvinculados de toda relação com os homens empíricos e com suas condições empíricas. Segundo Husserl, uma ética *a priori* e formal “não leva em conta as *peças* e as *circunstâncias* tomadas empiricamente, pois se destruiria,

¹¹ Cf. HUSSERL, 1986, p. 334; HUSSERL, 2009, p. 268.

assim, totalmente o caráter formal das leis” (HUSSERL, 2009, p. 442/p.348). Dentro dessa perspectiva, a analogia com a lógica pode ser vista como

“uma maneira de justificar a existência de valores objetivos e absolutos, independentemente da subjetividade de nossos conteúdos experienciados. A analogia tem uma função, ela ocupa um lugar: assegurar a tese absolutista dos valores, os quais, sem ela, estariam ameaçados de cair por terra.” (GERARD, 2004, p. 126)

Mediante a analogia com a lógica, Husserl mostra que idealidade, racionalidade ou mesmo objetividade não concernem apenas ao pensamento lógico. Também as esferas ética e axiológica possuem formas análogas ou paralelas. E assim como a racionalidade ou objetividade lógica são circunscritas por leis *a priori*, é preciso mostrar que há leis igualmente ideais e universais que regem a *vida* prático-afetiva.

1.1.1 O “método” de analogia

Ao afirmar, já de entrada em todos os três cursos, o paralelismo tradicionalmente aceito entre as disciplinas filosóficas, Husserl não pretende simplesmente *lembrar* de tal tese e afirmar que sua proposta a pressupõe, quer dizer, que a toma como ponto de partida, mas vai além. Continuamente Husserl fala em termos de “método de analogia” ou ainda “método analógico”. Não se trata, pois, da simples apropriação de uma tese (do paralelismo), mas da afirmação de um certo *método*. O conceito de “método”, contudo, deve ser compreendido em sua acepção mais fraca (nas palavras de Husserl, “considerações analogizantes”), pois Husserl não desenvolve a analogia entre lógica e ética, ou mais especificamente entre razão teórica e razão prática, de forma sistemática, delimitando passos metodológicos. “Método de analogia” faz referência à possibilidade da lógica formal desempenhar a função paradigmática de “fio condutor para a descoberta de estruturas paralelas na esfera da afetividade” (HUSSERL, 2009, p. 142/p.64).

No decorrer deste primeiro capítulo, procurar-se-á explicitar em que sentido a lógica formal pode servir como fio condutor analógico. Trata-se de mostrar quais são os componentes eidéticos da lógica formal que Husserl toma como paradigmáticos para a *descoberta de estruturas paralelas na esfera da afetividade* (PRADELLE,

2009, p. 11). É, sobretudo, no decorrer da primeira parte de seu *Curso* de 1914 que Husserl indica, ainda que não de forma explícita ou sistemática, em que sentido a lógica exerce a almejada função paradigmática. Para cada um dos três aspectos essenciais que caracterizam a lógica pura ou formal, Husserl busca estabelecer paralelos na esfera ética, com o objetivo geral de legitimar a ideia programática de prática e de axiologia formais. A refutação do ceticismo mediante exibição do seu contrassenso, o caráter *a priori* e o aspecto formal da lógica são, segundo aponta Pradelle, os fios condutores analógicos escolhidos por Husserl para o desenvolvimento de uma ética formal. Nesse contexto, a analogia com a lógica formal pode ser considerada como instrutiva, pois funciona como uma maneira de ensinar que também a ética pode ser pensada e edificada de forma semelhante àquela disciplina (DRUMMOND, 1995, p.167).

Em uma série de ponderações críticas, Pradelle questiona o “método” de Husserl nos *Cursos*. Há que se perguntar por quê, nesses *Cursos*, Husserl opta por investigar a esfera prático-valorativa através de um método analógico e indireto. Tendo em vista que em 1914 Husserl já havia publicado o primeiro volume das *Ideias* (1913) e se convertido, de acordo com Pradelle, à tese do idealismo transcendental, segundo a qual “todo ser recebe seu sentido ôntico e sua validade ontológica a partir das visadas intencionais e dos atos de validação intuitiva da consciência” (PRADELLE, 2009, p. 7), parece quase enigmática a ausência, por exemplo, de uma problemática relativa à constituição *transcendental* dos valores.

Na literatura é possível encontrar leituras que sustentam inclusive que há um certo distanciamento teórico entre estes *Cursos* e a fenomenologia tal como desenvolvida em *Ideias I*¹². Mais ainda, se por “fenomenologia” se conceber “uma disciplina puramente descritiva que investiga o campo da consciência pura transcendental mediante intuição pura” (HUSSERL, 1986, p. 136), é possível até mesmo sustentar que os *Cursos* não conseguem proceder de forma a penetrar nos grandes grupos de problemas da fenomenologia e da crítica da razão tal como Husserl o pretendia (LICINIO, 2002). Contudo, não há dúvidas de que é preciso ter muito cuidado com tal afirmação. Não se trata simplesmente de dizer que Husserl *não faz* fenomenologia nesses *Cursos*. É preciso esclarecer que quando se afirma que Husserl não adentrou nos “grandes grupos de problemas da fenomenologia”, se

¹² Cf. PRADELLE, 2009; BASSO e SPINICCI, 2002; LICINIO, 2002.

tem em vista com isto, sobretudo, a ausência da problemática referente à *redução fenomenológica* e ao *Eu transcendental*. A este respeito, Basso e Spinicci afirmam que

O leitor que tentar encontrar nestes *Cursos* um eco da reflexão sobre o transcendental que *Ideias I* havia levantado (...), ficará certamente decepcionado. A respeito dos temas generalíssimos levantados pela teoria da *epoché*, estes *Cursos* não fazem qualquer referência e, apesar de serem proferidos nos meses que antecederam o primeiro conflito mundial, estas páginas são um exemplo paradigmático da conformidade aos problemas que caracterizam a obra do primeiro Husserl e que lhe conferem aquele desenvolvimento analítico e aquela repetitividade, por vezes obsessiva, que é característica do seu primeiro estilo filosófico". (BASSO e SPINICCI, 2002, p. 5)

O diagnóstico dos autores é claro: aquele que procurar nestas lições por uma reflexão transcendental, encontrará uma investigação acerca da ética que não faz referência aos conceitos e problemas característicos das *Ideias*¹³. Segundo afirmam, “não apenas o estilo expositivo, mas também o fundo teórico e problemático destas lições reconduz em primeiro lugar às *Investigações Lógicas*, e mais propriamente os *Prolegômenos*” (ibid). Já ao problema posto por Pradelle acerca da escolha de um “método analógico-sistemático” em detrimento do método fenomenológico, “que deve sempre proceder por apreensão reflexiva e descrição direta de seu objeto” (PRADELLE, 2009, p. 10), este trabalho não tem a intenção de oferecer uma resposta definitiva. No *Curso* de 1911, Husserl fornece algum esclarecimento acerca deste problema. Após afirmar que a fenomenologia se assemelha a uma “verdadeira selva de dificuldades” quando tenta elucidar os problemas essenciais da razão prática, Husserl parece mesmo recusar o método fenomenológico no tocante à elaboração de uma ética formal:

“Pelo momento, nós evitamos essa selva e todos os monstros que se mantêm à espreita. Em conformidade com o estado de coisas e com o desenvolvimento histórico das coisas, tomaremos o domínio da razão objetivante como aquele que é melhor conhecido e nos deixaremos guiar pela analogia com a consciência racional; pois, o que é afirmado e conhecido no domínio da razão objetivante deve nos servir de fio condutor analógico para a descoberta de paralelos em outros domínios”. (HUSSERL, 2009, p. 293)

Ao estilo de Kant, que faz uso das formas do juízo como “fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento”, Husserl toma a lógica formal, na medida em que consiste em uma disciplina já constituída e dotada de

¹³ Cf. BASSO & SPINICCI, 2002, p. 5.

validade universalmente reconhecida, como um paradigma para a investigação do domínio ético e axiológico. Segundo Gerard, a proposta de analogia entre as duas disciplinas, ao contrário do que se poderia pensar, ecoa também em obras posteriores de Husserl, nas quais a reflexão acerca do *transcendental* já se encontra consolidada. A lógica formal serve de tal maneira como modelo de ciência plenamente constituída e desenvolvida que, ainda em 1929, em *Lógica formal e lógica transcendental*, Husserl sustenta a possibilidade de uma “ampliação da ideia de lógica formal a uma axiologia e a uma prática formais” (HUSSERL, 1965, p.184). Lembrando que o §50 da referida obra traz a discussão em torno da “extensão do conceito de *sentido* à totalidade da esfera posicional”, Husserl argumenta que também o domínio da razão prático-valorativa admite uma consideração formal, que deve culminar em “uma lógica formal dos valores e dos bens” (HUSSERL, 1965, p.185).

1.2 A ideia de filosofia no *Curso de 1911*

Durante o semestre de verão de 1911, Husserl oferece um curso concernente aos problemas fundamentais da ética. O conteúdo preservado dessas lições forma a parte “B” dos *Cursos sobre ética e teoria do valor (1908-1914)* e conta com uma longa *Introdução à Ideia de Filosofia* e com uma seção a respeito da *Ideia formal de escolha racional*. Antes de adentrar nos desenvolvimentos propriamente éticos e axiológicos, Husserl opta por iniciar estas lições explicitando a concepção de filosofia implicada em sua proposta de ética formal. É preciso compreender previamente o sentido da ciência filosófica em geral, pois

“é somente em relação com a ideia de filosofia em geral que podemos compreender o que é, em geral, a ética filosófica, a prática filosófica, a estética filosófica, a teoria do valor e compreender qual significação sistemática devem reivindicar, no âmbito de toda filosofia, os grupos de problemas particulares que devemos ressaltar”. (HUSSERL, 2009b, p.248/p.164)

Nestas lições, ao contrário de outros escritos, como, por exemplo, *Filosofia como ciência de rigor* (1911), não é mediante a explicitação das incoerências ou da ingenuidade das ciências da natureza e do espírito que Husserl introduz sua

concepção acerca da filosofia (LICINIO, 2005). Antes de apontar os problemas que atingem tais ciências, Husserl parece mais interessado em mostrar que todo conhecimento e toda ciência, por mais incompleta que seja, comporta em si uma tendência ao conhecimento perfeito e absoluto. Em todo progresso do conhecimento, desde ciências que se encontram em níveis inferiores até ciências ideais como a lógica ou a matemática puras, está presente, segundo Husserl, o que ele chama de *traço filosófico*. Na medida em que uma ciência sente a necessidade de elevar-se do particular ao mais geral, de buscar pensar para além do singular, sendo hostil aos conhecimentos dispersos, tal ciência revela uma *tendência* ao conhecimento perfeito. Partindo de uma concepção teleológica acerca do progresso do conhecimento, Husserl afirma que tais tendências, ainda que de uma maneira implícita ou dissimulada, “estão a serviço de uma unificação suprema do conhecimento” (HUSSERL, 2009, p. 249/p.165). A filosofia, por outro lado, é movida de maneira plenamente consciente pela ideia de conhecimento perfeito.

“A filosofia é a ciência na qual a tendência [*Tendenz*], que repousa sobre a essência de todo conhecimento, a um conhecimento absoluto, o mais perfeito pensável, torna-se um objetivo diretriz consciente. Isso quer dizer: a filosofia é tematicamente dirigida por um ideal de conhecimento sistemático”. (HUSSERL, 2009, p. 255/p.171).

A filosofia representa o Ideal de ciência, pois investiga os elementos constitutivos da ideia formal de unidade suprema do conhecimento. Dito de outro modo, a filosofia assume o papel de ciência fundamental uma vez que, através de suas disciplinas, determina as condições de possibilidade de uma teoria em geral. São filosóficas, nesse sentido, disciplinas como a *lógica formal* que, em seu nível mais elementar, determina as formas proposicionais válidas em geral; e como a *ontologia formal*, que estabelece as verdades e as teorias válidas para todos os objetos enquanto tais a partir de uma generalidade incondicionada.

Contudo, Husserl reconhece que considerar a filosofia como uma ciência que se guia apenas pela ideia de conhecimento absoluto consiste em uma concepção unilateral, pois abrange apenas os atos de conhecimento, deixando de fora todo o domínio prático-afetivo. Na verdade, diz Husserl, “o conhecer representa apenas uma espécie fundamental de atos da consciência” (HUSSERL, 2009, p. 269/p.183). Atos práticos e valorativos são também atos da consciência, especificamente da razão prática e da razão axiológica. A esfera prática e afetiva “também é fonte de

particularidade e universalidade: nós não valoramos somente o ser singular de maneira singular, mas também universalmente, por meio do que formulamos juízos de valor universais” (HUSSERL, 2009, p.253/p.169). Dado isso, Husserl sente a necessidade de ampliar o conceito de filosofia, de forma a

considerar a filosofia como a ciência que não representa simplesmente a Ideia de conhecimento absoluto, mas a Ideia de consciência absolutamente perfeita em geral, de uma vida absolutamente perfeita em geral (HUSSERL, 2009, p. 269/p.184).

Como destaca U. Melle, o projeto husserliano de fundar a filosofia como a ciência que investiga as mais altas formas da racionalidade de maneira alguma exclui a consideração acerca da esfera ética, pelo contrário, a ideia mesma de racionalidade e de vida racional pressupõe a investigação ética.

No centro de toda ética de Husserl destaca-se a ideia e o ideal da razão, a identificação do bom com o racional. O ser humano tem de tornar-se o que ele é: *animal rationale*. A mais alta forma de racionalidade é científica, isto é, racionalidade filosófica, de modo que a vida ética, como a vida totalmente racional, é a vida guiada por critérios científicos. (MELLE, 2002, p. 231)

Assim, a filosofia entendida como *ciência de rigor* não pode limitar-se ao âmbito puramente teórico, mas deve estender-se igualmente à esfera prático-valorativa, de forma que às disciplinas filosóficas já indicadas deve-se acrescentar uma *prática pura* [*reine Praktik*] e uma *teoria pura do valor* [*reine Wertlehre*]. A concepção de Husserl acerca da filosofia como ciência que visa o conhecimento absoluto e uma vida absolutamente racional culmina em uma *teleologia construtiva*, concebida como uma disciplina filosófica que se ocupa com a construção da Ideia de um mundo absolutamente perfeito e de uma consciência absolutamente perfeita, que, em última instância, conduz à Ideia de divindade. Nas palavras de Husserl,

Todos os esforços culminam manifestamente na explicitação [*Explikation*] ou, ainda, na elaboração sistemática de uma Ideia suprema ou de um par de Ideias, a saber, a *Ideia de um mundo absolutamente perfeito a priori entre os 'mundos' possíveis* e, em correlação com esta, a *Ideia de uma consciência absolutamente perfeita*, de uma *vida absolutamente perfeita* que, precisamente enquanto tal, exige *a priori* a referência (...) a um conhecimento absolutamente perfeito, uma valoração estética [*Schönheitswertung*] absolutamente perfeita e o exercício da vontade [*Willensbetätigung*] absolutamente perfeito. E a partir disso, a questão que se coloca é se e em que medida tudo isso não conduz à *Ideia de um ser absolutamente perfeito*, à *Ideia da divindade*. (HUSSERL, 2009, p. 260/p.175-176).

Em uma nota de rodapé acerca dessa passagem, Husserl afirma que estas considerações sobre a construção da ideia de um mundo absolutamente perfeito ou, mais ainda, sobre a ideia de divindade, são apenas formais. É interessante observar que em tal nota, que provavelmente foi adicionada mais tarde, Husserl afirma, ainda que sem entrar em detalhes, que uma ética que não faz referência ao *Ego* pode ser problemática. Posteriormente, como é sabido, Husserl revisa sua proposta de ética. Tendo em vista, contudo, nossos propósitos já delimitados, não nos compete apresentar aqui as posteriores críticas que Husserl dirige à sua própria proposta de ética formal. No que segue, passaremos à tarefa de apresentar os componentes eidéticos da lógica formal que Husserl toma como paradigmáticos para a construção de uma ética formal. Isso possibilitará ver por quê, nesse contexto, Husserl entende que a ética formal não pode levar em conta, senão em uma consideração meramente formal, noções como aquelas de ‘eu’, de ‘sujeito’, etc.

1.3 O ideal de ética a partir da analogia com a lógica

1.3.1 O caráter teórico e *a priori* como primeiro fio condutor analógico

Do ponto de vista histórico, a lógica vincula-se com problemas de caráter normativo e prático. Inserida no contexto em que a recém-nascida ciência grega se via ameaçada pelas concepções céticas e subjetivistas da dialética sofística, a lógica foi inicialmente concebida como tecnologia (*Technologie*) do pensamento científico, cumprindo uma função prática: determinar critérios objetivos da verdade com vistas a regulamentar a atividade científica. Entendida, assim, como *arte* (*Kunstlehre*) ou *técnica*, à lógica compete “determinar regras sobre o modo como devemos proceder na busca metódica da verdade, definir e construir as ciências, e descobrir ou aplicar os variados métodos úteis a ela” (HUSSERL, 2009b, p. 51).

Assim como o §13 dos *Prolegômenos a uma lógica pura*, o *Curso* de 1914 traz a discussão acerca do caráter essencial da lógica. A questão é: o ponto de vista

prático esgota o sentido último da lógica? Para Husserl, a ideia de regulamentação prática e empírica do pensamento científico é essencialmente extrínseca à lógica. De forma metafórica, Husserl afirma que o caráter prático acrescenta-se à lógica tal qual uma vestimenta acrescenta-se ao corpo (HUSSERL, 2009, p. 76/p.6). Atendendo-se ao núcleo da analítica aristotélica, Husserl argumenta que as proposições da lógica tradicional não consistem em normas práticas, mas antes em proposições teóricas.

Quando enunciamos o princípio: de duas proposições da forma “todo A é B” e “todo B é C”, segue-se a proposição da forma correspondente “todo A é C”; enunciamos uma proposição teórica que não tem, de fato, o caráter de uma norma ou de uma regulamentação prática. (HUSSERL, 2009, p. 76-77/p.6-7)

Husserl afirma que o caráter teórico é essencial à lógica da mesma forma que o é para a aritmética pura. Como assim? Quando nos deparamos com a norma “para multiplicar uma soma e uma diferença se deve efetuar a diferença dos quadrados” (ibid), sabemos que se trata de uma versão normativa de uma proposição teórica da aritmética pura. Esta, com o seu proceder teórico, não determina normas práticas acerca de como devemos calcular, mas ao contrário, estabelece proposições meramente teóricas do tipo “a diferença entre dois quadrados é igual ao produto da soma pela diferença” (ibid). O mesmo vale para a lógica. A proposição lógica “A é B ou A não é B” é puramente teórica, por oposição à sua versão prático-normativa que afirma que não é correto assentir ao mesmo tempo a duas proposições contraditórias; ao assentir a uma, deve-se recusar a outra.

Husserl transpõe o mesmo questionamento à esfera da ética, interrogando acerca do seu caráter fundamental. Historicamente, assim como a lógica, a ética surgiu como disciplina normativa e prática do querer e do agir em geral. Como disciplina prática, a ética tem como escopo mais geral determinar as regras práticas do bem-viver. Não apenas o nosso próprio agir, mas também o agir do outro são permanentemente avaliados como “justos” ou “injustos”, “racionais” ou “irracionais”, etc. Com vistas a evitar conflitos práticos entre os indivíduos, a ética busca estabelecer critérios que regulamentem racionalmente a *práxis* humana. Face à pergunta “como posso orientar minha vida inteira ao belo e ao bom e como posso, de acordo com a expressão tradicional, alcançar a pura *eudaimonia*, a verdadeira felicidade?” (HUSSERL, 2009, p. 82/p.11), a ética prática ou normativa pretende

indicar normas acerca do que escolher e do que fazer tendo em vista o fim a ser atingido.

Em analogia com a lógica, Husserl argumenta que a ética prática, que certamente tem a sua legitimidade própria, não esgota o sentido último e científico da esfera prático-emotiva¹⁴. Interessado mais em revelar estruturas analítico-formais da razão prática do que em indicar regras práticas da ação e da valoração, a ética para Husserl assume um caráter teórico. A ética deve, antes de tudo, fornecer leis puramente teóricas da razão prática, desvinculadas de todo conteúdo normativo. Dessa forma é a seguinte proposição: “se o valor A é superior ao valor B, então o valor B é inferior ao valor A”. Esta é uma proposição teórica da ética formal, que não contém em si a ideia de dever ou, menos ainda, de uma regulamentação prática. Assim entendida, a ética husserliana distingue-se da ideia de um sistema de prescrições práticas, cuja função é favorecer o homem prático em uma determinada direção finalística. No seu *Curso* de 1908/09, Husserl declara expressamente o pretendido caráter teórico da ética ao apontar para o objetivo de uma *teoria do conhecimento* ético e axiológico, a qual deve se inserir, segundo ele, no campo de investigações da teoria geral do conhecimento (HUSSERL, 2009, p. 335/p.253). A tese é, pois, de que há um conhecimento relativo ao agir e à valoração (FABRI, M. 2012, p. 33). Assim como com relação à lógica, o ponto a ser defendido também em ética é seu caráter fundamentalmente teórico.

Ao defender tanto a lógica quanto a ética como disciplinas teóricas, Husserl remete o leitor à conhecida problemática do §14 das *Investigações Lógicas*, onde afirma a tese de que disciplinas teóricas fundamentam disciplinas normativas e práticas.

Toda disciplina normativa e, igualmente, toda disciplina prática fundam-se sobre uma ou várias disciplinas teóricas, na medida em que suas regras têm um conteúdo teórico separável da noção de normatividade (do ‘dever ser’), cuja investigação científica compete a essas disciplinas teóricas. (HUSSERL, 2009b, p. 60)

É sabido que essa afirmação se insere em um contexto de discussão acerca do estatuto da lógica como ciência. Geralmente concebida como disciplina normativa e prática – dependente, no que diz respeito aos seus fundamentos, de ciências

¹⁴ Na última parte do *Curso de 1914*, Husserl afirma o seguinte: “A lógica prática, que é, por assim dizer, uma pedagogia do pensamento e do conhecimento corretos, eu não a definirei como uma disciplina propriamente filosófica, assim como não definirei filosófica uma pedagogia do valorar estético justo e intuitivamente evidente, tampouco aquela do querer e do agir justos e evidentes – todas essas disciplinas se referem ao homem em um mundo dado.” (HUSSERL, 2009, p.230/p.141).

como a psicologia – Husserl argumenta em favor de uma lógica pura, entendida como doutrina da ciência, que fornece os fundamentos de toda lógica normativa ou prática. Nos *Cursos*, o ponto é que tal tese vale também para a ética: a ética pura é uma disciplina teórica cujas regras são proposições teóricas desvinculadas de toda ideia de normatividade. Mais ainda, a ética como disciplina normativa ou prática depende de uma ética teórica no tocante à fundamentação de suas leis. Não se trata, pois, de negar que “a ética tem, de fato, um caráter prático, mas não se pode esquecer que sua fundação é teórica” (FABRI, 2012, p. 34).

Para Husserl, disciplinas normativas, como a lógica e a ética, fundam-se sobre disciplinas teóricas na medida em que a relação entre a norma e o submetido à norma, tal como expressa na proposição “um A deve ser B”, implica uma proposição puramente teórica que, por sua vez, exprime a ideia de relação de implicação entre condição e condicionado.

“Assim, por exemplo, toda proposição normativa da forma ‘um A deve ser B’ implica a proposição teórica ‘somente um A que é B tem as qualidades C’, sendo que representamos com C o conteúdo constitutivo do predicado bom”. (HUSSERL, 2009b, p. 65).

A proposição “somente um A que é B tem as qualidades C” não expressa qualquer ideia de dever, tal como o fazem as proposições normativas, mas possui apenas um *conteúdo descritivo* (BENOIST, 2004, p.155). Proposições que expressam relações teóricas deste tipo perfazem o núcleo de determinadas ciências teóricas. Segundo Husserl, toda norma no tocante à sua justificação exige o conhecimento de certas verdades não normativas, que se expressam em proposições teóricas que estabelecem condições necessárias ou suficientes para que algo tenha as propriedades C (por ex., “bom”). Esta implicação de proposições teóricas em proposições normativas é caracterizada como uma relação de fundação, uma vez que é a proposição teórica que funda a validade objetiva da norma (LICINIO, 2005, p. 206). Lógica e ética entendidas como disciplinas normativas requerem, assim, uma investigação científica do fundo teórico e dos nexos objetivos subjacentes às relações que se estabelecem entre a norma e os estados de coisas que são reguladas pela norma (HUSSERL, 2009b, p.65).

A lógica pura é a única ciência que pode fundamentar não apenas a lógica normativa e prática, mas toda ciência enquanto tal. Sistemáticamente desenvolvida, a lógica consistiria na exibição da estrutura formal e universal de toda ciência e de

toda teoria, determinando assim as condições objetivas ou ideais que fornecem unidade e validade ideal a toda ciência. Como será visto (em 1.2.2), a discussão do filósofo aqui é com o psicologismo, que defende que os fundamentos teóricos da lógica devem ser fornecidos pela psicologia. Na perspectiva do psicologismo, “não há razões para se constituir uma nova ciência teórica, muito menos uma que mereça o nome de lógica em sentido estrito e rigoroso” (Ibid, p. 67). Husserl, em contrapartida, argumenta em favor da absoluta independência da lógica e defende “a ideia de uma lógica pura e formal, de uma peculiar disciplina *a priori*, rigorosamente separada de todas as outras ciências reais e possíveis” (HUSSERL, 2009, p. 77/p.6).

Como disciplina *a priori* que é, a lógica “trata das condições *a priori* do conhecimento, que podem ser consideradas e investigadas abstraindo de toda relação com o sujeito pensante e com a ideia de subjetividade em geral” (HUSSERL, 2009b, p. 198), o que lhe confere um caráter universal e necessário. A lógica pura em todos os seus níveis de desenvolvimento versa sobre *proposições*, as quais não são concebidas em um sentido gramatical ou psicológico, mas no sentido de significações ideais e idênticas. O teorema de Pitágoras, por exemplo, tem um significado ideal que permanece sempre o mesmo, não importando em que língua é enunciado ou se é enunciado por homens ou anjos (HUSSERL, 2009, p. 77/p.7). Ao eliminar toda referência à facticidade do sujeito singular, Husserl afirma que as leis da lógica têm um caráter *a priori*, pois sua validade depende apenas de estruturas puramente formais e ideais da significação, as quais expressam as conexões apriorísticas entre as formas categoriais das significações e a objetividade significada (HUSSERL, 2009b, *1ª Investigação*, §29).

Tomando o caráter teórico e *a priori* da lógica como primeiro fio condutor analógico, Husserl defende a possibilidade de uma ética pura, entendida como teoria das leis puras da razão prática, capaz de fornecer os fundamentos teóricos de toda e qualquer ética normativa ou prática.

Também em ética não negamos a utilidade ou, melhor, a necessidade de uma técnica do agir racional; porém, sustentamos que os fundamentos teóricos essenciais da técnica residem não na psicologia das funções cognoscitivas e afetivas (*Gemütsfunktionen*), mas antes em certas leis e teorias *a priori*. (Husserl, 2009, p.82-83/p.11)

Da mesma forma que há princípios lógicos puros que fundam a tecnologia do pensamento correto, a técnica do agir racional se funda sobre um conjunto de leis teóricas puras que formam o conteúdo de uma ética teórica e *a priori*. A ética *a priori*, “ao modo da matemática pura”, nos diz Husserl, “precede toda experiência, prescrevendo norma a esta” (HUSSERL, 2009, p.83/p.12). Ao afirmar que as leis éticas precedem a experiência, Husserl enfatiza a total independência dessas leis com relação à experiência no tocante a sua validade e necessidade. Ora, assim como a aritmética pura e a lógica pura se fundam respectivamente sobre a essência pura dos números e das significações teoréticas, a ética tem um domínio próprio de ‘objetos’ que deve ser considerado em sua dimensão pura, os valores. O ponto de Husserl é que há leis teóricas de caráter universal e absoluto que regem as diversas relações que se estabelecem entre os valores (relações de compatibilidade, de comparação, de absorção, etc.), de forma que se a experiência prático-valorativa pretende ser legítima, deve estar de acordo com tais leis.

Ao defender a ideia de ética *a priori* Husserl se insere no debate histórico entre ética empírica e ética pura. Como corrente contrária à ética pura,

encontra-se o *empirismo ético*, enquanto psicologismo ou biologismo, que refere à particularidade da natureza humana e à vida humana do sentimento e da vontade tudo o que o apriorista reivindica como princípio puro e que, por conseguinte, considera e tem como válida a ética apenas como uma tecnologia que tem seu ponto de apoio na psicologia e na biologia. (HUSSERL, 2009, p. 84/p.13)

O empirismo, geralmente associado a concepções psicologistas, torna problemático e até mesmo impossível não apenas a lógica e a ciência enquanto tal, mas afeta também o ser humano como ser racional do ponto de vista prático. Husserl argumenta que é necessário que se proceda de forma a refutar e eliminar toda concepção empirista da ética, uma vez que esta conduz a consequências antiéticas e, em última instância, a um “amoralismo absoluto”. Na seção que segue, apresentaremos a discussão de Husserl com o empirismo e com o ceticismo tendo como objetivo mostrar em que sentido tais concepções desembocam em um contrassenso prático análogo ao contrassenso teórico.

1.3.2 A refutação do ceticismo ético à luz da refutação do ceticismo lógico

O conflito com o empirismo ético se insere no debate acerca da validade das leis éticas. Enquanto Husserl defende a absoluta e incondicionada validade objetiva das leis éticas, o empirista ético nega tal possibilidade, pois sustenta que os conceitos éticos são apenas “simples expressões de fatos empírico-psicológicos da natureza humana, e assim como essa, são formados historicamente nas circunstâncias contingentes do desenvolvimento cultural humano” (HUSSERL, 2009, p. 84/p.13). Ao relativizar os valores à dimensão factual do ser humano, o empirismo deriva a validade das normas éticas de ciências igualmente factuais, como a psicologia ou a biologia, fornecendo-lhes, dessa forma, uma validade apenas contingente. Negando validade incondicionada aos princípios éticos, o empirismo ético conduz em última instância a um ceticismo ético e a uma práxis antiética, pois ao desprover o indivíduo de qualquer critério rigoroso e universal, resta-lhe valorar como bom aquilo que lhe aparecer como tal.

Segundo Husserl, refutar toda forma de ceticismo ético é uma das tarefas requeridas na constituição sólida de uma ética *a priori*. Licinio (2005, p. 45) destaca que esta é uma estratégia argumentativa utilizada por Husserl, que entende que a demonstração do contrassenso cético pode “funcionar como uma confirmação evidente da existência de leis *a priori* que determinam as condições de possibilidade de todo ato prático-valorativo”. Em outras palavras, Husserl acredita que revelando o contrassenso cético e, assim, refutando tal concepção, a ética *a priori* se revela como absolutamente necessária.

Para uma adequada refutação do ceticismo ético, Husserl toma como fio condutor analógico a solução oferecida por ele para o mesmo problema no âmbito lógico¹⁵. É no contexto de argumentação contra o psicologismo que se insere a refutação do ceticismo lógico mediante a exibição de seu contrassenso formal¹⁶. Nos

¹⁵ Cf. HUSSERL, 2009, p. 91: “Em todo caso, o método de analogia que queremos seguir requer que se comece por esse ponto e que se procure estabelecer em uma análise precisa se e em que medida o contrassenso próprio do ceticismo lógico possui um *análogo* no contrassenso do ceticismo ético e em que consiste tal contrassenso.”

¹⁶ Na medida em que nossa exposição da discussão de Husserl com o psicologismo gira em torno do propósito de mostrar que a refutação do ceticismo lógico pode ser considerada como paradigma ou modelo para a refutação do ceticismo ético, não se discutirá aqui todas as objeções que Husserl

Prolegômenos, do terceiro ao nono capítulo, Husserl desenvolve sua recusa completa das teorias psicologistas e empiristas da lógica, demonstrando, primeiramente, que tais teorias ignoram distinções conceituais básicas, pois partem de pressupostos metodológicos inadequados, e, em seguida, explicitando suas incoerências internas e mostrando que, quando levadas às suas últimas consequências, transformam tais teorias em um ceticismo autêntico (PAISANA, 1992, p.30).

De um modo geral, o psicologismo defende a tese de que os fundamentos teóricos da lógica devem ser fornecidos por uma ciência empírica, a psicologia. Isso porque, segundo se sustenta, em toda atividade cognitiva encontram-se processos psíquicos como objeto de regulação prática (HUSSERL, 2009b, p. 68). Nesse sentido, as leis lógicas são concebidas como leis que regulam as conexões reais ou causais dos processos da consciência (Ibid, p. 70). Vejamos um exemplo. O princípio de contradição, segundo a interpretação psicologista, determina a incompatibilidade de juízos contraditórios, sendo que ‘juízo’ é concebido aqui não no sentido de significado ideal (proposição), mas como processo psíquico temporal de um sujeito empírico. Mais ainda, para concepções psicologistas como aquela de J. St. Mill, o princípio de contradição chega a ser concebido como uma ‘generalização da experiência’, cujo fundamento último residiria no *fato* psíquico de que estados de espírito distintos se excluem mutuamente (HUSSERL, 2009b, p. 88). Em última instância, o psicologismo confunde a incompatibilidade *psicológica* de duas vivências empíricas contraditórias ocorrerem em um mesmo sujeito ao mesmo tempo com a incompatibilidade “que há por lei entre essas unidades atemporais e ideais, que chamamos proposições contraditórias” (HUSSERL, 2009b, p. 100).

No diagnóstico de Husserl, o psicologismo ignora uma distinção essencial para a lógica pura: a distinção entre o âmbito real e o âmbito ideal. O psicologismo confunde o sentido ideal das leis lógicas com os próprios atos de julgar, entendidos como acontecimentos reais de um sujeito psíquico, reconduzindo, assim, a questão acerca da validade das leis lógicas ao problema da gênese psicológica do conhecimento (TOURINHO, 2010, p.125). Por acaso – questiona Husserl – o conteúdo significativo enunciado pela lei “se todo A é B, e todo B é C, todo A é C” depende do conhecimento de vivências empíricas ou de propriedades psíquicas do

levanta contra tal teoria e que constituem a sua refutação completa da mesma. Focaremos apenas em alguns aspectos da sua argumentação.

sujeito que a enuncia? Certamente que não, pois tal lei expressa apenas uma relação ideal entre classes de objetos igualmente ideais, e isso de forma independente de quaisquer sujeitos ou atos psíquicos. Leis lógicas não regulam fatos da vida psíquica, pois se referem, dito de modo muito simples, ao domínio das ideias e de suas relações formais. A partir de uma análise bastante minuciosa e exaustiva, Husserl mostra que o psicologismo sob diversos aspectos ignora ou reduz o domínio das *idealidades* ao domínio da realidade psicofísica. Por não reconhecer o domínio das significações *ideais* como um domínio autônomo, o psicologismo consiste em um empecilho à lógica pura.

Exibir os diversos problemas metodológicos e conceituais que se seguem de concepções psicologistas da lógica é, sem dúvida, uma tarefa importante para aquele que busca eliminar os prejuízos psicologistas. Contudo, no contexto do *Curso* de 1914, Husserl afirma que

A argumentação a partir das consequências [da posição psicologista] pode e deve ser apreendida de uma outra maneira, mais aguda e profunda. É de um interesse fundamental remontar até o último e radical contrassenso [*Widersinn*] que afeta o ceticismo. Em particular, é de um grande interesse ver se e até que ponto tal contrassenso, revelado desde a Antiguidade, pode ter a mesma força constrangedora contra o ceticismo ético. (HUSSERL, 2009, p. 91/p.19)

Para Husserl, toda teoria empirista da lógica, e entram aqui todas as formas de psicologismo, é *implicitamente cética* porque relativiza a validade lógica à constituição psicofísica do homem. Tendo em vista que tal constituição está sempre sujeita a modificações dado o constante e inegável desenvolvimento da espécie humana, o empirista deixa em aberto, argumenta Husserl, a possibilidade de que também o sentido das leis lógicas sofra alterações de forma que sua validade objetiva e universal acaba por ser comprometida. Em última instância, o empirismo consiste na negação da validade incondicionada das leis lógicas. De forma a salvaguardar a lógica como disciplina pura de validade absoluta e necessária, Husserl lança mão de uma argumentação que remonta a Platão e Aristóteles. Já estes filósofos, segundo ele, demonstraram que é possível articular a refutação do ceticismo de um modo satisfatório. A refutação do ceticismo lógico se dá através da demonstração de seu contrassenso formal. Vejamos, pois, em que medida o ceticismo incorre em um contrassenso.

O ceticismo, como aquele de Protágoras, afirma a tese de que “o homem é a medida de todas as coisas”, ou ainda, como Górgias, “que nada é verdadeiro” (HUSSERL, 2009, p. 92/p.20), o que conduz à relativização da verdade, dada a negação de critérios absolutos que possibilitem distinguir o ‘ser’ do ‘não-ser’. Relativizar a verdade acarreta, como foi visto, na negação da validade objetiva e universal da lógica, a qual é pressuposta em toda teoria legítima e consistente. Em sua forma mais extrema, o ceticismo incide na negação da própria ideia de verdade.

O cerne da refutação do ceticismo desenvolvida por Husserl consiste em mostrar que a afirmação cética “nada é verdadeiro” ou, mais simplesmente, “não há verdade”, comporta incoerências que a reduzem ao absurdo. Primeiramente, há que se destacar que “afirmar é enunciar que este ou aquele conteúdo é verdadeiro” (HUSSERL, 2009b, p. 117), quer dizer, pertence ao sentido de toda afirmação a pretensão de validade objetiva acerca daquilo que é afirmado. Dado isso, a afirmação “não há verdade” se choca com o sentido geral de toda afirmação, uma vez que o cético ao fazer tal enunciado pretende que sua afirmação seja válida mesmo negando conteudisticamente as condições que fornecem legitimidade e validade a toda afirmação. É evidente, nos diz Husserl, o contrassenso presente em toda afirmação do tipo “é verdade que não há verdade”. Excluindo de antemão a possibilidade da verdade, o cético se contradiz logicamente porque nega ao mesmo tempo as condições de possibilidade de sua própria afirmação.

Ao propor-se como teoria, o ceticismo nada mais é do que uma teoria que anula a si mesma, pois o conteúdo explícito de suas teses entra em conflito com as condições de possibilidade de uma teoria em geral (PRADELLE, 2009, p. 16). Assim afirma Husserl: “uma teoria anula a si mesma, em sentido lógico-objetivo, quando seu conteúdo contradiz as leis sem as quais nenhuma teoria teria sentido racional, isto é, consistente” (HUSSERL, 2009b, p. 110). Em rigor, se a ‘verdade é relativa à espécie humana’, como pretendem as teorias céticas, tais teorias sequer poderiam formular teses deste tipo, visto que têm a pretensão de ser uma verdade absoluta (FABRI, 2006, p.70).

Segundo Husserl, também o ceticismo ético pode ser refutado mediante uma argumentação análoga, isto é, através da demonstração do contrassenso que subjaz a toda teoria ética de caráter cético. Mas ao contrário do contrassenso lógico que é meramente teórico, o contrassenso ético é *prático*. “Este não implica um

contrassenso teórico, mas examina as inaceitáveis consequências práticas” (HUSSERL, 2009, p.96/p.23). No caso da ética, trata-se de um contrassenso prático porque em cada caso a ética se refere ao *agir* correto ou racional, enquanto a lógica se refere ao *pensamento* correto ou racional (HUSSERL, 2009, p. 107/p.33). O ceticismo ético solapa a si mesmo enquanto ética prática na medida em que conduz a um amoralismo absoluto.

Afirmar que o contrassenso que se dá na esfera ética não é um contrassenso teórico remete ao fato de que não é fazendo afirmações acerca da possibilidade da *prática* que o cético, em última instância, se contradiz. É preciso ter em vista aqui que uma tese, seja qual for, apenas é considerada contraditória quando nega as condições de possibilidade de uma teoria em geral. Assim, quando o cético afirma teoricamente “não há um dever” ou “não há uma regra prática vinculante” não pode ser acusado de contradição, visto que o que ele afirma não nega as condições de possibilidade de sua própria tese. Negar teoricamente as condições de possibilidade da prática em geral, por mais problemático que seja, não resulta em um contrassenso. Refutar teoricamente o ceticismo ético definitivamente não é o que está em questão para Husserl. É preciso mostrar que o ceticismo ético é absurdo por implicar uma contradição prática. Mas em que sentido o ceticismo ético implica uma contradição prática?

O ceticismo ético incorre em uma contradição prática, e com isso anula a si mesmo enquanto prática, quando enuncia uma regra prática que nega o caráter vinculante de toda regra. Quer dizer, não é afirmando teoricamente “não há regra prática válida” que o cético se contradiz na esfera ética, mas, sim, ao exigir “não reconheça como válida nenhuma norma prática”. A contradição reside no fato de que a regra nega o sentido essencial de toda regra. “Se digo ‘reconhece esta regra!’, se deve entender algo como: ‘reconhece a validade racional desta regra prática’, ‘reconhece que tal ação é uma ação justa’”(HUSSERL, 2009, p. 101/p.28). Em outras palavras, as normas éticas pressupõem como condição de possibilidade o reconhecimento da validade racional do que é exigido. O contrassenso cético da esfera prática se manifesta em exigências práticas enunciadas com o sentido de uma exigência racional, mas que ao mesmo tempo sacrificam, em seu conteúdo, a racionalidade de toda regra.

Aqui encontramos a analogia. A *afirmação* cética tem a característica de negar no seu conteúdo o que pressupõe sensatamente enquanto afirmação. A *exigência* cética é, de um modo estritamente paralelo, aquela exigência que no seu conteúdo geral nega o que é pressuposto pelo sentido mesmo de toda exigência. (HUSSERL, 2009, p. 107/p.33)

Tal é o equivalente prático rigoroso do contrassenso lógico: enunciar uma regra particular incompatível com as condições de possibilidade de uma regra prática em geral. Ao negar o caráter vinculante de toda regra (isto é, o reconhecimento de sua validade), a própria regra enunciada pelo cético perde sua legitimidade. Para Husserl, a demonstração das contradições que perfazem o núcleo de toda teoria empirista da ética revela a necessidade de uma peculiar disciplina *a priori*, que, em sua absoluta autonomia com relação à existência factual dos seres humanos, é universalmente válida para todo ser racional. É como alternativa ao empirismo ético que Husserl argumenta em favor de uma axiologia e de uma prática formais como disciplinas que garantem validade absoluta às *Ideias práticas*, irreduzíveis à ordem dos fatos. As leis éticas possuem validade absoluta porque se fundam sobre a *forma pura* dos valores e de suas conexões, da mesma maneira que as leis lógicas se fundam sobre a forma pura das significações.

1.3.3 O aspecto formal da ética

Na seção acima, afirmamos que a noção de forma desempenha um papel fundamental na proposta de ética de Husserl, pois é na forma dos possíveis conteúdos da vontade que residem as condições de possibilidade da validade no âmbito prático e valorativo. A problemática acerca do caráter formal da ética surge, no contexto do *Curso de 1914*, a partir da analogia com a lógica. Assim como a lógica formal abstrai da ‘matéria do conhecimento’ e se volta para a simples forma das proposições, a ética formal é concebida por Husserl como “um complexo de princípios que, abstraindo da ‘matéria’ da práxis, determinam as leis que regem a forma pura” (HUSSERL, 2009, p. 111/p.37). O aspecto formal da lógica é, como indica Pradelle (2009), o terceiro fio condutor analógico para a edificação da ética formal.

A lógica pura é uma ciência formal na medida em que trata de proposições a partir de uma generalidade indeterminada ou, mais precisamente, desde uma *universalidade formal*. Isso significa dizer que a lógica não considera nenhuma esfera material [*Sachsphäre*] determinada, à qual eventualmente se relacionam as proposições efetivas. Na medida em que a lógica formal não determina o que é verdadeiro em relação a qualquer esfera material, o pensamento que se encontra de acordo com as leis formais da lógica tem garantida apenas a sua verdade analítica, mas não sua verdade sintética. De forma semelhante à álgebra que pensa os números em uma universalidade incondicionada, “na esfera lógica toda matéria permanece indeterminada à maneira dos símbolos indeterminados *a*, *b*, *c*, da álgebra” (FARBER, 2006, p.172). Prescindindo da referência à matéria particular que em cada caso pode ocupar o lugar dos termos da proposição, a lógica determina as condições *a priori* de possibilidade da verdade com base tão somente na forma lógica dos possíveis conteúdos do juízo.

Em todos os seus níveis, a lógica concerne a possibilidades formais de combinação de significações. No seu nível mais elementar, a lógica consiste no que Husserl denominou, na *4ª Investigação Lógica*, de *gramática pura* ou ainda *morfologia pura das significações*, concebendo com isso uma teoria pura das formas proposicionais que pertencem *a priori* à ideia de significação. Em todo caso, trata-se de investigar as formas proposicionais fundamentais e suas possíveis interações ou combinações em unidades complexas, e estabelecer uma “classificação descritiva dos juízos sob o ponto de vista exclusivamente da sua forma” (HUSSERL, 1965, p. 70). Tal classificação distingue juízos simples (singulares, particulares e universais) e juízos complexos (conjuntivos, disjuntivos e hipotéticos). Para Husserl, há leis que governam as possibilidades e impossibilidades objetivas ou ideais de combinação de significações em juízos, sem levar em conta a consistência dos juízos ou a verdade das conclusões. Já em seu segundo nível, a lógica é a ciência das formas possíveis de combinação de juízos válidos e busca estabelecer as leis formais essenciais “que garantem que a conclusão não é contraditória em relação às premissas” (DRUMMOND, 1995, p. 168). Husserl chama esta lógica de *lógica da consequência* ou *lógica da não contradição*. Ultimamente, as leis lógicas formais, que segundo Husserl compõem o núcleo da chamada lógica formal tradicional, determinam as formas de dedução válidas em geral, onde a conclusão se apresenta como uma

consequência analítica das premissas. Por fim, de acordo com *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, o terceiro nível da lógica estabelece as leis formais de possibilidade da verdade. Como toda “proposição verdadeira se refere a objetos e todo objeto possível é objeto de possíveis proposições verdadeiras” (HUSSERL, 2009, p.79/p.8), a investigação lógico-formal não pode, em seu último nível, abstrair de problemas que culminam em uma ontologia formal. Segundo Pradelle (2009, p.20), Husserl opera aí “uma ampliação ontológica da ideia de lógica formal”.

Husserl argumenta que também na esfera prático-valorativa é possível uma distinção semelhante entre matéria e forma, bem como uma investigação analogamente formal deste domínio. Ao pensar a ética em analogia com a lógica formal, vemos Husserl sustentar que:

Se é correta a hipótese que guia nossas considerações analogizantes, deve então dar-se na esfera ética, na esfera da praxis racional, uma analítica, uma prática formal, um complexo de princípios e leis que abstraiam da ‘matéria’ da praxis e formulem as leis que regem a pura forma, em um sentido análogo ao que fazem as leis lógico-formais com relação ao conhecimento e à maneira que abstraem da chamada ‘matéria do conhecimento’. (HUSSERL, 2009, p. 111/p.37)

A ética formal, na medida em que abstrai da matéria dos atos prático-valorativos, quer dizer, de seus aspectos particulares e contingentes e de sua referência à realidade de fato, diz respeito unicamente à forma do conteúdo de tais atos¹⁷. Tal conteúdo [*Inhalt*], que não deve ser confundido com a matéria sensível, consiste no *sentido* do querer e expressa não que *algo é*, ao modo da tomada de posição judicativa, mas que *algo deve ser*. Ao sentido de todo querer, desejar, sentir, etc., vincula-se um conteúdo do tipo “deve ser assim”, que Husserl chama também de proposição fundamental da vontade, e que pode ser expresso na forma de um enunciado prático “S deve ser P” (HUSSERL, 2009, 120/p.45). Assim como à ideia de enunciado em geral pertencem os predicados lógicos da verdade e da falsidade, à forma do juízo prático pertencem os predicados paralelos de legitimidade e ilegitimidade que, segundo Husserl, são “uma espécie de verdade e de falsidade

¹⁷ Também no *Curso de 1908*, no seu anexo IX, Husserl afirma algo semelhante: “Nós nos movemos sempre na esfera disso que é puramente fundado na essência formal do querer enquanto tal (...) e nas conexões de essência desta esfera com outros atos axiológicos e intelectivos; enquanto que, por outro lado, a matéria do querer e do valorar permanece totalmente indeterminada, exatamente como na lógica formal, bem como nas teorias *a priori* que se fundam sobre ela, a matéria do julgar permanece indeterminada com relação a qualquer domínio concreto particular.” (HUSSERL, 2009, p.445/p.350).

práticas” (HUSSERL, 2009, p.120/p.45). É com base apenas na forma da proposição prática que Husserl pretende fundar as condições de possibilidade da legitimidade prática, as quais são formuladas em termos de *leis práticas formais*. Husserl fala também em termos de uma “ética analítica”, indicando que, por limitar-se à mera forma dos atos da vontade, as suas leis consistem, em grande medida, na explicitação e descrição daquilo que, por assim dizer, já está contido na forma do conteúdo das proposições práticas e valorativas.

Ao modo da lógica formal, a ética quer ser uma ciência de caráter universal, constituída por princípios igualmente universais. Em “sua universalidade científica, a ética certamente não fala de casos singulares concretos, em que eu, enquanto agente, devo me decidir *hic et nunc*.” (HUSSERL, 2009, p.117p.42). É por excluir do rol de suas investigações a consideração acerca da matéria dos valores e das ações, e por considerar apenas a forma do conteúdo do querer, que a ética pode ser uma ciência universal. Nas palavras de Husserl,

“A [sua] universalidade é tal por não depender da matéria da beleza ou do bem (...). É certo que há princípios que, independentemente da matéria do valorar (ou seja, da particularidade dos objetos que são valorados), se referem às categorias de valor, à simples forma, reivindicando uma grande e universal significação axiológica. (HUSSERL, 2009, p. 123-124/p.48).

Tendo em vista que a lógica formal deve funcionar como paradigma para a descoberta do caráter analogamente formal da esfera prático-valorativa, o leitor desses *Cursos* pode esperar – e ‘com razão’, conforme Drummond (2005) – que a axiologia formal também se desenvolva em níveis correspondentes àqueles da lógica formal. Podemos aqui questionar: é possível revelar na esfera axiológica o valor como um certo tipo de objeto, como um *objeto-valor*? Mais ainda, “é possível considerar formas-de-bens e formas-de-valor como objetos e revelar um conjunto de leis que regem sua validade e consistência?” (PRADELLE, 2009, p. 22).

Em paralelo com a lógica formal, “uma axiologia formal deveria apresentar dois níveis análogos àqueles de uma morfologia pura das significações e da lógica da consequência” (PRADELLE, 2009, p. 23). Husserl, contudo, não forneceu um tratamento sistemático à axiologia formal de modo que se possam distinguir níveis de desenvolvimento exatamente equivalentes àqueles da lógica formal, quer dizer, uma espécie de sintaxe pura das construções e combinações axiológicas e uma *lógica* que elucida as leis de validade formais que regem essas relações. Mas como

o terceiro capítulo pretende elucidar, ainda que Husserl não tenha desenvolvido de forma satisfatória uma axiologia formal que trate das possíveis formas de juízos axiológicos – onde significações axiológicas são combinadas entre si em relações categóricas, hipotéticas, e disjuntivas (HUSSERL, 2009, p. 155/p.75, nota 3) –, na segunda parte do *Curso de 1914*, Husserl fornece uma explicitação das leis da *consequência* axiológica, que, em última instância, consistem na expressão objetiva das leis da motivação racional. Nesse sentido, é preciso mostrar que é possível falar de premissas e de consequências prático-analíticas, quer dizer, de uma *conexão dedutiva do valorar*, e que “subsistem relações formais entre meios e fins e entre valores mediatos e valores imediatos” (HUSSERL, 2009, p. 126/p.50).

Assim como a lógica formal, a ética formal determina somente “verdades” analíticas e não faz referência a nenhuma esfera material específica. Isso significa que à ética formal compete apresentar apenas condições necessárias, mas não condições que sejam satisfatórias o suficiente para que uma ação possa ser dita racional. A analogia com a lógica formal nos conduz à ideia de uma ética meramente formal que não pode decidir sobre a bondade de cada ação particular, da mesma forma que à lógica não cabe determinar a verdade empírica ou material dos juízos. Dado isso, a dimensão formal da ética não tem como oferecer critérios suficientes para que, em cada caso, se possa saber o que é o justo ou o injusto. Em outras palavras, as condições formais da racionalidade prática não satisfazem todas as condições requeridas para garantir a racionalidade plena de uma ação ou de uma valoração, mas apenas para garantir sua validade formal.

Como Husserl afirma na última parte do *Curso de 1914*, uma ética *a priori*, no sentido mais amplo, não deve limitar-se a uma investigação formal que forneça princípios meramente formais da razão prático-valorativa, mas deve incluir também uma elucidação acerca do que ele chama de *a priori material*.

A axiologia e a prática formais representam, pois, um primeiro nível, extraordinariamente importante e manifestamente o primeiro em si, na ordem das disciplinas éticas; o nível superior consiste em uma exposição sistemática do *a priori material*, onde certamente, ainda que eu não tenha desenvolvido de forma mais precisa, as oposições do formal e do material podem ser orientadas diversamente. (HUSSERL, 2009, p.229-230/p.141).

Husserl, que ao final do *Curso* afirma que o nível superior da ética deve consistir em uma investigação acerca do domínio do *a priori material*, chegando a

considerar que uma ética que abstrai de tal domínio é uma ética “que não tem onde ancorar”, não desenvolve nesses *Cursos* uma prática ou uma axiologia materiais *a priori*. Nessa medida, a compreensão da noção de *a priori material* encontra-se dificultada. Conforme já indicamos na Introdução, é justamente devido a tais dificuldades que o presente trabalho limita-se a uma exposição da proposta de ética formal apenas.

Nesse contexto de discussão em que Husserl defende que à ética formal por princípio não compete fornecer regras que possibilitem distinguir o justo do injusto nas circunstâncias particulares, aparece também sua crítica ao formalismo kantiano que, a seu ver, erra ao acreditar que “com o imperativo categórico se pode oferecer um critério único, não apenas necessário, mas também suficiente da moralidade” (HUSSERL, 2009, p. 118/p.43). A proposta de ética formal de Husserl não pretende, como aquela de Kant, apresentar um princípio formal que, sem considerar a referência aos valores e aos bens, sirva como critério absoluto que em cada caso pode ser aplicado. Para Husserl, Kant não conseguiu reconhecer o paralelismo entre lógica formal e ética formal. Enquanto que na esfera cognitiva Kant reconheceu, segundo Husserl, que as condições lógico-formais não determinam de fato a verdade material, teria ignorado que, também na esfera ética, às condições formais que fornecem legitimidade e universalidade ao agir não cabem determinar positivamente a bondade mesma. O ponto crítico da proposta kantiana para Husserl é a ideia de que “a correção formal segundo o imperativo categórico não deixa qualquer espaço para a incorreção material [*Unrichtigkeit*]” (HUSSERL, 2009, p.118/p.43). Ao contrário disso, Husserl sustenta que nossas escolhas e nossas valorações mesmo satisfazendo as condições formais podem ainda assim ser equivocadas do ponto de vista de sua efetividade.

No capítulo seguinte, trataremos de mostrar que a proposta husserliana de analogia entre lógica e ética tem por base a tese do entrelaçamento entre os tipos de razão, que, por sua vez, encontra-se intimamente vinculada com a problemática referente à intencionalidade da razão prática e axiológica, a qual praticamente ainda não entrou em questão durante esse primeiro momento do *Curso de 1914*.

2. A INTENCIONALIDADE DOS ATOS PRÁTICO-VALORATIVOS E O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO OBJETIVA DOS VALORES

No *Curso sobre ética* ministrado no semestre de inverno de 1908/1909, cujo tema central gira em torno do problema da *distinção e relação entre razão teórica e razão axiológica*, Husserl afirma que “os valores são objetos de uma região específica”¹⁸ (HUSSERL, 2009, p.369/p.283) e, enquanto tais, constituem o campo da ética teórica. De forma semelhante, vemos Husserl alegar também no *Curso de 1911* que “os valores, os bens, as ações e as criações são também objetos e é por isso que temos igualmente as ciências dos valores, dos bens, das criações técnicas, etc.” (HUSSERL, 2009, p.293/p.206). Como o capítulo anterior buscou mostrar, Husserl defende, em analogia com a lógica formal, que a ética e a teoria do valor em alguma medida podem ser concebidas como *ciências* de caráter *a priori* e analogamente formais. Ora, se a ética ou a teoria do valor podem ser *ciência* – trata-se, em todo caso, de uma *ciência filosófica* –, deve ser possível a delimitação de um certo domínio de *objetos*. Mas é possível considerar os valores e os bens como “objetos”? Para Husserl, os valores e os bens podem ser tomados como “objetos” na medida em que a ética e a axiologia são também concebidas como ciências que constituem e tematizam uma determinada *região de ser*.

O objetivo do presente capítulo é esclarecer o problema da constituição objetiva dos valores. Já desde as *Investigações* Husserl não tem dúvida de que nos sentimentos e nas valorações algo se *manifesta*. É sob influência de Brentano, como buscaremos elucidar, que Husserl não nega aos sentimentos e às valorações um caráter intencional próprio. Mas embora sejam concebidos como intencionais, em momento algum desses três *Cursos*, os atos prático-valorativos aparecem como atos propriamente *objetivantes*. Um ato valorativo ao atribuir valor de beleza, por exemplo, a uma paisagem natural, não manifesta o objeto (a paisagem) como um objeto de conhecimento, mas tão somente como um objeto valioso. Mas se não são

¹⁸ “Werte sind Gegenstände, und Gegenstände einer völlig eigentümlichen Region”. Hua XXVIII, p.283. É digno de nota que nesses *Cursos*, conforme afirmam os tradutores no glossário da edição francesa, Husserl emprega *gegenständlich* e *objektiv* como sinônimos. No §5 do *Curso de 1908*, em específico, Husserl utiliza indistintamente os termos *Gegenständlichkeit*, *Objektivität* e *Objektivität*. Nessa medida, na questão acerca da objetivação dos valores, *Gegenstand* e *Objekt* parecem ser empregados de forma igualmente indistinta e ambos são, por isso, traduzidos simplesmente por *objeto*.

objetivantes, é possível ainda assim sustentar que os atos prático-valorativos são intencionais em sentido pleno? No decorrer desse capítulo, pretendemos esclarecer tais questões. Para tanto, apresentaremos de forma sucinta a concepção de Husserl acerca desses problemas, tal como desenvolvida nas *Investigações* e, após, nos *Cursos de 1908 a 1914*.

2.1 O problema da objetivação dos valores e a tese do entrelaçamento das razões no *Curso de 1908*

Primeiramente, é preciso ter em vista que Husserl, ao defender uma dimensão objetiva dos valores, não é pura e simplesmente um “objetivista” em ética, pois o valor não é concebido como um “objeto ideal existente por si”, de maneira independente da consciência. Tampouco os valores são pensados em termos de *propriedades* pertencentes às *coisas mesmas*. De forma geral, o valor deve ser compreendido “como aquilo que é intencionado em um ato afetivo racional” (CENTI, 2004, p.281). Isso significa dizer que é apenas através de sentimentos ou emoções que as propriedades valiosas das coisas podem ser “descobertas”.

Mas perguntamos aqui, juntamente com Husserl, “como um valor pode tornar-se consciente em um ato afetivo, e como este pode pretender, e não somente pretender, mas também justificar a pretensão de perceber [*innewerden*] um valor verdadeiro [*wahr*]?” (HUSSERL, 2009, p.333/p.250). Segundo Melle, Husserl está preocupado com o problema fundamental, herdado de Brentano, de “como reconciliar a validade objetiva da ética com sua origem emotiva” (MELLE, 1991, p. 119). Em que medida o sentimento, ao qual não compete fornecer objetos senão como possuidores de valor, pode ser encarregado de constituir o que Husserl chama de objetividade axiológica [*Wertobjektivität*]? “Objetivação” e “constituição de objetos” não competem, a rigor, apenas à razão teórica e objetivante, em uma palavra, ao entendimento?

Da forma como é posta no *Curso de 1908/09*, a questão acerca da objetividade do valor remete ao debate histórico entre a *moral do sentimento* [*Gefühlsmoral*] e a *moral do entendimento* [*Verstandesmoral*]. Tais teorias buscam explicitar, cada uma ao seu modo, as funções do entendimento e dos sentimentos

nas decisões morais. Segundo Husserl, Hume e Mill são os expoentes máximos da ética que “vê no sentimento a fonte subjetiva originária dos princípios éticos” (HUSSERL, 2009c, p.125), que são compreendidos, no geral, como expressões de uma facticidade empírico-antropológica. Para esta concepção, a ética não trata de valores *a priori*, uma vez que valores são fundados em um âmbito contingente. Spinoza e Wolff, por outro lado, representam os assim chamados “intelectualistas” ou também “racionalistas”, que, na perspectiva de Husserl, vinculam a razão prática com a razão teórica de tal forma que a vontade passa a ser entendida como uma espécie de ramificação da razão teórica e, por conseguinte, poderia ser determinada exclusivamente por esta (HUSSERL, 2009c, p.133). Para Husserl, ambas as teorias são problemáticas. A moral do sentimento, por considerar que “não se deve falar de ‘razão’ na esfera do sentimento e da vontade” (HUSSERL, 2009c, p.172), não consegue escapar de um subjetivismo e de um relativismo. Já a moral do entendimento, encerrada em sua perspectiva racionalista, ignora o rol fundamental das emoções no tocante à constituição dos valores, simplificando a relação entre a razão e a vontade humana.

A posição de Husserl no tocante à relação entre razão teórica e razão prático-valorativa na constituição dos valores pode ser entendida como uma alternativa tanto à *moral do entendimento* quanto à *moral do sentimento*. Segundo Husserl argumenta no §3 do *Curso de 1908*, é preciso elucidar a *relação que há entre entendimento e afetividade* e “esclarecer as funções que pertencem ao entendimento dentro da esfera afetiva, na medida em que se pretende trazer à intuição e à justificação as novas objetividades” (HUSSERL, 2009, p.332/p.251). Enquanto tais teorias consideram que apenas ou o entendimento ou a afetividade exerce função constitutiva no domínio ético, Husserl propõe que há, antes, uma inseparabilidade entre estes âmbitos:

As funções do entendimento e da afetividade nas decisões morais indicam um entrelaçamento [*Verflechtung*] dos dois. Esse entrelaçamento não é um fato contingente, mas uma necessidade estabelecida pela essência das funções afetivas, principalmente quando se trata de constituir a objetividade axiológica [*Wertobjektivität*]. (HUSSERL, 2009, p.333/p.252)

Qual o sentido de tal entrelaçamento? Primeiramente, é importante notar que Husserl concebe o entendimento e a afetividade como entrelaçados quando o que

está em questão é a constituição da objetividade axiológica. O entendimento, como faculdade objetivante *par excellence*, é pressuposto em toda forma de objetivação, inclusive a axiológica. Mas além da função de participar na constituição objetiva dos valores, o entendimento é concebido como *puro*, quer dizer, *sem qualquer influência dos afetos* (HUSSERL, 2009, p.334/p.252). Enquanto o entendimento é capaz de cumprir sua função objetivante de forma *livre*, sem o envolvimento da consciência prático-valorativa, os atos afetivos, por sua vez, são *fundados* em atos intelectivos. Como veremos na próxima seção, a tese da fundação dos atos afetivos em atos intelectivos está presente em todos os três *Cursos*, mesmo naquele de 1914. A questão que naturalmente se impõe aqui é: se não podemos abstrair do entendimento como faculdade objetivante, qual é afinal o rol do sentimento na constituição objetiva dos valores?

O §7 do *Curso de 1908* parece tornar o problema da objetivação dos valores ainda mais difícil. Em tal parágrafo, Husserl defende uma determinada noção de razão que se afigura como problemática no tocante à tese do entrelaçamento das razões. Dito de maneira breve, “razão” é concebida por Husserl, no parágrafo citado, como a esfera dos atos que podem constituir intencionalmente a *objetividade*, quer dizer, que podem através de um ato intencional *pôr* algo como sendo dessa ou daquela forma, e isso de um modo válido. Na medida em que a objetividade se constitui enquanto tal somente através e para a consciência objetivante, o problema fundamental, que para Husserl uma teoria da razão deve ser capaz de elucidar, é aquele a respeito de como algo “pode ser dado do modo que nós chamamos de *legitimação válida do ser da objetividade*” (HUSSERL, 2009, p. 360/p.275). A passagem abaixo, contudo, evidencia o caráter problemático que uma tal noção de razão traz consigo.

Se a razão é a faculdade objetivante, se ela é um título para os atos nos quais os objetos [*Gegenstände*] podem ser intencionados, e eventualmente intencionados de modo válido, isto é, comprovados mediante um encadeamento de justificações como sendo verdadeiramente [*als wahrhaft seiend*], então há apenas uma razão: razão e razão teórica são a mesma coisa. (HUSSERL, 2009, p. 361/p.276)

Dada essa estreita noção de razão, a qual Husserl assume provisoriamente, a questão concernente à objetivação dos valores, norteadora desse capítulo, parece nesse contexto dever ser reconduzida apenas ao domínio da consciência

objetivante. Contudo, a tese do entrelaçamento das razões se veria, com isso, forçada a ceder lugar a uma espécie de “imperialismo” da razão teórica e objetivante. Não obstante, também essa possibilidade traz consigo um problema: pode a razão teórica (razão lógica), independente da esfera prático-valorativa, fornecer algo como um *valor* objetivo? Partindo do fato de que, para Husserl, a investigação teórica, quando desvinculada da relação com o contributo da vontade, não conduz a valores (HUSSERL, 2009, p.351/p.268), pode-se esperar que a resposta seja negativa. Com efeito, como já afirmamos no início do capítulo, Husserl não abre mão da ideia de que é apenas sobre a base de um sentimento ou de uma emoção que os valores *se tornam conscientes* (HUSSERL, 2009, p. 362/p.277). Além disso, Husserl argumenta que os valores são objetos que valem e, nessa medida, devem poder ter o seu *ser* analisável em predicados específicos de valor. A noção de razão, tal como assumida no §7, deve necessariamente ser ampliada, pois “é apenas do ponto de vista da razão valorativa que eles [os objetos] adquirem predicados práticos ou, ainda, axiológicos” (HUSSERL, 2009, p. 352/p.268). Husserl argumenta que tais predicados constituem uma *nova dimensão*, face às dimensões fundantes. Segundo Pietrek (2011, p.47 e ss), esses problemas postos por Husserl têm a função de mostrar que perguntar isoladamente pelo papel do sentimento ou pelo papel do entendimento na objetivação dos valores é ignorar o entrelaçamento das razões, pois é apenas em conjunto que estes dois âmbitos constituem os valores como objetos.

Acerca desse contexto de problemas, Ferrarello (2009, p.167) argumenta que a tese do entrelaçamento das razões na constituição objetiva dos valores, tal como Husserl desenvolve do terceiro ao sétimo parágrafo do *Curso de 1908*, conduz à ideia de *dependência* da razão prática e axiológica com relação à razão teórica. Ainda que pouco tenha entrado em questão até aqui, é a concepção husserliana de *intencionalidade* da consciência que está na base desses problemas e que, segundo Ferrarello, pode elucidar essa relação entre entendimento e afetividade. Husserl afirma que embora a consciência prático-valorativa não consista em um domínio de objetivações em sentido próprio, o importante a ser destacado é que os atos afetivos são em alguma medida intencionais, pois podem se *dirigir* a objetos de uma maneira análoga ao modo como o fazem os atos intelectivos. Como buscaremos mostrar, Husserl empenha-se em desenvolver uma descrição da intencionalidade afetiva de

modo a tentar elucidar que o entendimento e o sentimento operam conjuntamente na esfera axiológica (DRUMMOND, 1995, p.165).

2.2 As “origens”: o sentimento como *intenção* e a analogia em Brentano¹⁹

No *Curso de 1914*, Husserl afirma que foi um “genial escrito” de Brentano que deu início ao seu interesse em “tentar desenvolver uma axiologia formal”. O escrito ao qual Husserl faz referência consiste em uma conferência proferida por Brentano em 1889, publicada posteriormente sob o título *A origem do conhecimento moral*. Conquanto “se encontre ainda sobre terreno psicológico” e ainda que não tenha “reconhecido a possibilidade e a necessidade de uma ética e de uma axiologia ideais e formais”, “não se pode negar que é em Brentano que se encontram aquelas sementes fecundas que exigem agora ser desenvolvidas” (HUSSERL, 2009, p.172/p.90). São duas as principais concepções de Brentano que marcam profundamente a proposta ética de Husserl. Primeiramente, podemos indicar a concepção brentaniana do sentimento como *intenção* e em segundo lugar a ideia de analogia entre sentimento e juízo. Vejamos, de forma breve, como Brentano desenvolve tais concepções.

Um dos esforços de Brentano, em *Psicologia de um ponto de vista empírico*, consiste em determinar as notas características próprias dos fenômenos psíquicos, de forma a distingui-los dos fenômenos físicos, com vistas a demarcar o domínio próprio da psicologia. É no §5 do Livro II, “Sobre os fenômenos psíquicos em geral”, que Brentano apresenta a propriedade mais fundamental dos fenômenos psíquicos, a saber, a *referência intencional a um objeto*.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós podemos chamar, (...), a referência a um conteúdo, a direção até um objeto (...) ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, ainda que nem todos do mesmo modo. (BRENTANO, 1995, p.88)

¹⁹ A presente seção reproduz parcialmente o conteúdo do artigo *A origem do conceito de “bom” em Brentano*, de nossa autoria, publicado em: *Prometeus. Filosofia em Revista*, v.6, n.11, jan-jun/2013. Disponível em <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/826>.

Os fenômenos psíquicos são intencionais na medida em que é próprio de sua natureza o referir-se a um objeto ou conteúdo. Afirmar que os fenômenos psíquicos têm inexistência intencional significa que o seu objeto ou conteúdo *existe em a* intencionalidade – *inexistência* não deve ser entendida como a não existência, senão *existir em*²⁰. Após estabelecer os fenômenos psíquicos como intencionais, resta a Brentano determinar as suas diferentes classes. É mediante uma análise e descrição dos modos de referência intencional, que Brentano chega aos diferentes tipos de fenômenos psíquicos.

Sustentamos que se deve distinguir três classes principais de atividades psíquicas, atendendo às diversas maneiras de referência a seu conteúdo. (...) designamos a primeira classe com o nome de *representações*, a segunda com o nome de *juízo* e ao terceiro com o nome de *emoção, interesse ou amor*. (BRENTANO, 1995, p. 197-198)

Para Brentano as representações (*Vorstellungen*) formam a classe mais fundamental dos fenômenos psíquicos, de tal modo que todos os fenômenos psíquicos ou são representações ou têm representações por base, pois “nada pode ser julgado, nem tampouco apetecido, esperado ou temido, se não for representado” (BRENTANO, 1995, p.80). O juízo (*Urteil*), por sua vez, consiste em um ato de assentimento (no caso dos juízos afirmativos) ou de dissentimento (no caso dos juízos negativos) de uma representação. Ao contrário da representação, a intencionalidade presente no ato judicativo possibilita ao juízo dirigir-se a um mesmo objeto a partir de um modo duplo: afirmando ou negando. Já por *atos afetivos* ou *sentimentos* (*Gemütsbewegungen*), Brentano entende uma diversidade de fenômenos que não se enquadram nas outras classes: são as emoções, os interesses e os sentimentos de amor e ódio. Essa variedade, não obstante, não significa um agrupamento indistinto de fenômenos, pois há uma propriedade fundamental que os unifica, a saber, todos estes fenômenos são caracterizados por um determinado movimento de ânimo, que consiste em “tomar um objeto como bom ou mal” (BRENTANO, 1995, p.199).

Ao ser entendido como fenômeno psíquico, o sentimento é totalmente outra coisa que a mera afecção ou sensação: consiste em uma *intenção*, vale dizer uma tomada de posição. Conforme Brentano, todos os fenômenos desta terceira classe

²⁰ O prefixo “in”, tal como utilizamos em “inexistência”, não indica negação como em “ilegal”, mas localização.

manifestam uma nova referência intencional, diferente da simples representação. Esta “nova referência intencional que consiste também em uma atitude, em uma tomada de posição que necessariamente se orientará em um sentido ou outro” é, conforme argumenta Granados, “uma tomada de posição emotiva, sentimental, prática” (GRANADOS, 1996, p. 78).

Dada a noção de sentimento como tomada de posição, Brentano afirma que há uma analogia entre juízo e sentimento²¹. É da seguinte forma que Brentano introduz a ideia de analogia:

Se compararmos uns com os outros os fenômenos destas três classes, percebemos que as duas últimas classes oferecem uma analogia que falta à primeira. Temos uma oposição na referência intencional do juízo: a oposição entre admitir e rejeitar. Encontramos, igualmente, uma oposição semelhante na atividade emotiva: amar ou odiar, agrado ou desagrado. (BRENTANO, 2002, p. 23-24)

Todo juízo e todo sentimento, cada um a sua maneira, se referem a algo que antes fora representado. No caso do juízo, a referência à representação ocorre mediante sua afirmação ou negação; no caso dos afetos, mediante o sentimento de amor ou ódio. Mas se, por um lado, o ato judicativo pode dirigir-se a uma representação de forma a negá-la ou afirmá-la, por outro lado, como exige a lógica, apenas um destes dois modos de referência pode ser considerado justo. Como afirma Brentano, “algo parecido naturalmente ocorre também na terceira classe; uma e somente uma das duas atitudes opostas, amor ou ódio, agrado ou desagrado, será em cada caso justa; a outra, injusta” (BRENTANO, 2002, p. 24). Mas como sabemos se nosso sentimento consiste em uma tomada de posição realmente justa? É no caráter especial da evidência judicativa que Brentano busca apoio para responder à questão colocada e mostrar que é possível distinguir um sentimento justo de um injusto.

Para tanto, Brentano parte da distinção entre juízos cegos e juízos evidentes. Enquanto que no caso dos juízos cegos nada impede que, em princípio, o juízo contrário seja verdadeiro, há juízos que trazem consigo a impossibilidade de se conceber o seu contrário, pois se *mostram* direta e imediatamente como verdadeiros. Como afirma Brentano “sempre que eu percebo que julgo com

²¹ Embora não seja possível desenvolver aqui, a analogia brentaniana entre juízo e sentimento tem a função de mostrar que há sentimentos análogos aos juízos evidentes, que em última instância estão na base de todo conhecimento moral.

evidência, estou consciente de mim como alguém que julga corretamente; a evidência do meu juízo me permite falar de correção dos juízos das outras pessoas” (BRENTANO, 1966 apud CHISHOLM, 1966, p. 399).

Brentano está convencido de que analogamente é preciso reconhecer a diferença que há entre sentimentos para os quais não encontramos nenhuma justificação que prove sua necessidade e sentimentos superiores, que se opõem à arbitrariedade das emoções cegas. Quando preferimos uma fruta à outra ou quando sentimos maior simpatia com uma pessoa do que com outra, manifestamos emoções ou preferências que se devem ao puro hábito ou *instinto*, as quais podem ser as mais diversas entre os diferentes indivíduos. Mas, ainda que muitas de nossas atitudes emotivas sejam provenientes do puro hábito, Brentano nos oferece o seguinte exemplo de uma atitude emotiva de caráter superior e universal:

‘Todos os homens’, diz Aristóteles nas belas palavras introdutórias de sua *Metafísica*, ‘por natureza desejam saber’. Este desejo é um exemplo que nos serve muito bem. É um agrado dessa forma superior que constitui o análogo da evidência na esfera do juízo. Em nossa espécie, esse agrado é universal. (BRENTANO, 2002, p. 29)

Brentano entende que todo sentimento correto é análogo ao juízo evidente – que se impõe à consciência sob a forma de um “é assim” – porque, semelhantemente, o sentimento correto se impõe à consciência na forma de um “deve ser assim”. Como afirma Brentano, “no que concerne à correção de nossas atitudes emotivas, pensamos que a situação é completamente análoga, nós conhecemos com evidência imediata que algumas de nossas atitudes emotivas são corretas” (BRENTANO, 1966 apud CHISHOLM, 1966, p. 400). A alegria frente ao bem próprio ou mesmo alheio, a indignação face à injustiça, a empatia pelo sofrimento alheio: evidentemente, nos diz Brentano, estes sentimentos manifestam-se como sendo superiores. Quando comparadas, estas atitudes se impõem como necessariamente justas e atitudes que as contradigam, por exemplo, o amor pela ignorância ou a alegria face à dor alheia ou própria são injustas. No § 27 de *A origem do conhecimento moral*, Brentano afirma que “destas experiências de um amor caracterizado como justo, se origina para nós o conhecimento de que algo é verdadeiro e indubitavelmente bom” (BRENTANO, 2002, p. 30).

O conceito de evidência tal como tomado por Brentano consiste, na perspectiva de Husserl, “em um caráter simplesmente postulado e totalmente

incompreensível, que tem a maravilhosa propriedade de conferir o título “justo” aos juízos” (HUSSERL, 2009, p.436/p.344). Não obstante, Brentano tem o mérito de ter “descoberto” a possibilidade de se falar em termos de “evidência” na esfera do sentimento. Como afirma Husserl, “o conceito de evidência do domínio objetivante tem o seu *análogo* exato na esfera dos atos não-objetivantes. É Brentano que tem feito essa grande descoberta. Ele chama esse análogo de *evidência do amor justo e caracterizado como justo*” (HUSSERL, 2009, p.436/p344). Também esta noção de “evidência do amor justo” é, para Husserl, obscura, “um mistério”, como afirma. Mas o importante a ser destacado é que, em parte, ele concorda com “a descoberta” de Brentano de que é possível sustentar algo como a noção de evidência do âmbito prático-afetivo. Para tanto, no que segue, passaremos à exposição da concepção husserliana do sentimento como *intencional*, cuja principal influência é Brentano, e tentaremos mostrar em que medida para Husserl o valor pode assumir um caráter objetivo.

2.3 O problema da intencionalidade do âmbito prático-afetivo nas *Investigações Lógicas* e nos *Cursos de ética*

Embora Husserl oponha-se a denominar de “fenômenos psíquicos”²², em alguma medida ainda faz *uso* da “definição essencial de Brentano” acerca daqueles fenômenos. Husserl toma para si a importante tese de seu mestre a respeito da classe dos fenômenos da consciência. Trata-se da concepção de que a consciência é essencialmente intencional, que seus atos são *intenções*, isto é, *vivências* nas quais se manifestam relações com objetos a partir das diversas modalidades de referência intencional²³. Todo ato da consciência é necessariamente caracterizado pela referência a um objeto: “na percepção algo é percebido; na imaginação algo é

²² Cf. §11 da *V Investigação*.

²³ No §10 da *V Investigação*, Husserl afirma que há vivências não intencionais, a exemplo das sensações: “As sensações e seus complexos revelam que nem todas as vivências são intencionais” (HUSSERL, 2006, p.493). Elementos provenientes das sensações por si mesmos não têm um sentido intencional; não obstante, eles funcionam como “pontos de apoio que tornam possível a intenção” (HUSSERL, 2006, p.496). Mais adiante, Husserl afirma ainda que as sensações “elas mesmas não são, pois, atos; porém com elas se constituem atos, que delas se apoderam, emprestando-lhes vida por assim dizer” (HUSSERL, 2006, p.508).

imaginado; (...); no amor algo é amado; no desejo algo é desejado” e assim por diante (HUSSERL, 2006, p.491).

Como a passagem indica, Husserl sustenta que também os atos do sentimento devem ser considerados como intencionais, pois do mesmo modo que a percepção, o sentimento se refere a algo. Mas enquanto “os impugnadores da intencionalidade do sentimento dizem: sentimentos são meros estados, não são atos, não são intenções; quando se referem a objetos, devem isto somente a sua relação com representações” (HUSSERL, 2006, p.505), Husserl cita Brentano de forma a mostrar que tal argumentação não compromete o caráter essencialmente intencional dos sentimentos.

Brentano, que defende a intencionalidade dos sentimentos, ensina – sem se colocar em contradição consigo mesmo – que os sentimentos têm por base representações, como todos os atos que não são meras representações. (...) Segundo Brentano, há aqui duas intenções, uma edificada sobre a outra; a fundante proporciona o objeto *representado*; a fundada, o objeto *sentido*. A primeira pode desvincular-se da segunda, mas a segunda não pode desvincular-se da primeira. (HUSSERL, 2006, p.506).

Enquanto que, para a posição contrária, o sentimento se dirige a objetos apenas por conta do caráter intencional da representação implicada, Husserl argumenta que a essência específica do agrado exige a referência intencional a algo agradável. Assim, por exemplo, quando escutamos um barulho estridente e o sentimos como desagradável, o sentimento em questão se dirige ao objeto a partir de um *modo intencional próprio*, quer dizer, essencialmente distinto daquele da simples representação. A representação apenas fornece o objeto como “mero objeto”, mas é o sentimento que o *intenciona*, vale dizer, que se dirige até ele tomando-o como agradável, desagradável, etc.

Mas “é inconcebível”, nos diz Husserl, “um agrado sem algo agradável” (HUSSERL, 2006, p.507). Um querer ou um desejar apenas se constituem enquanto tais na medida em que há algo que se possa querer ou desejar. Não obstante, como o sentimento ele mesmo não é capaz de fornecer algo como um objeto, ele se torna dependente e, por assim dizer, devedor com relação a outros atos. Na passagem abaixo, Husserl, de um modo um tanto quanto obscuro, afirma que:

Todas estas são intenções, autênticos atos em nosso sentido. Todas elas *devem* sua referência intencional a certas representações que lhes

servem de base. Porém, o sentido do termo “dever” indica que elas mesmas *têm* também o que devem às outras. (HUSSERL, 2006, p.507)

Afirmar que o sentimento “*deve* sua referência intencional a certas representações” remete para o fato de que tal ato necessita que algum objeto lhe seja dado para que possa fornecer algo como um objeto amado ou odiado. Não se trata, pois, de negar que o sentimento se dirige a um objeto, mas apenas de sustentar que este exige outro ato que lhe sirva de base. Sem alguma coisa dada, os atos de sentimento se dirigem, por assim dizer, a “nada” (LOTZ, 2006, p.125). É aqui que entra em questão uma distinção fundamental: “os atos que têm a necessidade de outros atos para ter um objeto são chamados de atos não-objetivantes” (BENOIST, 2004, p.158). Husserl sustenta a tese de que o sentimento é um ato *fundado* sobre outro tipo de ato. No *Curso de 1908*, Husserl explica que “ser fundado” tem o duplo sentido de *construir-se sobre algo* e também de *pressupor esse algo como necessário* (HUSSERL, 2009, p.334/p.252, nota 1). A concepção brentaniana segundo a qual “os fenômenos psíquicos ou são representações ou têm representações por base” é, digamos assim, reinterpretada por Husserl e compreendida em termos de “toda vivência intencional ou é um ato objetivante ou tem um ato objetivante por base” (HUSSERL, 2006, p.578). Nas *Investigações*, lemos o seguinte:

Não podemos nos alegrar por algo sem que aquilo que nos alegra esteja à frente de nós no modo do ser, no modo da percepção, da recordação, eventualmente no modo do julgar, no sentido do enunciar, etc. Quando, por exemplo, nos alegramos ao perceber algo, o caráter do ato que põe a alegria se funda na percepção, esta tem seu próprio caráter de ato e fornece, com sua matéria, a matéria da alegria. (HUSSERL, 2006, p.541).

Da passagem, é central a afirmação de que a *matéria* da alegria é fornecida não por um ato de sentimento, mas por uma percepção, recordação, imaginação, etc. O conceito de “matéria” é introduzido no §20 juntamente com o seu respectivo par, o conceito de “qualidade”. *Matéria* e *qualidade* são dois momentos abstratos não-independentes do ato, que determinam a sua referência intencional em termos respectivamente de *o que* é intencionado e *como* é intencionado (TOURINHO, 2013). Qualidade diz respeito àquela “característica interna de um ato que o distingue fenomenologicamente de outros *tipos* de atos” (McIntyre & Smith, 1989, p.155, grifo nosso). Dito de outra forma, é a qualidade do ato que determina se a

referência ao objeto será do *tipo* judicativo, representativo, afetivo, valorativo, etc. A matéria, por sua vez, é o momento abstrato que confere ao ato a referência a um objeto. Uma mesma matéria pode ser intencionada como algo julgado, como algo desejado, como algo lembrado, etc. Mas a despeito das variações de qualidade, a matéria é a propriedade que “não apenas determina que o ato apreenda a objetividade correspondente, mas determina também *como* o apreende, com que notas, relações e formas categoriais ele em si mesmo lhe atribui” (HUSSERL, 2006, p.523).

Mas ainda que todo ato intencional seja constituído por uma qualidade e uma matéria, são apenas alguns atos, designados como *objetivantes*, que, em virtude de sua qualidade específica, possuem de forma própria e imediata uma matéria. Em rigor, não é possível haver uma matéria que não seja matéria de um ato objetivante. Nas palavras de Husserl,

A referência a uma objetividade se constitui sempre na matéria. Porém, *toda matéria é* – diz nossa lei – *matéria de um ato objetivante (...)*. Devemos distinguir em certo modo entre *intenções primárias* e *secundárias*, sendo que as últimas devem sua intencionalidade por estar fundadas nas primeiras. (HUSSERL, 2006, p.579)

Como explica Centi, “toda qualidade de ato tem uma matéria: por isto também os atos não-objetivantes e, em particular, aqueles do valorar e do querer, têm componentes materiais” (CENTI, 2004, p.269). Mas atos do sentimento são atos não-objetivantes, pois não possuem uma matéria própria e imediata. O caráter do ato especificamente emotivo não tem um referente objectual próprio. É exclusivamente através de atos objetivantes, quer dizer, indiretamente, que atos do sentimento possuem matéria. Mais ainda, os sentimentos são intencionais apenas por se referirem a uma objectualidade já dada. Nesse sentido, Husserl afirma que tais atos são *intenções secundárias*. Tal afirmação, contudo, não deve ser mal interpretada, como se consistisse na negação da intencionalidade do sentimento. O sentimento é entendido aqui como intenção derivada de uma intenção, por assim dizer, primeira, uma vez que eles são *fundados* em outros atos, sendo estes responsáveis por fornecer o conteúdo que *possibilita* a intencionalidade daquele. O sentimento aparece, assim, como um ato complexo ou também *estratificado*, que pressupõe um ato objetivante. Toda possível referência objetiva do sentimento a algo se deve ao ato objetivante que lhe serve de base.

Considerar a intencionalidade do sentimento como uma intencionalidade secundária e, mais ainda, sustentar que a referência objetiva do sentimento se reduz à objetividade daquilo que se manifesta em uma representação, parecem impedir que se possa falar, no contexto das *Investigações*, de valores enquanto *objetos* (BENOIST, 2004). O sentimento é um ato intencional, pois é inegável que se dirige até objetos; mas o ponto problemático consiste no fato de que o objeto intencional do sentimento é o mesmo objeto do ato objetivante. O sentimento não possui um objeto intencional próprio para além daquele que lhe é fornecido pela representação. Nessa perspectiva, Benoist (2004, p.166) parece ter razão ao afirmar que o estatuto objetivo daquilo que se manifesta no ato não-objetivante não é adequadamente esclarecido por Husserl durante o período das *Investigações*.

Os *Cursos sobre ética de 1908 a 1914*, sendo este último distante já uma década das *Investigações*, sob muitos aspectos consistem em uma tentativa de superação de alguns problemas deixados em aberto nas *Investigações*. Neles, Husserl busca reforçar o caráter intencional dos sentimentos, defendendo a possibilidade de uma objetividade axiológica que já não se reduz, conforme ele pretende, à objetividade representada (SPINELLI, 1996, p.59). Mas é possível sustentar que os atos afetivos têm um objeto próprio ao qual se dirigem intencionalmente? O *Curso de 1908* revela ainda uma certa indecisão de Husserl quanto a esta questão, pois ele claramente oscila entre, por um lado, manter a distinção “atos objetivantes *versus* atos não-objetivantes” e, por outro lado, reconhecer que os atos prático-valorativos *são objetivantes* e suprimir aquela distinção – tese fundamental que aparecerá, por exemplo, em *Ideias I*. Vejamos, primeiramente, de forma pontual, como o *Curso de 1908* busca pensar esses problemas.

No *Curso de 1908*, por contraste às *Investigações*, o valor surge como o referente intencional próprio do ato prático-valorativo. Não obstante, Husserl continua submetendo os sentimentos à classe dos atos não-objetivantes, os quais, por sua vez, permanecem entendidos como atos fundados em atos objetivantes. O sentimento ainda depende de tais atos para que possa manifestar um valor. Husserl, inclusive, chega a falar ainda em termos de *objetos secundários*: “os valores são objetos secundários e quando nós falamos de sua realidade ou não realidade, nós somos determinados exclusivamente pela realidade ou não realidade dos objetos

subjacentes, que não são valores” (HUSSERL, 2009, p.399/p.310). Mas, segundo observa Centi, sustentar os atos do sentimento são atos “não-objetivantes não significa privado de relação com o objeto, mas dotado de uma relação com o objeto que não é aquela meramente representativa” (CENTI, 2004, p.272). O sentimento, tal como Husserl defende no §11, é capaz de manifestar algo que não se confunde mais com o objeto meramente representado: o sentimento inclui também manifestações ou aparições de valor (*Werterscheinungen*) e não simplesmente objetos que têm valor. Assim afirma Husserl:

Também os atos afetivos – na medida em que possuem sua intencionalidade, sua peculiaridade no referir-se à objectualidade –, contêm, de uma certa maneira, uma intenção [*Meinung*] e eventualmente uma aparição [*Erscheinung*], e isso não simplesmente através de atos fundantes(...). De uma certa maneira, se deve sem dúvida dizer que também nos atos afetivos alguma coisa aparece, que nesses se manifesta precisamente um valor-objeto, isto é, não simplesmente os objetos que têm valor, mas os valores enquanto tais. (HUSSERL, 2009, p.412/p.322-323)

Vinculada a esta concepção do valor como algo que, em alguma medida, *aparece*, Husserl questiona, em um momento anterior das lições (§7b), em que pode consistir então uma *percepção* dos valores. No geral, “as coisas nos são dadas por uma percepção sensível” (HUSSERL, 2009, p.364/p.279); mas no caso da percepção do valor, trata-se também de uma percepção sensível? O valor se manifesta ao modo dos objetos da percepção? Husserl está convencido de que na esfera prático-valorativa deve haver um *análogo* do perceber, uma vez que os valores podem ser *intuídos*, no sentido de “dados em uma contemplação” (HUSSERL, 2009, p.366/281). Em tal parágrafo, Husserl argumenta que é a possibilidade de o valor *ser intuído* que confere justificção (*begründenden*) aos juízos de valor. A passagem abaixo parece lançar alguma luz sobre esta questão.

Nós valoramos quadros, estátuas, etc. (...); nós os valoramos na medida em que eles são capazes de suscitar, em nós e nos demais, aparições de imagens que têm valor estético. Essas últimas são imagens no sentido estético, elas não são admitidas e nem postas enquanto realidades, mas elas são apenas imagens, aparições, e nessa medida, são irrealis. O belo não é a coisa pendurada na parede, não é a coisa que tem valor de mercado, nem mesmo a coisa que é representada pela imagem, por exemplo, a pessoa representada no retrato, mas a imagem ela mesma: a *aparición*. (HUSSERL, 2009, p.400/p.311-312).

Husserl afirma que o valor é, em alguma medida, algo *irreal*. Mediante tal “caracterização”, distingue-se o modo a partir do qual um valor se manifesta do modo com que outros objetos se manifestam. Quando contemplamos uma obra de arte e afirmamos “é digno de beleza” ou, simplesmente, “é belo”, o valor de beleza tem, sim, uma certa realidade, a qual, contudo, é de um tipo essencialmente diferente da realidade que atribuímos à própria obra. O valor certamente não se manifesta ao modo de outros objetos da percepção sensível, mas Husserl não nega que no sentimento algo aparece. E aqui precisamos dizer mais, pois ele não apenas afirma que no sentimento alguma coisa aparece de um modo próprio, mas que também neste âmbito podemos encontrar algo como um *significado*, entendido como uma essência ou sentido que, a despeito de suas possíveis modificações, se mantém *idêntico*. Husserl toma como exemplo um ato desiderativo, “que faça uma manhã ensolarada”. Assim como a representação que lhe serve de base pode variar e ser uma representação simbólica, vazia ou intuitiva, etc., também o próprio desejar pode apresentar-se de diversos modos: “o desejo pode passar da confusão à clareza e vice-versa, mas se mantém exatamente o *mesmo desejo*” (HUSSERL, 2009, p.414/p.324). Sem, contudo, fornecer maiores explicações, Husserl sustenta que entre as diferentes aparições do *mesmo desejo* há um significado que se mantém. Mas o que propriamente devemos conceber aqui com a noção de significado? Trata-se de uma transposição da ideia de significação, central na primeira das *Investigações*, para o âmbito do sentimento? Husserl não esclarece essas questões.

Mas, de qualquer forma, sustentar que o sentimento envolve uma aparição de valor parece dever implicar o abandono da distinção que prevalece desde as *Investigações*, pois:

Não podemos distinguir entre aparições objetivantes e não objetivantes. Em todo caso, nas aparições algo de objetivo se manifesta. (...) Mas se dizemos que nos atos valorativos os valores aparecem, então os valores são, contudo, precisamente objetos, porém os atos nos quais aparecem objetos são atos objetivantes. Nesse caso, *o título ato objetivante incluiria tudo, e já não vemos como se poderia manter o conceito de um ato não objetivante.* (HUSSERL, 2009, p.423/p.333)

Como não é possível, para Husserl, falar em termos de uma aparição não-objetivante, então seria o caso de considerar todos os atos, e inclusive os sentimentos, como atos objetivantes. Mas Husserl, contudo, não parece disposto a

abrir mão dessa distinção²⁴ e a mantém sem apresentar justificativas, mesmo implicando um certo retrocesso na argumentação (SPINELLI, 1996). Pois se o sentimento é mantido como ato não-objetivante, a *aparicação* que Husserl havia lhe concedido como *própria*, quer dizer, “não simplesmente através de atos fundantes”, como ele mesmo já havia afirmado²⁵, volta a ser diretamente dependente de atos objetivantes.

Se nos inclinamos a admitir que há aqui [no domínio axiológico] aparições próprias, torna-se então uma dúvida se não devemos abandonar a distinção entre atos objetivantes e não-objetivantes. Se, no entanto, mantemos essa distinção, somos forçados a dizer: os atos valorativos eles mesmos não manifestam uma aparição ao mesmo sentido que os atos objetivantes; bem antes, se fundam sobre a essência das possibilidades dos atos objetivantes, graças aos quais as aparições e significações atribuídas aos atos valorativos *se constituem somente enquanto novas objetivações*. (HUSSERL, 2009, p.424/p.334, grifo nosso).

Com tal argumentação, Husserl não pretende negar que nos sentimentos um valor aparece; não se trata de voltar até as *Investigações* e afirmar que nos sentimentos apenas se manifesta o objeto enquanto representado. Mas Husserl se vê forçado a manter a distinção entre atos objetivantes e não-objetivantes uma vez que do ponto de vista do “mero” sentimento, (isto é, tomado por si só, desvinculado da razão teórica e objetivante), o valor que *aparece* não é um objeto em sentido estrito. Por exemplo, se a aparição de um objeto, aqui indeterminado, nos suscita um prazer estético de tal forma que podemos afirmar com todo direito que tal objeto é digno de beleza, a beleza, não obstante, não pertence à natureza do objeto, visto que se abstraímos da mesma, o objeto permanece tal qual é. Dito de outra forma, todo objeto pode manifestar-se, sobre a base de um ato valorativo, como tendo valor; mas no “mero” objeto “não reside nenhum predicado que se nomeie ‘bom’, ‘belo’, etc.” (HUSSERL, 2009, p.369/p.283). O valor não fornece, pois, uma determinação objetiva da coisa.

Mas como afirmamos no início do capítulo, nos *Cursos* de 1908 e também naquele de 1911, Husserl sustenta a possibilidade de se conceber o valor como *objeto de uma região específica*. Mas em que medida o valor pode ser concebido como objeto? É na mesma linha argumentativa das lições de 1908, que no *Curso de 1911*, sem abandonar a concepção de que atos objetivantes fundam atos não-

²⁴ “De qualquer maneira, a distinção entre atos objetivantes e não-objetivantes – que é difícil de abandonar – deve poder ser elucidada.” (HUSSERL, 2009, p.415/p.325).

²⁵ Cf. passagem citada na pág. 57, extraída de HUSSERL, 2009, p.412/p.322.

objetivantes, em um parágrafo dedicado à problemática acerca da “esfera da razão teórica e objetivante como fio condutor analógico para a exploração da esfera da razão axiológica e prática” (§7), Husserl afirma que

No simples ato de valorar, o valor não é um objeto, não há uma consciência objetivante. Mas a todo o momento, pode se estabelecer uma consciência objetivante que, sobre a base da valoração, põe diante de si o valor tomado enquanto objeto [*als Objekt*]. (HUSSERL, 2009, p.292).

Husserl afirma que os valores se apresentam enquanto objetos apenas na medida em que, sobre a base de um ato valorativo, edifica-se um segundo ato, no qual o valor mostra-se não apenas como uma *aparição* manifesta em um ato do sentimento, mas como *o objeto de um ato objetivante*. O valor, dessa forma, “pode ser simplesmente intencionado em uma vivência emotiva ou ainda objetivado na correspondente transformação dóxica do mesmo” (DEODATI, 2004, p.15). Nas palavras de Husserl, inicia-se, assim,

(...) um novo nível de objetivação – uma objetivação na qual participam os atos valorativos enquanto constituintes, mas não enquanto objetivantes. Se o pensar se dirige sobre o valorar, o valorar é objeto. O que é aqui objetivante é o pensar e não o valorar. É preciso destacar que o valorar pode, por si mesmo e segundo sua própria natureza, se *dirigir* de uma maneira análoga a objetos, mesmo sem consistir em um pensar. Não é somente o representar, o perceber, o julgar, etc., que são “consciência”. O valorar também o é; e ele consiste em consciência valorativa, não em [consciência] intelectual ou perceptiva. Enquanto consciência valorativa, o valorar é tomado como constituinte da objetividade, uma objetividade que lhe pertence por essência. (HUSSERL, 2009, p.350/p.266).

Se os valores podem assumir um caráter objetivo, se eles podem ser *objeto teórico em sentido estrito* (DEODATI, 2004, p.16) é porque eles podem ser objetos de atos objetivantes. Objeto deve ser compreendido como aquilo que pode “figurar como sujeito de uma asserção verdadeira” (HUSSERL, 2009, p.80/p.10). O que significa que é quando os valores se tornam objetos de um juízo cognoscitivo que eles têm o seu caráter objetivo estabelecido. A objetivação do valor somente pode ser efetuada pelo intelecto, pela razão que conhece; mas Husserl também não nega que há uma função constituinte dos atos valorativos, pois é o sentimento o ato responsável por tornar manifesto ou, ainda, por fornecer valorações à razão teórica.

Nessa mesma perspectiva, no *Curso de 1914*, Husserl sustenta que exibir o valor como objeto é possível “somente em virtude do conhecer que se realiza sobre

a base do ato emotivo”, pois “a razão axiológica com tudo o que lhe pertence é, por assim dizer, oculta a si mesma” (HUSSERL, 2009, p.141/p.63).

O juízo é uma consciência de um “é assim”; a vontade, por sua vez, é consciência de um “deve ser assim”. Mas a vontade, por si, não pode declarar e não pode *enunciar* o que nela se manifesta; esta é sua forma de dependência [*Unselbständigkeit*]. Para ter acesso à palavra, a vontade necessita de atos lógicos; e o resultado é um juízo de dever, que é justamente um juízo e não uma vontade. A razão lógica deve, por assim dizer, lançar um olhar sobre o terreno prático, deve emprestar a este os olhos do intelecto; somente então pode manifestar objetivamente isso que a razão prática exige e que reside necessariamente no sentido de suas exigências. (HUSSERL, 2009, p.142/p.64).

Ainda que no *Curso de 1914*, Husserl não mantenha mais a distinção predominante das *Investigações*, “atos objetivantes *versus* atos não-objetivantes”, deixando de sustentar o sentimento como ato não-objetivante, manifesta-se ainda um inegável e problemático *predomínio da razão lógica*. Husserl chega a afirmar que a razão prático-valorativa é “muda e, em certo sentido, cega” (HUSSERL, 2009, p.147/p.68). Como explica Deodati (2004, p.6), a razão prático-valorativa é, por um lado, *muda*, porque não é capaz de formular seus próprios juízos e, por outro lado, *cega*, pois não lança luz sobre sua própria atividade; nas palavras de Husserl: “a mera razão valorativa não vê, não compreende, não explicita e não predica” (HUSSERL, 2009, p.147/p.69).

A razão lógica, por sua vez, tem a *extraordinária prerrogativa* de formular juízos e determinar a legitimidade das leis que regem a verdade e falsidade, a legalidade e ilegalidade, etc., que, enquanto leis, concernem não apenas “ao seu próprio campo [da consciência teórica], mas também ao campo de todos os outros tipos de intenção; e, portanto, a todas as outras esferas da razão” (HUSSERL, 2009, p.146, p.68). É em virtude desse predomínio da razão lógica que a racionalidade prático-valorativa pode, conforme Centi, “conceitualizar, explicitar, predicar, e, propriamente por isso, valorar corretamente” (CENTI, 2004, p.282). Ainda que não apareça na primeira parte do *Curso de 1914*, a tese da fundação dos atos prático-valorativos em atos intelectivos ainda se faz presente em tais lições. Já na parte do *Curso de 1914* dedicada à axiologia formal, Husserl, além de afirmar que “os atos objetivantes (...) necessariamente são o fundamento de todo ato valorativo”²⁶,

²⁶ “A consequência [racional] vincula também o domínio intelectivo ao domínio da afetividade; a razão teórica e a razão valorativa são entrelaçadas. Todavia, a razão teórica é muito mais livre e independente. Já a razão valorativa é necessariamente entrelaçada à razão teórica. Isso se deve ao

argumenta que “os valores têm seu *lado-objeto* e, ao mesmo tempo, seu *lado-valor* específico, sendo que aquele funda este; e quando os valores se tornam eles mesmos objetos do conhecimento judicativo, o seu lado valor encontra-se ele mesmo objetivado” (HUSSERL, 2009, p.152/p.72). Mas a razão teórica, como Husserl faz questão de frisar, “não inventa nada, mas simplesmente traz à luz o que, em certo modo, já estava presente” (HUSSERL, 2009, p.141, p.63). Como Husserl argumenta, se os atos prático-valorativos não consistissem em um domínio de intenções, se neles nada se manifestasse, os atos intelectivos não encontrariam nenhum conteúdo de valor, mas apenas “vivências cegas”. Os atos lógicos constituem, pois, “apenas a forma lógica, mas não os peculiares conteúdos da razão que, apreendidos nessas formas, pertencem às paralelas esferas da razão” (HUSSERL, 2009, p.147/p.69).

A defesa do predomínio da razão lógica não deve ser, portanto, entendida em termos de um estabelecimento de uma única razão, o que comprometeria a tese, central também no *Curso de 1914*, do paralelismo dos tipos de razão, que, segundo Husserl, “deve traduzir-se em leis paralelas: as leis formais do dever devem ser paralelas às leis formais do ser” (HUSSERL, 2009, p.135/p.58). Nas palavras de Husserl:

Não é necessário que o predomínio da razão lógica nos induza ao erro com relação ao paralelismo das espécies de razão. Exprime-se, de fato, um entrelaçamento entre a essência da consciência dóxica e a consciência afetiva e, pois, com toda consciência em geral, segundo o qual todo tomar posição, todo valorar como bom ou como belo pode ser *a priori* convertido em uma tomada de posição judicativa (HUSSERL, 2009, p.140/p.63).

A concepção oriunda das *Investigações* acerca dos sentimentos como atos não-objetivantes busca dar lugar a uma argumentação que defende que há um paralelismo entre os tipos de razão, o qual tem por base uma analogia mais fundamental entre as intenções judicativas e as intenções prático-valorativas. Mas tal concepção não necessariamente consiste em uma alternativa que se contrapõe à tese da fundação dos atos do sentimento e da vontade sobre atos intelectivos, pois tal tese, como afirmamos acima, ainda se mantém.

fato de que os atos intelectivos, os atos objetivantes (que representa, julga ou supõe) – graças aos quais as objetividades valoradas se dão representativamente e são eventualmente postas como existentes ou não existentes no modo da certeza ou da probabilidade – *necessariamente são o fundamento de todo ato valorativo.*” (Cf. HUSSERL, 2009, p.151/p.72)

Em 1914, como é sabido, Husserl já havia publicado o primeiro volume das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Distanciando-se consideravelmente dos resultados obtidos nas *Investigações*, Husserl em 1913, além de sustentar o valor como o pleno objeto intencional do ato valorativo (§95), afirma no §117 que *todos os atos da consciência são objetivantes*. Opondo-se à concepção de que os sentimentos são meros estados de um sujeito empírico, no referido parágrafo das *Ideias I*, Husserl afirma que

(...) os atos do agrado e, igualmente, os atos do sentimento e da vontade em geral, são precisamente “atos”, “vivências intencionais”, e isto implica sempre uma *intentio*, um ‘tomar posição’ (...). Dizemos com toda exatidão que os caracteres do ato em geral são “teses” – teses no sentido amplo e somente em especial teses de crença ou modalidades destas teses. A analogia essencial das *noeses* específicas do agradecer-se com as posições de crença é evidente, e da mesma forma com as *noeses* do desejo, da vontade, etc. Também no valorar e no desejar algo está “posto”, prescindindo da posição dóxica implicada neles. Esta é também a fonte de todos os paralelismos entre as diversas espécies de consciência (...). (HUSSERL, 1986, p. 280).

Conquanto não utilize o par de conceitos “noese” e “noema”, no *Curso de 1914*, sobretudo no §7, Husserl desenvolve uma argumentação bastante semelhante a esta passagem das *Ideias*. Partindo de uma caracterização da consciência como “a esfera da representação em sentido amplo”, Husserl afirma que os atos que a constituem são, em última instância, atos de crença, isto é, tomadas de posição fundamentais em que algo é posto como existente ou como verdadeiro (HUSSERL, 2009, p.136/p.59). A estes atos, Husserl opõe, como uma classe essencialmente nova, os atos do sentir, do querer, do desejar, etc. A classe dos atos prático-emotivos perfaz uma nova modalidade de intenção, vale dizer, uma nova maneira de tomar posição frente a algo. Mas ainda que formando uma classe nova, Husserl enfatiza – assim como Brentano – que tais atos manifestam uma analogia essencial com os atos intelectivos, pois todo querer e todo desejar consistem em

(...) uma forma de intenção, neles mesmos reside um *ter-por-bom* ou um *ter-por-mau* no caso negativo. Esse “ter por” que reside puramente no ato afetivo é o *análogo* do tomar como existente ou do tomar como sendo dessa ou daquela forma, próprio do juízo. E é somente sobre a base de atos emotivos, que previamente valoram algo como belo ou como bom, que pode edificar-se eventualmente um juízo; uma tomada de posição do crer é efetuada, conceitos e palavras são introduzidos, surgindo então juízos predicativos sobre o valorar e sobre os valores (...). (HUSSERL, 2009, p.137/p.60)

O valorar, que se dirige à coisa valorada a partir de uma modalidade intencional própria, é também uma tomada de posição e, enquanto tal, é um “reter como válido”; e, nessa medida, encontra-se submetido, assim como o juízo, às ideias de correção e incorreção, regidas por leis ideais da validade e da não validade. Mas “uma lei é um enunciado e, portanto, por isso mesmo, é algo de lógico; é a razão lógica que estabelece sua verdade, que demonstra a sua validade *a priori* e que a funda” (HUSSERL, 2009, p.133/p.57). E ainda que posto como *análogo* ao juízo, o ato valorativo depende de atos intelectivos para poder enunciar leis, pois sempre que falamos de leis axiológicas “falamos e julgamos de modo lógico-racional, e se nós operamos uma fundação, é em virtude da razão lógica” (ibid). A razão prático-valorativa, ainda que certamente não se reduza à razão lógica, depende da colaboração desta para garantir o acesso à *universalidade do julgar*. “a razão axiológica necessita da razão lógica para poder emitir juízos que lhe permitem tornar-se *razão ética*” (CENTI, 2004, p.291, grifo nosso).

O §117 das *Ideias*, como a passagem abaixo permite ver, busca avançar um pouco mais na discussão acerca do caráter intencional do sentimento e acerca da objetivação dos valores, quando comparado aos desdobramentos dos *Cursos* e das *Investigações*.

O resultado de tudo isso é que todos os atos em geral – inclusive os atos do sentimento e da vontade – são “objetivantes”, constituintes originariamente de objetos, fontes necessárias de diversas regiões do ser e, portanto, das ontologias correspondentes. Por exemplo, a consciência valorativa constitui a objetividade axiológica, que é nova frente ao mero mundo das coisas (...). (HUSSERL, 1986, §117, p.283)

Ao contrário do que vinha sendo sustentado até então, todos os atos da consciência em sentido amplo são agora *objetivantes*, pois “toda consciência é ou atualmente ou potencialmente *tética*” (HUSSERL, 1986, p.281). Também os sentimentos são, em alguma medida, atos objetivantes nesse contexto, quer dizer, são constituintes de *objetos*. E afirmar que “todo ato constitui o objeto significa que contribui para estabelecer o seu sentido e, portanto, eventualmente para fixar aquilo que sobre ele pode ser dito” (BENOIST, 2004, p.167). Assim como toda tese, também o ato do sentimento, apesar de consistir em uma consciência apenas *potencialmente tética*, pode “se converter em uma posição dóxica atual” e isso “segundo uma lei de essência” (HUSSERL, 1986, p.281). Disso se segue que toda tomada de posição prático-afetiva pode se converter em uma tomada de posição

judicativa e, analogamente, toda proposição prática ou axiológica pode se converter em uma proposição dóxica (HUSSERL, 1986, p.282).

Mas o *Curso de 1914*, ao contrário do que talvez se espere, é profundamente ambíguo com relação a esses avanços, uma vez que, apesar de não sustentar mais os sentimentos como atos não-objetivantes, também não defende em momento algum o caráter objetivante dos mesmos. Naturalmente, cabe perguntar por que Husserl, já em 1914, não mantém a mesma concepção das *Ideias* acerca da intencionalidade do sentimento. Tal questão, contudo, permanecerá em aberto, uma vez que Husserl ele mesmo não forneceu justificativas que possibilitem a elucidação deste problema. No próximo capítulo, apresentaremos, finalmente, a proposta husserliana de uma ética formal – disciplina filosófica que concerne à axiologia formal e à prática formal.

3. A AXIOLOGIA E A PRÁTICA FORMAIS: A PROPOSTA HUSSERLIANA DE ÉTICA FORMAL.

Da forma como é desenvolvida nos *Cursos de ética* até 1914, a proposta husserliana de ética formal, pensada continuamente em analogia com a lógica, e complementada por uma teoria formal dos valores, desdobra-se na exposição dos aspectos e das leis mais fundamentais que compõem a axiologia e a prática formais. A exposição dessas disciplinas, contudo, não se orienta na direção de uma apresentação sistemática da dimensão formal da ética e da teoria do valor, mas assume o aspecto de um esboço geral de algumas leis que regem importantes nexos intencionais (BASSO e SPINICCI, 2002). No presente capítulo, temos como propósito apresentar, primeiramente, as leis que regulam o domínio axiológico. O ponto de partida de Husserl é que há *leis da motivação racional*, as quais vinculam um conteúdo axiológico e um conteúdo intelectual de modo que os sentimentos podem ser considerados como *atos racionalmente motivados*. Enquanto expressão objetiva e ideal das leis da motivação racional, as leis da dedução de valores, por sua vez, mostram que é possível falar em termos de uma *inferência axiológica*. Em seguida, passaremos à exposição do *princípio de contradição*. Diferentemente de como ocorre na lógica, o *princípio de contradição axiológico* exige a referência à *situação motivacional*. Além disso, buscaremos mostrar que o análogo axiológico do princípio do terceiro excluído é reformulado e apresentado por Husserl nos termos de um *princípio do quarto excluído*.

Ainda sob o mesmo escopo, caracterizaremos a esfera da vontade e do querer em sentido estrito, para então passarmos à exposição das leis fundamentais do querer, entre elas a *lei de absorção dos valores*, que conduz ao problema do imperativo categórico. Por fim, salientamos que é necessário ter em vista que a ética formal não pretende esgotar o sentido total da “moralidade”, uma vez que diz respeito apenas às condições formais de legitimidade da esfera prática e valorativa. Ainda que não desenvolvida nesses *Cursos*, uma ética material *a priori* deveria compor também o quadro de uma ética *a priori* no sentido mais amplo.

3.1 A Axiologia formal

A segunda seção do *Curso de 1914* é dedicada à axiologia formal, compreendida como uma das disciplinas que perfazem o núcleo da ética formal. A tal disciplina compete estabelecer leis axiológicas que regem, do ponto de vista noético, a validade ideal de toda tomada de posição valorativa. Objetivamente, trata-se, em todo caso, de “leis puramente formais que se fundam exclusivamente na *ideia generalíssima de valor e de estados de coisas de valor*” (HUSSERL, 2009, p.159/p.79). Apesar de possuir apenas trinta páginas, nessas lições Husserl apresenta, a partir ainda de uma analogia com a lógica, três grupos fundamentais de leis axiológicas. Conforme Bianchi, “o uso da analogia no que concerne aos valores é destinado a demonstrar a existência de relações entre valores no campo da axiologia” (BIANCHI, 199, p.134). No que segue, passaremos à exposição de tais leis. Como será visto, a analogia com a lógica manifesta-se desde já como consideravelmente limitada, uma vez que, ainda que seja possível apresentar leis paralelas às leis lógicas, há algumas leis axiológicas que, ao contrário, não possuem um análogo no caso judicativo.

Nos §9 e §10, Husserl apresenta as leis mais elementares que compõem sua axiologia formal. É da seguinte forma que ele introduz essas lições:

Manifestam-se algumas analogias entre o pensamento lógico-analítico, tal como se mostra na inferência silogística, e o querer, por assim dizer, prático-analítico, tal como se manifesta em toda conduta da vontade segundo meios e fins. Da mesma maneira que no domínio lógico, e especialmente nas relações do pensamento mediato, falamos de antecedente e conseqüente analíticos, do mesmo modo devemos falar de antecedentes e de conseqüentes prático-analíticos. (HUSSERL, 2009, p.149/p.70)

Também no plano axiológico mais geral, Husserl sustenta que há uma diferença entre os *valores antecedentes* e os *valores conseqüentes*. Trata-se de uma distinção entre valores pressupostos, que valem por si, e valores derivados, sendo que “os últimos são valores em virtude de outros valores; os primeiros são, por assim dizer, valores-premissas ou valores fundamentais” (HUSSERL, 2009, p.150/p.71). Mas em que medida é possível, como questiona Pradelle (2009), transpor para a esfera axiológica e prática a ideia de relação de antecedente a

consequente? Para Husserl, se é correto falar em termos de antecedentes e de consequentes axiológicos é apenas porque há uma *lei a priori da motivação racional*, entendida como *lei da consequência racional*: “o valorar fundamental motiva a valoração dos valores deduzidos” (HUSSERL, 2009, p.150/p.71). Mas também em outros domínios, e não apenas no plano valorativo, se manifestam semelhantes conexões motivacionais. Quando se julga racionalmente no domínio lógico, segundo argumenta Husserl, o julgar a conclusão é racionalmente motivado pelo julgar a premissa. Na esfera prática, em paralelo, o querer os meios (consequente prático-analítico) é motivado racionalmente pelo querer o fim, que funciona como premissa do querer. O ponto de Husserl é que “a lei lógica da consequência tem a sua analogia no campo axiológico-formal na lei da motivação racional” (BIANCHI, 1999, p.136). Com efeito, já no *Curso de 1908*, Husserl afirma que do mesmo modo que há leis da consequência e, mais precisamente da consequência formal, há leis da consequência formal no valorar e também no querer (HUSSERL, 2009, p.317/p.237).

Além disso, a lei da consequência é capaz de conectar um conteúdo intelectual e um conteúdo axiológico de tal forma que alegria e tristeza podem ser concebidos como *atos racionalmente motivados* (HUSSERL, 2009, p.152/p.73). A alegria, por exemplo, é motivada, por um lado, por uma valoração que põe algo como sendo bom ou belo, e, por outro lado, por uma convicção de que existe isso que é valorado como bom ou belo. Também a suposição de que existe isso que é valorado como bom “pode funcionar como motivante e, neste caso, a alegria se transforma em esperança” (HUSSERL, 2009, p.153/p.73). Como explica Husserl já no §10, uma motivação axiológica se une a uma motivação intelectual e ambas operam conjuntamente como premissas de um *nexo axiológico*. Nas palavras de Centi: “interpretar corretamente o formalismo ético significa, para Husserl, ponderar sempre em relação a uma situação dada e motivar a decisão através de uma consequência racional” (CENTI, 2004, p.283).

O §10, por sua vez, é dedicado às *leis da dedução de valores*, entendidas enquanto expressão ideal e objetiva das *leis da motivação*: a estas leis “correspondem proposições objetivas que versam sobre os seus correlatos e que não se referem ao sujeito e nem aos seus atos singulares” (HUSSERL, 2009,

p.154/p.74). Vejamos um exemplo fornecido por Husserl – a partir do qual ele obtém uma lei da dedução de valores.

Se alguém hipoteticamente se alegra pela ideia de que V²⁷ existe e se tem em vista que a existência de V depende da existência de A, então a sua alegria se propaga racionalmente também para A e A adquire para ele um valor. O pensamento hipotético de que A existe motiva uma alegria igualmente hipotética, voltada para a ideia de que V também deve existir. (HUSSERL, 2009, p.155/p.75).

Nesse caso, na medida em que A é condição de V (no sentido de que o ser de A implica o ser de V), a alegria manifesta pela existência de V se transmite também a A, que passa a ter um valor derivado. Mas o mais importante é que tal lei pode ser posta objetivamente: “*se V é um valor e se é verdadeiro que ‘se A existe, então V também existe’, então A é também, e apenas nesta medida, um valor*” (HUSSERL, 2009, p.156/p.76). Disso se segue que, do ponto de vista objetivo, uma *inferência axiológica* é constituída por uma primeira premissa, que Husserl designa como um *fato de valor* – “V é um valor” –, e por uma segunda premissa, que é um estado de coisas intelectualivo – “e se é verdadeiro que se A existe, V existe”. Mas o “e” axiológico que une o ato de valorar com o juízo não é oriundo, como no caso do “e” da inferência lógica, de um ato intelectualivo. Se fosse o caso de um “e” meramente intelectualivo ou lógico, das premissas “V é um valor” e “se A existe, V existe” deveria se seguir logicamente a proposição conclusiva “A é um valor”; mas da união meramente intelectualiva de tais premissas, não se segue analiticamente uma tal conclusão. É apenas mediante um “tomar em consideração axiológico” que se torna possível uma unidade entre o ato de valorar e aquele de julgar. Assim afirma Husserl:

Nós valoramos V e tomamos em consideração o fato de que V existiria se A existisse. Este *tomar em consideração* não é um ato teórico. Nós tomamos em consideração axiologicamente e isso quer dizer precisamente que a convicção teórica adquire uma função afetiva e torna-se afetivamente e não teoricamente motivante. (HUSSERL, p.156/p.76).

Com tal argumentação, Husserl defende o caráter peculiar da razão axiológica, que, através de uma tomada de posição própria, é capaz de unificar tais premissas de modo a resultar em uma proposição axiológica consequente. Na sequência do §10, Husserl apresenta ainda algumas modificações da lei

²⁷ Utilizamos aqui “V” para designar o valor. Husserl, não obstante, como indicam os tradutores da edição francesa, utiliza a letra W (*Wert*).

concernente à dedução de valores. Vejamos algumas formulações, tal como oferecidas por ele: a) Se V é um valor e se é verdadeiro que o ser de A implica o não-ser de V, então A é algo não valioso em sentido relativo; b) Se V é um valor e se se pressupõe que entre A e V apenas um dos dois pode existir, então A é um desvalor; c) Se V é um valor e se pressupomos que A e V podem existir apenas conjuntamente, então A é um valor. Como Husserl argumenta, todas estas leis mostram que

(...) a conexão dedutiva no valorar não é somente uma característica empírica das vivências valorativas, mas é, assim como a conexão dedutiva do juízo, subordinada a normas *a priori* às quais correspondem leis *a priori* que regem as relações entre valores ideais (...). (HUSSERL, 2009, p.160/p.80).

Não obstante, a clarificação da razão axiológica mediante a exibição de suas possíveis conexões dedutivas, como Husserl mesmo afirma ao final do §10, é apenas o primeiro passo no desenvolvimento de uma axiologia formal. Pois, até este nível, a axiologia não consegue dar conta do ceticismo axiológico, uma vez que ora “A” aparece como um valor positivo, ora como um valor negativo: “os valores podem entrar em colisão uns com os outros” (HUSSERL, 2009, p.161/p.81). O §11, talvez mais importante que este que o precedeu, apresenta um segundo grupo de leis axiológicas que, segundo Husserl, pode excluir a possibilidade de todo ceticismo. Trata-se de duas leis fundamentais que *lembram* ou, como Husserl também afirma, que são *análogas* ao princípio de contradição e ao princípio do terceiro excluído. Vejamos, primeiramente, o *análogo* do princípio de contradição, o qual pode ser formulado objetivamente como segue:

Se A é um valor positivo, então não é um valor negativo. E se A é um valor negativo, então não é um valor positivo; e isso em referência à mesma espécie de valoração (qualidade do valorar). Mas no domínio axiológico, esta lei implica que a *situação motivacional* deve ser a mesma em todos os casos. (HUSSERL, 2009, p.161-162/p.81).

Conforme argumenta Gerard, “a analogia é aqui confrontada com uma primeira dificuldade, pois há uma diferença fundamental entre o princípio de contradição da esfera lógica e seu análogo da esfera afetiva” (GERARD, 2004, p.128). Em uma outra formulação possível, o princípio de contradição da esfera axiológica afirma que:

Pressupostas uma mesma matéria de valoração e uma mesma situação motivacional, se o valorar positivo é racional, então o valorar que pertença à mesma qualidade valorativa e que seja negativo é irracional, e vice-versa. (HUSSERL, 2009, p.162/p.81)

A passagem permite ver que o princípio de contradição da esfera axiológica vale apenas se a qualidade, a matéria e a situação motivacional permanecerem as mesmas. Dito de outra forma, dois atos afetivos apenas podem ser ditos “contraditórios” quando os elementos destacados puderem ser considerados *idênticos* em cada um dos atos. Na tentativa de esclarecer um pouco essa questão, pensemos no seguinte exemplo. Um sujeito, designado por A, toca violino profissionalmente em uma orquestra sinfônica; ao tocar um instrumento de baixa qualidade, sente um certo desprazer e o valora como sendo um *mau* violino. Já um outro sujeito, designado por B, está aprendendo a tocar o instrumento e em posse do mesmo violino de baixa qualidade, sente prazer ao tocá-lo e o valora como *bom*. Em uma situação, o violino é tomado como *bom*; em outra, como *mau*. Mas este não seria um caso de contradição da esfera axiológica? Não se poderia sustentar que *logicamente* apenas uma das valorações, ou do sujeito A ou do sujeito B, deve ser considerada como correta e justa? Para Husserl, não há contradição, uma vez que a *situação motivacional não é a mesma* nos dois casos. Não sendo a mesma situação motivacional em todos os atos valorativos, a contradição não ocorre, pois há ainda uma terceira possibilidade: poderia ser o caso de um terceiro sujeito, e imaginemos aqui um indígena selvagem, que se depara com o mesmo violino e que sem o compreender, considera-o como algo *indiferente* ou *neutro*, como não tendo valor nem positivo e nem negativo, mas como tendo valor neutro. Temos, portanto, três valorações distintas, mas que não se contradizem, de modo que acerca de nenhuma delas se pode dizer que é ilegítima ou absurda.

Ao contrário do domínio lógico, a esfera axiológica “acrescenta uma restrição: em relação à mesma situação motivacional” (HUSSERL, 2009, p.162/p.82). E por quê? Ora, enquanto na lógica o princípio do terceiro excluído complementa o princípio de contradição, determinando que *se A é verdadeiro, então não-A é falso*, excluindo uma terceira possibilidade, o princípio de contradição da esfera axiológica exige a referência à situação motivacional uma vez que, nesta esfera, não há propriamente um princípio do terceiro excluído, pois além do valor positivo e do valor negativo, há também, segundo Husserl, o valor neutro. Abstraindo, assim, da

referência à situação motivacional, o valor positivo e o valor negativo não se excluem mutuamente, pois há a possibilidade ainda de um valor neutro, quer dizer, de que algo seja posto como não sendo nem um valor fundamental e nem um valor derivado.

É, pois, apenas a referência à uma mesma situação motivacional o que possibilita contrapor dois atos afetivos. Assim, pode-se afirmar que há contradição axiológica quando, por exemplo: de dois sujeitos, A e B – ambos profissionais de uma orquestra, incumbidos da tarefa de avaliar o mesmo violino do exemplo acima como bom ou como mau para fazer parte dos instrumentos da orquestra –, A valora o violino de qualidade inferior como um *mau* violino para ser utilizado em uma orquestra e B valora o mesmo violino como *bom* para os mesmos fins. Sendo, além da mesma matéria, a mesma situação motivacional (e a situação motivacional é a mesma uma vez que ambos são profissionais e ambos, pressupõe-se aqui, avaliaram o instrumento com os mesmos parâmetros e tendo em vista os mesmos fins), é possível aplicar o princípio de contradição axiológico e afirmar que apenas uma das valorações pode ser correta ou justa²⁸. Mas é, pois, apenas com uma considerável limitação que se pode falar em termos de princípio de contradição da esfera axiológica²⁹.

A limitação imposta ao *análogo* do princípio de contradição está diretamente relacionada com a problemática do *análogo* do princípio do terceiro excluído. Enquanto “todo estado de coisas representável resolve-se objetivamente quanto ao ser e ao não-ser”, por outro lado, “o estado de coisas valorável não se decide quanto

²⁸ Quanto à possibilidade do princípio de contradição da esfera axiológica, a seguinte objeção poderia ainda ser feita: tendo em vista ainda o último exemplo acima, não poderia ser o caso, então, de um terceiro instrumentista de violino – em face ainda do mesmo violino e, hipoteticamente, na mesma *situação motivacional* que A e B – valorar tal instrumento como *neutro* em relação a toda valoração possível? E se for esse o caso, o princípio de contradição da esfera axiológica, mesmo observando a *identidade* da situação motivacional, não cairia por terra? Ainda que Husserl não trate explicitamente dessas questões, acreditamos que é possível argumentar que, mantida a mesma situação motivacional, não poderia ser o caso de um terceiro instrumentista avaliar tal instrumento como algo simplesmente *indiferente*. Ao que tudo indica, Husserl considera possível, ainda que em um sentido amplo, falar em termos de um princípio do terceiro excluído da esfera axiológica, mas somente se a situação motivacional for a mesma: “se um conteúdo é valorável em sentido estrito, se uma categoria valorativa pode lhe dizer respeito, então o conteúdo em questão é um conteúdo de valor positivo ou negativo; e não há terceiro termo. Nessa medida, portanto, nós temos um *análogo* do princípio do terceiro excluído” (HUSSERL, 2009, p.166/p.85).

²⁹ Seguimos, aqui, a linha argumentativa de Gerard. Conforme sustenta este autor, “dada uma mesma matéria valorativa, uma mesma qualidade de valoração e situações de motivação idênticas, uma valoração positiva e uma valoração negativa se excluem mutuamente. O princípio de não-contradição deve exprimir expressamente a *incompatibilidade das valorações contraditórias a uma mesma situação de motivação*.” (GERARD, 2004, p.129, grifo nosso).

ao seu ser valioso positivamente ou negativamente” (HUSSERL, 2009, p.164/p.83). E se neste âmbito tal coisa não acontece é porque não há apenas a bipolaridade como naquele, mas há ainda o *indiferente*, o valor neutro, que não deve ser confundido com o valor negativo, pois tem o sentido de ser isento de valor. O indiferente é também denominado por Husserl de *adiaphoron*, termo estóico utilizado já por Zenão para nomear a categoria de coisas que não são nem boas e nem más (GERARD, 2004, p.131).

Tendo em vista a possibilidade do valor neutro, aquilo que poderíamos chamar de *análogo* axiológico do princípio do terceiro excluído é reformulado a tal ponto que é posto já em termos de um *princípio do quarto excluído*.

Se M é uma matéria qualquer, então um dos três casos seguintes é verdadeiro (e isso sempre no interior de uma região axiológica qualquer): M é ou matéria de um valor positivo ou matéria de um valor negativo ou é em si isento de valor. Portanto, para a esfera dos valores em si e disso que é neutro com respeito ao valor, nós temos um *análogo* do princípio de contradição e do terceiro excluído, exceto que esse último assume a forma de um princípio do quarto excluído (HUSSERL, 2009, p.169/p.88).

A tripartição da esfera axiológica em valores positivos, negativos e neutros exclui, portanto, a possibilidade de um análogo propriamente dito do princípio do terceiro excluído.

No §12a, Husserl apresenta um terceiro grupo de leis que “que não tem um análogo na esfera da lógica apofântica mais restrita” (HUSSERL, 2009, p.172/p.90). Trata-se de leis que regem as relações objetivas de comparação e de ordenação entre os valores. Já Brentano havia formulado uma série de leis que possibilitam dar conta dessas relações. Antes de analisar algumas leis que Brentano apresenta em *A origem do conhecimento moral*, Husserl observa que valores apenas podem ser comparados entre si sob a condição de serem valores de *uma mesma região de valor*, quer dizer, de uma mesma categoria de valor, pois “não parece ter sentido comparar um valor de desejo com um valor de prazer, ou um valor existencial (de bom) com um valor não existencial (de beleza)” (HUSSERL, 2009, p.173/p.90).

A primeira lei de Brentano destacada por Husserl é a seguinte: “é preferível um bem reconhecido como bem a um mal reconhecido como mal” (BRENTANO, 2002, p.34). Husserl reformula tal lei de Brentano e, primeiramente, apresenta sua uma formulação noética da mesma: “é racional, no sentido da consequência, preferir o que é tomado praticamente como bom àquilo que é tomado praticamente como

mau” (HUSSERL, 2009, p.174/p.92). A esta corresponde correlativamente a seguinte lei ôntica: “todo bem prático, considerado em si e por si, é praticamente melhor que todo mal prático considerado em si” (HUSSERL, 2009, p.175/p.92).

A segunda lei examinada afirma que “é preferível a existência de um bem à existência de um mal” (BRENTANO, 2002, p.34). A formulação que Husserl oferece de tal lei é, como ele mesmo afirma, de caráter mais geral: “se um valor de beleza é mais valioso que um outro valor do mesmo tipo, então a existência do primeiro é mais valiosa que a existência do segundo” (HUSSERL, 2009, p.175/p.93). Husserl apresenta a seguinte formalização³⁰ correspondente a esta lei: $B_1 > B_2 \supset (E(B_1) > E(B_2))$; e inversamente: $N(B_2) > N(B_1)$.

A última lei de Brentano examinada diz que “é preferível o bem total sozinho ao mesmo bem misturado com um mal” (BRENTANO, 2002, p.34). Na formulação husserliana, esta lei de Brentano é decomposta em três leis, sendo que o termo “misturado” ou, também, “mesclado”, é substituído, ficando então: “a existência de um bem sozinho é melhor que a existência *conjunta* desse bem e simultaneamente de um mal”: $E(B) > E(B + M)$; “a existência de dois bens é melhor que a existência de apenas um deles”: $E(B + B_1) > E(B)$; “a existência conjunta de um bem e de um mal é melhor que a existência do mal apenas”: $E(B + M) > E(M)$ (HUSSERL, 2009, p.175/p.93).

Husserl, com vistas a complementar este grupo de leis, apresenta ainda uma lei que Brentano não considerou, a qual envolve o *adiaphoron*: “uma soma qualquer conserva o mesmo valor quando a um elemento é ‘somado’ um *adiaphora*”: $E(B) = E(B + a)$ (HUSSERL, 2009, p.176/p.93). E se neste caso a soma mantém o mesmo valor é porque o *adiaphoron* é neutro e, como Husserl afirma, *joga o papel do zero*.

Para finalizar a parte do *Curso de 1914* dedicada à axiologia formal, Husserl distingue, em §12b, duas modalidades de composição axiológica, a saber, o caso de simples adição de valores e o caso mais complexo de produção de valores

³⁰Husserl emprega E para *Existenz* (existência), N para *Nicht-Existenz* (não-existência), S para *Schönheitswert* (valor de beleza), G para *Gut* (bom) e U para *Übel* (mau) e ‘a’ para *adiaphoron* – estes últimos aparecem na próxima lei –, os operadores “>” (melhor que), “ \supset ” (condicional), “=” (igualdade), e, ainda, “+” para designar a operação de soma. Os tradutores da edição francesa e também aqueles da edição italiana optam por utilizar apenas B para *belo* e *bom*, sem distinguir, portanto entre *Schönheitswert* e *Gut*. Seguimos tais tradutores e utilizamos também apenas B para *belo* e *bom*, além de E para *existência*, N para *não-existência* e M para *mau/o mal*.

(PRADELLE, 2009, p.28). Trata-se de dois tipos de relação entre os *inteiros ou todos de valor* e os seus *componentes ou partes de valor*. Enquanto que em um caso, o valor do inteiro se constitui enquanto tal a partir da soma das partes, de modo que “a simples posse em geral dessas partes determina o valor do todo” (HUSSERL, 2009, p.178/p.95-96), no outro caso, por sua vez, não se trata de um inteiro cujo valor consiste na mera soma das partes que têm valor, mas de um inteiro cujo valor perfaz “uma unidade que é mais que a unidade coletiva dos componentes” (HUSSERL, 2009, p.179/p.96). Neste caso, conforme Gerard, sobre a base “da combinação e influência recíproca dos componentes de valor, um novo valor é constituído” (GERARD, 2004, p.138).

3.2 A esfera da vontade e a prática formal

3.2.1 A determinação da esfera da vontade e a estrutura do querer

Tanto os atos valorativos, tratados pela axiologia formal, quanto os atos do querer em sentido mais estrito caem sob o título geral de *Gemüt*, a esfera da “afetividade”. Mas apesar de pertencerem a uma mesma esfera de consciência, Husserl destaca que esses diferentes atos não possuem leis idênticas, de forma que as leis que acabamos de ver, que regem os valores e suas relações, não são, por sua vez, adequadas para dar conta dos fenômenos da vontade. Neste âmbito “entram em jogo leis de uma espécie própria” (HUSSERL, 2009, p.185/p.102). Ao introduzir, na terceira seção do *Curso de 1914*, a ideia de prática formal, Husserl afirma que

(...) a tarefa é, pois, de um lado, delinear sistematicamente em uma morfologia todas as modalidades primitivas, bem como aquelas que resultam por complexificação e interação, e, por outro lado, estabelecer as leis racionais correspondentes, as leis axiomáticas e as leis derivadas. Trata-se de uma tarefa penosa que requer muito cuidado e paciência. Mas depois de ter sido claramente compreendida como tarefa e dado que, na esfera puramente lógica, já se tem estabelecido realizações paradigmáticas, a resolução dessa tarefa e o desenvolvimento efetivo de uma prática formal resultam em uma dificuldade de menor grau. (HUSSERL, 2009, p.213/p.126).

Husserl, contudo, não chega a desenvolver a prática formal do modo sistemático como a passagem acima leva a crer. No decorrer dessas páginas, antes de apresentar algumas leis que compõem a prática formal, Husserl busca caracterizar o domínio da vontade, distinguindo entre um ato do querer e um mero ato do desejar, de modo a exibir o que ele chama de estrutura do querer em sentido estrito. Enquanto que, em sentido amplo, a noção de *atos da vontade* inclui também atos nos quais o querer consiste em um simples decidir-se por algo, quer dizer, “um querer que não é ele mesmo um *querer agir*” (HUSSERL, 2009,p.186/p.103), em sentido estrito, por outro lado, querer “é querer positivamente, na forma da certeza do querer” (HUSSERL, 2009, p.187/p.103). Nessa última acepção, única que Husserl passará a considerar, o querer traz consigo a ideia de ação, de querer agir para realizar. Contrapondo-se a este, encontra-se o *mero desejar*, que não necessariamente implica a consciência da realização prática da coisa desejada; dito de outra forma, entre as possibilidades do desejar encontra-se aquela de desejar algo que não necessariamente é possível ser realizado. Por isso, “o simples desejar não é ainda um querer” (HUSSERL, 2009, p.188/p.104). Já o querer, propriamente dito, implica sempre a consciência, seja na forma da certeza ou da probabilidade, de uma *meta prática que clama por ser realizada*. Não obstante, os atos da vontade em sentido estrito são entrelaçados com os atos desiderativos, pois, como se diz, “é impensável um querer sem um desejar” (ibid). Porém, como Husserl observa, não se trata de uma implicação real de um desejar em um querer, mas da ideia de que toda coisa querida é também digna de ser desejada (HUSSERL, 2009,p.189/p.105).

Mas além da distinção apontada entre os atos práticos e os atos do desejar, há ainda outro aspecto que os distingue.

A vontade não pode se dirigir a algo ideal, mas somente a alguma coisa real, e não pode se dirigir a algo do passado, mas somente a algo que diz respeito ao futuro; e isso por oposição à alegria e ao desejo. Alguém pode se alegrar pelo estabelecimento de uma relação matemática ideal, pela validade de uma proposição ou de uma demonstração; e pode também desejar tudo isso. (...) Mas [à vontade] lhe é negada a esfera ideal, bem como o passado (HUSSERL, 2009, p.190/p.106)

Dessa forma, conforme Husserl argumenta, faz parte do sentido do querer não poder se dirigir a algo ideal, pois uma tal coisa, no sentido concebido por Husserl aqui, não cai sob o domínio da vontade, daquilo que lhe compete *fazer*. Mas ao afirmar também que a vontade pode se dirigir apenas a algo real, não significa

que seja algo já dado, algo que em alguma medida já é, mas a algo que *pode ser realizado pelo sujeito do querer*. “Real” é aquilo que pode ser realizado. E é porque os atos do querer podem se dirigir apenas àquilo que se pode realizar, que a vontade encontra-se sempre dirigida ao futuro e jamais, portanto, ao passado. Não há sentido em querer algo que, digamos assim, se encontra no passado, pois uma tal coisa, naturalmente, já não é mais realizável.

Todo o querer tende a realizar algo: “a posição da vontade é a posição da realização” (HUSSERL, 2009, p.191/p.107). Conforme o §15, ao projetar um fim a ser alcançado, a vontade se dirige ao futuro e o faz de um modo próprio: aquele que quer algo crê que no futuro tal coisa *será*. Tal crença, contudo, não deve ser entendida como fundamento do querer, uma vez que ela surge do próprio querer. Como também podemos afirmar, tal crença apenas se dá em virtude do “*fiat!*” criativo da consciência prática: “a consciência não diz ‘isso será e por essa razão eu quero’, mas: ‘porque eu quero, isso será’; em outros termos, a vontade pronuncia o seu ‘*seja!* criativo’”(Ibid). A vontade é, assim, entendida como uma esfera que também opera uma realização, pois, dado um *querer agir* que se resolva sobre uma meta, “em cada uma das fases em que a realização é cumprida, o que vem a se tornar real é caracterizado como originariamente criado, como produzido” e, em cada caso, trata-se de uma criação própria da vontade (Ibid). Husserl inclusive compara o perceber em geral com a percepção disso que é posto ou criado pela vontade; enquanto que na percepção em geral nós apreendemos algo que, por assim dizer, já existe³¹, a percepção do que é produzido pela vontade através de uma ação “tem o caráter de uma percepção que surge através da subjetividade criadora, na qual o objeto é [o que é] em virtude de seu *fiat* criativo” (Ibid). Como explica Bianchi, “a vontade é ativa com relação à percepção que é passiva; a passividade natural da percepção contrasta com a atividade perceptiva da ação voluntária” (BIANCHI, 1999, p.107).

Mas desde o *momento* em que a vontade se volta para algo, querendo-o e se decidindo por ele (vontade de decisão), até o *momento* em que leva a cabo (vontade de ação) ou, ainda, que passa a preencher aquilo que foi intencionado praticamente, a esfera da vontade se permite ser explicitada à luz da *estrutura temporal* nela

³¹ Cf. §15: “(...) qualquer outra percepção [que não aquela manifesta em um querer] tem o caráter de uma passividade, na qual nós apreendemos o que precisamente está lá, quer dizer, na qual nos voltamos até alguma coisa que existe (...)” (HUSSERL, 2009, p.191/p.107).

implicada – e isso é o que Husserl se esforça em elucidar no §16. A vontade quando se propõe uma meta, “se dirige a um *agora* determinado que serve como ponto de partida de uma série temporal” (HUSSERL, 2009, p.193/p.109), que será preenchida conforme a realização de tal querer. Como Husserl explica, um querer que posteriormente se cumpre é um querer que se mantém congruente com relação à decisão inicial, com o *fiat* criativo; isso significa que, durante a extensão temporal da ação, a vontade que leva a cabo o cumprimento da meta é a vontade que consegue permanecer fiel ao ponto de partida do processo que se dispõe a realizar. A tese implícita aqui é que o querer inicial, em alguma medida, deve “*se manter vivo no decurso do tempo que se segue à decisão*” (HUSSERL, 2009, p.193/p.109). O *agora inicial* é o que confere “*impulso criativo originário*” ao querer durante toda a realização da meta, sendo que tal “impulso” pode ser continuamente reiterado (HUSSERL, 2009, p.194/p.110).

Além do *agora* originário, faz parte também da estrutura do querer um *duplo horizonte de modificações específicas*, nas quais se constituem o *passado criativo* e o *futuro criativo*. Com efeito, “a vontade não se dirige apenas ao *agora* com seu início criativo, mas também à sucessiva extensão temporal e aos seus conteúdos” (ibid). O percurso que se estende desde a determinação da meta e do início da ação até a realização da mesma é constituído pela contínua transição *de um agora em um novo agora*. A tese de Husserl é que há um *horizonte da vontade*, revelado pela *antecipação da continuidade do querer*. Mas o futuro implicado em todo querer é sempre um *futuro criativo*, que tem o papel fundamental de trazer consigo a consciência do que ainda resta a fazer. Por outro lado, há também o *passado criativo*, que se manifesta na forma daquilo que já foi feito. Mas é quando a ação se realiza, quer dizer, quando ela atinge o fim posto, que o *passado criativo* manifesta “um resultado que subsiste enquanto obra” (ibid). Isso que Husserl chama também de *ponto final* da ação, que tem o caráter do *já cumprido*, é entendido, pois, como uma obra ou produto da vontade; ao final, a vontade pode ser concebida, de maneira plenamente legítima, como criativa.

3.2.2 Os paralelos entre as *modificações* do juízo e as *modificações* do querer

No §17 do *Curso de 1914*, Husserl elenca alguns paralelos entre as modificações do juízo e as modificações do querer. O querer em sentido estrito ou originário é, segundo Husserl, o *análogo* da certeza da esfera do crer: “eu simplesmente ponho e ponho como um *dever ser* em sentido prático: ‘seja!’” (HUSSERL, 2009, p.199/p.114). Já no *Curso de 1908/09* Husserl desenvolve uma argumentação semelhante, afirmando que assim como se pode falar de certeza da percepção, certeza da imaginação, certeza judicativa, certeza simbólica, etc., igualmente é possível falar em termos de certeza da vontade (HUSSERL, 2009, p.417/p.327). No caso específico dos atos da vontade, a certeza a que Husserl se refere parece estar relacionada com a ideia de que a vontade pode se dirigir a algo, querendo-o e colocando-o como necessário; sendo, nessa medida, a vontade capaz de intencionar algo na forma de uma *convicção do ser* daquilo que se quer.

Mas da mesma forma que o juízo, também o querer pode se apresentar a partir de modos distintos e não apenas sobre a base da certeza do querer. No lugar de um julgar concebido como um estar convicto de algo, o julgar pode se modificar de maneira que a coisa julgada se manifeste como meramente possível, sendo a consciência da possibilidade uma modalização do crer (HUSSERL, 2009, p.198/p.114). Analogamente, na esfera prática, o querer pode passar de uma consciência explícita daquilo que se quer a uma consciência, por assim dizer, *indeterminada e não clara*, onde o objeto é pensado como meramente possível. Trata-se de um caso de *modificação problemática do querer*, na qual não se tem mais a certeza própria do querer originário, mas apenas “a simples impressão de um dever ser” (HUSSERL, 2009, p.199/p.114). E, assim como no caso judicativo, também na esfera da vontade, a posição de algo na consciência se modifica, podendo passar da certeza, do *ser certo*, para o *ser provável, possível, duvidoso, questionável*, etc.

Além da modificação problemática, Husserl indica, de uma maneira consideravelmente obscura, outras duas modificações do querer. Nesse contexto do *Curso de 1914*, Husserl afirma que a construção hipotética “se A é B, então C é D” é uma modalidade do crer que pode se manifestar também na esfera prática, sendo que “no lugar de simplesmente querer, é possível realizar um querer hipotético e

realizar sobre essa base um querer-consequência” (ibid). Acerca deste caso, Husserl fornece o seguinte exemplo: “supondo que este verão eu vá à Suíça, então irei a Engadina” (ibid). Husserl aponta também para a possibilidade de *modificações disjuntivas do querer*, que se manifestam na forma “eu quero A ou B”, sendo que “cada um dos dois dá a impressão de ser exigido, cada um solicita, em alguma medida, o querer; o querer oscila entre A e B, no querer ele mesmo efetua-se um ser indeciso dirigido a um e a outro” (HUSSERL, 2009, p.200/p.115).

Husserl trata ainda da afirmação e da negação no domínio do querer (§17 d). Tanto a afirmação quanto a negação, segundo ele, são modificações do querer originário e, mais ainda, modificações *análogas* àquelas que se manifestam na esfera dóxica. Husserl exhibe tal paralelismo nos seguintes termos. Na esfera dóxica, a crença originária (“*é assim*”) pode se modificar e assumir a forma afirmativa (“*sim, é assim*”) ou também a forma negativa (“*não, não é assim*”)³². Igualmente, o querer originário (“*eu quero*”) possui também uma modalização afirmativa (“*sim, eu quero*”) e uma negativa (“*não, eu não quero*”). De maneira análoga ao “*não é assim*”, que exprime uma tomada de posição que se dirige a um “*é assim*” negando-o, o “*eu não quero*” implica uma disposição positiva da vontade, que se dirige a um “*eu quero*”, mas cancelando-o (HUSSERL, 2009, p.211/p.124). Por fim, destacamos que o “*não é assim*” e o “*eu não quero*” não consistem em um mero eximir-se de tomar posição, pois também eles são, fundamentalmente, tomadas de posição que se dirigem aos seus opostos, negando-os.

3.2.3 As leis fundamentais do querer

É na quarta seção do *Curso de 1914*, tendo já caracterizado o querer em sentido estrito na seção anterior, que Husserl busca apresentar algumas leis pertencentes ao domínio da vontade. Em um primeiro momento, Husserl trata da lei relativa à fundação dos atos da vontade.

(...) do mesmo modo que as suposições são geralmente fundadas sobre certezas, ou do mesmo modo que as valorações podem ser fundadas sobre certezas ou probabilidades, ainda do mesmo modo as volições são

³² Na perspectiva de Husserl, “a lógica antiga não reconheceu que a afirmação e a negação são modalizações que se contrapõem ao fenômeno da crença originária”. (HUSSERL, 2009, p.210/p.124).

fundadas sobre teses dóxicas e, ao mesmo tempo, sobre teses oriundas da esfera das valorações. (HUSSERL, 2009, p.214/p.127)

Os atos que perfazem a esfera da vontade, conforme podemos conferir nessa passagem, são fundados sobre pressupostos dóxicos e axiológicos. Trata-se ainda da tese de que os atos práticos pressupõem atos intelectivos, os quais “fornecem uma representação do objeto querido, isto é, aquilo que o ato volitivo se esforça em realizar” (PEUCKER, 2012, p.47). Por outro lado, o querer pressupõe, na mesma medida, uma valoração, a qual se manifesta sempre sobre a base de um ato do sentimento. A consciência volitiva, ou, simplesmente, a esfera da vontade, se funda sobre a consciência teórica e também sobre aquela valorativa. Como explica Melle, entre a classe dos atos teóricos, dos atos valorativos e dos atos volitivos encontram-se relações de fundação, no sentido de que os atos da vontade se fundam sobre atos valorativos, que, por sua vez, pressupõem atos teóricos. No curso *Introdução à ética*, proferido seis anos após essas lições, Husserl mantém ainda a ideia de fundação intencional e sustenta, de forma bastante semelhante, que “o representar fornece o objeto intencionado, o valorar o objeto intencionado fornece o valor intencionado e o querer atua na realização da objectualidade valorada” (HUSSERL, 2009c, p.210). A fundação dos atos volitivos em atos valorativos regula também a correção ou, ainda, a legitimidade do querer: “a correção do querer (ou do propósito) é já predefinida pela correção da valoração pressuposta; o querer correto se regula pela correção da valoração” (HUSSERL, 2009, p.215/p.127). Para Husserl, um querer é correto na medida em que ele se dirige a um valor positivo, pois “é o voltar-se a um bem o que torna correto o querer” (CENTI, 2004, p.303). Correlativamente a esta concepção, Husserl formula a seguinte lei: “o propósito que se propõe um bem é (em si e por si) legítimo” (ibid).

Mas mais importante que esta é a *lei do querer relativa à escolha*. Já desde o *Curso de 1911* que Husserl considera que “todo caso de vontade e de ação pode ser considerado objetivamente como um caso de escolha” (HUSSERL, 2009, p.306/p.217), sendo que toda escolha, por sua vez, vincula-se necessariamente a um domínio de possibilidades práticas. Husserl formula a lei da escolha como segue:

Seja um sujeito qualquer do querer, em uma situação de escolha entre possibilidades práticas, entre as quais figuram os valores positivos V_1 e V_2 ; se $V_1 < V_2$, então a escolha prática em favor de V_1 não é apenas pior

que a escolha prática em favor de V_2 , mas é ela mesma um mal; a negligência do melhor e a preferência pelo pior, considerados em conjunto, são injustos, e a escolha deve, portanto, ser considerada como injusta. (HUSSERL, 2009, p.218/p.130)

Tal lei mostra que a escolha prática por um bem que é melhor que outro é, ela mesma, melhor e consiste em um valor positivo (justo, correto, etc.). Por outro lado, se entre as possibilidades de escolha se encontra uma que pode ser considerada ainda melhor que aquela anteriormente escolhida, então o valor positivo que havia sido concedido a esta, conforme determina a lei enunciada, “não apenas diminui, mas desaparece completamente” (ibid), tomando a forma de um valor negativo. Segundo Husserl, é certamente “errado escolher um bem menor quando há um melhor que pode ser escolhido” (HUSSERL, 2009, p.221/p.133).

Essa lei, por sua vez, conduz à *lei de absorção dos valores*: “em toda escolha, o melhor absorve o bem, e o ótimo absorve todo o resto” (HUSSERL, 2009, p. 224/p.136). Todavia, é preciso ter em vista que a esfera prática pode ser ampliada e um bem que, em um primeiro momento, foi avaliado como melhor que os demais, pode ser, posteriormente, reavaliado e absorvido por outro bem de maior valor ainda, por um *ótimo*. Nessa medida, algo que foi posto como melhor pode vir a ser superado, o que impede, para Husserl, que se possa falar de um melhor em termos de um *absolutamente melhor*, entendido como aquele que se impõe aprioristicamente à vontade.

Como Husserl mesmo afirma, quando comparada ao que estabelece o *imperativo categórico* tal qual concebido e defendido por Kant, a lei de absorção não fornece nenhum *dever absoluto*. Mas isso, aos olhos de Husserl, parece não consistir propriamente em um problema, pois, para ele, um dever absoluto no sentido kantiano simplesmente não é possível. O imperativo categórico, que na perspectiva de Husserl, determina *a priori* que para toda escolha há um dever absoluto e incondicional, ignora a lei de absorção. Como questiona Husserl, como poderemos saber se em cada situação há realmente um dever que não se deixa absorver ou um melhor que não pode ser superado? “A única coisa que nós sabemos é que, em toda escolha que possui um campo prático delimitado de modo determinado e que comporta um número finito de membros, há um melhor, dada a condição que se encontre em geral um bem” (HUSSERL, 2009, p.224/p.136).

Assim, quando contrastada com a concepção kantiana do imperativo categórico, a lei de absorção poderia ser “acusada” de fornecer um dever apenas *relativo*, pois, para além de uma esfera prática determinada, não há como saber se efetivamente existe um dever absoluto em todas as circunstâncias e para todo sujeito volitivo (GERARD, 2004, p.141). A passagem abaixo pode elucidar um pouco essa questão.

Manifestamente, a relatividade, a validade com reserva de uma escolha qualquer reside no fato de que lhe falta uma certa validade última da delimitação [da esfera prática] (...). Com efeito, há alguma coisa de contingente no que concerne à esfera sobre a qual o sujeito volitivo se dirige e no que concerne aos limites da disjunção. Isto pode abrir o campo da questão a possibilidades práticas sempre novas e a cada nova ampliação do domínio prático o *ótimo* se modificará. Precisamente com essa ampliação, os membros absorvidos nos níveis anteriores podem eventualmente adquirir uma nova significação. O que vale como melhor em uma escolha e segundo os limites de seu domínio prático é aquilo que é exigido praticamente, mas somente sob reserva, isto é, na medida em que a ampliação do domínio prático não manifeste algum melhor que o absorva. Também para esse último vale essa mesma regra. É claro que a possibilidade de um imperativo categórico depende do fato que seja possível encontrar uma esfera prática, um campo de ação prática que objetivamente lhe pertença e que seja objetivamente delimitado e também não suscetível de ampliação; e isso para cada momento no qual se possa colocar para o eu uma questão da vontade. (HUSSERL, 2009, p.224/p.136)

Com essa argumentação, Husserl acentua uma vez mais os limites do formalismo ético, bem como da ideia de analogia com a lógica³³, pois uma lei *formal* como aquela da absorção de valores exige, da mesma forma que no domínio axiológico, a referência a uma *situação motivacional determinada*. Diferentemente da lógica, as possibilidades práticas e a ideia de *melhor* encontram-se sempre em uma relação essencial com a vontade do sujeito da ação. E aqui, obviamente, também se manifesta um ponto crítico em relação à teoria kantiana. Enquanto “Kant acentua a força impositiva da forma”, Husserl reconhece que uma escolha é sempre ligada a uma situação particular, pois o “melhor (...) muda ao mudar a situação” (CENTI, 2004, p.303). Além disso, o sujeito da vontade, para Husserl, é um sujeito sempre *motivado*; e motivado, em cada caso, por uma valoração, por um sentimento. Quer dizer, o sujeito da vontade quer A porque justamente põe A como um valor. É, pois, apenas sob a condição de um “objeto ter um determinado valor que ele pode, além disso, motivar o querer e a ação” (MELLE, 2002, p.232).

³³ No domínio axiológico, como já vimos (cf. p.67 e ss), o princípio de contradição exige a referência a uma mesma situação motivacional; no domínio lógico, por outro lado, nada disso ocorre.

Mas da mesma maneira que o sujeito da ação pode escolher corretamente com base em uma valoração evidentemente justa, quer dizer, ser *motivado racionalmente*, ele pode também, ao contrário – e como na maior parte das vezes realmente acontece – realizar uma escolha baseada em uma valoração injusta, de modo que a decisão ao ser preenchida ou efetivada, revela-se como equivocada e injustificada. Ao contrário de Kant, Husserl não concebe a vontade como boa em si. A mera forma não é suficiente para motivar o sujeito a agir e nem mesmo para garantir a correção da escolha e da ação. A correção da escolha depende do sujeito conseguir delimitar um domínio prático atual, de conhecer suas possibilidades práticas e de estimá-las corretamente (MELLE, 2007, p.9). Assim, para que algo possa ser dito *melhor*, e isso sem o risco de posteriormente revelar-se como um equívoco, “é indispensável operar um corte no curso temporal, identificando todos os possíveis elementos que caracterizam uma determinada situação, os quais a tornam específica, mas repetível em outros contextos” (CENTI, 2004, p.305). A “relatividade” a uma esfera prática determinada não impossibilita, contudo, que se possa falar ainda em termos de um imperativo categórico e é da seguinte forma que Husserl o formula:

Assumimos que todo sujeito idealmente possível que em geral possui uma esfera de ação determinada pode tanto querer o bem quanto fazê-lo. Segue-se, então, que fazer o melhor entre todos os bens acessíveis é o que é absolutamente justo e, por conseguinte, o que é categoricamente exigido. (HUSSERL, 2009, p.225/p.137)

Assim, apesar de as possibilidades práticas encontrarem-se sempre vinculadas à vontade do sujeito, isso não significa que ele possa de maneira justa, por exemplo, escolher não fazer o melhor. Dada uma esfera prática determinada, o imperativo categórico, ao qual não compete determinar o que é o bem em cada caso, tem uma validade objetiva, no sentido de que vale para todo sujeito que ele deve sempre escolher fazer o melhor. O sujeito racional, aquele que quer se comportar eticamente, é um sujeito que, apesar de não saber *a priori* o que é o bem, deve buscar descobri-lo sempre em relação a um contexto dado (CENTI, 2004, p.307). E dentro de uma mesma esfera prática, “é certo que se um sujeito age corretamente, então qualquer outro sujeito deve agir assim” (HUSSERL, 2009, p.226/p.138). Para Husserl “se um sujeito, em uma situação dada, age de modo que uma generalização sob a forma de uma lei seja impossível, ele age então

certamente de modo falso” (ibid). Seria possível, inclusive, sustentar que há uma certa “*lógica* dos atos valorativos, dos atos da decisão e da escolha e isso quer dizer que há leis que circunscrevem a possível validade e correção (...) das “proposições” do valorar e do querer” (BASSO e SPNICCI, 2002, p.10).

Mas a investigação objetiva e formal fornece apenas uma determinação igualmente formal a respeito daquilo que é exigido, de modo que com base em tal determinação não há como decidir o que de fato é bom ou melhor, assim como não se pode decidir o que é verdadeiro através apenas da lógica formal. Nas palavras de Husserl:

A lógica formal com todas as suas leis não pode se colocar na condição de derivar a menor verdade factual. Ela não abarca nem mesmo todas as verdades *a priori*, mas somente as verdades formais. (...) Exatamente o mesmo vale para a axiologia e a prática formais. (...) Mas deste modo não encontramos ainda resposta à questão acerca do que seja o bom, o melhor e o ótimo; e mesmo teoricamente, somente uma pequena parte, certamente a mais fundamental, da tarefa de uma ética científica e *a priori* foi concluída. (HUSSLERL, 2009, p.229, p.140).

A prática formal, na medida em que não se pronuncia sobre os valores e os bens materiais determinados, não é capaz por si só de fornecer critérios que auxiliem na determinação do que em cada caso é efetivamente bom ou melhor. Não obstante, não é menos verdadeiro que “o bom e o melhor são praticamente exigidos” (GERARD, 2004, p.146). Mas com a exposição dos desdobramentos formais fundamentais da axiologia e da prática não se tem ainda exibido todos os elementos que perfazem uma ética científica e *a priori*. Uma teoria ética que pretende propor critérios positivos de determinação do bem deve também

(...) fixar as classes fundamentais dos valores e dos bens práticos e em seguida investigar teoricamente as leis da preferência que lhe pertencem. Como se situam os bens sensíveis por relação aos bens que residem na esfera da razão? A evidência, o querer e o valorar de modo evidente e correto não são eles mesmos, enquanto tais, objetivamente valiosos (...)? E quanto aos valores da personalidade, que se referem às qualidades pessoais, como, por exemplo, aquelas que se referem aos atos que chamamos de racionais? (...) (HUSSLERL, 2009, p.229, p.140).

Estas são apenas algumas das tarefas e questões que competem à investigação acerca do *a priori material* – a qual, contudo, pelo menos nestas lições, não foi levada a cabo. Melle (2002) explica que é apenas em alguns cursos, ainda não publicados, que Husserl procura desenvolver uma axiologia material *a priori*, entendida como uma teoria da matéria *a priori* dos valores e dos bens, cuja tarefa

mais elementar remeteria a uma classificação hierárquica dos valores. Segundo Melle, aos valores existenciais Husserl opõe os valores sensíveis, os hedonistas (relativos ao prazer em geral) e os espirituais. Entre os valores espirituais, distinguem-se ainda três tipos, valores estéticos, valores epistêmicos e valores morais, onde estes últimos consistem na expressão do amor racional por si mesmo e pelo outro (MELLE, 2002, p. 237).

Em contraste com o formalismo de Kant, a proposta husserliana de uma ética formal não exclui a consideração acerca do fim visado pelo querer, como tampouco exclui a questão da motivação e da valoração que subjaz a toda escolha. E ainda que Husserl não tenha desenvolvido uma investigação acerca do *a priori material* nessas lições sobre ética proferidas até 1914, e por mais limitado que seja o conteúdo que perfaz sua proposta de uma ética formal, “o simples fato da existência de uma tal disciplina formal e de uma teoria pura das normas de valoração consiste em um enriquecimento extraordinário de nosso conhecimento teórico” (HUSSERL, 2009, p.324/p.243).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da presente dissertação examinamos a proposta husserliana de ética formal através da analogia com a lógica. Mostramos que Husserl toma o paralelismo aceito pela “tradição filosófica” como uma espécie de testemunho de que não é apenas possível, mas também desejável, o desenvolvimento de uma ética formal. Dado isso, vimos que Husserl transpõe para o âmbito ético conceitos e problemas que já receberam, segundo ele, um tratamento satisfatório no domínio lógico. Sem negar que a ética possa ser também uma disciplina técnica e normativa da consciência prática, Husserl está interessado em salientar que a parte teórica da ética deve consistir em uma ciência *a priori* que, com base nas possíveis formas dos conteúdos puros da vontade, deve determinar as leis absolutas e universais que regem as relações entre tais formas.

Mas assim como nos *Prolegômenos*, Husserl está convencido de que é preciso combater e refutar as teorias empiristas e psicologistas da ética, que por conduzirem a um ceticismo prático, aniquilam a possibilidade de toda prática racional e *a priori*. Tratamos de evidenciar que Husserl desenvolve uma refutação do ceticismo ético de forma análoga àquela do ceticismo lógico, sendo que aquele comporta em si um contrassenso na medida em que, através de uma exigência prática, nega as condições de possibilidade de toda regra prática em geral, analogamente ao contrassenso lógico que consiste na negação das condições de possibilidade de toda afirmação e de toda teoria em geral. Concebendo o aspecto *formal* como o terceiro fio condutor analógico, Husserl sustenta que da mesma maneira que a validade das leis lógicas se funda sobre a forma pura das significações, as leis éticas possuem validade absoluta porque se fundam sobre a forma pura dos valores e de suas conexões. É possível argumentar que a analogia com a lógica formal é aqui instrutiva, pois funciona como uma maneira de ensinar que também a ética pode ser pensada e edificada de forma semelhante àquela disciplina.

Explicitado o ideal de ética a partir da analogia com a lógica, voltamo-nos então ao *Curso de 1908*, onde Husserl investiga predominantemente a questão da objetivação dos valores. Partimos da tese de que os valores, na medida em que podem ser investigados e tematizados por uma ética formal e *a priori*, são *objetos* de

uma região específica. O problema se desdobrou na questão acerca de como os valores podem ser “objetos”, sendo que ao sentimento, como Husserl afirma de antemão, não compete propriamente fornecer objetos, mas apenas valores. Deveríamos dizer que se trata, então, de uma função específica do entendimento? Ao colocar o problema da objetivação dos valores, Husserl sustenta uma concepção que, segundo ele, consiste em uma alternativa tanto à moral do sentimento quanto à moral do entendimento. A tese do entrelaçamento das razões indica que não é apenas a razão ou apenas o sentimento que tem função constitutiva no domínio dos valores, mas que ambos operam conjuntamente na constituição da objetividade axiológica.

Com vistas a investigar o modo a partir do qual os valores podem ser tomados como objetos, examinamos primeiramente a questão acerca de como os valores são constituídos enquanto tais pela consciência prático-valorativa. Partindo de Brentano, acerca do qual destacamos a tese do sentimento como *intenção* e a ideia de analogia com o juízo, reconstruímos parcialmente o percurso de Husserl desde as *Investigações Lógicas* até o *Curso de 1914*, no tocante à problemática do caráter intencional da consciência afetiva. No contexto das *Investigações*, a intencionalidade do sentimento é concebida como uma intencionalidade secundária e a referência objetiva do sentimento é reconduzida à objetividade daquilo que se manifesta sobre a base de uma representação. Já nos *Cursos de 1908 a 1914*, Husserl busca reforçar o caráter intencional dos sentimentos, defendendo a possibilidade de uma objetividade axiológica que não se reduza puramente à objetividade representada. Não obstante, os sentimentos, atos não-objetivantes, ainda se fundam sobre atos objetivantes; de maneira que o valor apenas pode ser *objeto* em virtude da *prerrogativa* da razão lógica. Mesmo o *Curso de 1914*, que sob certa influência de *Ideias I* sustenta que o valorar é também uma tomada de posição, continua submetendo a razão prático-valorativa ao predomínio da razão lógica.

A prerrogativa da razão lógica, contudo, não conduz a uma redução da esfera afetiva e prática à esfera lógica, uma vez que o sentimento e a vontade, conforme a exposição do terceiro capítulo procurou mostrar, possuem leis próprias. Os desdobramentos da ética formal revelam que a analogia com a lógica, apesar de instrutiva, é também consideravelmente limitada; e isso é também inevitável, pois a especificidade do domínio afetivo, digamos assim, deve ser respeitada. Como

procuramos argumentar, tanto a axiologia formal quanto a prática formal comportam uma restrição que no domínio lógico, por outro lado, não se manifesta: seja a lei de contradição da esfera axiológica, seja a lei de absorção dos valores ou, ainda, o imperativo categórico da esfera prática, todas estas leis trazem consigo a referência a uma *situação motivacional*. Diferentemente da lógica, as valorações e as possibilidades práticas encontram-se sempre em uma relação essencial com a vontade, em um sentido amplo, do sujeito da valoração e da ação. Mas, como mostramos, apesar de as possibilidades práticas encontrarem-se sempre vinculadas à vontade do sujeito, isso não significa que ele possa de maneira justa, por exemplo, escolher não fazer o melhor. Da mesma forma, na esfera axiológica, dada uma mesma situação motivacional, é possível aplicar o princípio de contradição e de duas valorações opostas, apenas uma poderá ser considerada justa do ponto de vista formal. Como indicamos, a estas investigações formais não compete, por princípio, oferecer critérios normativos que auxiliem na determinação do que em cada caso é efetivamente bom ou justo.

Para finalizarmos a presente dissertação, é oportuna a indicação de uma questão crítica que a literatura levanta em relação à proposta de Husserl e que constitui, desde a nossa perspectiva, um relevante problema de pesquisa. Ullrich Melle (2002) argumenta que, tendo em vista que a proposta de Husserl consiste em pensar a esfera do sentimento e da vontade seguindo o modelo da razão teórica e objetivante, cabe, certamente, questionar se é legítimo um tal procedimento:

“É uma questão importante se o método de analogia não prejudica a análise, funcionando como uma camisa de força não-fenomenológica mediante a qual os atos da vida emocional e volitiva são pressionados para dentro de um molde que lhes é externo” (MELLE, 2002, p. 234)

Conforme Melle, é preciso interrogar se com o método de analogia com a lógica formal Husserl não incorre em uma espécie de “esvaziamento” da esfera do sentimento e da vontade, a tal ponto de que é questionável se as formas de valor, insistentemente tematizadas por Husserl, contêm ainda algum vestígio da esfera propriamente “sentimental” ou “valorativa”. Há que se questionar, nesse sentido, se o caráter especificamente sentimental ou valorativo de um ato afetivo é preservado nessas investigações. Afinal, o sentimento e a vontade não requerem um outro modo de análise que aquele concernente à análise intencional dos modos de objetivação?

Referências bibliográficas

ALVES, P. Razão Prática: reflexões husserlianas sobre o conceito de norma. In: **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, vol. 4, nº 1, abr./set. 2011, 23-48.

BASSO & SPINICCI. Indicazioni per una lettura dei “Lineamenti di ética formale” di Edmund Husserl. Prefácio a: HUSSERL, Lineamenti di ética formale. Lezioni sull’ética e la teoria dei valori del 1914. Firenze: Le Lettere, 2002.

BELLO, A. *Logica e etica nelle lezioni di Husserl a Gottinga. 1989. Disponível em: <<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/viewFile/6413/5824>>. Último acesso em: 04/04/2011.*

BENOIST, J. La fenomenologia e i limiti dell’oggettivazione: Il problema degli atti non obiettivanti. In: CENTI, GIGLIOTTI (Orgs). **Fenomenologia della ragion pratica**. Napoli: Bibliopolis, 2004, 151-176.

BIANCHI, I. **Etica Husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934**. Milano: Franco Angeli, 1999.

BRENTANO, F. **Pshychology from an empirical standpoint**. trad.: Antos C. Rancurello, D. B. Terrell e Linda L. McAlister. London/New York: Routledge, 1995.

_____. **El origen del conocimiento moral**. Trad.: Manuel Garcia Morente. Madrid: Tecnos, 2002

CENTI, B. Il concetto di valore nelle *Lezioni di etica* (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma. In: CENTI, B & GIGLIOTTI, G (Orgs). **Fenomenologia della ragion pratica**. Napoli: Bibliopolis, 2004, 255-325.

CHISHOLM, R. Brentano’s theory of correct and incorrect emotion. In: **Revue Internationale de Philosophie**. Bruxelles: Universa, v. 20, n. 78, 1966, pág. 395-415.

DEODATI, M. Intenzionalità emotiva e valore in Husserl. In: **Dialegethai. Rivista di filosofia**. ISSN 1128-5478, 2004. Disponível em: <<http://mondodomani.org/dialegethai/mde01.htm>> . Acesso em: 04/06/2013.

DRUMMOND, J. Moral objectivity: Husserl’s sentiments of the understanding. In: **Husserl Studies**, vol. 12, 1995, 165-183.

FABRI, M. A atualidade da ética husserliana. Porto Alegre: **Veritas**, v. 51, nº 2, 2006, 69-78.

_____. Implicações éticas da unidade da consciência: o Humanismo de Franz Brentano. Ijuí: **Humanidades em Revista**, ano 7, nº 10/11, 2010, 43-55.

_____. A razão prática segundo Husserl. In: TOURINHO, C. e BICUDO, M. (Orgs.) **Fenomenologia: influxos e dissidências**. Rio de Janeiro: Booklink, 2011, 40-56.

_____. “**Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl**”, *Dissertatio* 35 (2012): p. 31-45.

FARBER, M. **The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy**. New York: State University of New York Press, 2006.

FERRARELLO, S. The ethical project and intentionality in Edmund Husserl. In: Tymieniecka (Org.) **Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century**, 2009.

_____. L'idée de science éthique husserlienne et ses implications dans le cadre de la phénoménologie. In: **Études Phénoménologiques, N°45-48 (Husserl et l'éthique), 2007-2008**.

GÉRARD, V. L'analogie entre l'éthique et la logique formelle chez Husserl. In: CENTI, GIGLIOTTI (Orgs). **Fenomenologia della ragion pratica**. Napoli: Bibliopolis, 2004, 115-150.

GIGLIOTTI, G. Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant. In: CENTI, GIGLIOTTI (Orgs). **Fenomenologia della ragion pratica**. Napoli: Bibliopolis, 2004, 13-114.

GRANADOS, S. **La ética de Franz Brentano**. Navarra: EUNSA, 1996.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2009.

HUSSERL. **Lineamenti di ética formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914**. Firenze: Le Lettere, 2002.

_____. **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)**. Trad.: Ducat, Lang e Lobo. França: PUF, 2009.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Trad.: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. **Investigaciones Lógicas**. Vol 1. Trad.: Manuel Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2009b.

_____. **Investigaciones Lógicas**. Vol 2. Trad.: Manuel Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. **Logique formelle et logique transcendente**. 2ª Ed. Trad.: Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1965.

_____. **Introduzione all'etica (1920-1924)**. Trad. Nicola Zippel. Roma: Laterza, 2009c.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.

LICINIO, A. **Etica controsenso: La fondazione scientifica dell'etica in Edmund Husserl**. Bari: Edizioni dal Sud, 2005.

McIntyre, R and Woodruff Smith, Theory of Intentionality. In J. N. Mohanty and William R. McKenna, eds., **Husserl's Phenomenology**. Washington. Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989, pp. 147-79.

MELLE, U. Edmund Husserl: from reason to love. In: DRUMMOND, J & EMBREE, L (eds.). **Phenomenological Approaches to Moral Philosophy**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002, 229-248.

_____. The development of Husserl's ethics. In: **Études Phénoménologiques**, nº 13-14, 1991, 115-135.

_____. Husserl's personalist ethics. In: *Husserl Studies*, v.23, 2007, p.1-15.

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

PEUCKER, H. Husserl's approaches to volitional consciousness. In: Cristel Fricke and Dagfinn Føllesdal (Eds.). **Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl**. Frankfurt: Ontos, 2012, p.45-60.

PIETREK, T. *Phänomenologische Metaethik*. Charleston CreateSpace Independent Publishing Platform, ISBN-13: 978-1460938850, 2011, 324 p., pp.36-64.

PRADELLE, D. Une problématique univocité de la raison. Prefácio a: HUSSERL, E. **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)**. Trad.: Ducat, Lang e Lobo. França: PUF, 2009.

SPINELLI, D. L'etica nella fenomenologia di E. Husserl: Un progetto di etica scientifica. In: **Idee**, rivista di filosofia, nº 33, 1996 , págs. 53-68. Disponível em: <<http://sibaese.unisalento.it/index.php/idee/article/viewFile/3094/2542>> . Acesso em 04/04/2011.

TOURINHO, Carlos D. A filosofia como ciência rigorosa, a crítica ao psicologismo e auto-reflexão da consciência transcendental. In: **Cadernos da EMARF**, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p.1-144, out.2010.