



FÁBIO LUIZ DE CASTRO DIAS

BAKHTIN, LEITOR DE HUSSERL:
UM COTEJO ENTRE A FILOSOFIA DE *INVESTIGAÇÕES*
LÓGICAS E A DE *PARA UMA FILOSOFIA DO ATO*

LAVRAS-MG
2025

FÁBIO LUIZ DE CASTRO DIAS

BAKHTIN, LEITOR DE HUSSERL:

**UM COTEJO ENTRE A FILOSOFIA DE INVESTIGAÇÕES LÓGICAS E A DE PARA UMA
*FILOSOFIA DO ATO***

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração Linguagem, Cultura e Sociedade, linha de pesquisa Objetos Culturais e Produção de Sentidos, Subárea Análise do Discurso, para a obtenção do título de Mestre.

Prof. Dr. Marco Antonio Villarta-Neder
Orientador

Profa. Dra. Maria Glushkova
Coorientadora

**LAVRAS-MG
2025**

Ficha catalográfica elaborada pela Catalogação da Biblioteca Universitária da UFLA

Castro Dias, Fábio Luiz de.

Bakhtin, leitor de Husserl: um cotejo entre a filosofia de *Investigações lógicas* e a de *Para uma filosofia do ato* / Fábio Luiz de Castro Dias. - 2025.

298 p. : il.

Orientador(a): Marco Antonio Villarta-Neder.

Coorientador(a): Maria Glushkova.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Lavras, 2025.
Bibliografia.

1. Mikhail Bakhtin. 2. Edmund Husserl. 3. Fenomenologia. 4. Antropologia filosófica. 5. Para uma filosofia do ato. I. Villarta-Neder, Marco Antonio. II. Glushkova, Maria. III. Título.

FÁBIO LUIZ DE CASTRO DIAS

BAKHTIN, LEITOR DE HUSSERL:
UM COTEJO ENTRE A FILOSOFIA DE INVESTIGAÇÕES LÓGICAS E A DE PARA UMA
FILOSOFIA DO ATO

BAKHTIN AS HUSSERL READER:
A COMPARISON BETWEEN LOGICAL INVESTIGATIONS AND TOWARD A
PHILOSOPHY OF THE ACT

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração Linguagem, Cultura e Sociedade, linha de pesquisa Objetos Culturais e Produção de Sentidos, Subárea Análise do Discurso, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 15 de Janeiro de 2025.

Dra. Sheila Camargo de Vieira Grillo (USP)
Dra. Ekaterina Vólkova Américo (UFF)
Dra. Helena Maria Ferreira (UFLA)

Prof. Dr. Marco Antonio Villarta-Neder
Orientador

MARCO ANTONIO
VILLARTA
NEDER:06481435897

Assinado digitalmente por MARCO ANTONIO VILLARTA
NEDER:06481435897
ND: CN=MARCO ANTONIO VILLARTA NEDER:06481435897,
OU=UFLA - Universidade Federal de Lavras, O=ICPEdu, C=BR
Razão: Eu sou o autor deste documento
Localização:
Data: 2025.03.28 15:26:47-03'00'
Foxit PDF Reader Versão: 2024.4.0

Profa. Dra. Maria Glushkova
Coorientadora



LAVRAS-MG
2025

Dedico esta minha breve incursão teórica à senhora Maria Aparecida de Castro, a minha amada mãe, sangue do meu sangue, ser do meu ser, a minha mais pura e verdadeira forma de primeira e real alteridade inteiramente amorosa.

AGRADECIMENTOS

Os meus amorosos e mais profundos agradecimentos, em primeiro lugar, à minha amada mãe, Maria Aparecida de Castro, cuja índole irreparável e séria e cuja mão diligente e continuamente firme, forjadas ambas no amor silencioso conquanto expressivo e abundante, guiaram-me ao caminho seguro da justiça, da bondade, da amorosidade, da sabedoria e da persistência. Sem ela, certamente, nada de mim seria como é. Agradeço-lhe, mãe, por nunca se esquecer de mim em seu coração e em seus pensamentos, bem como por jamais me ter desamparado na minha trajetória escolar e acadêmica e por ser a minha mais fiel companhia. Sou-lhe grato pela sua perseverança contínua, pelo seu cuidado diário, pela sua preocupação severa e, principalmente, pelo seu amor incondicional. À senhora, sempre se dedicará o todo do meu ser, eternamente.

Em segundo, agradeço aos meus familiares de maneira geral, mas, em especial, à minha adorada irmã, Laudiene Valéria Moreira, cujo cuidado carinhoso e cujo amor me acompanham desde o meu nascimento. Sou-lhe grato pelo seu amparo fraternal e pelo seu acolhimento maternal, sempre presentes em nossas conversas e em nossas risadas, nas alegrias e nas tristezas. De igual maneira, o meu agradecimento se estende ao meu cunhado Hamilton da Silva, cujo afeto sempre se materializou em suas preocupações, ao lado de minha irmã, para com a minha formação escolar. A ambos os amores de minha vida, o meu muito obrigado.

Ao meu querido amigo e orientador, o Prof. Dr. Marco Antonio Villarta-Neder, cuja eticidade e cujo respeito foram fortes seguros à minha intelectualidade e à minha integridade na academia e na vida. Sou-lhe grato por ter-me aceitado, com extremo zelo responsável, em sua existência como amigo, aluno e discípulo. Com fervor, agradeço-lhe, meu caro orientador, por me ensinar o caminho ético do ensino dialógico, pela sua amizade acolhedora em momentos difíceis, pela sua crença estimulante em meu potencial, pelas gargalhadas puras e expressivas e também pelas exprobrações certas e necessárias, sem as quais nada de mim seria o que é. Com amor respeitoso, o meu muito obrigado. Спасибо, товарищ!

De igual modo, evidencio a minha gratidão sincera à minha coorientadora, a Profa. Dr. Maria Glushkova, pela sua acolhida dialógica ao meu humilde conhecimento, pela sua interlocução ativa sobre os temas de nosso interesse em comum e por aceitar conceder-me um norte seguro na etapa final desta pesquisa. Cara Maria, receba o meu agradecimento afetuoso. Спасибо!

Um agradecimento geral aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Lavras (UFLA). De forma carinhosa e específica, um

obrigado amigável e sincero à Profa. Dra. Helena Maria Ferreira e à Profa. Dra. Patrícia Vasconcelos Almeida, pela amizade, pelas parcerias, pelo mútuo apoio, pela fidelidade sincera e por acreditarem no meu trabalho.

Um agradecimento mais do que especial às membras externas de minha banca, a Profa. Dra. Sheila Vieira de Camargo Grillo e a Profa. Dra. Ekaterina Vólkova Américo. Agradeço-lhes pelas suas presenças, pelas suas dedicações à avaliação cuidadosa e rigorosa do meu trabalho e por serem tão necessariamente acertadas em suas considerações, além de sempre me servirem como fonte de inspiração. Sou-lhes grato também por terem, com as suas pesquisas, dado uma nova direção à minha vida acadêmica.

O meu muito obrigado à Profa. Dra. Tacicleide Dantas Vieira por ter aceitado prontamente o convite para ser suplente externa de minha banca. Professora, tenha em suas mãos o meu honesto agradecimento.

De forma geral, a minha gratidão aos meus amigos verdadeiros, pelas risadas compartilhadas, pelos afetos coconstruídos e por sinceramente me acolherem, nos bons e nos maus momentos. O meu amor por vocês é incomensuravelmente puro e livre das intenções escusas.

Ainda, agradeço aos meus colegas do Grupo de Estudos Discursivos sobre o Círculo de Bakhtin (GEDISC), pelos intensos e dialógicos debates, como também pela afetividade verdadeira dimanada das nossas relações, expressas em boas conversas e risadas jocosas, embora sérias.

Um agradecimento demasiado especial ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Lavras (UFLA), casa recente, fundada a duras penas de muitos, e que me elevou à concreção de minha experiência enquanto pesquisador.

À Universidade Federal de Lavras (UFLA), a minha *alma mater*, agradeço o sempre presente apoio à minha produção acadêmica e científica, sobretudo pelo financiamento das pesquisas que realizei durante o meu período de graduação.

Igualmente e por fim, destino o meu agradecimento sincero à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento integral e assíduo da pesquisa cujo fruto é a dissertação que ora se apresenta, além dos trabalhos já publicados ou viram a público.

Muito obrigado!

Большое спасибо!

Falar sobre fenomenologia é o que há de mais ocioso no mundo se falta o que pode dar a toda conversa a concreta completude e evidência: a visada fenomenológica e a atitude fenomenológica. Pois este é o ponto essencial: não se trata em fenomenologia de um sistema de proposições e verdades filosóficas, de um sistema de proposições nas quais devem crer todos aqueles que se denominam fenomenólogos e que eu poderia aqui demonstrar –, senão que se trata de um método do filosofar, que é exigido pelos problemas da filosofia, e que se distancia muito da maneira como olhamos ao redor e nos orientamos na vida, e se distancia ainda mais da maneira como trabalhamos ou devemos trabalhar na maioria das ciências.

Adolf Reinach, em ***O que é a fenomenologia? Uma abordagem platônica.***

Já destaquei um aspecto estratégico para caracterizar a fenomenologia: segundo a concepção de Husserl, ela não é distinta da filosofia em geral, visto permitir abordar todas as questões filosóficas; e, no âmbito da investigação científica rigorosa, onde não há lugar para o arbitrário e o subjetivo, é um campo de pesquisa infinito como qualquer ciência, de modo que os pesquisadores devem dar-se as mãos nas sucessivas gerações para que o necessário trabalho avance progressivamente. A tarefa da fenomenologia é assentar sobre um fundamento seguro todo procedimento científico, assim como fazem as ciências positivas, mas também toda experiência pré-científica sobre a qual se edifica o procedimento científico e mesmo toda atividade espiritual que se pretenda racional. A experiência pré-científica e as ciências positivas trabalham com certos conceitos e princípios fundamentais sem analisá-los. A filosofia tem de transformar em objeto de investigação tudo o que alhures se pressupõe como evidente.

Edith Stein, em ***O que é a fenomenologia?***

A fenomenologia é um retorno do pensamento si mesmo. Trata-se, mais precisamente, de uma reflexão sobre a crise do pensamento. Como o seu objetivo é descobrir as raízes da ciência positiva e da cientificidade em geral, ela deve procurar as origens primárias da crise da humanidade em uma abordagem radical que, visando excluir qualquer preconceito, deve também excluir do seu seio os preconceitos específicos de ciências positivas.

Jan Patočka, em ***Qu'est-ce que la phénoménologie?***

RESUMO

A pesquisa que ora se apresenta, circunscrita no quadrante maior de um projeto investigativo a respeito das fontes e das relações epistêmicas do pensamento de Mikhail M. Bakhtin [1895-1975], instituiu-se primeiramente como um movimento inicial de averiguação, através de um cotejo filosófico, de possíveis paralelos entre a filosofia que Edmund Husserl [1859-1938] desenvolveu em *Investigações lógicas* [*IL*] (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]); 1975 [1901]) e teoria programada por Bakhtin em *Para uma filosofia do ato* [*PFA*] (Bakhtin, 1993a [1986]; 1993b [1986]). Houve a intenção de avaliar a dimensão em que é expressa uma proximidade de tópicos filosóficos debatidos pela filosofia bakhtiniana com outros anteriormente defendidos por Husserl, quais sejam: a) a *crítica ao psicologismo*, comum a ambas as filosofias e que se assemelham em um e outro ponto fundamental, conquanto se diferenciem fundamentalmente em outros; b) a ideia da existência de uma verdade absoluta, incondicional, irrelativa e objetiva, que se exprime na filosofia husserliana de *IL* pela expressão *verdade em si* e no pensamento bakhtiniano pelo conceito de истина (*ístina* [verdade incondicional]); e c) a dicotomia distintiva entre *ato* e *conteúdo*, que circunscreve o domínio em que é proposto por Husserl o problema fenomenológico da correlação entre a *consciência* e a *idealidade*, tema aparentemente subscrito por Bakhtin ao tratar da cisão e da conciliação entre o *ato responsável* e o *conteúdo-sentido*. O que houve como percepção final foi a intuição de que muitos tópicos da filosofia de *IL*, ou parecem ter sido reelaborados pela incorporação epistêmica de Bakhtin, ou parecem ter-se transformados em fundamentos para que ele, à sua maneira, então estabelecesse o seu caminho teórico de forma mais autônoma, em consonância com os desígnios filosóficos que perfazem o *projeto programático* da sua *antropologia filosófica*. Para realizá-lo, a princípio partiu-se de uma discussão das temáticas supracitadas da filosofia husserliana e das suas principais teses correspondentes, tendo como amparo teórico as interpretações de pesquisadores especializados (Soffer, 1991; Moran, 2000; Kusch, 2005; Santos, 2010; De Santis, 2021). Em seguida, buscou-se cotejar o debate feito com as posições correlatas que Bakhtin apresenta em *PFA*, com o fim de evidenciar as convergências e as divergências que tornam possível sustentar os paralelos no que concerne aos temas de que tratam ambos em seus respectivos tratados. Ao mesmo tempo, foi introduzida no debate a perspectiva filosófica de Vladímir S. Solovióv [1853-1900], cujo conceito de verdade e cuja *posição antipsicologista* auxiliam na compreensão do contexto de tais temas no horizonte da filosofia russa. Como resultados, alcançou-se que: a) embora as posições husserlianas de *IL* possam ser tomadas como fontes da filosofia bakhtiniana de *PFA*, há outras que semelhantemente parecem ter sido assumidas por Bakhtin; b) apesar das analogias

que fundamentam as concordâncias parciais entre ambos, há diferenças constitutivas que dizem respeito ao projeto filosófico que cada um propôs; c) que os tópicos filosóficos em questão, embora encontrem na filosofia de *IL* a sua expressão bem determinada, parecem remontar a tradições um pouco mais longínquas, a que passam a pertencer também tanto Bakhtin quanto Solovióv, além de Husserl.

Palavras-chave: Mikhail Bakhtin; Edmund Husserl; fenomenologia; antropologia filosófica; Para uma filosofia do ato.

ABSTRACT

The present research, positioned within the broader scope of an investigative project on the sources and epistemic relations of Mikhail M. Bakhtin's thought [1895–1975], was initially established as a preliminary inquiry, through a philosophical comparison, into possible parallels between the philosophy that Edmund Husserl [1859–1938] developed in *Logical Investigations* [*LI*] (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]; 1975 [1901]) and the theory outlined by Bakhtin in *Toward a Philosophy of the Act* [*TPA*] (Bakhtin, 1993a [1986]; 1993b [1986]). The intention was to assess the extent to which a proximity of philosophical topics debated in Bakhtinian philosophy can be observed with others previously defended by Husserl, namely: a) *the critique of psychologism*, common to both philosophies, which resemble each other in certain fundamental aspects while differing significantly in others; b) the idea of an absolute, unconditional, irrelative, and objective truth, expressed in Husserlian philosophy in *LI* through the term *truth in itself* and in Bakhtinian thought through the concept of истина (*ístina* [unconditional truth]); and c) the distinctive dichotomy between *act* and *content*, which frames the domain in which Husserl proposes the phenomenological problem of the correlation between *consciousness* and *ideality*, a theme seemingly echoed by Bakhtin in his discussion of the rupture and reconciliation between the *answerable act* and *content/meaning*. The final perception was the intuition that many topics in *LI* either seem to have been reworked through Bakhtin's epistemic incorporation or appear to have become foundational for him to establish his theoretical path more autonomously, in alignment with the philosophical goals that shape the *programmatic project* of his *philosophical anthropology*. To achieve this, the study initially engaged in a discussion of the aforementioned themes in Husserlian philosophy and their corresponding main theses, drawing on theoretical support from interpretations of specialized scholars (Soffer, 1991; Moran, 2000; Kusch, 2005; Santos, 2010; De Santis, 2021). It then sought to compare the resulting debate with the corresponding positions that Bakhtin presents in *TPA*, aiming to highlight the convergences and divergences that justify sustaining parallels concerning the themes addressed by both in their respective treatises. At the same time, the philosophical perspective of Vladímir S. Solovyov [1853–1900] was introduced into the discussion, as his concept of truth and *anti-psychologistic stance* help contextualize these themes within the horizon of Russian philosophy. As a result, the study concluded that: a) although Husserl's positions in *LI* can be considered sources for Bakhtin's philosophy in *TPA*, there are other influences that seem to have been similarly assumed by Bakhtin; b) despite the analogies that ground partial agreements between both, there are constitutive differences

concerning the philosophical project each one proposed; c) the examined philosophical topics, although finding a well-defined expression in *LI*, appear to trace back to earlier traditions, to which Bakhtin and Solovyov, along with Husserl, also belong.

Keywords: Mikhail Bakhtin; Edmund Husserl; phenomenology; philosophical anthropology; Toward a Philosophy of the Act.

INDICADORES DE IMPACTO

A dissertação que é aqui oferecida, enquanto um fruto de uma pesquisa sistemática, objetiva contribuir sobretudo para com o campo dos *estudos bakhtinianos* na medida em que, na esteira de outros trabalhos em partes semelhantes, focaliza a relação da teoria filosófica de Mikhail M. Bakhtin [1895-1975] em *Para uma filosofia do ato* com a que Edmund Husserl [1859-1938] fundou em *Investigações lógicas*. A sua maior relevância, porém, encontra-se no tratamento mais específico dedicado a uma obra husserliana que poucas ou raras vezes é tematizada pelos estudiosos da filosofia bakhtiniana quando se intenciona sopesar a dívida de Bakhtin para com Husserl. Assim é que o estudo realizado procura parcialmente um tipo de preenchimento de uma lacuna em uma linha de investigações já relativamente consagrada no cenário acadêmico brasileiro, o que, de maneira correlata, também pode produzir bons efeitos na esfera cultural em geral na exata proporção em que eleva o grau de discussão da temática em questão de modo a ampliar os horizontes consolidados de interpretações da teoria bakhtiniana. É possível ver, portanto, que do seu caráter ampliativo dos debates acerca da relação do pensamento de Bakhtin com o de Husserl é que dimana o sentido fundamental dos impactos que podem ser produzidos tanto, diretamente, nos mais diversos domínios das ciências humanas em que a filosofia bakhtiniana é amplamente estudada – Letras, Filosofia, Ciências Sociais, História, Educação, Antropologia etc. –, quanto, indiretamente, para a cultura geral do país, tendo aí uma gama potencial de leitores demasiadamente extensa. Enquanto uma determinada forma ainda direta de impacto, pode ser mencionado o possível enriquecimento do debate para o conhecimento acadêmico como um todo, visto que é a direção que torna concreto todo e qualquer aprofundamento da temática discutida, sobretudo para um público especialmente interessado pela via reflexiva permitida pelo cotejo então efetivado. Ademais, deve ser destacada a natureza interdisciplinar da pesquisa feita, que, se integralmente dedicada à teoria de um autor especialmente estudado no campo de Letras – o domínio em que o trabalho foi realizado –, dialoga explicitamente com a Filosofia, o que demonstra, mais uma vez, uma dimensão bastante profícua em que ambas as esferas podem se conectar.

IMPACT INDICATORS

The dissertation hereby presented, as the result of systematic research, primarily aims to contribute to the field of *Bakhtinian studies*, insofar as it follows in the wake of other works with similar approaches by focusing on the relationship between Mikhail M. Bakhtin's [1895-1975] philosophical theory in *Toward a Philosophy of the Act* and the one Edmund Husserl [1859-1938] established in *Logical Investigations*. Its greatest relevance, however, lies in the more specific treatment given to a Husserlian work that is seldom or rarely addressed by scholars of Bakhtinian philosophy when attempting to assess Bakhtin's intellectual debt to Husserl. Thus, this study seeks, at least partially, to fill a gap within a line of research already relatively well established in the Brazilian academic scene, which, in a correlated manner, may also yield positive effects in the cultural sphere in general, precisely to the extent that it raises the level of discussion on the topic at hand, thereby broadening the established interpretative horizons of Bakhtinian theory. It is possible to see, therefore, that the fundamental significance of the impacts that may be produced stems from its role in expanding debates on the relationship between Bakhtin's and Husserl's thought. These impacts may be felt both directly, in the various domains of the humanities where Bakhtinian philosophy is widely studied – Literature, Philosophy, Social Sciences, History, Education, Anthropology, etc – and indirectly, in the broader cultural landscape of the country, given the potentially vast range of readers it can reach. As a more immediate form of impact, one can mention the possible enrichment of academic debate as a whole, since this is the very direction that enables a deeper engagement with the discussed topic, particularly for an audience interested in the reflective approach made possible by the comparative analysis undertaken. Furthermore, it is important to highlight the interdisciplinary nature of this research, which, while fully dedicated to the theory of an author primarily studied in the field of Literary Studies — the domain in which this work was conducted – explicitly engages with Philosophy. This once again demonstrates a particularly fruitful dimension in which both fields can intersect.

LISTA DE SIGLAS

Obras de Bakhtin

APAE *O autor e a personagem na atividade estética* – 1979 [1920-1924]

AR *Arte e responsabilidade* – 1919

PFA *Para uma filosofia do ato* – 1986 [1918-1924]

Obras de Husserl

IL1 *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura* – 1900

IL2 *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*
(1ª, 2ª, 3ª, 4ª e 5ª investigações) – 1901

IL3 *Investigações lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*
(6ª investigação) – 1901

SUMÁRIO

1 QUESTÕES PRELIMINARES	17
1.1 À guisa de introdução: <i>Para uma filosofia do ato</i> e o problema proposto	17
1.2 Um esclarecimento fundamental: por que a fenomenologia de <i>IL</i> ?	24
2 HUSSERL E A FILOSOFIA DE <i>IL</i>	34
2.1 Um panorama conciso do percurso intelectual de Husserl e do horizonte de gênese da filosofia de <i>IL</i>	34
2.2 Da lógica pura à fenomenologia: um breve esboço do programa filosófico de <i>IL</i>	52
2.3 O psicologismo lógico e a crítica antipsicologista de Husserl em <i>IL</i>	65
2.4 A concepção de verdade em si em <i>IL</i> como a via contra o relativismo do psicologismo lógico	89
2.5 O ato enquanto vivência intencional, a significação ideal e o problema da correlação <i>a priori</i> : o campo de fundação da fenomenologia de <i>IL</i>	109
3 UM COTEJO EPISTÊMICO: A PERSPECTIVA BAKHTINIANA E OS POSSÍVEIS PARALELOS ENTRE A FILOSOFIA DE <i>IL</i> E A DE <i>PFA</i>.....	132
3.1 Um curto preâmbulo: Bakhtin como um relativo epígono da filosofia alemã	132
3.2 <i>PFA</i> : o texto, uma parte do contexto, o projeto programático de uma antropologia filosófica e os indícios de uma relação com a fenomenologia	155
3.3 A crítica ao psicologismo em <i>PFA</i> : similitudes, diferenças, vazios e outras fontes ..	187
3.4 A истина (<i>ístina</i> [verdade incondicional]) como a verdade em sentido husserliano e a sua relação com a правда (<i>pravda</i> [verdade eventícia]): um caminho contra o subjetivismo e a continuidade da crítica antipsicologista de Bakhtin.....	217
3.5 O dever, o ato, o conteúdo-sentido e a consciência: da correlação fenomenológica de Husserl à incorporação arquitetônica de Bakhtin.....	244
4 DA CONTINUIDADE RELATIVA E DA DESCONTINUIDADE SISTEMÁTICA DE TEMÁTICAS DA <i>IL</i>: ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES	273
4.1 A temática antipsicologista	275
4.2 A temática da verdade em si ou incondicional (истина [<i>ístina</i>]).....	279
4.3 A temática da correlação	282

REFERÊNCIAS288

1 QUESTÕES PRELIMINARES

1.1 À guisa de introdução: *Para uma filosofia do ato* e o problema proposto

Mikhail M. Bakhtin [1895-1975] concebeu o manuscrito do seu livro *Para uma filosofia* (1993a [1986]) – *PFA*, doravante – nos idos finais da década de 1910 e nos iniciais da de 1920. Contudo, sabe-se que, por uma série de circunstâncias que se referem à sua experiência histórica na conjuntura política e social que marca os anos propriamente em questão, não chegou a sequer terminá-lo. Somente a partir do retorno de Bakhtin à cena acadêmica entre as décadas de 1960 e de 1970 (Clark; Holquist, 2008 [1984]) foi que paulatinamente descobriu-se que ele não havia publicado vários dos textos. No mesmo período, houve uma campanha empreendida pelos seus então constituídos correligionários acadêmicos, como Serguei Botcharóv [1929-2017], cujo fim seria a retomada de tais manuscritos não finalizados e, conseqüentemente, não publicados por Bakhtin. Por tal motivo, muitos dos seus escritos foram apenas postumamente organizados e trazidos a seguir a público, como, por exemplo, os que constituem a coletânea chamada *Estética da criação verbal* (2011 [1979]) – *Эстетика словесного творчества* [*Estiétika sloviésnovo tvórtchestva*] (1979) –, que conta, aliás, com uma tradução direta do russo para o português feita pelas mãos de Paulo Bezerra, além de outra mais antiga realizada indiretamente do francês por Maria Ermantina Galvão G. Pereira (Bakhtin, 1997 [1979]). O movimento de redescoberta e de recuperação dos textos bakhtinianos, porém, só se tornou possível porque Bakhtin revelara, segundo Holquist (1993), que os seus escritos achavam-se ocultos em Saransk, cidade para a que se mudara o filósofo russo na década de 1940. Lá, foram efetivamente encontrados: estavam armazenados em um galpão de madeira, afirmando Bakhtin que ali os deixara escondidos após o seu retorno do ostracismo a que foi submetido no Cazaquistão, o que ocorreu mais exatamente em 1936 (Clark; Holquist, 2008 [1984]). Por uma infelicidade do destino, muitos dos originais, como ainda afiança Holquist (1993), foram danificados por vários fatores, como intempéries, goteiras e roedores. Entre os que foram recuperados e assim se achavam, havia um volume sem título e inacabado, que foi publicado por Botcharóv no ano de 1986 com o nome de *Para uma filosofia do ato* – em russo, *К философии поступка* [*K filosofíi postúpka*] (2003 [1986])¹.

Em tal obra, é objetivamente reconhecível, sobretudo a um olhar atentamente dedicado às questões da filosofia, o quanto Bakhtin de fato exerceu uma atitude inteira e radicalmente filosófica, e, portanto, propôs-se como um filósofo de primeira linha, mesmo ainda tão jovem.

¹ Ou *Por uma filosofia do ato*. Trata-se de um título também possível.

De modo mais geral, pode-se dizer que se trata de um tratado de filosofia em que diversos temas filosóficos de variados *domínios epistêmicos* de campo em questão aparecem *justapostos* – isto é, não sistematicamente articulados² – e discutidos, desde os que se referem à *teoria dos valores* e à filosofia moral, até os que concernem mais particularmente à epistemologia – ou à teoria do conhecimento –, à metafísica, à filosofia da cultura e da vida (*Lebensphilosophie*) e à estética. Apesar da diversidade filosoficamente temática que atravessa de ponta a ponta a episteme da teoria então proposta em *PFA*, não se pode perder de vista os liames epistêmicos que visam a dar-lhe uma relativa unidade coesivamente sistemática, ligaduras que a caracterizam enquanto um tratado que, conquanto teoricamente incompleto, marca o início teoricamente filosófico do que denomino, à luz do entendimento de Holquist e Clark (2008), de *projeto programático da antropologia filosófica* de Bakhtin. Tal programa epistêmico é dado sobretudo nos termos de uma gênese dos fundamentos e das temáticas de que dependem as intenções filosóficas do seu autor para a realização do seu ideário em termos de filosofia, seja na obra em questão, seja nas demais que, ou refletem em si, em maior ou em menor grau, uma ou outra manifestação dos intentos bakhtiniano primariamente postos em *PFA*, ou buscam realizá-lo em consonância com outros motes teoricamente correlatos, como os da estética, os da filosofia da cultura ou os da filosofia da linguagem.

É por tal razão, portanto, que a Bakhtin precisa outorgar-se o efetivo título de filósofo, a reconhecê-lo primeiramente como um pensador da filosofia que propugna, em suas vontades teóricas mais profundamente íntimas, uma posição incontestavelmente filosófica e que se quer, em sua integralidade, herdeira da filosofia em todas as suas proposições, mesmo nas matérias em que aparentemente se encontraria ele dela mais distante. E é justamente em *PFA* que é mais dado a perceber claramente a face filosófica do pensamento bakhtiniano, assim como a ânsia quase sempre presente de Bakhtin pelas articulações temáticas e pelas sínteses epistêmicas que visam a abarcar um número bastante razoável de concepções ou de teorias da filosofia, mesmo que às questões que lhe concirnam o filósofo russo não tente oferecer uma solução absoluta ou apenas uma e única resposta. De igual modo, é na referida obra que se consegue achar, às vezes não tão grafado sob o signo da explicitude, os primeiros diálogos efetivamente filosóficos que a teoria bakhtiniana travou com nomes e com determinadas tradições da filosofia, sobretudo com os que encontram em solo alemão a sua história e a sua raiz. Entre as muitas sobre as quais já se teceram considerações de vária ordem (Brandist, 1997; 2002; Brandist; Tihanov, 2000;

² E isso se deve totalmente mais ao seu inacabamento do que a uma presumível incompetência do seu autor, dado que Bakhtin ali, bem como em outros dos seus textos, parece dominar muito bem a matéria dos debates filosóficos que empreende.

Brandist; Shpherd; Tihanov, 2004; Hirschkop, 2021; Holquist, 1993; Sobral, 2016; 2019), uma parece ocupar um lugar epistêmico especial no debate que em *PFA* Bakhtin procura estabelecer, uma tendência de que parece ele assumir, de maneira intrincadamente crítica e multifacetada, um conjunto de fundamentos e de pressupostos, subvertendo-os em seguida com o objetivo de fundar o seu próprio percurso teórico: a *fenomenologia*.

Fundada por Edmund Husserl [1859-1938] na virada do século XIX para o XX (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]; 1975 [1901]), a fenomenologia tem uma postura crítica em relação a muitos traços característicos da tradição filosófica e fundamentalmente diferencia-se por ter sido um dos maiores movimentos da filosofia do século XX (Xirau, 2015 [1941]), cuja enorme influência pode ser sentida e vista em diversos outros campos que não o da filosofia, como, por exemplo, na linguística, na literatura, na semiótica, na sociologia e na história, além de ter tido muitos dos seus princípios e várias das suas concepções adotados e reformulados por figuras emblemáticas do campo filosófico, como Alexander Pfänder [1870-1941], Max Scheler [1874-1928], Martin Heidegger [1889-1976], Edith Stein [1891-1942], Jean-Paul Sartre [1905-1980], Emmanuel Levinas [1906-1995], Maurice Merleau-Ponty [1908-1961] e Jan Patočka [1907-1977] (Spiegelberg, 1994). Além da tendência originária de Husserl, que se constituiu pouco a pouco como uma *filosofia transcendental* logo nos anos subsequentes aos da sua fundação, uma outra, profunda e consecutivamente criticada pelo fundador da doutrina fenomenológica, foi a *realista*, liderada Adolf Reinach [1883-1917], tendo também como adepto o filósofo Johannes Daubert [1877-1947].

Tanto propriamente a fenomenologia husserliana quanto a realista, fala Brandist (2002), parecem manifestar-se como fontes filosóficas do pensamento desenvolvido por Bakhtin, que, ainda diz o autor, manteve com ambas um diálogo criticamente polêmico, ora rejeitando parte dos seus fundamentos e das possíveis consequências epistêmicas que poderiam ser hauridas das suas proposições, ora aceitando outra e, por conseguinte, reformulando-a segundo os interesses do programa teórico que caracteriza a sua filosofia. E é exatamente em *PFA* que parece assumir Bakhtin, sobretudo ao mencionar explicitamente o nome de Husserl e ao fazer várias referências a problemas intimamente fenomenológicos ou que na fenomenologia husserliana acham uma das suas maiores expressões filosóficas, algumas das principais características da doutrina de Husserl, e com a finalidade de dar determinadas respostas e soluções aos problemas de que ali busca tratar. Entretanto, tal fundamento fenomenológico, segundo o que pressuponho, constitui uma parte importante das bases filosóficas das principais disposições epistêmicas que Bakhtin, a partir do projeto de *PFA*, acabou por adotar frente às discussões basilares e aos mais eminentes problemas de que se foi ocupando em suas obras especificamente dedicadas a outras temáticas,

tais como as muitas questões da linguagem, da cultura, da literatura etc., o que me leva a crer no fato de que se encontram em *PFA* os fundamentos filosóficos de um conjunto significativo da atitude teórica e metodológica que o filósofo russo procurou desenvolver durante toda a sua trajetória intelectual³.

Tendo em vista, portanto, a relação que Bakhtin fundou e cultivou com a fenomenologia e o seu amplo conhecimento pela *crítica bakhtiniana* (Brandist, 2002; Hirschkop, 2021; Sobral, 2016; 2019; Castro Dias; Villarta-Neder, 2024b), tornando fundamentalmente essa filiação um problema de pesquisa digno de investigação e de reflexão, é que almejo, na presente pesquisa, tratar mais especificamente da *possível participação crítica* de sentidos e de teses da filosofia de *Investigações lógicas*⁴ de Husserl, a obra dita inaugural da fenomenologia, na teoria de *PFA*. Buscarei realizá-lo com o intuito de: a) identificar parte de fundamentos, de pressupostos e de significados da fenomenologia assumidos, negados ou subscritos por Bakhtin, sob o princípio da observância da sua atividade e do seu diálogo enquanto proposições epistêmicas adscritas e delimitadas pelo projeto programático que procurou instituir, sobretudo quando se dedica em *PFA*, por exemplo, a uma crítica ao *psicologismo*; b) propugnar, conseqüentemente, que um conjunto considerável das problemáticas filosóficas a que o filósofo russo consagra a discussão que empreende em tal livro trata-se de uma necessária decorrência epistemicamente filosófica de problemas, de ideias, de sentidos e de concepções que na doutrina fenomenológica de *IL* parece encontrar, senão a sua dimensão originária, uma das suas maiores expressões nativas e sistematicamente consistentes, tais como, a título de exemplificação, a dicotomia constitutiva entre ato e conteúdo e a definição de verdade a que dá corpo semântico, na filosofia husserliana, a expressão *verdade em si* e, na bakhtiniana, o termo истина ([*ístina*] *verdade incondicional*)⁵.

³ Por mais que seja importante tentar achar os lastros de tais fundamentos e das influências da fenomenologia nas demais obras bakhtinianas, ater-me-ei aqui apenas ao que é debatido por ele em *PFA* – e somente a uma parte.

⁴ *IL* daqui por diante.

⁵ No contexto teórico desta dissertação, traduzo, sob a chancela e a avaliação dos meus orientadores, a palavra russa “истина” (*ístina*) como *verdade incondicional*, tanto em consonância com alguns significados de dados dicionários de português-russo, quanto – e especialmente – em acordo com o seu sentido teórico no quadro epistêmico da filosofia de *PFA* – como um conceito, portanto. O sentido de “incondicional” é justamente referente ao fato de ser uma verdade independente de qualquer condição e não relativa a qualquer condicionamento, a não ser da sua íntegra, absoluta e objetiva validade. Nesse sentido, ela é em si mesma válida. Já o termo “правда” (*pravda*), que comumente pode se traduzir como apenas “verdade”, é aqui traduzido como *verdade eventícia*, em paralelo com a ideia de que se trata da “[...] verdade [*pravda*] concreta do evento que o realizador do ato vê e ouve e experimenta e compreende no ato único de uma ação responsável [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 48). Busco tal diferenciação a fim de dar mais clareza à discussão que se realizará ao longo deste trabalho. Se mantivesse a tradução de ambos os termos como tão somente “verdade”, poderia, além de gerar ambiguidades, criar a possibilidade de anulação epistêmica do significado ideal de tal par conceitual. Mais adiante, buscarei

Para que consiga parcialmente efetivá-lo, procederei a uma leitura interpretativamente teórica, em graus diferentes e com finalidades distintas, de uma parte das mais importantes teses presentes na já mencionada obra de Husserl, principalmente partindo do entendimento de que elas, ou possivelmente foram tomadas por Bakhtin de forma direta, ou ao menos foram adotadas indiretamente pelo filósofo russo como uma fonte para a construção do seu próprio pensamento filosófico. A minha atividade de investigação, portanto, realizar-se-á com a finalidade tanto de identificar e de apresentar os conceitos basilares e as ideias principais implicados nas teses da filosofia de *IL*, com a sua forma primária de fenomenologia, que possivelmente inspiraram a filosofia bakhtiniana ou minimamente foram assumidas e subscritas por Bakhtin no processo de constituição da sua teoria filosófica, quanto de esclarecer, de maneira analiticamente teórica, a série dos paralelos temáticos que sustentariam o argumento em que me baseio. Logo, dedicar-me-ei a dadas partes de: a) *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura* (2014 [1900]) [IL1]; b) *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento* (2015 [1901]) [IL2]; e c) *Investigações lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento* (1975 [1901]) [IL3].

A minha abordagem de tais textos de Husserl embasa-se na necessidade de examinar, de modo filosoficamente teórico, os seguintes temas ali debatidos: a) a crítica husserliana ao denominado *psicologismo lógico*, com o fim de libertar a lógica dos seus argumentos e de dar-lhe uma fundamentação segura, elevando-a ao patamar de uma *teoria do conhecimento* ou de uma *ciência das ciências*, na dimensão das problemáticas epistemológicas agora consideradas, discutidas e reformuladas pela sua *lógica pura*, a que vem se correlacionar a fenomenologia que em *IL* inaugura Husserl; b) a concepção de verdade em si que é aceita axiomáticamente pelo filósofo alemão na exata proporção em que ela se manifesta como o antídoto mais eficaz contra o *relativismo* da verdade e o *ceticismo filosófico* que são implicados por essa vertente do psicologismo; c) a questão fenomenológica da *correlação* entre os *atos constitutivos* em termos de *vivências intencionais* e a *objetualidade ideal* no sentido de *significação ideal*, o domínio de fundação da fenomenologia através de que o filósofo alemão procura solucionar o problema de como as *verdades ideais em si mesmas válidas* tornam-se conhecidas através do ato.

A seguir, darei uma ênfase às posições filosóficas relativamente análogas desenvolvidas por Bakhtin em *PFA*, com o objetivo de discutir, destacando e concomitantemente elucidando, uma parte dos conceitos e das ideias que concedem fundamentação às teses da sua filosofia que

discutir mais adequadamente as diferenças entre os dois conceitos e a relação que há entre si no interior da possível problemática filosófica de que procuram tratar.

com as temáticas fenomenológicas acima citadas parecem possuir uma relação dialogicamente epistêmica, o que empreenderei à luz de um *cotejo epistêmico* entre a perspectiva bakhtiniana e a que anos antes Husserl propusera em sua obra. Assim procederei de modo a evidenciar que os tópicos filosóficos da doutrina husserliana de *IL* podem ter-se constituído em uma das muitas fontes de outros compositivos de *PFA*. Tal conjunto de argumentos é o que me leva a assumir a possibilidade de haver, da filosofia husserliana de *IL* à bakhtiniana de *PFA*, um certo número, de um lado, de continuidades e de proximidades e, de outro, de descontinuidades e de distâncias no que concerne exatamente aos seguintes tópicos: a) a parcial crítica em *PFA* ao psicologismo, que, embora pareça justa e certa em suas intenções filosóficas, é demasiadamente insuficiente porque inacabada e, por conseguinte, não levada aos seus últimos termos; b) o sentido filosófico da verdade incondicional (истина [*ístina*]), que parece guardar com o significado filosófico das ideias husserlianas de verdade em si uma interlocução assaz produtiva tanto quanto originária, apesar das diferenças bastante fundamentais; e c) a proposição por parte de Bakhtin de um tipo de correlação no sentido de *incorporação* da verdade incondicional ao *Ser-evento*, ou seja, ao *mundo da vida*, e isso é pelo filósofo russo proposto sobretudo pela interação que admite entre a истина (*ístina* [verdade incondicional]) e a правда (*pravda* [verdade eventícia]), em conexão paralelamente fundamental e imbricativa entre o *ato responsável* (ответственный поступок [*otviétstvennyi postúpok*]) e o *conteúdo-sentido* (содержание-смысл [*soderjânie-smysl*]), que é quando há a *reconciliação* entre o *mundo teórico*, enquanto o domínio incondicional, objetivo e irrelativo, que se rege pelas suas *leis imanes*, e o mundo vivido em toda a sua historicidade, a dimensão do *Ser em sua eventicidade e em sua transitividade*, de que o *momento constituinte* é o *evento* (событие [*sobytie*]) de que participa a *consciência arquitetonicamente estruturada*, que é a *responsável* pela realização do ato como uma decorrência do *dever* (долженствование [*doljienstvovâniie*]).

A partir de tais paralelos temáticos, buscarei compreender o significado de determinadas atitudes de subversão e de subscrição possivelmente empreendidas por Bakhtin em relação aos sentidos epistemicamente essenciais dos temas da fenomenologia husserliana, presumivelmente realizadas pelo filósofo russo em consonância com a lógica teórica do projeto programático da sua antropologia filosófica, de que é participante, como um dos seus eixos mais fundamentais, a sua *filosofia moral*, a partir de que parece reinterpretar os tópicos mencionados da teoria de Husserl, reelaborando-os de maneira que pudessem se adequar ao sentido moral e antropológico do debate filosófico que estabelece em *PFA*. Devo ainda aclarar que, neste primeiro movimento de pesquisa, serão exclusivamente focalizados os traços positivos do contato da filosofia de Bakhtin com a doutrina de *IL* do que os negativos, pelo simples fato de que se podem derivar

os últimos, quando necessários, a partir de uma apresentação da possibilidade dos primeiros. Esclareço, por fim, que tal empreendido teórico far-se-á sempre sob a guarida das considerações de comentadores e de pesquisadores dos pensamentos filosóficos de ambos os filósofos (Soffer, 1991; Moran, 2000; Brandist, 2002; Santos, 2010; Sobral, 2019; De Santis, 2021; Hirschkop 2021; Castro Dias; Villarta-Neder, 2024b), cujas posições interpretativas, aqui respeitosamente levadas em estima, serão tomadas como pontos de partida ou como fundamentos constitutivos das minhas interpretações e serão submetidas à atitude de cotejo com proposições pontuais das obras de Husserl e de Bakhtin. Ainda, é importante que se entenda que parte das estenografias subversivas a que Bakhtin parece ter recorrido para a reestruturação epistemicamente semântica das teses e das ideias de Husserl com o fim de adequá-las aos sentidos da sua teoria filosófica funda-se tanto graças à adesão bakhtiniana de concepções advindas de outras fontes – como do neokantismo, da *Lebensphilosophie*, do *historicismo*, da filosofia russa etc. (Emerson, 1991; Brandist, 2002; Sobral 2016; 2019) –, quanto por coligar-se ele aos fundamentos do seu próprio desígnio filosófico, isto é, às suas intenções filosoficamente individuais como um pensador de imódica autonomia e capacidade crítica e produtiva.

Embora o núcleo analítico da minha investigação historicamente epistêmica trate-se das teorias filosóficas de Husserl e de Bakhtin, procurarei trazer à baila, como um tipo de preâmbulo sobre a presença na filosofia russa tanto da temática antipsicologista quanto da concepção de verdade com que a doutrina husserliana e a bakhtiniana se preocuparam, a perspectiva filosófica de Vladímir S. Solovióv [1853-1900], sobretudo da desenvolvida por ele em *Теоретическая философия* (*Teoretícheskaia filósófiia* [*Filosofia teórica*]) (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), o seu mais importante texto no domínio da epistemologia. A inserção das suas concepções servem ao meu intuito de demonstração da existência de uma consolidada e profunda filosofia na Rússia desde o século XIX, especialmente representada pelo seu maior nome – Solovióv, como é claro –, e da possibilidade de que haja, no contexto nativo de Bakhtin, outras teorias filosóficas com que ele possivelmente entrou em diálogo, assumindo-as, por conseguinte, como fontes do seu pensamento próprio. Assim é que a instituição de um breve cotejo entre as posições defendidas por Bakhtin e as propugnadas por Solovióv, correlacionadas ambas relativamente com as de Husserl, abrirá uma via outra de possibilidades investigativas, além de que permitirá a formação de novos sentidos a partir de que se poderá iluminar o entendimento de possíveis outras direções seguidas pelas interlocuções filosóficas de Bakhtin, tanto mais ampliando a dinâmica do cotejo objetivado, quanto mais é ele estendido a outros polos epistêmicos da relação.

Ademais, é indispensável que se entenda que a pesquisa que ora apresento, por mais que se caracterize pela sua temática exclusivamente filosófica, justifica-se no espaço epistêmico em

que está posta precisamente pela importância de que goza *PFA* como uma obra absolutamente indispensável para o campo dos *estudos dialógicos* e cujos fundamentos epistêmicos – ligados às questões estéticas, morais, epistemológicas etc. – carecem ser sempre, por tal razão, um alvo legítimo de considerações teóricas e analíticas, independentemente das questões que possam concernir aos limites do domínio em que o trabalho é realizado. Precisa-se não se esquecer, de análoga maneira, de que o resultado que aqui é oferecido define-se tão apenas e inteiramente como um produto de um gesto inicial de um exame cujo curso progressivo desejo que se estenda por muitos outros, meus e alheios, que porventura vierem a formar-se dialogicamente no seio da mesma esfera temática, seja em relação a ele praticando discordâncias, críticas ou remendos, seja com ele compondo um coro mais assonante.

1.2 Um esclarecimento fundamental: por que a fenomenologia de *IL*?

Uma pessoa que parcialmente possa se achar inteirada a respeito da já então debatida relação filosófica de Bakhtin com a fenomenologia poderia indagar-se da razão principal que me impulsionou apenas a focalizar, com a fenomenologia em sua primeira forma – isto é, como uma *psicologia descritiva e eidética*⁶ –, a filosofia inaugural de *IL*, em detrimento do que se poderia chamar – não tão coerentemente, a meu ver, se forem abstraídas as especificidades pelas quais se definiu em cada etapa – da totalidade do projeto fenomenológico, tal qual se apresenta no conjunto das obras husserlianas. Em uma só pergunta, de maneira resumida: por que me dedico somente a tratar de uma parte da filosofia de *IL* como uma possível fonte filosófica da

⁶ Entenda-se que o termo adjetival “eidético” deriva-se do substantivo “eidos”. Este se refere, no campo das ideias fenomenológicas, à noção de *essência*, que deve necessariamente ser entendida como a estrutura fundamental e necessária sem a qual uma dada “coisa” não se definiria como tal. É, basicamente, a dimensão invariável que a determina e que a permite ter uma certa forma específica ou singular. Geralmente, aplica-se a noção de essência às tentativas de definição e de fixação das, diga-se assim, características essenciais dos diferentes tipos de atos ou vivências de consciência. Em uma questão exemplificadora: o que toda e qualquer *vivência perceptiva* precisa imperativamente ter para ser como tal (uma vivência perspectiva)? É disso que se trata quando se fala em *eidos* ou em essência na fenomenologia. Desde já, essa é uma compreensão que se deve ter sempre em mente ao se referir à filosofia fenomenológica de *IL* como uma psicologia descritiva e eidética. Ademais, compreenda-se igualmente que Husserl, em *IL2* sobretudo, visa à demonstração de que a sua fenomenologia não é semelhante às formas de psicologia descritiva então praticadas no seu período. Ao contrário, ela se torna uma reformulação mesma da ideia de psicologia descritiva, principalmente pelo seu caráter eidético e pelo seu objetivo de ser o polo correlato da sua lógica pura. Se ela, em um primeiro instante, mantém com a psicologia descritiva entendida como uma dada ciência empírica *em sentido naturalista* (Husserl, 2015 [1901]) algum tipo de relação, é ela apenas referente a uma denominação relativamente comum, porquanto almeja a fenomenologia não à descrição dos estados internos através de uma introspecção subjetivista, mas, sim, à descrição das essências (*eidos*) das vivências de consciência por meio de uma *intuição direta*, sem abstração.

teoria proposta por Bakhtin em *PFA*, e não me volto, de igual modo, para a que instituiu Husserl em seguida, por exemplo, em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (2006 [1913]) [*IFP*]?

Dois, basicamente, seriam os motivos capitais, ambos imbricados. Um concerne ao modo demasiado abrangente com que se refere, na maioria dos casos, a tal interação filosófica. Com uma ou outra exceção, há uma relativa abundância de trabalhos, como os de Brandist (2002) e Hirschkop (2021), que acabam por tratar de forma mais geral dos influxos da filosofia husserliana na que propôs Bakhtin, sem praticar uma atitude investigativa que esteja engajada, com mais acuidade e rigor, na análise das ideias de uma obra específica de Husserl, para, na sequência, atentar-se à maneira com que Bakhtin delas pode ter-se apropriado ou como elas podem ter exercido sobre ele uma fatídica influência. Com menções amplas ou específicas a uma ou a outra tese da fenomenologia, pode-se ver, em vários textos em que essa temática é debatida, uma série de referências a, por exemplo, como a *redução fenomenológica* produziu certos efeitos filosóficos nas ideias bakhtinianas, como a concepção de *intencionalidade* veio a contribuir para que Bakhtin adscresse uma atitude teórica que lhe fosse conveniente⁷ ou como a *orientação fenomenológica*, efeito da redução que assumiu Husserl (2006 [1913]), tornou-se uma condição de possibilidade para que a filosofia de Bakhtin, como muitas outras, pudesse alcançar, a partir de uma matriz fenomenológica, um série de metas e delimitar uma parte dos seus escopos (Brandist, 2002; Sobral, 2019; Hirschkop, 2021; Castro Dias; Villarta-Neder, 2024b). Tais trabalhos realmente são relevantes por justamente se tornarem a primeira via de acesso a um tema muito complexo, espinhoso e, de modo evidente, obscuro, e aí encontram a sua legitimidade e o seu mérito, dado que um pensamento tão enormemente sistemático e, às vezes, bastante em si encerrado, como o que Husserl desenvolveu, não consegue ser abordado com o modo adequado por ele requerido.

Todavia, tais abordagens mais gerais, conquanto bastante importantes por concederem um panorama mais horizontal a respeito das temáticas fenomenológicas a que anuiu aberta ou veladamente Bakhtin, acabam deixando à margem determinadas obras husserlianas ou outros temas mais particulares, com as ideias e as teses que ali possuem a sua verdadeira origem e a sua maior expressão epistêmica, ou por julgarem-nas absorvidas pelo desenvolvimento subsequente da fenomenologia⁸, ou por suporem-nas não tão relevantes ou influentes à primeira

⁷ Como exemplo, cf. Castro Dias e Villarta-Neder (2024b).

⁸ É o que acontece, em partes, com o conceito de intencionalidade com que Husserl opera. Por mais que em *IL* a ideia a que ele dá materialidade conceitual já possa ser relativamente identificada – sobretudo em polêmica com a concepção de Franz Brentano [1838-1917] –, não é ali que se situa a sua melhor

vista para a filosofia bakhtiniana, o que pode colaborar para um aumento significativo de uma determinada opacidade no âmbito das questões que concernem à relação filosófica da teoria de Bakhtin, seja unicamente a de *PFA*, seja a que se exprime em outra obra sua, com a filosofia de Husserl, como dados temas de que aqui procuro tratar, por exemplo. Como consequência, tem-se que, ao se partir de concepções muito comuns e difundidas a respeito da fenomenologia e exatamente por pouco dedicar-se a uma análise teórica das distintas e idiossincráticas posições filosóficas – à parte as suas semelhanças – então tomadas e defendidas pelo filósofo alemão em suas diferentes obras – cada qual participante de uma etapa do desenvolvimento da sua filosofia fenomenológica, distinta em vários dos seus momentos porque dotados estes de especificidades precisamente por mudanças ínsitas do programa desejado por Husserl⁹ –, um ou outro tópico, melhor circunscrito em um ou outro livro particular da coletânea husserliana, acaba por tornar-se ignorado de maneira parcial ou total, o que me leva diretamente ao segundo motivo que me condiciona a realizar esta pesquisa.

Pois tal problema é o que parece ocorrer pontualmente com a filosofia de *IL*. Poucas ou raras vezes é que se encontra uma menção breve a tal obra quando é tratada a questão das fontes filosóficas de possivelmente possa ter a teoria bakhtiniana sorvido fundamentos e ideias para o seu desenvolvimento próprio. Há, portanto, como um segunda razão, a persistência de uma determinada ausência de um tratamento analítico ou investigativo um pouco mais detido e

forma, como aponta, por exemplo, Santos (2010). É dessa maneira que muitas ideias husserlianas acabam sendo encaradas e abordadas. De qualquer jeito, não se trata de um desperdício a atividade que se proponha como um retorno às fontes, em especial ao se considerar a relevância de *IL* para a tradição filosófica, a obra fundadora da fenomenologia como um todo. É nela que muitas teses foram primeiramente fundadas e apresentadas.

⁹ Isso se refere ao fato de que a fenomenologia nasceu de determinado modo, com certas intenções filosóficas, e foi-se tornando outra à medida que Husserl então percebia o que lhe deveria caber no horizonte epistêmico em que atuava e em relação a vários problemas filosóficos deixados pela tradição. Trata-se de um assunto complexo, que não pode ser por mim resumido no contexto desta dissertação. Mas veja-se que, em seu primeiro estágio, a doutrina fenomenológica emergiu como uma forma de psicologia eidética e descritiva dos atos (vivências) de consciência, muito ligada, como falarei dentro em breve, ao projeto de lógica pura almejado pelo filósofo alemão. Nos anos posteriores, Husserl, contudo, foi-se encontrando com determinadas questões que lhe eram colocadas tanto pela tradição filosófica em geral e pela sua própria filosofia, como pelos seus contemporâneos. A partir daí, pouco a pouco acabou por aproximar-se de determinadas tendências, como o criticismo kantiano e o cartesianismo, daí buscando assimilar o que conveniente e indispensável seria para a sua fenomenologia. Inclusive, fala-se comumente das diferentes *viradas* husserlianas, a mais famosa sendo, como é claro, a transcendental, quando o filósofo alemão assume a sua filosofia como uma fenomenologia transcendental (Husserl, 2006 [1913]), aquela capaz de determinar as condições *a priori* do conhecimento e, por derivação, da consciência (Moura, 2022 [1989]). Nada disso me permite, logo, à doutrina fenomenológica de Husserl conceder qualquer etiqueta homogeneizadora, como se, desde o seu surgimento, fosse uma e indivisível e como se tratasse apenas dos mesmos problemas a partir de uma única e mesma ótica. É essa uma questão profundamente debatida pelos muitos pesquisadores da filosofia husserliana. Cf., por exemplo, Moura (2022 [1989]).

minucioso das teses de *IL* quando da avaliação do peso da herança fenomenológica para a formação, o desenvolvimento e a consolidação da teoria bakhtiniana. A maioria dos trabalhos que analisam e avaliam, tal como mencionei, como a filosofia husserliana tornou-se uma das fontes filosóficas do pensamento de Bakhtin, ou se prendem a um entendimento mais geral do que tratariam os termos filosóficos da fenomenologia de Husserl, ou dedicam-se mais especificamente ao que se chama de fenomenologia transcendental, o a forma subsequente da doutrina fenomenológica a *IL*, marcada pelo que é denominado de *virada transcendental* da fenomenologia, ocorrida entre os anos 1906 e 1907 e consolidada em 1913 com a publicação de *IFP*.

O que contribui para que tal lacuna exista é, em grande medida, a enorme dificuldade e a complexidade que oferece a filosofia que é em *IL* enunciada por Husserl, com que parcamente se está, a propósito, familiarizado de maneira geral. E isso porque a fenomenologia de *IL*, tal como então está proposta em suas páginas, acha-se integral e fortemente vinculada aos problemas da lógica e da epistemologia com que Husserl se envolve, como uma espécie de subsidiária epistêmica do programa lógico estabelecido pelo filósofo alemão. Por ter tal caráter é, majoritariamente, que as concepções da fenomenologia de *IL* quase não são abordadas ou, se são, busca-se fazê-lo segundo a luz do desenvolvimento posterior da doutrina fenomenológica – em especial, pela sua forma transcendental. Mas qual seria o razão para tal displicência? Tratar-se-ia *IL* de um tratado então sem ou de pouca importância para a filosofia de Bakhtin? Presumo que não, dado o fato de que tal obra husserliana tornou-se um marco filosófico que produziu uma imensa repercussão no horizonte em que surgiu. Como diz Zilles (2007, p. 216),

A influência da Fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) foi tamanha que hoje se tornou difícil avaliá-la em toda a sua extensão e profundidade. A recepção de sua obra começou pouco antes da Primeira Guerra Mundial e teve certo apogeu na década de 1920. Nessa época surgiram Escolas que desenvolveram alguns aspectos de sua concepção, como é o caso da ontologia existencial de Martin Heidegger e a ética dos valores de Max Scheler.

Muitos discípulos de Husserl aliaram-se à teoria filosófica que se exprimia em *IL*, ora tomando as suas ideias como os fundamentos radicais de uma nova doutrina, ora buscando anuir-lhes com o fim de desenvolver as suas filosofias próprias, alegando ou não acharem-se fieis ao que ela enunciara ou protegidos pelo sentido de fenomenologia que propusera ela. Aliás, *IFP*, que marca a chamada virada transcendental de Husserl, em diversos dos seus aspectos foi considerada *idealista* por vários dos então seguidores de Husserl, como é indicado por Moura (2022 [1989]). Isso tudo é de crucial importância para que se entenda que é *IL* uma das obras

de maior impacto filosófico na história da filosofia do século XX, a ela vários filósofos dedicando uma especial atenção, tanto pela sua crítica radical que no seu contexto é feita ao psicologismo, quanto pelo seu intento de fundação da fenomenologia propriamente dita. Por exemplo, Heidegger (2009 [1963], 1963), a quem muitos se referem como um aluno dissidente de Husserl, mas que se queria um discípulo fidedigno, assumia-se muito mais próximo ou ligado à fenomenologia de *IL* do que à de *IFP*. Diz ele, a propósito:

Eu esperava das *Investigações Lógicas* de Husserl um esclarecimento decisivo para as questões que me suscitara a dissertação de Brentano. Porém, os meus esforços eram vãos, uma vez que, como só muito mais tarde me haveria de dar conta, eu não procurava na direcção certa. De qualquer forma, sentia-me tão impressionado pela obra de Husserl, que continuei a lê-la, uma e outra vez, nos anos seguintes, sem chegar a alcançar a noção suficiente daquilo que tão fortemente me prendia a ela. O encanto que emanava da obra, era, para mim, tão grande, que incluía o aspecto exterior e a página do título (Heidegger, 2009 [1963], p. 281-282).

Assim é que, quando vista de perto, a filosofia que se exprime em tal obra de Husserl, para um bakhtiniano que à teoria de *PFA* tenha dedicado uma mínima atenção coerente à sua intenção filosófica e ao que se refere ao seu diálogo com a tradição filosófica e, em particular, com a fenomenologia, assoma-se uma série relevante de hipóteses acerca da possibilidade de correspondências admissíveis ou reais entre um e outro pensamento¹⁰, que acabam por indiciar, consequentemente, diversos paralelos possíveis e pontos de interlocução que, ao mesmo tempo, revelam uma forma de interação filosófica de Bakhtin com a filosofia de *IL* e justificam a necessidade de uma pesquisa que tenha o objetivo de correlacionar epistemicamente uma parte

¹⁰ Sobretudo porque muitas das ideias e das teses de *IL* encontra guarida, reformuladas ou não, na consecutiva fenomenologia (de 1913 em diante). Logicamente, Husserl, como apontam diversos especialistas em sua obra – por exemplo, cf. Porta (2013c) –, modificou radicalmente a sua ideia do que seria a fenomenologia – como psicologia descritiva e eidética em *IL*, como *psicologia pura* ou fenomenologia transcendental, até a superação definitiva do *psicologismo transcendental* (Porta, 2013c). Mas tais alterações nunca significaram a negação absoluta de determinados pontos filosóficos outrora por ele propostos. Já em *IL*, encontra-se um conjunto de ideias que germinaram algumas concepções muito importantes para a fenomenologia em sua totalidade, como a noção de que há, para uma filosofia que se queira uma ciência rigorosa, a necessidade de se operar em um *eixo eidético*, ou seja, voltado para a determinação, a fixação e a descrição das essências dos atos de consciência (vivências), que seriam o conjunto de estruturas fundamentais e típicas para que tais atos sejam o que são – atos ou vivências de conhecimento, de emoção, de compreensão etc. Só que, diferentemente de uma análise empírica com vistas à instituição de uma generalização do resultado obtido por meio de uma indução, a fenomenologia, enquanto uma psicologia descritiva e eidética, visava a uma definição puramente *a priori* de tais estruturas, sobretudo ao partir de um conjunto de deduções intuitivas que encontram na esfera objetiva a sua integral realidade ideal. É por isso que, mesmo que se parta de uma obra husserliana posteriormente publicada, poder-se-á encontrar algumas ideias ou algumas teses cuja origem se localiza em *IL*.

de ambas as teorias. Dos vários tópicos que parecem entrar no horizonte das analogias efetivas ou prováveis, parece-me preciso que novamente sejam evidenciados, de modo pormenorizado, os seguintes:

1. A crítica ao psicologismo:

1.1. Embora não tenha sido exclusiva da posição husserliana – como sucintamente tentarei esclarecer a seguir –, da crítica de *IL* ao psicologismo muito se nutriram as demais que a seguiram, justamente pela proeminência de que desfruta ela pela sua relação com a fenomenologia ali instituída como uma correlata da sua lógica pura – esta proposta como uma teoria do conhecimento ou uma *ciência* (teoria) *das ciências* (Husserl, 2014 [1900]); é sobretudo em relação às problemáticas da lógica que o filósofo alemão severamente enuncia o seu *antipsicologismo*, constituído a partir de uma refutação tanto argumentativa quanto sistemática das teses fundamentais do psicologismo lógico, dando, com a sua lógica pura, ao domínio lógico o seu lugar de disciplina autônoma de natureza ideal e conseqüentemente livrando, já com a sua fenomenologia, os *atos correlatos* do conhecimento de uma descrição que fosse ensejada pela intelecção psicologista, ao passo que busca, de modo concomitante, exorcizar o *relativismo* conseqüente do psicologismo, de forma a não abrir mão da natureza ideal e absoluta da verdade;

1.2. De igual maneira, Bakhtin, em *PFA*, dedica-se fortemente – apesar de forma não tão sistemática quanto Husserl (herança do *fragmentarismo* enquanto um efeito da fatualidades historicamente sociais que o impeliram ao inacabamento da sua obra) – a uma crítica ao psicologismo a partir: a) da sua concepção de ato, com uma recusa peremptória da possibilidade que possa ser ele abordado, apreendido e definido de forma psicologista (ou psicológica), uma vez que a sua realidade, como uma *decorrência do dever enquanto uma atitude de consciência* (Bakhtin, 1993a [1986]), somente pode ser compreendida de maneira integral, primeiro, por meio do seu aspecto inelutavelmente *moral* (ou ético) e, segundo, através de uma revelação da sua estrutura fenomenológica; b) do entendimento de que o psicologismo não consegue lidar de maneira adequada com a questão da verdade, por exatamente incorrer em um *subjetivismo* que dissolve a истина ([*ístina*] verdade incondicional) em uma forma de relativismo, posição inaceitável para o filósofo russo;

2. A concepção de verdade:

2.1. Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]), recuperando filosoficamente o que propusera

antes Bernard Bolzano [1781-1848] em seu tratado *Teoria da ciência* (2014 [1837]), advoga contra o psicologismo lógico uma concepção de verdade capaz de destituir o seu relativismo, dele se libertando e banindo-o do campo das idealidades em que se encontraria dada permanente e inteiramente válida em si mesma a verdade, posta como incondicional e irrelativa a quaisquer formas de condição; o filósofo alemão procura interpretá-la como uma *objetualidade ideal* que pertence a um domínio igualmente ideal, e que apenas se tornaria apreendida, conhecida ou vivenciada pela consciência através de um tipo de relação a que ele dá o nome de correlação, cujo sentido é fundamentalmente apriorístico tanto quanto é a estrutura da consciência que apreende tal verdade em si;

2.2. А истина ([*ístina*] verdade incondicional) da filosofia bakhtiniana é a definição de uma verdade em sentido tanto mais absoluto quanto mais é objetivo, que é assumida como uma concepção por Bakhtin em termos bastante análogos aos com que Husserl outrora definira a sua ideia de verdade em si; Bakhtin parece admiti-la no contexto epistêmico da sua filosofia na exata medida em que a toma com o fim de impedir o relativismo da verdade promulgado pelo que ele ali denomina de subjetivismo, entendido como uma consequência do psicologismo a que ele destina também as suas críticas; tal concepção bakhtiniana de verdade encontra na então promulgada ideia filosófica de verdade em si de Husserl uma fonte sistematicamente organizada e desenvolvida o bastante para fornecer-lhe as bases para que pudesse desenvolver a sua noção própria;

3. A problemática da correlação:

3.1. Husserl propõe a discussão a respeito da problemática da correlação entre a verdade em si, pertencente ao *domínio do ideal*, e os atos constitutivos de conhecimento no sentido de *vivências intencionais* (Husserl, 2015 [1901]; 1975 [1901]; Santos, 2010), procurando defini-las descritiva e eideticamente no que possuem de *estrutura pura*, sem recorrer aos processos empiricamente psíquicos que perfazem a sua dimensão fatural ou contingente; a correlação, então, é por ele apresentada como o campo de fundação e de atuação da sua fenomenologia eidética e pura, com o fim de retirar das mãos da psicologia naturalista a missão de desvelamento dos atos necessariamente implicados na esfera cognoscitiva; é assim que ele propõe uma fenomenologia como uma parte integrante da sua teoria do conhecimento, como um âmbito correlato ao da sua lógica pura, e buscando determinar em que termos é que

se daria a manifestação do conteúdo ideal¹¹ da verdade em si à consciência de modo estritamente fenomenológico, com a correlação se tratando do quadrante em que ela se entrelaça fundamentalmente com a sua lógica pura;

3.2. Em *PFA*, é proposta por Bakhtin uma interação arquitetônica entre a истина (*ístina*) e правда (*pravda*) – esta, em termos sucintos, compreendida como uma verdade instaurada na *eventicidade do Ser* e na *historicidade* que àquela *predicativamente* concerne –, o que parece apontar ou indicar a sua preocupação com a problemática da correlação ínsita à primogênita fenomenologia de *IL*; mas é segundo os ditames da sua filosofia moral que Bakhtin parece buscar debater a correlação e o problema relativo à dicotomia entre ato e conteúdo, que carrega consigo um sentido que alude à maneira com que se estabelecem, em tal obra husserliana, as questões tocantes à relação entre as vivências intencionais e os conteúdos ideais, em convergência com o eixo filosófico do debate sobre a correlação; ao mesmo tempo é que se consegue ver que, para alcançar os seus objetivos e definir o ato em termos de uma *ação responsável* (ответственный поступок [*otviétstvennyi postúpok*]), Bakhtin parece propor uma *fenomenologia da consciência moral* com a finalidade de desvelar a sua estrutura, que é por ele presumida como sendo a *arquitetônica* (архитектоника [*arkhitetónika*]); é partir daí então que parece emergir a sua filosofia moral.

É certo que tais tópicos filosóficos podem ser também vistos ou reconhecidos em outras das diversas teorias filosóficas de que foi Husserl um contemporâneo, tal como a epistemologia rickertiana, a propósito, que, além de assumir uma concepção de verdade muito semelhante à de Husserl, também propunha, sobretudo ao aduzir à sua filosofia determinadas influências da fenomenologia de *IL* (Resende, 2013), uma forma de análise correlativa a partir do que chamava ele de as *duas vias do conhecimento*: a *psicológico-transcendental* e a *lógico-transcendental* (Resende, 2013)¹². Mas é identicamente certo que poucas foram as filosofias que produziram

¹¹ Precisa-se levar em consideração o fato de que muitos temas filosóficos com os quais Husserl lida tem a sua gênese em outros instantes da história da filosofia, como, a título de exemplificação, a questão da verdade em si. Se esta encontra na lógica de Bolzano uma das suas máximas manifestações filosóficas – e, se se vai mais longe, pode-se remeter ainda à noção platônica de *mundo das ideias* –, não é ela, em *IL*, tratada do mesmo modo por Husserl. E isso pelo fato de o filósofo alemão a tê-la incorporado à sistematicidade epistêmica do seu pensamento. É essencial que se tenha em mente, logo, que, se a filosofia husserliana não é a proponente original de dadas ideias que possam ter sobre Bakhtin gerado algum efeito, indubitavelmente ela se caracteriza, ou como a fonte de que o filósofo russo pode ter partido, ou um campo mediador extremamente necessário, em singular pela sua constituição sobremodo influente no horizonte epistêmico da filosofia em geral do início do século XX, como mencionei.

¹² A seguir, esclareço um pouco mais essa dicotomia da epistemologia rickertiana.

tanto impacto na conjuntura do início do século XX quanto a fenomenologia husserliana de *IL* (Xirau, 2015 [1941]). Como se deve necessariamente presumir, as temáticas mencionadas, se não têm a sua origem instituídas ali ou se não são exclusivamente em tal teoria filosófica de Husserl que se apresentam, é nela que encontram tanto mais uma das suas melhores expressões, quanto mais o filósofo alemão, ao retomá-las, procurou reformulá-las de acordo com os seus ideais filosóficos, dando-lhes um sentido a partir de que elas se perfazem. Logo, é preciso que se tenha em mente que a minha escolha por *IL* diz respeito muito mais aos *sentidos filosóficos* que Husserl confere a tais temas, tanto quanto se refere ao fato de que a filosofia husserliana é já assumida e reconhecida como uma fonte filosófica da teoria de *PFA* (Brandist, 2002; Sobral, 2019; Hirschkop, 2021; Castro Dias; Villarta-Neder, 2024b).

Diante da compreensão atinente à importância de *IL* para uma longa tradição ligada em especial à sua fenomenologia e tendo como um problema de pesquisa o conjunto das analogias acima descritas, assim como perante a relativa ausência de um tratamento mais agudamente dedicado à provável relação filosófica da teoria de *PFA* especialmente com a filosofia de *IL*, é que se deve assumir, portanto, a necessidade de uma empreitada que objetive dar, inicialmente que seja, uma atenção teórica mais específica a essa temática. É com tal *espírito* que se constitui este trabalho, que, antes de mais nada, não é proposto como arbitrário em seus intuitos, ao mesmo tempo que é necessariamente admitido como limitado a um conjunto de hipóteses que, se não absolutamente prováveis em um sentido estritamente empirista, determinam-se como plausíveis e como passíveis de uma compreensão ativa e fecunda com vistas à sua validação ou à abertura de outras vias interpretativas no que concerne ao tema então alvitado. Assim sendo, tomo a filosofia husserliana de *IL* como uma representante legal de determinadas tradições de pensamento, admitindo-a também como original do ponto de vista da fenomenologia que ali inaugura Husserl. Creio que essas razões se tornam suficientes, por ora, para a justificação da problemática de que procuro aqui tratar.

Ainda gostaria de esclarecer que, embora o centro investigativo desta pesquisa seja primordialmente a problemática referente à filosofia de *IL* como uma das fontes filosóficas da teoria de *PFA*, fato é que também trago ao diálogo aqui proposto uma parte da teoria que o filósofo russo Solovióv expressou em seu tratado epistemológico *Теоретическая философия* (*Teoretícheskaia filosofia* [*Filosofia teórica*]) (Соловьёв, 1988b [1901/1903]). O motivo de tal inclusão concerne, como relativamente mencionado antes: a) ao fato de Solovióv ali exprimir uma crítica ao psicologismo que, se não dada nos mesmos termos filosóficos com que Husserl faria a sua logo depois e com que Bakhtin parece ter principiado o seu antipsicologismo, em muitos aspectos, à parte as suas dessemelhanças, é parecida com a husserliana, o que indica a

possibilidade de um conjunto de fontes filosóficas em comum, além de demonstrar que, na Rússia que vai do final do século XIX ao início do XX, havia teorias filosóficas que se empenhavam em combater as tendências psicologistas, em convergência com as tradições filosóficas do Ocidente; b) ao modo com que Solovióv procura tratar o problema da verdade incondicional (истина [*ístina*]), com o mesmo termo utilizado posteriormente por Bakhtin em *PFA* e em um sentido filosófico bastante análogo aos desenvolvidos pela filosofia de Husserl em *IL* e pela teoria bakhtiniana. Assim é que a perspectiva soloviovia entra nesta pesquisa a partir, específico, dos seguintes pontos:

1. A crítica antipsicologista, que é feita por ele em defesa tanto da independência das leis lógicas – à semelhança de Husserl –, quanto da verdade incondicional (истина [*ístina*]), além de ser também proposta contra a redução do *sujeito do conhecimento* a um *eu empírico*, o que leva Solovióv a defender a ideia de *ego formal e lógico que é em si vazio* e carente de preencher-se do conteúdo da verdade em si (Соловьёв, 1988b [1901/1903]);
2. A concepção de verdade incondicional (истина [*ístina*]) ou de verdade em si, a que ele dá anuência no contexto epistêmico do seu tratado epistemológico justamente como um modo de combater filosoficamente o psicologismo e o seu *subjetivismo empirista* ao não admitir que a verdade possa ser reduzida a uma subjetividade empírica, tornando o antipsicologismo soloviovia necessariamente uma filosofia *antissubjetivista* quanto à questão da verdade que é em si válida e absoluta.

Isso posto e explicado, acredito que esteja plenamente justificada a inserção da teoria de Solovióv no diálogo que aqui é instituído, tanto, reforço mais uma vez, como uma forma de exemplificação de que havia na Rússia de então uma filosofia já consolidada e em integral desenvolvimento, atendida ao conjunto de problemas com que se ocupava majoritariamente a tradição ocidental, quanto como a proposição de uma via interpretativa e investigativa em que a figura filosófica de Solovióv passa a ser vista também como uma possível fonte da filosofia bakhtiniana, na exata proporção em que pode apresentar-se como um mediador entre Bakhtin e as teorias filosóficas do Ocidente com que veio ele a se envolver. Ao mesmo tempo, Solovióv pode ser visto como um tipo de catalisador das subversões, das subscrições, das estenografias etc. praticadas pela teoria bakhtiniana em relação a ideias, teses, fundamentos, conceitos etc. da filosofia ocidental.

2 HUSSERL E A FILOSOFIA DE *IL*

2.1 Um panorama conciso do percurso intelectual de Husserl e do horizonte de gênese da filosofia de *IL*¹³

De um ponto de vista historicamente avaliativo, por certo se pode admitir que nenhuma outra teoria filosófica talvez possa ter causado ou produzido, na alvorada do século XX, tanto impacto no *horizonte epistêmico*¹⁴ da filosofia do que a fenomenologia fundada e fundamentada sistematicamente pelo seu autor. Fato é também que Husserl, de forma programática, sempre procurou reformulá-la durante os anos subsequentes, de modo que ela pudesse atender às suas intenções filosóficas mais profundas e exprimir as exigências do seu projeto teórico. Pode ser isso facilmente atestado, em um primeiro instante, pela quantidade de atenção e de réplicas que lhe foram destinadas e que marcaram intrinsecamente o seu desenvolvimento, como os debates, a título de exemplo, que com ela travaram e mantiveram as filosofias neokantianas de Heinrich Rickert [1863-1936] (Resende, 2013) e de Paul Natorp [1854-1924] (Morujão, 2008). Porém,

¹³ Mesmo podendo definir-se como breve, tomo esta *contextualização historicamente epistêmica* da filosofia de Husserl é condição de possibilidade de uma efetiva compreensão tanto das razões do seu engendramento e do seu desenvolvimento, quanto particularmente dos temas filosóficos e das escolhas epistêmicas – o que abarca os conceitos, as teses e as ideias que, fundadas ou reformuladas por ele, procurou dar prosseguimento pelos anos da sua vida – que marcam, do início ao fim, a atividade pensante do pensamento de Husserl. Tal problemática significa, ao mesmo tempo, que, de certo modo, a questão referente à constituição filosófica da fenomenologia atravessa, em dados aspectos, a biografia de Husserl e, em especial, a formação acadêmica do filósofo alemão, o que ainda diz respeito às relações filosóficas e científicas que encetou e manteve ao longo da sua trajetória, mesmo antes da sua guinada em direção à sua filosofia fenomenológica. Entretanto, a fim de não se tornar demasiadamente cansativa, é indispensável que opere, questão de primeira ordem, com recortes precisos que possam ter o objetivo de aclarar o que aqui se apresenta como tematicamente central.

¹⁴ Refiro-me aqui ao horizonte histórico em que é formada uma certa *configuração de conhecimento*. O termo “epistêmico” concerne necessariamente, nos limites deste trabalho, ao conhecimento fundamentado, que se quer válido e verdadeiro em suas proposições e justificado racionalmente, e que se vê circunscrito pela especificidade sistemática dos seus procedimentos analíticos, teóricos e metodológicos, assim como pelo projeto programático que tanto fundamenta quanto direciona o seu desenvolvimento. A expressão “horizonte epistêmico”, assim, trata-se de uma definição de que aqui lanço mão para delimitar um dado espaço de conhecimento discursivamente materializado de um determinado campo – no caso, da filosofia – e em um certo período histórico cuja duração pode variar a depender das finalidades da pesquisa e do recorte então feito. Não previamente circunscritos e não se tratando necessariamente de uma delimitação dada por si mesma – nem mesmo evidente por si própria –, os horizontes, por sua vez, podem gozar de limites mais ou menos amplos a depender da necessidade metodológica da investigação historicamente epistêmica em questão. Na supracitada passagem, tal expressão busca referir a um espaço mais amplo e vago, porque concerne ao contexto histórico de conhecimento geral da filosofia – e às suas partes mais particulares – no período de emergência da fenomenologia, espaço em que se alocam, por suposição, distintos movimentos filosóficos, diferentes filósofos e tendências das mais variadas com relação aos temas próprios da filosofia e às maneiras como cada um buscou tratá-los segundo as demandas do seus sistema filosófico.

igualmente e sobretudo, em um segundo momento, pela influência que tal filosofia acabou por exercer, como anteriormente dito, sobre um número significativo de outros filósofos, criando um discipulado tanto em partes fidedigno, quanto crítico e dissidente, que vai desde Heidegger, Stein, Reinach e Scheler até Sartre, Merleau-Ponty, Patočka, entre outros.

Conquanto a totalidade da filosofia de Husserl desfrute legitimamente de uma manifesta e incontestável importância e seja por muitos aclamada como uma das mais eminentes desde o criticismo kantiano – seja em sua primeira aparição como *fenomenologia descritiva e eidética* ligada, em seus aspectos fundamentais, ao seu programa de lógica pura, seja em sua posterior *forma transcendental* –, é aconselhável que se mantenha distante dos enganos. Husserl viveu diante de uma série de desafios e de confrontos que lhe deu, apesar dos pesares, as condições necessárias para retrabalhar as suas posições filosóficas acerca de muitas temáticas a que se veio a dedicar. Perante tal constatação é que se precisa assumir que é mais do que indispensável, sobretudo a qualquer intuição que se queira séria e honesta quanto ao trabalho com a história das ideias, a prática do reconhecimento de que nada pode ser mais leviano do que o raciocínio que alvitre que um *movimento ideal* de tão visível magnitude possa ter, primeiro, surgido do mais absoluto nada e, segundo, ter exercido uma relativa preeminência ou sequer existido sem qualquer espécie de atrito ou de confluência com tantas outras tendências ou correntes que ali haviam. Contudo, tais pontos não invalidam o fato de que, como acertadamente é dito por Xirau (2015 [1941], p. 21), “Husserl é o fundador da filosofia fenomenológica, o movimento mais importante da vida filosófica e um dos mais transcendentais do mundo”.

Isso por ora me é suficiente, acredito, para entender que à filosofia husserliana, ao assim ser caracterizada, é imposta a regra geral do jogo de que se formam as *relações epistemicamente dialógicas* entre as mais variadas teorias, de modo parcial ou integral, ao longo da história das ideias: a fenomenologia jamais poderia viver de maneira a não declarar guerra contra os seus elegidos inimigos, como o psicologismo lógico, e sem conflitar ou dialogar com outras tantas filosofias então em voga quando do seu surgimento, como as já citadas dos neokantianos de Baden e de Marburg, por exemplo (Morujão, 2008; Resende, 2013). Ao mesmo tempo, deve-se pensar que é evidente, por consequência, que uma teoria filosófica da dimensão da doutrina fenomenológica poderia também ser categorizada ou definida de diferentes maneiras e sob as etiquetas classificatórias das mais diversas. Isso pode ser realizado, por um lado, com base unicamente nos seus constituintes intrínsecos, como o conjunto de conceitos, de ideias, de teses, etc. que dão à sua episteme um certo acabamento que se pode dizer próprio dos sistemas filosóficos. Mas também, por outro, a partir prioritariamente dos fatores extrínsecos que dizem respeito, em particular, ao horizonte em que se deram as oposições epistêmicas que praticou

em relação a outras filosofias, com um olhar retrospectivo para a tradição ou com um foco maior nas teorias em constituição no seu contexto contemporâneo.

É de análoga maneira claro que, nos elementos internos que a caracterizam de modo que possa se exprimir e ser vista de uma forma de fato filosófica, refletem-se muitos aspectos das condições externas relacionadas aos debates aferrados que procurou desenvolver. Isso, de modo objetivo, revela que a filosofia geral de *IL* e a integralidade da fenomenologia, como ocorre com qualquer episteme, foram sistematicamente construídas e desenvolvidas em uma tensa relação dialógica com os que elas mesmas, por várias razões, elegeram, ou como relativos companheiros de batalha, ou como adversários a serem combatidos no campo das ideias, tanto mais se tornando teórica e metodologicamente complexas e originais quanto mais envolvidas estavam em tais debates. A *dialética*¹⁵ de tal *diálogo epistêmico* é o que, do ponto de vista de uma história das ideias que tenha o objetivo de dar atenção às relações históricas que dão gênese sistemática a uma tradição ou a uma teoria, necessita ser visto como metodologicamente válido quando o que é proposto é um entendimento holístico da série de vetores que se entrecruzam para que de fato haja a constituição de um sistema teórico, como é o caso da fenomenologia de Husserl.

Embora seja um grande herdeiro da imensa tradição filosófica em geral, Husserl, como muitos outros filósofos – a exemplo, Gottlob Frege [1848-1925], seu relativo contemporâneo e

¹⁵ No contexto das minhas investigações de *historiografia epistêmica*, assumo como conceito de dialética o que é definido por Koyré (2011c [1930]) na dimensão das suas análises da história das ideias científicas e filosóficas. É dito pelo filósofo o seguinte: “não se deve abusar do argumento da continuidade. As mudanças imperceptíveis em curto espaço de tempo engendram, a longo prazo, uma diversidade muito nítida; da semente à árvore não há saltos; e a continuidade do espectro não torna as cores menos diversas. É certo que a história da evolução espiritual da humanidade apresenta uma complexidade incompatível com divisões categóricas e radicais. Correntes de pensamento atravessam séculos inteiros, se superpõem e se entrecruzam. A cronologia espiritual e a cronologia astronômica não coincidem” (Koyré, 2011c [1930], p. 8). Portanto, retomo, aqui, uma ideia metodológica, que é baseada no trecho em questão, desenvolvida por mim em um artigo recente, e que complementa o que é dito pelo filósofo russo da vez: “Koyré (2011 [1930]) assume uma visão dialética tanto na definição do desenvolvimento da história das ideias, quanto na fundamentação do seu modo de compreender a formação do pensamento científico, visão baseada, portanto, no princípio de que o estágio anterior é necessariamente, mesmo que de modo implícito e não evidente, um ponto fundamental para o posterior, isto é, a *tese* é imperativamente necessária para a *antítese* e esta, por sua vez, ao ser a negação ou a contraposição da anterior, é imprescindível para a formação da *síntese*. A diferença que há entre a concepção de Koyré (2011 [1930]) e a dialética tradicional está no fato de que ele concebia a dialética como um *processo* dotado de *estágios paulatinos*, de *diferentes vetores*, de *mudanças imperceptíveis* e com *durações variáveis*. Assim, o desenvolvimento de uma linha – tradição, teoria, ideia, conceito etc. – pode ser entendido como um imbricamento constitutivo e complexo de *descontinuidades*, como superposições não lineares de direções e de estágios sutilmente variáveis de lenta e gradual formação e como relações fundamentalmente dinâmicas em que a multiplicidade formativa ganha espaço em vez da uniformidade” (Castro Dias, 2024a, p. 31). É sob esse entendimento que coloco, aqui, o sentido das relações historicamente epistêmicas entre as teorias mobilizadas neste trabalho.

com quem manteve certas relações filosóficas –, iniciou-se no mundo pensante primeiramente pela matemática, domínio epistêmico de que derivaram, como falam Depraz (2011) e Cerbone (2014), uma parte considerável das suas preocupações propriamente filosófica, tais como as que nutriu em relação aos problemas fundamentais da lógica. É da matemática que igualmente Husserl hauriu o rigor sistemático com que filosoficamente trabalhou as suas ideias tendo em vista a “[...] elaboração das categorias de descrição adequadas à experiência a ser descrita” (Depraz, 2011, p. 7). Uma prova do seu crescente interesse pelos temas matemáticos foi a sua inscrição, em 1878, na Universidade de Berlim, instituição em que a matemática gozava de enorme credibilidade (Depraz, 2011). Ali, acompanhou de forma atenta as aulas e o trabalho de Karl Weierstrass [1815-1897], matemático que desenvolveu a *função de Weierstrass*, que trabalhava no campo das funções e que foi o primeiro responsável por inocular em Husserl, segundo Depraz (2011), o desejo de *refundação sistemática das matemáticas*. De Berlim, o filósofo alemão partiu então para Viena, em cuja universidade se matriculou com a finalidade de elaborar a sua dissertação referente ao cálculo de variantes – trabalho que veio a lume exatamente em 1882 (Depraz, 2011).

Apesar de ter-se enveredado, em seguida, inteiramente pelo caminho da filosofia, claro está, hoje, o quanto a matemática continuou a ser um dos espaços epistêmicos de várias das predileções intelectuais de Husserl. Depraz (2011), aliás, ainda diz que, de 1901 a 1916, o filósofo alemão, não obstante tenha-se já afirmado como um filósofo sem precedentes e tornado reconhecido como tal na academia alemã, continuava a manter contatos com figuras eminentes do campo matemático, como Georg Cantor [1845-1918], que participara, em 1887, do júri de avaliação da habilitação de Husserl, e David Hilbert [1862-1943]. Isso evidencia a permanência do interesse do filósofo alemão pelas temáticas e pelos problemas da matemática. Como consequência, “[...] os conceitos matemáticos começam a desempenhar um papel operatório no quadro da nova disciplina de pensamento, a fenomenologia, que emerge lentamente [...]” (Depraz, 2011, p. 19). Da matemática, Husserl conservou, portanto, traços fundamentais que o auxiliaram a dar o contorno epistêmico que a sua filosofia, pouco a pouco, passaria a ter desde quando instituída com a publicação de *IL*¹⁶, em 1900, ideia a que também dá anuência Santos (2010, p. 37) quando, por seu turno, diz que

¹⁶ A abreviação *IL* é referente ao conjunto geral formado por *IL1* e *IL2*, sendo esta última obra constituída por *IL2* e *IL.2.2*, duas partes que separadamente foram publicadas, mas que compõem uma unidade filosoficamente temática. *IL*, portanto, confirma, em sua integralidade, a questão de que aqui estou a tratar. Mais à frente, quando oportuno for, tratarei, em nota e em texto, determinados aspectos da divisão dessa obra, além de certas questões concernentes aos temas que a constituem.

Os começos da fenomenologia estão indissolivelmente ligados à questão dos fundamentos da matemática e da lógica, que eram objeto de aguda controvérsia na época em que Husserl iniciou seus estudos universitários. A preocupação com a origem das formas matemáticas conduziu-o à lógica, na esperança de aí encontrar os alicerces teóricos pressupostos pela matemática. Mas logo se deu conta de que também os princípios, os conceitos e as operações lógicas, a exemplo do que ocorria na matemática, careciam de fundamento claro e preciso. Recorreu então à psicologia, no intuito de explicitar a gênese das formas lógicas e matemáticas.

E é o próprio Husserl (2014 [1900]) quem justamente confirma tal característica da sua filosofia, a propósito, no prefácio à primeira edição de *IL1*, em que fala expressamente:

As *Investigações Lógicas*, cuja publicação teve início com estes Prolegômenos, nasceram de problemas incontornáveis que sempre novamente entravavam, até finalmente interromperem o curso dos meus esforços de muitos anos visando um esclarecimento filosófico da matemática pura. Para além das questões acerca da origem dos conceitos e intelecções fundamentais da matemática, esses esforços diziam também respeito principalmente às difíceis questões da teoria e do método matemáticos (Husserl, 2014 [1900], p. XV).

Além de ter-se dedicado ardorosamente aos estudos da matemática e também da física, Husserl de análoga maneira manteve relações epistêmicas com o campo da psicologia. Sabe-se que, por exemplo, ele participou das aulas de filosofia e de psicologia de Wilhelm Wundt [1832-1920], o fundador da *psicologia experimental* e de cuja teoria acabou por tomar uma incisiva e crítica distância devido ao seu ínsito caráter positivista. Porém, o encontro fundamentalmente decisivo para a sua *virada filosófica* e para a paulatina constituição da sua posição frente à psicologia naturalista do seu tempo deu-se com mais exatidão nos anos em que esteve na Universidade de Viena, quando conheceu aquele que, em muitos aspectos filosóficos de várias das suas ideias, em partes seria o seu principal mentor, mas igualmente aquele a cuja filosofia se oporia mais tarde: Brentano¹⁷, filósofo e psicólogo alemão, fundador da chamada *psicologia do ato*. Foi Brentano que a Husserl apresentou as principais questões da psicologia da época, um campo que ali procurava se instalar e se consolidar como uma ciência dotada de

¹⁷ Se Brentano tratou-se de uma figura enormemente importante para a decisiva tomada de posição filosófica de Husserl, não é menos verdade que este acabou por afastar-se da filosofia proposta pelo seu outrora professor, a ela destinando críticas e com ela mantendo relações fortemente polêmicas. Morujão (2008) menciona, a propósito, que o segundo volume de *IL* tem como alvo crítico justamente a escola de Brentano, além próprio filósofo. Husserl ali já começa a discordar da ideia brentaniana de intencionalidade, discordância que se tornou ainda mais radical no desenvolvimento posterior da sua fenomenologia. A interação entre ambos, portanto, carece de um olhar cuidadoso, em especial de uma perspectiva que a analisa retrospectivamente e do ponto de vista da filosofia husserliana.

legitimidade epistêmica. Foi quem também, pela primeira vez, à disposição de Husserl pôs a ideia de que a consciência se define pela *intencionalidade*¹⁸ que caracteriza os seus fenômenos psíquicos, cuja forma de ser, portanto, é marcada pela dinâmica de referência ao que não é si mesma, o que faz com que essencialmente seja uma remissão a uma coisa diferente de si (Brentano, 2020 [1874]; Reale; Antiseri, 2006). Como efeito, diz Depraz (2011, p. 19) que, “a partir desse momento, o interesse pelas matemáticas se vê inclinado em direção a uma reformulação filosófica das questões [...]”.

Ao mesmo tempo, o então preceptor de Husserl possibilitou-lhe um contato com “[...] um tipo de filosofia que até então ignorava, qual seja o empirismo de Hume” (Depraz, 2011, p. 20)¹⁹ – empirismo, a propósito, em que muito se baseava a filosofia de Brentano com o objetivo de instituir e de demarcar o espaço de atuação e os limites da psicologia como uma ciência de *descrição das vivências* (Depraz, 2011). É daí, por conseguinte, que progressivamente surgiram o interesse de Husserl pelas questões concernentes à vivência da consciência e a sua obstinação filosófica em considerá-la como o lugar filosoficamente privilegiado de constituição e de manifestação dos problemas mais fundamentais da sua filosofia fenomenológica. Em concomitância, Husserl procurava na psicologia, nos anos logo anteriores à sua virada propriamente fenomenológica, as condições de fundamentação dos problemas matemáticos e lógicos, em consonância com “[...] a tendência dominante entre os lógicos da época de fundamentar a lógica numa ciência positiva” (Santos, 2010, p. 38):

A Filosofia da aritmética (1891) testemunha esta dupla preocupação. Suas análises se caracterizam como “investigações lógicas e psicológicas”, e Husserl examina a correlação estrutural entre os conteúdos ou unidades de significação e os atos psicológicos que lhes correspondem subjetivamente. Esta análise correlativa orienta-se em uma direção visivelmente psicológica, mas traz em si os germes do que será mais tarde a análise intencional, pedra de toque do método fenomenológico (Santos, 2010, p. 37-38).

Todavia, a relação de Husserl com o campo da psicologia, à sua época em sua totalidade

¹⁸ É importante que se tenha em mente que Brentano desenvolveu a sua primeira concepção de intencionalidade em uma obra sua de 1874, chamada de *Psicologia do ponto de vista empírico – Psicología desde el punto de vista empírico* (2020 [1874]), edição de que me disponho e que consultei.

¹⁹ A relação filosófica de Husserl com o empirismo é ainda alvo de intensos debates teóricos até os dias atuais. No Brasil, talvez uma das melhores obras que trate dessa temática seja *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas investigações lógicas de Husserl* (2010), de José Henrique Santos. Basear-me-ei mais cuidadosamente em parte do que discute esse pesquisador quando me for conveniente tratar da postura crítica husserliana ao psicologismo lógico cujo fundamento encontra Husserl no empirismo filosófico.

dominada pela vertente *naturalista*²⁰ e pelo espírito positivista, jamais foi condescendente em absoluto ou passiva. Antes mais dissidente do que adepta, ela pode definir-se majoritariamente como crítica, ativamente complexa e dotada de uma relativa antitética, sobretudo nas suas recusas particularmente filosóficas da maior parte dos pressupostos das tendências então vigentes no período da sua formação. Após, por recomendação de Brentano (Depraz, 2011), estudar com Carl Stumpf [1848-1936], renomado filósofo e psicólogo alemão, Husserl se viu diante da difícil tarefa de repensar as questões e as soluções já propostas para inúmeras delas tanto pela vertente subjetivista e introspeccionista da psicologia, quanto pela objetivista e experimental, ambas enlaçadas pelo naturalismo então intensamente em voga (Depraz, 2011; Kusch, 2005). Todavia, a ambiguidade da sua relação com a psicologia encontra-se cravada no fato de que, tal como é dito por Depraz (2011) e é de semelhante forma indicado por González Porta (2013c), tal campo de conhecimento não pode ser concebido senão como a primeira esfera de *enraizamento da fenomenologia*. Isso não significa, contudo, que a filosofia fenomenológica husserliana deva ser compreendida como uma entre as várias tendências da psicologia – nem mesmo da *psicologia filosófica*²¹. Por mais que se trate do lugar epistêmico de que prematuramente partiu Husserl em direção aos problemas filosóficos pelos quais se se tornou

²⁰ González Porta (2013c) evidencia como Husserl, nesse primeiro instante de fundação da sua fenomenologia, manteve efetivamente uma relação paradoxal com a psicologia, porquanto não se permitia dos seus problemas livrar-se totalmente. Ainda aponta tal pesquisador que “Husserl fala indistintamente de psicologia científica científico-natural, experimental, causal, genética, explicativa, teórica e, inclusive, de psicofísica. Essas determinações têm um forte vínculo interno, embora não sejam idênticas” (González Porta, 2013c, p. 67).

²¹ Pode manifestar-se como contraditório o fato de que se deu na filosofia husserliana a assunção de uma tarefa cujo escopo principal, ao lado do que se refere à instituição de uma lógica pura enquanto uma teoria das ciências, era o de fundar a fenomenologia, como diz González Porta (2013c), como uma psicologia eidética e descritiva, expressão tomada de empréstimo de Brentano e sistematicamente reformulada com a finalidade de caracterizar essa primeira fenomenologia. Tal intento do filósofo alemão, entretanto, não se sobrepunha ao projeto primário de refundação da lógica que é enunciado em *IL*. Ao contrário, tratava-se de um programa correlato, em que se afirmava como necessária a análise dos atos constitutivos do conhecimento, correlatos ao *conteúdo ideal e objetivo* que dos pensamentos fazem parte. Na seção em que tentarei elaborar um esboço do projeto filosófico de *IL*, buscarei tratar mais adequadamente dessa temática, em particular porque concerne a um dos pilares da filosofia husserliana. Ademais, precisa-se também compreender que há um outro problema que foi formado, em especial graças a uma visão construída pela posteridade, que toma a crítica husserliana ao psicologismo, que dimana do tipo de psicologia que se praticava àquele período, como se se tratasse de uma recusa absoluta e radical de toda e qualquer forma de tendência psicológica e de negação de legitimidade epistemológica à psicologia como um todo. Dito de outra forma: muitos equivocadamente entendem que a fenomenologia se instituiria contra a psicologia em sua totalidade. Isso, porém, não é uma verdade. Husserl, diz González Porta (2013c), não só concebia a psicologia como uma ciência potencialmente legítima, como parecia nutrir, com o seu programa fenomenológico, a intenção de refundação da psicologia ao evidenciar que a sua fenomenologia teria as condições necessárias para que a ciência psicológica pudesse tornar-se não só científica de fato, mas também capaz de lidar de maneira mais coerente e adequada com os problemas de que se ocupava.

interessado, a psicologia, sobretudo a naturalista então exercida, carece ser vista somente como uma espécie de impulso primário e contrastante para o que posteriormente concebeu o filósofo alemão em termos estritamente filosóficos, assim como o campo a que se foi opondo, pouco a pouco, grande parte das proposições fenomenológica.

Tal divórcio do filósofo alemão em relação à psicologia se renunciou ainda mais, deve-se considerar, pelo distanciamento que Husserl começou a praticar intencionalmente no que diz respeito aos fundamentos da teoria brentiana e do *empirismo lógico* a que deu o nome de psicologismo (Santos, 2010), apesar de todo e qualquer tipo fundamental de subsídio filosófico que à sua fenomenologia tenha fornecido a filosofia empirista. E, quando da sua abdicação de que a psicologia naturalista, enquanto uma ciência teórica de fatos com vistas à análise empírica e à experimentação indutiva, poderia utilizar como método válido para a determinação da realidade psíquica, ou a *introspecção qualitativa* (subjettivismo introspeccionista), ou a *experimentação quantitativa* (objetivismo experimental), o filósofo alemão, fala Depraz (2011), criticamente inaugurou uma outra possibilidade teórica e metodológica para começar a pensar as proposições da sua filosofia como a instituição de uma via distinta de descrição filosófica das vivências e dos atos de consciência

Simultaneamente, tal postura então advogada por Husserl permitiu a constituição dos aspectos filosóficos que passaram a fundamentar as razões teóricas que alicerçam a sua primeira fenomenologia a) como uma psicologia descritiva e eidética dos atos constitutivos e b) como uma crítica enérgica e inelutável ao psicologismo não somente no domínio da lógica – tendência de que falarei a seguir –, mas igualmente no espaço cuja investigação é dedicada ao tratamento das *vivências lógicas* implicadas no conhecimento. Como efeito da postura sistematicamente filosófica que assumiu para o seu pensamento, sobretudo em relação à psicologia naturalista ali em pleno desenvolvimento e às tendências psicologistas derivadas do naturalismo cientificista, tem-se a consumação em *IL* das críticas antipsicologistas de Husserl, cujos prolongamentos podem ser pressentidos nas suas demais obras subsequentes.

No panorama até então delineado, o que é dado a ver, assim, trata-se da sinalização de que os aspectos referentes à formação acadêmica e às relações filosóficas de Husserl, além de assinalarem uma série consistente de predisposições, de desígnios, de interesses e de objetivos cujos desdobramentos teóricos e metodológicos podem ser medidos, pensados e avaliados por meio de uma análise tanto prospectiva quanto retrospectiva da filosofia husserliana, constituem, em parte, o horizonte epistêmico a partir de que se desenvolveu o programa lógico de *IL* e a sua correlata fenomenologia. De um ponto de vista historicamente mais amplo, há, porém, vários outros intercâmbios conflituosos e tensos que foram necessários para que a filosofia de Husserl

pudesse ter-se instituído da maneira como foi por ele proposta, com as consequências, as formas de inclinação e as influências que daí decorreram de maneira imprescindível.

Como parcialmente mencionei, o psicologismo lógico, em sua forma positivista de tratar as questões do domínio da lógica, foi tomado por Husserl como um dos principais alvos da sua crítica filosófica – questão de que tratarei na seção conveniente. Mas, em termos gerais e em breve antecipação da temática em questão, ocorreu é que Husserl, ao recusar que as leis lógicas, em sua forma objetiva, pudessem ser reduzidas unicamente a uma série de regras que condizem a uma explicação do funcionamento psíquico dos atos de conhecimento em sua particularidade contingente, de acordo com um entendimento que é sustentado por uma análise indutiva da condição psicofísica do ente humano, sentiu-se impelido ao tratamento teórico dos problemas da lógica, segundo o postulado que lhe adjudica uma natureza integralmente ideal e *irrelativa*. Ao mesmo tempo, Husserl procura fazê-lo com a finalidade filosófica de conceder um novo fundamento tanto à lógica por si mesma, enquanto um domínio a que se deve outorgar, de fato e de direito em sua adscrita idealidade, uma total e legítima independência da psicologia, quanto às ciências em geral ao instituir a sua lógica pura como a teoria do conhecimento que lhes forneceria epistemologicamente o fundamento, a explicação e a justificação de que carece o conhecimento que elas produzem. É um objetivo, assim, de natureza epistemológica, em sua inteireza.

Em consonância com tal intento, ele se propôs a estabelecer a emancipação dominial da lógica ao desarraigá-la da psicologia e a propedeuticamente buscar constituir um embasamento para que a filosofia, por conseguinte, pudesse tornar-se uma *ciência rigorosa*, sobretudo ao negar “[...] o vínculo inveterado do empirista ao fato particular e contingente e, por conseguinte, na promoção de uma subsequente lei indutiva de generalização do particular” (Depraz, 2011, p. 16)²². Foi a partir daí que Husserl começou a desenvolver com mais afinco uma grande parte

²² Husserl sobre tal recusa, aliada à constatação da falência do projeto psicologista que outrora empreendera em *A filosofia da aritmética*, manifesta-se ainda no seu prefácio à primeira edição de *IL1*, quando diz: “eu tinha partido da convicção dominante de que é da psicologia que têm de esperar o seu esclarecimento filosófico, tanto a lógica em geral, quanto a lógica das ciências dedutivas. E, em consequência, as investigações psicológicas ocuparam um lugar muito vasto no primeiro volume (o único publicado) da minha *Filosofia da Aritmética*. Em certos aspectos, esta fundação psicológica nunca me satisfaz inteiramente. No que concerne à questão pela origem das representações matemáticas, ou acerca da formação dos métodos práticos, que é, de fato, psicologicamente determinada, o resultado da análise psicológica parecia-me claro e instrutivo. Mas assim que passava das conexões psicológicas do pensar para a unidade lógica do seu conteúdo (a unidade da teoria), não se deixava evidenciar verdadeira clareza ou continuidade. E tanto mais por isso me inquietava também a dúvida principal sobre a compatibilidade da objetividade matemática, e de toda a ciência em geral, com uma fundamentação psicológica <7> do [domínio] lógico. Porque deste modo o meu método inteiro, suportado nas

das suas perquirições lógicas, de maneira rigorosamente independente e com o compromisso de preservar o pressuposto da objetividade e da autonomia do conteúdo ideal, apesar das possíveis variações psicológicas que podem estar envolvidos no processo psíquico de conhecimento. Sem se abdicar de tais postulados, conjuntamente é proposto pelo filósofo alemão a ideia de uma *subjetividade pura*, a que se corresponderiam as unidades lógicas, em uma correlação necessária. Dito isso, pode-se compreender que os debates sobre os problemas e a natureza da lógica então em abundância nesse horizonte epistêmico se definem, em sentido amplo, como uma das mais efusivas e importantes esferas de atuação, de formação, de impulso e de desenvolvimento das posições teóricas da filosofia de *IL*, questão demasiado importante quando é abordada a discussão que aí empreende Husserl.

É na crítica ao psicologismo que se precisa identificar, portanto, o conjunto de fatores extrínsecos e de constituintes intrínsecos que perfazem as oposições e as críticas da filosofia de *IL* ao positivismo, já que se tratam dos traços responsáveis por fazerem da fenomenologia um dos mais radicais e contundentes gestos filosóficos contra o naturalismo positivista imbricado nos fundamentos teóricos em que se baseavam as muitas correntes psicologistas ali existentes. Tal caráter opositivo, com efeito, é sobretudo expresso ao atacar Husserl direta e incisivamente o dito psicologismo lógico, cujos pressupostos são provenientes da psicologia naturalista do seu período, a máxima expressão do positivismo no campo das humanidades. São tais aspectos, outrossim, que me permitem definir a sua filosofia, em consonância com o que afirma Xirau (2015 [1941]), como a talvez maior manifestação de antipositivismo no início do século XX.

Não é exagero que se possa perceber na fenomenologia husserliana, por consequência, a realização de uma doutrina dotada de condições filosoficamente teóricas para a constituição de uma das melhores formas de dismantelamento dos fundamentos das concepções positivistas, exatamente na crítica que procura desferir contra o psicologismo. Mais ainda: tal como foi estabelecida após *IL*, a filosofia de Husserl precisa ser teoricamente vista como uma negação do que ele mesmo denominou de *orientação natural* (Husserl, 2006 [1913]), uma postura filosófica, em resumo, cuja racionalidade metodológica e cuja inteligência, apesar de não apenas ínsitos ao espírito do movimento positivista do século XIX, buscaram, porém, conceder-lhe conteúdo, forma e justificação, nele não só encontrando a sua máxima expressão, mas também e principalmente a sua mais sólida manifestação hipostasiada. Portanto,

convicções da lógica dominante – ou seja, esclarecer logicamente a ciência dada por meio da análise psicológica –, ficou abalado, vi-me cada vez mais empurrado para reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e, igualmente, sobre a relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento” (Husserl, 2014 [1900], p. XV-XVI).

É nesse ambiente que Husserl inicia seu trabalho. Sua fenomenologia é o espaço mais vigoroso que há para se conseguir superar o ambiente positivista predominante na Europa da segunda metade do século XIX. Opondo-se à dissolução radical do mundo e da vida, todo o seu esforço é um esforço reconstrutor (Xirau, 2015 [1941], p. 41).

Mas a que é dado pontualmente o nome de positivismo quando o que se deseja entender é a fonte originária das críticas que lhe foram direcionadas por tantos filósofos, de meados do século XIX à aurora do XX? Como elucida Santos (2010), é a partir da metade dos novecentos que se foi instituindo gradualmente o *naturalismo da visão do mundo e da vida*. Em tal conjuntura histórica, foi-se formando o horizonte epistêmico em que houve não somente o fortalecimento de ciências naturais tais como a química e a física, mas igualmente a plena consolidação teórica e metodológica de outras, como a biologia. Doravante, muitos foram os acontecimentos importantes da esfera do conhecimento que deram ao espírito positivista a feição que veio a possuir, dando-lhe reforço nas mais diferentes frentes acadêmicas. “Em 1859, ano de nascimento de Husserl, Darwin publica *A origem das espécies*; um ano após, a psicologia científica faz seu aparecimento com os *Elementos de psicofísica* de Fechner. O primeiro laboratório de psicologia experimental, fundado por Wundt em Leipzig, data de 1879. Em pouco tempo a psicologia ingressa no domínio antes reservado às ciências naturais”, afirma Santos (2010, p. 40-41).

Kusch (2005) e Resende (2013), por seu turno, também esclarecem que, após a morte de George Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831] no ano de 1831, o *idealismo filosófico* se viu diante de uma crise incontornável e bastante expressiva. Poucos filósofos idealistas tornaram-se capazes de construir, de modo eficaz, uma abordagem filosófica efetivamente sistemática que fizesse frente ao crescente desenvolvimento das ciências naturais, que passaram, então, a ditar as coordenadas epistemológicas e os parâmetros metodológicos por que muitos dos diversos campos do conhecimento passariam a se guiar. Contra o mais alto grau de abstracionismo dos sistemas filosóficos idealistas ainda vigentes (Resende, 2013), constituíram-se as ideias de pensadores como Hermann von Helmholtz [1821-1894], cujos pensamentos procuraram, ou dar à filosofia uma fundamentação empírica aos moldes de como era feito nas ciências naturais, ou de fato criar sistemas imantados inteiramente pelo espírito epistemológico do positivismo dominante, reinterpretando e ressignificando a tradição próxima ou longínqua da filosofia de acordo com os novos padrões teóricos e metodológicos de

entendimento²³. “É um terremoto que se inicia na filosofia, tendo como primeiro efeito o colapso dos sistemas idealistas, diz Resende (2013, não paginado), a propósito. Como consequência, tem-se que, pouco a pouco,

[...] a filosofia perdeu a sua posição dominante no campo intelectual para as ciências naturais. A filosofia teve que se ajustar às condições alteradas remodelando a si mesma. Isso significou que muitos filósofos adotaram uma atitude “naturalista” ou “positivista”, ou seja, o ponto de vista de que o ideal de conhecimento e a justificação das ciências empíricas também se aplicam à filosofia (outros, de Feuerbach a Marx e Engels, foram além e desenvolveram filosofias materialistas). Essa postura naturalista implicava que os filósofos buscavam resolver problemas filosóficos, por exemplo, questões epistemológicas, lógicas e éticas, por meio de pesquisa empírica. A filosofia transcendental de Kant foi reinterpretada ao longo do caminho: o estudo das fontes a priori kantianas da cognição humana foi agora considerado uma investigação sobre o que é psicológica ou fisiologicamente anterior a qualquer coisa que os humanos obtenham como conhecimento material e, portanto, um tópico para os fisiologistas (como von Helmholtz) ou os psicólogos (como Wundt). Este naturalismo filosófico atingiu seu pico na tentativa de tratar a lógica de uma forma psicológica. O caminho para tal tratamento foi pavimentado pelo empirismo britânico (Locke, Hume e Mill) (Kusch, 2005, p. 2, tradução própria)²⁴.

E em que quadrante é que são vinculados necessariamente o positivismo e as ciências do espírito e são constituídas as problemáticas decorrentes de tal relação, na visão de muitos filósofos? Pode-se dizer, como antes preenciei, que é sobretudo nos limites da psicologia naturalista que é dada essa intersecção. O psicologismo era tanto mais a maior expressão epistêmica do espírito positivista no campo das humanidades, quanto mais ao positivismo

²³ É importante salientar que tais padrões, na sua estrutura profunda e na realidade da sua manifestação, não eram inteiramente novos. O empirismo e o indutivismo de que desfrutava o positivismo do século XIX têm uma herança que o remete diretamente aos sistemas científicos baseados no *realismo aristotélico* dos cientistas da Idade Média, aqueles contra os quais se voltaram racionalistas e defensores do método dedutivo, tais como Galileu Galilei [1654-1642] e René Descartes [1596-1650]. Para mais informações sobre essa temática, cf. Koyré (2011a [1937]; 2011b [1955]; 2011c [1930]).

²⁴ No original: “[...] philosophy lost its dominant position in the intellectual field to the natural sciences. Philosophy had to adjust to the changed conditions by remodeling itself. This meant that many philosophers adopted a ‘naturalistic’ or ‘positivistic’ attitude, i.e. the viewpoint that the ideal of knowledge and the justification of the empirical sciences holds for philosophy as well. (Others, from Feuerbach to Marx and Engels, went further, and developed materialistic philosophies). This naturalistic stance implied that philosophers sought to solve philosophical problems, e.g. epistemological, logical and ethical questions, by means of empirical research. Kant’s transcendental philosophy was reinterpreted along the way: the study of the Kantian a priori sources of human cognition was now taken to be an enquiry into what is psychologically or physiologically prior to whatever humans obtain as material knowledge, and thus a topic for the physiologists (like von Helmholtz) or the psychologists (like Wundt). This philosophical naturalism reached its peak in the attempt to treat logic in a psychological way. The way for such a treatment was paved by British empiricism (Locke, Hume and Mill)”.

concedia fundamento científico e ideológico de maneira a possibilitar a sua paulatina inserção e a tentativa de instituição da sua hegemonia nas ciências humanas. Foi o psicologismo uma das maiores manifestações positivistas nas humanidades por ter-se feito a partir das tramas naturalistas dos fundamentos empiristas e indutivistas que perfaziam o modo teórico e metodológico de ser das ciências naturais, alçado ao único e aceitável padrão epistemológico que deveria, a partir daí, viger na esfera geral do conhecimento. Tratava-se a psicologia da mais empírica, diga-se assim, das ciências humanas, exatamente por julgar, a título de exemplificação, que todos ou a maioria dos processos psíquicos, bem como as estruturas fundamentais que se referem à constituição do conhecimento – um problema epistemológico, evidentemente –, tão somente seriam, em sua *totalidade*, ou dados diretos de funções fisiológicas que se estabelecem no interior do organismo individual, ou decorrências causais e secundárias delas derivadas e por elas possibilitadas – como efeitos de uma causa.

A consciência, em termos gerais, tornava-se apenas uma série de reações produzidas pela *química cerebral* quando o organismo humano era posto em interação com o ambiente. Ao assim se portar, a psicologia naturalista então abria as portas das ciências do espírito para que o positivismo entrasse e buscasse fazer com as demais o que outrora fizera com ela, da filologia e da linguística, as mais “empíricas” dentre as muitas talvez, até a filosofia, a mais radicalmente abstrata e carente de fundamento empírico, segundo a visão positivista. Não à toa que a psicologia, graças ao intenso naturalismo dos seus fundamentos epistêmicos, foi tornada a medida epistemológica e metodológica de todas as demais no campo das ciências humanas, exercendo uma dominância quanto à instituição de regras de produção científica, bem como auxiliando o fortalecimento do ideal positivista que exigia reiteradamente o processo de empiricização dos métodos das humanidades, inclusive dos da filosofia. Assim, parecia que de vez

O positivismo havia despojado a filosofia de seu objeto próprio, considerando-a mera fase na evolução da humanidade, a qual sucede o triunfo da ciência. O mundo e a vida explicam-se pela história natural. A psicologia e a biologia oferecem tudo o que é necessário para compreender o homem. O lógico é reduzido ao psicológico e este ao biológico. A sociologia, que mal acabava de nascer, a política, a história – as ciências do homem – adotam as categorias biológicas do evolucionismo. O darwinismo social explica a sociedade humana do mesmo modo que as associações instintivas dos insetos. Spencer considera as faculdades superiores do pensamento simples manifestação evoluída da matéria primitiva. A psicologia das localizações cerebrais abre caminho para a doutrina naturalista do pensamento. A consciência lógica funde-se na consciência psicológica, ao passo que esta é declarada mero epifenômeno, como se fosse a simples fosforescência do cérebro. O naturalismo desconhece as diferenças qualitativas da realidade. Os processos

lógicos e psicológicos diferem apenas em intensidade dos processos fisiológicos. Tudo se explica em termos de matéria e movimento. Stuart Mill chega a interpretar a associação de ideias como efeito de uma certa “química mental” que poria em movimento as compulsões psicológicas e a associação de ideias, por analogia com as reações físico-químicas. Trata-se, sem dúvidas, de um processo regressivo para descobrir a fonte da energia mental: reduz-se a lógica à psicologia, e esta se considera o elo intermediário que liga todo o sistema ao estágio mais primitivo da fisiologia nervosa. O naturalismo da explicação do mundo parece tão consolidado que mesmo o reino das ideias, no qual Platão fazia descansar toda a verdade, se viu despojado de sua real transcendência, em proveito do mais acentuado imanentismo (Santos, 2010, p. 41-42).

Ao mesmo tempo, deve-se compreender que o fortalecimento do psicologismo ao longo do século XIX também estava intrinsecamente associado, como diz Araújo (2013), ao processo de institucionalização da psicologia como uma disciplina autônoma nas universidades alemãs, com vistas à formação de professores ginasiais – o que foi acompanhado, simultaneamente, pela criação do laboratório de psicologia experimental de Wundt, em 1879. Sem psicólogos que pudessem ocupar as cadeiras da nova disciplina que ali buscava ser instituída, elas, afirma ainda Araújo (2013), inicialmente foram tomadas por filósofos. Mas, com a crescente especialização do campo da psicologia, muitas cadeiras antes destinadas a eles e, portanto, originalmente vinculadas às faculdades de filosofia acabaram sendo paulatinamente ocupadas por psicólogos experimentais, e isso foi gerando cada vez mais revolta no corpo especializado de filósofos. O ápice de tal querela se deu com a publicação, em 1913, do *manifesto dos filósofos contra a psicologia experimental*, na revista *Logos* (Araújo, 2013), um documento assinado por mais de 100 filósofos alemães, austríacos e suíços em resposta a essa ocupação exorbitante de cadeiras de filosofia por psicólogos – sobretudo à ocupação da cadeira deixada por Hermann Cohen [1842-1918], que seria destinada a Ernest Cassirer [1874-1945], por um representante da psicologia experimental. Entre os muitos filósofos que o assinaram, está Husserl, além de eminente nomes do neokantismo, como Cohen, Cassirer, Rickert e Natorp²⁵.

Em grande medida, há que se admitir, por conseguinte, que o esforço filosófico então realizado pela filosofia geral de Husserl pode ser caracterizado como uma resposta às urgentes demandas do horizonte epistêmico em que se formou, além de poder ser qualificado como uma atitude que visava restituir à filosofia o seu lugar entre as esferas do conhecimento, como um campo que se deseja legítimo e justificado em suas preocupações particulares e para além dos ideias do positivismo imperante. Embora tenha-se tratado de um dos mais radicais movimentos contra as investidas positivistas, precisa-se aceitar que a fenomenologia husserliana, no entanto,

²⁵ Para mais detalhes sobre esse tema, cf. Araújo (2013).

não foi o único brado antipositivista. Em concordância com a sua posição combativa – mas a partir de outros fundamentos e com outros aparatos filosoficamente conceituais, que esteja claro –, havia também o movimento neokantiano (Zijderfeld, 2006; Köhnke, 2012; Resende, 2013; Beiser, 2014), que, mesmo divergente da fenomenologia em inúmeros aspectos teóricos e metodológicos (Morujão, 2008; Resende, 2013), com ela fez um coro crítico contra o positivismo e, de forma semelhante, contra as mais variadas formas de psicologismo (Zijderfeld, 2006; Köhnke, 2012; Resende, 2013; Beiser, 2014; González Porta, 2021). Tal consonância serviu beneficentemente para, de forma gradual, dar um maior espaço epistêmico a muitas outras filosofias antipositivistas e antipsicologistas que sob a guarida de uma ou de outra acabaram por se alojar, como, por exemplo, a *filosofia das formas simbólicas* de Cassirer (Cassirer, 2001 [1923]), nascida originalmente do meio neokantiano, e o existencialismo de Sartre (Sartre, 2015 [1943]), inspirado na fenomenologia.

Assim é que a filosofia neokantiana tanto de Marburg como de Baden decididamente se foram constituindo, desde que os seus representantes realmente antipositivistas despontaram na segunda metade do século XIX (Köhnke, 2012; Resende, 2013; Beiser, 2014), como escolas filosóficas que, ao buscarem de fato retornar aos fundamentos do criticismo kantiano e, ao mesmo tempo, restaurar o sentido original do projeto crítico de Kant contra toda e qualquer interpretação psicologista dos termos filosóficos em que se encontra originalmente proposta a discussão do kantismo, ansiavam combater e superar, por um lado, os restolhos da filosofia idealista e, por outro, os reducionismos praticados pelo positivismo (Köhnke, 2012; Resende, 2013; Beiser, 2014).

Mesmo em debate acirrado com a fenomenologia husserliana a respeito de inúmeros tópicos filosóficos e também sobre as distintas soluções que cada um propunha para os muitos problemas da filosofia que lhes foram legados pela tradição, o neokantismo acabou por servir à doutrina de Husserl como uma espécie de companheira de batalha. Tal como, por exemplo, elucida Resende (2013, não paginado), “[...] o neokantismo toma o conhecimento como um ponto de partida evidente e busca provar, agora contra as correntes positivistas [...], que a evidência do conhecimento está fundada num elemento que é pressuposto, mas ignorado por toda teoria positivista, e que essa ignorância acaba levando o positivismo, mesmo contra a sua vontade, ou ao ceticismo, ou à metafísica”. Entretanto, deve-se admitir que o caráter radical da crítica filosófica que constitui um dos eixos essenciais da reflexão de Husserl, em particular da vindicada em *IL* contra o psicologismo lógico, acaba por se tornar incomensuravelmente mais conhecida quando a temática do debate versa sobre as filosofias que praticaram uma busca pela destituição do positivismo de seu lugar pretensamente hegemônico, sobretudo do fundamento

psicologista que lhe fornecia sustentação e justificação à época. E isso decerto acha-se expresso de modo objetivo, sob muitas formas, nas proposições que compõem o corpo sistematicamente doutrinário do pensamento filosófico de Husserl.

É preciso reconhecer, então, tanto a importância quanto a dinamicidade da filosofia em geral que era praticada no final do século XIX e no início do XX. Não se pode negar que a profusão de escolas filosóficas, como as neokantianas, e de vertentes, como o positivismo, não possa ter-se transformado em um fator bastante decisivo e determinante tanto para o surgimento quanto para o desenvolvimento de inúmeras outras que foram constituídas ou sistematizadas em tal contexto, como a filosofia fenomenológica de Husserl. Ou é preciso que se reconheça que pelo menos foram relevantes, como teses ou como antíteses, por auxiliarem a tais novas teorias a adquirirem, de uma forma ou de outra e em maior ou em menor grau, um acabamento formal e conteudístico, direcionando ou reconduzindo uma parte dos seus propósitos e da sua episteme. Fora o psicologismo lógico a que ferrenhamente Husserl se opôs, ainda se tornam dignos de menção, quando o assunto concerne às relações travadas pela fenomenologia, o então já referido neokantismo e a *Lebensphilosophie* – esta capaz de ser representada exemplarmente pela filosofia de Wilhelm Dilthey [1833-1911].

Com muitas das concepções de Dilthey, o propositor da fenomenologia, por exemplo, manteve uma relação parcialmente próxima e, não obstante, dominada, em sua forma inicial, pela crítica, conquanto à proposta diltheyniana de uma *psicologia descritiva*²⁶ ter ele outorgado, de um ponto de vista retrospectivo, o devido reconhecimento e, com o tempo, tê-la aquiescido como um projeto filosófico que com a fenomenologia de *IL* mantinha um conjunto parcial de semelhanças. É o próprio Dilthey quem o reconhece pela primeira vez, ali mesmo no contexto de difusão das ideias de tal livro de Husserl (Peres, 2014). A propósito, afirma Peres (2014, p. 14) que “à medida que as análises fenomenológicas foram progredindo, Husserl, cada vez mais, foi tomando consciência de que Dilthey estava certo ao alegar a coincidência de fundo de ambos os projetos”. Por sua vez, Husserl, ainda de acordo com Peres (2014, p. 14), passou a admiti-lo tempos depois: “alguns anos após a publicação das *Investigações Lógicas*, Husserl se convence de que Dilthey estava certo em seu julgamento, ‘(...) a respeito da unidade interna entre fenomenologia e psicologia descritiva e analítica’ (1925/1962, p. 35)”.

Já com o hegemônico neokantismo²⁷, as interações filosóficas de Husserl acabaram por

²⁶ Para maiores informações e esclarecimentos sobre a proposta em questão, cf. Dilthey (2011 [1894]).

²⁷ Köhnke (2012), Resende (2013) e Beiser (2014) mostram claramente que a filosofia neokantiana se tratou, com as suas diferentes escolas, de um movimento que exerceu uma grande hegemonia na filosofia acadêmica alemã, em atrito contínuo com o positivismo, desde meados do século XIX até as duas

tomar diferentes formas, tanto de diálogos abertos e recíprocos quanto de polêmicas veladas, uma hora ou outra tomando o molde de refutações rigorosamente sistemáticas tendo em vista a integralidade temática de pontos fundamentais das suas filosofias, assim como de debates mais focalizados, destinados ao comentário de um ou outro tópico de uma discussão filosófica; ou a respeito, ainda, de uma determinada interpretação acerca de um tema que lhes foi deixado pela tradição. Desde a recepção respeitosamente crítica de *IL* por Natorp (Morujão, 2008) às muitas discussões de Rickert que foram promovidas direta ou indiretamente com a mesma obra de Husserl (Resende, 2013), é bastante visível o quão imbricada com o neokantismo e também com as demais filosofias e ideias do seu tempo se encontrava a assim nascente fenomenologia husserliana, que ali objetivava se estabelecer, tornar-se legítima e determinar o seu espaço como uma teoria autônoma.

Morujão (2008), a propósito, menciona que houve entre Natorp e Husserl uma contínua troca de correspondências, em que uma parte significativa do debate entre ambos de fato ocorreu. Ademais, o autor ainda diz que, “relativamente à necessidade de afastar o psicologismo de qualquer programa de fundamentação da lógica, Natorp afirma que Husserl e ele próprio não poderiam estar senão de acordo” (Morujão, 2008, p. 59), além de concordarem, igualmente, a respeito de que a tarefa primeira e última da lógica seria a de *fundamentação da possibilidade efetiva das ciências* (Morujão, 2008, p. 58). Aquiescem Natorp e Husserl ainda sobre o quão inadmissível é que uma disciplina que vise à estruturação e ao esclarecimento epistemológicos da possibilidade da validade do conhecimento científico possa apoiar-se em resultados de uma determinada ciência específica e empírica, como a psicologia. Assim é que para os dois filósofos, fala Morujão (2008, p. 59), “[...] a determinação do critério de verdade para todos os domínios do conhecimento não pode depender de uma ciência cujas verdades supõem já a validade universal do referido critério”. Em resumo, é possível que se compreenda que,

No combate de Husserl contra o psicologismo, Natorp não poderia senão ver, por isso – e com inteira razão, convém reconhecê-lo –, uma repetição do seu próprio combate (bem como o de Hermann Cohen), na década de 80 do século XIX, contra o psicologismo da geração neo-kantiana que o precedera. Esta primeira geração neo-kantiana, a de 1850 a 1870, *grosso modo*, era, justamente, um dos alvos do ataque de Husserl na obra de 1900, onde, por outro lado, a marca deixada pela leitura das obras de Natorp (com as quais Husserl entra em contacto pelo menos desde 1894) é considerável (Morujão, 2008, p. 59-60)²⁸.

primeiras décadas do século XX, quando foi gradativamente sendo suplantada por outras tendências e, por conseguinte, entrando em declínio.

²⁸ A oposição sistemática ao psicologismo dos primeiros neokantianos é um traço comum da atividade

De todo modo, vale o reconhecimento de que, nas palavras de Morujão (2008, p. 57)²⁹,

Para Natorp, a recensão dos *Prolegómenos* constituirá, em primeiro lugar, uma ocasião para clarificar a sua própria posição sobre a relação entre o plano da lógica e o da sua realização em actos psíquicos concretos, e, em segundo lugar, para determinar as relações entre a lógica como ciência demonstrativa e independente da psicologia, e como ciência puramente teórica da verdade objectiva.

Quanto ao diálogo filosófico entre Husserl e Rickert, Resende (2013) chega a situar a teoria do segundo entre a *filosofia dos valores* e a fenomenologia husserliana. Parte o autor da premissa que reconhece a importante contribuição da filosofia fenomenológica, sobretudo da enunciada em *IL*, para o desenvolvimento e para a consolidação sistemática de muitas disposições fundamentais da *filosofia transcendental dos valores* de Rickert. Tal como diz, “as *Investigações Lógicas* de Husserl serão decisivas para a reelaboração dos fundamentos da filosofia dos valores empreendida, por Rickert, ao longo da primeira década do século XX” (Resende, 2013, não paginado). Aliás, um dos mais importantes subsídios filosóficos que a fenomenologia de Husserl pôde conceder à teoria rickertiana estaria, afirma Resende (2013), exatamente no modo como a filosofia husserliana possibilitou a Rickert a definição do *ponto de partida do objeto do conhecimento*, sobretudo em *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cujo problema fundamental “[...] é descobrir e esclarecer qual é o elemento que confere objetividade

filosófica tanto de Husserl quanto dos neokantianos subsequentes, como Cohen, Natorp e Cassirer, da escola de Marburg, e Wilhelm Windelband [1848-1915] e Rickert. Todos partem fundamentalmente do problema da psicologização que Friedrich Albert Lange [1828-1975] fizera *a priori* kantiano ao transferi-lo para a esfera psicofísica do organismo humano, reduzindo uma questão inteiramente transcendental ao que seria biológica, fisiológica e psicologicamente anterior, ou seja, *inato* (Morujão, 2008). Como elucida Morujão (2008, p. 57), “a feição que o neokantismo tomou entre estes representantes da sua primeira geração ficou a dever-se, entre outros factores, aos desenvolvimentos contemporâneos da psicofisiologia. Com efeito, a tendência, comum a todos eles, em reinterpretar as formas *a priori* de Kant no sentido de propriedades inatas da mente – tendo como efeito uma redução do plano transcendental kantiano a uma característica particular do psiquismo humano – colocava a validade objectiva do conhecimento na dependência de um acto subjectivo e, em última instância, contingente”.

²⁹ O autor em questão, sobretudo na segunda e na terceira parte do seu artigo, detalha profundamente muitos dos tópicos que nortearam a relação epistêmica entre Natorp e Husserl e em que eles, um em relação à filosofia do outro, estabeleceram um profícuo diálogo crítico. Por tocarem temas muito específicos, não buscarei tratá-los no contexto desta dissertação, principalmente porque demandam um conhecimento aprofundado das problemas de que se ocupam e um entendimento mais amplo das filosofias de ambos os filósofos, ultrapassando os interesses mais principais do foco temático deste capítulo. Contudo, sugiro fortemente a leitura da discussão empreendida por Morujão, caso o leitor deseje ter um panorama epistêmico mais abrangente e vertical de mais pontos de relação entre a filosofia neokantiana de Natorp e a fenomenologia de Husserl.

ao conhecimento, ou seja, aquilo que permite diferenciar um enunciado arbitrário de uma proposição objetivamente válida, uma mera opinião (*doxa*) de um conhecimento efetivo (*episteme*)” (Resende, 2013).

Rickert propunha, inicialmente, a análise epistemológica do objeto do conhecimento através da articulação de duas vias: a *imanente*, a que dá o nome de *subjetiva* ou *psicológico-transcendental*, destinada à compreensão dos atos e dos processos psíquicos do conhecimento, e a *transcendental*, nomeada de *objetiva* ou *lógico-transcendental*, voltada à análise puramente lógica (Resende, 2013). Todavia, a primeira proposta de Rickert, diz ainda Resende (2013), é censurada por seu discípulo Lask, que fora fortemente influenciado pela filosofia husserliana, justamente por ela estar retida em demasia na via imanente, ocupando-se quase exclusivamente dos processos psíquicos de conhecimento, em negligência ao que, na visão de Husserl, deve ser sempre o centro de uma teoria do conhecimento: o componente puramente lógico (Resende, 2013). Como efeito, temos que,

A partir das análises de Husserl nas *Investigações Lógicas* e das críticas de Lask, claramente inspiradas em Husserl, Rickert reconhece que as duas primeiras edições de GE procediam apenas pela via subjetiva, sendo necessário complementar metodologicamente a investigação com a via objetiva (Resende, 2013, não paginado)

De tudo o que foi dito, é necessário que se veja na filosofia de Husserl a mais impactante e profícua manifestação filosófica do início do século XX. Que pese enormemente todas essas declarações acerca da doutrina fenomenológica, não me parece ser um ponto de vista passível de não admissão ou sequer minimamente questionável. Mas é ela não somente verdadeira desde quando adequadamente são observadas as primeiras palavras graficamente enunciadas por Husserl em *IL*, como também se tornou clara e apodítica para uma parte da tradição posterior que à fenomenologia husserliana dedicou a sua atenção (Moura, 2022 [1989]). Todavia, necessita-se agora buscar compreender a natureza da filosofia de *IL* e tentar entendê-la na especificidade intrinsecamente sistemática do que propõe frente ao quadro então já traçado. Somente assim é que se poderá mesurar efetivamente o alcance e o impacto do que se apresenta nessa obra.

2.2 Da lógica pura à fenomenologia: um breve esboço do programa filosófico de *IL*³⁰

³⁰ O delineamento do projeto filosófico de *IL* que se segue é fundamentalmente ancorado na sequência elaborada e apresentada por Santos (2010), em cotejo com um desenvolvimento semelhantemente linear feito por Husserl em sua obra.

É não só bastante difícil falar sobre a filosofia que é enunciada em *IL*, como também é muito delicado tentar fazê-lo sem qualquer referência que procure aclará-la em sua congruência sistemática, sobretudo quando não se presta a devida atenção ao que deseja ali Husserl instituir. E isso, obviamente, não apenas por características imanentes à sua filosofia, como também por outras transcendentais, muitas ligadas, por exemplo, a uma série de questões que dizem respeito à maneira como a filosofia husserliana de *IL* se tornou apropriada pela posteridade, várias vezes ou quase sempre ressignificada, refratada, subsumida ou subscrita em suas finalidades³¹, como, ao mesmo tempo, despojada das suas características e das suas motivações mais fundamentais, quando não alienada do sentido filosófico original de que é revestido o projeto que em tal obra procura ser instituído e alcançar uma legitimidade epistêmica frente às demais ali existentes.

A tais pontos, soma-se ainda o fato de que as investigações de Husserl constituem o conjunto de teses que foi responsável programaticamente tanto pela fundação quanto pela projeção da sua fenomenologia, sem sequer haver a preocupação com elucidar, mesmo que de forma breve ou parcial, o que poderia isso significar no quadro geral das ideias filosóficas, no horizonte epistêmico em que se despontou o conteúdo filosófico de *IL* e, a partir de uma análise retrospectiva, no domínio da totalidade da filosofia fenomenológica. Também há, deve-se assumir, o problema de não se procurar entender o que a filosofia de *IL*, em sua integralidade, teria de relações sistemáticas com o programa de lógica pura que nessa obra é intencionalmente proposto, em articulação e em contiguidade com as temáticas filosóficas de que tratam cada uma das investigações, em suas particularidades ou em sua unidade.

Porque qualquer um que deseje abordar a fenomenologia de *IL* jamais se pode alienar do inequívoco caráter da filosofia contida em suas páginas, do seu programa de tentativa de refundação sistemática da lógica, da sua rigorosa refutação argumentativa do psicologismo e da proposição de uma alternativa antipsicologista a que se pudesse recorrer para uma adequada descrição dos atos epistemológicos implicados na dimensão de constituição do conhecimento – a esfera, assim, do explícito advento filosófico da doutrina fenomenológica enquanto uma psicologia descritiva e eidética. Não é, por conseguinte, uma preocupação banal perguntar-se pela natureza da filosofia de *IL*, em especial pela sua particularidade frente às muitas outras que também foram propostas nos limites da sua contemporaneidade³². Tal empreendimento

³¹ Como exemplo, pode-se citar a filosofia heideggeriana, que Husserl, a propósito, não via como uma continuidade da sua doutrina.

³² Apesar de ser necessária e profícua tal comparação, não a realizarei aqui por extrapolar as intenções basilares desta pesquisa.

relativamente analítico em partes toca a trajetória antes descrita do filósofo alemão, mas a ultrapassa quando o que é desejado trata-se de uma compreensão da identidade filosófica de *IL* que é constituída especificamente em sua imanência – ou seja, na sistematicidade intrínseca da obra em questão –, mesmo que sem se abdicar das suas estritas relações exteriores, sobretudo no seu intento contra o psicologismo. que está na base dos principais desígnios filosóficos de Husserl.

Publicada entre 1900 e 1901³³, *IL*, que é dividida em três volumes, nada mais é do que a sistematização de um conjunto de lições ministradas por Husserl na metade da última década do século XIX (Morujão, 2008), anos antes, logo, da sua efetiva publicação. À parte qualquer referência à sua ligação com as demais filosofias do seu período e em relação à sua organização sistemática diante do quadro mais amplo de desenvolvimento da filosofia fenomenológica em geral, deve-se buscar entender o seguinte, em primeiro lugar: a fenomenologia que inaugura Husserl em *IL* está vinculada ao projeto lógico ali então proposto por ele e, por conseguinte, acha-se revestida de uma forma que a difere³⁴ da posterior *dimensão transcendental* que veio explicitamente a se expressar nos anos posteriores, em particular a partir da obra *IFP*. E isso foi estabelecido por reformas internas a que se dedicou o filósofo alemão com o objetivo de dar à sua fenomenologia uma forma e um conteúdo que julgava imprescindíveis para a configuração formativa da filosofia que almejava intencionalmente alcançar, em uma espécie de dialética de retomadas, de reformulações, de especificações, de negações etc., com uma absorção das mais diferentes críticas às primeiras formas que a sua fenomenologia veio a adquirir – cf. Moura (2022 [1989]).

Em segundo lugar, é necessário compreender que, dado pressupostamente o seu caráter sobremodo singular em comparação com a feição que veio a ter a doutrina fenomenológica nos anos posteriores, a filosofia de *IL*, em seu rigoroso intuito, é defendida primeiramente, portanto, como um projeto sistemático de refundação da lógica, isto é, de instituição de uma lógica pura. É já no prefácio ao primeiro volume da sua obra que Husserl (2014 [1900]), como antes tive a oportunidade de mostrar, faz menção às intenções que visa desenvolver em *IL* como uma necessidade advinda das questões com que se deparara outrora ao tentar conceder uma fundamentação filosófica à *matemática pura*³⁵. Diante da constatação dos problemas de que padecia a lógica psicologista do seu período e da sua insuficiência para fornecer-lhe as

³³ Reeditada, posteriormente, em 1913 e em 1921.

³⁴ Embora não tão radicalmente em certos aspectos ou em determinadas intenções, visto que há prolongamentos e continuidades sob o princípio das mudanças realizadas. Como não é esse o foco desta dissertação, não será essa uma questão abordada por mim.

³⁵ Em *A filosofia da aritmética*, no caso.

condições ideais para fundamentar uma ciência tão radicalmente formal como a matemática, Husserl se viu motivado a então empreender uma refundação sistemática da lógica, projeto cuja maior expressão é *IL*. Contudo, o que isso poderia significar, tendo em vista as críticas, os fundamentos e as consequências que são expressas em *IL* em correspondência com o prospecto filosófico ali em construção, nomeadamente no que concerne ao seu imbricamento com a fenomenologia então entendida como o polo correlato dessa lógica pura?

Especificamente nos prolegômenos que compõem o corpo doutrinário de *IL1*, Husserl (2014 [1901]) começa a difícil tarefa de construir e de fundamentar a sua perspectiva filosófica a respeito da indispensabilidade de instauração de uma lógica enquanto uma filosofia da ciência ou uma teoria do conhecimento, ao passo que, ao mesmo tempo, procura analisar as concepções lógicas correntes na época em que atuava – a logicista, sobretudo representada pelo kantismo e pelo neokantismo, e a psicologista, originada no seio do empirismo (Santos, 2010; Husserl, 2014 [1900]). Essa imprescindibilidade advinha exatamente da controvérsia ali existente em torno da determinação do domínio, da natureza e do objeto da lógica, bem como do fato característico de que, nas mais diferentes ciências concretas então praticadas, não havia, como uma insuficiência inerente à configuração sistemática dos seus saberes e dos seus métodos, qualquer reflexão epistemológica estritamente dedicada às condições de possibilidade do conhecimento que elas produziam.

Essa conclusão de Husserl decorria da sua percepção de que, como diz Santos (2010, p. 100), “[...] o cientista interessado em um desses domínios raramente buscará investigar os fundamentos – a justificação e o sentido – do método que emprega com tanta felicidade [...]”; e isso exatamente pelo fato de que as diversas ciências, esclarece o filósofo alemão, “[...] não necessitam da intelecção dos fundamentos últimos da sua ação” (Husserl, 2014 [1900], p. 7). A uma teoria das ciências caberia, portanto, a necessária responsabilidade pela apreensão, pela determinação e pela definição da essência do conhecimento científico independentemente das especificidades que caracterizam cada ciência em particular, através de uma delimitação precisa e descritiva da sistematicidade lógica de que elas carecem e que lhes é incondicional enquanto uma exigência formal e indispensável para que consigam atingir o seu objetivo (Husserl, 2014 [1900]).

Assim é que, no entendimento husserliano, a ínsita *incompletude teórica das ciências particulares* (Husserl, 2014 [1900]) se fundia, por conseguinte, à necessidade incontornável de uma orientação filosoficamente reflexiva a respeito da essência da lógica, já que esta, para Husserl – e eis um axioma tomado por ele –, deveria ser alçada à categoria de disciplina epistemológica a que competiria a realização da tarefa elucidativa e fundamentadora das

condições de possibilidade das mais variadas ciências, assim como do sentido primeiro e último da atividade científica. Diz Husserl (2014 [1900], p. 8-9) que “está, assim, indicado o domínio de uma nova e, como se verá em breve, complexa disciplina, cuja especificidade é a de ser ciência das ciências, disciplina que, precisamente por isso, deveria designar-se da maneira mais expressiva, doutrina da ciência”³⁶.

À luz de tal propósito é que o filósofo alemão, após a refutação sistemática do psicologismo lógico – sobretudo em *IL1*, mas não somente –, de maneira deliberada tenciona, no conjunto de todas as suas investigações, não só a praticar uma atitude responsiva que permita a essas questões adquirir uma solução filosófica que possa se entender como adequada, mas também, ao tomar um partido da lógica pura através da sua assunção de certos pressupostos, fundar uma lógica pura, *a priori*, que possa ser determinada como uma teoria do conhecimento das diferentes ciências específicas e que possa exercer uma intelecção que a estas, por consequência, venha a fornecer os fundamentos justificadores e significativos do seu conhecimento (Husserl, 2014 [1900]; Santos, 2010; Peres, 2017; De Santis, 2021). Isso é bastante evidente especialmente em *IL2*, com as suas cinco investigações, e em *IL3*, em que se acha a sexta e última. Mas o que está então proposto por Husserl em sua obra, em sentido geral? Particularmente no volume publicado em 1900,

Husserl empenhava-se em: (i) defender que lógica era uma ciência teórica autônoma, *a priori*, de leis e objetos ideais e não de vivências; (ii) argumentar que toda tentativa de redução da lógica à psicologia incorria em relativismo; e (iii) apresentar as diretrizes para a realização da lógica pura (da qual a silogística seria um dos ramos) (Peres, 2017, p. 119).

Já o que veio à lume em 1901 – aqui discriminado separadamente como *IL2* e *IL3* –,

³⁶ A ideia de Husserl de que a lógica pura deveria tornar-se a ciência das ciências advém da filosofia de Bolzano, apresentada em seu *Teoria da ciência*, um extenso e complexo tratado, de 1837, em que o inspirador de Husserl propõe novos fundamentos para a lógica, indicando, ao mesmo tempo, como ela poderia servir de base para uma epistemologia dedicada ao conhecimento científico. Isso se devia ao fato de que “o termo ‘lógica’ era entendido na época de Bolzano, como também pelo próprio, não no sentido estrito de lógica formal, como é comumente usado hoje em dia, mas, sim, no sentido amplo que inclui – além da lógica formal – também a epistemologia quanto a filosofia da ciência” (Morscher, 2018, não paginado, tradução própria).

No original: “The term ‘logic’ was understood in Bolzano’s time, as also by Bolzano himself, not in the narrow sense of formal logic, as it is commonly used nowadays, but rather in the broad sense which includes — besides formal logic — also both epistemology and the philosophy of science”.

Não obstante tivesse para Bolzano um escopo mais amplo, a lógica necessariamente, para ele, abarcaria uma teoria da ciência como se se tratasse de um dos seus *apêndices*. Para mais informações sobre a lógica bolzaniana, cf. Morscher (2018).

compõe-se de distintos temas filosóficos, “aparentemente desconexos”³⁷, que, contudo, exibem uma coerência sistemática no que concerne à sua temática central: a proposição de uma teoria do conhecimento a partir de uma ideia da lógica pura a que se correlaciona uma fenomenologia como uma psicologia descritiva e eidética dos atos de consciência – das vivências, em sentido mais amplo. Em termos gerais, dispõe-se desde o primeiro volume, todavia, que o trabalho de que se deveria incumbir a lógica pura que reivindica Husserl como uma doutrina das ciências se trataria da fundação e da fixação de um método que fosse capaz de conceder-lhes uma fundamentação de princípio, com uma rigorosa circunscrição dos componentes essenciais sem os quais as teorias científicas não poderiam reclamar uma existência efetivamente sistemática, concreta, organizada e epistemologicamente legítima. Esses elementos, como diz Husserl (2014 [1900]) e como esclarece Santos (2010) a respeito da concepção husserliana, são os *conceitos* e as *proposições*, unidades de natureza puramente ideal de que não podem as ciências abrir mão se querem definir-se fundamentalmente como tais. Mas, deve-se advertir, não é suficiente às disciplinas científicas a “[...] acumulação de proposições [...]” (Santos, 2010, p. 102). Antes e necessariamente, a ciência carece “[...] de princípios que lhe permitam subsumir as proposições isoladas em unidades hierarquizadas, de molde a formar um todo coerente” (Santos, 2010, p. 102-103).

Ao princípio essencial que fornece às ciências tal organização, Husserl (2014 [1900]) concede o nome de *conexão de fundamentação*, “[...] na qual recebem unidade sistemática, juntamente com os conhecimentos isolados, também as próprias fundamentações e, com estas, igualmente os complexos superiores de fundamentações a que chamamos teorias” (Husserl, 2014 [1900], p. 11). Essa conexão de fundamentação é garantida unicamente, segundo o filósofo alemão, pela lógica, que, como mais uma vez elucida Santos (2010, p. 103), “oferece uma fundamentação verdadeiramente universal, que não se restringe especificamente a nenhum domínio particular do conhecimento, mas à possibilidade do conhecimento de ‘alguma coisa em geral’”. Mas, se à época de Husserl, como parcialmente mencionei e como se verá mais detidamente a seguir, a lógica encontrava-se envolvida em uma controvérsia a respeito da sua natureza e do seu objeto, não poderia o filósofo alemão tão somente agarrar-se às doutrinas lógicas ali existentes, sobretudo tendo em vista a dominância das tendências particularmente chamadas psicologistas. E é aí, portanto, que se encontra a necessidade de refundação crítica

³⁷ Seguem-se os títulos das seis investigações: 1) *Expressão e significação*; 2) *A unidade ideal da espécie e as modernas teorias da abstração*; 3) *Para a doutrina dos todos e das partes*; 4) *A diferença entre significações independentes e dependentes e a ideia de gramática pura*; 5) *Sobre vivências intencionais e seus “conteúdos”*; e 6) *Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*.

da lógica, por meio do estabelecimento de uma lógica pura, a única, na visão husserliana, dotada de bases e de condições para tornar-se uma teoria das ciências. Porém, o que seria tal lógica pura?

É bastante explicativo o conjunto de definições que lhe é dado por Santos (2010) quando trata tanto da ideia que a constitui, quanto da série de tarefas que lhe caberiam, de acordo com a ótica husserliana. Em primeiro lugar, cumpre à lógica pura, nos termos de Husserl (2014 [1900], p. 181), “[...] estabelecer e esclarecer cientificamente os mais importantes e, também, a totalidade dos *conceitos primitivos* que ‘tornam possível’ a conexão do conhecimento, sob o aspecto objetivo e, em particular, a conexão teorética”. Entraria em tal tarefa a definição formal e sistemática das *unidades ideais*, ou seja, do que seriam o *conceito*, a *verdade*, a *proposição*, o *valor* etc. (Husserl, 2014 [1900]; Santos, 2010). “Tem-se, por outras palavras, em vista os conceitos que constituem a ideia da unidade teorética, ou também conceitos que com estes estão em conexão ideal-legal”, completa Husserl (2014 [1900], p. 181). Trata-se da rigorosa tentativa de fundação, como esclarece mais uma vez Santos (2010), da *metalinguagem lógica*. Concomitantemente, é enquadrada em tal escopo a imperiosa necessidade de delimitação e de especificação das *leis formais* por que se regulam as *relações dedutivas*, isto é, as *formas elementares de enlace* (Husserl, 2014 [1900]), visto que “uma teoria dada é um determinado enlace dedutivo de proposições dadas, <245> e estas são determinados enlaces específicos de conceitos dados” (Husserl, 2014 [1900], p. 181). Situa-se aí também a imprescindibilidade de um esclarecimento adequado, sob bases inteiramente formais, sobre a *conjunção*, a *disjunção* etc., enlaces através de que são constituídas as relações entre as proposições e a formação de outras novas.

Ainda diz Husserl (2014 [1900], p. 182) que, “ao círculo de pesquisa aqui considerado pertencem, naturalmente, também estas *leis de complicação* que possibilitam a panorâmica combinatória dos conceitos deriváveis com base nos conceitos e formas primitivos, e também esta mesma panorâmica combinatória”. É assim que, em tal estágio da lógica pura, busca-se trazer à luz isso a que Husserl (2014 [1900]) outorga a denominação de *categorias de significação*. Paralelamente, deve-se procurar definir e explicar *formalmente* os *conceitos correlatos*, de igual maneira chamados de *categorias objetivas puras ou formais* (Husserl, 2014 [1900]), que seriam basicamente as unidades ideais a que correspondem as de significação, tais como os conceitos de *objeto*, de *estado de coisas*, de *unidade*, de *pluralidade* etc. (Husserl, 2014 [1900]). Tenha-se sob atenção, por fim, que o que essa lógica pura deseja determinar é unicamente conceitos, isto é, unidades puramente ideias “[...] *independentes da particularidade*

de qualquer matéria de conhecimento [...]” (Husserl, 2014 [1900], p. 182)³⁸, cuja fixação e cuja definição necessitam ser realizadas tão somente de modo formal e segundo uma *elucidação em sentido exclusivamente fenomenológico* (Santos, 2010).

Em segundo, torna-se ocupação obrigatória da lógica pura a abordagem do conjunto de questões referentes “[...] à *validade objectiva* das configurações resultantes: assim, por um lado, à verdade e à falsidade das *significações*³⁹ em geral, com base puramente na configuração categorial; por outro lado (com respeito ao seu correlato *objetivo*) ao ser e ao não ser de objetos em geral, de estados de coisas em geral etc.” (Husserl, 2014 [1900], p. 183). Em termos breves, trata-se da procura pelo estabelecimento formal das leis segundo as quais se determinaria objetivamente o valor de verdade dos *conteúdos do conhecimento* (Santos, 2010). Tais leis, integralmente postas em sua generalidade e, logo, em sua universalidade, referir-se-iam tanto às categorias de significação, quanto às categorias objetivas, cada qual se tratando de um grupo distinto, concernentes ambas, assim, a duas formas de teoria no âmbito geral da lógica pura. Enquanto na dimensão formal das significações “[...] estão as teorias do raciocínio, e.g., a silogística, a qual só é, contudo, *uma* destas teorias” (Husserl, 2014 [1900], p. 183), a esfera correlata dos objetos “[...] funda no conceito da pluralidade a doutrina pura das pluralidades, no conceito do número, a doutrina pura dos números etc. — cada uma delas uma teoria encerrada em si” (Husserl, 2014 [1900], p. 183). São leis ainda que remetem fundamentalmente a outras, consideradas em tal contexto filosófico como *primitivas*, “[...] o que equivale a dizer que supõem uma gramática universal dos conceitos primitivos que fundamente, de maneira formal, todas as teorias particulares” (Santos, 2010, p. 147).

Para as muitas teorias concretas ou reais, as leis de que fala Husserl nada mais seriam do que as bases ideais sobre as quais se assentam as estruturas essenciais que possibilitam o conhecimento de que elas tratam, ou seja, é o *domínio das leis* a que “[...] está submetida toda a teoria e ciência particular, segundo as quais toda teoria e ciência particular <248> têm de decorrer, na medida em que são válidas” (Husserl, 2014 [1900], p. 184)⁴⁰. Em resumo, trata-se da série de leis sem as quais uma teoria concreta ou uma ciência particular não poderia definir-se essencialmente como tal, dadas, em sua universalidade e, por consequência, em sua necessidade, como determinações formais de natureza ideal a que precisariam corresponder

³⁸ Pode-se entender: *independentemente do que trata um conhecimento em termos de objeto ou de conteúdo*.

³⁹ Entenda-se “significações” apenas no sentido acima mencionado, qual seja, de unidades puramente ideais, isto é, aos conceitos enquanto categorias de significação (conceito, proposição etc.).

⁴⁰ Em complemento, diz ainda Husserl (2014 [1900], p. 184): “[...] são as leis segundo as quais decorrem, e a partir das quais podem, a partir de um fundamento último, ser justificadas como teorias válidas”.

cada uma em sua realização fatural. São leis ideais, portanto, cujo caráter determinativo se exprime como a condição de possibilidade e de validade a que as muitas teorias ou ciências ditas então particulares devem necessariamente recorrer caso desejem expressar-se como dotadas de valor positivo no que concerne ao seu estatuto epistemológico.

Por último, tem-se a busca, conseqüentemente, pela instituição da lógica pura como a *teoria das formas possíveis de teorias* (Husserl, 2014 [1900]), enquanto aquela que forneceria todas as condições de possibilidade dos tipos ideais de teoria (Santos, 2010). É assim que se deve dela fazer, esclarece Husserl (2014 [1900]), uma ciência que *aponte para além de si* por exatamente almejar tratar “[...] *a priori* das espécies (formas) essenciais de teorias e das leis de relação respectivas” (Husserl, 2014 [1900], p. 184). Concerniria a uma investigação, logo, em cujo âmbito teórico deveria alocar-se a série de inquirições a respeito dos conceitos e das leis imprescindivelmente constitutivos da ideia mesma de teoria, com a justa finalidade de retenção das formas *a priori* de teorias possíveis – ou seja, os tipos aprioristicamente possíveis de teorias, “[...] ‘formas’ puras de teorias, cuja essencialidade é legalmente demonstrada” (Husserl, 2014 [1900], p. 185). É, logo, a prescrição de uma *doutrina da multiplicidade* (Husserl, 2014 [1900])⁴¹, “[...] a ciência fundamental, com a função de investigar todos os tipos essenciais de teoria possível” (Santos, 2010, p. 147). Daí conclui-se que as teorias concretas apenas se caracterizariam como concretizações particulares das diferentes *formas teóricas*, a que corresponderiam de maneira imperativa e a cujas estruturas formais cada uma deveria se submeter fundamentalmente.

Mas, ainda completa Husserl (2014 [1900]), inclui-se na tarefa da lógica pura, de modo conjunto, a necessidade de englobar formalmente o *correlato objetivo* da teoria, então definida apenas em termos inteiramente formais: “[...] é o conceito de um *domínio de conhecimento possível em geral, dominado por uma teoria de uma tal forma*” (Husserl, 2014 [1900], p. 186). A sua definição é totalmente apriorística, e deve ser alcançada unicamente de modo formal, tendo em vista sempre a sua correlação com a forma teórica a que, de maneira necessária, estaria vinculado. É inclusão na dimensão *a priori* da possível esfera dos objetos do conhecimento em que se daria a manipulação da teoria entendida apenas como um tipo ideal, isto é, o *formal e possível campo temático dos objetos* a que estaria ligada uma determinada forma de teoria (Husserl, 2014 [1900]). Como complementarmente especifica Santos (2010, p. 148), “o domínio já aparece aqui como o prolongamento intencional de uma teoria de matrizes ideais

⁴¹ Vê-se claramente aqui a forte influência da matemática sobre a filosofia de Husserl, tal como antes dito.

(significações puras), que o próprio sujeito opera de forma necessária, segundo leis puramente ideais, no fluxo de suas vivências”. Em síntese, diz Husserl (2014 [1900], p. 12, grifos meus) a respeito da função geral da sua lógica pura:

E o fato de que precisamos de fundamentações para o conhecimento, no saber ultrapassarmos o imediatamente evidente e, por isso, trivial, torna não só possíveis e necessárias as ciências mas, juntamente com as ciências, também uma doutrina da ciência, uma lógica. Se todas as ciências procedem metodicamente na busca da verdade, se todas fazem uso de meios auxiliares, mais ou menos artificiais, para trazer ao conhecimento verdades e probabilidades que, de outro modo, permaneceriam ocultas, e para utilizar o óbvio ou o já assegurado como alavanca para alcançar o longínquo e apenas imediatamente alcançável: então bem poderia a consideração comparativa destes auxiliares metódicos, nos quais estão conservadas as intelecções e experiências de inúmeras gerações de investigadores, *fornecer os meios para estabelecer normas gerais para tais modos de proceder e, outrossim, regras para a construção inventiva das mesmas consoante as diferentes classes de casos.*

Ou, como esclarece Santos (2010, p. 151),

A função fundamental da lógica é cada vez mais acentuada por Husserl à medida que aumenta a necessidade de dar um fundamento radical à ciência. Ele conceberá pelo menos três dimensões da lógica, consoante o desempenho que dela se requer: primeiro, uma lógica “gramatical” pura ou morfologia pura (*reine Formenslehre*) que estude a “simples possibilidade dos juízos enquanto tais, sem inquirir de sua verdade ou falsidade, ou se são contraditórios ou compatíveis simplesmente enquanto juízos”; segundo, a lógica da consequência ou da ausência de contradição (*Konsequenzlogik, Logik der Widerspruchlosigkeit*) que deve encontrar, em sua pura universalidade, as “condições da verdade e da falsidade possíveis para todos os juízos imagináveis”; finalmente, em terceiro lugar, a lógica da verdade (*Wahrheitslogik*), incumbida de esclarecer as condições formais da verdade e da evidência.

E quanto propriamente à fenomenologia? Em que quadrante da filosofia de *IL* inscreve-se ela, ante o conjunto de problemáticas referentes à teoria do conhecimento que se embrenha na estrutura mesma das concepções ali desenvolvidas, bem como dos intentos filosóficos mais gerais que compõem essa obra husserliana? De modo direto e sintético, “a fenomenologia só aparece, com efeito, no horizonte da lógica pura”, afirma categoricamente Santos (2010, p. 146). Ou seja, ela emerge como o método fundamental de execução das intenções apriorísticas e formais da lógica pura enquanto uma ciência das ciências. É a fenomenologia, assim, o âmago da teoria do conhecimento de *IL*. É por esse motivo que a entende Husserl (2014 [1900], p. 158) “[...] como a ciência pura das vivências”, o que se torna relativamente claro quando se percebe

que as categorias de que fala o filósofo alemão “[...] ocorrem especificamente no pensar; surgem, por conseguinte, somente [em relação com] as diversas ‘funções do pensar’, <246> i.e., só podem ter a sua base concreta nos atos possíveis do pensar como tais [ou nos correlatos neles apreensíveis]” (Husserl, 2014 [1900], p. 182).

Como ainda indica Husserl, a sua fenomenologia se desponha, porém, em oposição aos métodos empiristas com que se operava na psicologia até então praticada, exatamente por querer-se essa doutrina fenomenológica como uma ciência pura que deseja alcançar a essência das vivências de consciência (os atos constitutivos). Há em *IL*, portanto, uma correlação epistemicamente necessária entre o domínio da lógica pura e o da fenomenologia, como afirmam Bernet, Kern e Marbach (1993, p. 27-28, tradução própria)⁴²:

Lógica é "teoria da ciência", isto é, uma doutrina das condições para afirmações verdadeiras e seu arranjo ordenado dentro da conexão sistemática de uma teoria científica coerente. Se a lógica é naturalmente relacionada a possíveis atos de pensamento, então uma demarcação precisa e recíproca da conformidade de tais atos com leis lógicas e psicológicas não é meramente a tarefa preparatória do trabalho metodológico, mas sim a tarefa central da própria lógica. A rejeição do "psicologismo" lógico, isto é, a emancipação da lógica "pura" de sua ordenação dentro da psicologia (empírico-genética), não pode ser separada de sua contraparte positiva, o cultivo de uma nova "psicologia" eidético-descritiva. Com uma necessidade pertinente, a lógica antipsicologista e pura dos Prolegômenos aponta para as "Investigações sobre Fenomenologia e Epistemologia" no segundo volume das Investigações Lógicas.

Portanto, a fenomenologia descritiva e eidética trata-se da ciência que, diz Husserl (2015 [1901], p. 2), “[...] tem exclusivamente que ver, numa generalidade pura de essência, com as vivências captáveis e analisáveis na intuição, mas não com as vivências empiricamente apercebidas, enquanto fatos reais [...]”. O objetivo de tal filosofia é a descrição e a fixação, a partir de uma intuição que se institua no terreno da aprioridade e parta da esfera objetiva das objetualidades lógicas, da essência pura das vivências intencionais de consciência, isto é, das suas estruturas fundamentais e necessárias, sem as quais jamais poderiam determinar-se como

⁴² No original: “Logic is "theory of science", that is, a doctrine of the conditions for true assertions and their orderly arrangement within the systematic connection of a coherent scientific theory. If logic is naturally related to possible acts of thinking, then a precise, reciprocal demarcation of the conformity of such acts with logical as well as with psychological laws is not merely the preparatory task of methodological work, rather it is the central task of logic itself. The rejection of logical "psychologism," that is, the emancipation of "pure" logic from its ordination within (empirical-genetic) psychology, may not be separated from its positive counterpart, the cultivation of a novel, eidetic-descriptive "psychology." With a pertinent necessity, the antipsychologistic, pure logic of the Prolegomena points forward to the "Investigations Concerning Phenomenology and Epistemology" in the second volume of the Logical Investigations”.

atos de um dado tipo, enquanto correlatos de uma certa objetividade (os conteúdos). É aí que “a Fenomenologia dá acesso às ‘fontes’ de onde ‘brotam’ os conceitos fundamentais e as leis ideais da *Lógica pura*, fontes às quais se deve, de novo, fazê-los retornar, se quisermos obter a ‘clareza e a distinção’ que é exigível a uma compreensão crítico-gnosiológica da *Lógica pura*” (Husserl, 2015 [1901], p. 2). Em outras palavras,

Todos esses conceitos devem ser fixados, e a sua “*origem*” individualmente traçada. Não que a questão psicológica pelo surgimento das representações conceituais respectivas ou disposições representativas tenha o menor interesse para a disciplina em questão. Não é disto que se trata; mas da *origem fenomenológica* ou – se preferimos pôr completamente de lado a expressão inadequada da origem, resultante da falta da clareza – trata-se da *intelecção da essência* dos conceitos correspondentes e, no aspecto metodológico, da fixação para as palavras de significados unívocos, claramente diferenciados. Este objetivo só pode ser alcançado por meio de uma *presentificação* intuitiva da essência na ideação adequada ou, em conceitos complicados, pelo conhecimento da essencialidade dos conceitos elementares neles residentes e dos conceitos das suas formas de enlace (Husserl, 2014 [1900], p. 182).

Como dadas se encontram tais idealidades na exata forma do conhecimento vivenciado pela consciência, torna-se tarefa da fenomenologia justamente elucidá-las em sua essência pura, bem como na sua íntima relação com as *vivências lógicas* particularmente, no que possuem elas de estruturas referentes ou correspondentes à esfera das objetualidades ideais. Dessa maneira é que a filosofia fenomenológica se institui em *IL*, com vistas a tornar-se o *fundamento dos esclarecimentos puramente lógicos* (Husserl, 2015 [1901]) – e aí está a sua íntima relação com a lógica pura –, como uma psicologia descritiva e eidética – e somente assim pode-se entendê-la sob a ideia de psicologia. Simultaneamente, é a fenomenologia pensada como uma alternativa apriorística e formal, com o objetivo de determinação das essências puras, aos diferentes tipos de psicologia de base empirista e de procedimento indutivista, comumente reunidas sob a etiqueta de psicologia natural ou de psicologia empírica (González Porta, 2013c). Ela então “[...] não é nenhuma descrição empírica (científico-natural), mas exclui, ao contrário, a consumação naturalista de todas as apercepções e posições empíricas” (Husserl, 2015 [1901], p. 16). De modo distinto, afirma Husserl (2015 [1901], p. 16), ao encontro do já dito, que busca tal fenomenologia “[...] a visão da essência, consumada com base em intuições singulares e exemplares de vivências (mesmo que elas sejam *fingidas* na livre fantasia), bem como a fixação descritiva, em conceitos puros, da essência vista”. Daí é que decorre o purismo imarcescível da doutrina husserliana, já que a fenomenologia

[...] não fala de nenhum estado de seres animais (nem mesmo dos de uma Natureza possível em geral), ela fala de percepções, juízos, sentimentos etc., *enquanto tais*, acerca do que lhes pertence *a priori*, numa generalidade incondicionada, precisamente como singularidades *puras* dos tipos *puros*, do que se pode ver exclusivamente com base na captação puramente intuitiva da “essência” (gêneros e espécies de essência): de um modo inteiramente análogo ao modo como a Aritmética fala de números, a Geometria, de figuras espaciais, com base na intuição pura numa generalidade ideativa” (Husserl, 2015 [1901], p. 16).

Se com as psicologias empíricas ela mantém relações, apenas o faz ao propor-se como uma investigação que àquelas tem por finalidade fornecer, a partir das suas descrições das essências puras dos atos ou das vivências e por meio do seu *procedimento intuitivo e puro* (Husserl, 2015 [1901]), as condições *a priori* da consciência, necessárias para que possam ser aclarados os caminhos em que a psicologia como uma *ciência de fatos* poderia ou deveria percorrer⁴³. Por conseguinte, tem-se que “a fenomenologia [...] não é uma disciplina que se ocupa com um certo tipo de fatos, seja para descrevê-los, seja para explicá-los, senão uma análise de essência e, por consequência, *a priori*” (González Porta, 2013c, p. 62).

A fenomenologia, assim, torna-se o método eidético e puro, na visão husserliana, que deve ser seguido por uma teoria do conhecimento que almeje tanto se livrar dos engodos psicologistas – como o *relativismo*, por exemplo –, quanto se concretizar como uma ciência rigorosa por cujo olhar são desveladas as essências concernentes à consciência em geral, inteiramente dotadas de pura necessidade e universalidade por se referirem às estruturas fundamentais de toda e qualquer experiência consciente em sua possibilidade. E é com a finalidade de penetrar a substância das objetualidades lógicas, dadas nas vivências lógicas implicadas na dimensão do conhecimento, que a fenomenologia de *IL* se desponha, na alvorada do século XX, como o polo correlato da lógica pura, por Husserl ali chegar ao entendimento da imprescindibilidade das leis lógicas, em sua pureza – ou seja, por si mesmas em sua autonomia e em sua universalidade –, para a estruturação elementar do conhecimento, tal como se pode ver.

Relativamente elucidado o programa filosófico de *IL*, deve-se passar aos demais temas que, correlacionalmente, oferecem luz à discussão que é estabelecida nesta dissertação. Assim

⁴³ Sobre o caráter de fundamentação da fenomenologia em relação à psicologia empírica, fala Husserl (2015 [1901], p. 16): “[...] ela [a fenomenologia] é, ao mesmo tempo, numa função totalmente diferente, o fundamento necessário de toda e qualquer Psicologia - que se queira denominar, com *pleno* direito, como ciência estrita -, analogamente ao modo como a Matemática pura, por exemplo, a doutrina pura do espaço e do movimento, é o fundamento necessário de toda e qualquer ciência exata da natureza (doutrina natural acerca das coisas empíricas, com as suas formas empíricas, movimentos etc.)”.

dito, a temática do antipsicologismo husserliano de *IL* se configura como mais do que precisa, em especial por ter-se tornado a crítica de Husserl ao psicologismo de imensa importância para a tradição filosófica subsequente, bem como o ponto de partida para uma grande parte do debate filosófico que funda em sua obra. É a ele, logo, que se necessita dedicar atenção agora.

2.3 O psicologismo lógico e a crítica antipsicologista de Husserl em *IL*

Se houve um debate que de fato possa ter dado origem e fundamentação a inúmeras das principais disposições filosóficas da filosofia de *IL* e da doutrina fenomenológica desde a sua gênese, foi ele certamente, como prenunciado antes, o que instituiu e manteve Husserl com o psicologismo lógico quando da publicação da sua referida obra. Mas, antes de mais nada, é importante que aqui se esclareça, mais pontualmente, que a *guerra* contra o psicologismo no final do século XIX e no início do XX não se tratou, como procurei antes em partes enfatizar, de uma atitude praticada por um ou outro filósofo, de maneira isolada ou desconexa. É verdade que determinados nomes, como o de Husserl e o de Frege⁴⁴ (Kusch, 2005), acabaram por ganhar mais proeminência, mesmo que em contextos discursivos diferentes⁴⁵. Contudo, uma visão que tente uniformizar, polarizar unilateralmente e simplificar tal querela nada mais poderia ser do que um reducionismo bastante grosseiro, em particular quando são observadas mais de perto as múltiplas *variantes do psicologismo*. É González Porta (2021) quem, de modo minucioso, aponta que quatro foram basicamente as tendências psicologistas, cada qual sustentada em uma série de pressupostos e de motivações, além de impulsionadas por diferentes fatores. Seriam elas, então:

1. a variante decorrente do *método psicológico*, que em nada tinha a ver com os métodos da psicologia, mas, sim, com a procura de um desenvolvimento metodológico que se deu na filosofia em reação ao *idealismo especulativo*, em especial com o objetivo de estabelecer um método que visava fundamentar empiricamente a filosofia, passando-se a considerá-la como uma disciplina que, carente de embasamento empírico, deveria ser

⁴⁴ Para mais detalhes sobre a participação fregeana na disputa contra o psicologismo, cf. Kusch (2005) e González Porta (2009; 2014; 2022).

⁴⁵ Kusch (2005) é quem esclarece tal questão, ao apontar que há um entendimento que deseja afirmar, de maneira recorrente, a maior importância da crítica antipsicologista de Frege para a filosofia analítica, enquanto enfatiza-se também a maior relevância de Husserl para a tradição continental. Em certo sentido, o seu esforço analítico visa a justamente desmistificar uma parte dessa compreensão, mostrando como Husserl pode ter sido de igual modo uma figura que muito significou para a tradição analítica.

- subsidiária aos achados da psicologia (uma ciência empírica);
2. a variante *materialista* que, em oposição ao *introspeccionismo* da primeira vertente mencionada – introspeccionismo, aliás, abalizado no *princípio de imanência*⁴⁶ –, tratava-se de uma espécie de atomismo que propugnava, por exemplo, que as ideias seriam uma espécie de *átomo ideal* que se associariam, cujo fundamento último se encontraria na *realidade material*;
 3. a variante a que González Porta (2021) dá o nome de *monismo neutral*, que questionava o pressuposto sempre tomado pelas outras anteriores de que haveria uma distinção essencial entre a *experiência interna* e a *externa*;
 4. e, por fim, a variante particularmente ligada à lógica, que se pode denominar, como dito anteriormente, de psicologismo lógico, destinada à psicologização da realidade do objeto lógico, aquela que, em particular, era combatida severamente tanto por Husserl quanto por Frege.

Em adição, é preciso que não se esqueça, uma vez já mencionado, de que, à época de Husserl, o psicologismo vigente tratava-se de uma decorrência advinda de uma psicologia de fundamento naturalista, “[...] uma ciência explicativo-causal que, por esta razão, procede de modo empírico-indutivo” (González Porta, 2013c). Entretanto, necessita-se aqui fazer uma pergunta tanto sintética quanto fundamental: afinal, como pode o psicologismo, em sua forma geral, ser definido? É lógico que se careceria, para a concessão de uma resposta relativamente adequada à imensa complexidade que perfaz a problemática nela implicada, da mobilização de uma *história do psicologismo*, tal como a feita por Kusch (2005), diretamente ligada ao agenciamento de uma massa exorbitante de material de análise e de investigação. Tal atividade, porém, pouco ou nada é aceitável para o contexto do trabalho que ora procuro apresentar, dada especialmente a necessidade de uma prática que motive a elaboração de uma síntese. Ademais, há ainda um problema que diz respeito aos tópicos epistêmicos que formam o alicerce em que se assenta o tratamento correto dessa questão. Como apontado por Kusch (2005)⁴⁷, há uma falta

⁴⁶ Tal princípio, de inúmeras formas utilizado e reconfigurado na história da filosofia, afirma e defende, em termos sucintos, que os dados imediatos de qualquer experiência seriam única e exclusivamente as *representações* – ou as *ideias*, de acordo com os termos do empirismo clássico –, o que desobrigaria a reflexão, no caso do que diziam as tendências idealistas, de recorrer a qualquer busca por referências a um mundo externo a elas e, de maneira suposta, delas dado independentemente. Para mais informações, cf. De Santis (2021).

⁴⁷ Na sua obra, o autor, além de discutir a inexistência de tal consenso, também mostra como diversos filósofos se acusaram mutuamente de psicologismo e condenaram até mesmo filosofias antipsicologistas

de *consenso* quanto à definição geral do significado teórico do psicologismo e quanto a uma referência unívoca a uma série de características epistêmicas que confeririam às tendências psicologistas em geral uma imagem uniforme e uma estrutura homogênea. É a tal problemática que se refere ele, sob a tutela da impressão de vários outros filósofos sobre o mesmo ponto, quando afirma que

A maioria dos filósofos aceita “A mesma velha história” como apresentando o relato verdadeiro do nosso passado filosófico recente. Em outras palavras, eles sustentam que o psicologismo foi decisivamente refutado por Frege e Husserl. Dada essa visão generalizada, é uma surpresa – pelo menos para o ‘estranho’ à filosofia – que para muitos filósofos o câncer do psicologismo ainda esteja vivo, e que não haja nem mesmo acordo sobre seus sintomas ou sua natureza. De fato, vários autores reclamaram que o psicologismo é “uma noção nada clara” (Skorupski 1989:164), “uma doutrina extremamente nebulosa” (Scarre 1989:111), “sistematicamente obscura” (Notturmo 1985:9), ou “mais um epíteto do que uma posição filosófica” (Richards 1980:19). Eles sugerem que muitas vezes não está nada claro em que consiste a acusação de psicologismo, ou que parece quase impossível evitar a acusação: “embora acredite ter tomado todas as precauções, o seu pior inimigo inevitavelmente aponta isso” (Richards 1980:19) (Kusch, 2005, p. 4, tradução própria)⁴⁸.

É assim, em especial por meio de uma atitude teórica que vise a avaliar hodiernamente a questão do psicologismo, que se pode sinteticamente entendê-lo e denominá-lo, na esteira de uma ideia relativamente parecida que Moura (2022 [1989]) dispersa sobre o positivismo em geral, como uma *ideologia epistêmica* de natureza cientificista que, baseada em pressupostos extremados e hipostasiados do empirismo filosófico que dão materialidade conteudística e formal ao espírito positivista que os exprime em seu máximo desenvolvimento e em íntima congruência com o tecnicismo e o utilitarismo do positivismo, tenta atingir, invadir, conduzir e determinar – quando de fato deveras não alcança êxito em sua empreitada – os vários campos das humanidades – a filosofia, a sociologia, a antropologia, a linguística etc. –, assim como os

de terem se tornado psicologistas em algum momento – nesse jogo de condenações, até Husserl não permaneceu ileso. Kusch (2005) então apresenta uma tabela contendo os acusados de psicologismo e os seus respectivos acusadores, que vale a pena ser consultada.

⁴⁸ No original: “Most philosophers accept ‘The same old story’ as presenting the true account of our recent philosophical past. In other words, they hold that psychologism has been decisively refuted by Frege and Husserl. Given this widespread view, it comes as something of a surprise—at least to the ‘stranger’ to philosophy—that for many philosophers the cancer of psychologism is still alive, and that there is not even agreement on its symptoms or its nature. Indeed, several authors have complained that psychologism is ‘a far from clear notion’ (Skorupski 1989:164), ‘an exceedingly hazy doctrine’ (Scarre 1989:111), ‘systematically obscure’ (Notturmo 1985:9), or ‘more an epithet than a philosophical position’ (Richards 1980:19). They suggest that it is often far from clear just what the accusation of psychologism amounts to, or that it seems almost impossible to avoid the charge: ‘although you believe you have taken every precaution, your worst enemy inevitably points it out’ (Richards 1980:19)”.

diversos domínios epistêmicos de um e mesmo campo – por exemplo. da filosofia, como a epistemologia, a lógica, a ética, a axiologia etc. E desse modo é o espírito psicologista sobretudo ao constituir os fundamentos de tais campos, de maneira que possa ali penetrar e, no mesmo momento, passar a enformar tanto as suas definições conceituais, quanto os traços epistêmicos que perfazem a sua abordagem metodológica do conjunto de objetos e de temáticas de que cada um se ocupa e com que cada domínio particular se envolve. Tal é o psicologismo, cuja exigência exacerbada por empiricização, enquanto o princípio mais elevado a que acede o positivismo filosófico, é tanto mais um reflexo de uma atitude epistemológica que entende o conhecimento apenas em termos empiristas, o que demasiadamente é um fator limitante para qualquer proposta teórica que se pretenda mais especulativa por obstruir o exercício do pensamento livre e pleno, mas regulado e sistemático, quanto mais metodologicamente propõe uma forma de dependência da indução, o que se torna, por seu turno, um óbice à utilização da razão com vistas à constituição de teorias como sistemas dedutivos, em que é possível a construção teórica de previsões ou de prognósticos, mesmo que não haja condições materiais ou técnicas para a sua verificação empírica⁴⁹.

Em que tais informações vêm, a princípio, contribuir para a temática central de que aqui quero tratar? Ora, a sua maior contribuição está inteiramente, talvez, no fato de que, assim especificado, é aclarado e discriminado o psicologismo de modo mais rigoroso, que, longe de ter-se definido como um movimento unidirecional, foi caracterizado como uma zona extensa e heterogênea em que vários vetores de natureza interna (questões teóricas, metódicas etc.) e externa (processos históricos, institucionais etc.) se entrecruzaram para que se desse, então, a sua formação sistemática, o que o tornou, com efeito, singularmente complexo. Tal como é ainda elucidado por Kusch (2005) e por González Porta (2021), consegue-se vislumbrar melhor, ao assim ser especificado o movimento psicologista, o fenômeno a que se deu o nome de *querela em torno do psicologismo* (*Psychologismustreit*), além de que se permite chegar, ao mesmo tempo, a um campo mais adequado e profícuo de visão para uma correta localização das bases teóricas das atividades filosóficas, com os diversos fundamentos que as motivaram,

⁴⁹ Tome-se como exemplo a ciência galileana. Desde Galileu (Koyré, 2011a [1937]; 2011b [1955]; 2011c [1930]) e de Descartes, os problemas sobre a dedução, sobre as formas *a priori* de concepção de teorias, sobre os meios dedutivos de aplicação experimental do conjunto de hipóteses e sobre a legítima autonomia da razão em sua atividade pensante e científica encontram-se tematizados por diferentes filósofos. Significa isso que se tem refletido constantemente a respeito tanto da possibilidade, quanto da legitimidade das teorias dedutivas que se prescindem inicialmente da empiria para constituírem-se como válidas e justificadas epistemologicamente em seus fins. Em certa medida, é também sobre tais problemáticas que se enuncia a filosofia de Immanuel Kant [1724-1804], em particular, permitindo-me um reducionismo bastante grosseiro, quando se pergunta sobre a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* (Kant, 2015 [1781]).

que foram constituídas como atitudes reativas às suas múltiplas tendências – e vice-versa.

De forma concomitante, uma abordagem assim meticulosa ainda é imprescindível para o entendimento da especificidade sistematicamente filosófica das inúmeras respostas destinadas ao psicologismo ou ao antipsicologismo, porque foram elas variadas em seus embasamentos, em seus impulsos situacionais, em suas razões investigativas e em seus objetivos teóricos e metódicos, bem como no conjunto de temáticas ou de objetos a que destinavam as suas visões filosóficas. Se uma grande parte dos neokantianos, por exemplo, visava ao combate do psicologismo derivado do método psicológico – em muitas concepções, inclusive, diferindo-se (como sobre o sentido e a natureza da lógica) daqueles que com eles faziam frente contra os psicologistas, a exemplo dos filósofos do *realismo lógico* (González Porta, 2021) –, a filosofia husserliana, assim como a fregeana, objetivava criticar, destituir e arguir contra o psicologismo lógico, além de toda e qualquer tentativa de decorrer a lógica da psicologia através de uma redução dos princípios estruturantes e fundamentais da primeira aos pressupostos da segunda, de maneira que, por conseguinte, as leis lógicas, a partir daí, poderiam ser concebidas tão somente como leis psicológicas – em termos correntes da época, como *leis do pensar*. Tais detalhes, portanto, almejam descortinar o fato de que o psicologismo e o antipsicologismo trataram-se de movimentos simples, assim como tem por indeclinável razão mostrar a que tipo de psicologismo Husserl procurava se contrapor (Kusch, 2005; González Porta, 2021).

Igualmente indispensável é que se tenha sempre em mente que, enquanto uma de suas mais autênticas características, a controvérsia filosófica que a filosofia husserliana encetou em relação à tendência psicologista, além de ter sido um instante decisivo na ação geral contra, de forma especial, as concepções do psicologismo lógico, encontrava-se diretamente ligada, como dito antes, à posição crítica que a filosofia de Husserl tomou frente ao naturalismo característico do positivismo científico⁵⁰ (Santos, 2010; Xirau, 2015 [1941]), como se o seu posicionamento aí praticado se tratasse de uma consequência inescapável. Mais particularmente, a raiz do conflito que então iniciado tratou-se de uma decorrência da oposição husserliana aos

⁵⁰ Sobre a controvérsia da fenomenologia com o positivismo, é necessário que se entenda que tal naturalismo encontra as suas bases filosóficas na filosofia empirista, por exemplo, de Hume. Como aponta Santos (2010), “o psicologismo de Hume ligava-se também a um naturalismo acentuado, que procurava transpor – como seus imitadores do século XIX – para a ciência da natureza humana o método experimental da física (‘filosofia natural’, na linguagem da época). O esquema básico para a teoria da associação de ideias, tomado à física newtoniana, representava ‘uma espécie de atração no mundo mental’, com a mesma função explicativa ‘que a atração no mundo natural’”. Essa característica naturalista aí descrita tornou-se essencial para que o positivismo do século XIX, em suas mais variadas formas, pudesse consolidar-se e procurar instituir a sua legitimidade teórica e metodológica, bem como procurasse estabelecê-la como hegemônica. Em um sentido ou em outro, é também ao positivismo que muitas críticas husserlianas ao psicologismo se destinavam.

fundamentos e aos pressupostos do psicologismo naturalista, de que se formou o psicologismo lógico, que à *cosmovisão positivista* da sua época soube dar, sob as circunstâncias mais variadas e com os objetivos mais diversos, sustentação de diferentes formas (Xirau, 2015 [1941]). Mas evidente foi para Husserl (2014 [1900]) que a origem teórica do psicologismo lógico não se limitava a visões contemporâneas ao seu tempo, mas se localizava, isso sim, na esfera geral do empirismo filosófico (Santos, 2010).

Assim o observou o filósofo alemão quando buscou dedicar-se à compreensão dos problemas lógicos, principalmente das bases que à lógica dariam alicerce e a tornariam, por conseguinte, a condição imprescindível de constituição da possibilidade e da validade do conhecimento produzido pelas ciências – o que estava em consonância com o projeto de uma lógica pura de *IL*, de que brevemente falei –, sempre em correlação com a sua análise filosófica dos fundamentos da tendência psicologista então dominante. A partir daí, Husserl (2014 [1900]) passou a consagrar atentamente os seus esforços a uma avaliação das concepções advindas da filosofia empirista, por exemplo, de John Locke [1632-1704], de David Hume [1711-1776] e, em especial, de John Stuart Mill [1806-1873]⁵¹, filosofia que, com os seus fundamentos, à vertente do psicologismo lógico não somente deu uma expressão inigualável, mas também uma forma teórica, uma consistência epistêmica e um fundamento justificador. É assim que evidentemente, para o filósofo alemão, “o psicologismo apresenta-se, de fato, como um corolário do empirismo. A interpretação psicologista da lógica não é senão a decorrência das premissas adotadas pelo sensismo de Locke, Hume e Mill [...]” (Santos, 2010, p. 34). Por essa razão é que, em *IL*, Husserl se presta a uma refutação sistematicamente argumentativa do psicologismo lógico, motivo que guia e envolve, em parte ou em totalidade, as temáticas de que trata tal obra⁵².

⁵¹ Não só, mas especialmente. E isso por uma razão basilar: é o empirismo o fundamento do psicologismo, tal como afirmado. Mas no conjunto dos psicologistas, na visão de Husserl e como esclarece González Porta (2021), cujas teses ou cujas ideias foram, em graus diferentes, analisadas e criticadas por ele, estão também Johann Eduard Erdmann [1805-1892] – a quem se refere em *IL* –, Christoph von Sigwart [1830-1904] – também mencionado na citada obra –, Wilhelm Wundt [1832-1920] e Theodor Lipps [1851-1914].

⁵² Pode-se imaginar, como comumente se faz, que apenas o primeiro volume de *IL* se configuraria como uma crítica e uma refutação do psicologismo. Mas essa ideia, segundo González Porta (2013c, p. 56), não seria de todo correta, exatamente porque “[...] o segundo volume das *Investigações lógicas* também é parte essencial de tal refutação. A relação entre ambos os volumes não é, portanto, a de que o primeiro contém a crítica do psicologismo, enquanto o segundo traz o complemento positivo, ou seja, uma teoria da subjetividade”. É por isso que grande parte do que se apresenta no segundo volume faz parte direta ou indiretamente da refutação crítica do psicologismo lógico, mesmo que se concentre, na maioria das vezes, nos dizeres explícitos do primeiro. Ademais, tem-se ainda que levar em consideração que a crítica ao psicologismo de Husserl não se limitou a essa obra, mas tratou-se de um intento que acompanhou

Ora, se o psicologismo lógico então é, de maneira filosoficamente coerente e necessária, uma consequência filosófica das teses essenciais e dos fundamentos gerais do empirismo, nada mais evidente, supõe Husserl (2014 [1900]), do que às concepções lógicas da filosofia empirista destinar ele uma análise por meio de que pudesse desvelar o seu intrínseco psicologismo. De igual maneira, tal atitude analítica viria a esclarecer os elementos fundamentais e as concepções sobre os quais se ergueriam os principais ordenamentos conceituais e teóricos da perspectiva psicologista vigente em sua contemporaneidade, sobretudo com vistas à identificação dos pretextos e das justificativas reclamados pelo psicologismo com a tentativa de legitimação do seu ponto de vista. É por tais motivos que Husserl (2014 [1900]), em *IL1*, passa a perguntar-se quais são os pressupostos empiristas em que se erige o psicologismo lógico.

A análise filosófica que o filósofo alemão busca empreender é um esforço hercúleo, tal como aponta Santos (2010), cuja motivação basilar, entre as outras ali encontráveis, legitima-se quando quer estabelecer de maneira justa e legítima, ao partir de uma série de fundamentos que assume axiomáticamente – como a premissa do valor absoluto das leis lógicas –, as suas críticas ao que no psicologismo lógico julgava inaceitável. Tais críticas, caracterizadas por um rigor sobremaneira radical, faziam com que se tornasse impossível qualquer tentativa de assentimento justificado e estável às premissas psicologistas, sem que fossem minimamente acolhidas algumas das principais decorrências das proposições de Husserl e sem que se passasse a ter, de maneira simultânea, uma clara consciência dos impasses filosóficos que as teses do psicologismo geravam para uma correta apreensão da essência da realidade do objeto lógico, para as questões inerentes a uma epistemologia do conhecimento produzido pelas ciências e para a constituição de um campo descritivo dos atos epistemológicos que estivesse além de qualquer tipo de psicologismo. Ao mesmo tempo, a postura filosófica de Husserl derivada das suas investidas antipsicologistas constituía-se como uma necessidade para uma intelecção que se quisesse adequada a uma apreciação teórica do problema da verdade que é necessariamente pressuposto por toda e qualquer investigação sobre o conhecimento que queira resguardar-se das mais diversificadas formas de relativismo. Em termos essencialmente sucintos, isso quer dizer, portanto, que

A fenomenologia afirma-se no confronto com o empirismo, particularmente

assiduamente a sua trajetória, claro que não nos mesmos termos. Pode-se dizer que tal crítica sofreu reformulações, com a abordagem de outras tendências e de diferentes problemas ao psicologismo ligados, à medida que o filósofo alemão prestou-se igualmente às transformações da sua filosofia fenomenológica, modificada, aliás, da sua intenção primária de ser uma psicologia descritiva. Para mais informações sobre esse tema, cf. González Porta (2013c).

com a teoria lógica que lhe está associada e que Husserl chamou psicologismo. Esta doutrina define-se pela redução dos princípios da lógica e da ciência aos atos psicológicos de constituição, em obediência ao ideal positivista de colocar todas as ciências em bases experimentais e observáveis (Santos, 2010, p. 33).

Conquanto a filosofia empirista tenha-se tratado de uma tendência que teve significado e importância para a formação de determinadas características filosóficas da fenomenologia⁵³ e sem dúvida tenha ela acertado, como esclarece Husserl (2014 [1900]), ao propor algumas problemáticas profundamente direcionadas a uma visão fenomenológica – ou que pelo menos renunciaram mais efetiva e originalmente os problemas de que se ocuparia a fenomenologia por ele proposta (Santos, 2010) –, o empirismo não alcançou a necessária clareza teórica para transpor o plano empirista e psicologista em que se articulavam filosoficamente as proposições em que se apresentam definidas as suas concepções. Assim é que não teve, na visão husserliana, o meio para um *salto* em direção a um plano efetivamente fenomenológico e puro – sobretudo de uma lógica pura –, o que, conseqüentemente, impediu que o empirismo, mesmo em tendo sido certo determinados pontos, tratasse tais problemáticas como questões substancialmente fenomenológicas – como a compreensão da consciência (não psicológica) como algo já estruturado, ou seja, que possui uma estrutura independente da experiência, mas que só se torna descritível na esfera experiencial em que se manifesta (Santos, 2010). E, quando se trata particularmente da lógica, torna-se um problema, para Husserl (2014 [1900]), o fato de o empirismo ter estabelecido uma concepção em que se encontra presumida uma redução dos princípios e dos fundamentos da lógica unicamente aos atos empíricos e psicológicos em que se realizariam as operações e as conformações lógicas.

O reducionismo particular do psicologismo era em diversos aspectos inaceitável tanto para os neokantianos em geral – da Escola de Marburg e da Escola de Baden (Resende, 2013) –, quanto para a fenomenologia husserliana, propriamente. É por sua estrita oposição à lógica psicologista que se deve, portanto, tomar como um pressuposto que “a fenomenologia constitui um projeto de racionalidade que só pode realizar-se com a condição de assegurar o direito de seus princípios contra a falsa interpretação do psicologismo. A justificação do *a priori* e do ideal toma assim a forma de uma refutação contínua [...]” (Santos, 2010, p. 35). Em concomitância, é a partir de tal ponto de vista que se necessita reconhecer, também, que todo o

⁵³ Santos (2010, p. 43), por exemplo, comenta aliás que “Husserl retém do empirismo inglês a técnica descritiva que proporciona acesso imediato à experiência interna, mas rejeita a interpretação psicológica desses dados imediatos (fenômeno)”. Outras contribuições empiristas podem encontrar-se ainda na fenomenologia. Aqui, cabe-me apenas mencionar tal fato, escusando-me de desenvolvê-lo profundamente. Para mais conhecimento sobre esse assunto, cf. Santos (2010).

subsequente desenvolvimento da fenomenologia e a consumação de parte do projeto husserliano nas demais obras por ele publicadas ou apenas concebidas manifestam-se como formas decorrentes e refratadas da sua crítica inicial ao psicologismo e ao naturalismo, e mantêm com esse seu primeiro impulso filosoficamente combativo uma relação originária, em maior ou em menor grau.

Em linhas gerais, o psicologismo lógico é definido pela filosofia husserliana como um *projeto de fundamentação científica do saber*, cuja máxima expressão talvez se represente pelo positivismo do século XIX, um projeto, outrossim, aos olhos de Husserl muito contraditório (Santos, 2010). A contradição, de acordo com o entendimento de Santos (2010), localiza-se sobretudo no fato de que, se se trata a lógica de uma disciplina que, como as demais ciências, careceria de fundamentação – fundamentação na conjunção da lógica com a psicologia procurada pelos psicologistas –, como poderia servir de base para o conhecimento por elas produzido? Haveria, assim, a procura de princípios para a lógica em uma ciência que também os adotaria (Santos (2010). Como consequência, a lógica, na visão de Husserl (2014 [1900]), tornar-se-ia destituída de universalidade e os seus princípios deixariam de ser absolutos, precisamente porque necessitaria de fundamentação e de justificação de natureza psicológica – isto é, de uma ciência de fatos, necessariamente empírica e limitada pela contingência das manifestações dos seus objetos –, aquém das suas adjacências dominiais, o que desmantelaria a sua autonomia como um domínio independente, exato, universal e regido unicamente por leis próprias, com uma ínsita sistematicidade e que, como tal, teria condição de justificar-se por si mesmo enquanto uma esfera de *puras idealidades*.

Através de tal constatação filosófica, o filósofo alemão então procura, em *IL1*, analisar “se a lógica é uma disciplina teórica ou prática (i.e., uma ‘técnica’)” (Husserl, 2014 [1900], p. 5) – e se ela é, logo, independente ou não da psicologia e da metafísica. E o faz aí Husserl comparativamente, através de uma análise comparativa em que agencia as concepções das duas tendências que, no campo da lógica, estariam desde sempre em embate no século XIX: de um lado, a psicologista, cujos fundamentos se originaram, tal como mencionei, no pensamento filosófico dos empiristas, uma vertente que reconhece a lógica como “[...] uma técnica dependente da psicologia, pelo que fica automaticamente excluído que possua o caráter de uma disciplina formal e demonstrativa [...]” (Husserl, 2014 [1900], p. 6), afirmativa, portanto, de que “os fundamentos teóricos essenciais residem na psicologia, e as proposições que dão à lógica o seu cunho característico pertencem, quanto ao seu conteúdo, ao seu domínio” (Husserl, 2014 [1900], p. 39); e, de outro, a apriorística ou formal, defendida sobretudo pelos neokantianos e cuja maior manifestação teórica na filosofia moderna estaria situada,

originariamente, no criticismo de Kant⁵⁴, vertente que compreendia, por sua vez, que “a lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e, simultaneamente, uma disciplina formal e demonstrativa” (Husserl, 2014 [1900], p. 6)⁵⁵. Trata-se, portanto, de uma controvérsia em torno da determinação da realidade do objeto lógico e, por conseguinte, da lógica enquanto efetivamente um domínio.

Tem-se que previamente compreender que o psicologismo lógico acabava por definir-se como uma tendência que à lógica destinava uma visão interpretativamente *descritiva* ou *prático-normativa* (*técnica*, pode-se ainda dizer)⁵⁶. A visão cujo termo *descritivamente* buscava interpretá-la procedia, nos seus muitos casos, a uma meticulosa descrição empírica dos atos de pensamento, bastante especificadora em suas proposições descritivas. Daí geralmente concebia-se que os padrões empiricamente psicológicos de tais atos, marcados, de modo inelutável, pela contingencialidade da sua manifestação e da sua constituição – isso sem contar a questão referente à contingência da unidade psicofísica da espécie –, tratar-se-iam das leis lógicas em sua inteireza ou o fundamento último em que estariam justificadas. Aqui, as leis de *coexistência* e de *sucessão* dos estados psíquicos formam a tônica (Husserl, 2014 [1900]). Em síntese, era

⁵⁴ Husserl (2014 [1900]) assim o reconhece, mas também admite que tal vertente formal originada do kantismo não conseguiu determinar *corretamente* o conteúdo e o alcance dessa lógica apriorística e formal.

⁵⁵ O que aí está em jogo não se trata unicamente de uma controvérsia banal a respeito do campo da lógica ou uma disputa de perspectivas igualmente legítimas em suas afirmações. A celeuma entre os formalistas e os psicologistas deve ser vista como uma discussão profundamente complexa a respeito dos principais problemas epistemológicos, desde aquele concernente à origem ou à fonte do conhecimento, até aquele referente ao que daria a ele validade, ou seja, a questão da verdade ou do valor de verdade das proposições do conhecimento científico. Em tal debate, simultaneamente está implicado um outro a respeito dos métodos de obtenção e de justificação do conhecimento. Se o partido dos formalistas defendia que, ao se compreender a lógica como uma disciplina formal e demonstrativa – o que já se encontrava parcialmente pressuposto pelo racionalismo filosófico, inclusive pelo galileanismo –, não se teria problema em admitir o método dedutivo e o uso livre – apesar de regulado – da razão como formas legítimas do conhecer para a ciência, os psicologistas, de orientação fundamentalmente empirista, viam no indutivismo a principal – senão única – forma metódica válida para tal e apenas reconheciam como verdadeiros os conhecimentos que seriam baseados na empiria – posição relativamente ligada ao aristotelismo realista. Segundo Husserl (2014 [1900]), o principal problema da postura psicologista, como tentarei esclarecer, estaria no fato de que, assumidas as suas teses gerais, ter-se-ia como decorrência o relativismo do conhecer e, por conseguinte, da verdade, já que o conteúdo e a forma do conhecimento seriam unicamente reduzidos às unidades dos atos psicológicos realizados e, assim, estariam presos incondicionalmente à contingência da experiência particular em que se realizariam. Vê-se logo que essa disputa se tratou da materialização do espaço ideal de desenvolvimento das principais ideias de tendências filosóficas como o neokantismo e o positivismo, e que muitas implicações práticas e ideológicas puderam dali ser extraídas convenientemente. Isso só corrobora, na minha visão, como discussões dessa natureza encontram-se muito mais arraigadas ao mundo da vida do que costumeiramente se pode pensar.

⁵⁶ Pode-se falar assim porquanto o psicologismo lógico se tratar de uma interpretação psicologista da lógica, que, exatamente por dessa forma interpretá-la, cega-se completamente para a sua realidade ideal ou para a natureza ideal do seu objeto.

resumido *psicologicamente* o que em termos lógicos se deveria abordar, analisar e entender, justamente porque se confundia o *pensar* (ato psicológico) com o *pensamento* (conteúdo ideal e objeto do juízo) (Husserl, 2014 [1900]; Santos, 2010). Como decorrência, tinha-se o *domínio puramente ideal* da lógica reduzido à esfera psicológica dos atos constitutivos, apreendidos e compreendidos de maneira empírica e cuja constituição psíquica era definida, por meio de uma apreensão indutiva, como o modo de ser do realidade do objeto lógico. A lógica, assim, passava por uma disciplina que, totalmente integrada à psicologia, caracterizar-se-ia como o domínio a que corresponderia uma atividade que se dedicaria somente à descrição dos *modos psicológicos do pensar*, isto é, as maneiras como psicologicamente dão-se os atos de pensamento – em outras palavras, o pensar. Essa lógica necessariamente implica “[...] *afirmações sobre fatualidades psíquicas* [...]” (Husserl, 2014 [1900], p. 56, grifos meus).

Não muito afastada das concepções fundamentais da interpretação prática, a visão fiada majoritariamente no entendimento normativo da lógica, além de assumir uma considerável parte de tais pressupostos, atrelava-se à definição da lógica como uma espécie de *arte do bem pensar*, ou seja, como uma disciplina que, alcançado descritivamente o mais alto padrão de como se poderia pensar corretamente – isto é, as *regras* com que se produz um juízo verdadeiro –, dever-se-ia dedicar tanto ao estabelecimento quanto ao esclarecimento de tais leis, com vistas à instituição normativa das formas pelas quais um pensamento pode tornar-se então válido. Dito de outra forma, a visão normativa do psicologismo lógico buscava determinar a lógica como um domínio que, uma vez presumida a especificidade das formas adequadas e certas do pensar, precisaria fornecer as regras de que necessitaria o ato de pensamento caso quisesse tomar-se como um *pensar bem e correto* e, logo, produzir um juízo verdadeiro. Enquanto a concepção de caráter prático visava tão somente a descrição de como se pensa, a normativa buscava impor o regime de *como se deve pensar para se pensar correta e verdadeiramente*⁵⁷. Tal lógica é de

⁵⁷ Sobre o psicologismo dessa concepção normativa, diz Husserl (2014 [1900], p. 40): “como quer que se possa definir a técnica lógica – como técnica de pensar, julgar, raciocinar, conhecer, demonstrar, saber, técnica das orientações do entendimento na busca da verdade ou na avaliação dos fundamentos das demonstrações etc. – encontramos sempre atividades ou produtos psíquicos indicados como objetos de regulamentação prática. E assim como, em geral, a elaboração artificial de um material pressupõe o conhecimento das suas propriedades, o mesmo acontece também aqui, onde se trata, em especial, de um material psicológico. A pesquisa científica das regras segundo as quais ele deve ser elaborado irá conduzir obviamente à pesquisa científica das suas propriedades: a psicologia e, mais precisamente, a psicologia empírica <65> fornece então o fundamento teórico para a construção de uma técnica lógica”. Ademais, saiba-se que não é que Husserl aí compreenda que a lógica não possa ter em relação ao pensamento uma *função normativa* – de regulamentação, portanto. O que é recusado pelo filósofo alemão é a tese de que a essa função se dissolveria absolutamente a realidade da lógica. Não é por, em determinados momentos de constituição do conhecimento, ter uma função normativa que a lógica se

igual maneira psicologista por obrigatoriamente pressupor a *matéria psicológica* sobre a qual incide o seu normativismo, como “[...] *leis para tais fatos*” (Husserl, 2014 [1900], p. 56, grifos meus). Essa perspectiva deriva, ao assim se portar e ao aduzir, de forma sub-reptícia, o inalienável apelo positivista de *empiricização* da filosofia e, por conseguinte, da lógica, do seguinte raciocínio empirista, como apresenta Santos (2010, p. 38) em termos precisos:

Se a lógica possui uma função normativa em relação ao pensamento correto, parece evidente que o objeto de sua regulamentação prática sejam os atos ou as operações que a mente *deve* realizar em seu funcionamento normal. O dever ser da lógica – a necessidade – a não pressupõe, afinal de contas, o ser da consciência? “mente”, “consciência”, “psiquismo” – não estaria aqui o pressuposto de todo o saber efetivamente constituído, a fonte donde se originam, de fato, os pensamentos? Ora, a psicologia é a ciência da consciência em geral; consequentemente, é a mais fundamental de todas as ciências⁵⁸.

Mas o que exatamente no psicologismo lógico criaria, na interpretação de Husserl, uma série de obstáculos para um adequado entendimento da natureza do domínio lógico e, por conseguinte, para a instituição de uma efetiva epistemologia do conhecimento científico em que o conteúdo ideal pudesse ser preservado em toda a sua integralidade, sem que se visse ameaçado por quaisquer formas de relativismo? E quais seriam, especificamente para as questões lógicas, as consequências psicologistas? Em relação aos problemas filosóficos que no escopo teórico do psicologismo acabavam por entrar, quais ainda seriam os seus efeitos, sobretudo quando se refere à problemática da verdade contígua aos debates epistemológicos?

Apesar das sutilezas com que se diferenciam no espectro teórico e metodológico a que pertencem – embora, contudo, não se encontrem, em suas bases e em suas motivações, tão entre si desconectadas ou distantes, o que fornece a possibilidade de que sejam compreendidas, de

reduza a ela. Essa função só é possível, ao contrário, pelo que é a lógica em si, em sua autonomia enquanto um domínio de pura idealidade, tal como diz Santos (2010, p. 106): “ora, é graças ao que a lógica é em si, por natureza, que ela pode exercer todas as *funções* que lhe atribuímos na constituição ou na análise do conhecimento; não são as funções nem as aplicações (tecnologia) que a definem. Por outras palavras, não é por servirem de *normas* para as atividades de pensamento que consideramos válidas as leis lógicas; ao revés, é por serem válidas que as tomamos por norma”.

⁵⁸ Xirau (2015 [1941], p. 46) expressa uma ideia parecida, mas englobando também na conduta normativista na lógica os logicistas: “psicologistas e logicistas concordam em reconhecer o caráter normativo da lógica, buscando sua fundamentação teórica. Em outras palavras, a lógica estabelece, entre as múltiplas formas possíveis do pensamento, quais são as que conduzem à verdade e à ciência e quais levam ao erro e à ignorância; ela nos ensina como devemos pensar, se quisermos pensar bem, e formula as normas do pensamento correto. Mas toda norma pressupõe uma lei; toda regra de conduta, uma fundamentação que a justifique. Da mesma forma que a mecânica aplicada decorre da física teórica e se baseia nela, é preciso que as normas lógicas, se não quiserem ser arbitrárias, se assentem numa teoria pura que lhes sirva de alicerce”. É essa teoria pura que, aliás, procura Husserl estabelecer em *IL*.

certa maneira, como as duas faces de uma e mesma moeda, dois limites de um *continuum* ou entendimentos sobre a lógica fundamentalmente imbricados –, ambas as concepções – a prática e a normativa – possuem as suas raízes filosóficas, em sentido geral, bem firmes em um só solo: o empirismo inglês. À parte as especificidades conceituais e metodológicas das teorias de cada filósofo empirista⁵⁹, pode-se entender que, em termos mais abrangentes, a lógica psicologista do empirismo, ao supor que se trataria o ato do pensar empírico e individual o objeto por excelência da lógica, possuía como uma marca maior e como uma razão incondicional, como já antes mencionado, a identificação reduitiva entre a dimensão psicológica que se encontra necessariamente implicada em cada ato judicativo – ou seja, o ato psíquico de produção de um determinado juízo, individual e contingente por essência (por isso, dito empiricamente *subjetivo*), mas filosoficamente entendido em termos psicologistas – e o conteúdo lógico do juízo então enunciado.

Dá-se assim porque, nas palavras de Santos (2010, p. 39), “o método dos empiristas ingleses consistia em determinar o valor e o alcance do conhecimento mediante o exame dos atos subjetivos da consciência”. Como consequência, tinha-se de tal premissa metodológica a decorrência teórica que propugnava que “este procedimento, que objetos em uma série de átomos para melhor compreender o mecanismo das associações através dos quais o objeto é estruturado, favorecia sem dúvida um acentuado psicologismo [...]” (Santos, 2010, p. 39). A razão fundamental do entendimento psicologista encontra-se expressa no fato de que, embora diversificadas em suas constituições filosoficamente conceituais, manteve-se nas diferentes perspectivas empiristas, como ainda afirma Santos (2010), uma constante assunção de dois princípios, tomados ambos como axiomas de que as suas teorias não poderiam se furtar: o de *experiência* e o de imanência. A interpretação empiricamente psicologista, porém, da natureza tanto do que seria essa experiência quanto do que seria essa imanência é o que se pode inferir como um dos primordiais fatores responsáveis por acarretar a celeuma que com os psicologistas travou Husserl, que compreende, em *IL*, tais princípios unicamente de maneira fenomenológica.

Prototípica da concepção psicologista em questão é, como aponta o filósofo alemão (Husserl 2014 [1900]), a lógica empirista de Mill, em cuja obra, esclarece Santos (2010, p. 68), “[...] se torna mais visível a conjunção do empirismo com o psicologismo”. Na epistemologia e na lógica do filósofo inglês, são pugnados, em sua máxima expressão, os dois princípios a

⁵⁹ Não me cabe aqui trata de cada uma das concepções dos filósofos empiristas supracitados. É por isso que me atei apenas a uma definição geral e comum às suas perspectivas, de acordo com o que postula Santos (2010). Caso os detalhes da relação de Husserl com o empirismo venha a alguém interessar, cf. o excepcional trabalho Santos (2010), minucioso em muitos aspectos.

que não pode deixar-se de referir um bom e exemplar empirista, ainda mais ao se tratar da figura positivista de maior relevância na Inglaterra do século XIX (Santos, 2010). Na filosofia empirista de Mill, o princípio de experiência, aí alçado às implicações positivistas mais elevadas, exprime-se sobretudo na abdicação radical que pratica a sua epistemologia quando se recusa à concessão de validade epistemológica, na constituição do conhecimento, a qualquer teoria cujo valor de verdade não seja fiado unicamente na indução e na verificação. De acordo com Santos (2010, p. 68), “o princípio de economia do pensamento leva-o a rejeitar como inviável toda teoria que, descurando a experiência direta dos fenômenos, não ultrapasse o nível da hipótese *a priori*, sendo incapaz, portanto, de proporcionar qualquer verificação objetiva”.

É assim que é manifestado, na sua teoria do conhecimento, um enjeitamento empirista das teorias dedutivas e dos sistemas hipotéticos, em especial por atribuir-lhes uma inoperância epistemológica constitutiva⁶⁰. Ao princípio de imanência, Mill, por sua vez, dá uma forma filosófica inteiramente empirista, de modo que, se se concebe, no seu entendimento, que tão somente se possuem a consciência e os seus estados internos, compreendidos exclusivamente de maneira psicologista – ou seja, uma consciência vista só como uma organização psicológica cuja fonte primordial seriam as *sensações* – como os dados primeiros e últimos a que se pode ter acesso imediato em qualquer investigação epistemológica, precisa-se admitir conjuntamente que, como afirma Santos (2010, p. 68), “[...] a ciência do conhecimento terá de ser forçosamente uma psicologia do conhecimento” – e uma psicologia naturalista. Como efeito das assunções filosóficas de tais princípios investidos de puro empirismo, tem-se a conclusão psicologista, quanto aos problemas lógicos, de que somente se poderia psicologicamente abordar o que é de natureza lógica, uma vez que os únicos subsídios a que se acessaria seriam supostamente os atos psicológicos de emissão de um juízo. As leis a que com suposição fariam referência seriam compreendidas sob a ordem funcional do mecanismo psicológico de *associação de ideias*, de simultaneidade e de sucessão de estados psíquicos (Santos, 2010; Xirau, 2015 [1941]). É por isso que, na sua oposição filosófica a William Hamilton [1788-1856], Mill (1979 [1865], não paginado, tradução própria)⁶¹ afirma, de maneira categórica, a máxima psicologista que versa

⁶⁰ Essa inoperância, na verdade, torna-se coerentemente compreensível apenas se se levar em conta os fundamentos empiristas em que a concepção de Mill está ancorada. Fora do horizonte teórico do seu empirismo e do seu indutivismo – bastante reduzido, a propósito –, é completamente aceitável a série de questões e de respostas concernentes à possibilidade racional das teorias dedutivas. Como exemplo, lembre-se do que foi dito a respeito da ciência galileana. Portanto, sentido não há em admitir como verdadeira a concepção de Mill, senão do ponto de vista teórico de que partiu para assim conceber os termos da sua filosofia – e só relativo a ele, acrescento.

⁶¹ No original: “It appears to me, however, that our author, though inconsistent with himself, is much

sobre a incontestável dependência da lógica em relação à psicologia, em uma concepção tanto prática quanto normativa:

Parece-me, no entanto, que nosso autor, embora inconsistente consigo mesmo, está muito mais próximo do alvo neste modo de considerar a Lógica do que no anterior. Eu concebo que é verdade que a Lógica não é a teoria do Pensamento como Pensamento, mas do Pensamento válido; não do pensamento, mas do pensamento correto. Não é uma Ciência distinta e coordenada com a Psicologia. Na medida em que é uma ciência, é uma parte ou um ramo da Psicologia, dela diferindo, por um lado, como a parte difere do todo e, por outro, como a Arte difere da Ciência. Seus fundamentos teóricos são totalmente emprestados da Psicologia e incluem tanto dessa ciência quanto é necessário para justificar as regras da sua arte. A Lógica não precisa saber mais da Ciência do Pensamento do que a diferença entre o bom e o mau pensamento. Uma consequência disso é que as Leis Necessárias do Pensamento, aquelas que nosso autor em sua primeira doutrina reservou especialmente à Lógica, são precisamente aquelas com as quais a Lógica tem menos a ver e que pertencem mais exclusivamente à Psicologia. O que é comum a todo pensamento, seja bom ou ruim, e inseparável dele, é irrelevante para a Lógica, a menos que pela luz que possa indiretamente lançar sobre algo além de si mesmo. As propriedades do Pensamento que dizem respeito à Lógica são algumas de suas propriedades contingentes; aquelas, a saber, da presença das quais depende o bom pensamento, como distinto do mau.

Deve-se claramente entender que a crítica husserliana a tal psicologismo lógico, assim, acaba por assumir a forma de uma defesa do ideal de universalismo do conhecimento das ciências e das leis lógicas. Ela se define como um dos mais importantes traços epistêmicos da sua filosofia em *IL* na luta pela refundação sistemática da lógica como uma disciplina pura e autônoma. Para o filósofo alemão, o psicologismo, entendido como essa doutrina que recorre à tese que reduz as leis da lógica às da psicologia naturalista, é inevitavelmente uma ameaça à universalidade e à necessidade que perfazem o perfil do pensamento racional. A subordinação, portanto, da lógica às explicações da psicologia se trata, para Husserl (2014 [1900]), da

nearer the mark in this mode of regarding Logic than in the previous one. I conceive it to be true that Logic is not the theory of Thought as Thought, but of valid Thought; not of thinking, but of correct thinking. It is not a Science distinct from, and coordinate with, Psychology. So far as it is a science at all, it is a part, or branch, of Psychology; differing from it, on the one hand as a part differs from the whole, and on the other, as an Art differs from a Science. Its theoretic grounds are wholly borrowed from Psychology, and include as much of that science as is required to justify the rules of the art. Logic has no need to know more of the Science of Thinking, than the difference between good thinking and bad. A consequence of this is, that the Necessary Laws of Thought, those which our author in his first doctrine reserved especially to Logic, are precisely those with which Logic has least to do, and which belong the most exclusively to Psychology. What is common to all thought, whether good or bad, and inseparable from it, is irrelevant to Logic, unless by the light it may indirectly throw on something besides itself. The properties of Thought which concern Logic, are some of its contingent properties; those, namely, on the presence of which depends good thinking, as distinguished from bad”.

instituição dos meios de comprometimento da essência da lógica e de relativização das suas leis ao subsumi-las à experiência subjetiva e contingente e à condição psicofísica do ente humano. Como Kusch (2005) ainda especifica, o psicologismo lógico, para o filósofo alemão, é inadequado como um possível fundamento válido para a lógica por três razões principais: a) por torná-la tão incerta quanto as explicações – baseadas em probabilidade – que a psicologia fornece aos fenômenos psíquicos que supostamente fundamentariam ou subordinariam os lógicos; b) pelo fato de o psicologismo negar que haja, por conseguinte, a possibilidade de um conhecimento *a priori* na lógica; e c) por ele implicar que as leis lógicas possam achar-se comprometidas psicologicamente com a existência de processos psíquicos. Tais concepções psicologistas não só questionam a validade e a autonomia das leis lógicas, mas igualmente ameaçam a própria possibilidade de uma ciência racional que transcenda a subjetividade individual em direção à universalidade.

Em correlação, Husserl (2014 [1900]), também calcado na ideia corrente⁶² de que a psicologia se trataria de uma ciência de fatos – isto é, empírica, porquanto são empíricos e contingentes os objetos psíquicos de que trata ela ou a maneira com que com eles lida (vivência, memória, associação de ideias, atos judicativos etc.)⁶³ –, atribui o sentido de inadmissibilidade à tese de que, sobre bases teóricas vagas, como as concernentes às das teorias psicológicas por se tratarem elas de decorrências de análises empíricas e indutivas de uma ciência de fatos (a psicologia)⁶⁴, não poderiam ser instituídas e justificadas as leis fundamentais a que se deve conceder, imperativamente, um caráter exato, tais como as leis lógicas. Vê-se aí que o filósofo alemão assume como axioma que a lógica, em sua integralidade, tratar-se-ia de uma ciência

⁶² Era uma concepção corrente na época, sobretudo dos que compreendiam a fatualidade da natureza dos objetos a que se dedica a psicologia. Rememore-se também de que se tratava da psicologia naturalista.

⁶³ Isso significava que a psicologia não buscava determinar a essência pura ou a estrutura transcendental desses atos psíquicos, tal como fizeram outras vertentes filosóficas. No máximo, conseguiram estipular uma definição que partia tão só de uma indução empirista.

⁶⁴ E isso porque o psicologismo da época, como mencionei mais de uma vez, tomava como base os fundamentos da psicologia natural, que era integralmente empirista e indutivista, o que fazia com que os seus conceitos e as suas teorias estivessem à mercê da facticidade da ocorrência do fenômeno psíquico analisado, da análise empírica em questão e da consequente generalização indutivista de que se lançava mão para tentar-se alcançar um grau da generalidade a que tanto se aspira. Em outras palavras, as concepções do psicologismo naturalista como um todo, muito positivistas em sua essência, encontravam-se totalmente presas à empiria – ou à ideia que dela se fazia – enquanto fator gerador e regulador do conhecimento e à indução enquanto o único método admitido como válido para tal. Consequentemente, os conceitos com que operavam as diferentes tendências dessa psicologia ficavam necessariamente presos e limitados ao fato contingente e empírico analisado, e isso impedia-as de alcançar sequer uma teoria geral sobre os objetos de que se ocupavam. Um exemplo do que estou a dizer se reflete nas ideias empiristas e indutivistas de Mill, a que já me referi.

exata – de natureza puramente ideal e objetiva –, cujas leis também assim seriam⁶⁵. É de tal pressuposto que parte Husserl para averiguar as proposições e as teses do psicologismo lógico, assim como as suas consequências no que dizem respeito, em particular, ao problema da verdade lógica. Tanto quanto possível, ele se empenha também em demonstrar, através de uma argumentação sistemática, que uma crítica ao psicologismo lógico seria necessária para a destituição de um erro grosseiro, como certamente é apontado por González Porta (2013c): a psicologização tanto do conhecimento de *objetos ideais* – como as verdades, as leis ideias da lógica etc. –, como, por conseguinte, do conhecimento de *objetos reais*, já que o conhecimento do real necessariamente pressupõe o ideal⁶⁶ (González Porta, 2013c).

Em suma, o psicologismo lógico, ao psicologizar o objeto ideal, acaba por admitir, de modo presumível, que o juízo lógico, em seu conteúdo objetivamente ideal, reduzir-se-ia somente ao ato temporalmente psicológico que se acha implicado na realização de qualquer juízo por um sujeito individual apreendido e entendido de forma empírica⁶⁷. Por conseguinte, as leis lógicas, objetivas, supratemporais e irrelativas porquanto concernentes ao pensamento enquanto uma unidade ideal capaz de ser vivenciada independentemente da contingencialidade

⁶⁵ Isso igualmente tem a ver com a concepção de verdade admitida por Husserl. Desse tema, tratarei na próxima seção.

⁶⁶ Husserl (2014 [1900]) isso discute ao determinar as *disciplinas teóricas* como o fundamento das normativas e das práticas. Trata-se de um problema demasiado complexo e que foge do escopo imediato da minha discussão. Portanto, não o abordarei neste instante.

⁶⁷ Como atitude de exemplificação, tenha-se que: um psicologista afirmaria que a operação matemática, em seu valor absolutamente ideal, que propugna irremediavelmente que $2 + 2 = 4$ dependeria dos modos ou das maneiras com que se realizá-la-ia. Isso, do ponto de vista de Husserl – e também de matemáticos como Frege –, tratar-se-ia de um equívoco absurdo, dado que o valor e a verdade ideais dessa operação são integralmente independentes dos meios pelos quais se chegaria ao resultado obtido. Se feita por meios manuais – contagem nos dedos, em atividade feita em papel, em papiro etc. – ou se por meios mecânicos – através de diferentes tipos de calculadora, por exemplo –, o conteúdo ideal de tal operação matemática é totalmente autônomo, independente e válido em si, porque se refere a uma lei exata de natureza puramente ideal. É sobre isso que se enuncia Husserl (2014 [1900], p. 52) ao dizer: “o exemplo das máquinas de calcular torna a diferença inteiramente clara. A ordenação e o enlace dos algarismos resultante são regulados segundo as leis da natureza tal como o exigem os princípios matemáticos para as suas significações. No entanto, para explicar fisicamente o funcionamento da máquina, ninguém apelará para as leis aritméticas, em lugar das leis mecânicas. Ela não é certamente uma máquina pensante, não se compreende a si mesma nem ao significado das suas realizações; mas não poderia a nossa máquina pensante ficcionada funcionar de maneira semelhante, só que o curso real de um pensamento seria sempre forçosamente reconhecido como correto pela intelecção da regularidade lógica ocorrendo num outro pensamento? Quer este outro pensamento pertencesse aos resultados da mesma máquina, quer pertencesse ao de outras máquinas de pensar, ainda assim a valorização ideal e a explicação causal permaneceriam heterogêneas. Não se devem esquecer as ‘colocações primeiras’, indispensáveis para a explicação causal, mas sem significado para a valorização ideal”. Em outros termos, “[...] nada disso tem a ver com a essência das operações e dos cálculos realizados pela máquina através de seu mecanismo; as operações e os cálculos em si mesmos não dependem das leis da mecânica; não estão corretos ou incorretos por obedecerem a estas leis, mas por estarem de acordo com as leis matemáticas e ideais que constituem sua própria definição” (Santos, 2010, p. 112-113).

que marca a existência real de sujeitos particulares, confundir-se-iam com as leis psicológicas, referentes apenas ao pensar – o ato realizado aqui e agora. Ora, se se diz, pensa Husserl (2014 [1900]) sobre a lógica dos empiristas, que as primeiras são unicamente as segundas, isto é, se as leis lógicas se referem meramente à maneira psicológica de pensar do ente humano – e de pensar como uma espécie, concebe ele, que possui uma certa forma de constituição psicofísica (ou como um grupo, uma classe etc.)⁶⁸ –, tem-se que o que é considerado como verdades lógicas tão apenas o seria para tal ser e se justificaria em sua constituição particular e em seu ato faturalmente psicológico de execução de um juízo.

Em outros termos, a questão pode ser resumida ao fato de que, dessa forma definida pelo psicologismo lógico, a verdade iria sê-la só para a espécie em questão, o que faria com que ela não pudesse ser pensada como um objeto ideal, nem como necessária e universal e capaz de tornar-se possível para outra configuração psicofísica qualquer⁶⁹. Ela se encontraria fadada, ao contrário, à existência de tal ente e dependeria, por conseguinte, da sua condição psicológica, e isso poderia levar facilmente o psicologismo a uma espécie de *solipsismo* – e, por derivação, ao ceticismo a que de fato levou. O que se vê emergir dessa concepção, portanto, é a máxima forma de hipóstase das ideias empiristas na lógica. Daí decorre o relativismo da verdade a que se encontra presa toda e qualquer forma de psicologismo – a verdade e as leis lógicas seriam tão somente relativas à espécie em questão, por exemplo –, absolutamente inaceitável do ponto de vista husserliano, para o qual se definem as leis lógicas como autônomas e absolutas tanto quanto as verdades. Como esclarece González Porta (2013c, p. 56),

A refutação argumentativa do psicologismo lógico nos *Prolegômenos* consiste basicamente em mostrar que ele conduz a um contrassenso (*Widersinn*). O essencial é, não obstante, como isto acontece, a saber, com um argumento que se desenvolve em dois passos. Primeiramente, Husserl mostra que o psicologismo conduz ao relativismo; em seguida, que o relativismo, que necessariamente é cético, é um contrassenso.

As respostas adequadas, portanto, aos questionamentos outrora elencados podem ser delimitadas por essa posição que o filósofo alemão então toma contra o psicologismo, em especial pelo que Husserl (2014 [1900]) denomina como *consequências empiristas do*

⁶⁸ Para Husserl (2014 [1900]), as distintas maneiras de tornar as verdades e as leis lógicas relativas a um ou a outro polo cria, consequentemente, um tipo de relativismo, todos semelhantemente problemáticos porque, de uma forma ou de outra, conduzem ao ceticismo. O relativismo em questão é exatamente o da espécie, comum a muitas teorias psicologistas do seu período.

⁶⁹ De tal concepção, ter-se-ia como consequência que, alterada a constituição psicofísica da espécie humana, a verdade – como as leis da gravidade, por exemplo – deixaria de ser o que é para ela, o que, evidentemente, soa como absurdo.

psicologismo, todas derivadas da maneira com que essa tendência tratava os problemas lógicos a partir do seu fundamento empirista. São elas que, no entendimento husserliano, levam a lógica psicologista necessariamente ao relativismo e ao ceticismo e, por consequência, conduzem-na ao contrassenso de que fala Husserl (2014 [1900]), como elucidam Kusch (2005), González Porta (2013c) e Santos (2010). E isso porque, como dito antes, parte fundamentalmente da compreensão de que a psicologia então praticada, naturalista em todas as suas conformações epistêmicas, caracterizava-se pelo seu necessário embasamento empírico, o que a tornava, logo, uma ciência de fatos (Husserl, 2014 [1900]), precisamente vinculada à experiência contingente ou fatural e presa aos processos indutivistas com o objetivo de generalização do conhecimento dos fatos assim analisados. Seja pelo método introspeccionista, seja pelo experimental, a psicologia naturalista do período de Husserl, que concedia as bases para o psicologismo lógico em toda a sua extensão teórica, não se podia ver distante da série de pressupostos que assumia imperativamente: o da análise empírica e o da indução generalizadora, ambos fundados no princípio de experiência e no de imanência.

Tais atributos geravam, por conseguinte, o problema de que a psicologia se encontrava impreterivelmente arraigada à esfera dos fatos particulares, marcados, de ponta a ponta, pela contingencialidade de que se reveste de modo obrigatório. Daí a decorrência mais expressiva que a constitui: não conseguia ela ser direcionada epistemicamente ao campo da universalidade que forma a essência tanto das estruturas puras do conhecimento, quanto das idealidades de maneira geral – como as leis da lógica, na interpretação de Husserl. Com efeito, jamais poderia fornecer tal psicologia um conjunto de *leis genuínas e exatas* (Husserl, 2014 [1900]), de que carece uma disciplina epistemológica e como o são aquelas pertencentes à lógica, exatamente porque, afirma o filósofo alemão, “[...] as proposições a que ela confere o nome de leis, embora muito valiosas, não são mais que generalizações vagas da experiência [...]” (Husserl, 2014 [1900], p. 47). Em outras palavras, são “[...] enunciados sobre regularidades aproximativas de coexistência ou de sucessão que de todo não reivindicam estabelecer com determinidade infalível e unívoca aquilo que, sob condições exatamente definidas, tem de coexistir ou de se seguir” (Husserl, 2014 [1900], p. 47). É por isso que Husserl lhes dá o nome de leis vagas.

É da assunção de tal premissa que emerge a primeira consequência empirista para a lógica psicologista, que faz com que o psicologismo incorra necessariamente em um *erro epistemológico* (Kusch, 2005): “[...] sobre fundamentos teóricos vagos só podemos fundar regras vagas” (Husserl, 2014 [1900], p. 47). Ou seja, argumenta Husserl que, se as leis lógicas decorressem unicamente da psicologia e enquanto tão somente fenômenos psíquicos ou deles derivados, elas, por necessidade, acabariam por perder a sua exatidão e, por conseguinte, por

cair na categoria das leis *aproximativas* ou prováveis, tais como são as regras com que opera a psicologia como uma ciência de fatos. Mas, quando vistas de perto, as leis lógicas, como o princípio da não contradição – de dois juízos contraditórios, um é necessariamente verdadeiro e o outro é precisa e consequentemente falso –, exibem, em sua totalidade ideal – ou seja, como leis puramente ideais –, uma exatidão incondicional e incontestável, de modo que de si pode ser haurido o atributo da universalidade. Se exatas são as leis lógicas, nunca poderiam, portanto, dimanar de uma ciência em cujo conhecimento está prevista apenas a possibilidade de obtenção de leis vagas, deriváveis ou decorrentes da experiência por meio de uma indução generalizadora e a ela inteiramente condicionada. Esse entendimento de Husserl é assim dado porque assume ele como axioma que as leis lógicas “[...] são, manifestamente, leis genuínas, e não regras ‘meramente empíricas’, i.e., regras aproximativas” (Husserl, 2014 [1900], p. 48).

De forma correlata, pode-se daí extrair uma segunda consequência: diferentemente dos princípios psicológicos a que se pode tentar dar o estatuto de *leis naturais pretensamente exatas* (Husserl, 2014 [1900]), as leis lógicas são definidas “[...] inteiramente *a priori* e a sua evidência é apodíctica” (Santos, 2010, p. 111), o que não ocorre precisamente, como parece claro, com qualquer lei da natureza, fundadas e justificadas todas só por meio da indução: “nenhuma lei da natureza é cognoscível *a priori*, ou fundamentável ela mesma por intelecção. O único caminho para fundar e justificar <74> uma tal lei é a indução a partir de fatos particulares da experiência” (Husserl, 2014 [1900], p. 48). Nesse contexto de discussão, Husserl (2014 [1900], p. 48) porém adverte que “[...] a indução não funda a validade da lei, mas apenas a maior ou menor probabilidade dessa validade; justificado por intelecção é a probabilidade, não a lei”. Ora, se se tentam compreender os princípios lógicos como integralmente inseridos nos limites da esfera intelectual da psicologia, é preciso consequentemente, ao se pressupor que as leis de tal ciência sejam apenas prováveis e vagas, que “[...] às leis da lógicas, sem exceção, tem de caber a condição de meras probabilidades” (Husserl, 2014 [1900], p. 48). Mas, para Husserl, não é essa a natureza das *leis puramente lógicas*. Ao contrário, elas, além de cognoscíveis *a priori*, são justificadas aprioristicamente através da intelecção que, de maneira correta, funda, afirma e legitima a sua *apoditicidade*. É exatamente em tal ponto que Husserl propõe a diferenciação entre tais *verdades de fatos*, como as das ciências empíricas a que se chega por meio da indução – e, portanto, à mercê da probabilidade –, e as verdades em si mesmas válidas e absolutas porque ideais, como são as da lógica. Como conclusão, o filósofo alemão obtém a compreensão de que “a psicologia não fornece, certamente, nada mais. Precisamente <76> por isso não pode oferecer estas leis apoditicamente evidentes e, por conseguinte, supraempíricas e absolutamente exatas que constituem o núcleo de toda a lógica” (Husserl, 2014 [1900], p. 49). Assim é que,

ao tentar originar e justificar a lógica da psicologia, o psicologismo lógico inadequadamente, de acordo com o filósofo alemão, investe no comprometimento da sua exatidão na exata medida em que a torna vulnerável às variações psicológicas e empíricas, o que impediria a lógica de manter-se como uma ciência tanto universal quanto normativa (Kusch, 2005).

Por fim, há também uma terceira e última consequência, concernente a:

Se as leis lógicas tivessem a sua fonte de conhecimento em fatualidades psicológicas, se fossem, e.g., como ensinam frequentemente os nossos opositores, expressões normativas de fatos psicológicos, então elas próprias teriam de ter um conteúdo psicológico e, com efeito, num duplo sentido: teriam de ser leis para o psíquico e, simultaneamente, de pressupor ou de incluir a existência do psíquico. Pode demonstrar-se que isto é falso. Nenhuma lei lógica implica uma “*matter of fact*”, ou tampouco a existência de representações ou juízos ou outros fenômenos psíquicos. Nenhuma lei lógica – segundo o seu sentido genuíno – é uma lei para fatualidades da vida psíquica <81> e, logo, também não é uma lei nem para representações (i.e., vivências do representar), nem para juízos (vivências do julgar), nem para outras vivências psicológicas (Husserl, 2014 [1900], p. 53).

Ora, é preciso que se lembre de que a psicologia, disse anteriormente, tratava-se de um campo de conhecimento de fatos, em sua inteireza vinculado, como fala o filósofo alemão, à fatualidade empírica dos objetos a que destina a sua atenção e sobre os quais predica conhecimento indutivamente. Como tal, nada pode haurir de si mesma, retomo mais uma vez, a não ser leis inexatas e *irregulares*, isto é, verdades de fatos que versam sobre a probabilidade de ocorrência de um determinado fenômeno empírico. As suas leis, portanto, são *empíricas*, dotadas de *conteúdo fático*. No entanto, é de outro modo que concebe Husserl (2014 [1900], p. 55-56) a natureza das leis lógicas:

Se a autêntica regularidade, conforme se acabou de mostrar, é um mero <84> ideal no domínio do conhecimento dos fatos, então ela encontra-se realizada no domínio do conhecimento “puramente conceitual”. As nossas leis puramente lógicas pertencem a este domínio, bem como as leis da Mathesis pura. Não têm a sua “origem”, ou melhor dito, a sua fundamentação justificadora na indução; assim, não carregam tampouco consigo o conteúdo existencial que adere a todas as probabilidades enquanto tal, mesmo à mais elevada e valiosa. O que elas dizem vale total e completamente; elas mesmas estão, em si, na sua exatidão absoluta, intelectivamente fundadas e não, em seu lugar, certas afirmações de probabilidades com componentes manifestamente vagos. Nenhuma lei aparece como uma possibilidade teórica entre inúmeras outras de uma esfera determinada, embora objetivamente delimitada. É a verdade única, que exclui qualquer outra possibilidade e, como regularidade intelectivamente reconhecida, se mantém pura de todos os fatos, tanto no seu conteúdo, quanto na sua fundamentação.

Em síntese, o que diz Husserl a respeito da terceira consequência empirista é que, ao tentar decorrer as leis lógicas dos processos psíquicos e fundamentar a lógica na psicologia naturalista então em voga, o psicologismo lógico acabava tanto mais por comprometer a independência epistemológica da lógica enquanto um domínio autônomo dotado de um caráter inteiramente ideal – a título de exemplo, veja-se a posição de Mill acima citada, que aloca a lógica totalmente no domínio da psicologia –, quanto mais procurava subsumi-la aos fatos empíricos tais como o são os acontecimentos psicológicos que se dão na psiquê empiricamente individual. O filósofo alemão argui, todavia, que as leis lógicas de maneira nenhuma podem depender de processos psíquicos, uma vez que uma tal dependência as tornaria contingentes e particulares exatamente por terem que possuir em si mesmas as *fatualidades psicológicas* que são matéria ou conteúdo do psiquismo e de que se ocupa teoricamente a psicologia, o que, como já afirmei, afetaria a universalidade e a validade irrelativa e absoluta das leis lógicas. Isto é, se a lógica dependesse dos estados psicológicos e as suas leis fossem destinadas à regência normativa de fatualidades psíquicas ou sequer as implicassem, então o seu valor incondicional e radicalmente objetivo, esclarece Kusch (2005), seria tão instável e mutável quanto a própria existência da *matter of fact*. Em outras palavras, não se poderia considerar uma proposição lógica como em si mesma verdadeira a partir da sua validade irrestrita, mas somente em função da matéria a que deveria sobrepor as suas diretrizes normativas, condicionalmente em relação a um sujeito empírico em sua individualidade (Husserl, 2014 [1900]; Kusch, 2005; Santos, 2010). Mas tal não é caso das leis lógicas. Elas, conclui o filósofo alemão, pertencem tão apenas ao domínio do ideal (Husserl, 2014 [1900]).

São essas premissas que dão origem às consequências empiristas do psicologismo lógico e que acarretam, com efeito, o fato de haver a identificação, na esfera das suas concepções, entre o *pensar* como o ato e o conteúdo pensado – logo, o objeto ideal. Para Husserl (2014 [1900]), são não só absurdas a afirmação e a tentativa de justificação dessa identidade, como também é o que propicia às tendências psicologistas na lógica não alcançar o cerne das problemáticas epistemológicas e acabar por definir-se como um contrassenso, já que pressupõe a explicação adequada de uma série de fundamentos e de pressupostos em que a psicologia, como uma ciência, está fundamentada. Em primeiro lugar, ter-se-ia a teoria do conhecimento reduzida unicamente à psicologia dos atos de pensamento. De fora, permaneceria o conjunto de questões fundamentais da epistemologia, sobretudo as referentes às condições de possibilidade e de validade do conhecimento em geral, no seu aspecto necessário e universal – em especial quando se fala de sistemas dedutivos. E isso pelo fato de necessariamente, como já dito, o psicologismo incorrer em relativismo epistemológico – a verdade, assim como as estruturas do

conhecimento e os conteúdos ideais, limitar-se-ia a uma explicação psicologista e tornar-se-ia relativa sempre à condição psicofísica em questão, quando não a outros polos condicionantes (nação, grupos, culturas etc.).

O ceticismo proviria, por sua vez, da assumida impossibilidade de conhecimento para além do *sujeito* em toda a sua fatualidade, que aí é tomado como a medida absoluta de todas as coisas. Eliminar-se-ia, por conseguinte, a possibilidade de uma verdade em si válida, ideal e irrelativa, bem como das leis exatas como as da lógica. Ao assim proceder, o psicologismo lógico nega-se o direito de ser instituído como uma teoria universal, o que o define como uma perspectiva que cai em contrassenso na exata medida em que se quer como tal, mas renega a universalidade ao manter-se limitado à dimensão empírica a que tenta reduzir as leis ideais e exatas da lógica. Com efeito, há que o psicologismo é levado também a um ceticismo filosófico em relação à possibilidade de conhecimento de uma verdade em si ideal (Santos, 2010). É a partir daí que advém, na fenomenologia husserliana de *IL*, a fundamental distinção entre o ato e o conteúdo. Enquanto este último diz respeito à esfera da pura idealidade dos conteúdos incondicionais, objetivos e supratemporais a que se pode outorgar inteiramente a necessidade e a universalidade enquanto os seus atributos – capazes, portanto, de repetir-se indefinidas vezes porque concernem a verdades em si –, o ato trata-se do polo de vivenciamento do conhecimento como uma dimensão de instanciação e de manifestação do conteúdo ideal em seu estatuto absoluto e irrelativo. Todavia, Husserl, de acordo com as suas intenções filosóficas, procede de forma bastante diferente de como o faziam os psicologistas, e isso por justamente promover um deslocamento assaz basilar com implicações essenciais na sua filosofia, em particular ao compreender a ineficácia dos procedimentos empiristas e indutivistas da então psicologia naturalista, em que é ancorado fundamentalmente o psicologismo lógico.

De que forma então procede o filósofo? É preciso que se entenda que a crítica de Husserl às concepções psicologistas não se limitou ao desmantelamento dos modos teóricos com que o psicologismo buscava lidar com os problemas da lógica. Como uma decorrência, há também a necessária formação do *quadrante epistêmico* de fundação da sua fenomenologia pura como uma psicologia descritiva e eidética, cuja exercício filosófico se trataria de uma atividade que objetivaria à elucidação dos atos ou das vivências de consciência (Husserl, 2015 [1901]; 1975 [1901]) para além da intelecção do psicologismo. É uma fenomenologia por ele pensada, logo, como uma dimensão necessariamente correlata da sua lógica pura, com a finalidade de *libertar* as investigações dos atos das formas psicologistas de análise. Ao almejar determinar a *estrutura típica* (Santos, 2010) dos atos constitutivos em sua *pureza* e em sua essência, o filósofo alemão recorre não a uma análise empírica com vistas a uma generalização por meio da indução – como

o faria habitualmente um psicologista – de um conhecimento condicionado e restrito sobre os atos psíquicos, mas, sim, a uma fixação descritiva e *a priori*, através de uma intuição direta, da essência pura de tais atos – assim, fenomenológica –, no que teriam eles de fundamental em si independentemente da sua contingente, empírica e possível ocorrência como atos psicológicos de um certo ente com uma dada constituição psicofísica. E isso Husserl busca delimitar ao partir do pressuposto de acordo com que os atos enquanto vivências intencionais devem possuir uma certa estrutura necessária e universal que lhes permita o vivenciamento da verdade e que dela parta imperativamente, mesmo que tal estrutura seja *apenas possível* – ou seja, mesmo que não se realize realmente. Como explica Santos (2010, p. 136) “[...] os atos ditos constitutivos já não são considerados enquanto momentos psicológicos ou particulares, mas, ao contrário, enquanto estruturas ideais típicas, das quais a realidade neste ou naquele momento da vida da consciência representa apenas um desempenho exemplar”.

É o que assume explicitamente Husserl (2015 [1901]) ao dizer que a sua fenomenologia, como uma nova psicologia eidética e descritiva – lembre-se: que deseja uma descrição *a priori* da essência –, procuraria, como citado outrora, *a fixação descritiva em conceitos puros da essência vista*, bem como, com efeito, *uma exclusão da consumação naturalista de todas as posições empíricas*. O que busca então o filósofo alemão não é senão a determinação eidética da estrutura dos atos ou das vivências, que, longe de reduzirem-se à instância psicofísica, concernem antes a uma *subjetividade a priori*, carente de uma delimitação igualmente apriorística. A isso se pode dar a definição de um conjunto de *estruturas necessárias e universais para toda e qualquer experiência possível da consciência*, imprescindivelmente correlatas à forma puramente irreal – ou seja, não empírica – do domínio da idealidade em que é encontrada a verdade que a ela se revela, assim como todas as leis ideais, como as que formam a lógica. É, em outras palavras, uma consciência enquanto uma forma *a priori*, ideal e possível que, por um lado, não implica, como um fator imprescindível, a constituição empírica de uma individualidade contingente e que, por outro, é correlata à objetualidade ideal a que corresponde de maneira necessária. O que há em jogo aí é justamente a problemática da correlação (Husserl, 2014 [1900]; Santos, 2010), cujo eixo determinante é a esfera objetiva e incondicional das leis ideais e das verdades em si, a partir de que parece Husserl procurar intuir aprioristicamente a natureza de tal *subjetividade pura*.

Há, portanto, duas decorrências extremamente fundamentais da crítica husserliana ao psicologismo e que se revelam em *IL* como exigências teóricas para as demais posições que ali Husserl desenvolve. Em primeiro lugar, uma no campo da lógica, com a refutação tanto argumentativa quanto sistemática das premissas psicologistas, graças a que o filósofo alemão

se torna capaz de fundar uma lógica pura como uma teoria do conhecimento ou uma ciência das ciências, a responsável pela investigação das condições de possibilidade e de validade do conhecimento científico e dos sistemas dedutivos, tanto quanto pela elucidação epistemológica das *premissas últimas* (Husserl, 2014 [1900]) em que estão assentadas as diversas ciências. Em segundo, uma outra na esfera de compreensão do atos, que não mais são vistos segundo o aparato explicativo do psicologismo naturalista, mas, sim, agora podem ser adequadamente entendidos em sua estrutura típica sob a ótica da sua fenomenologia eidética que, como esclarecido, visa à determinação intuitiva – e não a apreensão empírica e a generalização indutiva – dos aspectos fundamentalmente necessários e universais que estão implicados em sua constituição essencial.

Se a inexorável crítica a que dá corpo epistêmico o trabalho filosófico de Husserl em *IL* é feito tendo em vista o estabelecimento da lógica como um domínio inteiramente ideal em sua essência e a fundamentação do reino objetivo das idealidades e das verdades que não poderiam ser reduzidas pelas diferentes formas de psicologismo, não é de desprezar que, ao ser transposto o entendimento do ato de conhecimento da esfera do empirismo para outra cujas ideias e cujos fundamentos não podem se conceber nos mesmos termos teóricos da racionalidade psicologista – e isso porque se caracterizam como advindas de uma diretiva nova e original –, opera-se uma modificação teoricamente essencial e radical na compreensão mesma da concepção de ato, porquanto que é da fenomenologia agora fundada que devem vir a sua intuição fundamental e o seu sentido pleno, assim como a determinação e a fixação da sua essência em termos de estruturas típicas, questão de que tratarei de modo breve após uma apreciação da concepção de verdade em si em *IL*.

2.4 A concepção de verdade em si em *IL* como a via contra o relativismo do psicologismo lógico

A crítica antipsicologista de *IL*, longe de ter alijado de fardos o projeto fenomenológico e o programa de lógica pura de Husserl ou de ter minimamente aplanado o seu caminho, acabou por colocar-lhes outros, talvez ainda mais pesados, além de impor-lhes desafios cuja superação, vistos especialmente da atualidade, é possível se – e somente se – forem assumidos e deferidos axiomáticamente, em sua totalidade, os pressupostos para tal, assim como as consequências daí decorrentes, à maneira como o fizera Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 1975 [1901]) em seus intentos radicais contra os psicologistas. Agora, necessário se tornou ao filósofo alemão, além do seu estabelecimento, a justificação dos eixos filosóficos que possam ser capazes de oferecer

de fato uma sustentação teórica e uma legitimação metodológica à doutrina fenomenológica que então ele deseja instituir com a sua obra, mantendo-o em si unificado e coerente com o ponto de vista a partir de que se originou e com a sua íntima relação com a lógica pura, bem como, mais do que nunca, fiel ao desígnio antipsicologista que se encontra em suas bases.

Ora, se não se tratou de uma passagem fácil, ao menos não tão complicada de fato foi, em partes, graças à concepção de verdade admitida pelo filósofo alemão como um axioma para a definição das verdades lógicas e, portanto, das verdades que subjazem a todo e qualquer tipo de conhecimento científico enquanto o seu fundamento. É de tal concepção que derivam, por conseguinte, corolários importantes para as demais posturas filosóficas que então defende em *IL*. Fato é que, embora não deixe de reconhecer que haja verdades subsumidas à temporalidade e capazes de sofrerem mutações, modificações, reelaborações e toda maneira de interferências porque dependem da empiria e a ela se submetem, tais como são as verdades de fatos das várias ciências empíricas, a concepção de verdade em si é a via escapatória a que Husserl teve que imperativamente recorrer contra os danosos e improfícuos efeitos do relativismo advindo do psicologismo lógico para tratar das questões da lógica. Porquanto permaneceu fiel a muitos fundamentos da lógica que Bolzano deixara para a posteridade (Santos, 2010), o autor de *IL* foi capaz de estabelecer a sua atitude assertivamente crítica contra o psicologismo e de combater o relativismo da verdade que nele se acha contido de forma necessária ou por ele sempre implicado. E o fez de maneira tal que pôde permanecer, mesmo sob os mais variados ataques psicologistas subsequente que recebeu, quase ileso em suas concepções, que, antes de sentirem-se abaladas e contusas em seus alicerces mais fundamentais, acabaram por instituir-se como teses de que não se conseguia livrar toda e qualquer forma de psicologismo, de um modo ou de outro. Contudo, é mais do que preciso se questionar: afinal, o que seria a verdade em si a que se refere Husserl em *IL*? Ou, em outras palavras, qual é a concepção de verdade assumida e estabelecida concomitantemente por ele quando trata das leis lógicas? Pode ela realmente ser um antídoto contra o relativismo ínsito às tendências do psicologismo?

A concepção de verdade com que opera Husserl nos limites de *IL* para tratar da natureza das leis lógicas, não obstante não seja uma novidade total no campo filosófico, acha-se adscrita à esfera de uma determinada tradição que imediatamente encontra na filosofia de Bolzano, estimado em demasia pelo fundador da fenomenologia, uma expressão inigualável, do mesmo modo como acha ali uma forma proposicional articulada e rigorosamente sistemática da sua aceção conceitual. Em linhas gerais, a ideia de verdade em si a que anui Bolzano é assumida como a *afirmação de que um dado conteúdo*, de maneira independente em absoluto, *poder-se-ia tratar de uma verdade mesmo que não houvesse um sujeito que a asseverasse e a admitisse*

como tal. Dito de outra forma, a verdade em si mesma válida⁷⁰ não careceria de qualquer tipo de declaração afirmativa ou de ato atestatório que a pusesse real e presentemente à mostra, exatamente porque a sua *validade* não se trataria de um corolário da indicação da sua existência empírica ou real por um sujeito na existência, mas tão apenas um atributo a ela pertencente de maneira necessária. Assim é que a verdade em si não se explica pela sua possível aparição contingente ou pela sua expressão fatural em um dado instante da realidade, visto que se refere a uma *idealidade em si absolutamente válida*, através de que se exprime um *estado de coisas* que, em si, é inteiramente verdadeiro, mesmo que não afirmado ou reconhecido na realidade por um sujeito empírico.

Assim como Husserl, Bolzano, esclarecem Rusnock e Šebestik (2022), encontrava-se insatisfeito com o estado dos debates realizados na matemática e nas ciências do seu período, intrinsecamente afeitos ao psicologismo que ali já estava instalado. Com o objetivo de dar-lhes fundamentação epistemológica – e, aqui, pode-se constatar o tamanho da dívida de Husserl para com a filosofia bolzaniana –, Bolzano procura sistematizar a lógica como uma disciplina capaz de levar a cabo tal intento. É em *Teoria da ciência*, de 1837, que é proposta por ele uma forma de sistematização com o fim de definir a lógica em sua objetividade, com uma abordagem rigorosamente antipsicologista, que muito serviu de fonte para outros filósofos posteriores, como Husserl e Frege. No projeto que é apresentado em tal obra, a lógica de Bolzano acha-se estruturada a partir de uma interconexão entre diferentes dimensões temáticas, desde, por exemplo, a que versa sobre uma teoria das proposições e das ideias até outra que procura instituir uma análise das *relações extensionais* que entre elas se estabelecem. Como elucidam Morscher (2018) e também Rusnock e Šebestik (2022), integram o conjunto de noções da lógica bolzaniana concepções tais como a de *compatibilidade*, a de *contradição* e a de *equivalência*, cuja formalização Bolzano levou a termo sistematicamente, com o contributo de dar à disciplina da lógica um fundamento capaz de permitir a investigação de proposições e de classes tendo como parâmetro regulativo os aspectos ínsitos ao próprio domínio lógico – ou seja, *puramente lógico*, em sentido imanente. As linhas metodológicas que figuram em seu tratado combinavam o rigor analítico com uma atenção dedicada à função epistemológica da lógica como um campo cujas leis seriam destinadas à avaliação das condições de possibilidade do conhecimento, tal

⁷⁰ E perceba-se que me refiro à validade e não à existência ou à realidade de tal verdade, de maneira que se poderia pensar que ela *é*. Quando digo que a verdade em si *é* apenas afirmo que ela *é* enquanto uma validade absoluta, em termos uma *unidade de pleno valor*. Assim é que em si elas valem para todos os tempos e todos os espaços. Logo, se se pode falar de existência ou de realidade de tais verdades, pode-se fazê-lo tão somente do ponto de vista que advoga que a sua existência e a sua realidade tratam-se só de validades. Elas são existentes ou reais como apenas valores que se determinam como válidos em si.

como a lógica pura husserliana. Ao mesmo tempo, à lógica caberia, na visão de Bolzano, a função de estabelecer uma *teoria dos sistemas dedutivos*, que deveria ser composta pela tarefa de dimensionar a unidade de teorias possíveis nos limites das ciências – função semelhante a que Husserl atribui à sua teoria lógica, aliás.

A discussão de Bolzano (2014 [1837]) inicia-se primeiramente com um conjunto teórico de definições. Na sua integralidade, a sua lógica compreende, falam Morscher (2018) e Rusnock e Šebestik (2022) ainda, uma *teoria dos elementos*, uma *teoria do conhecimento*, uma *heurística* e uma *teoria da ciência*. É no interior de tal quadro amplo que vê Bolzano os conceitos lógicos como “[...] conceitos em si e, portanto, a sua definição deve ser mantida livre de qualquer mistura psicológica” (Morscher, 2018, não paginado)⁷¹. Mas é ela sobretudo dedicada ao que é por ele denominado de *proposição em si*, uma concepção correlata à de verdade em si com que também opera a sua lógica. O foco filosófico da sua definição concerne à ideia segundo a qual as proposições não se tratariam somente de *expressões linguísticas* ou de *produtos psíquicos*, consequentes do ato contingente de pensamento. Ao contrário, o filósofo alemão considera as proposições em si como *entidades lógicas objetivas*, cuja validade é incondicional e irrelativa, independente em relação à possibilidade de precisarem ser expressas ou sequer pensadas. Em outras palavras, trata-se de um *conteúdo objetivo* declaratório sobre um determinado estado de coisas, aquém a qualquer predicação que queira versar sobre a sua verdade ou sobre a sua falsidade, que não depende sequer da possibilidade de que seja articulado em um determinado juízo real (Bolzano, 2014 [1837]). Nos termos filosóficos de Bolzano (2014 [1837], p. 58, tradução própria)⁷², “[...] por proposição em si, quero dizer qualquer afirmação de que algo é ou não é, independentemente de ser verdadeiro ou falso, de alguém tê-lo colocado em palavras ou não, e até mesmo de ter sido pensado ou não”. É dessa forma que promulga o filósofo alemão a absoluta independência da proposição em si. Como ainda explica,

Se alguém quiser associar a “proposição em si” o significado que eu estipulei aqui, então ele não deve pensar no sentido original da expressão. Assim, ele não deve pensar em algo realmente proposto, o que pressuporia a existência de um ser que faz a proposição. Também devemos abstrair de tais associações figurativas aderindo ao significado original de uma palavra com os termos da arte que ocorrem em muitas outras ciências. Assim, em matemática, quando consideramos o conceito de uma raiz quadrada, não devemos pensar em uma raiz como é conhecida pelo botânico, nem devemos pensar em um quadrado

⁷¹ No original: “[...] concepts of their own, and their definition therefore must be kept free from any psychological admixture”.

⁷² No original: “[...] by proposition in itself I mean any statement that something is or is not, regardless of whether it is true or false, whether or not somebody has put it into words, and even whether or not has been thought”.

geométrico. [...] Assim como não se deve pensar em uma proposição como algo que é proposto por alguém, ele não deve confundi-la com uma ideia que está presente na consciência de um ser pensante, nem com uma crença ou um julgamento. É de fato verdade que toda proposição, se por nenhum outro ser, é pelo menos pensada e representada por Deus e, se for uma proposição verdadeira, Goel também a reconhecerá como verdadeira. Logo, ocorre no entendimento divino ou como uma mera ideia, ou como um julgamento. No entanto, uma proposição ainda é diferente de uma ideia e de um julgamento (Bolzano, 2014 [1837], p. 59, tradução própria)⁷³.

A partir de tais premissas, Bolzano (2014 [1837], p. 59, tradução própria)⁷⁴ então chega à seguinte conclusão:

Por esta razão, não se deve atribuir ser (existência ou atualidade) a proposições em si mesmas. Somente o pensamento ou proposição reivindicada, ou seja, o pensamento de uma proposição, da mesma forma o julgamento que contém uma dada proposição, tem existência na mente do ser que pensa o pensamento ou faz o julgamento. Mas a proposição em si mesma que constitui o conteúdo desse pensamento ou julgamento não tem existência. Portanto, é tão absurdo dizer que uma proposição tem ser eterno quanto dizer que ela se originou em um certo momento e cessou em outro.

Daí a distinção fundamental a que dá Bolzano fundamentação: enquanto as *proposições* definem-se como unidades incondicionais a que pertence um conteúdo objetivo sobre o que pode incidir uma avaliação com vistas a concluir sobre a sua verdade ou a sua falsidade, os *juízos* – ou *julgamentos*, em sentido filosoficamente sinonímico – são concebidos em termos de atos psíquicos em que está implicada a aceitação ou a rejeição (a afirmação ou a negação) de uma dada proposição como verdadeira (Bolzano, 2014 [1837]; Rusnock; Šebestik, 2022).

⁷³ No original: “If one wants to associate with “proposition in itself” the meaning that I have here stipulated, then he must not think of the original sense of the expression. Thus he must not think of something actually proposed, which would presuppose the existence of a being that does the proposing. We must also abstract from such figurative associations adhering to the original meaning of a word with the terms of art that occur in many other sciences. Thus in mathematics, when we consider the concept of a square root, we should not think of a root as it is known to the botanist, nor should we think of a geometrical square. [...] Just as one should not think of a proposition as something which is proposed by somebody, he should not confound it with an idea which is present in the consciousness of a thinking being, nor with a belief or a judgement. It is indeed true that every proposition, if by no other being, is at least thought and represented by God and, if it is a true proposition, Goel will also acknowledge it as true. Thus it occurs in the divine understanding either as a mere idea, or as a judgement. Nevertheless, a proposition is still different from an idea and a judgement”.

⁷⁴ No original: “For this reason one must not ascribe being (existence or actuality) to propositions in themselves. Only the thought or claimed proposition, i.e., the thought of a proposition, likewise the judgement which contains a given proposition, has existence in the mind of the being that thinks the thought or makes the judgement. But the proposition in itself which constitutes the content of this thought or judgement does not have existence. It is therefore as absurd to say that a proposition has eternal being as it is to say that it originated at a certain moment and ceased at another”.

Assim é que o conceito de proposição na lógica de Bolzano restringe-se unicamente à ideia de *conteúdo lógico objetivo*, em oposição ao de juízo, que se refere, em noção abrangente, aos atos psíquicos e às expressões linguísticas por meio de que é dada uma proposição⁷⁵. É justamente através de tal diferenciação que Bolzano estabelece uma lógica antipsicologista, em especial contra a que provinha da tradição empirista (Bolzano, 2014 [1837]; Morscher, 2018; Rusnock; Šebestik, 2022). Segundo o que ainda diz ele,

Alguém pode agora perguntar se minha escolha de termos é apropriada. Não consigo pensar em nenhuma outra palavra que seria adequada para esse propósito, exceto *proposição*, *juízo*, *declaração* e *reivindicação*. Todas elas têm a falha de sugerir o conceito relacionado de algo que *veio a ser* por meio da atividade de um ser pensante. Quando ouvimos a palavra *proposição* pronunciada, o pensamento nos ocorre de algo que é *proposto*, portanto, o pensamento de algo que é real, mesmo que apenas na mente de um ser pensante. Com as palavras “*juízo*”, “*declaração*” ou “*reivindicação*”, certamente não representamos nada além de algo que é causado por meio de atos de *juizar*, *declarar* ou *reivindicar*. Uma consideração mais detalhada, no entanto, revela que, entre essas palavras, *proposição* é a que menos sugere o conceito de algo que *vem a ser*. A causa disso reside, sem dúvida, na circunstância de que usamos os verbos *juizar*, *declarar*, *reivindicar* com bastante frequência e sempre para designar os atos que causam aquilo que os substantivos associados indicam. Não é de se admirar, então, que os últimos sempre lembrem os primeiros, e que o que eles indicam seja sempre pensado como um efeito, como algo que vem a ser. O verbo “*proponer*” [*setzen*], por outro lado, é usado por nós em muitos sentidos. Mas raramente o usamos para designar um ato que produz uma proposição [*Satz*]. Como a conexão entre o substantivo *proposição* e o verbo *proponer* não é tão firme, o pensamento de um nem sempre traz o outro à mente. Assim, é possível, para nós, ouvir alguém falar de uma *proposição* sem pensar imediatamente em uma proposição, ou seja, um ato através do qual a proposição é produzida (Bolzano, 2014 [1837], p. 62, tradução própria)⁷⁶.

⁷⁵ É necessário que se destaque que, das proposições em si, Bolzano (2014 [1837]) ainda distingue as *proposições articuladas* (ou *expressas*), que não se correspondem aos juízos, mas concernem às que são linguisticamente expressas.

⁷⁶ No original: “One may now ask whether my choice of terms is appropriate. I can think of no other words that would be suitable for this purpose except proposition, judgement, statement, and claim. All of these have the flaw of suggesting the related concept of something that has come to be through the activity of a thinking being. When we hear the word proposition pronounced, the thought occurs to us of something that is proposed, thus the thought of something that is actual, even if only in the mind of a thinking being. With the words “judgement”, “statement” or “claim”, we certainly represent nothing other than something that is brought about through acts of judging, stating or claiming. Closer consideration nevertheless reveals that among these words, proposition is the one that least suggests the concept of something that comes to be. The cause of this lies no doubt in the circumstance that we use the verbs judge, state, claim quite often, and always to designate the acts which bring about that which the associated nouns indicate. No wonder, then, that the latter always recall the former, and that what they indicate is always thought of as an effect, as something that comes to be. The verb “propose” [*setzen*], by contrast, is used by us in many senses. But we only rarely use it to designate an act that produces a proposition [*Satz*]. Because the connection between the noun proposition and the verb

No sentido filosófico então defendido por Bolzano, o que é isso a que ele dá o nome de verdade em si? Ela é, explicam Rusnock e Šebestik (2022), um *atributo* das proposições em si cuja objetividade versa sobre a validade incondicional e independente a respeito do modo de ser de um estado de coisas. A relação entre a verdade em si e a proposição em si é exclusiva e unicamente dada na esfera de uma correlação em que se trata a primeira da essência mesma da segunda, enquanto o juízo, em tal rede correlacional, é compreendido tão somente como os processos empíricos em que é posta a asserção da verdade ou da falsidade atinente a um certo estado de coisas (Bolzano, 2014 [1837]). Assim é que a verdade em si enuncia como de fato é dada uma coisa, ou seja, como é ela realmente, em sua inteira objetividade e para além de qualquer espécie de afirmação fatural. Encontra-se aqui o que se pode denominar, logo, de uma *concepção objetiva* de verdade, que se contrapõe criticamente à *visão subjetiva* comumente encontrada nas teses psicologistas dos empiristas. Enquanto conteúdo lógico, tal verdade é, em suma, dotada de uma validade radicalmente independente da contingência ou da faturalidade, irrelativa, por consequência, a qualquer tipo de condicionante, o que a torna fundamentalmente incondicional.

Como se consegue ver, há na lógica bolzaniana uma radical separação entre o conteúdo objetivo, a que se referem tanto a proposição em si quanto a verdade em si enquanto idealidades totalmente independentes e irrestritas, e o ato judicativo, a dimensão em que é realizado o julgamento por meio de que a proposição em si, com a verdade em si que ela exprime como o seu atributo, é trazida ao conhecimento de um determinado sujeito empírico. Tal diferenciação fundamental é que será fidedignamente retomada e reformulada por Husserl em *IL*, novamente contra as posições psicologistas que continuavam a determinar a tônica do desenvolvimento da lógica. Em conexão com o dito, Bolzano (2014 [1837], p. 62, tradução própria)⁷⁷ mais uma vez fala:

propose is not so firm, the thought of one does not always bring the other to mind. Thus it is possible for us to hear someone speak of a proposition without immediately thinking of a proposing, i.e., an act through which the proposition is produced”.

⁷⁷ No original: “Once it is admitted that it is necessary, or indeed useful, to speak of truths in themselves (i.e., truths regardless of whether anyone has recognized them or not) and especially of the connections between them, no one will deny that the concept of a proposition in itself in the meaning just determined deserves to be admitted into logic. It is obvious that most of the theorems set out in the section entitled “on judgements” hold good not only of judgements but of propositions in general, regardless of whether they have been thought or claimed. As it is a rule of good exposition not to describe something as holding under certain conditions if it is unconditionally valid, one should for this reason alone introduce the aforementioned concept into logic”.

Uma vez que se admite que é necessário, ou mesmo útil, falar de verdades em si mesmas (isto é, verdades independentemente de alguém as ter reconhecido ou não) e especialmente das conexões entre elas, ninguém negará que o conceito de uma proposição em si mesma no significado que acabamos de determinar merece ser admitido na lógica. É óbvio que a maioria dos teoremas estabelecidos na seção intitulada "sobre julgamentos" são válidos não apenas para julgamentos, mas para proposições em geral, independentemente de terem sido pensados ou reivindicados. Como é uma regra de boa exposição não descrever algo como válido sob certas condições se for incondicionalmente válido, deve-se, por esta razão, introduzir o conceito acima mencionado na lógica.

A ideia bolzaniana de verdade, cuja definição, em muito, serve à explicação adequada da concepção husserliana, traduz-se facilmente pelo exemplo fornecido por Morscher (2018, não paginado, tradução própria)⁷⁸: “o teorema de Pitágoras ou a teoria copernicana de que a Terra gira em torno do Sol não se tornaram verdadeiros pelas suas descobertas, mas sempre foram verdadeiros, ou seja, (de acordo com Bolzano), são ‘verdades em si’”. O *entendimento*, portanto, de que tal estado de coisas assim sempre se deu, indica ainda Morscher (2018), trata-se de uma verdade cuja validade não seria um corolário ou um efeito da formulação empírica e fatural do juízo que a exprime. Ao contrário, é o ato judicativo, como um fator contingente, que se trataria de uma necessária defluência da validade intrínseca e absoluta por que se define a então verdade em si enquanto uma proposição, entendida como idealidade supratemporal e dada em sua constância pura. Tem-se então que as “verdades em si são um tipo de proposição em si” (Bolzano, 2014 [1837], p. 86, tradução própria)⁷⁹. Em outras palavras, “[...] eu quero dizer por uma verdade em si é qualquer proposição que afirma algo como é, em que deixo indeterminado se essa proposição foi ou não de fato pensada ou falada por alguém. Em ambos os casos, eu darei o nome de uma verdade em si à proposição, sempre que aquilo que ela afirma é como ela afirma que é” (Bolzano, 2014 [1837], p. 86, tradução própria)⁸⁰. Ao não lhe atribuir uma real existência, Bolzano, com efeito, recupera características da *doutrina platônica das ideias* por exatamente dar ao seu conceito de verdade em si uma, em sua inteireza, *realidade ideal*. É por meio do argumento que assume essa premissa que o filósofo alemão consegue desviar-se de qualquer forma de psicologismo, a cujas teses, ao contrário, buscava se opor intencionalmente.

⁷⁸ No original: “[...] the Pythagorean theorem or the Copernican theory that the earth rotates around the sun have not become true by their discoveries but have always been true, i.e. (according to Bolzano), they are ‘truths in themselves’”.

⁷⁹ No original: “Truths in themselves are kind of proposition in itself”.

⁸⁰ No original: “[...] I shall mean by a truth in itself any proposition which states something as it is, where I leave it undetermined whether or not this proposition has in fact been thought or spoken by anybody. In either case I shall give the name of a truth in itself to the proposition, whenever that which it states is as it states it to be”.

Assim é que diz que as verdades em si “[...] não têm existência real, ou seja, elas não são algo que existe em algum local, ou em algum momento, ou como algum outro tipo de coisa real” (Bolzano, 2014 [1837], p. 86, tradução própria)⁸¹. Em resumo e em complemento, compreenda-se que

As frases em si, por sua vez, são ou verdadeiras ou falsas; as frases em si verdadeiras constituem as verdades em si. O conceito de “em si” (*An sich*) em Bolzano é contraposto a qualquer tipo de realidade; é o puro correlato ideal (“irreal”) dos atos subjetivos de representar (representações em si), de julgar (frases em si) e de conhecer (verdades em si) (Santos, 2010, p. 156).

É tal concepção idealista que Husserl (2014 [1900]) à filosofia de *IL* incorpora de forma sistemática, ao torná-la afirmativamente uma integrante proposicional do conjunto de teses a que a sua obra concede materialidade filosófica. E o faz para procurar desviar-se criticamente das consequências psicologistas, demasiado problemáticas porque conduzem, segundo julga o filósofo alemão, ao relativismo, o germe de que nasce o ceticismo filosófico de fato. Tem-se então que o conceito de verdade em si passa a ocupar no programa lógico e fenomenológico de *IL* de Husserl uma centralidade que lhe confere, por conseguinte e de maneira necessária, uma importância que a transforma em um dos eixos fundamentais de sustentação, de manutenção e de justificação dos fundamentos em que ele assenta tanto as teses consequentes das suas críticas antipsicologistas, quanto a instituição da ideia da sua fenomenologia como o correlato da sua lógica pura. É particularmente em tal dimensão filosófica da sua obra que ele articula uma concepção de verdade no sentido de uma unidade ideal, absolutamente em si válida e verdadeira e independente das *variações contingentes* do sujeito empírico que a conhece. A sua perspectiva sobre o conceito de verdade, totalmente ancorada nas premissas da lógica bolzaniana, contrasta de forma direta com qualquer modo de relativismo psicologista, com uma reafirmação da ideia de que a verdade se trata de um domínio supratemporal e universalmente acessível por quaisquer entes racionais que possuam as condições de possibilidade para conhecê-la. Em termos mais explicativos, Santos (2010, p. 153) esclarece então que

[...] a refutação do psicologismo por Husserl pressupõe, como referência constante, o conceito de idealidade, do mesmo modo que é também a partir de condições estritamente ideais que se concebe o projeto da lógica pura. Ora, mesmo fato se dá com Bolzano. Ele estabelece os conceitos de verdade, frase e representação em si em fundo antagonismo com a filosofia empirista e com o ceticismo [...] e projeta, igualmente, uma teoria da ciência com a função de

⁸¹ No original: “[...] do not have actual existence, i.e., they are not something that exist in some location, or at some time, or as some other kind of actual thing”.

estudar as condições *a priori* de toda teoria dita científica [...].

Segundo os termos gerais da noção de Husserl (1900 [2014]), a verdade em si não é uma entidade a que se pode conferir uma dada existência real capaz de ser localizada no espaço e no tempo, tais como as verdades de fatos que se encontram subsumidas à probabilidade. Na mesma toada de Bolzano, ele a assume como uma unidade de validade cuja permanência em si pode ser apenas presumida no *domínio intemporal do ideal* (Husserl, 2014 [1900]; De Santis, 2021). Essa caracterização que o filósofo alemão faz da verdade procura dar-lhe tanto o predicado de supratemporalidade quanto o atributo de universalidade. Ela, por conseguinte, permanece o que é, independentemente de ser ou não apreendida, pensada ou articulada por um determinado ente empírico em um certo juízo. De acordo com esse pressuposto, a verdade *transcenderia* toda e qualquer condição que pudesse torná-la *relativa*, já que é dotada de uma existência que a faz ser algo “absolutamente válido” (*absolut gültig*) – em síntese, ela é incondicional. O que se tem como consequência imediata é: a verdade, ao não mais ser entendida nos termos psicologistas da lógica empirista, transfere-se para um outro campo epistemológico e axiológico, em que sua existência é compreendida somente em termos de validade em si, independente até mesmo da possibilidade da sua apreensão, da sua concretização ou do seu reconhecimento. Eis-nos, no sentido husserliano, na esfera da *pura idealidade* (Husserl, 2014 [1900]).

Mesmo as proposições, cuja apreensão e cuja compreensão ainda nunca se deram ou que permanecem aquém da condição contingente ou fatual do pensamento humano – condição referente sobretudo à sua incapacidade técnica e empiricamente cognoscível para alcançá-la –, pertencem a esse domínio, configurando um horizonte de *validade potencial* que subsiste como tal em sua absoluta incondicionalidade, ainda que jamais sejam plena ou concretamente realizadas. Em tal dimensão da correlação, o polo que se conservar inalterado e irrelativo, integralmente válido e dotado de total existência supratemporal e universal, mesmo diante somente da possibilidade de uma efetivação real, é o da idealidade (De Santis, 2021). Husserl, ao assim proceder, elimina consequentemente a necessidade de vinculação da verdade à experiência empírica ou a qualquer manifestação fatual. Tal concepção fica ainda mais clara quando das suas oposições às teses do psicologismo. Ao criticar, por exemplo, as ideias psicologistas de Sigwart que imprescindivelmente levariam as consequências empiristas cujos fundamentos tanto busca dismantelar, Husserl (2014 [1900], p. 95) então anui de maneira clara, em contraposição à lógica empirista, à ideia bolzaniana de verdade, de que necessariamente parte para dar forma ao conceito de idealidade com que trabalha em sua lógica pura:

É, e.g., segundo Sigwart, “uma ficção... que um juízo pudesse ser verdadeiro, fazendo-se abstração de que alguma inteligência pense esse juízo”. Só pode falar assim quem reinterpreta psicologicamente a verdade. Segundo Sigwart, seria então também uma ficção falar de verdades que valem por si e que não são, contudo, conhecidas por ninguém, e.g., das verdades que ultrapassam a capacidade cognoscitiva humana. O ateu, ao menos, que não crê numa inteligência superior à do homem, não poderia falar assim, e nós mesmos só o poderíamos *depois* da demonstração da existência de tais inteligências. O juízo que a fórmula da gravitação exprime não teria sido verdadeiro antes de Newton. E este juízo, bem visto, seria mesmo contraditório e, *em geral*, falso: pois a validade incondicionada para todos os tempos pertence manifestamente à intenção da sua afirmação.

É bastante evidente o quanto o exemplo das leis newtonianas da gravitação a que se refere Husserl torna-se elucidativo da sua concepção de idealidade, exatamente por evidenciar a incondicionalidade e a irrelatividade como atributos da verdade que, em si e por si, é válida, independentemente da sua formulação contingencial por um dado ente. Ninguém, se se assume a ideia husserliana em questão, poderia insistir na inexistência da gravidade, bem como na das leis que a regem, anteriormente à atividade de teorização empreendida por Newton, ou seja, a existência de tal estado de coisas e das leis ideais, em sua validade incondicional, que versam sobre a sua verdade e por que se manifesta o fenômeno objetivamente não poderiam ser consideradas como admissíveis e válidas só após Newton tê-las formulado. Se se o afirmasse, cair-se-ia no erro de pressupor que a validade da verdade, em termos de uma unidade puramente ideal, a respeito do objeto sobre o qual predica apenas seria uma decorrência de uma afirmação fatural de um ato de uma consciência empírica, como se a verdade a respeito de tal estado de coisas fosse caracterizada como real tanto quanto ele pode sê-lo. A assunção dessa premissa, por sua vez, desembocaria consequentemente no relativismo de que tanto procura Husserl se desvencilhar. Para o filósofo alemão, é tanto mais absurda a atitude relativista quanto mais assume ela a dependência da verdade – compreendida no sentido antes referido – em *relação* à espécie humana, razão que levaria o psicologismo, como um todo, ao um necessário e irrestrito contrassenso. Daí, conclui Husserl (2014 [1900], p. 90):

Segundo o relativismo, poderia, com base na constituição de uma determinada espécie, dar-se a “verdade” em si válida de que uma tal constituição não existisse de todo. Devemos então dizer que ela não existiria na realidade, ou que existiria, mas somente para nós homens? E se perecessem todos os homens e todas as espécies de seres que julgam, inclusive a espécie suposta? É manifesto que lidamos com contrassensos.

Pode-se ver aí como Husserl enfatiza a independência da verdade também quanto às particularidades psicofísicas dos entes que com ela poderiam se relacionar, mesmo que eles,

como representantes *possíveis* de outras espécies, pudessem ser tão somente hipoteticamente presumidos. Conforme é expresso pela sua concepção, *o que é verdadeiro é-o absolutamente* (Husserl, 2014 [1900]), seja qual for a natureza do sujeito que vise a apreender a verdade ou que com ela objetive estabelecer conhecimento. Em tal quadrante de discussão, a verdade é, portanto, radicalmente independente da questão ontológica que versa sobre as possíveis condições inerentes ao ente humano que o tornariam apto a fundar com ela uma relação cognoscitiva, uma vez que a estrutura pura que pode permitir que a correlação entre a verdade e o ente que a conhece de fato ocorra precisa ser intuitivamente deduzida do interior mesmo da noção de idealidade que é enunciada em *IL* e que é ali apresentada como o predicado definidor da sua concepção de verdade. Isso implica, como considera Husserl (2014 [1900]), que a verdade, em sua unidade ideal, seja intrinsecamente inalterável ante a *diversidade real de raças, indivíduos e vivências*. Por tais razões, afirma ele categoricamente que

[...] toda a verdade em si permanece o que é, mantém o seu ser ideal. Ela não está “algures no vazio”, mas é uma unidade de validade no domínio intemporal das ideias. Ela pertence ao domínio do absolutamente válido, no qual ordenamos inicialmente tudo aquilo de cuja validade temos *intelecção* ou, ao menos, uma conjectura fundada, e no qual contamos, além disso, também o círculo, que para o nosso representar é vago, do que é indireta e indeterminadamente conjecturado como válido, ou seja, de que é válido, embora possamos não o ter reconhecido, e talvez nunca o venhamos a reconhecer (Husserl, 2014 [1900], p. 96-97).

Se se tratam de *sujeitos humanos, anjos ou deuses* (Husserl, 2014 [1900]), não é uma questão que afeta, portanto, a *identidade absoluta* que perfaz a essência da verdade, que é ser em si mesma válida absoluta e incondicionalmente. Isso porque, para o filósofo alemão, as leis lógicas, que além de fornecerem fundamento primeiro e justificação última aos procedimentos epistemológicos de apreensão da verdade, são igualmente verdades ideais em si válidas que operam unicamente em um plano ideal. Não é pela concomitância ou pela sucessão de um dado conteúdo de pensamento na consciência de um ente o que determina a validade dos princípios lógicos de igualdade, de contradição e de negação. A questão de um juízo que exprime uma verdade de fatos não ser verdadeiro aqui e agora, seja lá por quais razões, e sê-lo acolá e depois não implica igualmente uma certa abolição da negação lógica, nem da contradição, muito menos a submissão de ambos os princípios aos atos concretamente judicativos através de que é dado tal pensamento. A partir daí, pode-se outorgar-lhes um caráter universal e necessário, o que lhes confere uma estabilidade determinada e uma permanência em si que em nada se afetam por fatores contingentes que venham a referir-se às condições empíricas e fatuais e mesmo

frente ao conjunto de variações possíveis na constituição psicofísica dos entes que objetivam apreendê-la (Santos, 2010). Ao apresentar e defender a sua concepção, Husserl rejeita, como uma decorrência, qualquer tipo de relativismo da verdade, sobretudo das muitas formas que se achavam costumeiramente implicadas nas teses psicologistas que defendiam a dependência da verdade, ora das condições biológicas dos sujeitos que realizam o ato da sua apreensão, ora das culturais e históricas (Husserl, 2014 [1900]; Soffer, 1991; González Porta, 2013a). Assume o filósofo alemão consequentemente que

O que é verdadeiro, é absolutamente verdadeiro, é “em si” verdadeiro; a verdade é idêntica e só uma, sejam homens ou não, sejam anjos ou deuses que a apreendam no juízo. É da verdade nesta unidade ideal, perante a diversidade real de raças, indivíduos e vivências, que falam as leis lógicas, e de que falamos todos, se não estivermos, por assim dizer, relativisticamente confundidos (Husserl, 2014 [1900], p. 88).

É por tais motivos filosoficamente fundamentais que o relativismo é para Husserl uma inteira *confusão epistemológica* (Soffer, 1991; Santos, 2010), cuja manutenção no domínio da teoria do conhecimento tem como dano a desestabilização das formas de entendimento correto ou adequado da questão da verdade ideal enquanto uma unidade de validade tão só pertencente à esfera da idealidade. Como antes se pôde ver, a postura relativista, comum às mais diferentes tendências do psicologismo lógico, tende à associação da validade da verdade às condições contingenciais, fatuais e empíricas (subjetivas, portanto) de quem pode apreendê-la ou assumi-la, tanto mais ignorando o caráter irrelativo e ideal dessa verdade, quanto mais enredava a sua concepção na tessitura empirista das suas teses psicologistas. Ao tomar uma via fundada primeiramente pela lógica bolzaniana e, a partir daí, contrastar a unidade ideal da verdade com a *diversidade real*, Husserl reafirma, novamente sob a tutela da teoria de Bolzano, que as leis lógicas que fundamentam, em última instância, a verdade não se tratam de leis reais e contingentes, mas, sim, ideais e universais, tanto quanto são em si válidas mesmo à revelia da possibilidade de que sejam afirmadas enquanto tais. A verdade, por consequência, não se acha sujeita às flutuações das experiências ou a qualquer forma de variação que condiz unicamente às condições fatuais em que de fato é dada a produção real do juízo que a apreende, mas permanece constante e imutável em sua objetividade ideal.

Assim é que se percebe claramente, se se segue o que é falado por Soffer (1991) e à luz do que é discutido com rigor por De Santis (2021), que a crítica ao relativismo implicado nas teses psicologistas da lógica dos empiristas – e, de igual modo, dos positivistas de maneira geral – é não somente uma decorrência filosófica da assunção axiomática por parte de Husserl das

premissas bolzanianas que assim discorrem sobre as leis lógicas e a verdade em si, como é incondicionalmente o fundamento do projeto fenomenológico que procura em *IL* estabelecer, uma vez que é por ele que o filósofo alemão procura fundar e justificar a *cientificidade* em bases sólidas e inteiramente universais. Com isso, a fenomenologia husserliana tem como aspirar à superação das limitações do psicologismo que tanto subordina a validade lógica a condições diversas que o levam ao relativismo da verdade, cuja consequência mais danosa, na visão husserliana, seria a própria relativização da *existência do mundo*:

A relatividade da verdade implica a relatividade da existência do mundo. Porque o mundo nada mais é do que a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inseparável. Não se pode subjetivizar a verdade e admitir o seu objeto (que só existe se a verdade existe) como sendo absolutamente em si. Assim, não haveria mundo em si, mas somente um mundo para nós ou para alguma outra espécie contingente de seres. Para alguns, isto servirá à perfeição; mas pode bem tornar-se duvidoso se chamarmos a atenção para que também o eu e os seus conteúdos de consciência pertencem ao mundo. Também o “eu sou” e o “vivencio isto e aquilo” seriam eventualmente falsos; admita-se, a saber, que eu fosse constituído de tal maneira que estas proposições tivessem de ser negadas com base na minha constituição específica. E não haveria mundo somente para esta ou para aquela espécie, mas de todo não haveria um mundo, se nenhuma espécie fática no mundo de seres que julgam fosse por acaso constituída de modo a ter de reconhecer a existência de um mundo (e também de si mesma). Se nos ativermos às únicas espécies que efetivamente conhecemos, as espécies animais, então uma alteração da sua constituição condicionaria uma alteração do mundo, enquanto, segundo doutrinas universalmente admitidas, as espécies animais são produtos da evolução do mundo. Jogamos, assim, um bonito jogo: o homem desenvolve-se a partir do mundo, e o mundo, do homem; Deus cria o homem e o homem cria Deus (Husserl, 2014 [1900], p. 90-91)⁸².

Se se observa de perto o que é dito por Husserl, pode-se perceber claramente a extrema importância que ele oferece à necessidade de compreensão da verdade em termos de um *objeto idealmente eterno*, cuja forma de ser – validade absoluta – transcende a temporalidade e a espacialidade que dão fundamento à fatualidade em que empiricamente está inserido o ente a que pode ela acabar por se revelar. Tem-se aí, assim, uma ideia *supratemporal* de verdade, que somente pode ser efetivamente experienciada ou vivenciada, contudo, por meio da vivência intencional (Husserl, 2015 [1901]; Moran, 2000; Santos, 2010). Na fenomenologia de *IL*, o conceito de verdade, conseqüentemente, deixa de ser subsidiária de uma visada que poderia soar como inoperante justamente no espaço em que Husserl outorga à *consciência fenomenológica*

⁸² Novamente, acha-se aqui em questão o princípio de imanência, sobretudo discutido por Husserl do ponto de vista da epistemologia de Hermann Lotze [1817-1881]. Cf. De Santis (2021).

uma estrutura que a permite apreender a verdade, sem que seja preciso recorrer a qualquer forma de argumento psicologista. É desse modo então, se se partir do que é dito por Soffer (1991) e por De Santis (2021), que a verdade se torna uma *experiência vívida* por uma determinada forma inerente à subjetividade pura. A definição husserliana de verdade em si, portanto, refere-se à *idealidade pura*, a que os atos de consciência possuem acesso por meio de uma condição necessária e universal que diz respeito a uma estrutura que todo e qualquer ente – sejam, nos termos husserlianos, humanos, anjos ou deuses – carece ter, caso queira com a verdade fundar uma determinada relação de conhecimento (De Santis, 2021). Pode-se dizer que é à verdade, em *IL*, outorgada dois atributos fundamentais: o da eternidade e o da imutabilidade, em sentido quase metafórico. É em tal dimensão de correlação com a idealidade que Husserl (2014 [1900], p. 171-172) também institui os limites em que é dada a *unidade da ciência* enquanto uma *conexão das coisas* e uma *conexão das verdades*:

A conexão objetiva que atravessa idealmente o pensar científico, que lhe confere e, com ele, também à ciência como tal, “unidade”, pode ser entendida de dois modos: por um lado, como a *conexão das coisas* a que se referem intencionalmente as vivências (efetivas ou possíveis) do pensar, <231> por outro, como a *conexão das verdades* na qual a unidade [material] relativa às coisas chega, tal como é, à unidade objetiva. Uma e outra são dadas *a priori* conjuntamente e como mutuamente inseparáveis. Nada pode *ser* sem ser determinado assim ou de outro modo; e que é, e é determinado assim ou de outro modo, isto é exatamente a *verdade em si*, que configura o correlato necessário do *ser em si*. É óbvio que o mesmo que é válido para verdades e estados de coisas particulares é também válido para conexões de verdades e de estados de coisas. Esta evidente inseparabilidade não constitui, no entanto, uma identidade. O existir efetivo das coisas e das conexões das coisas exprime-se nas verdades ou conexões de verdades respectivas. As conexões de verdades, contudo, são diversas das conexões das coisas que nelas são “verdadeiras”; isto se mostra imediatamente em que as verdades válidas acerca de verdades não coincidem com as verdades válidas acerca das coisas que são postas naquelas verdades⁸³.

O problema de que então quer Husserl tratar, por fim, concerne sobretudo à relação entre o *ser* e a *verdade* no conhecimento constituído pelas ciências, enquanto, na questão fundamental de uma teoria do conhecimento, estruturas necessariamente correlatas e, portanto, inseparáveis,

⁸³ É válido explicar: no trecho em questão, é importante que se considere a distinção entre as *verdades válidas acerca de verdades* e as *verdades válidas acerca das coisas*. Como esclarece Santos (2010), as primeiras referem-se à *metateoria*, ou seja, ao conjunto de reflexões sobre a *estrutura lógica e normativa das proposições científicas*. Por sua vez, as segundas dizem respeito diretamente aos objetos do mundo. Tal diferenciação evidencia que a ciência opera em diferentes níveis de validação e de significado, desde a descrição empírica propriamente dita, que é realizada em relação a um dado estado de coisas a que visa descrever, até a análise formal de suas próprias condições de possibilidade e de validade, o que é uma atividade obrigatória de uma disciplina epistemológica, como a lógica pura de Husserl.

a que jamais se pode, contudo, conceder uma identidade (ontológica, metafísica, epistemológica etc.). A posição assumida pelo filósofo alemão fundamenta a possibilidade da ciência como um empreendimento racional e unificado, com um foco na conexão objetiva em que são fundadas e sustentadas a atividade científica e, por extensão, a ciência como uma totalidade. Tem-se proposta por Husserl a problemática da correlação com vistas ao problema paralelo da *unidade do conhecimento científico*, em que a atividade do pensamento que é exercida nas diversas ciências particulares caracteriza-se como dependente da inseparabilidade entre as conexões das coisas e as conexões das verdades (Husserl, 2014 [1900]; Soffer, 1991; Santos, 2010). A ciência somente se torna possível porque se apresenta o mundo como dotado de uma certa ordenação que se reflete na estrutura sistemática das verdades científicas que são alcançadas por meio das ciências. Mas a coesão em que isso é dado não é meramente contingente. Ao contrário, ela é fundada *a priori* exatamente na correlação necessária entre o ser e a verdade.

O que se pode inferir ainda da afirmação husserliana, como insinua Santos (2010), trata-se da concepção que diz que a unidade da ciência não se estabelece por meio de uma identidade ($A=A$) entre as conexões do mundo e as verdades das ciências, mas, sim, por meio de uma *correspondência* em que são mantidas as suas especificidades fundamentais. A ciência, ao se manifestar como a expressão das conexões das coisas em proposições verdadeiras, empenha-se na construção de uma *representação ideal* que necessariamente transcende a imediatez dada, o que lhe confere um estatuto de universalidade ao lhe permitir não apenas a descrição, mas também explicação e a previsão dos fenômenos do mundo com base em suas leis sustentadas sobre os princípios ideais da lógica que fundamentam as verdades (Soffer, 1991). O filósofo alemão então articula sistematicamente a unidade em que é dado o pensamento científico a partir de duas dimensões imprescindivelmente correlatas: a *conexão intencional dos atos de pensamento* e a *conexão objetiva das verdades* (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]). Enquanto a primeira refere-se fundamentalmente à condição ínsita da vivência de consciência de *intencionalizar* as objetualidades, de maneira que consiga organizá-las em uma estrutura de *referência significativa* (Husserl, 2015 [1901]), a segunda concerne à estrutura mesma das verdades enquanto *correlatos ideais* dos atos como vivências intencionais. Ambas as dimensões são pressupostas por Husserl como dadas *a priori* (De Santis, 2021), bem como a correlação em sua totalidade, o que o leva a articular à sua lógica pura, como uma ciência das ciências ou uma teoria do conhecimento científico, a sua fenomenologia.

Ambas unidades, pensadas abstrata e separadamente - a unidade da objetividade, por um lado, e a unidade da verdade, por outro - são-nos *dadas*

no juízo ou, mais exatamente, no *conhecimento*. Esta expressão é suficientemente lata para apreender em si o ato de conhecimento simples, bem como todas as conexões logicamente unitárias de conhecimento, por mais complicadas que sejam: cada uma, como um todo, é também um <232> ato de conhecimento. Ora, quando realizamos um ato de conhecimento ou, conforme prefiro exprimir, quando nele vivemos, estamos “ocupados com o objetivo” que ele visa e põe, justamente de maneira cognoscitiva; e se é conhecimento no sentido mais rigoroso, i.e., se julgamos com evidência, então o objetivo é originalmente *dado*. O estado de coisas não nos está então apenas pretensamente, mas efetivamente perante os olhos e, nele, o próprio objeto, como o que é, i.e., exatamente assim como é visado neste conhecimento, e não de outro modo: como suporte destas propriedades, como elo destas relações etc. Ele não é pretensamente, mas efetivamente assim constituído, e é dado ao nosso conhecimento *como* efetivamente assim constituído; mas isto não quer dizer mais do que o seguinte: como tal, ele não é só em geral visado (julgado), mas *conhecido*; ou: *que* ele é assim, isso é uma verdade que se tornou atual, singularizada na vivência do juízo evidente. Se refletirmos sobre esta singularização, e realizarmos uma abstração idealizadora então, em vez desta objetividade, o objeto apreendido torna-se a própria verdade. Captamos por este meio a verdade como o correlato ideal do ato fugaz de conhecimento subjetivo, como *a única* verdade, perante a multiplicidade incondicionada de atos possíveis de conhecimento e de indivíduos cognoscentes (Husserl, 2014 [1900], p. 172-173).

Assim é que, para Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]), a conexão das coisas, referida nas vivências intencionais, forma a tessitura do pensamento, enquanto a conexão das verdades constitui a instância formal da idealidade em que é dada a unidade objetiva do conhecimento a respeito de um determinado estado de coisas que é dado assim e não de outro modo na intuição que garante sistematicamente a sua objetividade enquanto um estado de coisas correspondente à verdade que o assegura como verdadeiro na intuição, o que é garantido por tal relação que é a subsidiária da *evidência* como a prova cabal da verdade expressa pela relação entre a conexão das coisas e a conexão das verdades. Esse *dualismo* é para a filosofia husserliana de *IL* o centro de convergência entre a sua lógica pura e a sua correlata fenomenologia, uma vez que presume a existência de um ponto de imbricamento em que as duas dimensões em questão são postas em coligação, sobretudo ao afirmar que, embora as verdades sejam representações ideais de estados de coisas, manifestam-se à consciência tão somente pelas suas vivências intencionais, ao mesmo tempo que conservam para si uma autonomia essencial que as torna transcendente quanto ao mundo empírico que visam a descrever (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]). Daí assumir o filósofo alemão a concepção de que *nada pode ser sem ser determinado assim ou de outro modo* (Husserl, 2014 [1900]), que se trata de uma tese que objetiva conceder uma resposta

fenomenológica⁸⁴ à questão epistemológica a respeito da relação entre o conceito de ser e o de verdade. A verdade em si, portanto, trata-se do *correlato necessário* do *ser em si*, mas jamais deve ser confundida com o próprio ser, uma vez que a sua realidade é *puramente ideal* (Soffer, 1991), o que faz com que a conexão das coisas dada na intuição não seja outra que não o modo como é intuitivamente apreendido o estado de coisas do mundo pela experiência, e não a *coisa-em-si* em sentido kantiano (Kant, 2015 [1781]).

Tal é, por conseguinte, a distinção mais fundamental a que chega Husserl: enquanto o ser remete ao que é, no domínio das ciências, determinado no mundo (o real), a verdade refere-se necessariamente à validade ideal de que se revestem as determinações então feitas. Trata-se de uma tese fortemente antiempirista na exata medida em que mantém distante da empiria o ser ideal da verdade a que aspiram as ciências (Soffer, 1991; Santos, 2010). Como consequência, as conexões das coisas, como relações causais ou estruturais dadas no mundo e determinadas idealmente, não são confundidas com as conexões das verdades que as expressam, o que é evidenciado sobretudo quando Husserl busca diferenciar as proposições acerca de verdades – pertencentes, como se pode pressupor, a um domínio reflexivo e ideal – em oposição às proposições em que se expressam juízos sobre dados estados de coisas. É dessa maneira que o filósofo alemão consegue garantir que se mantenha a diferenciação que assegura que a verdade seja vivenciada, em sua essência, como uma unidade ideal. Em termos sucintos, pode-se compreender que a verdade em si se torna imiscível à esfera do real na precisa proporção em que é preservada em sua autônoma idealidade. E, para a problemática epistemológica a que fundamentalmente faz referência a totalidade da discussão husserliana, o que se tem é, diz Vieira (2015, p. 55), a proposição de “[...] uma nova versão da verdade como *adaequatio rei et intellectus* [...]”⁸⁵, agora nos limites da nascente fenomenologia.

A filosofia de *IL* pratica, assim, uma atitude circunspecta em relação às suas temáticas referentes às idealidades, que visa, de maneira correlacional, perscrutar e descrever atenta e minuciosamente as estruturas necessárias que possibilitam toda e qualquer experiência possível de uma consciência – no caso, especialmente de objetualidades lógicas e das verdades entendidas de modo ideal. Se, por um lado, a lógica pura de Husserl, como um ciências das ciências, é por ele proposta como a disciplina capaz de determinar, analisar e avaliar a dimensão objetiva do

⁸⁴ Evidentemente, ainda se está na esfera da primeira fenomenologia de Husserl. A sua posição decerto é outra na sua fase transcendental. Cf. Moura (2022 [1989]).

⁸⁵ Isto é, a verdade como a *adequação da coisa ao intelecto*. Supõe-se que foi Tomás de Aquino [1225-1274] o primeiro a afirmar tal concepção, que inaugura na teoria do conhecimento, assim, as tendências que se denominam de *correspondentistas* – correspondência da coisa à ideia – e *coerenticistas* – coerência entre a coisa e a ideia. Para mais informações, cf. Abbagnano (2012 [1983]).

conhecimento, com um foco nos conteúdos ideais necessariamente agenciados e implicados na atividade científica – “[...] as leis que regem as conexões e as relações das estruturas ideais [...]” (Santos, 2010, p. 95) –, a sua fenomenologia, por outro, tem por finalidade o tratamento eidético e descritivo dos atos correlatos como *vivências intencionais* (Husserl, 2015 [1901]), dimensão correspondente ao polo objetivo, que se constitui distante de qualquer forma de análise que seja imantada na instância teórica e metodológica do empirismo positivista da psicologia naturalista até então praticada. Em relação a tal tema ainda, há um duplo caráter constitutivo da doutrina fenomenológica de *IL*, de que emanam a sua imperiosa responsabilidade epistêmica: é ela tanto mais um corolário da postura antipsicologista do seu autor, com vistas a preservar a autonomia e a independência do mundo ideal e a libertar a idealidade e a esfera eidética do ato de qualquer espécie de naturalismo positivista da psicologia, quanto mais se mostra como, igualmente, a condição de possibilidade do antipsicologismo husserliano – ou seja, uma exigência para tal.

É por tal razão que se diz fundamentalmente além do empirismo da psicologia, pois não coloca em seu horizonte filosófico, em particular no que concerne à sua relação com a lógica pura como uma teoria do conhecimento, senão uma consciência aprioristicamente intuída, no sentido de uma possibilidade presumida de modo imprescindível por uma investigação das formas necessárias da concepção de tais estruturas; isto é, uma consciência enquanto uma pura possibilidade. É uma consciência haurida, outrossim, do modo como é definida por Husserl a objetualidade ideal, sendo ela pensada como um conjunto possível de estruturas necessárias para que com a idealidade possa haver uma relação, independentemente da natureza psicofísica do ente que a conhece. Não é, logo, uma consciência empiricamente apreendida, cuja definição seria obtida por meio de análises empíricas e de induções tendo a generalização como um fim, que remeteria necessariamente aos atos psicológicos implicados nas diversas atividades por ela empreendidas. De maneira distinta, são, antes, as condições inexoravelmente imprescindíveis que possibilitam a experiência consciente que se torna o tópico temático da fenomenologia aí então proposta por Husserl. Como é dito por Santos (2010, p. 96),

Esta é, propriamente falando, a fenomenologia da consciência; se o momento eidético já traz em si a superação do mundo físico (redução eidética), o momento constitutivo, por sua vez, significa uma nova extensão do nível eidético (redução fenomenológica), que deve abarcar agora a estrutura total da consciência. O acesso a essa nova ordem de fenômenos é dado pela redução fenomenológica, que desce até a gênese da constituição intencional da consciência. Em sua universalidade, ela busca as *rhizômata pantoön*, as “raízes de tudo”.

Tal consciência, por conseguinte, não é acessível senão pelas abstenções críticas que

institui a filosofia fenomenológica contra o psicologismo, inteiradas por meios redutivos cujo escopo primário, da forma como ali parecem encontrar-se instituídos os princípios em que está ancorada a totalidade teórica do projeto husserliano, é o de escoimar o seu campo de atuação filosófica de quaisquer tipos de intelecção que possibilitem conceber ou interpretar as questões que são inerentes aos seus interesses como problemas da ordem da racionalidade psicologista – ou, dito de outro modo, psicologicamente. É assim que a fenomenologia de *IL* é inteiramente constituída na esfera da pura idealidade, em especial quando procura Husserl tratar dos assuntos referentes ao seu programa de lógica pura. A *purificação* a que procede em tal obra, portanto, é sobretudo uma exigência metodológica que não deixa de produzir efeitos filosóficos para o projeto que ali o filósofo alemão quer afirmar. E isso na exata medida em que é da libertação das formas intelectivas das tendências psicologistas e das suas propostas empiristas, mediante as críticas que a fenomenologia estabelece em relação ao naturalismo implicado nelas, que Husserl alcança, para a sua então filosofia fenomenológica, o estatuto que se pode dizer inteira, radical e determinantemente autônomo e original, longe então de qualquer teorização que não focalize tão só uma consciência pura e possível e uma verdade independente, necessária e universal, assim como uma série de outras questões por ela suposta de maneira necessária.

Por fim, deve-se ainda fazer a seguinte pergunta: o que garante que um dado juízo tenha efetivamente alcançado a verdade, ela sendo o que é em sua incondicional e pura idealidade? Em termos precisos da fenomenologia de Husserl: quando é que se possui a certeza de que um certo estado do mundo, afiançado na conexão das coisas e objetivamente expresso em um determinado juízo, corresponde-se de fato com uma conexão das verdades, com ela mantendo uma relação de coerência na unidade do conhecimento científico, de modo a garantir às ciências a possibilidade de conceber um juízo que se queira válido e verdadeiro e que exprima a conexão das coisas em correlação necessária com a conexão das verdades? Ou seja: o que indica que um juízo seja verdadeiro e enuncie uma verdade válida em e por si mesma e que o ultrapassa imprescindivelmente, porquanto ela pertença ao domínio do ideal?

A resposta para essa série de questões parece ser dada pelo filósofo alemão exatamente na discussão que estabelece a respeito da correlação, problemática que é prenunciada por ele já nos prolegômenos que constituem o primeiro volume da sua obra, quando diz Husserl (2014 [1900], p 141) que “a *vivência da consonância* entre o visado e o que está <194> presente em si mesmo, que ele visa, entre o *sentido atual da asserção* e o *estado de coisas* dado em si mesmo é a evidência, e a *ideia* desta consonância, a verdade”. Portanto, é imperativo que se busque, agora, tratar justamente da problemática associada ao tópico de fundação da filosofia fenomenológica, qual seja: a da correlação *a priori* entre a consciência e a verdade ou, em outras

palavras e em mesmo sentido, da relação constitutiva entre as vivências intencionais e os significações ideais.

2.5 O ato enquanto vivência intencional, a significação ideal e o problema da correlação *a priori*: o campo de fundação da fenomenologia de *IL*⁸⁶

O princípio da problemática fenomenológica da correlação encontra-se atrelado à noção husserliana de idealidade e é sutilmente referenciada quando da afirmação de Husserl (2014 [1900]) acerca da *vinda* à consciência da verdade em si, totalmente entendida nos termos da sua identidade como um *objeto abstrato* a que se carece outorgar, tal como visto antes, um caráter objetivo. É uma questão intimamente conexa à sua concepção de conhecimento na exata medida em que é dada na complementação epistêmica entre a fenomenologia e a lógica pura, com o fim de estabelecer uma investigação sobre a possibilidade e a validade do conhecimento nas dimensões que o perfazem necessariamente. É na intersecção entre ambas que é pressuposta pelo filósofo alemão a via aberta tanto à série de parâmetros metodológicos para um tratamento exclusivamente descritivo e eidético dos atos de que uma fenomenologia como uma filosofia epistemológica deve-se ocupar, quanto à dimensão das objetualidades lógicas dadas em sua incondicional e irrelativa objetividade, como um domínio deveras independente de quaisquer aspectos empíricos e contingentes. Apesar de ser um tópico sobretudo das investigações que compõem o segundo volume de *IL*, o problema da correlação é, todavia, já apontado por Husserl (2014 [1900], p. 95-96), como dito, ao mencionar que a verdade é *vivenciada* pela consciência, sem perder os atributos que a fazem ser válida em si:

A verdade, contudo, é “eterna”, ou melhor: é uma ideia e, como tal, supratemporal. Não tem qualquer sentido indicar o seu lugar no tempo, ou uma duração, ainda que se estenda através de todos os tempos. É certo que se diz também da verdade que ela nos “vem à consciência” ocasionalmente, e assim é “apreendida”, “vivenciada” por nós. Mas fala-se aqui, em relação a este ser ideal, de apreender, vivenciar e tornar-se consciente num sentido

⁸⁶ Gostaria de esclarecer que este tópico, para ser adequada e profundamente abordado, demanda uma leitura e um entendimento do que Husserl estabelece nas seis investigações que compõem o segundo volume de *IL* – e, mais especificamente, da primeira, da quinta (a que faço referência nesta seção) e da sexta. No entanto, por uma questão de maior comodidade e para não alongar exacerbadamente o texto a seguir, vou me abster de fazer um trabalho mais minucioso a respeito da problemática da correlação, correndo o risco de ser exageradamente genérico. Aqui, darei especial atenção sobretudo ao que é discorrido pelo filósofo alemão na quinta investigação, tratando de maneira mais abrangente possível apenas o sentido geral da discussão husserliana. Ao especialistas na filosofia de Husserl, deixo aqui o meu sincero pedido de desculpas por não dedicar à sua reflexão a profundidade requerida pelo tema em questão. Para os interessados nessa temática, cf. Husserl (2015 [1901]).

inteiramente diverso do que em relação ao ser empírico, i.e., individualmente isolado. “Apreendemos” a verdade não como um conteúdo empírico, que emerge e novamente desaparece no fluxo de vivências psíquicas; ela não é um fenômeno entre fenômenos, mas uma vivência naquele sentido totalmente alterado, no qual um <135> universal, uma ideia, é uma vivência. Temos consciência dela assim como de uma espécie, e.g., “do” vermelho.

Que haja, no excerto acima, um tipo de prenúncio da ideia husserliana que ganhará, na posterior forma transcendental da sua fenomenologia, uma concretude teórica no seu conceito de intencionalidade, não me parece ser dubitável. Entretanto, não é essa a questão particular a que se precisa conferir maior atenção, não obstante seja ela esclarecedora para o ponto de vista então apresentado. O que há de realmente importante no que diz Husserl é, repito uma vez mais, a ênfase por ele concedida à sua concepção de verdade e à problemática da correlação que ela implica, de modo imprescindível, quando o que se pergunta é como se dá a passagem da dimensão da idealidade – em que estão as leis ideais da lógica e as verdades em si – para a da realidade em que a objetualidade ideal torna-se vivenciada. Ora, o que o filósofo alemão propõe, que se rememore, não é uma abordagem psicologista dos atos de conhecimento. Então, qual seria a sua via?

Deve-se considerar, à luz do que fala Santos (2010), que a visada eidética e descritiva da filosofia husserliana de *IL* acha-se absolutamente restrita, de igual modo, ao âmbito ideal, porquanto os atos constitutivos de conhecimento tenham a sua forma estabelecida por Husserl tanto através de um tipo de derivação intuitiva da idealidade a que corresponde, quanto por meio de uma intuição que, ao partir estrita e imperativamente do polo ideal da correlação, busca fixá-los no que possuem de necessário e universal, definindo-os apenas enquanto estruturas que nada têm que ver com os traços psicofísicos do ente humano (Santos, 2010; De Santis, 2021). Pode-se falar, assim, que seria tão somente uma *forma pura* que possibilitaria todo e qualquer ente – como afirma Husserl (2014 [1910]), anjos, deuses, etc. – ter com a verdade ideal uma experiência de conhecimento – ou, em outras palavras, vivenciá-la em sua constitutiva idealidade.

De toda maneira, tem-se que, para Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]) e em termos mais amplos e introdutórios, a apreensão da verdade é caracterizada como um modo de experiência da consciência, mas em um sentido profunda e radicalmente distinto de como é dada a vivência apreensiva dos objetos ditos empíricos e em sentido psicologista. Como um preâmbulo geral e preparatório à questão, compreenda-se que, quando se tem uma *experiência perceptiva* de um determinado evento no mundo empírico em sua imediatez, de forma que os objetos integrantes da unidade em que é constituída tal experiência tornam-se passíveis de ser

vivenciados em sua *doação imediata* por meio da intuição, o que há é uma tipo de relação constituída através da alternância ou da concomitância entre o aparecimento e o desaparecimento dos fenômenos no *fluxo* das vivências psíquicas, por meio de uma correlação entre a *praesentia* e a *absentia* no que então se doa⁸⁷. Mas a objetualidade ideal, como é o caso da verdade em si e das leis lógicas enquanto verdades de tais tipo, define-se de um modo outro, uma vez que não é um entre outros tantos objetos, além de não possuir uma duração porque não é em si temporal⁸⁸; isto é, não é ela dada através de um jogo de surgimento e de apagamento tal qual o que caracteriza os objetos empíricos que se dão na experiência perceptiva. Ao contrário, a verdade é vivenciada, como diz Husserl (2015 [1900]), como uma objetualidade inteiramente necessária e universal, em sua supratemporalidade.

Entenda-se que tal permuta, que necessariamente presume e implica também uma forma de simultaneidade entre a ausência e a presença, não significa que o desaparecimento trate-se de uma supressão total do objeto do horizonte perceptivo da experiência fenomenológica da consciência – muito menos na esfera da realidade objetiva. Em primeiro lugar, deve-se abolir a ideia que ouse estabelecer uma identidade entre o conceito de objeto e o de fenômeno. A fenomenologia de Husserl, desde a sua primária forma pura em *IL* à sua posterior configuração transcendental – por exemplo, em *IFP* –, é marcada por uma distinta concepção de objeto. O fenômeno, na sua doutrina fenomenológica, é tão somente, em termos muito simplificados, uma *das faces do objeto*. Isto é, ele é a maneira como um determinado objeto é experienciado ou vivenciado pela consciência em seu aparecimento *in praesentia* ou *in absentia* – porque o seu aparecimento pode ser também dado pela sua ausência⁸⁹. Em outras palavras, é o *como* é dado

⁸⁷ Se um determinado fenômeno é parte integrante de uma vivência, significa que outro não o é *in praesentia*, mas pode sê-lo *in absentia*. O primeiro e o segundo interconectam-se por um processo remissivo em que se implicam mutuamente na unidade do objeto dado na consciência, a presença sendo manifestada como o núcleo da remissão à ausência, quase como se houvesse entre ambas um *jogo sgnico* por meio de que se representassem de maneira recíproca. Um exemplo singelo: na vivência perceptiva de uma “casa”, apenas um de seus lados (a frente) é vivenciado na consciência – ou seja, é dado como fenômeno –, enquanto os demais estão ausentes. Veja-se que a “casa”, enquanto um objeto em termos de uma *unidade ideal de sentido*, não é totalmente esgotada na visada em que se doa somente por um de seus lados (a frente). O que há, porém, é um processo referencial e completivo, em que o que está dado *in praesentia* é remetido ao que está *in absentia*, este sendo tomado como fundamentalmente pressuposto na constituição da experiência integral em questão. Tal remissão forma-se por meio de uma referência da vivência presente a outras, do mesmo tipo ou não – isto é, uma vivência perceptiva é remetida a uma imaginativa ou a uma mnemônica etc. do mesmo objeto (a casa). Para maiores esclarecimentos, cf. sobretudo Husserl (2006 [1913]).

⁸⁸ E aqui explico: é temporal o juízo que é elaborado por um cientista, mas não o é a verdade tomada como pura e total validade incondicional.

⁸⁹ Como, por exemplo, a vivência emocional da falta de um objeto ou um ente desejado, amado, etc. Tenha-se em mente que as considerações que aqui faço são realizadas por meio de um diálogo entre a fenomenologia pura de *IL* e a transcendental.

tal objeto, por exemplo, no horizonte da vivência perceptiva da consciência, em uma das suas diversas formas de aparição. Dito ainda de outro modo: é a consciência de tal objeto e, portanto, é uma constituição ínsita à experiência consciente. Ele é, por conseguinte, o que Husserl (2006 [1913]; 2008 [1954]), sobretudo em sua fenomenologia transcendental, chama de o *imanente*, não no sentido empirista de um *dado real interior* derivado das sensações, mas no de uma *unidade integral de sentido* através de que se revela *um dos lados do objeto*, que demanda um certo conjunto de estruturas necessárias e universais, a que pode ser concedido o predicado de essência (*eidos*).

Se, por um lado, não se trata do objeto em sua totalidade, não significa, por outro, que o fenômeno, como uma das faces de aparecimento ou de manifestação do objeto à consciência, determinado e constituído como é na vivência intencional (Husserl, 2015 [1901]), não tenha uma integralidade em si, ou seja, não se trate de uma unidade. O que se tem, por fim, é: a) o fenômeno não é o objeto em termos fenomenológicos, menos ainda o objeto em sentido empirista – entenda-se que aqui se fala de uma equivalência que proporia uma identidade total entre ambos os conceitos; b) enquanto o imanente, é o critério metodológico fundamental para que se dê início à *epoché* ou à redução fenomenológica, com o fim de abolir qualquer referência epistemológica ao *transcendente* (Husserl, 2006 [1913]; 2008 [1954]), ou seja, a um suposto objeto real dado em si e que seria externamente alheio à consciência, o que, do ponto de vista da fenomenologia, é uma suposição apenas metafísica, pois não é possível à perspectiva da consciência sair da sua imanência para garantir se o que é dado nos seus limites tratar-se-ia de uma imagem equivalente ao lhe seria transcendente⁹⁰; e c) o objeto é tornado outra coisa que não um *ser em concepção empirista*. Como magistralmente esclarece Moura (2006) no seu prefácio à edição brasileira de *IFP*, o fenômeno é, portanto, o *modo subjetivo de doação* do objeto⁹¹. Na mesma linha, é de *múltiplos fenômenos*, com efeito, que se consegue, segundo sobretudo a fenomenologia transcendental, constituir uma *síntese* a que pode ser dado o nome de objeto.

Diga-se que se trata do *mínimo denominador comum* de todas as suas formas subjetivas – porque dependem necessariamente da subjetividade pura ou transcendental – de aparição ou de revelação à consciência (fenômeno), como uma *unidade congruente e unificante* dos modos subjetivos de doação – um todo *concordante* de partes várias. Como é definido pelo filósofo alemão, o objeto é “[...] o puro *X* por abstração de todos os predicados [...]” (Husserl, 2006

⁹⁰ Mais uma vez, o que está em jogo aqui é o princípio de imanência.

⁹¹ Tal concepção é relativamente válida para a ideia com que Husserl opera também em *IL*, não obstante as várias diferenças que podem ser apontadas. Aqui, elas serão abstraídas.

[1913], p. 291). É desse modo que “[...] diferentes sentidos se referem ao *mesmo* objeto, justamente porque devem ser ordenados em unidades de sentido nas quais *acaba havendo coincidência entre os X determináveis dos sentidos unificados e deles com o X do sentido completo a cada respectiva unidade de sentido*” (Husserl, 2006 [1913], p. 292). Ou, como é afirmado pelo filósofo em *IL2*, “[...] a mesma objetividade pode ser dada à consciência de *modos diferentes*. Que se pense, por exemplo, em *representações posicionais equivalentes*. Elas dirigem-se ao *mesmo objeto precisamente por meio de matérias diferentes*” (Husserl, 2015 [1901], 414, grifos meus). Em tal totalidade, a *identidade* entre os *diversos* é estabelecida com vistas à instituição de *um* e *mesmo* objeto. Diz Husserl (2006 [1913], p. 291-292), a propósito, em *IFP*:

Da mesma maneira, atos *separados*, como, por exemplo, duas percepções ou uma percepção e uma recordação, podem se juntar numa unidade “concordante”, e em virtude da especificidade dessa junção, que manifestamente não é estranha à essência dos atos conjugados, o algo dos núcleos antes separados, algo determinado, ora desta, ora de outra maneira, é trazido à consciência como o mesmo algo ou como sendo, sem nenhuma discordância, o “mesmo objeto”.

Ou ainda como ele já enunciava em *IL2*,

Apesar de todas as alterações, fenomenologicamente tão importantes, das aparições fictícias da fantasia, o próprio objeto pode continuamente estar diante da nossa consciência como um e o mesmo objeto inalterado e igualmente determinado (identidade da matéria); não a ele, mas antes à aparição é que atribuímos nós, então, as alterações, nós “*visamo-lo*” como constantemente permanente; e visamo-lo assim sob o <434> modo da simples ficção (identidade da qualidade). Ao contrário, a matéria muda enquanto decorrem as representações unitárias de um objeto que se dá como estando a alterar-se (não atendendo agora às unidades compreensivas de forma, às quais corresponde, no objeto intencional, a identidade daquilo que “se” altera); e algo semelhante é válido quando surgem novas notas distintivas na apreensão de um objeto dado à consciência como inalterado, notas que antes não pertenciam ainda ao conteúdo intencional do objeto, ao objeto desta representação enquanto tal (Husserl, 2015 [1901], p. 359).

Assim é que o que se denomina de “identidade” trata-se de uma ideia que submete os diferentes fenômenos – modos subjetivos de doação ou aparição do objeto na vivência – a uma unidade chamada de objeto que é entendido como um, único e mesmo em todos os diferentes modos em que é dado na consciência. Saliente-se ainda que a fenomenologia não objetiva à descrição dos fenômenos senão no que possuem de necessário e universal, ou seja, em sua essência, uma vez que se tratam da experiência mesma da consciência. Não é qualquer atitude

descritiva de um objeto, logo, que se trata de um postura fenomenológica⁹². O que interessa à fenomenologia é o *como* é dada a vivência da consciência em relação aos seus modos de vivenciamento – percepção, imaginação, compreensão, volição etc. É assim que uma descrição fenomenológica é equivalente a uma definição das formas fenomenológicas de experiência da consciência, em sua estrutura pura, necessária e universal⁹³. A descrição de um fenômeno, logo, é a atitude descritiva de um modo subjetivo de doação ou, em outras palavras, da estrutura da experiência consciente em que ele *é constituído* e *dado* enquanto um sentido intencional de doação, o que significa que é uma definição tão apenas da essência da vivência da consciência. Mesmo que na filosofia fenomenológica de *IL* tal noção ainda possa não ser concebida em sua plenitude, ela é inteiramente válida para a explicação do que ali o filósofo alemão se propõe a discutir.

Mas quando o que é referido trata-se da *relação intencional* com a idealidade, a questão adquire um outro rumo, uma vez que vivência da verdade é uma experiência, enuncia o filósofo alemão (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]), do domínio do ideal (Santos, 2010; De Santis, 2021). Quando é ela apreendida, o que se possui não é um dado empírico a que se teria acesso por meio dos sentidos, mas, sim, uma *pura idealidade* da *significação* passível de ser alcançada através de uma vivência que a apreende como ideal e por meio de uma remissão intencional com a sua apreensão como fundamentalmente transcendente em relação a qualquer forma de condição contingente – empiria, constituição psicofísica etc. Como no exemplo fornecido pela citação de Husserl com que é iniciada esta seção – mesmo que não seja ele uma exemplificação de como se dá de fato a apreensão da verdade enquanto um objeto ideal –, não se possui uma experiência do “vermelho” como um objeto empírico, por mais que seja dito da sua forma de ser ou da sua existência em um determinado objeto – por exemplo, um móvel. Antes, é ele dado na experiência perceptiva como uma ideia que pode ser submetida, *a posteriori*, a um tipo de síntese de reconhecido que seria capaz de determinar a sua identidade nas suas mais variadas manifestações empíricas e singulares. De modo relativamente semelhante é a verdade, que, além de ser vivenciada em seu traço ideal, é caracterizada por uma maior radicalidade por se tratar de uma objetualidade que subsiste para além dos objetos empíricos, dos muitos juízos particulares e de forma totalmente independente da empiria, o que se acha associado, como em

⁹² Descrever a cor de uma mesa, o formato dos seus pés, a constituição e o formato do seu tampo, a qualidade da sua madeira etc. não é, *nem de longe*, uma descrição fenomenológica. E é isso que tantas vezes criticou Husserl na postura de muitos dos seus alegados discípulos. Cf. Moura (2022 [1989]).

⁹³ Recapitulando: toda vivência perceptiva ou imaginativa deve comportar *N* características fundamentais (estruturas) para ser necessariamente como tal. Eis o sentido do que discute a fenomenologia husserliana.

partes procurei mostrar, ao caráter supratemporal da verdade por ser ela pertencente à unidade da idealidade. É isso que a torna um todo em si integral e coerente⁹⁴.

Embora a verdade ideal *seja* independentemente da consciência tanto quanto o é da sua condição psicofísica, fato é, para filósofo alemão, que ela se torna acessível apenas por meio da vivência consciente (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]). Esse acesso, no entanto, não é compreendido por ele através das vias instauradas pela inteligência psicologista dedicada ao entendimento naturalista do ato; logo, no que de empírico e contingente ele possuiria. Como visto até aqui, é uma outra direção que Husserl segue, justamente para determiná-lo enquanto uma intuição eidética, em cuja unidade é mostrada, em sua inteira validade, a verdade como uma objetualidade do domínio do ideal, em si mesma válida e verdadeira. É por tal condição que na fenomenologia de *IL* é enfatizada, sob as mais diversificadas formas de subscrição, a premissa filosófica que advoga a ideia segundo a qual a consciência não é caracterizada pelas condições psicofísicas que a tornariam capaz de *criar* tal verdade, do modo como é entendida ali por Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]). Por conseguinte, não se trata, em *IL*, da verdade a subsidiária da consciência, como ocorre comumente na perspectiva psicologista dos empiristas, mas, sim, é a consciência que se torna a subordinada da verdade, cabendo-lhe reconhecê-la em sua incondicional e irrelativa validade e apreendê-la da maneira como se revela em si mesma. Tal como é indicado no trecho com que principio a presente seção, a consciência trata-se do meio por que a verdade se manifesta, não a sua fonte. Assim é que a verdade é *em si* tratada em *IL*, no sentido de uma objetualidade ideal que é universal e supratemporal porque é em si válida, que é acessível a *quaisquer formas de ente racional* independentemente das suas condições psicofísicas (Husserl, 2014 [1900]; 2015 [1901]; Moran, 2000; Santos, 2010; De Santis, 2021). Como explicativamente afirma Santos (2010, p. 261),

O juízo *reproduz* na expressão lógica a unidade sintética do objeto experimentado, mas *não a produz*; se ele expressa “estado de coisas” tal como é em si, nós o dizemos um juízo verdadeiro. A unidade não é algo acrescentado à experiência, não depende de quaisquer formas *a priori* da sensibilidade, menos ainda de algum ato reflexivo que procurasse reter o objeto na subjetividade para melhor conhecê-lo.

Se até o presente momento dediquei-me novamente a falar da concepção de verdade como um preâmbulo, é insuficiente para o entendimento da problemática fenomenológica da

⁹⁴ A propósito, Husserl (2014 [1900]) afirma que essa unidade é o que permite que as diferentes proposições de uma ciência sejam integradas em sistemas mais amplos e complexos de verdades, como as teorias. Tal é, aliás, um pressuposto para a sua lógica pura. Cf. a discussão da seção 2.2.

correlação que apenas ela ocupe uma posição de primazia, já que é uma concepção que somente representa um – o mais importante, é verdade – dos polos correlatos. Logo, indispensável tanto quanto para tal fim é, como parece manifesto, a questão referente ao ato, cuja conceito ocupa uma dimensão epistêmica das mais relevantes na filosofia que Husserl desenvolveu em *IL*. A dicotomia entre ato e conteúdo, que se subscreve por outros pares relativamente equivalentes – vivência intencional e verdade em si, consciência e idealidade etc. –, trata-se do tópico filosófico em que é assentada, em grande medida, uma parte importante da discussão do filósofo sobre a correlação. E, em sentido lato, pode-se entender que os atos de constituição são por Husserl (2015 [1901]) pensados necessariamente como *vivências intencionais*. O que isso quer dizer? Para que se consiga interpretar corretamente o significado fenomenológico da ideia husserliana, é imprescindível, porém, que se empenhe em compreender, em primeiro lugar e mais parcialmente que seja, a significado filosófico da concepção de consciência com que Husserl trabalha nos limites filosóficos de *IL*, o que é justificado sobretudo por ela se tratar da unidade em que é efetivado o centro de análise fenomenológica da correlação.

É sobretudo na quinta investigação que se consegue encontrar melhor debatida a ideia de consciência de *IL*. Ali, Husserl (2015 [1901]), antes de ceder um espaço de discussão aos tópicos nucleares da problemática da correlação, parte primariamente de uma avaliação do conceito de consciência, com vistas ao estabelecimento consecutivo da sua própria concepção. É assim que ele debate, no contexto de tal investigação, a *plurivocidade do termo consciência*, consequente da sua utilização nos campos de investigação dos problemas que lhe concernem, especialmente no da psicologia em que, nas palavras de Husserl (2015 [1901], p. 295), “[...] fala-se sobretudo de *consciência* e, do mesmo modo, de conteúdos de consciência e de vivências de consciência [...], principalmente em relação com a separação entre fenômenos psíquicos e físicos [...]”. Tal multiplicidade semântica, não obstante inevitável pela natureza do uso, com frequência gera como produto imediato, se se acompanhar com uma interpretação atenta a visão husserliana então expressa, a formação de uma certa opacidade de significação que poderia bem expressar-se em termos de uma forma de *confusão epistemológica*, cujo efeito mais nocivo, em sentido mais geral, tratar-se-ia do comprometimento da clareza conceitual de que é carente toda e qualquer investigação filosófica que objetive instituir um tratamento de fato rigoroso dos problemas referentes à consciência. Segundo o filósofo alemão, três são basicamente os conceitos de consciência:

1. O de *consciência no sentido de consistência fenomenológica do ego*, que é “[...] real conjunta do seu eu empírico enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na

unidade da corrente de vivências” (Husserl, 2015 [1901], p. 292); em tal concepção, a consciência, se se segue na esteira do entendimento de Moran (2000), é epistemicamente interpretada como uma *unidade temporal* em que a dinâmica das vivências psíquicas é constituída, sendo elas responsáveis pela estruturação do *eu* empírico no sentido de um *feixe* de experiências interconectadas;

2. O de *consciência como a somatória das percepções imanentes de si*, no sentido de “[...] o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias” (Husserl, 2015 [1901], p. 292), que se refere a uma faculdade reflexiva cuja função fundamental é a de constantemente exercer o posicionamento de si mesmo pelo ego, de modo intuitivo e imediato, enquanto tendo as vivências que, em fluxo presente, constituem a unidade da vida consciente;
3. E, por fim, o de *consciência como a totalidade de atos intencionais*, no sentido de, fala Husserl (2015 [1901], p. 292), “[...] designação global para todo e qualquer tipo de ‘atos psíquicos’ ou ‘vivências intencionais’”, tratando-se de uma noção conceitual que busca concernir abrangentemente à função intencional da consciência, com uma ênfase na sua intencionalidade como uma *estrutura posicionante*, que se apresenta, ao mesmo tempo, como uma condição de possibilidade e uma fonte originária dos atos ditos intencionais, responsáveis, por sua vez, pela conferência de *significação* aos *objetos visados* (Husserl, 2015 [1901]), como *intenção signitativa* e *intenção intuitiva* (Husserl, 1975 [1901]).

Tais concepções elencadas pelo filósofo alemão não apenas garantem um entendimento amplo do uso conceitual do termo com que ele visa a dar início à sua discussão fenomenológica, mas também são esclarecedoras das dimensões em que se pode perscrutar a origem, as formas e os nexos que possibilitam a experiência subjetiva. Sabe-se bem que a análise fenomenológica da consciência, desde a primeira proposta apresentada por Husserl em *IL*, é fundada axiomática e originariamente sobre um princípio que se pode dizer como estritamente ligado à concepção de *unidade fenomenológica* do *eu*. O conceito com que o filósofo alemão trabalha no contexto da sua investigação repta as definições produzidas pela inteligência psicologista, na medida em que é oposto ao intento do psicologismo em impor à consciência uma definição que a delimita conceitualmente em termos de um agregado *real* de eventos psíquicos, em particular ao propor que a unidade consciente emerge de uma contextura dinâmica de vivências interconectadas em sentido empírico. A partir de um entendimento antipsicologista, Husserl então procura submeter

a uma avaliação crítica as três concepções supracitadas, para daí haurir a *semântica epistêmica*⁹⁵ que possa condizer aos desígnios da sua fenomenologia.

É daí que se começa a investigar a consciência, de determinada maneira, nos rumos da sua compreensão como um *conceito fenomenológico*, em que ela passa a ser definida, em termos abrangentes, como uma unidade estruturante cuja emergência é dada pela interconexão entre os seus atos enquanto vivências intencionais de um certo tipo essencial – *significantes* ou *intuitivas* (Husserl, 1975 [1901]). É do quadrante filosófico aí formado, em diálogo crítico com a psicologia de seu tempo, que surge então o conceito de vivência na fenomenologia de *IL*, que é pressuposto pelo filósofo como dado na consciência vista em sentido coesivo, que não é uma simples somatória de acontecimentos ditos psíquicos e postos isoladamente, em termos de conteúdo como *unidade real de consciência* (Husserl, 2015 [1901]). Ao contrário, Husserl busca compreender a consciência como uma estrutura coerente que, em si, é capaz de unificar coesivamente as suas partes em uma totalidade, de modo que o que se entende, em perspectivas psicologistas, de forma isolada torna-se integrante de um todo congruente e articulado que é dotado de uma condição que permite que a consciência transcenda os momentos fragmentados da sua vivência, bem como ultrapasse os dados sensíveis que compõe a *substrata* da experiência consciente. É a partir desse entendimento, portanto, que Husserl introduz em sua investigação fenomenológica o conceito de vivência – ou a *aparência da coisa* (Husserl, 2015 [1901]) –,

⁹⁵ Denominado com tal expressão o conjunto de significados dos conceitos e das ideias de um determinado teórico, que tem por finalidade delimitar sistematicamente os seus sentidos enquanto, não termos recorrentes em um dada língua, mas, sim, unidades semânticas de um dado sistema de proposições a que se pode dar o nome de teoria. Tais *vocábulos epistêmicos* devem ser entendidos no sentido de palavras ou de expressões que visam definir, descrever, delimitar, compreender etc. epistemicamente os fenômenos a que se referem, sejam eles materiais – objetos dados no mundo, etc. –, sejam eles ideais – em um significado metateórico, ou quando concernentes a ideias, sentimentos etc. Por mais que possam guardar com o seu significado cotidiano ou ligado ao seu uso em outros campos – como a religião, a política etc. –, os vocábulos epistêmicos ganham o seu sentido pleno unicamente no interior da teoria de que é parte, ou seja, no sistema de proposições articuladas que compõem, assim como recebem-no da relação que a teoria a que pertence estabelece com inúmeras outras nos limites do seu campo – por exemplo, da filosofia – e do seu domínio – por exemplo, da exclusivamente epistemologia – ou para além deles. Assim é que o seu sentido também pode ser construído a partir da sua articulação com o seu uso nos diversos outros campos. Portanto, uma semântica epistêmica, enquanto uma série relativamente estável de significados de um ou de vários conceitos, refere-se ao sentido de que se revestem enquanto *unidades de conhecimento* – daí o termo “epistêmico”. De acordo com esse entendimento, pode-se perceber que um ou vários tratados de um mesmo autor compartilham entre si uma e mesma semântica epistêmica, dado que os seus conceitos conservam um conjunto de significados estáveis que são intercambiáveis entre tais textos, o que não significa que não haja mudanças pequenas ou substanciais em uns ou em uma parte da teoria expressa. Daí pode-se ver que uma teoria pode não ser dada integralmente em uma única obra, mas, como um sistema articulado de proposições que visa a interpelar fenômenos diversos de várias formas, construir-se na relação entre dois ou mais textos de um pensador. Como exemplo, tome-se o conjunto de obras que perfazem o que se denomina de fenomenologia transcendental – cf. Husserl (2006 [1913]; 2008 [1954]).

especialmente ao entendê-la em sua relação com a intenção como o seu modo funcional, bem como ao assumi-la, também, como a parte integral, plena em si mesma, da experiência consciente, que forma, pode-se dizer, a sua *tessitura*.

Assim, tem-se que a vivência, Husserl a compreende para além do sentido que possui no contexto das diversas teorias psicológicas – como a de Wundt, por exemplo. Diante da nova visão que então quer estabelecer, ela, ao definir equivalentemente o que Husserl entende como ato, não se reduz a *momentos reais e diretamente acessíveis* pela consciência enquanto dados, mas como uma *integralidade significativa* que mantêm constitutivamente uma certa *relação intencional* com objetos então visados por elas. Logo, “[...] são *vivências* ou *conteúdos de consciência* as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceituai, as suposições e dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como têm lugar na nossa consciência”, afirma Husserl (2015 [1901], p. 296). Entretanto, os constituintes abstratos que perfazem o processo de instituição da vivência são semelhantemente apreendidos pela consciência, no mesmo sentido: “e, com estas vivências na sua totalidade e plenitude concreta, as partes e momentos abstratos que as compõem são também *vividos*, as partes e os momentos abstratos são *conteúdos de consciência reais*” (Husserl, (2015 [1901], p. 296).

No entanto, Husserl, criticamente abstémio em relação aos traços típicos da intelecção psicologista a partir de que é constituída a forma conceitual da concepção que procura rechaçar, propõe uma retração do significado teórico da vivência, ao estabelecê-la, portanto, como um conceito em cuja definição essencial deve ser abnegada toda e qualquer espécie de remissão ao plano da realidade empírica, seja para fundamentá-la, seja para formá-la, seja ainda para poder tentar justificar a sua estrutura e a sua essência através de um processo de referência à empiria a que estaria ela voltada. Ao tomar de modo tão radical o partido do domínio do absolutamente formal e puro, o filósofo alemão então não só dá o tom a partir de que passaria a se desenvolver a sua fenomenologia, como, ao mesmo tempo, estabelece as pedras sobre as que ela precisaria ser firmada para manter-se no caminho da pura idealidade. Diz o filósofo:

Seja agora também indicado *que este conceito de vivência pode ser tomado de um modo puramente fenomenológico, isto é, de tal modo que seja excluída toda e qualquer referência à existência empírico-real* (a homens ou animais da natureza): a vivência, no sentido psicológico-descritivo (no sentido empírico- fenomenológico), torna-se, então, a vivência no sentido da Fenomenologia *pura* (Husserl, 2015 [1901], p. 297).

Há assim as posições teóricas da fenomenologia que *devem ser tomadas puramente*, em

consonância com as *visões intelectivas puras de essência* enquanto *apriorísticas* (Husserl, 2015 [1901]), condizentes com a procura husserliana pela delimitação das vias para o acesso efetivo à idealidade. No contexto filosófico em questão, é proposto por Husserl (2015 [1901], p. 298), com efeito, que “vivemos as aparições como pertencentes à tessitura da consciência; as coisas aparecem-nos como pertencentes ao mundo fenomênico. As próprias aparições não aparecem, são vividas”. No que é afirmado pelo filósofo alemão, pode-se extrair uma conclusão das mais importantes para que se entenda adequadamente a natureza epistêmica da sua fenomenologia: uma coisa é, evidentemente, as aparições enquanto vivências, dadas *na* consciência como um dos fios com que é fiada a experiência consciente; outra é o objeto tomado como uma entidade de ordem empírica, que se remete a si como uma *coisa pertencente ao mundo fenomênico*. Em outras palavras, há a diferenciação filosófica entre a percepção sensorial e o *objeto intencional* que é o foco da análise fenomenológica. Essa diferença é, novamente, a proposta de superação do psicologismo por meio da abolição da referência à condição empírica tanto do objeto quanto do sujeito do conhecimento, o que é feito pela fenomenologia por meio de uma *redução* a que a doutrina husserliana recorre para ater-se tão somente à dimensão formal e puramente interna da vivência, no que de *a priori* possui em sua estrutura fundamental⁹⁶. Nos dizeres elucidativos de Santos (2010, p. 135), “a ‘análise correlativa’, depois de depurada nas *Investigações lógicas*, move-se no terreno da idealidade, preocupando-se em fixar as estruturas universais dos atos subjetivos”.

Assim é que há, de uma lado, “[...] a referência do eu-pessoa aparente à coisa que aparece externamente [...]” (Husserl, 2015 [1901], p. 299) e, de outro, a “[...] *relação entre a aparição coisal, enquanto vivência, e a coisa que aparece*” (Husserl, 2015 [1901], p. 299). Em termos mais explicativos e conclusivos, a vivência, tal como Husserl quer defini-la enquanto a consciência em sua dinamicidade intencional, carece ser, em primeiro lugar, conceitualmente concebida distante da intelecção psicologista e, em segundo e por conseguinte, definida tão apenas de *forma puramente fenomenológica*, ou seja, a partir de uma necessária exclusão do argumento que queira defini-la como um conceito por meio da premissa que se fundamenta na referência à existência empírica tanto de sujeitos (o eu empírico, no caso) quanto de objetos.

⁹⁶ Se se pensar na mesma esteira de Santos (2010), deve-se conceber que, ao assim definir a questão epistemológica com que se ocupa, Husserl argumenta que, no ato perceptivo, tem-se uma diferença necessária entre a sensação a que é dada apreensão em sentido empirista, enquanto dados empíricos ou sensíveis quase entendidos como átomos da esfera da sensação – que é, inclusive, o centro das atenções dos psicologistas –, e a integralidade fenomenológica da unidade imanente da vivência da consciência enquanto sentido intencional que faz referência ao que é visado nela. Isso se encontra diametralmente relacionado à distinção acima mencionada.

Husserl propõe uma concepção pura de vivência, de modo que de si mesma possa emergir o seu sentido eidético sem que haja qualquer necessidade de remissão ao que não é si própria, dada em sua essência pura, na sua funcionalidade estritamente formal e *a priori* (De Santis, 2021). Quando é assim conceitualizada, a vivência é por ele pensada de forma independente também das condições psicofísicas do ente e, no plano investigativo da fenomenologia como o domínio correlato da lógica pura, é transformada no *objeto* a que se pode acessar única e exclusivamente através de uma *intuição eidética*, o método basilar da filosofia fenomenológica de *IL*⁹⁷.

De todo modo, o que é possível concluir necessariamente das proposições referidas é: a *vivência define-se essencialmente por uma certa intenção em que visa a uma objetualidade*. É com esse conceito de vivência, em sua inteireza epistemicamente também purificado de toda e qualquer espécie de psicologismo, que opera Husserl na filosofia de *IL*. Consequentemente, o conceito fenomenológico toma-a não como um depósito de dados sensíveis que se organizariam de determinada forma a ponto de gerar a representação, mas, ao contrário, como uma função intencional que visa aos objetos ao mesmo tempo que lhes confere significação em sentido fenomenológico e, assim, que às sensações vividas pela atividade de apreensão dão um sentido organizativo com vistas à constituição de unidades por meio de atos, através de que é formada a tessitura da experiência consciente – em terminologia apropriada, uma *apreensão animadora* (Husserl, 2015 [1901]). Daí o surgimento do que se pode chamar de *unidade fenomenológica da consciência*, cuja estrutura *a priori*, pode-se assim dizê-lo, é definida como uma determinada dinamicidade estritamente imanente e pura em que as vivências, em seu modo estrutural e nos novos termos semânticos propostos por Husserl, enlaçam-se na sistematicidade fundamental da totalidade de que fazem parte (Moran, 2000).

De acordo ainda com o que se viu até aqui, deve-se também assumir a unidade de que fala Husserl *exclusiva e unicamente* como conexões intencionais de natureza formal e pura – isto é, dadas independentemente de qualquer tipo de remissão à empiria e à condição psicofísica de um ente (real ou possível) –, em que as vivências acham-se definidas semelhantemente de forma *apriorística* (De Santis, 2021). As implicações epistemológicas que daí decorrem, com efeito, constituem o espectro de redefinições dos fundamentos das questões primordiais de uma teoria do conhecimento, exatamente quando o que é proposto pelo filósofo alemão se trata de

⁹⁷ Aqui, encontra-se claramente o prenúncio do sentido filosófico da redução fenomenológica que caracterizará, nos anos seguintes, a fenomenologia transcendental de Husserl, sobretudo por recorrer à eliminação de referências aos processos psicofísicos e às contingências empíricas, em favor de uma investigação filosófica que se ocupe apenas da intuição das essências e da pura imanência da consciência.

um ponto que desloca as intenções investigativas da esfera do mundo empírico – e, portanto, da ordem intelectiva imantada no espírito do positivismo, preso ao indutivismo inoperante para uma investigação que se pretende pura e formal – para o domínio das estruturas ínsitas da consciência a que se deve dar, de modo obrigatório, o predicado de *pura e aprioristicamente* intencionais⁹⁸, e isso entra em associação direta com a análise fenomenológica das idealidades. É assim que a análise correlativa a que visa a fenomenologia de *IL* sempre busca manter-se fixa na esfera da objetualidade ideal que subsiste a toda e qualquer forma de variação ou de mutação. Como Santos (2010, p. 135) ainda fala,

Submetida ao tempo, a vivência singular é o múltiplo fadado a repetir-se; ela ressurgue continuamente renovada, mas o conteúdo que a solicita é sempre o mesmo, não repetido, idêntico a si na própria idealidade, intemporal, abstrato e universal. Para que o “mesmo” ato possa repetir-se, a psicologia da vivência precisa tomar um conteúdo estável como referência, do qual extraia a regra da repetição⁹⁹.

As vivências intencionais compõem o cerne de interesses filosóficos da fenomenologia husserliana, ao serem definidas fundamentalmente como atos que possuem uma direcionalidade determinada para uma certa objetualidade, seja ela real, seja ideal. Husserl (2015 [1901]) então categoriza os atos de consciência em distintas modalidades, enquanto tipos, como Santos (2010) diz, que exprimem em si um dado perfil eidético, tais como a vivência perceptiva, a imaginativa, a judicativa (que se refere a juízos), a volitiva, a emocional (sentimentos em geral) etc. cada qual, como falado, dotada de uma *forma essencial* que determina o seu modo de intencionalizar uma objetualidade, ou seja, a maneira como exerce a sua função referencial¹⁰⁰. É no segundo

⁹⁸ Que seja explicado: no contexto desta primeira fenomenologia, isso não implica uma rejeição do mundo externo, mas apenas uma forma de reinterpretação da sua relação com a consciência. Husserl empenha-se em propor que o conhecimento é fundamentado, somente e de maneira necessária, na experiência direta da consciência, que deve, por conseguinte, encontrar na descrição rigorosa a sua estrutura eidética.

⁹⁹ É possível ver aqui uma semelhança com o que Bakhtin discute a respeito da dicotomia entre o ato e conteúdo, de que procurarei tratar na seção adequada.

¹⁰⁰ Um breve exemplo: há uma diferença fundamental e eidética entre uma vivência perceptiva (imediate) de um livro, dado em presença *preenchida* na *intenção intuitiva* (Husserl, 1975 [1901]), e uma vivência imaginativa do mesmo objeto. Enquanto a primeira necessita eideticamente da doação imediatamente presente da livro como um objeto categorizado pelo seu pertencimento à realidade fenomênica em sua imediateidade concreta – doação que é dada na intuição (intenção intuitiva) –, a segunda não carece, em sua forma eidética, de tal doação concretamente imediata – *in praesentia* intuitiva –, mas eminentemente de um processo referencial a uma objetualidade – no caso, o objeto dado na imaginação – através de uma *intenção signitiva* (Husserl, 1975 [1901]). Em termos explicativos, deve-se compreender que, se na percepção é preciso que a consciência experiencie ou vivencie o livro como um *objeto no aqui e agora*, na imaginação a sua relação intencional não depende de tal existência

capítulo da sua quinta investigação que Husserl (2015 [1901]) trata mais detidamente das questões que dizem respeito aos tipos de vivência intencional, após uma crítica a um conjunto de pressupostos brentanianos. É daí que distingue rigorosamente o filósofo alemão o objeto intencional das vivências da série de constituintes empíricos ou reais que ora *podem estar* implicados no processo de relação com o objeto, no sentido de dados sensíveis ou de *substrata* psíquicas, que, todavia, são superados e ultrapassados pela vivência como uma certa unidade significativa e unificante que configura a totalidade ideal do objeto visado. Segundo o seu entendimento crítico,

Em qualquer caso, é bastante duvidoso e muitas vezes conduz mesmo ao erro dizer que os objetos percebidos, fantasiados, julgados, desejados etc. (correspondentemente, <385> de modo perceptivo, representativo etc.) “*entram na consciência*” ou, inversamente, que “*a consciência:*” (ou “*o eu*”) entra em relação *com eles* de um modo ou de outro, que eles, de um modo ou de outro, “*são recebidos na consciência*” etc.; do mesmo modo que dizer que as vivências intencionais “*contêm em si mesmas qualquer coisa como objeto*”, e coisas semelhantes. Expressões deste tipo levam a *duas más interpretações*; *primeiro*, à de que se trataria de um processo real ou de um relacionar-se real, que se passaria entre a consciência ou eu e a coisa “consciente”; *segundo*, à de que se trataria de uma delação entre duas coisas que poderiam de igual modo ser realmente encontradas na consciência, o ato e o objeto intencional, e, assim, de qualquer coisa como um encaixe recíproco de um conteúdo psíquico no outro (Husserl, 2015 [1901], p. 319).

Por conseguinte, tem-se apresentado aí também o fundamento da “[...] distinção entre o conteúdo *real* de um ato e o seu *conteúdo intencional*” (Husserl, 2015 [1901], p. 340). O filósofo ainda especifica, na mesma direção, que,

Por conteúdo real fenomenológico de um ato, entendemos a totalidade conjunta das suas partes, sejam elas concretas ou abstratas, em outras palavras, a totalidade conjunta das *vivências* parciais de que ele é realmente construído. Indicar e descrever tais partes é a tarefa da análise psicológica puramente descritiva, que se realiza no quadro da atitude própria das ciências empíricas. Esta análise pretende, em geral, desmembrar as vivências internamente experienciadas em e por si, tal como elas são realmente dadas na experiência e certamente sem remissão a contextos genéticos, e também sem remissão <412> ao que elas possam significar fora de si próprias ou para aquilo para que elas possam valer. A análise psicológica puramente descritiva de uma formação sonora encontra sons e partes abstratas ou formas unitárias de sons, ela não encontra qualquer coisa como ondas sonoras, órgãos de audição etc.; por outro lado, ela também não encontra coisas como o sentido ideal que faz

– é possível, até, que se imagine um livro mágico, brilhante, de cujas páginas saltam figuras igualmente mágicas etc. Tem-se que a capacidade pertencente à consciência de conseguir configurar destintas funções modulares da intenção é bastante reveladora da complexidade da dinâmica pura e *a priori* das vivências intencionais.

da formação sonora um nome, ou mesmo a pessoa que pode ser nomeada através do nome. Este exemplo torna-se suficiente para esclarecer o que temos em vista. Naturalmente que só temos conhecimento dos conteúdos reais dos atos por meio de tais análises descritivas. Que, com isso, devido à imperfeita clareza das intuições ou à imperfeita adequação dos conceitos descritivos, em uma palavra, devido a um método defeituoso, todo tipo de “sensações fictícias”, para me exprimir como *Volkelt*, que se possa imiscuir, isso é inegável. Mas isso diz apenas respeito à admissibilidade das respectivas análises em casos singulares. Seja como for, pelo menos isto é evidente: que as vivências intencionais contêm partes e lados distinguíveis – só disto curamos por ora¹⁰¹.

Em síntese,

A que coisa chamamos, aqui, o mesmo conteúdo? Manifestamente, a objetividade intencional é a mesma nos diferentes atos. Um e o mesmo estado de coisas é representado na representação, posto como válido no juízo, desejado no desejo, perguntado na pergunta. Mas esta observação não é suficiente, como o mostram as reflexões seguintes. Para a consideração fenomenológica real, a própria objetividade é nada; para falar em termos gerais, ela é transcendente ao ato. *Independentemente de saber em que sentido e com que direito se fala do seu “ser”, independentemente de saber se é real ou ideal, se é verdadeira, possível ou impossível, o ato está “dirigido para ela”*. Se perguntamos agora como se poderá compreender que o não existente ou transcendente possa valer como objeto intencional num ato em que ele não está de todo, então não há outra resposta para além daquela que demos acima e que é, de fato, totalmente satisfatória: o objeto é algo intencional, isto é, há aí um ato com uma intenção determinadamente caracterizada que, nesta determinidade, constitui precisamente aquilo a que chamamos intenção para este objeto. A relação com o objeto é uma peculiaridade que pertence à composição de essência da vivência de ato e as vivências que a exibem chamam-se (por definição) vivências intencionais ou atos. *Todas as diferenças no modo da relação objetiva são diferenças descritivas das vivências intencionais respectivas* (Husserl, 2015 [1901], p. 354).

A posição então defendida por Husserl contra o fundamento empirista – psicologista, pode-se dizer por equivalência – da concepção de seu outrora preceptor advoga uma tese que, em especial subsequentemente na sua fenomenologia dita transcendental, versa sobre o absurdo das ideias que judicam que a consciência contém em si mesma o seu objeto em sentido *real*. Se se pode outorgar ao objeto intencional uma certa forma de imanência, somente se pode fazê-lo,

¹⁰¹ Em complementação, ainda fala Husserl (2015 [1901], p. 321): “se os chamados conteúdos imanentes são antes simples conteúdos *intencionais* (intentados), então, por outro lado, os *conteúdos verdadeiramente imanentes*, que pertencem à consistência real das vivências intencionais, são *não intencionais*: eles edificam o ato, possibilitam a intenção, enquanto pontos de referência necessários, mas eles próprios não são intentados, não são os objetos que são representados nos atos. Não vejo sensações de cor, mas, sim, coisas coloridas; não ouço sensações de som, mas antes a canção da cantora etc.”.

como evidente parece ser, a partir de uma reconfiguração epistemicamente fundamental da própria ideia de objeto com que se opera, que, enquanto uma objetualidade subsumida às injunções da consciência tal como é por Husserl definida, passa a poder pertencer à sua circunscrição tão somente nos termos de um *objeto ideal* – o imanente (Husserl, 2008 [1954]). Encontra-se aqui o fundamento filosófico que, posteriormente, dará a Husserl, de acordo com a interpretação – para muitos, equivocada (Moura, 2022 [1989]) – dos seus detratores realistas, o “ignóbil” título de *idealista transcendental*¹⁰², em oposição ao suposto *realismo* que performaria a totalidade epistêmica de *IL* – o que, de dada maneira, não parece ser tão realista assim. Na mesma toada, segue o filósofo alemão à conclusão de acordo com que, “se é inevitável falar aqui de uma *relação*, devem, contudo, ser evitadas as expressões que convidam à má interpretação da relação como qualquer coisa psicologicamente real, correspondentemente, como qualquer coisa pertencente ao conteúdo real da vivência” (Husserl, 2015 [1901], p. 319-320). Trata-se da instituição teórica de uma posição filosófica outra, cujo sentido é a proposição husserliana de uma

[...] viragem da atitude científica psicológico-empírica para a atitude científica fenomenológico-ideal. Excluimos todas as apercepções e todas as posições de ser da ciência empírica, tomamos aquilo que é internamente experienciado, ou de outro modo internamente intuído (digamos, na mera fantasia), segundo a sua pura consistência vivencial e como simples base exemplar para ideações, a partir do qual olhamos ideativamente para as essências gerais e conexões de essência – espécies ideais de vivências de níveis diversos de generalidade e conhecimentos de essência idealmente válidos, que, por conseguinte, valem *a priori*, numa universalidade incondicionada, para as vivências *idealiter* possíveis da espécie respectiva. Assim obtemos as visões intelectivas da Fenomenologia pura (voltadas, aqui, para os componentes reais), cuja descrição é, portanto, uma ciência totalmente ideal, purificada de toda e qualquer “experiência”, isto é, de toda e qualquer posição conjunta de uma *existência* real. Quando, num modo de dizer mais simples, falamos meramente de <413> análise e descrição reais (e, em geral, fenomenológicas), devemos ter sempre em conta que a ligação destas explanações com o domínio psicológico é apenas um estágio transitório, que as apreensões empírico-reais e as posições de existência que lhes correspondem (por exemplo, as vivências como “estados” de realidades animais que vivenciam num mundo espaço-temporal real) não têm a mínima eficácia, numa palavra, que por toda parte se tem em vista e se pretende alcançar validades de essência *puramente* fenomenológicas¹⁰³ (Husserl, 2015 [1901], p. 342).

¹⁰² Como já mencionei em nota anterior, refiro-me à virada transcendental de Husserl, quando, a partir inicialmente das suas lições de 1907 (Husserl, 2008 [1954]) e, com mais exatidão, da sua obra monumental de 1913 (Husserl, 2006 [1913]), assume ele a sua fenomenologia como uma filosofia transcendental.

¹⁰³ Pode-se ver aqui, mais uma vez, a manifestação de um dos pressupostos da *epoché* com que será inaugurada a principal postura filosófica da fenomenologia transcendental.

Assim é que o ato constitutivo definido de modo fenomenológico, em termos de uma consciência como vivência intencional, é eideticamente uma determinada estrutura intencional dotada de um *eidos puro* – isto é, uma forma a que se deve conceder os atributos de necessidade e de universalidade –, e não um conjunto de processos psíquicos reais apreendidos por indução. Pode-se ver, portanto, que *ser* intencional de *dado modo* é a definição da constituição eidética do ato enquanto vivência de consciência. De igual modo, o seu conteúdo, no sentido de uma objetualidade a que se refere intencionalmente, não pode ser entendido como *qualquer coisa psicologicamente real*, como diz o filósofo em concordância com a sua postura antipsicologista em relação à lógica. Logo,

Examinando com mais precisão, é um contrassenso de princípio encarar a relação intencional, no caso presente e em geral, como uma relação causal, atribuir-lhe, portanto, o sentido de uma conexão necessária, substancial e causal, de ordem empírica. Pois o objeto intencional que é tomado como “eficiente” não está em questão a não ser como objeto intencional, mas não como algo que seja efetivamente fora de mim e que determine realmente a minha vida anímica, de um modo psicofísico. Um combate de centauros, que me represento em imagem ou na fantasia, suscita o meu prazer tanto quanto uma bela paisagem da realidade, e, se apreendo também esta última como causa psicofísica real do estado anímico de prazer provocado em mim, esta “causação” é totalmente diferente daquela pela qual considero a paisagem vista – em virtude precisamente do seu modo de aparição, ou das cores e formas aparentes da sua “imagem” – como “fonte”, como “fundamento” ou “causa” do meu prazer. O ser-aprazível, correspondentemente, e o sentir prazer pertencem a esta paisagem não como realidade física ou como efeito físico, mas, na consciência de ato aqui em questão, eles pertencem à paisagem enquanto ela *aparece de tal e tal maneira*, eventualmente, enquanto ela é de tal ou tal maneira ajuizada, enquanto ela faz recordar isto ou aquilo: nessa qualidade, ela “reclama” ou “desperta” tais sentimentos (Husserl, 2015 [1901], p. 336).

Daí Husserl (2015 [1901], p. 344) consequentemente afirmar que,

Em relação ao conteúdo intencional, entendido como objeto do ato, há que distinguir o seguinte: o *objeto, tal como é intencionado*, e pura e simplesmente o *objeto, que é intencionado*. Em cada ato é “representado” um objeto de tal ou tal modo determinado e, como precisamente esse tal, ele pode, eventualmente, ser o ponto de mira de intenções cambiantes, judicativas, afetivas, optativas etc. Contextos cognitivos (efetivos ou possíveis) exteriores à real consistência do próprio ato podem, porém, pelo modo como se conjugam na unidade de uma intenção, conferir ao objeto identicamente representado qualidades objetivas que a intenção do presente ato não toca; correspondentemente, podem produzir-se múltiplas representações novas, que têm, todas elas, a pretensão, em virtude da unidade cognitiva objetiva, de representar o mesmo objeto. Em todas elas, portanto, o objeto *que é intencionado* é o mesmo, mas em cada uma delas a intenção é diferente, cada uma visa ao objeto de um outro modo. Assim, a representação *o Imperador da*

Alemanha representa o seu objeto enquanto imperador, e precisamente como <415> o da Alemanha. Ele próprio é o filho do Imperador Frederico III, o neto da Rainha Vitória, e tem, de resto, múltiplas propriedades que não são aqui nomeadas e representadas. Em conformidade com isso, relativamente a uma dada representação, poder-se-ia falar, de um modo totalmente consequente, do conteúdo intencional e extraintencional do seu objeto; contudo, mesmo sem recorrermos a uma terminologia particular, encontram-se muitas expressões apropriadas e inequívocas, por exemplo, o que é intencionado do objeto etc.

A partir de tais premissas, tem-se como inferência filosoficamente teórica a seguinte posição da fenomenologia: a consciência, para a doutrina de *IL*, trata-se da dimensão em que é constituído, por meio da relação de referência intencional, o meio fenomenológico para a apreensão do sentido da objetualidade. Ao mesmo tempo, é o domínio da experiência em que é possível, a partir da integralidade que é a vivência enquanto uma unidade significativa e unificante, a organização dos dados fenomênicos de modo que se forme um conjunto dotado de significado. Assim é que se pode entender a origem da problemática da correlação: o conteúdo ideal a que a consciência se refere intencionalmente é dado na vivência no sentido de objeto intencional, diz Husserl (2015 [1901]). Se a objetualidade a que a consciência possui acesso puro pela vivência intencional trata-se não de um objeto em sentido empírico e real porquanto é inadmissível que a unidade da vida consciente possa incluir em si mesma nada além de um objeto dado como um sentido e apreendido por ela através das suas intenções (significativas e intuitivas), é possível bem entender como a idealidade agora pode tornar-se um objeto intencionado pela consciência, sem que a sua essência seja comprometida. “Cada ato relaciona-se intencionalmente com uma objetividade que lhe pertence. Isto é válido tanto para atos simples como compostos. *Seja como for que um ato possa ser composto de atos parciais, se ele é de todo um ato, então terá o seu correlato numa objetividade*”, complementa Husserl (2015 [1901], p. 344). Pois,

Enquanto leis ideais, elas não visam à origem causal ou à coexistência empírica dos atos mutuamente correlacionados, mas visam antes a uma certa competência operativa, regida por uma lei ideal, das correspondentes essências de ato, ideativamente captáveis, essências que têm o seu “ser” e a sua “ordem legal de ser” no domínio da idealidade fenomenológica, do mesmo modo que os números puros e os tipos puros de construções geométricas o têm no domínio das idealidades aritméticas ou geométricas. Se entramos na extensão apriorística das idéias puras, então poderemos também dizer, numa universalidade pura e, portanto, incondicionada, que “nós”, por referência à essência significativa específica dos atos correspondentes, não “podemos” consumir uns sem “podermos” consumir os que lhe são correlativos; e, ainda mais, que, também a respeito da validade lógica, há aqui correlações, sob a forma de equivalências legais, de tipo tal que nós – racionalmente – não poderemos, por exemplo, começar a falar *deste S* sem que, com isso, não

reconheçamos também “potencialmente” *que há um S*. Em outras palavras: que uma proposição com quaisquer nomes posicionantes <490> seja válida e que o juízo de existência correspondente a estes nomes não seja válido, isso é uma incompatibilidade apriorística. Esta é uma lei desse grupo de leis ideais “analíticas” que se fundam na “simples forma” do pensamento, correspondentemente, nas categorias, enquanto idéias específicas que pertencem às formas possíveis do pensamento “em sentido próprio” (Husserl, 2015 [1901], p. 407-408).

A verdade, como uma idealidade pura, torna-se não um objeto real da consciência, mas, sim, o seu objeto intencional, *aprioristicamente ideal*, em vivências eideticamente judicativas. De tal maneira então é que se precisa admitir que, independentemente dos juízos particulares em que ela é manifestada ou é dada, “o seu valor de verdade é o mesmo, e o é manifestadamente quando ‘o’ juízo, a essência intencional enquanto unidade da qualidade judicativa e da matéria judicativa, é o mesmo” (Husserl, 2015 [1901], p. 358-359). E concluído daí que “a tradição lógica no seu todo fala de um ter-por-verdadeiro apenas a propósito dos juízos, isto é, das significações assertivas. Agora, porém, seriam designados como atos de ter-por-verdadeiro todas as percepções, recordações, expectativas, todos os atos de posicionamento expressamente nominal” (Husserl, 2015 [1901], p. 424). Como é indicado por De Santis (2021), a problemática epistemológica acha-se agora perante uma concepção de consciência como somente *idealmente possível*, mesmo que *realmente inexistente*.

A ideia haurida por Husserl se refere, portanto, tão apenas a uma estrutura possível que se carece ter para que seja permitido a qualquer ente racional que venha a possuí-la a condição necessária e universal para que com a verdade, em sua e pura idealidade e em sua essencial e absoluta incondicionalidade, *possa* ter uma relação de conhecimento – isto é, apreendê-la por meio de uma vivência intencional. Não se trata, como asseverado outrora, de um conceito de consciência a que a fenomenologia chega por análises empíricas empreendidas através de um procedimento indutivo – postura teórica e metodológica típica do psicologismo –, mas, sim, de uma intuição descritiva e eidética das estruturas necessárias e universais de que é dependente todo ente racional para a apreensão da objetualidade ideal que é a verdade em sentido husserliano. É por esse motivo que se pode entender que a consciência assim definida em *IL* é *a priori* e, por sê-lo, estabelece-se como uma forma de estrutura necessária e universal para *todos os seres possíveis*, passíveis de síntese na noção de subjetividade pura.

Tal como a consciência fenomenológica de que trata Husserl em *IL*, a correlação de que ele fala, de análoga maneira, é em relação a ela também apenas possível (De Santis, 2021), uma vez que o polo em que se deve manifestar *concretamente* a verdade em si – a consciência, no caso – pode não possuir uma existência efetiva ou *real*. Isso, como afirma Husserl (2015 [1901])

e como reafirma De Santis (2021), não invalida a existência da verdade nem da correlação em si, justamente porque, como visto antes, a primeira é pertencente ao domínio do ideal e, por essa razão, é absolutamente independente da consciência – tanto empírica quanto pura, pode-se entender –, pois se mantém válida e permanente em si mesma, o que consequentemente dá à correlação, da perspectiva da verdade, uma igual permanência. É assim que a correlação é apenas, de semelhante modo, *realmente* possível, conquanto também absolutamente autônoma e inabalável. Porquanto inclusa em si a *possibilidade* da correlação e a sua própria subsistência perene porque é independente da consciência para poder existir idealmente e de fato ser possível enquanto uma ocorrência fatural, mesmo que se conserve *eterna* e dotada de uma validade imanente e incondicional – ou seja, não relativa a qualquer forma de condição –, a verdade, no sentido de uma pura idealidade, é o que determina que a correlação analogamente defina-se como *a priori*; e, por assim sê-lo, a dinâmica correlativa é tão somente dependente da verdade enquanto apenas possibilidade. É exatamente aqui que é fundado o campo epistêmico de investigação da fenomenologia: a sua função, como correlata da lógica pura de Husserl, é determinar descritivamente a forma eidética da correlação das vivências intencionais em que as idealidades se manifestam.

Como consequência e tal como enfatizei até aqui, o ato constitutivo de que procura a fenomenologia de *IL* tratar corresponde-se à concepção que Husserl desenvolveu a respeito da vivência intencional, posta como o fundamento primeiro e último da consciência no sentido das condições necessárias e universais para que se torne possível a referência intencional da verdade ou, em termos análogos ou equivalentes, para que com ela seja permitido o estabelecimento do conhecimento. A essência que reúne a diversidade de tipos de atos constitutivos e que à consciência concede uma definição puramente fenomenológica é, sem sombra de dúvidas, apresentada pela concepção de intenção, seja ela signitativa, seja ela intuitiva (Husserl, 1975 [1901]), que é o fundamento do conceito husserliano de conhecimento de *IL* como *síntese de preenchimento*, tal como o filósofo alemão o nomeia na sua sexta e última investigação, em que toda a discussão que principia na sua quinta é, diga-se assim, substancialmente ampliada e levada aos seus últimos termos. Portanto, a questão da correlação toma aqui a forma de uma *fundamentação fenomenológica do conhecimento*, o que é, ao cabo, o desígnio filosófico da teoria de *IL*. É nesse contexto de discussão que Husserl (1975 [1901], p. 100) categoricamente então afirma que

[...] a verdade, enquanto correlato de um ato identificante, e um estado de coisas, e, enquanto correlato de uma identificação por recobrimento, uma

identidade: a plena concordância entre o visado e o dado como tal. Essa concordância é vivida na evidência na medida em que a evidência é o perfazer-se atual da identificação adequada. Por outra parte, não se pode interpretar a proposição segundo a qual a evidência é a “vivência” da verdade, dizendo simplesmente que (se o conceito de percepção for compreendido de modo suficientemente amplo) ela é percepção da verdade e, no caso da evidência no sentido estrito, que ela é uma percepção adequada da verdade. Pois teremos que admitir, a propósito da dúvida expressa anteriormente, que o perfazer-se do recobrimento identificante ainda não é uma atual percepção da concordância objetai, vindo a sê-lo somente por meio de um ato próprio de apreensão objetivante, quando fitamos propriamente a verdade presente. E “presente” ela está de fato. Existe aqui a possibilidade *a priori* de olhar a qualquer momento para a concordância e trazê-la até a consciência intencional, numa percepção adequada.

Vê-se assim que, do seu *ser* verdadeiro – isto é, da sua plena validade em si –, é que decorre que um ato de consciência, como vivência intencional, possa apreender a verdade. Em outros termos, é da validade incondicional da verdade em si que se tem a possibilidade de que seja instituído um ato correlato que com ela institua uma relação intencional de conhecimento. Logo, é do *ser* verdadeiro e válido em si da verdade que emana o sentido pleno da vivência intencional em que ela é dada a conhecimento e o fundamento ideal da própria correlação. Há, por conseguinte, a conclusão de que, tal como é por De Santis (2021) esquematizado: a) a correlação é permanente embora *realmente possível*, porque a verdade é em si válida e subsiste à possibilidade de realização fatural – não havendo uma consciência que a apreenda, a verdade então permanece em si válida e verdadeira, assim como a correlação que ela subsidia; b) a correlação é permanente e *realmente factível*, caso haja uma consciência que com a verdade em si funde uma relação de apreensão pela sua vivência intencional. Isto é, havendo ou não uma consciência que consiga apreender a objetualidade ideal que é a verdade, tem-se que tanto esta quanto a correlação que a acompanha necessariamente se conservam em suas validades ideais e supratemporais, uma vez que é da verdade em si, em sua absoluta e irrelativa idealidade, que emerge o valor que assegura a sua “eternidade” e a permanência da correlação, o que as torna incondicionais – ou seja, independentes da condição de existência concreta ou real de uma consciência que possa estabelecer a correlação.

Daí ser a fenomenologia o único campo de investigação filosófica capaz de conceder, na visão de Husserl, o correto sentido ao ato de conhecimento em termos de uma estrutura, de uma essência sempre recorrente, pressuposta e incondicionalmente necessária e universal para que ele se torne factível. Se não é no âmbito epistêmico da inteligência psicologista da psicologia naturalista da sua época que Husserl encontra as condições adequadas e imprescindíveis para dar um significado filosoficamente puro e eidético à vivência cognoscitiva de consciência a que

se corresponde a objetualidade lógica da verdade em si, é no da sua fenomenologia pura que é então achado por ele o meio filosófico para tal. Assim é que se pode entender que, em *IL*, é proposta por Husserl uma primeira versão de uma orientação fenomenológica, que é destinada por ele a revelar-se como uma *fenomenologia da consciência cognoscitiva*, isto é, da vivência intencional em cujo escopo se manifestam as verdades ideais em toda a sua validade integral, tais como são as verdades de tipo lógico. Se pode ser tal fenomenologia entendida como uma psicologia, só pode sê-lo em um sentido radicalmente novo que é assim propugnado pelo filósofo alemão, ou seja: como uma psicologia descritiva do *eidós* puro – não empírico, portanto – dos atos então tomados, compreendidos e definidos como certas estruturas típicas a que se deve reconhecer como dotadas de necessidade e universalidade para que com o conhecimento como um objeto inteiramente ideal possa a consciência instituir uma relação cognoscitiva, sem precisar recorrer a quaisquer fundamentos da psicologia natural e, por consequência, da constituição psicofísica de um sujeito empírico marcado contingencial e fatualmente. Isso só se tornou possível, é verdade, graças à crítica antipsicologista de Husserl que retirou das mãos do psicologismo tanto a verdade em si quanto o seu ato correlato, cujos sentidos advém, agora, única e exclusivamente da sua lógica pura e da sua fenomenologia eidética. Ela, a filosofia fenomenológica, é, portanto, “[...] o fundamento do esclarecimento puramente lógico (como de *tudo* o que tem que ver com a crítica da razão)” (Husserl, 2015 [1901], p. 16).

Visto aqui o último tópico da filosofia de *IL* a que me propus tratar, é mais do que necessário que passe à filosofia bakhtiniana de *PFA*, com o objetivo de, através de um cotejo epistêmico, delinear o conjunto de paralelos possíveis de que falei, com vistas, de igual forma, a explorar as possibilidades de sentidos concordantes e de outros discordantes entre ambas as perspectivas filosóficas e de talvez lançar um pouco mais de luz sobre as ideias debatidas por Bakhtin que tem com as de Husserl uma maior ou menor proximidade.

3 UM COTEJO EPISTÊMICO: A PERSPECTIVA BAKHTINIANA E OS POSSÍVEIS PARALELOS ENTRE A FILOSOFIA DE *IL* E A DE *PFA*

3.1 Um curto preâmbulo: Bakhtin como um relativo epígono da filosofia alemã

É realmente digno de nota o esforço desempenhado por Bakhtin em suas obras a fim de dar à totalidade da sua teoria um determinado sentido condizente com o programa inicialmente planejado por ele, por exemplo, em *PFA*. Pois é demasiadamente nítido que há entre o princípio e o fim da sua empreitada filosófica um conjunto de similaridades, embora com sentidos agora renovados pela urgência das questões hodiernas ao período da sua concepção, ao lado de novas formas de compreensão conceitual de outros fenômenos. A partir de tal entendimento, pode-se conjecturar então que haveria um tipo de fio semântico que percorreria intrinsecamente as obras de Bakhtin, de modo que permitiria conceder-lhes uma certa coesão e pressupor determinados indícios que então possibilitariam organizá-las em uma unidade sistemática. Em diversos dos textos que concebeu ao longo da sua trajetória, é também bastante visível o quão grande era o volume da sua leitura, assim como é igualmente a profundidade das suas análises, como as que empreende em seus livros destinados à discussão de temas literários¹⁰⁴. É fato, de igual maneira, que a sua atividade intelectual, cuja materialidade teórica mais premente e sensível é a série de textos que produziu, propôs-se como um diálogo epistêmico com teorias outras de diferentes campos do amplo espectro das humanidades, desde as perspectivas filosóficas propriamente ditas, de tradições advindas de países diversos do seu – como a França, a Alemanha, a Inglaterra etc. –, a pensamentos teóricos da linguística, da teoria literária, da semiótica etc.

Tal característica da sua reflexão é o que a torna, em muitos dos seus aspectos, intrincada em sua integralidade, uma vez que é muito difícil ter-se um conhecimento de todos os nomes convocados de maneira direta ou indireta por Bakhtin em seus muitos textos. Mas é ela o que, de semelhante modo, transforma o filósofo russo em um tipo de corifeu que, além de ordenar e coordenar vozes tão variadas em um coro teórico, ora mais dissonante, ora mais harmônico com as suas ideias fundamentais, dispõe-se a criticá-las, a refutá-las parcial ou inteiramente, a com elas polemizar, discordar ou concordar, a utilizá-las como um meio para atingir os seus fins, etc. Como efeito de tal postura absolutamente dialógica, há a referência de Bakhtin a um leque vasto de teses, ideias, conceitos e concepções metodológicas das teorias alheias com que veio

¹⁰⁴ Cito a título de exemplificação: *Problemas da poética de Dostoiévski* (Bakhtin, 2013 [1963]) e *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1987 [1965]).

a interagir explícita ou implicitamente, o que conduz a sua filosofia ao campo da complexidade.

No que vem se configurando como o campo de estudos bakhtinianos, já é bastante falada e tematizada a relação da filosofia praticada e defendida por Bakhtin, sobretudo daquela por ele concebida do final da década de 1910 ao da de 1920, com a tradição filosófica em geral e, em especial, com a que encontra em solo alemão a sua linhagem primeira e as suas características propriamente filosóficas. Há uma profusão de trabalhos teóricos¹⁰⁵ que historicam, analisam, discutem e esclarecem as fontes da filosofia alemã a partir de que o pensamento do filósofo russo em partes se desenvolveu dialogicamente, buscando evidenciar, aqui e acolá, a presença direta ou indireta de conceitos, de ideias, de fundamentos, de pressupostos etc. de muitas teorias filosóficas germânicas nas inúmeras obras que Bakhtin concebeu ao longo da sua vida. Ao que tudo indica, tais fontes a que ele recorreu não se viram, em muitos casos, livres de críticas, de reformulações, de estenografias e de subscrições por parte do filósofo russo, e isso se torna um outro traço epistêmico do seu pensamento que tanto mais dificulta a identificação clara de uma ou de outra fonte através de uma investigação, quanto mais encontra-se ela submergida na teia da configuração sistemática da filosofia bakhtiniana, ali integrando, agora completamente dada em termos modificados conquanto ainda conserve de modo parcial os sentidos das suas origem, a episteme a que Bakhtin procura dar forma e conteúdo.

Assim é que se deve reconhecer o quanto a filosofia alemã, representada especialmente por tendências tais como o kantismo, o idealismo, o neokantismo e a fenomenologia (Holquist, 1993; Brandist, 2002; Sobral, 2016; 2019), tornou-se uma das fontes mais importantes do pensamento filosófico que Bakhtin produziu, mesmo que não tenha ele se mantido fidedigno a qualquer uma das posições de tais movimentos de ideias. Antes, o filósofo russo parece ter permanecido devotado às suas próprias convicções filosóficas, utilizando as muitas teorias da filosofia com que dialogou, ora como fundamentos primários para a constituição de impulsos epistêmicos para conceber os termos específicos do seu pensamento, de lá assumindo, assim, o que lhe parecesse conveniente, ora como perspectivas inspiradoras e em si dignas de apreciação, ora ainda como teses a que ele procurou opor criticamente as suas como antíteses. Pode-se dizer que as muitas teorias da filosofia alemã se tratam de eixos tanto originários como organizativos da filosofia a que Bakhtin deu origem, o que demanda das investigações epistêmicas que a ela se dedicam, por conseguinte, um olhar ao mesmo tempo etiológico e genealógico¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Menciono alguns, novamente: Brandist (1997; 2002); Brandist e Tihanov (2000); Brandist, Shpherd e Tihanov (2004); Hirschkop (2021); Holquist (1993); Sobral (2016; 2019); Castro Dias e Villarta-Neder (2024b).

¹⁰⁶ Aqui, diferencio, em meus próprios termos, uma etiologia das ideias de uma genealogia. Enquanto a

Do conjunto das obras de Bakhtin, várias são as que exibem mais objetivamente toda a faceta filosófica que desenvolveu em diálogo com a tradição da filosofia alemã, exprimindo uma configuração epistemicamente conteudística e formal típica dos tratados filosóficos e, com efeito, demonstrando o quanto ele, para tentar realizar os seus objetivos teóricos e as finalidades que condiziam ao pensamento que ali procurava conceber, esforçou-se para construir e manter a sua atitude teórica como uma orientação eminentemente filosófica – ou, como retrospectiva e sinteticamente parece avaliar Bakhtin (2017a [1979]), como *antropológico-filosófica*. Isso faz de tais obras tanto *elos* de um extenso e complexo diálogo filosófico, quanto mais são elas documentos que adscvem o movimento assimilativo e responsivo da reflexão bakhtiniana em relação às tradições com que dialogou e polemizou, além de serem elas também testemunhas discursivas da postura de Bakhtin como uma posição que se quis filosófica em toda série de categorias, de proposições, de conceitos, de teses etc. que formam articulada e sistematicamente o plano epistêmico da sua teoria em geral, sobretudo quando avaliadas de maneira correta ou adequada longe de toda e qualquer forma de pré-conceito limitante e redutor no que diz respeito ao todo do pensamento teórico do filósofo russo.

E é por tais motivos que o vejo, convicto, Bakhtin manifestar-se cada vez mais como um legítimo e autônomo pensador da filosofia, mesmo que haja tentativas de contestação quanto ao seu estatuto de filósofo. Isso se revela, segundo a minha avaliação, não somente na série de manuscritos que se envolvem explicitamente com temáticas filosóficas como os da década de

segunda é essencialmente fundamentada por uma busca histórica, ao longo de uma cadeia discursiva, das teorias que a então analisada reivindica dialogicamente, a primeira é mais ampla porquanto procura outros tipos de *causas* dos muitos sentidos da teoria investigada, que são mais conjunturais, ou seja, que se ligam à conjuntura historicamente social em que viveu o autor que a produziu, o que leva em consideração o contexto da obra produzida e o horizonte mais amplo em que tanto ele quanto ela se inserem. Por exemplo, um fator etiológico capaz de produzir um silêncio em termos de sentido constitutivo de um tratado filosófico é a repressão que lhe é imposta por um regime totalitário. Em conjunturas ditatoriais, muitos intelectuais, ou são censurados por coerções ideológicas e violentas, ou são inteiramente silenciados por meio de formas mais brutais de apagamento. Sabe-se bem, por exemplo, que Bakhtin muito modificou dos seus textos a fim de publicá-los, além de que foi impedido de seguir o seu rumo intelectual graças ao exílio que lhe foi forçado. Tais acontecimentos certamente constituem um fator materialmente etiológico que as suas obras refletem em seus vários planos de organização. Outro fator etiológico, e que é uma das razões da relação da filosofia bakhtiniana com a alemã, é o estreito histórico de interconexões intelectuais entre a Rússia e a Alemanha, havido desde o século XIX. Logo, entendo, no contexto deste trabalho, uma análise etiológica como sendo uma investigação dos fatores historicamente sincrônicos que funcionam como condições de possibilidade da produção, da circulação e da recepção dos sentidos de uma ideia, de um conceito, de um tratado filosófico ou científico, de uma obra literária etc., enquanto uma genealogia busca ultrapassar tal sincronia com vistas a um tipo de avaliação diacronicamente discursiva das relações epistêmicas que uma determinada teoria, por exemplo, mantém com outras anteriores ou contemporâneas que integram a e circulam na cadeia de sentidos que é a história do pensamento ou das ideias,. Ambas as dimensões da investigação epistêmica não só podem, mas devem, mesmo que de maneira implícita, encontrar-se associadas.

1920, mas também no conjunto de obras posteriores aos textos de tal período, que, ainda pressuponho, não parecem, versar, em seus fundamentos epistemicamente determinantes, sobre *teoria literária*, mas, sim, sobre uma *estética filosófica da literatura* (Bakhtin, 1988 [1975; 2011a [1919]; 2011b [1979]), como uma subsidiária das discussões da sua filosofia estética em geral¹⁰⁷; igualmente, parecem não concernir, quando tratam dos fenômenos da linguagem,

¹⁰⁷ Referencio ali apenas alguns exemplos dentre muitos. É certo que se pode ver claramente que Bakhtin se refere, em tais obras, à literatura e, mais particularmente, ao romance. Contudo, uma parte considerável dos conceitos a partir de que ele empreende as suas análises dos romances figuram também como princípios fundamentais de uma filosofia estética geral, o que faz deles conceitos capazes de ser mobilizados para a análise, o entendimento e a interpretação de toda e qualquer manifestação estética, da pintura ao cinema. A ideia de que o autor, autoria e a personagem são *pontos axiológicos* – arquitetônicas, portanto – de que emanam os sentidos e os valores agenciados e organizados na dimensão imanente da obra de arte, assim como o princípio dialógico – que é mais amplo por referir-se às bases de toda e qualquer comunicação discursiva (Bakhtin, 2016b [1979]) – não parece tratar-se de uma perspectiva que adscribe uma particularidade apenas dos romances como manifestações literárias. O mesmo vale para as muitas questões estilísticas e para os problemas das *formas do tempo e do cronotopo* de que fala Bakhtin (2015 [1975]; 2018 [1975]) em seu *Teoria do romance*. Assim é que se pode entender que a teoria estética do filósofo russo acolhe em si um sentido filosófico: por justamente adscriver uma posição filosoficamente mais geral, conquanto não discuta, de maneira direta, os problemas e as perguntas mais clássicas da estética filosófica – o que é o belo, como se dá o juízo estético, como pode haver beleza na natureza, qual é o fundamento do fenômeno estético etc. Se tais problemáticas não são postas diretamente pela teorização bakhtiniana, não significa isso que ela não esteja implícita ou que não seja uma razão fundamentadora dos seus ideais de estética literária. Em grande medida, pode-se presumir que Bakhtin se envolve com tais debates mais gerais na exata medida em que se predispõe a tratar filosoficamente a literatura através do romance, isto é, quando analisa e conceitualiza o romance em seus termos estéticos gerais como um fenômeno estético que necessita de em si agregar o fundamento que torna estético um objeto, sem perder de vista o sentido a partir de que se perfaz também a sua especificidade enquanto um fenômeno estético de determinada forma (como um romance, portanto). Esclarecem-se tais pontos, por exemplo, quando Bakhtin (2011b [1979], p. 10), após uma breve apreciação de outras perspectivas, afirma de modo categórico: “em linhas gerais, cabe afirmar que a estética da criação verbal ganharia muito caso se definisse por uma filosofia estética de âmbito geral em vez de generalizações genéticas pseudocientíficas da história da literatura; infelizmente somos forçados a reconhecer que importantes fenômenos no campo da estética geral não exerceram a mínima influência sobre a estética da criação verbal, que existe inclusive um temor ingênuo de aprofundamento no campo da filosofia; isso explica o nível sumamente baixo da problemática da nossa ciência”. Veja-se que Bakhtin, de modo um tanto dialético, reconhece que somente se poderia haurir uma solução para a estética da criação verbal, contra as generalizações dos formalistas positivistas, através de uma visada advinda da perspectiva do domínio mais geral da filosofia estética, desde que não se alije da necessidade de determinação do caráter idiossincrático da criação verbal no universo total dos fenômenos estéticos. Revela-se aí exatamente um dos principais desígnios da filosofia bakhtiniana: o imperativo de acordo com que toda e qualquer forma de análise científica ou filosófica deva prezar para conjugar na definição conceitual, descritiva ou interpretativa do seu objeto tanto a dimensão geral e universal de muitos dos seus traços constitutivos, quanto a singular e unio corrente (Sobral, 2019). É por tal motivo que, em *APAE*, o filósofo russo insiste na necessidade de determinar os termos gerais a partir de que buscará desenvolver as suas análises mais centradas: “agora cabe definir nos termos mais genéricos autor e personagem como elementos correlativos do todo artístico da obra e em seguida apresentar uma fórmula apenas genérica da relação de reciprocidade entre os dois, sujeita a diferenciação e aprofundamento nos próximos capítulos deste trabalho” (Bakhtin, 2011b [1979], p. 10). Se tais princípios filosoficamente estéticos a que dá forma ali encontram-se em suas demais obras como fundamentos ou como vetores, é uma questão passível de análise em trabalhos à parte.

a uma *teoria linguística* em sentido estrito, mas, sim, ao que o filósofo russo concedeu o nome de *metalinguística* (Bakhtin, 2013 [1963]) – металингвистика (*metalingvística*) –, em termos de uma independente *filosofia da linguagem*.

Tais dimensões do pensamento bakhtiniano são domínios, outrossim, cujos sentidos, por mais que se construam também a partir dos muitos debates instituídos pelo filósofo russo com várias teorizações dos campos da teoria literária e da linguística, definem-se inteiramente como filosóficos e passam a adquirir a sua validade epistêmica da totalidade sistemática a que pertencem. E isso tão somente quando vistas e interpretadas como integrantes de tal unidade, enquanto dimensões constituídas por um processo em que se consubstanciam e se articulam na rede complexa que é a episteme que dá forma e conteúdo ao que se pode chamar de projeto de antropologia filosófica de Bakhtin, que é coroado sobretudo pela filosofia moral que propõe ele como o fundamento da integralidade da sua teoria filosófica. E é assim, em grande medida, que a teoria bakhtiniana parece se constituir, em especial porque, como é dito por Clark e Holquist (2008 [1984], p. 30), “os pensadores e os movimentos intelectuais constituíram mais um campo de força em cujo âmbito ele se movia do que elementos a exercer uma influência definitiva sobre a sua pessoa ou a estabelecer uma posição com a qual se identificasse”.

Prova que dá uma mínima garantia científica de tais afirmações é, como dito outrora, a quantidade significativa de trabalhos que em torno dessa temática se constituem parcialmente ou que a ela são dedicados de modo irrestrito, tais como, para ficar em apenas um número muito reduzido de nomes, os de Brandist (2002), de Bostad *et al.* (2004), de Clark e Holquist (2008), de Epstein (2019), de Sobral (2019) e de Hirschkop (2021). Entre os aí elencados, muitos outros também poderiam figurar, mas a lista apresentada, por mais que não seja abundante de figuras nomeadas, já é satisfatoriamente consistente e representativa para oferecer, a título de sucinta menção, um vislumbre da amplitude do assunto tratado. Entretanto, deve-se ter em mente, de maneira sincrônica, que, mesmo que tais trabalhos possam ser relativamente extensos e em demasia ajudem o leitor e o pesquisador da teoria bakhtiniana a terem um panorama dos influxos filosóficos a que Bakhtin se submeteu, não conseguem abarcar, por mais meticolosas que sejam as suas análises e por mais que seja impressionante a acuidade com que a realizam, a totalidade das influências que a filosofia alemã exerceu sobre a teoria que construiu o filósofo russo durante a sua carreira intelectual, em especial sobre a defendida por ele em *PFA*. De maneira análoga, a essas discussões, seja pelo motivo já expresso, seja ainda por outros, ainda escapam dados pontos muito particulares do seu debate filosófico. E isso porque diversas são as problemáticas filosóficas que Bakhtin se propôs a discutir e muitas se tratam das tradições e das tendências específicas da filosofia a que remeteu no ímpeto de atingir o seu objetivo e de

fundar o seu pensamento como autônomo.

Soma-se a isso, ainda, o fato de que há pontos tanto de obscuridade, de incongruência e de imprecisão, quanto de confusão interpretativa no modo como o filósofo russo procurou tratar certas questões cujo sentido fundamental fora postulado sobretudo pela filosofia alemã, seja por razões concernentes à sua leitura demasiada e filosoficamente idiossincrática e ao consequente enviesamento que deu à sua interpretação de tais problemas ou das muitas soluções filosóficas anteriormente propostas pelos filósofos alemães para eles – como determinados pontos dos fundamentos da *teoria transcendental dos valores* do neokantismo de Baden, a meu ver –, seja por causas referentes às diferentes formas de limitação que sofreu na conjuntura historicamente social em que produziu a sua teoria. Como um intensificador significativo da complexidade de tal traço do seu pensamento, deve-se acrescentar também o fato de a episteme bakhtiniana, em sua plenitude teórica e de maneira intrínseca, retomar-se várias vezes em diversos temas, o que cria um tipo de *dialogismo interior* em que muitas das suas ideias e das suas teses, parcial ou totalmente apresentadas ou desenvolvidas por Bakhtin em uma dada obra anterior, passam a reaparecer em outras posteriores, integrais, modificadas, refeitas, subscritas, estenografadas, mais ou menos claramente expostas, descritas ou explicadas, como fundamentos para debates outros que ali objetiva realizar, como uma forma de continuidade do discurso teórico a que deu origem anteriormente ou como temas sub-reptícios¹⁰⁸ de que o leitor precisa ter conhecimento para compreender de maneira mais plena o que o filósofo russo se presta a discutir na obra em questão. Isso se dá sob uma espécie de *desenvolvimento dialético* através de que, pouco a pouco, um dado conjunto de concepções, de teses, de ideias e de conceitos da filosofia de Bakhtin vão, ou ganhando uma certa conclusibilidade maior, esmerando-se até que pareçam atingir o sentido de fato almejado pelo *projeto de dizer* do seu autor, ou servindo de teses a que ele parece visar opor uma série nova de ideias, de conceitos etc. não como antíteses absolutamente excludentes, mas, sim, como *heteroteses*¹⁰⁹, com vistas a tentar abarcar e definir a totalidade de um fenômeno

¹⁰⁸ Como exemplo, pode-se tomar a questão filosófica referente a responsabilidade moral, que é primeiramente lançada nos textos iniciais de Bakhtin, como em *Arte e responsabilidade* (2011a [1919]), mas prossegue como um fundamento inquestionável das suas discussões estético-literárias, como em *Problemas da poética de Dostoiévski* (2013 [1963]).

¹⁰⁹ Trata-se de um *fundamento metodológico* da reflexão de Rickert sobre a atividade filosófica. Ele se exprime pelo que é denominado por ele de *princípio heterológico*. Como é explicado por Staiti e Oliva (2022, não paginado, tradução própria), “a heterologia é um modo de pensamento relacional, que Rickert considera fundamental para a determinação teórica dos objetos em geral (Rickert 1921b, 57) e totalmente inevitável para uma compreensão conceitual das totalidades. Consiste em utilizar um *par* de conceitos mutuamente excludentes, ou seja, conceitos que se negam e que se consideram complementares. Pensar heterologicamente significa postular um dado conceito inicial (*tese*) e, depois, passar a postular um segundo conceito que pode ser visto como seu ‘outro’ (*heterotese*), de modo que

de modo mais abrangente ou completo possível.

Todavia, tudo isso, de maneira bastante óbvia, não se trata de um motivo suficiente para que se tente desmerecer a teoria bakhtiniana e a natureza do seu diálogo particularmente intrincado, polêmico e, às vezes, ambíguo – senão paradoxal – com a tradição filosófica da Alemanha. Afinal, se se observa com mais acuidade o percurso de muitos outros filósofos ou pensadores, vários foram os que padeceram dessa mesma mazela, que praticaram uma atitude muito semelhante ou que, por outras razões, caíram no mesmo feitiço. Apesar de tais questões, a filiação filosófica de Bakhtin torna-se demasiado evidente desde que se olhe cuidadosamente a teoria arquitetada por ele em seus textos. No percurso de desenvolvimento da reflexão teórica do filósofo russo, é fato que dadas tradições são por ele notavelmente chamadas, muitas vezes por meio de articulações conceituais grandemente complexas e dignas de uma análise especial e mais centrada, a um diálogo em que uma das suas finalidades epistêmicas é sobretudo a de fundamentar as proposições de base da teoria que ele, nas suas obras, procura conceber.

Já em seu primeiro texto efetivamente publicado, chamado *Arte e responsabilidade* – AR (Bakhtin, 2011a [1919]) –, que veio à lume em 1919, pode-se ouvir o prenúncio da atitude filosófica que Bakhtin tomará, nos anos subsequente, como uma profissão de fé, uma orientação que guiou, segundo julgo, a sua teoria filosófica em geral. Ali, para embasar a sua postura crítica quanto a certas concepções estéticas – possivelmente contra não somente, mas principalmente a primeira leva positivista dos *formalistas russos* (Tezza, 2003) –, Bakhtin (2011a [1919]) trata da ciência, da arte e da vida como *campos da cultura humana*, cujo imbricamento efetivo só é possível quando o *indivíduo* os incorpora à *unidade da sua própria responsabilidade*. Tal ente a que se refere Bakhtin, por seu turno, é então tido como necessariamente imerso na vida – uma

os dois conceitos tomados em conjunto cubram a totalidade da totalidade para ser teoricamente determinada”.

No original: “Heterology is a relational mode of thinking, which Rickert considers paramount to the theoretical determination of objects in general (Rickert 1921b, 57) and utterly unavoidable for a conceptual grasp of totalities. It consists in using a *pair* of mutually exclusive concepts, that is, concepts that negate each other, and take them together as complementary. To think heterologically means to posit a given initial concept (*thesis*) and then proceed to posit a second concept that can be seen as its ‘other’ (*hetero-thesis*), so that the two concepts taken together cover the entirety of the totality to be theoretically determined”.

O quanto tal fundamento metodológico pode ter-se tornado uma fonte do pensamento desenvolvido por Bakhtin, é uma questão que precisa ser debatida e explorada à parte. Fato é, no entanto, que a heterologia rickertiana guarda com o dialogismo bakhtiniano uma similitude epistemicamente semântica, com a diferença de tratar-se de uma ideia que visa a nortear, de maneira metodológica, o trabalho filosófico de criação de conceitos. Exemplos de pares heterológicos na filosofia bakhtiniana parecem ser, por exemplo, o conjunto formado por mundo da vida versus mundo da cultura, ato responsável versus conteúdo-sentido, individual (ou particular) versus geral, único versus universal, *autor-pessoa* versus *autor-criador*, parte versus todo, *imagem externa* versus *vivenciamento interior*, *cultura popular* versus *cultura dominante* etc. (Bakhtin, 1987 [1965]; 1993a [1986]; 2011b [1979]).

influência da *Lebensphilosophie*, como parece em partes evidente –, a ela estando ligado e por ela se tornando *responsável* de maneira inescapável. Em tal contexto filosófico de discussão, é claro, como mostra Emerson (1991), que há uma forte reverberação epistêmica de um tipo de polêmica existente desde o século XIX entre os intelectuais russos, qual seja: a que concerne à disputa pelo estatuto absoluto ou relativo da arte e, conseqüentemente, do fenômeno estético, que se expressa pelas posições antagônicas que defendiam, de um lado, a completa e radical autonomia da arte em relação à vida e, de outro, a sua dependência enquanto uma dimensão a ela relativa. Emerson então averigua as posições defendidas por Liev Tolstói [1828-1910], por Solovióv e por Bakhtin, identificando aspectos filosóficos comuns a elas. Tal como é afirmado pela autora,

De fato, tais dois pensadores compartilham com Bakhtin uma série em comum de temas. Cada um a seu modo, Solovióv, Tolstói e Bakhtin rejeitaram a polarização característica da crítica do século XIX: a disputa entre a “arte pela vida” (os críticos cívicos) e a “arte pela arte” (os simbolistas e, posteriormente, os formalistas). Em vez disso, buscaram ele uma terceira via intermediária, que insistia em critérios formais para a arte, mas resistia à ideia de autonomia artística, rejeitando a separação entre arte e vida, arte e ética. Todos os três eram filósofos da religião (embora de altamente irregulares e difíceis de categorizar), que consideravam seriamente deficientes tanto as igrejas estabelecidas quanto as escolas filosóficas de seu tempo – uma situação com conseqüências desastrosas em sua opinião, pois um membro da “*intelligiéntsia* pensante” não poderia mais ser uma pessoa de fé. Por fim, em diferentes graus de explicitude, todos eles conectaram uma teoria da criatividade estética a uma teoria do amor (Emerson, 1991, p. 664, tradução própria)¹¹⁰.

Mas, no que é então postulado em *AR* pelo filósofo russo, muito implicitamente parece haver também dos sentidos de tópicos a partir de que se fez uma parte substancial da filosofia alemã. Por um lado, a questão dos campos da cultura, por exemplo, parece filosoficamente remontar a certas concepções do neokantismo de Baden, de Rickert e de Windelband, filósofos para os quais a filosofia, inclusive, precisaria ser entendida, quando voltada sobretudo para as

¹¹⁰ No original: “Each in his own way, Solov’ev, Tolstoi and Bakhtin rejected the characteristic polarization of nineteenth century criticism: its polemic between ‘art for life’s sake’ (the civic critics) and ‘art for art’s sake’ (the symbolist and later the formalist persuasion). Instead they sought a third intermediary position, one that insisted on formal criteria and categories for art but that was nevertheless suspicious of all demands for artistic autonomy, vigorously resisting the separation of art from life and art from ethics. All three were philosophers of religion (albeit highly irregular and hard to classify), who considered both the established churches and the established philosophical schools of their time seriously deficient – a situation with disastrous consequences, in their view, since a member of the ‘thinking intelligentsia’ could no longer be a person of faith. And finally, in varying degrees of explicitness, all three thinkers connected a theory of aesthetic creativity with a theory of love”.

ciências culturais ou históricas a fim de definir a sua singularidade metodológica, em termos de uma *filosofia da cultura* (Resende, 2013). Tal temática filosófica, a propósito, possibilitava que o debate dos neokantianos de Baden entrasse em sinergia epistêmica com uma preocupação assumida contemporânea ou logo posteriormente por muitos sistemas filosóficos de outros filósofos, como em partes a filosofia de Cassirer (2001 [1923]), membro da escola neokantiana de Marburg. Todavia, a concepção dos neokantianos de Baden a respeito dos problemas próprio de uma atitude filosófica voltada às ciências culturais ou históricas reflete-se na distinção que Windelband propusera entre as *ciências nomológicas*, da natureza, e as *ciências ideográficas*, do espírito (Zijdeveld, 2006) – ou, em termos mais específicos da filosofia rickertiana, entre a *Ciência Natural* e a *Ciência Cultural* (Rickert, 1922 [1910]; 1962 [1910]), par conceitual que basicamente, pode-se ver, trata-se de uma reformulação do que antes fora instituído e defendido pela reflexão de Windelband, outrora professor de Rickert.

Para a filosofia rickertiana em particular, o empreendimento de uma epistemologia das ciências históricas se tratava de uma urgência sobretudo advinda da necessidade filosófica de oposição reiterada ao predomínio do cientificismo positivista no campo das humanidades. As suas discussões concernentes à história, entendida por ele como o domínio da *individualidade* ou da *peculiaridade* em que o que se tem de fato é a constituição e a manifestação de *eventos irrepetíveis* (Rickert, 1922 [1910]; 1962 [1910]), configurava-se como uma resposta à crescente *positivização* dos métodos das ciências culturais, históricas ou histórico-culturais¹¹¹. A partir daí é que Rickert (1922 [1910]; 1962 [1910]) propõe-se então a avaliar epistemologicamente os métodos das ciências do espírito de uma perspectiva tanto lógica quanto formal, à luz do que outrora foi proposto pelo sentido determinante do projeto epistemológico de Kant. É assim que chega Rickert à conclusão de que “a história *não quer generalizar* ao modo como o fazem as ciências naturais” (Rickert, 1922 [1910], p. 58, tradução própria)¹¹², mas, sim, “[...] representar precisamente o que é irrepetível, particular e individual” (Rickert, 1962 [1910], p. 56, tradução própria)¹¹³. Logo,

Há ciências que *não* se propõem a estabelecer leis naturais e, além do mais, que não se preocupam, em absoluto, em formar conceitos *universais*; essas

¹¹¹ As três formas são utilizadas por Rickert para se referir a tais ciências. Mas o filósofo alemão explica que é importância denominá-las de histórico-culturais por ser uma expressão que define tanto a natureza de seu objeto (histórico) quanto a essência de seu método (cultural, com base nos valores culturais). No entanto, adoto, em certos casos, os termos “ciências culturais” e “ciências históricas” como alternativos e equivalentes, em conformidade com o uso comum na literatura especializada e também nas referidas obras de Rickert.

¹¹² No original: “La historia *no quiere generalizar* al modo como lo hacen las ciencias naturales”.

¹¹³ No original: “[...] representing precisely what is nonrepeatable, particular and individual”.

ciências são as ciências *históricas*, no sentido mais amplo da palavra. Não querem limitar-se a confeccionar “trajes feitos” que vestem bem a Paulo e a Pedro, ou seja, elas querem expor a realidade – que nunca é geral, mas constantemente individual – em sua individualidade (Rickert, 1922 [1910], p. 57, tradução própria)¹¹⁴.

E isso, segundo Rickert (1922 [1910]; 1962 [1910]), porque exatamente, em seus traços metodológicos mais fundamentais, as ciências históricas operam, de maneira necessária, com *valores culturais*, que tanto mais constituem-se como o princípio epistemológico responsável por fundar os seus critérios mais basilares, a partir de que tais ciências *escolhem e auferem* do *real indiscriminável* (Rickert, 1922 [1910]; 1962 [1910]) o conjunto dos eventos irrepetíveis a que elas concedem uma conceitualização em que se acha implicada essencialmente a apreensão e a definição da individualidade que os caracteriza como fenômenos históricos, quanto mais são conjuntamente a estrutura última dos conceitos com que as ciências em questão tornam-se aptas a conceitualizar os eventos históricos em sua peculiaridade formativa. A partir daí é que diz Rickert (1922 [1910], p. 19, tradução própria)¹¹⁵, portanto: “tal é, a meu ver, o conceito de *história*, no sentido mais formal da palavra, ou seja, o conceito de *acontecimento singular*, na sua particularidade e individualidade”¹¹⁶. Em tal processo de constituição do conhecimento das ciências do espírito, o valor cultural trata-se do vetor da sua racionalidade, na medida em que

¹¹⁴ No original: “Hay ciencias que *no* se proponen establecer leyes naturales, es más, que no se preocupan, en absoluto, de formar conceptos *universales*; estas ciencias son las ciencias *históricas*, en el sentido más amplio de la palabra. No quieren limitarse a confeccionar ‘trajes hechos’ que les vengan bien a Pablo y a Pedro, es decir, quieren exponer la realidad – que nunca es general, sino constantemente individual – en su individualidad”.

¹¹⁵ No original: “tal es, a mi parecer, el concepto de *historia*, en el más amplio sentido formal de la palabra, es decir, el concepto del *suceder singular*, en su peculiaridad e individualidad”.

¹¹⁶ Na edição de língua inglesa, o trecho é posto do seguinte modo: “[...] só um conceito igualmente lógico pode construir o oposto do conceito lógico da natureza como existência das coisas, na medida em que é determinada segundo leis universais. Mas creio que este é o conceito de *história* no sentido formal mais amplo da palavra, isto é, o conceito de *evento irrepetível* em sua peculiaridade e individualidade, que está em oposição formal ao conceito de lei universal (Rickert, 1962 [1910], p. 14-15, tradução própria).

No original: “[...] only a concept that is likewise logical can constitute the opposite of the *logical* concept of nature as the existence of things as far as it is determined according to universal laws. But this, I believe, is the concept of *history* in the broadest formal sense of the word, i.e., the concept of the *nonrepeatable event* in its particularity and individuality, which stands in formal opposition to the concept of universal law”.

O que julgamos demasiadamente importante evidenciar é a distinção entre o uso, na edição espanhola, do termo “suceder” – que traduzimos como “acontecimento” – e a utilização, na inglesa, da palavra “event” – “evento”, em sentido mais preciso. É por tal razão que, ora nos referimos a acontecimento, ora a evento, fundamentados no entendimento de que se tratam de termos que estenografam a mesma ideia filosófica. Ao mesmo tempo, achamos necessário que se veja na ideia aí apresentada por Rickert um sólido fundamento epistêmico da concepção que Bakhtin desenvolveu em *PFA* a respeito do evento (событие [*sobytie*]), especialmente na maneira como está a noção rickertiana apresentada na edição inglesa.

lhes concede a possibilidade ao mesmo tempo de *distinguir* e de *unificar* os acontecimentos ou os eventos da história, sem que seja perdida de vista a sua constitutiva individualidade. Portanto,

Da mesma forma o valor cultural dá origem à individualidade, em sentido estrito – ou seja, ao conjunto daquilo que é significativo pela sua peculiaridade –, extraindo-o da simples diversidade de um objeto real, assim também reúne e compõe os elementos históricos de um acontecimento, que transcorre no tempo e se determina por causas, e os transforma em uma *evolução individual*, dotada de importância histórica (Rickert, 1922 [1910], p. 98, tradução própria)¹¹⁷.

Daí parece vir, em primeiro lugar, um tanto considerável da preocupação bakhtiniana quanto às temáticas que versam sobre a cultura e as ciências correlatas, de que se parte rumo às inquietações em relação às problemáticas históricas. Em segundo, parece vir de tal neokantismo também a sua assídua ênfase em tratar as questões implicadas na compreensão filosófica da vida e da cultura a partir de um conceito de *valor*, tanto quanto fundamenta Bakhtin uma filosofia, em relativa afinidade com Rickert, em que é proposta uma *maneira não teoreticista* e de compreender e de definir o *evento* (событие [*sobytye*]). É tanto em *AR* quanto em *PFA* que se pode achar concretamente articulado um conjunto de proposições, por exemplo, cujo tópico a que concerne a predicação filosófica de Bakhtin trata-se de temas a respeito do denominado *mundo da cultura* (мир культуры [*mir culture*]). É contra as tentativas positivistas de entendimento e de definição dos muitos campos da cultura humana como dados apenas de modo *mecanicamente* justaposto que Bakhtin, em *AR*, propõe-se a tratá-los *arquiteticamente*, em termos segundo os quais eles “[...] só adquirem unidade no indivíduo que os incorpora à sua própria unidade” (Bakhtin, 2011a [1919], p. XXXIII).

Tal proposição é tanto mais um prenúncio do que discute ele ao mesmo tempo em *PFA*, quanto mais é a primeira manifestação do seu ideário filosófico, que visa à articulação entre a dimensão ética e a estética. Como ainda afirma, “quando o homem está na arte não está na vida e vice-versa. Entre eles não há unidade e interpenetração do interno na unidade do indivíduo” (Bakhtin, 2011a [1919], p. XXXIII). É isso subscrito em *PFA* em termos muito mais gerais e articuladamente filosóficos, quando da referência de Bakhtin à constitutiva cisão entre o mundo da vida (мир жизни [*mir jizni*]) e o mundo da cultura (Bakhtin, 1993a [1986]), cuja conciliação

¹¹⁷ No original: “De la misma manera que el valor cultural hace surgir la individualidad, en estricto sentido – es decir, el conjunto de lo que es significativo por su particularidad propia –, extrayéndola de la simples diversidad de un objeto real, así también junta y compone los elementos históricos esenciales de un suceder, que transcurre en el tiempo y se determina por causas, u los transforma en una *evolución individual*, provista de importancia histórica”.

e cujo imbricamento devem ser dado, na concepção do filósofo russo, no ato responsável de um indivíduo entendido por ele como um ente moral e histórico. Todavia, decerto é a problemática filosófica que se refere ao valor cultural de que trata Rickert o tópico de que mais se aproveitou dialogicamente Bakhtin para instituir as suas ideias concernentes, em *PFA*, à vida e à cultura enquanto as dimensões em que há tanto a produção, a difusão e a mobilização de valores, quanto a sua apreensão e o seu agenciamento nos atos que partem de uma determinada arquitetônica (архитектоника [*arkhitetónika*]), em particular quando se trata de valores em sentido objetivo, transcendente e em si postos – como dito pelo filósofo russo, dados em juízos caracterizados por *veracidade* ou por *veridicidade* (Bakhtin, 1993a [1986])¹¹⁸.

Ao mesmo tempo, tem-se proposto por Bakhtin um sentido filosófico através de que se empenha em dar uma definição dos acontecimentos do domínio geral da historicidade, também denominável de Ser em sua transitividade e em sua eventicidade segundo uma lógica de equivalência implícita ao seu raciocínio, em termos de eventos (события [*sobyítia*]), em que necessariamente presume o filósofo russo a aparição *in praesentia* e o engajamento responsável das consciências estruturadas arquitetonicamente, passíveis de compreensão filosófica como *sujeitos* ativos e responsivos da responsabilidade moral que é fundada e justificada tanto pela alteridade que os atravessa e os constitui, quanto pelo *não-álibi no Ser* (не-алиби в бытии [*nie-álibi v bytii*]) de que emana o sentido primeiro e último da sua participação inelutável no mundo da vida, o que os torna entes fundamentalmente históricos e morais. Assim como para Rickert (1922 [1910]; 1962 [1910]) o acontecimento histórico é inteiramente individual, peculiar e dado como irrepetível, o evento de que trata a filosofia bakhtiniana (Bakhtin, 1993a [1986]; 2011b [1979]) é de maneira filosófica definido como individual, único, irrepetível e singular, termos

¹¹⁸ É evidente que, nas questões epistemológicas tratadas por Bakhtin em *PFA*, há muita repercussão dos sentidos filosóficos da teoria transcendental dos valores dos neokantianos de Baden, que se difere da filosofia dos valores culturais de Rickert, conquanto esta sobre aquela pareça se fundamentar, por ser a primeira exclusivamente uma teoria epistemológica, cujo interesse de investigação é o conjunto de temáticas que versam sobre o conhecimento, as suas condições de possibilidade e, principalmente, o que lhe confere validade absoluta e objetiva enquanto um conhecimento objetivamente válido em si mesmo. Veja-se que, assim como *IL* de Husserl, o neokantismo de Baden preocupou-se em tratar de um tópico bastante similar e em um sentido muito próximo. No caso da concepção mais específica da filosofia rickertiana, tal similaridade explica-se especialmente pela influência que Husserl produziu, com as suas críticas e com o desenvolvimento da sua fenomenologia, sobre a teoria de Rickert, como relativamente procurei antes apontar. Acredito que, em grande medida, tanto tal discussão dos neokantianos do Sudoeste quanto a empreendida por Husserl em *IL* tonaram-se fontes dos debates epistemológicos com que Bakhtin se envolve em *PFA*. No que diz agora respeito às questões da cultura e dos valores culturais a que se dedicou o filósofo russo, há fortemente significantes que sinalizam a filosofia dos valores culturais e a epistemologia das ciências histórico-culturais de Rickert como uma das suas fontes mais diretas, o que, é claro, deverá ser elucidado de melhor maneira por trabalhos futuros, além das discussões parciais já feitas por mim (Castro Dias, 2025a; Castro Dias, 2025b).

com que Bakhtin, sob a pena da variação estilística e da estenografia, busca delimitar o sentido do fenômeno sobre o qual ele predica: o acontecimento histórico, de que são partes constitutivas as consciências arquitetonicamente formadas. A diferença que há entre ambas as concepções parece concernir à possibilidade de que a de Bakhtin seja epistemicamente mais ampla, talvez por referir-se não somente a acontecimentos históricos em termos mais estrito aos eventos a que as ciências histórico-culturais procuram dar definição conceitual, como é o caso específico do que se encontra implicado na discussão de Rickert (1922 [1910]; 1962 [1910]).

Mais particularmente em *PFA*, obra com que me ocupo neste trabalho e cuja produção inicial se deu no mesmo período, relativamente, de *Arte e responsabilidade*, a atitude filosófica de Bakhtin é exponenciada às alturas máximas e está fortemente cravejada em toda a estrutura epistêmica da teoria que ali almeja fundar. Por mais que se trate de um texto inacabado e que foi bastante danificado por condições insalubres, como mencionei em outro momento, é nele que o filósofo russo aduz ardorosa e expressamente os primeiros esboços da sua antropologia filosófica, desígnio que penetra de forma profunda os principais conceitos e as mais importantes ideias de tal obra, e que de fato a tornam um tratado eminentemente filosófico. Para tentar fazê-lo, Bakhtin parece apostar em um ecletismo epistêmico muito complexo e a uma tentativa de síntese crítica através de articulações ousadas, mas aparentemente muito bem pensadas.

Traz a si uma série de tradições da filosofia que, pouco a pouco, busca submeter a uma consubstanciação a partir dos fins que caracterizam o seu projeto filosófico próprio, sem se alinhar totalmente a uma ou a outra. Além das inúmeras referências que agencia, Sobral (2019), por exemplo, indica, como também o faz Holquist (1993), que a *ética formal* de Kant – passível de ser entendida como *teoreticismo ético*, segundo o ponto de vista bakhtiniano – aparece ali, pelo menos em partes, relativamente debatida e criticada na exata medida em que “[...] a ética formal não fornece uma abordagem a um ato vivo realizado no mundo real” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 45), que se trata do foco de interesses do filósofo russo. Da mesma forma, reconhece ele que “[...] ela [a ética formal] teoriza o dever, e, como resultado, perde o ato ou ação individual” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 43), questão igualmente problemática para concepção bakhtiniana ali defendida.

Por outro lado, a ênfase categórica de Bakhtin no tratamento do tema da *vida* é um forte indício da sua relação com a *Lebensphilosophie*, a *filosofia da vida* (Sobral, 2019), que abarca filósofos de filosofias muito diversas, como Georg Simmel [1858-1918] e Dilthey, além do francês Henri Bergson [1859-1941]. Isso é perceptível desde a discussão filosófica de Bakhtin em *AR*. É certo que as preocupações rickertianas com respeito aos problemas da história e das ciências culturais ou histórico-culturais igualmente poderia ser vista aqui como uma outra fonte

de inspirações para o filósofo russo quanto a tal temática. A relação filosófica de Bakhtin com o neokantismo e com a filosofia da vida se revela hodiernamente como uma concreta atitude responsiva ao que tais tendências da filosofia procuravam combater, ao lado da fenomenologia: o espírito positivista. Pode-se ver, assim, que o interesse epistêmico da filosofia bakhtiniana pelo mundo da vida como uma inexorável resposta ao *naturalismo da visão do mundo e da vida* de que Santos (2010) fala, tão típico do modo como o positivismo procurava tanto interpretar e avaliar cientificamente a realidade histórica, quanto subjugar os sentidos da existência a uma cosmovisão naturalista.

Porém, é possível pressentir mais fortemente ressurgir em *PFA* sentidos filosóficos da *Lebensphilosophie* no interesse que Bakhtin desenvolve com relação explicitamente ao mundo da vida e também com a historicidade (Brandist, 2002), em específico ao compreender o ato como um *Jano bifronte* que olha tanto para o mundo da vida, quanto para o mundo da cultura, enquanto uma ação que “[...] de algum modo possui o ser da vida unitário e único” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 45-46). No significado hermenêutico da sua proposta filosófica de apreensão e de entendimento da vida, do ato e da história, é possível depreender índices epistêmicos que a remetem, por exemplo, às perquirições diltheynianas sobre as ciências humanas, a sua forma de relação com a vida e as vivências enquanto as unidades de constituição e de manifestação da dimensão histórica a que deve se prender a atenção cognoscitiva das disciplinas humanas. É em paralelo com a abordagem bakhtiniana que se pode compreender a concepção de Dilthey (2010) de acordo com que a *vida* não se trata de um dado natural, mas de uma postulação dimanada de um fato idiossincrático, qual seja: do *mundo humano*. Tal como é dito por ele, “[...] quando a vida vem ao nosso encontro como um estado de fato próprio ao mundo humano, nos deparamos com determinações próprias a esse estado de fato em cada uma das unidades vitais” (Dilthey, 2010, p. 89). Daí a importância da *vivência* que, enquanto estado de consciência, dá-se como a unidade tanto do fluxo vital quanto da historicidade, em que é vindicada a condição epistêmica de manifestação e de compreensibilidade da vida, da historicidade e do sujeito como um ente histórico, e isso através de uma *significação* constitutiva, uma vez que a vivência é significativa por essência.

E a alternância dos estados em mim mesmo, uma alternância proveniente da concernência vital, corresponde aos predicados que, portanto, as coisas só obtêm concernência vital comigo. Sobre esse subsolo da vida vem à toa, então, em inumeráveis nuances que se transformam uma nas outras, uma apreensão objetiva, uma valoração e um estabelecimento de metas como tipos de comportamento. Esses tipos de comportamento estão ligados para formar no curso da vida conexões interiores que abarcam e determinam toda a atividade

e todo o desenvolvimento (Dilthey, 2010, p. 90).

Também se vê reaparecer o sentido do debate do neokantismo de Baden a respeito do mundo da cultura e, em especial, do dever, sobretudo na figura citada de Rickert em *PFA*, cuja teoria transcendental dos valores é criticada por Bakhtin ao mesmo tempo que para ele parece ter-se tornado uma fonte filosófica¹¹⁹. É notório que há da parte bakhtiniana uma divergência quanto ao modo como Rickert filosoficamente procura conceder uma solução formalista e logicista à relação entre o valor em si objetivo e válido, no sentido de um valor de verdade de determinado conhecimento, o dever e o seu ato correlato, na exata medida em que a filosofia rickertiana propõe uma concepção de análoga maneira formalista de dever enquanto a via de resolução do problema epistemológico que versa sobre como é possível ao ato cognoscitivo acessar e apreender um conhecimento em si mesmo válido, isto é, dotado de valor em si mesmo, absoluto e objetivo. Para Rickert segundo afirmam Zijderveld (2006) e Resende (2013), a resposta a tal questão, em termos da sua epistemologia, poderia ser achada se se admitisse o dever como uma necessária decorrência do valor em si, como se se tratasse de um atributo tanto correlato quanto dependente de tal valor enquanto a raiz da sua motivação e o fundamento por que seria justificado. O valor, ao ser assim então definido pelo filósofo alemão, é caracterizado imprescindivelmente como em si normativo – um *dever-ser* – e, por tal razão, seria ele a fonte de que emanaria o sentido originário do dever em que o ato cognoscitivo se estruturaria ou de que partiria com vistas à efetivação do conhecimento.

Como se verá dentro em breve, Bakhtin (1993a [1986]) é radicalmente contrário a essa premissa da teoria transcendental dos valores do neokantismo ao exatamente, à luz da filosofia husserliana de que retira e reformula uma série de pressupostos, admitir a inexistência de um *dever-ser teórico* e, em oposição diametral ao que é assumido pela filosofia rickertiana, afirmar que o dever, seja ele teórico, seja ele estético, seja ele ainda ético, é uma categoria de *atos em processo*¹²⁰, e somente pode, portanto, advir e emanar da relação que há da consciência com o mundo da vida, consigo, com outras e com a verdade em si válida. Tal crítica à concepção de

¹¹⁹ Sobre tal assunto, tratei parcialmente em meu texto que em breve será publicado (Castro Dias, 2025b).

¹²⁰ O termo поступление (*postúplenie*), como um conceito filosófico, poderia ser compreendido igualmente como *assunção*. Nesse sentido, pode-se entender filosoficamente o ato (поступок [*postúpok*]) como uma consequência do dever dimanado do interior de uma consciência arquetonicamente estruturada que se acha imersa em um dado evento (событие [*sobýtie*]) do mundo da vida, sendo tal dever uma atitude de consciência (установка сознание [*ustanóvka soznánie*]) e o seu ato decorrente a marca indelével da assunção de um determinado valor – isso visto, evidentemente, que os valores da vida e da cultura dispõem-se em torno das três instâncias da arquetônica: o eu-para-mim, o outro-para-mim e o eu-para-o-outro.

Rickert, a propósito, expressa-se claramente no seguinte trecho:

A tentativa de conceber o *dever* como a mais alta categoria formal (a afirmação-negação de Rickert)¹³ está baseada num equívoco. O dever é capaz de fundar a presença real de um juízo *dado* na *minha* consciência sob dadas condições, isto é, a concretude histórica de um fato individual, mas *não* a teórica veridicidade em si do juízo. O momento da veridicidade teórica é necessário, mas não suficiente, para fazer de um juízo um juízo *de dever* para mim; que um juízo seja verdadeiro não é suficiente para transformá-lo num ato *de dever* [*postupok*] do pensamento. Permita-me uma analogia um tanto crua: a irretocável correção técnica de um ato realizado não resolve ainda a questão de seu valor moral. A veridicidade teórica é técnica ou instrumental em relação ao dever. Se o dever fosse um momento formal de um juízo, não haveria ruptura entre vida e cultura como criação, entre o ato do julgamento como uma ação realizada (um momento na unidade do contexto da minha única vida) e o conteúdo-sentido de um julgamento (um momento em alguma unidade teórica objetiva da ciência), e isso significaria que existiria um contexto unitário e único da cognição e da vida, da cultura e da vida (o que não é o caso, claro). A afirmação de um juízo como um juízo verdadeiro é relacioná-lo a uma certa unidade teórica, e essa unidade não é de modo algum a unidade histórica única da minha vida (Bakhtin, 1993a, p. 22).

Algumas concepções de Friedrich Nietzsche [1944-1900] são igualmente postas à prova e radicalmente censuradas, embora não tenha levado a termo uma refutação sistemática. E o faz Bakhtin de modo tão severo que se outorga o direito de chamar de *absurdo* o *dionisismo* que de tal filosofia surgiu: “a aspiração da filosofia de Nietzsche se reduz numa extensão considerável a essa possessão pelo Ser (participação unilateral); seu resultado último é o absurdo do Dionisismo contemporâneo” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 68). Sem contar as suas inúmeras menções a teses neokantianas e ao lado de tais nomes e de tais tradições da filosofia alemã, a fenomenologia, de que parcialmente procuro tratar particularmente aqui, ainda assoma no umbral da discussão bakhtiniana, tanto quando Bakhtin (1993a [1986], p. 23-24, grifo nosso) diz que tratará o *dever* como “[...] uma certa atitude de consciência, cuja estrutura nós propomos desvelar *fenomenologicamente*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 23-24), como quando toca alguns dos temas centrais da doutrina fenomenológica, citando explicitamente uma vez o nome do que foi da fenomenologia fundador: Husserl.

Outras vozes da filosofia alemã também podem ser ouvidas e aventadas em *APAE*, texto escrito entre os anos de 1922 e 1924, mas somente publicado em 1979 na coletânea póstuma *Estética da criação verbal*. Uma das menos implícitas entre as várias que ali ressoam – ele também alude ao nome de Theodor Lipps [1851-1914] –, que é abertamente mencionada por Bakhtin e com a qual aparentemente parece o filósofo russo querer polemizar, é talvez a de Cohen, fundador da escola neokantiana de Marburg e um dos mais eminentes filósofos do

neokantismo em geral. Bakhtin (2011b [1979], p. 10) o faz, por exemplo, ao se referir à ideia de *amor estético* na filosofia de Cohen, a que outorga, contudo, um “[...] caráter excessivamente genérico e não diferenciado tanto no que tange a algumas artes particulares quanto ao objeto especial da visão estética – a personagem (isso é mais diferenciado em Cohen)”. É de certos da estética filosófica e de traços da concepção filosoficamente estética de tal filósofo alemão que parece Bakhtin desejar se aproximar de forma crítica, sobretudo para rechaçar as tentativas que visam ao tratamento das questões estéticas aquém de uma abordagem majoritária ou totalmente geral, em que o objeto estético carece ser, de maneira pressuposta, tomado como uma realidade fenomênica integral e cuja multiplicidade de manifestações ou de realizações, não passíveis, é verdade, de desconsideração, não poderia ser admitida senão como as partes de uma unidade fenomênica que se pode dizer estética. É ele visto como um objeto que deve, logo, ser abordado não de modo mecanicamente segmentado e em si insulado – de maneira positivista, portanto –, como se a literatura fosse qualquer coisa de alheia à *esteticidade* enquanto um fenômeno total, conquanto múltiplo e diverso, e às suas outras fenomênicas, como a pintura, a música etc.

Bakhtin, contrariamente a tal particionamento postulado e defendido por um positivismo estético, parece querer restabelecer a *estética da criação verbal* ao seu lugar de fato e de direito no interior de uma estética filosófica, ao lado das demais dimensões de tal domínio, sem com isso alienar-se do seu caráter idiossincrático. Portanto, em *APAE* o filósofo russo propugna que a literatura seja vista, compreendida e definida a partir da unidade integral a que é pertencente e que, assim, é responsável por caracterizá-la como um objeto que, por mais singular que seja em sua constituição frente às suas vizinhas – pintura, música, teatro etc. –, não pode abdicar-se do monismo que o torna fundamentalmente o que é: um fenômeno estético. É partir de tal princípio que Bakhtin busca dedicar uma especial atenção à literatura. É do seio de uma estética filosófica mais geral que assume ele a tarefa de fundar e de desenvolver uma estética da criação verbal, de modo que o fenômeno literário possa ser teoricamente interpretado tanto como um objeto que em si reflete o fundamento essencial da esteticidade, que transforma uma dada obra não em outra coisa que não em uma obra especificamente estética – de maneira que ela seja a manifestação do fenômeno estético e não, por exemplo, do científico –, quanto como um objeto que revela tal esteticidade de uma forma tão somente literária. Assim é que se pode perceber em *APAE* a constituição de uma dupla posição filosoficamente estética: de um lado, há, principalmente a partir da crítica bakhtiniana às tendências que visam a oferecer uma definição da obra literária de maneira completamente alheia ao debate da estética filosófica e à relação da literatura com o fenômeno geral da esteticidade, a constituição de uma reflexão que objetiva partir de uma concepção filosófica que determina a esteticidade em seus aspectos essenciais ou

fundamentais; e, de outro, há o estabelecimento de uma especificação da essência da obra literária como uma manifestação singular do fenômeno estético, o que é realizado por Bakhtin em especial a partir da sua crítica ao generalismo característico da estética filosófica como um traço que lhe legou uma despreocupação e uma alienação em relação à especificidade da literatura como uma forma singularizante da esteticidade enquanto um fenômeno integral.

Contudo, não se deve deixar enganar pela visão panorâmica que aqui se forma: não são apenas nos textos de juventude do filósofo russo que aparecem os grandes nomes da filosofia germânica. Se se saltar para os seus últimos anos, ver-se-á ressurgir novamente o nome de Husserl e expressamente o de Dilthey em *Por uma metodologia das ciências humanas* (2017b [1979]), obra escrita em torno de na década de 1940, finalizada em 1974 e somente publicada em 1979. É nesse mesmo texto que aparece a breve referência de Bakhtin do conceito de *dialética* de Hegel, uma espécie de crítica a partir de que, inclusive, parece ter firmemente partido, em certo sentido, com o objetivo categórico de fundamentar a concepção de diálogo que então desenvolveu ao longo da sua trajetória e de, consequentemente, refundar ali o conceito de dialética. Afirma Bakhtin (2017b [1979], p. 67): “a dialética nasceu do diálogo para retornar ao diálogo em um nível superior (o diálogo de *indivíduos*)”. E fala logo em seguida a respeito do “[...] monologismo de *A fenomenologia do espírito* de Hegel” (2017a [1979], p. 67), tópico que, entretanto, fragmentado porque não é por Bakhtin suficientemente ali desenvolvido,

Mas a lista de filósofos alemães parece ser ainda mais longa quando se dá atenção ao que dizem os especialistas que trataram e que ainda tratam da questão. A título de exemplo, Brandist (2002), ao tratar do *Círculo* como um todo de pensamento no sentido de uma unidade ideal, além de referenciar Cassirer, cuja *filosofia das formas simbólicas* parece ter exercido uma função importante na constituição de conceitos tais como os de cultura, de discurso e de gênero dos discursos de Bakhtin – e também no modo como é concebida a relação entre a linguagem e a consciência particularmente na filosofia sociológica de Valentin N. Volóchinov [1895-1936], amigo intelectual de Bakhtin –, diz que, para fugir do *apriorismo* que supostamente estaria na base das concepções concebidas pela fenomenologia husserliana – em particular da versão transcendental da doutrina fenomenológica, insinua o pesquisador –, Bakhtin muito provavelmente aproximou-se de pressupostos da *fenomenologia realista* filosoficamente bem representada por Reinach e por Johannes Daubert [1877-1947]¹²¹, sem, contudo, a eles aderir

¹²¹ Embora pouco debatida e às vezes quase nunca conhecida ou mencionada, essa fenomenologia veio a produzir frutos interessantes. Foi ela, inclusive, constantemente criticada por Husserl. Para maiores informações, cf. Fidalgo (2011). Para uma ilustração de uma das ideias ali desenvolvidas, cf. Reinach (2020 [1914]).

fielmente e deles se distanciando, portanto, no que de efetivamente realista possuiriam, o que, por um lado, pode significar que, contrariamente ao que talvez se pode pensar em um primeiro momento e sem o rigor filosófico fundamentalmente necessário, o filósofo russo conceberia a sua filosofia mais em estreita relação com os problemas propriamente estabelecidos e tratados pela fenomenologia husserliana, para, daí, passar a pensar no projeto programático da sua antropologia filosófica, logicamente em diálogo com outros movimentos ideais e outras escolas filosóficas que não unicamente o da doutrina fenomenológica de Husserl. Na sua interpretação, Brandist (2002, 19-20)¹²² diz:

A fenomenologia representa, sem dúvida, uma das principais tendências filosóficas do século XX. O slogan do movimento, “às coisas em si!”, sem dúvida fundamenta a preocupação do Círculo de Bakhtin com a “concretude”¹²³. Embora o fundador da fenomenologia, Husserl, tenha se

¹²² No original: “Phenomenology undoubtedly represents one of the major philosophical trends of the twentieth century. The slogan of the movement, ‘to the things themselves!’, undoubtedly underlies the Bakhtin Circle’s preoccupation with ‘concreteness’. Although the founder of phenomenology, Husserl, was to move close to neo-Kantianism in the 1910s and 1920s, the Circle was chiefly influenced by the so-called Munich phenomenologists who gathered around Johannes Daubert and Adolf Reinach and refused to follow Husserl in this direction (Schuhmann and Smith 1985). These philosophers remained close to Franz Brentano’s Aristotelian theory of knowledge, in which the individual mind ‘feeds’ on encountered objects, deriving formal categories from this encounter, rather than applying formal categories a priori. This was fundamentally incompatible with the Kantian and neo-Kantian accounts, and the Circle was often trapped in a difficult position between these two trends”.

¹²³ É somente por uma interpretação profundamente redutora e pouco rigorosa que se poderia fazer tal afirmação tanto sobre a fenomenologia husserliana, quanto sobre a possibilidade de que essa concepção foi a que de fato influenciou Bakhtin e os demais autores dos círculos a dedicarem-se à “concretude”. Sabe-se muito bem que o marxismo em voga pode constituir-se como uma das fontes que assegurou o interesse bakhtiniano por questões ou tópicos mais ligados às *regiões materiais* da existência (Costa, 2017). É também problemático esse entendimento porque em nada condiz com o sentido fundamental da filosofia husserliana, sobretudo da sua forma transcendental. Se tal *to the things themselves* – que deturpa grandemente o sentido da expressão alemã *Zu den Sachen selbst* – a que se refere Brandist significa, como parece, uma *volta realista* ao objeto em seu estatuto de *coisa real* pertencente a uma *região ôntica* da realidade, é não apenas incondizente, mas especialmente inadmissível porque ignorante do verdadeiro significado enunciado por Husserl em suas obras. O *zu den Sachen selbst* é, antes de tudo, uma asserção em que se encontra abolida qualquer referência ao transcendente, a um certo objeto real que supostamente seria a garantia tanto da verdade ou da veracidade do conhecimento, quanto o critério último pelo que se regularia a atividade cognoscente. É, como diz Moura (2022 [1989]), um *corolário da epoché*. Esse tipo de *interpretação empirista* é, aliás, explicitamente negada por Husserl (2006 [1913]) em *IFP*, quicá o tratado mais importante da fenomenologia transcendental. Diz ele: “o erro de princípio da argumentação empirista reside em que a exigência fundamental de retorno às coisas mesmas é identificada ou confundida com a exigência de fundação de todo conhecimento pela *experiência*. Com a compreensível restrição naturalista do âmbito das “coisas” cognoscíveis, é ponto pacífico para ele que a experiência é o único ato que dá as próprias coisas. Não é, entretanto, ponto pacífico que *coisas* sejam *coisas naturais*, que, no sentido habitual, efetividade seja efetividade em geral, e que aquele ato doador originário que chamamos *experiência* se refira somente à *efetividade natural*. Efetuar identificações e tratá-las como se supostamente fossem óbvias significa, aqui, colocar inconsideradamente de lado diferenças dadas na mais clara evidência”. Então, o que enuncia o princípio *zu den Sachen selbst*? É

óbvio, pelo menos para quem se preocupa em abordar a fenomenologia transcendental através dos seus próprios sentidos sistemáticos, que Husserl se refere tão somente ao fato de que a atitude ou a orientação fenomenológica, ao excluir qualquer espécie de referência ao transcendente, sendo igualmente uma atitude cartesiana quanto à tradição filosófica, e ao se deter, , por conseguinte, apenas na imanenticidade dada, deve ater-se apenas à *experiência imediata dos fenômenos*, ou seja, dos modos subjetivos de doação (Moura, 2006), problemática por mim explicada anteriormente. Nesse sentido, *retornar às coisas mesmas é prender-se à experiência do imanente, do objeto dado especificamente nos limites da subjetividade transcendental*, isto é, do *fenômeno como modo subjetivo de doação*. Como esclarece Patočka (1988), *a fenomenologia é um retorno do pensamento sobre si mesmo*. O que isso significa em termos específicos? Significa tão só que a fenomenologia não é uma dimensão da filosofia que pretende rivalizar com as ciências na atividade de investigação de regiões ônticas, de “partes da realidade” (Moura, 2011c). Ela não quer, portanto, dedicar-se ao transcendente, mas somente à experiência em como é fenomenologicamente dada nos limites da subjetividade. Assim é que a fenomenologia é uma *crítica da razão* (Moura, 2022 [1989]), enquanto uma investigação que objetiva investigar como é dada a nossa experiência. É, assim, um *retorno ao conhecimento* enquanto a dimensão *par excellence* de investigação fenomenológica (Moura, 2022 [1989]). Não é fenomenologia husserliana as descrições cansativas de objetos dados na percepção na exata medida em que não é por isso que se interessa a análise fenomenológica. Não é o objeto dado na percepção a questão com que se preocupa, mas, sim, *como é possível a nossa percepção* e, sendo uma constatação fenomenologicamente apodíctica, *como ela é dada*. O problema de que se ocupa a doutrina husserliana é *como se dá a experiência consciente*, em seu estatuto clara e fenomenologicamente imanente. Assim é que cá assumo integralmente a posição de Moura (2022 [1989], p. 19-20), um dos maiores especialistas no Brasil em questões de fenomenologia, que assim fala: “de tanto repetir-se, terminou-se por banalizar o significado do lema fenomenológico – *zu den Sachen selbst!* – inflexionando-o em direção a um ‘retorno aos objetos’, e perdendo com isso o sentido autêntico da problemática fenomenológica. Landgrebe relembra esse fato ao comentar o desvio e o curto-circuito ocorrido entre Husserl e os discípulos da ‘primeira escola fenomenológica’. Dando ênfase à elaboração das ‘ontologias materiais’, a fenomenologia de Göttingen-München atribuía à intuição de essência o privilégio de ser a estratégia principal da fenomenologia, e permanecia muda quanto ao *a priori* da correlação. Husserl protesta a tempo. Em primeiro lugar, contra o uso abusivo da *Wesensschau*, contra a liberalidade desses discípulos que veem essências em todos os lugares, sem levar em conta nem ao menos a parcimônia do mestre, e seu cuidado em mostrar os casos preciosos – e raros – em que a linguagem da essência tem sentido. Em segundo lugar, a interpretação da fenomenologia como análise de essências faz com que se perca o fundamental. Em uma carta a Ingarden, ao elogiar o destinatário, Husserl é ao mesmo tempo severo com os fenomenólogos da ‘primeira escola’: eles seriam apenas ‘1/4 dos fenomenólogos’”. E, sem delongas, elucida o autor: “mas quais são, afinal, as ‘coisas’ às quais se trata de retornar? Aqui, não está em questão um retorno às coisas propriamente ditas, compreendidas como objetos, regiões objetivas ou qualquer setor ôntico, como supuseram os primeiros discípulos de Husserl, seduzidos aqui mais pelo significado corrente das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa do autor. No prefácio de 1913 às *Investigações*, Husserl já respondia explicitamente a essa miopia de seus seguidores. O método intuitivo exigido pela filosofia faz apelo às ‘coisas elas mesmas’, mas às ‘coisas’ que nela estão em questão, ‘quer dizer, ao conhecimento ele mesmo’ (AL, p. 365), ao conhecimento em sua doação intuitiva. O *zu den Sachen selbst* significa *zu der Erkenntnis selbst*, nem mais nem menos. E as *Investigações* não deixavam dúvidas quanto a isso, quando indicavam que a desejada ‘claridade filosófica’ em relação às proposições lógicas era obtida através da evidência sobre a essência dos modos de conhecimento (*Erkenntnisweisen*), que desempenham um papel na efetuação dessas proposições (LUII/I, p. 2). O ‘retorno aos objetos’ não é, assim, senão o retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (Moura, 2022 [1989], p. 24-25). Logo, nada se diz, a rigor, quando se assume que tal suposto lema da fenomenologia possa ter predisposto Bakhtin e os seus correligionários a uma dedicação teórica à concretude. Isso só faria sentido se a concretude significasse algo como a experiência imediata dos fenômenos – em sentido não empirista, obviamente –, o que não parece ser o caso da interpretação de Brandist, de que, inclusive, discordo radicalmente. O que pode tê-los influenciado, isto sim, é a *interpretação realista dos fenomenólogos de Munique sobre o que diz Husserl*, o que foi convenientemente feito e mantido de

aproximado do neokantismo nas décadas de 1910 e 1920¹²⁴, o Círculo foi influenciado principalmente pelos chamados fenomenólogos de Munique que se reuniram em torno de Johannes Daubert e Adolf Reinach e se recusaram a seguir Husserl nessa direção (Schuhmann e Smith 1985). Esses filósofos permaneceram próximos da teoria aristotélica do conhecimento de Franz Brentano, segundo a qual a mente individual “se alimenta” de objetos encontrados, derivando categorias formais desse encontro, em vez de aplicar categorias formais a priori. Isso era fundamentalmente incompatível com os relatos kantianos e neokantianos, e o Círculo frequentemente ficava preso em uma posição difícil entre essas duas tendências.

E, no que concerne especialmente ao desígnio filosófico-antropológico de que Bakhtin fala em um dos seus textos (Bakhtin, 2017a [1979]), talvez nenhum outro nome possa ser primeiramente apontado ou trazido à discussão a não ser o de Scheler¹²⁵, o filósofo alemão que, herdeiro parcialmente dissidente da fenomenologia husserliana – segundo os olhos do próprio Husserl –, à antropologia filosófica deu forma e consistência sem precedentes até então na história da filosofia. Além do mais, foi ele o responsável por ter feito um excepcional trabalho ao discutir ideias fenomenológicas, muitas concepções éticas e outras relacionadas à axiologia. Sobre, diz Brandist (2002, p. 21, tradução própria)¹²⁶:

maneira intencional por uma dissidência praticada pelos realistas em relação ao “idealismo” da doutrina husserliana. Mas não acredito que a fenomenologia realista deva ter produzido sobre Bakhtin mais impacto do que, por exemplo, a doutrina aristotélica de Brentano, o materialismo soviético ali corrente etc. Somente um cotejo demasiadamente minucioso poderia dar conta de lançar um feixe de luz sobre tal possibilidade.

¹²⁴ Tal afirmação é demasiadamente apressada, conquanto não possa definir-se como integralmente falsa. O que de fato se deu foi uma aproximação de Husserl com a filosofia transcendental de Kant. O diálogo entre a doutrina de Husserl e as teorias filosóficas dos neokantianos era muito mais recíproco e contínuo do que unilateral. Pode-se ver, por exemplo, a influência que Husserl produziu sobre Rickert e Cassirer.

¹²⁵ Nesse aspecto, quicá o nome de Cassirer também possa ser levado em consideração. Porém, nenhum outro filósofo antes do surgimento das ideias bakhtinianas foi tão intensamente consciente da necessidade de uma antropologia filosófica e tenha se dedicado tanto a colaborar para com esse domínio epistêmico do que Scheler, que desenvolveu uma teoria complexa e profundamente sistemática. Cf. Scheler (2003 [1928]).

¹²⁶ No original: “One of the Munich phenomenologists, Max Scheler, had achieved great fame in Germany and beyond partly thanks to his bellicose pro-war articles during the First World War (Kusch 1995: 212–19 passim). By the 1920's he was perhaps the most famous German philosopher in the world, and he exerted an important influence on the Bakhtin Circle. Scheler argued that the intuition of essences (*Wesensschau*) and thus of the material a priori also extended to values. According to Scheler, *value essences* can be intuited in the process of interaction between subjects in which ‘intentional horizons’ meet without merging. Scheler argued against then popular theories of empathy in which the self merges with the other to experience what the other experiences. Instead, he argued that it was necessary to maintain a ‘phenomenological distance’ between the self and the other in the development of spirit (culture). According to Scheler, it is only by resisting being swept along in the flow of *life* that the realm of *spirit* can be attained. Moral consciousness and thus individual responsibility is achieved through the development of personality, and this is dependent upon the attainment of spirit through a consciousness of one’s uniqueness with regard to that of others. An unconditional merging with the other is thus

Um dos fenomenólogos de Munique, Max Scheler, alcançou grande fama na Alemanha e fora dela, em parte graças aos seus artigos belicosos pós-guerra durante a Primeira Guerra Mundial (Kusch 1995: 212-19). Na década de 1920, ele era talvez o filósofo alemão mais famoso do mundo e exerceu uma influência importante no Círculo de Bakhtin. Scheler argumentou que a intuição das essências (*Wesensschau*) e, portanto, do material a priori também se estendia aos valores. Segundo Scheler, as *essências de valor* podem ser intuídas no processo de interação entre sujeitos em que “horizontes intencionais” se encontram sem se fundirem. Scheler argumentou contra as teorias então populares de empatia, nas quais o eu se funde com o outro para vivenciar o que o outro vivencia. Em vez disso, ele argumentou que era necessário manter uma “distância fenomenológica” entre o eu e o outro no desenvolvimento do espírito (cultura). De acordo com Scheler, é somente resistindo a ser arrastado pelo fluxo da *vida* que o reino do *espírito* pode ser alcançado. A consciência moral e, portanto, a responsabilidade individual são alcançadas através do desenvolvimento da personalidade, e isto depende da obtenção do espírito através da consciência da singularidade de alguém em relação aos outros. Uma fusão incondicional com o outro é, portanto, contraproducente e, na verdade, perigosa. Veremos que esta posição foi particularmente influente na explicação da atividade estética do primeiro Bakhtin.

E por qual motivo há tanto da filosofia germânica na teoria filosófica de Bakhtin? Tal influxo pode explicar-se principalmente pela forte relação intelectual que a Rússia manteve (ou mantém) com a Alemanha, especialmente desde o século XIX. Nemeth (2017), por exemplo, aponta o quão forte foi a influência do criticismo kantiano no pensamento filosófico que se desenvolveu durante o período imperial da Rússia, mostrando um conjunto extenso de filósofos russos que à filosofia de Kant dedicaram pelo menos algum prelúdio ou alguma nota, sem contar aqueles que se entregaram fervorosamente ao debate das ideias kantianas assumindo-se como tais. Em outra obra sua, Nemeth (2022) ainda discute e comenta a repercussão das teorias do neokantismo de Baden e de Marburg na filosofia russa, passando por nomes de filósofos russos que aderiram, parcial ou *quase* totalmente, aquilo que Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert ou Windelband propuseram em suas obras filosóficas. Embora partindo, de quando em vez, de um outro conjunto de preocupações, é certo que nomes como os de Aliéksei I. Vvediéskii [1861-1913], de Ivan I. Lapchín [1870-1952] e de Semión L. Frank [1877-1950] representam não só uma referência ao neokantismo alemão, mas sobretudo um programa de constituição de uma doutrina neokantiana fundamentalmente russa. Ao lado dos muitos partidários mais fidedignos do neokantismo alemão, havia também posições mais ecléticas, que buscavam tentar articular ou conjugar pressupostos de tendências filosóficas distintas quando não antagônicas, tal como

counterproductive and indeed dangerous. We will see that this position was particularly influential on the early Bakhtin’s account of aesthetic activity”.

um tipo de *neokantismo marxista*, como diz Nemeth (2022).

De todo modo, foi assim que a intelectualidade do país de Kant acabou por tornar-se desde muito cedo uma figura de apadrinhamento de muitas teorias filosóficas e linguísticas de pensadores do país de Dostoiévski, muitos russos indo para lá com a finalidade de realizar os seus estudos ou para concluir as suas formações académicas. No campo das ideias sobre a linguagem, atribui-se a Wilhelm von Humboldt [1767-1835], filósofo e diplomata alemão, não só o título de fundador do pensamento linguístico moderno (Grillo, 2017; Ferreira, 2020; Glushkova, 2024) e da linguística geral – e não a Ferdinand de Saussure [1857-1913], a propósito –, como também é reconhecido como o que primeiramente, de maneira sintética e inicialmente sistemática, lançou os fundamentos das principais definições de linguagem que viriam a desenvolver-se no século XX (Sylla, 2017) em muitas teorias linguísticas famosas e prestigiadas em demasia – como, por exemplo a de Noam Chomsky [1928-]. E isso é claramente propugnado por outros pensadores fundamentais dos estudos linguísticos na Rússia, tais como Alexander A. Potebniá [1835-1891] (Grillo, 2017) e, mais indiretamente, Ivan de Baudouin de Courtenay [1845-1929].

Está evidente que tais intercâmbios intelectuais entre a Rússia e a Alemanha não se interrompem em uma ou outra linha da história das ideias russas, nem se limitam a poucos nomes deste ou daquele campo. Mas é sobretudo no filosófico que se deve reconhecer que as fronteiras das relações se multiplicam. Foi com o auxílio do idealismo hegeliano e do criticismo kantiano, aliados a um platonismo e a um neoplatonismo cuidadosamente retrabalhados, que Solovióv (Sutton, 1988; Poole, 2010; Nemeth, 2014; 2017; Kojève, 2018), um dos maiores filósofos da história da filosofia russa, procurou combater ferrenhamente o positivismo e o realismo ali então vigentes. Dos contemporâneos de Bakhtin, dois nomes ressaltam-se ainda pela sua importância sem medida e por possivelmente terem sido mediadores efetivos entre Bakhtin e a filosofia alemã: Gustav G. Chpiet [1879-1937] e Matvei I. Kagan [1889-1937]. O último, diretamente ligado a Bakhtin, com quem formou um círculo de debates intelectuais em Niével entre os anos de 1919 e 1920 (Sériot, 2015), estudou na Alemanha sob a chancela de Cohen, o fundador, como disse, do neokantismo de Marburg. Kagan se formou na Alemanha e, antes de voltar à Rússia, vivia em contato direto com os integrantes de tal escola neokantiana, como Natorp e Cassirer. De lá, trouxe para Niével, a sua cidade natal, inúmeros manuscritos seus sobre filosofia da história e sobre outros temas filosóficos inteiramente imantados no espírito e na verve da tradição neokantiana, bem como um histórico considerável de publicações em língua alemã. Por sua vez, Chpiet, talvez um dos mais impressionantes e rigorosos filósofos russos do século XX – quiçá, da Europa –, infelizmente vitimado pelo regime stalinista,

estudou, na década de 1910, no país germânico com Husserl¹²⁷, um dos mais eminentes pensadores do momento, de quem foi aluno, de cuja fenomenologia foi o arauto no território de língua russa e de cujo pensamento partiu para fundar a sua filosofia hermenêutica (Shpet, 2019 [1915])¹²⁸.

Por tudo o que foi afirmado, consegue-se perceber por que razões Bakhtin tenha então sofrido uma profunda influência da filosofia alemã, de uma filosofia escrita em uma língua que o filósofo russo conhecia, segundo os seus próprios relatos, desde muito jovem. Dimensionar a amplitude e a profundidade dos influxos a que se submeteu é o que se configura como uma tarefa árdua por não serem sempre tais filosofias tão acessíveis às primeiras leituras. Entretanto, o esforço se justifica diante da necessidade de operar uma síntese do raio de alcance da filosofia alemã no pensamento de um filósofo que, infelizmente, na maioria das vezes não é assim considerado. Permitir-se contrariar essa visão é, portanto, o que há de mais salutar no primeiro passo em direção à tentativa de resolução dos problemas que essa temática toda produz. E isso começa por um reconhecimento atômicamente singelo, cuja execução, porém, pode gerar efeitos revigorantes, além de ser uma condição de possibilidade para a proposição dessa outra via tão urgente: exatamente pelas razões que aqui foram apresentadas, não só se pode, mas deve-se certamente dizer que, sim, Bakhtin é, em grande medida, um filósofo, além de um epígono crítico da filosofia alemã.

Esclarecidas tais questões, vale, antes de qualquer análise mais direta da teoria de *PFA*, uma consideração quanto ao texto, ao contexto e ao projeto filosófico que parece desejar-se exprimir nas obras bakhtinianas.

3.2 *PFA*: o texto, uma parte do contexto, o projeto programático de uma antropologia filosófica e os indícios de uma relação com a fenomenologia

Que o texto de *PFA* tenha um passado marcado por uma série muito complicada de aventuras até a sua efetiva publicação, é já um tópico bastante conhecido pelos seus leitores mais assíduos. Somente publicado postumamente em 1986 por Botcharóv, a obra que se intitula *К философии поступка* (*K filossófi postúpka* [Para uma filosofia do ato]) é um texto que é

¹²⁷ Chpiet assistiu a uma série de palestras de Husserl entre 1912 e 1913, época em que o conheceu pela primeira vez. Ambos trocavam correspondências e mantiveram contato durante um período (Nemeth, 1991).

¹²⁸ Outra obra muito importante de Chpiet é *Appearance and Sense*, publicada pela primeira vez em 1914 (Shpet, 1991 [1914]).

inacabado e, portanto, caracterizado por uma fragmentariedade que, longe de torná-lo propício a uma leitura mais direta – fatídico destino dos manuscritos incompletos –, é a razão por que ele se trata de uma das obras mais complexas, obscuras e imediatamente inacessíveis do *corpus bakhtiniano*, ao lado, é claro, de *APAE*. Como dito na introdução desta dissertação de maneira parcial, pode-se considerar *PFA* como um tratado que é composto por um texto primariamente concebido, como se pressupõe, do final da década de 1910 a meados da de 1920 (Bocharov, 1993; Holquist, 1993; Amorim, 2009). Enquanto há os que presumem, como Holquist (1993), que o original tenha sido esboçado e começado por Bakhtin entre os anos de 1919 e 1921, há outros, como Bubnova (1997) e Ponzio (2014), que supõem que tenha sido inicialmente proposto pelo filósofo russo entre 1920 e 1924. E, por seu turno, há os que, como Morson e Emerson (2008), datam o texto bakhtiniano, assim como Bubnova e Ponzio, a partir da sua integração ao período de vai de 1920 a 1924. De um coisa, todavia, se é certo aqui: a certeza da data em que *de fato* Bakhtin principiou a escrever o seu texto não pode ser dada de forma incontestável. Tem-se então apenas um espectro de probabilidade. É apodítico, todavia, que se trata de uma obra contemporânea de muitas outras que igualmente compõem a fase que abarca ambas as décadas, cuja semântica epistêmica, mesmo com uma ou outra alteração dada em maior ou em menor nível, é de forma parcial compartilhada por eles, expressando uma significação, se não total, majoritariamente filosófica, o que se torna mais patente diante da reiteração de conceitos, de ideias, de fundamentos, de teses etc., além de um vocabulário epistêmico mais ou menos semelhante que é por eles entre si permutado. O que é interessante ainda se refere a uma relativa proximidade entre todas as datações de *PFA* propostas por tais pesquisadores, e isso é o que garante a possibilidade de presumir hipoteticamente o contexto em que a redação do manuscrito de Bakhtin foi iniciada.

Tal fase, que Morson e Emerson (2008) denominam de *período estético* do pensamento bakhtiniano, é marcada, portanto, por uma *dominância filosófica*, tanto nas temáticas de que Bakhtin trata, quanto no *modo* como ele tenta fazê-lo, mesmo acerca de temas a que não se dá comumente a alcunha de filosófico, como os particularmente literários¹²⁹. Acham-se integrados aqui cinco textos fundamentais, que se interconectam de determinada maneira, retomando-se

¹²⁹ Um trabalho à parte seria necessário para que se conseguisse mostrar o caráter formal e conteudisticamente filosófico dessas obras de Bakhtin. Conquanto não me empenho aqui em evidenciá-lo, pode muito o leitor de Bakhtin fazê-lo prematuramente através de comparações até mesmo superficiais. É claro, porém, que há textos em que a verve filosófica do filósofo russo é menor e, por conseguinte, menos perceptível, como é o caso das suas obras destinadas à estética literária – muito mais afeitas ao tom dos tratados filológicos e literários. Apesar disso, persiste ali um consistente fundo filosófico, sobretudo quando Bakhtin almeja definir um fenômeno literário por meio de uma abordagem filosoficamente estética – isto é, mais ligada a uma estética filosófica em geral.

uns aos outros em maior ou em menor grau e também repercutindo, de modo aberto ou de forma mais velada, as temáticas e uma verve explicitamente filosóficas e o *tom discursivo* com que se constituem tradicionalmente os tratados modernos de filosofia, sejam os destinados a assuntos ligados aos seus eixos mais tradicionais e rígidos – epistemologia, ética, estética em geral etc. –, sejam os fundados sobre uma reflexão filosófica de um tema mais particular no interior de quaisquer um de tais domínios – por exemplo, sobre a literatura em sua especificidade, mas no domínio de uma estética filosófica mais geral¹³⁰. Tratam-se eles de: a) *Arte e responsabilidade* (2011a [1919]), b) *Para uma filosofia do ato* (1993a [1986]), c) *O autor e a personagem na atividade estética* (2011b [1979]), d) *O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária* (1988 [1975]) e d) *Problemas da obra de Dostoiévski* (2022 [1929]). Como é afirmado por Morson e Emerson (2008, p. 82),

O primeiro período, de 1919 a 1924, começou com o primeiro artigo publicado de Bakhtin, uma declaração programática de seis parágrafos intitulada “Arte e responsabilidade”, e termino com a dissertação (mas não, infelizmente, a publicação) de seu importante ensaio de 1924¹³¹, “O problema do Conteúdo, do Material e da Forma na Arte Verbal”. Durante esse período, Bakhtin, fiel aos seus inícios kantianos e neokantianos¹³², estava preocupado em vincular os reinos do ético e do cognitivo – e encontrou esse vínculo na estética.

Quanto ao traço conjuntural em que se localiza a escrita com que Bakhtin principia o seu tratado, precisa-se considerar que muito possivelmente isso ocorreu quando o filósofo russo se achava em Vítebsk (Bocharov, 1993), ou seja, nos idos que compreendem os anos de 1920 a 1924. Como indicam Clark e Holquist (2008 [1984]), o acontecimento da ida de Bakhtin para

¹³⁰ Como exemplos já consagrados, cito *Que é a literatura?* (2015 [1947]), de Sartre, e *A teoria do romance* (2009 [1947]), de György Lukács [1885-1971].

¹³¹ Diferentemente de Morson e Emerson (2008) que dividem um período que vai de 1919 a 1924, compreendendo os quatro primeiros textos bakhtinianos, e um outro de 1924 a 1930, que integra o quinto e último, decidi instituir apenas uma e mesma fase em que se deu, porém, uma progressiva mudança temática e entonacional de Bakhtin, que se mostra mais próximo da tradição dos estudos filológicos e literários na última obra elencada do que da semântica filosófica que é expressa nos seus primeiros textos de maneira mais contundente e objetiva, exibindo a sua interlocução assídua com as tradições filosóficas alemã e russa. Mesmo com a referida mudança, ainda é de se conceber que todos os textos em questão acabam se implicando e, nos casos de maior proximidade, replicando em sentido epistêmico. Pode-se conjecturar, no entanto, que a alteração a que Bakhtin foi dando lugar tem como razão uma série de vetores, que vão desde os fatores internos, concernentes à sua mudança sistematicamente epistêmica de foco e de direção, até os motivos externos, referentes às injunções ideológicas da conjuntura que vinha ali se formando e se consolidando. Assim é que, repito, considero que há aí somente uma única fase.

¹³² Nemeth (2022) não concorda muito que tal primeira filosofia de Bakhtin tenha tanta feição filosófica com o que é o neokantismo, admitindo que ela se aproxima muito mais da fenomenologia em geral. Mas reconhece que, se falta a Bakhtin uma verve estritamente neokantiana, ela é constitutiva da filosofia do seu amigo e companheiro Kagan.

a cidade de Vítebsk deu-se mais precisamente entre 1919 e 1920, quando saiu de Niével com a sua esposa, como o fez o seu correligionário intelectual Volóchinov. Tal como é explicitamente afirmado por Bocharov (1993), “é muito provável que o período *Iskusstvo* [Arte] (I [março, 1921]: 23), de Vitebsk, referia-se a esse trabalho quando noticiou que ‘M. M. Bakhtin continua trabalhando num livro devotado aos problemas da filosofia moral’”. Mas, se é em tal cidade que Bakhtin inicia a concepção do seu tratado filosófico, por que razões foi ele achado em Saransk, na República da Mordóvia, a mais de mil quilômetros de distância? É sabido que se dispersou sobre o filósofo russo uma série de acasos políticos e sociais, cuja causa pode ser encontrada na conjuntura repressiva que se foi constituindo com o gradual andamento da URSS em direção ao stalinismo (Clark; Holquist, 2008 [1984]). Desde que Joseph Stálin [1878-1953] ascendeu ao poder, o então recente Estado soviético viu-se diante de um período de crescente opressão e censura, cuja manifestação extremada é representada sobretudo pelo exílio e pelo assassinato de vários intelectuais da época, Do ostracismo a que foi submetido Bakhtin e inúmeros outros até o extermínio oficial tanto de Chpiet quanto de Pável Medviédev [1891-1938], havia um fio condutor em que corria a mesma energia de opressão e de aniquilamento.

É de tal conjuntura historicamente social que se tornou Bakhtin vítima, ao ser, em 1930, exilado forçadamente em Kustanáí, no Cazaquistão, a partir de alegações que o acusavam de professar ideias contra a ideologia oficial (Clark; Holquist, 2008 [1984]). Sobre, dizem Clark e Holquist (2008 [1984], p. 271): “as condições eram sem dúvida muito árduas, mas Bakhtin pertencia ao rol dos que sobrevivem. A despeito de ser uma criatura nada prática, conseguir de algum modo transpor até as mais adversas circunstâncias”. Para lá, o filósofo russo levava a maioria dos manuscritos dos textos cuja primeira escrita ele principiara no final da década de 1910 ou durante a de 1920. Mas, em 4 de agosto de 1934 (Clark; Holquist, 2008 [1984]), a pena submetida ao filósofo russo deu-se por finalizada. Entretanto, o seu retorno do desterro somente ocorreu efetivamente por volta de 1936, quando Bakhtin se instalou, em setembro desse mesmo ano, em Saransk, onde realmente foram encontrados os originais de algumas das suas obras, tal como é afirmado por Holquist (1993, p. 3):

E foi somente quando ele alcançava aclamação internacional como conseqüência dessas publicações, e já sabendo que sua morte era iminente, que ele confessou a seus admiradores a existência de um esconderijo com seus primeiros escritos. Eles estavam ocultos em Saransk, onde ele viveu depois de retornar de seu exílio oficial no Cazaquistão. Seus jovens amigos ficaram extasiados em 1972 ao saber que Bakhtin tinha, ao longo de suas muitas mudanças, conseguido conservar com ele alguns de seus escritos de juventude. Mas quando foram à Assembléia Legislativa da Mordóvia recuperar os manuscritos, ficaram horrorizados ao descobri-los empacotados num depósito

de madeiras, onde ratos e goteiras haviam danificado severamente os blocos de notas nos quais Bakhtin sempre escreveu seus livros.

Mas fato é que, se nada pode ser afirmado acertadamente acerca da data real de escrita do texto de *PFA*, pode-se pressupor que ela se situe possivelmente entre 1918 e 1924, mais de 15 anos após a publicação de *IL* de Husserl, já debatida de maneira ampla nos maiores centros filosóficos e acadêmicos da época, e no mínimo 5 anos depois da publicado *IFP*, responsável pela inauguração da fenomenologia como uma filosofia transcendental. Fato é também que tal obra de Bakhtin parece exprimir uma relação dialogicamente filosófica com ambos os livros de Husserl, cujo nome é aliás, como dito antes, diretamente mencionado por ele em seu texto. Isso vai se tornando um pouco mais claro, de forma paulatina embora ainda bastante relativa, diante das perscrutações dos sentidos filosóficos das teses da filosofia bakhtiniana em que se definem os seus conceitos e as suas ideias, tanto mais expressando elas uma semântica epistêmica muito capaz de ter-se imantado, de modo mais autônomo, no diálogo que o filósofo russo travou com a filosofia husserliana – e com diversas outras da tradição alemã, como as dos neokantianos e a do próprio Kant, a título de exemplo –, quanto mais, mesmo sem referências explícitas, são identificadas determinadas formas de estenografia e de subscrição em *PFA* do que Husserl outrora propusera. Bakhtin isso faz à luz de uma atividade de síntese cujas teses e antíteses são desde as ideais e as intenções que ele nutriu e procurou desenvolver em seu texto até outras fontes, tais como as da tradição da filosofia russa, que pode ser muito bem representada pela figura eminente de Solovióv.

Os motes filosóficos de que Bakhtin trata em *PFA*, apesar de imatura e inadequadamente serem interpretados como em absoluto originais como se nunca antes tivessem sido enunciados e defendidos por outros filósofos ou pensadores¹³³, guardam com as várias tradições filosóficas com que dialogou, na verdade, uma relação constitutivamente crítica de formação epistêmica. Conquanto também não se tenha filiado de maneira total a uma ou a outra vertente ou tradição, é demasiado objetivo o quanto Bakhtin dialogicamente apropriou-se de fundamentos, de ideias, de tópicos, de exemplos etc. enunciados antes pelas teorias que toma ou assume ele como as

¹³³ O que, ironicamente, contradiz o fundamento do *princípio dialógico*, porque se acaba por querer converter, de maneira intencional ou não, a figura de Bakhtin em uma espécie de *sujeito adâmico* em relação à totalidade das inúmeras posições filosóficas advogadas por ele em *PFA*. Evidentemente, não é tal ponto de vista o que adoto aqui, mesmo considerando que em toda perspectiva, em maior ou em menor grau, há um nível de originalidade que advém dos modos com que cada um se apropria das ideias, dos fundamentos etc. das suas fontes, mesmo quando se trata de uma assunção quase *usurpativa* do que primeiramente fora proposto. Tal originalidade, vê-se bem, tem uma íntima relação com o processo de *refração* de que é acompanhado todo ato discursivo de apropriação e de incorporação do *enunciado alheio* em termos de *reflexo* (Volóchinov, 2017 [1929]).

fontes do seu pensamento, ainda que não de modo tão explícito e direto. O que se pode considerar como original, porém, é o *modo filosófico* como eles são expressos, subscritos e propugnados por Bakhtin, assim como *devem* ser admitidos como tais os conceitos com que ele procura adscrever a sua perspectiva filosófica e determiná-la como idiossincrática, legítima entre as inúmeras existentes e guiada por um série filosoficamente particular de desígnios e de finalidades, no quadro mais amplo do seu projeto programático de antropologia filosófica. É partir dessa ideia que, à luz do que é dito por Bocharov (1993, p. 16), é necessário reconhecer que,

Tanto o conteúdo do texto aqui publicado quanto o plano previsto de todo o tratado provam que a estética filosófica característica apresentada em .O Autor e o Herói na Atividade Estética. era apenas uma parte de um projeto filosófico maior que ia muito além dos limites da estética. Esse projeto diz respeito a questões mais gerais que estão na fronteira da estética com a filosofia moral; relaciona-se com o que Bakhtin chamada de mundo da ação humana . .o mundo do evento. [*mir sobytiia*], .o mundo do ato realizado. [*mir postupka*]. A categoria principal desse tratado projetado é .responsabilidade. [*otvetstvennost.*], e a sua concretização distintiva é uma imagem-conceito que Bakhtin introduz aqui . um .não-álibi no Ser. [*ne-alibi v bytii*]: um ser humano não tem direito a um álibi . a uma evasão dessa responsabilidade única que é constituída pela sua atualização de seu .lugar. único, irrepetível no Ser; ele não tem direito a uma evasão desse único .ato ou ação responsável. que toda a sua vida constitui.

Tome-se como exemplo o que é apontado e discutido por pesquisadores, entre os muitos, como Brandist (1997; 2002), Sobral (2005; 2019), Hirschkop (2021), Grillo (2022a; 2022b; 2022c) e Castro Dias e Villarta-Neder (2024b) acerca da problemática que versa sobre as fontes da teoria geral de Bakhtin. Não raras vezes, uma parte de tais trabalhos traz às claras os indícios que fundamentam e esclarecem as relações dialogicamente epistêmicas de Bakhtin com a história das ideias, em particular com a tradição filosófica do Ocidente ou, como é o caso das publicações de Grillo (2022a; 2022b; 2022c), uma historiografia mais ampla e vertical tanto das fontes quanto das condições intelectuais que perfazem os contextos das obras bakhtinianas. No entanto, muitos dos diversos temas com que se envolve a teoria enunciada pelo filósofo russo em *PFA* têm também um *contexto fundacional* mais próximo, intimamente ligado ao horizonte russo e soviético em que ela se formou ou se desenvolveu como também é indicado por Grillo (2022a; 2022b; 2022c). Matviéev (Matbеев, 2016), a propósito, faz menção a um comentário assertivamente esclarecedor de Seguei S. Aviérintsev [1937-2004] quanto à existência, na Rússia de então, de um contexto de efervescência em que muitas ideias assumidas por Bakhtin em *PFA* se achavam em pleno desenvolvimento nas teorias de outros filósofos:

Em seus comentários, S. S. Aviérintsev destacou a conexão entre as ideias de Bakhtin e as de V. Ivánov¹³⁴, N. Berdiáev¹³⁵ e outros filósofos da “Idade de Prata” da cultura russa. Assim, ele escreve: “o imperativo de superar a má inconsistência da cultura e da vida (ênfático por S.S. Aviérintsev. – P.E.), apresentado com tanta paixão intelectual por Bakhtin, é muito característico da tradição filosófica russa como um todo. Por exemplo, V. Ivánov, notado por Aviérintsev, escreveu: “A arte se transformou em uma missão cultural – em um grão, em vez de se tornar uma cor. E, portanto, ao falar sobre arte na Rússia, é necessário levantar a questão da relação entre arte e cultura em geral” (Matbеев, 2016, p. 71, tradução própria)¹³⁶.

A partir daí, conclui o autor necessariamente:

Como podemos ver, Bakhtin não era o único na Rússia daquela época que se fazia tais perguntas. E isso é importante para a correta compreensão e avaliação tanto deste texto de Bakhtin [PFA] quanto de sua obra em geral. A sua obra “Por uma filosofia do ato”, apesar da sua profundidade e da sua originalidade, foi preparada por certos fatores históricos e culturais. Ela surgiu em um solo cultural fértil. Assim, no contexto das culturas russa e mundial, em um certo cronotopo, falando na linguagem do próprio Bakhtin, devemos perceber toda a sua obra (Matbеев, 2016, p. 72, tradução própria)¹³⁷.

O que se tira daí como uma inferência? Exatamente a percepção em que é professada a necessária intuição referente a que a teoria bakhtiniana de *PFA* foi dialogicamente possibilitada por uma série de fatores que, juntos, configuraram tanto o horizonte em que ela foi planejada e teve a sua execução parcial ou completa realizada por Bakhtin, quanto o contexto da sua *discursividade*, como uma rede dialógica de *discursos epistêmicos* que com a episteme de *PFA*

¹³⁴ Viatchelav I. Ivánov: filósofo, poeta, tradutor e crítico literário russo, considerado o maior expoente da Idade de Prata da cultura russa.

¹³⁵ Nicolai A. Berdiáev: filósofo, religioso russo e sociólogo, conhecido como um representante do existencialismo russo.

¹³⁶ No original: “С.С. в своих комментариях указал на связь здесь идей Бахтина с идеями В. Иванова, Н. Бердяева и других философов «серебряного века» русской культуры. Так, он пишет: «Императив преодоления дурной наследственности культуры и жизни (выделено С.С. Аверинцевым. – П.Е.), с такой интеллектуальной страстью выдвигаемой Бахтиным, очень характерно для русской философской традиции в целом». Например, отмеченный Аверинцевым В. Иванов писал: «Художество обращалось в культурную миссию – в зерно, вместо того чтобы стать цветом. И потому, говоря об искусстве в России, необходимо поставить вопрос о соотношении между искусством и общей культурой»”.

¹³⁷ No original: “Как видим, Бахтин был не единственным в России того времени, кто задавался подобными вопросами. И это важно для правильного понимания и оценки как данной статьи Бахтина, так и в целом его творчества. Его работа «К философии поступка», несмотря на ее глубину, оригинальность, была подготовлена определенными историческими, культурными факторами. Она возшла на благодатной культурной почве. Так, в контексте русской и мировой культур, в определенном хронотопе, говоря языком самого Бахтина, и надо воспринимать все его творчество”.

encontram convergências ou que a partir dela recebem uma avaliação crítica. O que então houve foi a formação do que se pode chamar de condições de possibilidade de constituição epistêmica da filosofia que Bakhtin apresenta em *PFA*, construídas a partir de uma complexa articulação entre diferentes teorias pertencentes a distintos campos (filosofia, sociologia, teoria literária, linguística, semiótica etc.), entre tradições de pensamento de origens diversas – alemã, russa, francesa, inglesa etc. – e entre necessidades intelectivas de compreensão das questões teóricas e metodológicas mais urgentes do período em questão, imprescindivelmente marcadas também pelas respostas que Bakhtin parece ter-se proposto a lhes conceder segundo a dinâmica do seu pensamento e por meio da episteme que vinha construindo. E, a partir de tais condições, é evidente o esforço empreendido pelo filósofo russo para, mesmo sob as injunções políticas e sociais mais severas a que foi submetido, conseguir produzir uma teoria que se estabelecesse, apesar da sua incompletude, como um tipo de síntese epistêmica, como falado antes, em que, a título de exemplificação, a tradição filosófica alemã é dialeticamente articulada com a filosofia russa, em cujo escopo, aliás, já se achava uma parte relevante do conjunto de problemas com que Bakhtin vinha a se ocupar. Portanto,

[...] novamente deve-se notar que Bakhtin não foi o único que pensou assim. Voltemos mais uma vez a V. Ivánov. Em seu artigo “O caso religioso de Vladímir Solovióv”, V. Ivánov escreve: “A filosofia moderna, desejando ser rigorosa e científica, procura limitar-se à área da doutrina do conhecimento. Este é seu dever, mais do que seu direito. Como resultado da pesquisa neokantiana, o sujeito do conhecimento, em que a personalidade se transformou, vê-se fechado em um círculo inextricável. Tudo dentro do círculo mágico é relativo; tudo fora do círculo é um dado indefinido. Mas aí de nós quando o anel encantado é arbitrariamente quebrado: o relativismo epistemológico, transferido para a vida, transforma-se em monismo ontológico” (Matvеев, 2016, p. 72, tradução própria)¹³⁸.

Assim é que Matviéev enfatiza o pertencimento da filosofia de Bakhtin ao horizonte de conhecimento do seu país e à conjuntura em que se dedicou à concepção das suas obras. Tem-se então que não foi ele o único pensador russo a manifestar um questionamento a respeito da

¹³⁸ No original: “[...] снова надо отметить, что не один Бахтин так считал. Сошлемся вновь на В. Иванова. В своей статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» В. Иванов пишет: ‘Современная философия, желающая быть строгой и научной, ищет ограничить себя областью учения о познании. Это ее обязанность еще в большей мере, чем ее право. В результате неокантианских исследований субъект познания, в который обратилась личность, видит себя замкнутым в неразрывном круге. Все, что внутри магического круга, относительно; все, что за кругом, неопределенная данность. Но горе, когда произвольно размыкается заколдованное кольцо: гносеологический релятивизм, перенесенный в жизнь, обращается в мёонизм онтологический’”.

relação entre a cultura e a ação ou o ato individual, entre a dimensão inerentemente objetiva e o mundo da vida. Como evidencia Matviéev (Матвеев, 2016), *PFA* é um tratado que emerge em um dado contexto em que transformações políticas, econômicas e culturais na Rússia do início do século XX achavam-se em pleno desenvolvimento. Trata-se de uma época também marcada pelo embate – muitas vezes radicalizado – entre, de um lado, os adeptos do idealismo filosófico e, de outro, os do materialismo científico, havendo semelhantemente posições que advogavam a favor de uma conciliação¹³⁹. Bakhtin, como ainda esclarece o autor, é um dos muitos que compartilham determinadas afinidades epistêmicas com pensadores tais como os citados Ivánov e Berdiáev, que também, em suas filosofias, procuravam reconciliar as questões advindas de uma preocupação filosófica com a subjetividade com outras ligadas à objetividade histórica. É em tal horizonte epistêmico que propõe então Bakhtin que a constituição moral do ente humano só pode tornar-se compreensível através do reconhecimento da sua singularidade e unicidade, por meio de uma dimensão consciente enraizada na responsabilidade radical pelos atos a partir de que é composta a tessitura da sua consciência (vivências ou experiências).

A partir de uma reconstrução dos fios constitutivos do contexto mais imediato em que se aloja *PFA*, Matviéev propõe-se a entender o conceito de responsabilidade de Bakhtin e a sua dimensão fundamentalmente moral, os tópicos estruturantes do tratado bakhtiniano. Daí é que vêm, assim, todas as demais questões implicadas, como a crítica do filósofo russo tanto à ética formal, que busca fundamentar o dever em uma racionalidade abstrata, quanto à material, que visa a derivar normas morais do mundo natural, por exatamente cometerem a falha de reduzir a problemática da responsabilidade a princípios externos e impessoais ou a categorias formais e alheias. Da sua rejeição é que, diz Matviéev (Матвеев, 2016), decorre que o ato moral deve dimanar de dentro da experiência do ente humano em sua fundamental historicidade no mundo da vida e através da alteridade, sustentando-se sobre a vivência concreta e irrepetível, o que é – e aqui concordo plenamente com o autor – sistematicamente sintetizado pelo sentido epistêmico do conceito de não-alibi no Ser, que é a materialização filosófica da ideia de que cada ente humano inescapavelmente encontra-se imerso no mundo e é o único integralmente responsável por seus atos. Tal responsabilidade é *ontologicamente* improrrogável, na exata medida em que é constitutiva do ser do ente humano na dimensão em que se coligam, de uma lado, o *ser* da sua

¹³⁹ Em maior ou em menor grau, pendendo mais para um ou para outro lado. Em certa medida, a obra seminal de Volóchinov (2017 [1929]), *Marxismo e filosofia da linguagem*, acaba por refletir uma certa posição conciliadora, mesmo pertencendo mais a um espectro materialista. Ali, o que parece ocorrer é um reavivamento de teses ditas de tradição idealista e neokantiana cujos pontos centrais são radicalmente subvertidos pela perspectiva materialista então assumida. Somente uma pesquisa à parte poderia dizer se de fato é o que ocorre e em nível.

consciência e, de outro, o *dever* enquanto o único domínio – intransferível – em que se podem articular para dar uma existência real à sua consciência, e isso justamente por meio dos atos como as unidades que conferem materialidade a ela, tecendo a sua tessitura. Assim é que *agir* é *ser*, e a responsabilidade torna-se o corolário de tal condição inelutável. Na completa ausência do ato, o que se encontra em jogo é a exata inexistência das condições de possibilidade do *ser* da consciência¹⁴⁰.

Indispensável para a compreensão contextual de *PFA* é o que Matviéev (Матвеев, 2016) discute a respeito da relação entre a filosofia bakhtiniana e a concepção de *lei moral natural*. Enquanto Avierintsev em sua filosofia sugere que a moralidade em Bakhtin parece manter uma conexão implícita com um *princípio transcendente* – logo, metafísico –, Matviéev argumenta que a ética bakhtiniana parte da dissociação da filosofia moral de qualquer fundamentação metafísica¹⁴¹, o que leva o filósofo russo a propor uma moralidade baseada exclusivamente na singularidade ou na individualidade de cada ato, na unicidade ou na irrepetibilidade de cada ente humano na eventicidade do Ser¹⁴² e na consequente responsabilidade imanente que se implica necessariamente quando do ato realizado. De maneira distinta de uma filosofia moral de base metafísico-religiosa tal como a que Solovióv propusera tempos antes (Соловьёв, 1988a [1897]), a de Bakhtin preza pela ausência de um fundamento absoluto ou de uma recorrência

¹⁴⁰ O que parece indicar tal leitura é a vinculação fundamental entre a filosofia moral (dever) e a ontologia (ser) na reflexão bakhtiniana. Por mais que a respeite e a veja como frutífera, dela discordo, contudo, por exatamente ver a discussão de Bakhtin como essencialmente antropológico-filosófica, e de uma antropologia filosófica com fortes traços de uma matriz fenomenológica. O filósofo russo não parece querer derivar de uma meditação metafísica o substrato último do ser do ente humano, mas, sim, defini-lo fenomenologicamente em seu aparecimento histórico enquanto um ser moral, em sua condição fenomenológica de ser na historicidade. E isso justamente por meio de uma autônoma e idiossincrática filosofia que parece querer-se como uma fenomenologia da consciência moral. Na medida em que entende que todos os atos de consciência são decorrências do dever e constitutivamente morais, tal projeto de fenomenologia torna-se uma fenomenologia da consciência em sua integridade. O que parece então desejar Bakhtin é a instituição de uma reflexão que visa não a determinar ontologicamente o ser do ente humano, mas, sim, a defini-lo eideticamente enquanto um ente fundamentalmente histórico e moral. A essência ou o *eidós* procurado por ele é buscado tanto no modo como a consciência de tal ente opera os seus atos (morais) no mundo histórico da vida, quanto nos próprios atos morais e históricos entendidos – parece-me – como típicos atos de um ente moral e histórico. Daí, na minha visão, Bakhtin propor-se a desvelar fenomenologicamente a estrutura da consciência (Bakhtin, 1993a [1986]), cuja definição epistêmica é o conceito de arquitetônica. Assim é que entendo que o que se dá efetivamente na teoria filosófica de Bakhtin é a proposição de uma correlação essencial entre a filosofia moral (dever), a partir de uma fenomenologia da consciência moral (arquitetônica), e uma certa reflexão capaz de definir-se melhor como antropologia filosófica (ser). Se aí entraria uma dimensão ontológica, só o pode dizer quem consiga demonstrar a que metafísica correlata a ela Bakhtin faz referência.

¹⁴¹ Daí não haver qualquer condição para uma ontologia, dado que se trata de um domínio contíguo ao da metafísica ou que de uma reflexão metafísica carece para determinar os seus conceitos primitivos, tais como os de alma, de ser, de substância ou de substrato etc.

¹⁴²

ao argumento metafísico da existência de Deus ou de qualquer ente transcendente que viesse a dar justificação última e necessidade ao ato humano, e isso imprescindivelmente abre um espaço para uma certa abordagem mais existencialista – na visão de Matviév. Mas, diferentemente dos mais típicos existencialistas – como Sartre (2015 [1943]) –, Bakhtin enfatiza a impossibilidade de divórcio completo entre o ente humano e o momento de eventicidade e transitividade do Ser de que ele imperativamente faz parte, ou seja, o evento (событие [sobýtie]), assim como parece superar a questão metafísico-religiosa da transcendência justificadora através de um *monismo humanista* que postula que o ato se resolve em si mesmo e na dimensão tão somente humana através da alteridade que o atravessa, o que se acha vinculado ao problema do não-álibi no Ser. Assim é que a superação da transcendência é realizada por um *imanentismo*¹⁴³ descortinado e sustentado pela via antropológico-filosófica seguida por Bakhtin. Aqui, *a justificação moral ocorre apenas e unicamente no interior do mundo da vida enquanto a expressão total da aberta eventicidade e transitividade do Ser, em toda a sua radical historicidade.*

Mas há agora outro problema de que se deve ocupar: trata-se exatamente da questão que versa sobre a *natureza epistêmica* do pensamento bakhtiniano em sua inteireza. Afinal, o que é ou como ele pode ser definido? Sem dúvidas difícil é dar qualquer espécie de definição integral ou suficientemente congruente à totalidade do projeto epistêmico de Bakhtin, não obstante as inúmeras tentativas que se propõe a determiná-lo. No entanto, é preciso muita cautela para que se evite, o que pode ser de fato maléfico, aprisioná-lo em rótulos inadequados, estreitos ou genéricos, confeccionados às pressas ou segundo um direcionamento conveniente que pode refratá-lo de maneira negativa; classificações, assim, que em si não comportariam sequer uma das várias faces complexas da episteme bakhtiniana, ligadas aos seus *fundamentos de princípio*. Antes de se tratar de uma solução saudável, a recusa em fazê-lo pode-se tornar um problema ainda maior e mais pernicioso porque acaba por obliterar as possibilidades de um entendimento acurado da essência epistêmica do programa almejado pelo filósofo russo, assim como pode perigosamente contribuir para que seja criada uma teia de silêncios em relação a tal temática que se transforma, no seu conjunto e ao cabo, em um *coro* cuja mudez acaba por tornar-se um urro estrondoso que impossibilita qualquer forma de escuta alteritária, responsável e efetiva da voz bakhtiniana que seja capaz de aprovisionar qualquer tipo de esclarecimento sobre essa

¹⁴³ “Imanentismo” no sentido de *imanente ao mundo da vida, ao evento, à eventicidade aberta do Ser em sua transitividade*. E isso é possível porque Bakhtin parece propor que as consciências se resolvem entre si em seu pertencimento imanente à vida e à historicidade. É com tal significado que uso o termo “imanente”, que claramente opõe-se aqui ao *transcendentalismo* de uma moral fundada e fundamentada por uma matriz metafísico-religiosa.

questão, mesmo que de modo não tão explícito. Toda a questão muito bem se resume no que é afirmado por Clark e Holquist (2008 [1984], p. 29) quanto à imagem ou à representação que é a partir daí feita de Bakhtin:

Tal como os pânditas cegos que, tendo tocado partes diferentes do corpo do elefante, deram definições diferentes do animal, do mesmo modo aqueles críticos que vieram a deparar-se com uma ou outra das diversas atividades de Bakhtin, isoladamente, formularam impressões diferentes sobre sua vida e pensamento, algumas das quais se mostram mutuamente contraditórias.

Tem-se que tomar igual cuidado para não se cair na armadilha de atitudes categorizantes que, também problemáticas por inúmeros motivos, à lavra de Bakhtin talvez tentem dar uma certa característica que, ou não condiz com a unidade teórica do seu pensamento, ou se prende demasiadamente a um único ou a poucos aspectos da sua teoria com a finalidade de defender uma intenção de verdade que possa conjuntamente embasar e justificar a posição que dessa maneira quer-se orientar e fomentar tais vontades. Deve-se ser acurado o suficiente para não fazê-lo sobretudo através de argumentações forçadas, a partir de uma recorrência a premissas desviantes com a razão de obter uma conclusão propícia ao projeto teórico próprio, sob o pretexto da possível existência de indícios epistêmicos de uma determinada postura teórica e metodológica ali nas *entrelinhas* da teoria deveras enunciada pelo filósofo russo, à luz de vestígios, pode pensar quem quiçá de tal forma queira se posicionar, que possibilitariam, por conseguinte, as interpretações que deseja realizar. E isso pode ser feito – eis o perigo à vista – por meio de uma contínua negação de alguns fundamentos e de filiações dos mais basilares da teoria de Bakhtin que, em bloco, acabam por oferecer uma regulamentação e uma circunscrição do seu pensamento, o que também deveria ser tomado como uma medida metodológica pelas mais diversas posturas que com ela se relacionam, principalmente quando destinadas às tentativas de catalogação e de definição da integralidade da reflexão bakhtiniana.

Como efeito de uma prática cravada em tal ideário, o risco muitas vezes é o de se chegar a conceder determinadas classificações incondizentes à teoria de Bakhtin ou que, por diversos motivos teóricos e metodológicos, não podem ser-lhe imputadas causal e diretamente como se exprimissem a unidade total da teoria efetivamente proposta e defendida por ele, e isso pode-se seguir, de maneira quase necessária, da atribuição descautelosa ao filósofo russo da paternidade de determinadas concepções e de autorias não tão fidedignas e coerentes quanto ao que é por ele proposto, o que não conseguiria, no entanto, de fato sustentar-se a partir de uma sistemática investigação tanto historiográfica quanto epistêmica do conjunto unificado de teses e de ideias outrora deveras apresentadas por Bakhtin. Além do mais, ainda pode haver quem procede de

forma a tentar articulá-la com outras tantas teorias e tradições de pensamento – como as psicologistas ou como as teorias cognitivistas ou mentalistas que guardam com o espírito do psicologismo uma relação de ínsita constituição – com que a filosofia bakhtiniana mantém sistematicamente, no tenso campo da história das ideias, interações diretas ou indiretas, explícitas ou não, de negação, de polêmica, de suspeita, de oposição etc. que, logo, não a permitiriam ser epistemicamente, em sua estrutura profunda e de forma correta e eficaz, correlacionada com elas. Sem contar que as tentativas imprudentes de articulação epistêmica podem sofrer de uma vulnerabilidade metodológica pela ausência de quaisquer parâmetros claros, rigorosos e fundamentais que possam embasar o procedimento de síntese teórica a que se deseja chegar, bem como da demonstração da sua finalidade.

Porém, há, apesar de tudo isso, determinados esforços bem-sucedidos e salutareos de definição sistemática da teoria geral que enunciou Bakhtin nas suas inúmeras obras, a maioria como uma análise retrospectiva que absorve os textos publicados postumamente ou em período muito à frente de quando foram elaborados em sua forma primária, para reinterpretar e reposicionar de maneira teórica a totalidade então obtida em uma unidade coesa e dotada de um sentido epistêmico que se pode dizer fundamental. Entre as diversas que se propõem a tal empreendimento, a de Clark e Holquist (2008 [1984]), conquanto atribua inequívoca e unilateralmente as obras de *autoria disputada* à pena de Bakhtin¹⁴⁴, objetiva construir uma visão tanto mais aguda e penetrante da teoria bakhtiniana, quanto mais é ela sistematicamente rigorosa, muito respeitosa e articulada quanto à maneira como o filósofo russo, por si mesmo, parecia visar à compreensão do domínio de conhecimento em que poderia ser melhor enquadrada a sua episteme. Cito a palavra de ambos:

Bakhtin não se via a si mesmo como um teórico da literatura, em primeiro lugar. O termo que julgava mais próximo daquilo que estava tentando fazer era o de *antropologia filosófica*. Os numerosos e variados assuntos com que se havia pareciam-lhe valiosos por si mesmos. Mas ao mesmo tempo encarava-os como meios para elaborar problemas filosóficos (Clark; Holquist, 2008 [1984], p. 31).

Tomo aqui a afirmação dos autores como uma predição – no sentido de hipótese, claro – suficientemente plausível e apta o bastante para poder haurir um sentido coerente da proposta

¹⁴⁴ Refiro-me particularmente a textos tais como *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem* (2017 [1929]), de Volóchinov, e *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica* (2018 [1928]), de Medviédev. Há diversos outros dos companheiros de Bakhtin cuja autoria foi a ele atribuída. Para um vislumbre geral da problemática, cf. Grillo (2018).

teórica que se articula e se anuncia nos textos bakhtinianos, e isso em conexão com as palavras com que retroativamente o próprio Bakhtin (2017a [1979], p. 42), cômico da natureza epistêmica da sua reflexão, parece avaliar e aduzir a essência caracterológica do seu pensamento assim dito filosófico. Em um texto da década de 1970 intitulado *Fragmentos dos anos 1970-1971*, escreve ele o seguinte:

Esboços de uma antropologia filosófica.
Minha imagem de mim mesmo. Qual é a índole da concepção de mim mesmo, do meu *eu* em seu todo? Em que ele se distingue essencialmente da minha concepção do *outro*? A imagem do *eu* ou o conceito, ou o vivenciamento, a sensação, etc. A espécie de ser dessa imagem. Qual é a composição dessa imagem (como a íntegra, por exemplo, as concepções sobre o meu corpo, a minha aparência, o meu passado, etc.). O que compreendo por *eu* quando falo e vivo: “eu vivo”, “eu morro”, etc. (“eu sou”, “eu não existirei”, “eu não existi”). Eu-para-mim e eu-para-o-outro, o outro-para-mim. O que em mim é dado imediatamente e o que é dado apenas através do outro. O mínimo e o máximo – a autossensação primitiva e a complexa autoconsciência. Mas o máximo desenvolve aquilo que já estava jacente no mínimo.

À parte qualquer esquadramento meticuloso a respeito da discussão aí empreendida por Bakhtin, precisa-se atentar para a retomada que ele estabelece diretamente do seu conceito de arquitetura (архитектоника [*arkhitetónika*]), a que outorga, não sem pôr à vista a ausência de clareza em relação ao que parece procurar discutir, um vínculo explícito com a ideia de um *esboço de uma antropologia filosófica*. Mas, mais do que efetivamente se procurar desvelar o sentido filosófico da posição teórica que ele então apresenta, precisa-se perguntar o seguinte: o que poderia significar a definição da totalidade epistêmica da teoria bakhtiniana como uma antropologia filosófica, tal como o fazem Clark e Holquist (2008 [1984]) e tal como intento também aqui fazer à luz do que acima está dito por Bakhtin? E como *PFA* epistemicamente enquadrar-se-ia na configuração sistemática da reflexão geral de Bakhtin caracterizada dessa maneira, sobretudo a partir da concepção de que emana a conduta que lhe dá a referida classificação dominial? Antes de uma abordagem direta de tais questões, julgo que seja mais do que imprescindível uma mínima definição do que seja, em termos mais gerais, uma antropologia filosófica, com o objetivo de avaliar se se pode realmente consentir que assim deva ser interpelada e compreendida a teoria do filósofo russo.

Em primeiro lugar, tome-se inicialmente a antropologia filosófica como uma expressão que não se viu livre das refrações semânticas a que se encontra resignado todo e qualquer uso discursivo de termos através de que se almeja caracterizar e determinar um fenômeno, seja ele empírico ou físico, seja ainda ele qualquer coisa que se refira à esfera ideal, tais como as ideias,

os conceitos, os movimentos ideais, as reflexões teóricas de um campo etc. Se tal expressão busca concernir conceitual e nominalmente a uma dada unidade de conhecimento de cujo escopo reflexivo se poderia procurar deduzir um mínimo denominador comum, em especial ao se partir do pressuposto de acordo com que qualquer definição, ao abarcar determinados aspectos do seu fenômeno, procede à eliminação de outros exatamente por meio da sua seleção caracterizadora e limitada que remete à série de escolhas realizadas de acordo com um determinado número de critérios e guiadas pelas finalidades ambicionadas, a denominação em questão trata-se de uma tentativa de abarcar, de maneira o mais geral possível, concepções muito díspares em seus fundamentos e em suas particularidades epistêmicas, mas que se podem encontrar convergentemente em um certo ponto. No caso, qual seria, então? Diz Ferrater Mora (2000) algo que muito pode tornar esclarecido o sentido do que aqui discuto. Segundo o filósofo,

Vem-se dando o nome de "antropologia filosófica" ao que se considera às vezes como determinada disciplina filosófica e às vezes como um movimento filosófico em conjunto. A antropologia filosófica responde a questões muito próximas das que constituem os temas capitais da antropologia cultural, mas, de um lado, tende a abarcar um espectro mais amplo que o desta última e, de outro, *tende a centrar-se no problema da natureza do homem no mundo* (Ferrater Mora, 2000, p. 150, grifos meus).

Em complemento, afirma Choza (1988, p. 14)¹⁴⁵ que

Na realidade, o conceito de “Antropologia Filosófica” e o seu objeto correspondente são muito recentes na história do pensamento filosófico. Não remonta aos primeiros anos do século XX, quando foi cunhado na corrente fenomenológica. A partir daí começou a se difundir, especificamente, a partir da obra de Max Scheler, em que Antropologia Filosófica aparece como título de um de seus livros, que também é utilizado por alguns filósofos posteriores como Cassirer, Hengstenberg, Landmann e outros.

Contudo, precisa-se concordar com o fato de que a concentração epistêmica em torno da temática da condição ou da natureza do ente humano no mundo – sejam tal ente e tal mundo definidos diferentemente ou não – trata-se da essência epistêmica da antropologia filosófica,

¹⁴⁵ No original: “En realidad, el concepto de "Antropología filosófica", y su correspondiente objeto es muy reciente en la historia del pensamiento filosófico. Se remonta no más allá de los primeros años del siglo XX, cuando es acuñado en el seno de la corriente fenomenológica. Desde ella empieza a difundirse a partir, en concreto, de la obra de Max Scheler, en la que aparece, como título de uno de sus libros, la Antropolog(a) filosófica, que es asimismo utilizado por algunos filósofos posteriores como Cassirer, Hengstenberg, Landmann y otros”.

conquanto possa esse tema também referir-se a um conjunto de trabalhos que não se enquadram especificamente nos limites do campo em questão, tais como os de muitos filósofos do vitalismo, como Bergson, do historicismo, como Dilthey e do existencialismo, como Sartre. Embora igualmente encontre na história das ideias muitas teorias em que é apresentada uma série de preocupações que se pode dizer concernentes aos mais variados assuntos pertencentes à antropologia filosófica – como, cito, o pensamento de Søren Kierkegaard [1813-1855] (Kierkegaard, 1979a [1949]; 1979b [1943]), é correto afirmar que as definições dadas acima se divergem por tratarem da antropologia filosófica, em primeiro lugar, como um campo temático mais geral (posição de Ferrater Mora), cuja existência é anterior à sua sistematização formal, e, de outro, como um domínio sistemática e formalmente consolidado (posição de Choza). Ambas as posições, igualmente em si válidas, constituem-se em dois modos de compreensão do tema. Mas é lícito entender que a segunda definição é limitadora ao possibilitar a desconsideração das muitas doutrinas antropológico-filosóficas emergidas antes da sua formalização epistêmica em um domínio reconhecível, como parecem ser as teorias que, de maneira geral, versam sobre o ente humano (o homem) e que não possam enquadrar-se em qualquer outro domínio clássico da filosofia – ontologia, metafísica, epistemologia etc. Como diz Gehlen (1993, p. 62, tradução própria)¹⁴⁶,

A antropologia filosófica, ou o estudo do homem, não é uma ciência nova. A última obra de Kant (1798) foi intitulada *Antropologia*; e, embora essa palavra fosse cada vez mais usada para designar o capítulo final da zoologia – isto é, a ciência do homem em seu aspecto físico –, a tradição de um estudo filosófico de tal tipo nunca desapareceu inteiramente, e aproximadamente a partir de meados das décadas de 1920 e 1930 o seu vigoroso desenvolvimento em várias direções pode ser observado.

Tal posição, conquanto parcialmente divergente da de Choza e concordante com a de Ferrater Mora, é tão lúcida quanto deve ser uma perspectiva historiográfica. É ela que permite, então, a compreensão da existência de teorias antropológico-filosóficas antes mesmo de uma forma de sistematização das suas reflexões filosóficas em um domínio. Mas, de tudo o que é aqui discutido, deve-se admitir que a antropologia filosófica é uma reflexão integralmente, como diz o seu nome, filosófica, que é tanto mais hermenêutica na medida em que leva em

¹⁴⁶ No original: “La Antropología filosófica, o estudio del hombre, no es una ciencia nueva. La última obra de Kant (1798) llevaba el título de *Antropología*; y aunque esta palabra fue usándose cada vez más para designar el capítulo final de la zoología – o sea, la ciencia del hombre en su aspecto físico –, la tradición de un estudio filosófico de esta clase nunca desapareció por completo, y aproximadamente desde mediados de la década 1920-1930 se observa su vigoroso desarrollo en varias direcciones”.

estima o fato incontornável de que o ente humano interpreta-se a si mesmo e a totalidade da sua existência – mundo, relações etc. – de modo contínuo, quanto mais é reflexivo, por demandar o pressuposto de que conhecê-lo não é uma atividade empreendida diretamente, e histórico, na proporção em que o compreende como um ente fundamentalmente histórico (Amengual, 2007). Assim é que se tem um domínio do conhecimento filosófico que também “[...] possui como fim o conhecimento proporcionado pelas ciências humanas para poder abordar, sem anacronismos, a questão fundamental em sua totalidade e em sua unidade, ou seja, o que é o homem. É hora de ouvir. Por outro lado, a AF [antropologia filosófica] visa a fornecer o conhecimento fundamental que as humanidades pressupõem: a questão do que é o homem” (Amengual, 2007, p. 20-21, tradução própria)¹⁴⁷. Portanto, há que a antropologia filosófica

[...] tem como questão própria a pergunta básica do que é o homem. A primeira coisa a se considerar é como formular tal questionamento. Em primeiro lugar, já sabemos que não basta dizer coisas sobre o homem, mesmo que sejam verdadeiras e reais, para lhe responder. Todas as ciências humanas dizem coisas pertinentes, e ainda assim nem sequer fazem a pergunta, muito menos tentam respondê-la. Todas as imagens do homem e os humanismos também dizem coisas sobre o homem. Mas isso também não significa fazer e responder à pergunta. Em segundo lugar, a abordagem não pode ser do tipo “o homem é um animal racional”, no sentido de buscar um predicado¹⁴⁸, uma qualidade que o defina, porque isso implica limitar a humanidade a um aspecto ou a uma área do ser e do agir do homem e, sobretudo, porque pressupõe que se saiba o que é o homem, e isso mostra que a pergunta é apenas retórica (Amengual, 2007, p. 10-11, tradução própria)¹⁴⁹.

Embora possa-se dizer que a antropologia filosófica acabe por extrapolar os seus limites dominiais hodiernos ao ser manifesta em temáticas anteriores à sua instituição como domínio da filosofia, precisa-se reconhecer que quase todos os autores mencionados dizem que foi com

¹⁴⁷ No original: “[...] pretende elaborar los conocimientos que aportan las ciencias humanas a fin de poder tratar la pregunta fundamental, sin anacronismos, en su globalidad y unidad, es decir, qué es el hombre. Es el momento de la escucha. Por otra parte, la AF pretende aportar el saber fundamental que las ciencias humanas presuponen: la pregunta qué es el hombre.”.

¹⁴⁸ O que, a meu ver, estaria mais próximo de uma ontologia do ente humano do que propriamente de uma reflexão antropológico-filosófica.

¹⁴⁹ No original: “[...] tiene como cuestión propia la pregunta básica acerca de qué es el hombre. Lo primero que hay que ver es cómo plantear la cuestión. En primer lugar, ya sabemos que no basta con decir cosas del hombre, aunque verdaderas y reales, para responder a dicha pregunta. Todas las ciencias humanas dicen cosas pertinentes, y a pesar de todo ni siquiera se plantean la pregunta y menos intentan responderla. Todas las imágenes del hombre y los humanismos también dicen cosas sobre el hombre. Pero tampoco ello significa plantearse y responder a la pregunta. En segundo lugar, el planteamiento no puede ser al estilo de «el hombre es un animal racional», en el sentido de buscar un predicado, una cualidad que lo defina, porque ello implica circunscribir la humanidad a un aspecto o ámbito del ser y obrar del hombre, y sobre todo porque presupone que se sabe qué es el hombre, con lo cual se muestra que la pregunta sólo es retórica.”.

a teoria filosófica de Scheler, como evidenciado antes, que a expressão em questão se difundiu consideravelmente (Chozza, 1988; Ferrater Mora, 2000; Amengual, 2007). A sua filosofia, quase por unanimidade, é apresentada como uma forma demasiadamente bem acabada do ideário epistêmico da antropologia filosófica então em constituição. É ele, assim, o responsável por dar sistematização formal ao que se pode chamar atualmente de antropologia filosófica. O cerne da sua concepção antropológico-filosófica, ancorado em um conjunto de pressupostos calcados, *ad libitum*, na fenomenologia de Husserl¹⁵⁰, basicamente desenvolve-se segundo uma direção em que ele procura focalizar, de maneira correlacional, o que parece ser as duas vias de compreensão necessária da estrutura humana: de um lado, o homem, em sua definição eidética, caracterizar-se-ia fundamentalmente como um *ser espiritual*, o que lhe conferiria a condição de desvincular-se do *poder* e da *vida* (Scheler, 2003 [1928]; Reale; Antiseri, 2006); de outro, definir-se-ia como uma *dimensão pessoal*, referente eideticamente à sua constituição enquanto o *locus* de que partem os *atos intencionais* da sua consciência, um *indivíduo concreto* que em nada se confunde com o *eu transcendental* (Reale; Antiseri, 2006). Em convergência com essa eidética definição da estrutura humana, a antropologia filosófica scheleriana tematiza a relação de alteridade, considerada originária, entre o *eu* e o *outro*, bem como investiga filosoficamente também como ela é dada em diversas instâncias, desde a *massa* – um estágio primário, diga-se assim – às diferentes formas institucionais de uma sociedade organizada, como a jurídica, a religiosa etc., e cujo princípio fundamental se expressa não somente, mas sobretudo na sua ideia de *simpatia* (Scheler, 2008 [1923]). Porém, o que mais significativo há na filosofia de Scheler no que se refere à caracterização da antropologia filosófica enquanto um domínio – e isso muito servirá para a determinação da noção mais geral a que recorro no contexto deste trabalho – é sua definição da tarefa que lhe diz respeito. Fala assim o filósofo alemão:

É tarefa da antropologia filosófica mostrar exatamente como emergem a partir da estrutura fundamental do ser homem [...] todos os monopólios específicos, as realizações e obras do homem: assim a linguagem, a voz da consciência, o instrumento, as armas, as ideias de certo e errado, o estado, o governo, as

¹⁵⁰ Entre os muitos pressupostos aí assumidos pela filosofia scheleriana, cito a sua *ética material*, fundada sobre o princípio do *valor* como uma essência captável pela consciência intencional. Ao mesmo tempo, Scheler põe sob análise crítica a ética formal de Kant – coisa semelhante há em *PFA*. Mas, em sentido geral, ele defende a necessidade de uma ética material ao sustentar que as proposições éticas possuem como *matéria* não os fatos ou os objetos, mas os valores entendidos como essências – bondade, beleza, justiça etc. É por isso que o seu sistema ético se caracteriza como *apriorístico* e material, dado que se compreende este último termo como referente às matérias que versam sobre as essências em questão, isto é, sobre os valores tomados em sua incondicional aprioridade. Seria um trabalho bastante profícuo, talvez, um cotejo entre as concepções de Scheler e as de Bakhtin. Para mais informações, cf. Scheler (2001 [1913-1916]).

funções representativas das artes, do mito, da religião, da ciência, da historicidade e da sociabilidade (Scheler, 2003 [1928], p. 85).

Profundamente esclarecedora apesar de sucinta, a definição scheleriana torna-se por ora suficiente às intenções aqui manifestas. É absolutamente elucidativa ao se transformar em uma especificação sistemática do caráter epistêmico de que é preciso se revestir uma teoria para ser considerada como uma antropologia filosófica, em cujo escopo devem ser inseridas não apenas uma regular procura de definição filosófica, enquanto o seu fenômeno principal, da essência do ente humano, mas também uma busca pela sua determinação eidética que se esmera em considerar fundamentalmente os objetos que nele acham a sua fonte primária de produção, como as artes, os valores, as linguagens etc. De igual maneira, é tarefa da antropologia filosófica a proposição de uma compreensão eidética da humanidade a partir das atividades que ela desenvolveu ao longo da história. Portanto, não basta para a caracterização do *eidos* humano somente uma recorrência à sua significação antropológica, ontológica e/ou metafísica, sem uma imprescindível admissão das atividades e dos produtos que partem do ente humano e encontram nele a sua fonte e o seu sentido, dotados todos de significado e de valor por meio de que tal ser então visa a se exprimir essencialmente. Assim é que se pode agora ver em que sentido se deve à filosofia bakhtiniana outorgar a definição de antropologia filosófica.

A partir de tais pressupostos é que Scheler discorre sobre os temas fundamentais da sua filosofia. Na sua obra *A posição do homem no Cosmos* (2003 [1928]), de que aqui me venho aproximando, é por ele apresentada uma reflexão cujo núcleo investigativo trata-se da condição humana, acompanhada por uma preocupação filosófica, como se se tratasse de uma urgência, para com a necessidade de determinação do lugar de tal ente no emaranhado a que pode ser dado o nome de universo. Com o fim de superar o reducionismo grosseiro do positivismo que relegava a existência humana a uma explicação sobretudo biológica e materialista, Scheler articula sentidos advindos também de um pensamento teológico, sem desconsiderar a ciência como uma dimensão capaz de fornecer uma profundidade ao debate proposto. A superação a que dá ele vazão vai pelo caminho de um entendimento através de que insiste em diferenciar o ente humano dos demais animais, exatamente porque à humanidade é dada uma faculdade que lhe permite exercer tanto a ação quanto a compreensão sobre a realidade através dos sentidos e dos valores de que ela mesma é autora (Scheler, 2003 [1928]). A sua *abertura* ao mundo encontra-se diretamente vinculada à dimensão espiritual do ente humano, a que Scheler outorga uma importância sem precedentes. Daí o interesse do filósofo alemão também em discutir as muitas questões da experiência espiritual do humano, a que se refere quando é por ele tratada a ideia

de espírito como o princípio fundamental da unidade em que o homem pode encontrar-se com o *Absoluto*. Assim é que, para o filósofo alemão, o ente humano caracteriza-se sobretudo pela sua condição de transcendência quanto às suas limitações biológicas por meio do pensamento, dos valores e da cultura. Portanto, tem-se a ideia de que o humano é sobretudo um ente espiritual, cuja identidade é definida pela sua busca e pela sua realização de *valores universais* (Scheler, 2003 [1928])¹⁵¹.

Essas concepções schelerianas tornam-se claras, por exemplo, quando procede a uma diferenciação do homem do animal no segundo capítulo de *A posição do homem no Cosmos* (2003 [1928]), em que afirma que a distinção entre ambos não se dá, como pensavam os seus opositores positivistas, em termos de *diferença de graus*, mas, sim, de *essência*. Enquanto os animais se guiam unicamente pelos instintos e pela inteligência prática, o ente humano é dotado de *espírito*, razão porque, como disse antes, torna-se capaz de transcender a sua condição de ser biológico e *objetivar* a realidade do mundo. Daí o espírito caracterizar-se como a condição de possibilidade da sua relação com o mundo no sentido de que toma a totalidade dos entes como objetos de conhecimento, assim como, pelo exercício da sua autoconsciência, permite-se entrar na objetivação tanto do mundo externo quanto da sua experiência interna. Por um lado, há que “o animal não tem nenhum ‘objeto’: ele vive *ekstáticamente* em meio ao seu mundo, um mundo que, enquanto estrutura, ele carrega por toda parte para onde vai, exatamente como um caramujo carrega a sua casa” (Scheler, 2003 [1928], p. 38). Por outro,

O ato espiritual, tal como o homem pode realizá-lo, está em contradição com a simples resposta do esquema corpóreo do animal e com o seu conteúdo essencialmente vinculado a uma segunda dimensão e a um segundo estágio do ato reflexo. Nós gostaríamos de chamar este ato de “reunião”, denominando-o juntamente com a sua meta, a meta deste “recolhimento em si”, “consciência de si mesmo por parte do centro espiritual do ato” ou *autoconsciência*. O animal tem consciência, diferentemente das plantas, mas não tem nenhuma autoconsciência, como já o vira Leibniz. Ele não possui a si mesmo, não detém

¹⁵¹ Outro exemplo de meditação antropológico-filosófica contemporânea às teorizações de Bakhtin é a de Cassirer, publicada em livro pela primeira vez em 1944. Assim como até aqui apontado, o filósofo alemão reitera que o sentido fundamental da antropologia filosófica é a pergunta sobre o que é o homem representada pelo ideal do *autoconhecimento* de que parte necessariamente a filosofia (Cassirer, 1967 [1944]). O mais curioso da concepção cassireriana é o fato de tomar uma posição categoricamente outra na definição do ente humano: “por outro lado, em vez de definir o homem como um *animal racional*, defini-lo-emos como um *animal simbólico*. Deste modo, podemos designar a sua diferença específica e compreender o novo caminho aberto ao homem: o caminho da civilização” (Cassirer, p. 27, 1967 [1944], tradução própria).

No original: “Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización”.

Apesar de muito esclarecedora, a obra de Cassirer não será aqui analisada com a merecida deferência.

o poder sobre si mesmo – e por isto também não é consciente de si (Scheler, 2003 [1928], p. 39).

Se assim se define a antropologia filosófica, em que termos se pode exercer a atribuição das suas características ao pensamento bakhtiniano de *PFA*? Ora, é bastante evidente que, no extenso e multifacetado quadro das obras de Bakhtin, parece manifestar-se um intento de tal natureza em todas as linhas das suas teorizações, desde quando deseja interpelar, analisar, definir e compreender, de maneira filosófica, os fenômenos da literatura e da linguagem, como respectivamente, por exemplo, em *O autor e a personagem na atividade estética* (2011b [1979]) e em *Os gêneros do discurso* (2016a [1979]), até os momentos em que se concentra diretamente no tratamento filosófico da condição do ente humano, tal como é dado de modo mais explícito em *PFA*, texto em que o filósofo russo parece iniciar um projeto programático que guarda com a antropologia filosófica uma relação fundamental e originária. Isso sobretudo é constituído ao partir ele tanto de uma tentativa sistemática de conceder uma definição eideticamente frontal e objetiva do ente humano, quanto de uma abordagem das atividades que lhe concernem de modo ínsito, como a estética, em especial ao procurar relacioná-las às formas transcendentais que lhes permitem tornar-se uma realidade efetiva através dos atos que ocasionam os seus mais variados produtos. Um exemplo expressivo de tal característica é o que se manifesta quando o filósofo russo adscrive categoricamente a impossibilidade de *apreensão* do *dever* do Ser em sua *transitividade e aberta eventicidade* por meio das *imagens objetivadas* dos produtos estéticos, que, por sua vez, só podem entrar em *comunhão* com ele, em seu *ser* – ou seja, em sua eidética constituição, segundo julgo –, por meio de um “[...] *ato histórico de efetiva intuição estética* [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 19, grifos meus), ou seja, “[...] *apenas como um momento constituinte da consciência viva e vivente de um contemplador* [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 19, grifos meus).

Mas, diferentemente da *antropologia filosófica personalista* de Scheler, a que Bakhtin parece inicialmente programar em *PFA* centra-se sobretudo na sua ideia de responsabilidade (ответственность [otvetstvennost]), bem como na sua concepção de *ato* (поступок [postúpok]) como a efetiva e histórica assunção do *dever* (долженствование [doljienstvovániie]) enquanto uma *atitude de consciência* (установка сознание [ustanóvka soznániie]), no centro epistêmico do domínio filosófico que é sua *filosofia moral do não-álibi*¹⁵² dada nos limites gerais da sua antropologia filosófica, no sentido de uma condição de possibilidade da construção epistêmica

¹⁵² É assim que, no contexto desta dissertação, referir-me-ei à ética bakhtiniana. Mais à frente, tentarei oferecer uma definição do meu entendimento acerca do assunto mencionado.

da via filosófica de que se precisa para a determinação eidética do ser humano em termos de um ente fundamentalmente moral e responsável. É através da sua concepção de ato (*поступок* [*postúpok*]), portanto, que Bakhtin parece entrar na seara da antropologia filosófica, ao mesmo tempo que objetiva determinar eideticamente¹⁵³ a condição humana, em conjunto com um tipo de investigação filosófica que a relaciona, com a finalidade de defini-la em seus fundamentos, com as atividades que lhe estão necessariamente vinculadas – a *estética*, o *pensamento teórico discursivo das ciências e da filosofia*, a *descrição-exposição histórica* e o *domínio moral* (Bakhtin, 1993a [1986]). Isso assim é dado por ser o seu conceito de ato o centro de convergência epistêmica das suas ideias sobre a responsabilidade, o dever, a consciência e as demais que se acham ali implicadas. É ele, portanto, a unidade epistêmica que dialética e sistematicamente articula as suas principais concepções filosóficas¹⁵⁴. Em concomitância, emerge daí também uma procura rigorosa, que infelizmente não foi levada aos seus termos finais, pelo *desvelamento fenomenológico*¹⁵⁵ da estrutura do dever no sentido de uma atitude de consciência, tal como afirma o filósofo em uma passagem outrora já parcialmente citada:

O dever é uma categoria característica de atos ou ações em processo [*postuplenie*] ou do ato realmente realizado (e tudo é um ato ou ação que eu realizo – até mesmo o pensamento e o sentimento); é uma certa atitude de consciência, *cujá estrutura nós propomos desvelar fenomenologicamente* (Bakhtin, 1993a [1986], p. 23-24, grifos meus).

Como é possível deduzir a partir da argumentação fragmentada e marcada por vazios de Bakhtin, a definição *fenomenologicamente* coerente de tal estrutura expressa-se através do seu conceito de arquitetônica, que presume, de maneira inexorável porque é derivada de um axioma, uma alteridade radicalmente constitutiva na forma de ser do ente humano: o *eu-para-mim*, o *outro-para-mim* e o *eu-para-o-outro*, os pontos em torno dos quais “[...] os valores da vida e cultura reais estão dispostos [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 71-72). Tem-se como um corolário de tais premissas que a arquitetônica é pelo filósofo russo instituída simultaneamente como a

¹⁵³ Usarei, para o delineamento epistêmico da teoria bakhtiniana, um vocabulário estritamente filosófico, com vistas à aproximação da discussão teórica de Bakhtin com os termos de uma coerência fenomenológica. Assim, entenda-se que, quando me refiro a *eidos* (essência) em relação ao pensamento do filósofo russo, estou tão somente remetendo a um sentido fenomenológico que tem a ver muito mais com a noção de *constituição* do que com a de *essência ontológica*.

¹⁵⁴ Abordarei tais questões um pouco mais quando for discutir o conceito de ato de Bakhtin, logo a seguir.

¹⁵⁵ Que significado fenomenológico tem a sua concepção, é um problema para outros trabalhos futuros, uma vez que será necessário mobilizar a principal parte do todo da fenomenologia husserliana e consequentemente relacioná-la com o sentido do que é proposto pelo filósofo russo. No contexto desta dissertação, limito-me a apenas estabelecer os paralelos possíveis, concentrando-me da filosofia de *IL*.

estrutura do dever e, como é ele entendido em termos de atitude consciente, o fundamento da consciência, como uma descrição fenomenológica da estrutura eidética do ente humano em termos de um *sujeito essencialmente moral e responsável*. Daí pode-se extrair uma decorrência mais do que imprescindível: Bakhtin parece desejar em *PFA* fundar e desenvolver um dado tipo de fenomenologia da consciência moral, cuja categoria conceitual mais central é, sem sobra de dúvidas, a ideia que é expressa pelo seu conceito de ato responsável (ответственный поступок [otviétstvennyi postúpok]), já que ele é o núcleo de convergências das suas demais concepções. Diante de tais características é que se pode, portanto, compreender ainda mais o pensamento de Bakhtin em *PFA* como uma episteme que é capaz de inscrever-se adequadamente nos limites dominiais da antropologia filosófica, admitindo-se que o que é enunciado por ele em seu tratado pode muito bem tratar-se de um projeto programático cujo significado se expressa e se expande no conjunto das demais produções teóricas do filósofo russo e mantém com a fenomenologia uma certa dependência matricial.

Mas é possível a identificação de outros momentos em que a obra de Bakhtin em questão parece exprimir mais vivamente o sentido fundamental de uma antropologia filosófica. O modo como ele se propõe a reformular as bases da *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) a partir do que assume da fenomenologia e das suas demais fontes é sintomático de uma postura filosófica que visa à melhor especificação de questões fundamentais com o fim de estabelecer uma síntese em um projeto programático. Ao referir-se ao mundo da vida (мир жизни [mir jizni]), o interesse bakhtiniano tanto mais é a determinação das condições históricas em que é materializada de maneira única e uniocorrente a estrutura eidética do ente humano, quanto mais se trata da delimitação epistemicamente filosófica da esfera concreta e real de efetivação do ato como uma decorrência do dever como uma atitude de consciência, tratando-se do domínio em que a condição humana realmente é dada *imediatamente* à investigação fenomenológica. É aí que se acha “[...] a arquitetônica real do mundo realmente experimentado da vida – o mundo da consciência participante e realizadora” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 91).

Essa dimensão é por ele arquitetonicamente interconectada com o mundo da cultura (мир культуры [mir culture]) no espaço intrínseco do ato, que é o *responsável*, como um Jano bifronte, por articulá-las eticamente no evento em que ele é instaurado pelo dever e, logo, pela consciência. E é justamente a sua discussão filosófica sobre o evento que coroa a totalidade do seu debate a respeito do ato, da responsabilidade, do dever, da fenomenologia da consciência, do mundo da vida e do mundo da cultura. Se o ato então apresenta-se como o centro reflexivo e investigativo da filosofia moral enquanto um domínio contíguo ao da antropologia filosófica de Bakhtin, que ao seu conceito concede um atributo moral assumindo-o como capaz de definir

filosoficamente a manifestação do dever motivada no evento, tem-se que a fenomenologia da consciência moral do filósofo russo é tanto mais uma *fenomenologia do evento* enquanto o mundo em que ato é realmente constituído, quanto mais é ele também a expressão da verdadeira dimensão em que se instaura arquitetonicamente.

Daí deveria estar claro que uma filosofia primeira, que tenta descrever o Ser-evento como ele é conhecido pelo ato ou ação responsável, tenta descrever *não* o mundo produzido por esse ato, mas o mundo no qual esse ato se torna responsabilmente consciente de si e é realmente desempenhado . que uma filosofia primeira de tal tipo não pode seguir construindo conceitos, proposições e leis universais sobre o mundo do ato responsabilmente realizado (a pureza teórica, abstrata, do ato), mas pode apenas ser uma descrição, uma *fenomenologia desse mundo*. Um evento pode ser descrito apenas participativamente (Bakhtin, 1993a [1986], p. 49, grifos meus).

Se a sua *prima philosophia* (первая философия [*piérvaia filossófia*]) é por ele apontada como necessariamente tendo que ser uma filosofia moral – uma ética, como fala Sobral (2019) –, fato é que, ao propor-se ao desvelamento da estrutura fenomenológica – a arquitetônica – do dever em termos de uma atitude de consciência, recorre Bakhtin a um sentido fenomenológico para propor uma investigação que deve ser entendida, por tais razões, como uma fenomenologia da consciência moral, a que parece ser correlato um certo tratamento epistêmico de problemas filosóficos aparentemente admitidos por eles como contíguos ao seu debate moral, tais como os que se referem à epistemologia e à filosofia dos valores. Tem-se daí, também, que, se o ente humano é definido eideticamente por sua reflexão como, *por essência*, moral e responsável, a sua fenomenologia moral converte-se em uma fenomenologia do ente humano em sua dimensão constitutivamente histórica, no seu pertencimento integral ao evento do mundo da vida em que a eventicidade e a transitividade do Ser são vivenciadas responsabilmente pela consciência que tem na arquitetônica a sua estrutura desvelada. Daí se consegue perceber por que motivos a ideia de responsabilidade de Bakhtin é determinada como uma das mais indispensáveis e como o mais rigoroso fundamento da sua filosofia moral. É por essa razão que reconhece o filósofo russo que “[...] uma filosofia moral desse tipo pode ser e deve ser criada, mas pode-se e deve-se também criar um outro tipo de filosofia moral, que mereça esse nome ainda mais, se não exclusivamente” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 45). Em convergência com o que aí enuncia ele, há ainda:

O mundo em que um ato realizado orienta-se sob a base de sua participação única no Ser – este é o objeto da filosofia moral. Mas o ato ou ação não conhece esse mundo como uma entidade de conteúdo determinado; o ato

realizado tem a ver apenas com uma única pessoa e um único objeto, quando, além do mais, essa pessoa e esse objeto são dados em tons individuais emocionais-volitivos. Esse é um mundo de nomes próprios, um mundo *desses* objetos e de datas particulares da vida. Uma descrição probatória do mundo de uma vida-ação única, de dentro da ação realizada e sob a base de seu não-álibi no ser, constituiria uma *confissão*, no sentido de um relato individual e único a alguém de suas próprias ações (Bakhtin, 1993a [1986], p. 45).

Assim é que se deve entender que as discussões morais de Bakhtin visam à determinação eidética do ente humano como um ser essencialmente moral, responsável e histórico. Um dos primeiros passos filosóficos para tal é a instituição necessária de uma filosofia moral que se constitua a partir de uma fenomenologia da consciência moral, cuja concreta manifestação é o ato entendido nos termos de uma real realização do dever enquanto uma atitude de consciência, o que torna o ato o único espaço filosófico digno de ser habitado e perscrutado por uma atitude investigativa, dotado de legitimidade fenomenológica e a que é preciso ater-se toda e qualquer abordagem que se queira minimamente justificada na fenomenologia que Bakhtin pretende em *PFA* propor como o método de fundamentação e de formação da sua filosofia moral. Mas tudo a que ele se propõe resolver, nos limites do seu tratado, parece ecoar o sentido fundamental e o desígnio de uma antropologia filosófica, dado que é no ente humano, definido como único, individual, singular etc. em sua concretude historicamente moral e responsável, que o filósofo russo parece presumir a existência das condições de possibilidade para a sua constituição enquanto tal ser. Daí a urgência em resolver o abismo que há entre o mundo da vida e o mundo da cultura, cuja possibilidade é por Bakhtin encontrada exatamente no ato como ele busca entendê-lo e defini-lo filosoficamente. Como é dito por Matviév (Матвеев, 2016, p. 72, tradução própria, grifos meus)¹⁵⁶, “a lacuna entre a vida e a cultura transferiu-se da sociedade para o indivíduo. E foi aqui, *no homem*, que Bakhtin viu a possibilidade de sua ligação”. Logo,

“[...] segundo Bakhtin, deve-se partir de indivíduo vivo específico, único. Portanto, é errado entendê-lo e avaliá-lo somente como um sujeito epistemológico, o que era característico de muitos ensinamentos filosóficos ocidentais da época, principalmente seguindo Kant” (Матвеев, 2016, p. 72, tradução própria).¹⁵⁷

Em resumo: precisa-se admitir que é vindicada em *PFA* a necessidade, portanto, de que

¹⁵⁶ No original: “Разрыв между жизнью и культурой прошел через общество до отдельного человека. И именно здесь, в человеке, Бахтин узрел возможность их соединения”.

¹⁵⁷ No original: “[...] по Бахтину следует отталкиваться от конкретного живого человека, единственного и единого. Поэтому неправомерно понимать, оценивать человека как только гносеологического субъекта, что было характерно для многих тогдашних западных философских учений, в основном следующих за Кантом”.

ente humano seja tomado e compreendido filosoficamente em sua *integralidade* através de um *pensamento participativo* (Bakhtin, 1993a [1986]; Sobral, 2019). Deve-se entendê-lo, com efeito, como de uma totalidade imarcescível a que é dado o predicado, na constitutiva unicidade que lhe é outorgada e na uniocorrência que é conferida ao seu lugar no mundo da vida como um atributo inerente à sua forma de ser, de uma unidade em que se reúnem e se unificam os caracteres necessários e os fundamentos últimos para uma abordagem antropológico-filosófica da sua condição. Isso ali parece ser idealizado sobretudo tendo em vista os aspectos referentes às tentativas de definição do seu *eidos* a partir do seu modo de ser no mundo: a) pela sua *vivência imediata*, na maneira como a sua consciência interpela *intuitiva e imediatamente* o Ser no sentido fenomenológico de evento (событие [*sobytie*])¹⁵⁸; e b) pela sua *experiência mediata*, pelos produtos culturais que a consciência arquetonicamente estruturada cria como *modos de apreensão*, de *determinação* e de *interpretação* (relação com o) do mundo, como a ciência, a história, a arte, a filosofia etc. É por isso que, para Bakhtin, tratar das produções culturais humanas é tanto mais uma forma de especificação antropológico-filosófica do seu *eidos*, quanto mais se trata de uma investigação fenomenológica dos modos concretos, reais e vivos por meio de que a consciência, em suas inúmeras atividades, institui as suas relações com o Ser enquanto um evento no mundo da vida, e isso através de uma mobilização e de um agenciamento de valores da vida e da cultura, o que é possível graças à condição arquetonicamente estruturada – o seu *eidos* – da consciência do ente – daí a razão essencial da sua moralidade e da sua historicidade.

Pelo então apresentado aqui, deve-se forçosamente assumir a subsequente e necessária conclusão no tocante ao tema específico desta dissertação: se com a fenomenologia husserliana, seja a de *IL*, seja a particularmente transcendental, a obra bakhtiniana em questão mantém certas relações constitutivamente epistêmicas, não o é, pressuponho, a de uma filiação seguimental ou a de uma continuidade programática, em sentido estrito e absoluto. Se, também, Bakhtin talvez tenha necessitado recorrer à doutrina fenomenológica de Husserl para conceder à sua reflexão

¹⁵⁸ Baseio sobretudo na seguinte passagem para fazer tal afirmação e assumir o seu sentido: “o *evento* do ser é um conceito fenomenológico, pois o ser, por si mesmo, revela-se à consciência viva como um evento, e, como em um evento, ela nele efetivamente orienta-se e vive” (1990 [1979], p. 188, tradução própria).

No original: “The *event* of being is a phenomenological concept, for being presents itself to a living consciousness as an event, and a living consciousness actively orients itself and lives in it as in an event”. Utilizo aqui a edição estadunidense, de tradução de Vadim Liapunov – *Author and hero in aesthetic activity* (1990 [1979]). E a minha escolha tem uma razão fundamental: a maior qualidade da preservação teórica do sentido filosófico da proposição em que diz o filósofo russo sobre a natureza fenomenológica do seu conceito. Em correlação, usamos também a edição brasileira (Bakhtin, 2011b [1979]), de tradução de Paulo Bezerra.

filosófica um encaminhamento metodológico, um fundamento epistêmico mais consistente e convergente com os seus ideais, um meio para, de fato e de direito, principiar a sua atividade filosófica e uma razão para levar a cabo as suas críticas, não significa imperativamente que se lhe possa outorgar o título de fenomenólogo, assim como é indevido se tentar enquadrar a totalidade da sua filosofia no seio da fenomenologia. É indispensável assim que se pratique o entendimento de tal diálogo filosoficamente epistêmico com base no fato inalienável de que, por mais significativa tenha-se tornado *IL* para a tradição filosófica posterior, ela não se tratou da exclusiva obra em que se desenvolveu a fenomenologia geral de Husserl – *IFP*, como mostra Sobral (2019), parece ter surtido muitos efeitos sobre Bakhtin. Isso igualmente significa que, se a fenomenologia husserliana em geral de fato tornou-se uma das mais importantes fontes de que Bakhtin hauriu sentidos para a constituição das suas próprias posições filosóficas, não é ela a único e exclusivo fundamento de que partiu e em que se sustenta a totalidade da sua filosofia.

De semelhante maneira, a compreensão da interlocução epistêmica de Bakhtin com a filosofia husserliana deve fazer-se a partir do entendimento de que os desígnios filosóficos de *PFA*, por mais que se inspire ou se fundamente em inúmeros pontos da filosofia de *IL* – o que a seguir tentarei evidenciar minimamente através de cotejos –, deseja extrair de si mesma um outro sentido filosófico, muito mais ligado às premissas de uma antropologia filosófica a que se vem unir as de uma filosofia moral concebida como a sua dimensão necessariamente correlata, cujo olhar é voltado para a condição histórica, real, moral, alteritária e responsável do ente humano. Apesar de não ser uma afiliação total, é possível a percepção, contudo, da existência de indícios concretos em *PFA* através de que se consegue abrir uma via de investigação que seja destinada à análise e à explicação das formas de assunção de fundamentos fenomenológicos a que recorreu Bakhtin nas mais diferentes dimensões da sua teoria filosófica, mesmo que não no sentido exclusivo e único da fenomenologia husserliana de *IL*. E isso sobretudo por tratar-se *PFA* de um texto de constitutivo inacabamento, fato que compromete significativamente as tentativas de dedução do significado essencial da sua doutrina. De todo modo, pode-se conjecturar, sim, que a teoria bakhtiniana carrega consigo os traços mais fundamentais de uma antropologia filosófica e que *PFA* materialize o primeiro sinal do seu desenvolvimento¹⁵⁹. É um projeto programático, portanto, o que se enuncia em suas páginas, embora não levado aos seus termos finais. Ele evidentemente é expresso pelo desejo de Bakhtin de analisar, entendo eu, as dimensões estética, histórica e do pensamento discursivo e teórico

¹⁵⁹ Tal hipótese encontra-se aberta, dado que aqui é impossível levar a cabo a sua comprovação. É necessário uma pesquisa à parte para isso.

da filosofia e das ciências naturais¹⁶⁰.

Conquanto ali radicalmente inacabado¹⁶¹, parece ele se prolongar e alcançar o seu mais pleno desenvolvimento nas obras subsequentes do filósofo russo. Se em *PFA* é dado o conjunto dos fundamentos – a seção anterior à parte I – em que se embasa Bakhtin para principiar o seu empreendimento filosófico, sempre acompanhado de críticas contra as concepções de que ele discordava e de assunções parciais de outras a que acabava por associar-se de inúmeros modos, não é ele finalizado nem sequer adequadamente revisado. Bakhtin faleceu antes de pôr termos à talvez principal obra planejada por ele, de coroá-la com o sentido final que lhe seria digno. Vê-se também que a primeira parte, que se segue logo após uma introdução em que o filósofo russo fundamenta a totalidade da sua abordagem sobre uma filosofia moral alcançada por ele através de uma determinada fenomenologia da consciência moral, é integralmente o primeiro passo dado por ele em direção à análise de uma das muitas dimensões da existência ou da vida em que o ser humano se exprime em toda a sua essência enquanto um ente alteritário, histórico e moral: a estética. Como igualmente dito, não é ela acabada embora pareça exprimir com vigor e profundidade os princípios sobre os quais se fundamentará Bakhtin em todas as suas obras estéticas destinadas à literatura. Ali ele principia uma perspectiva tão idiossincrática que ela se tornou a sua maior marca epistêmica: a perspectiva *ético-estética*. Curiosamente, o filósofo não se dedica em *PFA* a fazer uma análise do fenômeno literário a que mais prestou atenção nos anos seguintes, que é o romance. Ao contrário, o projeto ético-estético de Bakhtin é feito em relação ao poema de Alexander S. Púchkin [1799-1837] *Separação* ou *Despedida* (Разлука [Rázluka]) (Bakhtin, 1993a [1986]; Бахтин, 2003 [1986]). É a partir do que enuncia tal poema que se propõe o filósofo russo a instituir uma *arquitetônica ético-estética*, desvelando do seu interior o fundamento de toda e qualquer consciência tanto no plano da existência imediata – no evento do mundo da vida –, quanto no da literatura: a alteridade. É sempre em relação ao *outro* e à interconexão constitutiva entre o *eu* e o *outro* que Bakhtin se destina a compreender o todo da vida humana e a dimanação moral do seu ser determinado pelo não-álibi.

Assim é que as análises estético-literárias a que Bakhtin concede espaço em suas obras subsequentes acaba podendo também caracterizar-se como uma investigação fenomenológica

¹⁶⁰ O que se ancora no seguinte indício: “o momento que o pensamento teórico discursivo (nas ciências naturais e na filosofia), a descrição-exposição histórica e a intuição estética têm em comum, e que é de particular importância no nosso estudo, é este: todas essas atividades estabelecem uma cisão entre o conteúdo ou sentido de um dado ato-atividade, e a realidade histórica do seu ser, a real e única experiência dele” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 19).

¹⁶¹ Bakhtin só dá início ao esboço da primeira parte (estética), sendo a parte anterior unicamente um preâmbulo em que lança as bases epistêmicas a partir de que se destinará a analisar teoricamente os momentos a que se refere no princípio do seu texto.

da *consciência estética*, que é necessariamente, ao mesmo tempo, ética, uma vez que opera de modo fundamental com valores da vida e da cultura, motivo por que as inquições do filósofo russo definem-se como *ético-estéticas*. Pode-se admitir que, de determinado modo, soa quase como uma tentativa de fazer uma *fenomenologia da consciência estética* justamente a partir dos produtos (as obras literárias) por meio de que a consciência por si manifesta-se em seu *modo estético* de ser no mundo, de apreendê-lo e de interpretá-lo *esteticamente*, no sentido de se tratar de uma das diversas dimensões de revelação historicamente eidética do ente humano. E aqui parecem estar desveladas tanto a definição da consciência estética em suas *funções intrínsecas*, na maneira efetiva como opera a constituição, por exemplo, dos constituintes imanentes e fundacionais do seus objetos literários em termos de um dos domínios concretos através de que é dada a sua constituição e a sua revelação como tal¹⁶², quanto a busca por determinação eidética de tal consciência como uma entre as *modalidades específicas* – particularmente estética, no caso – de *revelação* do ente humano em sua integralidade e em uma das dimensões que perfazem o seu *eidos* – a estética propriamente dita –, assim como de sua *relação consequente, constitutiva e inescapável* com o mundo em termos de evento e a partir de um sentido estético. Como parece ser evidente, ambos os polos em questão – a consciência consigo mesma no exercício das suas funções e a consciência em interação com o mundo – se imbricam, pois se mostram constitutivamente ínsitos um ao outro, uma vez que definir a consciência estética em sua funcionalidade imanente é também uma forma de determinar como ela, *de modo especificamente estético*, põe-se em relação com o Ser dado na consciência como um evento.

É também importante estabelecer como hipótese que a filosofia moral e a antropologia filosófica de Bakhtin não se encontram no mesmo plano epistêmico dos outros temas filosóficos com que se envolve, tais como os da epistemologia e os da filosofia dos valores. Pressuponho que assim seja – e se trata apenas de uma conjectura porque nada pode apodicticamente ser dito – pelo fato de o filósofo russo intentar em *PFA* tratar de dimensões constitutivas do fazer e do ser do ente humano – estética, filosofia, ciências naturais e históricas – com o fim de determinar a sua condição eidética ou essencial enquanto necessariamente alteritário, histórico e moral. Por tal motivo é que a filosofia moral inicialmente planejada por Bakhtin, derivada de uma certa fenomenologia da consciência moral, é por ele instituída como o eixo fundamental do projeto que tenta ali construir. Se há uma correlação em sua obra, evidentemente parece ser a que é por

¹⁶² Exemplifico conceitualmente: espaço e tempo da narrativa, a relação entre o autor-pessoa e o autor-criador, a *imagem externa* das personagens, a problemática da *alma* das personagens no sentido da sua interioridade, do seu horizonte egológico de avaliação e, em uma totalidade, da sua consciência (Bakhtin, 2011a [1979b])

ele estabelecida entre a sua filosofia moral e a sua antropologia filosófica, tratando-se a primeira tanto do meio para o alcance da segunda, quanto a única via de acesso à dimensão humana em toda a sua expressão histórica no mundo da vida¹⁶³. Mas por que razões, então, Bakhtin dedica uma especial atenção a problemas epistemológicos – como a questão da verdade de que tratarei a seguir –, estéticos e axiológicos (filosofia dos valores) em *PFA*, sem aí desenvolver necessária e profundamente uma epistemologia, uma estética¹⁶⁴ e uma axiologia? Exatamente porque ele parecia objetivar fazê-los a seguir a partir dos tópicos epistemológicos, estéticos e axiológicos que inicialmente desenvolvera, o que, como se sabe, não foi realmente realizado em seu tratado. Entretanto, as instâncias em questão não parecem colocar-se lado a lado do eixo da filosofia moral de Bakhtin, muito menos do projeto de antropologia filosófica. Seriam eles, no entanto, contíguos a ambos, enquanto a filosofia moral lhes daria o fundamento primeiro e último para a intuição e o entendimento eminentemente morais e históricos do que elas seriam e proporiam em termos de atividades em que se expressa essencialmente o ente humano enquanto alteritário, histórico e moral. Portanto, aparentemente tem-se daí um esquema assim:

1. Uma antropologia filosófica como a integralidade do projeto bakhtiniano, a que vem associar-se uma filosofia moral dada no sentido de uma exigência para a adequada compreensão filosófica do ente humano;
2. Tal filosofia moral se trata de uma dimensão possível através de uma fenomenologia da consciência moral – razão do diálogo de Bakhtin com a fenomenologia;
3. A estética, a epistemologia e a axiologia seriam dimensões epistêmicas ao mesmo tempo contíguas ao projeto antropológico-filosófico e ao plano de filosofia moral, mas também relativamente correlatas a esta por possibilitarem o desvelamento dos traços essenciais do ente humano ao exprimirem os campos ideais da sua atividade assim como o faz a filosofia moral; mas apenas seriam parcialmente correlatas por acharem-se inteiramente determinadas pelas premissas de tal filosofia moral, sendo, logo, os corolários das concepções morais assumidas por Bakhtin, assim como do sentido antropológico-filosófico deduzido por ele¹⁶⁵.

Por fim, consegue-se ver tal sentido lançado sobre o projeto programático de Bakhtin

¹⁶³ E, no caso, a fenomenologia da consciência moral tratar-se-ia do método assumido por Bakhtin.

¹⁶⁴ Entendo que tal dimensão estética da filosofia bakhtiniana é desenvolvida e expressa nos seus textos posteriores.

¹⁶⁵ Em trabalho futuro, tentarei corroborar ou refutar essa minha hipótese.

surgir em partes das demais obras que ele concebeu. Além das estéticas a que anteriormente me referi de forma breve, é possível perceber ressurgir o interesse epistemológico do filósofo russo nos seus escritos destinados à *metodologia das ciências humanas* – o momento do pensamento teórico-discursivo científico e da exposição-descrição histórica. É tanto no texto de *Por uma metodologia das ciências humanas* (Bakhtin, 2017b [1979])¹⁶⁶ [PMCH] quanto no de *O texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas* (Bakhtin, 2016a [1979]) [TLFCH] que se pode pressentir com vigor o reaparecimento das suas preocupações epistemológicas para com as disciplinas das humanidades em particular. Mas a diferença fundamental que se expressa ali é exatamente o *sentido hermenêutico* das suas teorizações, que é sobretudo representado pela sua filosofia da linguagem (ou do discurso) como uma nova dimensão vinda com o fim de dar acabamento ao que primariamente pode ter pensado e arquitetado o filósofo russo. Além do mais, o *antropocentrismo moral e historicista* de Bakhtin é em ambas as obras reassumido com total força, de tal maneira que é ali que se pode compreender como o desígnio antropológico-filosófico do filósofo russo tanto mais se mantinha quanto mais se fortalecia. Já no início de PMCH, é claramente visível o quão grande é o seu esforço para categoricamente determinar que há uma diferença fundamental entre o *conhecimento da coisa* e o *conhecimento do indivíduo* (Bakhtin, 2017b [1979]), de que depende necessariamente a definição dos limites das ciências humanas¹⁶⁷. Como fala Bakhtin (2017b [1979], p. 57-58),

O conhecimento da coisa e o conhecimento do indivíduo. É indispensável caracterizar os dois como limites: a pura coisa morta, dotada apenas de aparência, só existe para o outro e pode ser totalmente revelada, do início ao fim, por um ato unilateral do outro (o cognoscente). Tal coisa, desprovida de interior próprio inalienável e não utilizável, pode ser apenas objeto de interesse prático. O segundo limite é a da ideia de Deus em presença de Deus, o diálogo, a interrogação, a prece. A necessidade da livre autorrevelação do indivíduo. Aqui há um núcleo interior que não pode ser absorvido, consumido, em que sempre se conserva uma distância em relação à qual só é possível o puro desinteresse; ao abrir-se para o outro, tal distância sempre permanece também para si. Aqui o cognoscente não faz a pergunta a si mesmo nem a um terceiro em presença da coisa morta, mas ao próprio cognoscível.

É daí que advém a distinção entre a *apreensão* da coisa e a *compreensão* do indivíduo,

¹⁶⁶ O título de tal texto em russo é “К философским основам гуманитарных наук” (*k filossófskim osnovám gumanítarinykh nauk*), que seria mais adequadamente traduzido como ou *Por uma fundamentação filosófica das ciências humanas*, ou *Sobre os fundamentos filosóficos das ciências humanas* – que, aliás, faz mais sentido. Isso respeitaria o caráter profundamente filosófico da discussão que Bakhtin ali empreende.

¹⁶⁷ E aqui pode-se medir o tamanho da dívida de Bakhtin para com os filósofos dedicados à fundamentação tanto epistemológica quanto metodológica das humanidades, como Dilthey e Rickert.

já que o segundo é e deve ser reconhecido como um ente que em si possui todas as condições para exprimir-se *enunciativamente* através da linguagem. É um ser, portanto, que demanda de quem o procura compreender uma *atitude hermenêutica* para que ele possa abrir-se como um amplo campo de *vivências essencialmente significativas*, o que o torna uma integral unidade de interpretações e radicalmente *dialógica*, dado que o fundamento do conhecimento aqui é apenas possibilitado pela alteridade. Para que isso se torne possível, é necessária uma postura que o assuma como tal e que não tente aliená-lo do seu direito de expressar-se através da *comunicação discursiva*. Portanto, é preciso entender que o que é ali assumido pelo filósofo russo trata-se necessariamente não de um ou de outro tipo de procedimento hermenêutico, mas, sim, de uma *hermenêutica dialógica* (Castro Dias, 2024b), que admite “o ativismo do cognoscente e o ativismo do que se abre (dialogicidade). A capacidade de conhecer a capacidade de exprimir a si mesmo. Aqui estamos diante da expressão e do conhecimento (compreensão) da expressão” (Bakhtin, 2017b [1979], p. 58). Tal princípio metodológico é repercutido em *TLFCH* de modo ainda mais extremado quando da afirmação de Bakhtin de que a *realidade imediata* das ciências humanas através de que e em que se manifesta o ente humano em seu inteiro direito de enunciar-se é o *texto como enunciado* (Bakhtin, 2016a [1979]), entendido como “[...] pensamentos sobre pensamentos, vivências das vivências, palavras sobre palavras, textos sobre textos” (Bakhtin, 2016a [1979], p. 71), em que se assume axiomáticamente que “todo texto tem um sujeito, um autor (o falante, ou quem escreve)” (Bakhtin, 2016a [1979], p. 72). Forma-se assim uma *cadeia textológica* (Bakhtin, 2016a [1979]) da comunicação discursiva por meio de que se revela o ente humano em seu radical pertencimento à história, em sua dependência total da linguagem e em sua constitutiva e inelutável alteridade.

Dito isso, pode-se dizer que Bakhtin parece ter pressentido o mais profundo e essencial desígnio da antropologia filosófica antes mesmo de Scheler exprimi-lo completamente. Com certeza, o filósofo russo, ciente do que se tratava tal domínio da filosofia já no final da sua vida, não escolheu expressar a totalidade da sua filosofia como uma antropologia filosófica de modo fortuito e desligado do seu entendimento sobre a tradição que já vinha se consolidando. Pode-se pressupor que se encontrava Bakhtin bastante certo de que o que ele procurara antes construir epistemicamente não poderia enquadrar-se em qualquer outro domínio filosófico senão no da antropologia filosófica, mesmo que assim designá-lo seja uma ressignificação retrospectiva que lance uma luz unificante de modo à dar aos seu pensamento uma unidade coesiva de sentido. Se trata ele de problemas da epistemologia, da filosofia dos valores, da filosofia da cultura, da fenomenologia etc., ele o faz tão somente, sobretudo no início de *PFA*, para delimitar o quadro epistêmico sobre o qual se estruturará em seguida o seu programa antropológico-filosófico. No

entanto, tal antropologia filosófica não é qualquer outra a não ser uma que necessariamente assenta-se sobre uma filosofia moral, a sua dimensão correlata. E exatamente assim procede Bakhtin na medida em que ele sente a necessidade de definir o que é o ente humano em sua essência: um ente tanto mais moral e responsável quanto mais histórico e alteritário, cuja consciência é uma unidade arquitetônica e o *locus* de que parte o dever para tornar-se um ato concreto em que a dimensão objetiva da cultura se coliga à esfera eventícia da vida. Como se pôde ver, Bakhtin dá lugar a um antropologismo generalizado ao dar centralidade ao indivíduo ou ao sujeito como tal ente. É assim que ele parece reinterpretar a *revolução copernicana de Kant* que, em sua epistemologia (Kant, 2015 [1781]), fez com que o *objeto do conhecimento* passasse a girar em torno do sujeito, submetendo-os às injunções da faculdades humanas. É o que se pode chamar, logo, de *antropocentrismo bakhtiniano*, que concede importância absoluta ao ente humano enquanto histórico, moral e alteritário, o que ainda mais pode possibilitar que se entenda a totalidade da sua filosofia como uma antropologia filosófica.

Só aí tem-se já esboçado o quanto, em sua constituição sistemática, a obra de Bakhtin é em si divergente da de Husserl, sem com ela não deixar de manter relações genealogicamente fundamentais. Assim é que as poucas operações correlacionais a seguir serão realizadas sob o princípio ético de manutenção do valor inerente às propostas bakhtinianas, com o sincero propósito de elucidar os muitos paralelos possíveis entre o que é em *PFA* discutido por Bakhtin e dadas ideias propriamente originadas ou desenvolvidas em *IL*.

3.3 A crítica ao psicologismo em *PFA*: similitudes, diferenças, vazios e outras fontes

Se é verdade que não se pode outorgar à primeira fenomenologia de Husserl, como parcialmente foi possível ver, o exclusivo direto de crítica ao psicologismo, não se tornaria menos verídico, todavia, afirmar que se trata, senão da mais proeminente e difundida, de uma das formas mais eficazes de antipsicologismo, o espaço filosoficamente epistêmico, pode-se dizer assim, em que a crítica às tendências psicologistas na lógica adquiriram uma das suas mais representativas e sólidas manifestações discursivamente filosóficas. Se, de maneira semelhante, não é permitido presumir, com uma inabalável certeza, que a crítica antipsicologista a que se dedica Bakhtin em *PFA* não deriva totalmente daquela que outrora estabelecera Husserl em *IL*, tampouco pode-se asseverar que não foi nela que de forma relativa ou preponderante se inspirou o filósofo russo. Assim é que a apoditicidade a respeito da fonte originária da crítica ao psicologismo de Bakhtin não pode decorrer de uma explícita referência filosófica a um ou a outro nome na tessitura discursiva da obra bakhtiniana, mas pode advir,

isso sim, do modo qualitativamente epistêmico com que o filósofo russo então, de forma inicialmente sistemática, funda a sua crítica e a particularidade da sua posição filosófica no amplo embate antipsicologista. Igualmente, não se conseguirá dimensionar de forma epistêmica se o que institui aí Bakhtin trata-se de uma assunção *ipsis litteris* dos pressupostos da posição crítica de Husserl – pelo menos, por exemplo, em suas motivações concernentes ao combate contra o relativismo –, ao menos que se busque entender a articulação sistematicamente filosófica da teorização bakhtiniana tomando-se o conjunto das proposições da sua filosofia em correlação com os pontos característicos da crítica husserliana que procurei, no capítulo anterior, esboçar.

Mas há que se compreender, antes de qualquer afirmação que conjecture uma filiação de qualquer natureza, que a pressuposição de que a postura antipsicologista que é expressa em *PFA* seria tomada de empréstimo, nos mesmos termos, daquela desenvolvida em *IL* – o que não parece ser *evidentemente* o caso – poderia caracterizar-se como uma lente interpretativa que, antes de fornecer auxílio à problematização que aqui apresento, poderia produzir uma distorção da natureza do seu antipsicologismo localizado no quadro do projeto programático da filosofia bakhtiniana que ali procura ser apresentado em sua gênese, com toda a insipiência que possa atravessá-la e constituí-la epistemicamente. Assim é que, em vez de principiar qualquer cotejo direto que vise a mensurar uma certa dívida de Bakhtin para com Husserl e a determinar uma forma de identidade, mesmo que relativa, entre ambas as críticas ao psicologismo, torna-se mais viável aceitar a crítica de Bakhtin antes como uma postura que possa ter-se infundido de forma de fato *autônoma* em relação à que é apresentada por Husserl, com ela praticando um exercício dialético de concordâncias e de discordâncias, assemelhando-se a ela em determinadas razões fundacionais, mas dela distanciando-se no que de finalidades particulares possam vir estruturá-la¹⁶⁸. É preciso tomá-la, portanto, na intrinsecidade epistêmica que a domina e que determina

¹⁶⁸ Até porque a crítica husserliana ao psicologismo toma a forma logicamente epistêmica de uma refutação tanto sistemática quanto argumentativa. Husserl, como brevemente procurei evidenciar, analisa cada uma das principais teses do psicologismo e as premissas psicologistas do empirismo lógico, dismantando-as *sistematicamente* e de maneira tal que de lá pôde haurir todas as razões da sua oposição ao psicologismo. Bakhtin, ao contrário, nem sequer menciona a que tipo de psicologismo estaria se opondo e contra que teses a sua filosofia insurge, e isso pela natureza inacabada da sua obra. A atividade de mensurar até que ponto vai e até que ponto é legítima e verdadeira a crítica bakhtiniana fica a cargo de pesquisadores do seu pensamento, como da mesma forma é responsabilidade sua a realização de pelo menos uma presumível análise de que tipo de psicologismo Bakhtin em *PFA* fala, o que demanda, de maneira imperativa, um cotejo entre a sua postura e a de outros pensadores antipsicologistas. Portanto, a sua crítica ao psicologismo não é e jamais será uma refutação, uma vez que uma tal atividade é necessariamente sistemática e extrapola os limites das discordâncias primárias a partir de que algumas críticas, como a bakhtiniana, podem ser formadas. Dito isso, deve-se não admitir que a posição de Bakhtin encontre-se em pé de igualdade com a de Husserl.

os seus limites e as suas características específicas, em seus traços filosóficos inerentes e segundo a coerência do programa que em *PFA* quer-se vindicar como legítimo e justificado em sua perspectiva e em seus objetivos. Daí, já é possível presumir que, mesmo inspirada na crítica e na refutação de *IL*, a postura antipsicologista de Bakhtin se revela demasiado singular, dada a idiossincrasia das posições teóricas que em sua obra estabelece e afirma.

Analogamente, importante é enfatizar, como uma informação que também pode ser vista como explicativa do contexto formativo das ideias bakhtinianas, que a crítica ao psicologismo fazia parte do itinerário teórico de muitos filósofos russos, como do de Solovióv e do de seu íntimo amigo Liev M. Lopátin [1855-1920]. Tome-se a posição soloviovia como um tipo de preambulo. É principalmente – mas não apenas – em seu inacabado tratado de epistemologia *Теоретическая философия* (*Teoretícheskaia filósófiia* [*Filosofia teórica*]) (Соловьёв, 1988b [1901/1903]) que Solovióv apresenta a sua posição antipsicologista. Tal obra é composta por uma junção de três artigos do filósofo russo, que foram publicados respectivamente nos anos de 1897, 1898 e 1899 na revista *Вопросы Философии и Психологии* (*Voprósy Filósófii e Psikhológii* [Questões de Filosofia e Psicologia]), coordenada por Lopátin. Na sua totalidade, é um tratado em que Solovióv procura exprimir as suas mais importantes e últimas disposições quanto aos problemas epistemológicos, sobretudo ao visar a tratar da clássica problemática que trata da *origem do conhecimento* em termos da sua *validade*. Profundamente avesso à dicotomia fundamental da filosofia ocidental entre o racionalismo e o empirismo, o filósofo russo por fim, no contexto epistêmico de tal obra, estabelece uma espécie de síntese – ou o seu início –, cujas teses e antíteses se constituem e se implicam de forma dialética a partir do seu tratamento conceitualmente filosófico dos problemas concernentes às dimensões formativas da existência humana, vistos por ele como questões imbricadas exatamente por tomar como premissa que se tratam de instâncias interconectadas e interdependentes, quais sejam, a *empírica*, em particular concernente à experiência humana no domínio da *sensibilidade*, a *racional*, que se vincula ao uso necessário do *entendimento*, e, por fim, a *espiritual* (Соловьёв, 1988b [1901/1903]; Soloviov, 2013), enquanto uma dada injunção necessária ao desenvolvimento moral e à santidade individual do ente humano¹⁶⁹.

Em sentido geral, Solovióv então esforça-se para construir uma teoria epistemológica que possa, além de ser fundamentada a partir da síntese entre as três dimensões referidas, ser

¹⁶⁹ Tais ideias encontram repercussão e melhor desenvolvimento em outra obra de Solovióv, pertencente também ao mesmo período, que é intitulada de *A justificação do bem* – em russo, *Оправдание добра* [*Opravdáníe dobrá*] (Соловьёв, 1988a [1897]). Há, em ambos os textos soloviovianos, igualmente uma promulgação da independência da filosofia moral em relação tanto à epistemologia quanto à metafísica, por mais que os seus problemas tenham uma conexão com os epistemológicos e metafísicos.

capaz de combater o espírito psicologista dos positivistas, a cuja perspectiva adjudica ele uma determinada forma internamente aflitiva. É a partir de tal objetivo que ele sobretudo entende que a finalidade de uma filosofia teórica, como uma epistemologia a que se integra também uma reflexão metafísica, é a investigação racionalmente exaustiva da *validade do conhecimento* (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), em termos de uma atitude filosófica cujo fim teórico e especulativo tanto mais é a elucidação epistemológica do fundamento primeiro e último da *verdade incondicional* (истина [ístina])¹⁷⁰ de que se deve ocupar a filosofia de maneira inescapável, quanto mais se esforça para submetê-la à *verificação avaliativa* através de uma *cognição filosófica* (философский ум [filosófskii um]), de modo que possa ser então desvelada. Isso, afirma Solovióv (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), carece de uma realização por meio das diretivas e das exigências *postas* pelo exercício reflexivo e totalizador da razão no sentido do que chama ele de *pensamento livre e consistente* (свободное и последовательное мышление [svobódnoye i posledovátelnoye mychlénii]). De acordo as suas palavras,

Chamamos de mente filosófica a que não está satisfeita com a confiança mais firme, porém inexplicável, na verdade, mas que aceita apenas a verdade verificada que respondeu a todas as exigências do pensamento. Todas as ciências, é claro, buscam validade; contudo, existe uma validade relativa e uma validade absoluta ou incondicional: a verdadeira filosofia só pode se satisfazer finalmente com esta última (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 761, tradução própria)¹⁷¹.

Solovióv tal premissa anui axiomáticamente ao propor-se a diferenciar a ciência, a filosofia e a religião por via da *validade* da verdade com que cada uma busca lidar, como o critério fundamental da sua distinção filosófica. Enquanto a ciência, por se fundamentar em *dados conhecidos* (известные данные [izviéstnyie dánnye])¹⁷², deve aceitar-se como um domínio cognoscitivo que alcança um conhecimento a que apenas pode ser dada uma *validade relativa* (относительная достоверность [otnossítelnaia dostoviérnost]), aderindo

¹⁷⁰ Pode-se ver que Bakhtin e Solovióv usam o mesmo termo para referirem-se à verdade em seu aspecto objetivo ou, como proponho traduzir em consonância com o sentido da discussão bakhtiniana em diálogo com a perspectiva solovioviana, *incondicional*. Mais adiante, tratarei brevemente de tal possível relação epistêmica por entender que a posição de Solovióv parece ter sido crucial para que Bakhtin subscrevesse muitos aspectos da discussão feita por Husserl a respeito da verdade em si – o que comprova, entendo, a existência também de uma consonância filosófica entre Soloviov e Husserl.

¹⁷¹ No original: “Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердую, но безотчетную уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления. К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею”.

¹⁷² Ou *dados do conhecimento*.

irrefletidamente a um conjunto de suposições, de fundamentos e de verdades cuja verificação epistemológica, com o objetivo de determinação da sua validade, não perfaz a feição das suas preocupações teóricas e não penetra, por conseguinte, o domínio das suas tarefas, a filosofia, bem como a religião, é fundamentalmente caracterizada por ter a sua base assentada sobre a fiabilidade objetiva e absoluta que lhe é assegurada pela verdade incondicional que é colocada como o pilar de fundação, de condução e de justificação das suas atividades, enquanto o objeto, logo, que ela precisa desvelar tanto pelo seu esclarecimento quanto pela sua verificação. Porquanto com a religião a filosofia possa guardar essa igualdade, dela se diferencia pelo exercício filosófico do pensamento livre graças a que ela deposita na *forma do pensamento* (форма мысли [*forma mysl'i*]) a *incondicionalidade* como o atributo determinante da validade da verdade que procura revelar pela sua investigação elucidativa e verificativa. Tem-se que, a partir daí, a denominada mente filosófica “[...] não pode, sem renunciar a si mesma, abdicar do seu direito de submeter essas razões à verificação gratuita, de dar a si própria e aos outros uma explicação clara e consistente do porquê aceita tal verdade” (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 763, tradução própria)¹⁷³. Por isso,

O pensador teórico é, antes de mais nada, obrigado, em virtude de tal exigência, a investigar conscientemente a verdade. Mesmo que ele acredite que isso lhe seja revelado ou dado, ele tem a necessidade e o dever de testar ou de justificar a sua fé por meio do livre pensamento. Um filósofo difere de um não filósofo não no conteúdo de suas convicções, mas porque considera inadmissível para si mesmo aceitar qualquer afirmação fundamental em teoria sem um relatório preliminar e uma verificação pelo pensamento racional (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 761, tradução própria)¹⁷⁴.

Antes de tudo, é indispensável que se compreenda que fala Solovióv de validade relativa do conhecimento das ciências do seguinte modo: elas tão somente se encontram associadas e subsumidas à maior ou menor *probabilidade* de manifestação dos fenômenos sobre o que o seu conhecimento predica. Por conseguinte, a validade do seu conhecimento, em última instância, *é relativa a tal probabilidade*. Como é da empiria e à mercê da contingência em que se acha a

¹⁷³ No original: “[...] не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной про- верке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину”.

¹⁷⁴ No original: “В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины. Хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением. Философ отличается от не-философа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением”.

possibilidade de ocorrência ou de aparecimento dos seus fenômenos – e aqui se pode ver que Solovióv parece referir-se sobretudo ou apenas às ciências empíricas – que depende o processo cognoscitivo das ciências, elas se veem diante de uma relação com tais *condições* que tornam a sua verdade *condicional*. Há aqui, evidentemente, uma (entre as várias) semelhança entre o que é assumido por Solovióv e o que poucos anos depois Husserl enunciaria em seu *IL*. O que é dito pelo filósofo russo é *quase* exatamente a mesma ideia que é vindicada pela filosofia de *IL*¹⁷⁵, sendo Solovióv talvez um pouco mais radical ao compreender que a verdade – em termos propriamente husserlianos, a *lei* – a que a ciência chega, apesar de justificar-se racionalmente – pela *intelecção* –, tem a sua validade limitada ao fato de ser relativa à probabilidade. Nesse viés, pode-se inferir que o caráter de necessidade e de universalidade do conhecimento é possível a tais ciências apenas como um ideal. E, contrariamente, ser necessário e ser universal tornam-se atributos tão somente do conhecimento filosófico, cuja verdade é alcançada integralmente pelo exercício pleno da razão e não dependente de condições para ser determinada e dotada de uma validade. Assim, compreende-se que a noção soloviovia de verdade filosófica, à semelhança da ideia husserliana de idealidade, é *incondicional* e *em si* válida, já que provém unicamente de si, sendo alcançável e apreensível pela razão e dela recebendo, como a sua primeira e última instância – em sentido quase kantiano –, a sua integral justificação. Toda a sua concepção sobre a validade relativa das ciências, aliás, torna-se mais esclarecida quando diz, por exemplo:

Assim, a característica essencial da especulação filosófica consiste na procura pela certeza incondicional, verificada pelo pensamento livre e consistente (que vai até o fim). As ciências especiais, como os filósofos há muito observam, *contentam-se com a certeza relativa, aceitando certas suposições sem verificação*. Nenhum físico é levado por seus estudos a propor e a resolver a questão da verdadeira essência da matéria e da certeza do espaço, do movimento, do mundo externo em geral, no sentido da sua existência real. Ele assume essa certeza em virtude da opinião geral, cujos erros particulares ele corrige, sem, contudo, submetê-la a uma revisão geral. Da mesma forma, um historiador da orientação mais crítica, ao investigar a certeza dos eventos na vida temporal da humanidade, aceita inconscientemente o conceito atual de tempo como uma espécie de ambiente real em que os fenômenos históricos surgem e desaparecem. Não falo das muitas outras suposições que são admitidas sem verificação por todas as ciências especiais (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 761-762, tradução própria, grifos meus)¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Retomo aqui o que anteriormente já citei. Diz Husserl (2014 [1900], p. 48) a respeito das ciências de fatos (empíricas): “[...] a indução não funda a validade da lei, mas apenas a maior ou menor probabilidade dessa validade; justificado por *intelecção* é a probabilidade, não a lei”.

¹⁷⁶ No original: “Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим)

Do conjunto de tais teses de Solovióv é que emerge a posição em que ele aduz as razões críticas que objetivam dirimir o fundamento do psicologismo, dado que, para o filósofo russo, a verdade não se trata de qualquer coisa *subjetiva* tal como a queriam entender os psicologistas. Enseja Solovióv uma contundente postura antipsicologista em cuja significado epistêmico se acha refletido o seu entendimento de que a filosofia *deve* buscar a superação de quaisquer formas de redução do domínio objetivo do conhecimento às condições subjetivas, sejam elas psicofísicas ou individualistas, sejam elas históricas ou culturais¹⁷⁷. Assim é que o pilar da crítica de Solovióv ao psicologismo, por meio de que procura eludir as muitas consequências psicologistas, é a sua ideia de verdade incondicional (истина [*ístina*])¹⁷⁸, que, segundo o que ele presume e afirma (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), é a *forma* do conhecimento filosófico e *lógico* – das leis lógicas, como em Husserl –, além do fundamento em que ele é assentado e justificado. É com veemência então que a epistemologia soloviovia recusa-se a aceitar, assim como a filosofia husserliana de *IL*, que as problemáticas filosóficas e as questões da lógica possam ser reduzidas a uma explicação causal dos processos psicológicos e, em última instância, ser subsumidos à condição psicofísica do ente humano, já que a verdade que as fundamenta é essencialmente incondicional, ou seja, absoluta e objetiva porque é em si válida. Pode-se ver daí que o antipsicologismo de Solovióv é equivalente a um *antissubjetivismo*, na medida em que não admite que a verdade incondicional se reduza à subjetividade tal como a tentaram compreender os psicologistas em termos de estados psíquicos do indivíduo, o que

мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он предполагает эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некой реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками”.

¹⁷⁷ Solovióv se refere às verdades ideais, Vê-se novamente que há entre ele e Husserl mais uma similitude teórica.

¹⁷⁸ Como se verá, Bakhtin segue quase a mesma via, com a diferença de que a sua crítica antipsicologista inicia-se pelo seu conceito de ato e continua a ser desenvolvida no eixo da problemática da verdade de que trata em *PFA*. Esse tema, abordá-lo-ei mais detidamente quando for tratar do conceito de истина (*ístina* [verdade incondicional]) no contexto da filosofia de Bakhtin. Mas, desde já, compreenda-se que o que será dito sobre as ideias de Solovióv também se aplica, até certo grau, à posição bakhtiniana. Aqui, tem-se então manifesta a noção de como Bakhtin possui como fonte para discutir a questão da verdade tanto a filosofia husserliana quanto a soloviovia – e, através sobretudo de Husserl, possivelmente a perspectiva de Bolzano.

comprometeria, para o filósofo russo, a necessidade e a universalidade do conhecimento.

Para Solovióv (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), a verdade, logo, não é uma construção psíquica¹⁷⁹ ou um produto derivado ou consequente dos estados psicológicos do *eu* empírico. Ao contrário – e novamente à semelhança de Husserl –, ele a assume como tendo um caráter incondicional, objetivo e, por conseguinte, transcendente em relação ao estatuto particular e também fatual da existência empírica. À verdade outorga Solovióv, por conseguinte, uma total independência em relação aos fatores contingenciais das condições *reais*, assim como, pode-se ver, no que se refere à constituição psicofísica de quem pode concebê-la *realmente*. É por esse fato que procura ele combater o psicologismo, que incorre no erro de tentar reduzir a verdade a um polo subjetivo – como impressões mentais, percepções, associações, estados psíquicos etc. –, a torná-la *relativa* e também a negar-lhe a sua objetividade ínsita¹⁸⁰. Tal como é esclarecido por Nemeth (2019), Solovióv vê, no intento teórico do psicologismo, o inadmissível empenho em tentar tratar as questões concernentes à realidade ideal e universal da lógica e à necessidade de justificação epistemológica da verdade e do conhecimento em geral a partir da descrição e da explicação dos processos psicológicos no sentido empirista de *causalidades psíquicas*, o que é, no entendimento de Solovióv, uma confusão demasiado problemática para a epistemologia.

Portanto, o psicologismo, cujo ideário epistemológico se investe na tentativa de reduzir a verdade e as leis lógicas a um conjunto de condições psicológicas, trata-se do principal fator de comprometimento da sua intrínseca universalidade, uma vez que, como visto com Husserl, as fatualidades psíquicas são inelutavelmente variáveis, condicionais e dependentes, então, da contingência, o que é, para a posição filosófica que também defende Solovióv (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), inaceitável porque a verdade carece ser tão apenas racionalmente entendida no interior da sua *unidade objetiva*, de maneira que possa tornar-se reconhecida e

¹⁷⁹ Rememore-se do que afirma Husserl em *IL* a respeito da impossibilidade de que a consciência seja capaz de criar a verdade. Ela, em sentido fenomenológico e não psicológico, é tão somente apta a apreendê-la em sua idealidade através da vivência intencional. É uma ideia sobremodo parecida a que é enunciada por Solovióv.

¹⁸⁰ Assim é que é possível ver que, igualmente como Husserl, Solovióv parece querer se opor, no tratado em questão, ao psicologismo lógico e epistemológico. Já em *A justificação do bem* (Соловьёв, 1988a [1897]), parece desejar se opor a uma forma de psicologismo moral. Como indica Nemeth (2019), as implicações práticas e éticas do seu antipsicologismo no domínio da filosofia moral sobretudo concerne ao fato de que, se a verdade é forçadamente reduzida ao âmbito empírico da experiência individual de um ente – com uma certa predisposição psicofísica, acrescento –, deve-se consequentemente admitir que ela também se reduz a uma determinada disposição empírica e psiquicamente moral, consoante à mesma forma psicofísica de ser desse ente. Isso torna a base do consenso moral, que opera necessariamente com valores – ideais, portanto –, constitutivamente enfraquecida por ser em demasia dominada pelo *relativismo ético*. Para o filósofo russo, o *niilismo* é uma das espécies de tal concepção, cuja consequência mais danosa pode ser entendida em termos, segundo as minhas palavras, de um *solipsismo moral*. É exatamente contra esse tipo de psicologismo ético que ele propõe a sua filosofia moral.

apreendida por todo e qualquer ente racional. Essa concepção soloviovia é sobretudo evidente quando ele propugna a constitutiva diferença entre os processos psíquicos e os fundamentos e as formas das verdades lógicas na constituição do conhecimento e na instituição da experiência de reflexão egológica da consciência, o que é por ele categoricamente expresso, por exemplo, na quarta seção do segundo capítulo do seu tratado epistemológico, denominado de *A validade da razão – Достоверность разума (Dostoviérnost rázuma)*. Ali, ele enuncia a sua posição filosófica de maneira explícita, em polêmica direta com o problema do *cogito reflexivo* de Descartes, a dúvida hiperbólica do cartesianismo e a doutrina cartesiana do ego que daí é derivada¹⁸¹:

Devemos necessariamente distinguir a *presença de um dado pensamento como um fato psíquico único da verdade pensada contida no fato desse mesmo pensamento*, que, não a ele pertencendo, possui um *significado universal*. Todavia, pode haver um mal-entendido aqui que requer uma explicação muito sutil. Pode-se perguntar: a certeza da consciência imediata, da qual se fala no “Primeiro Princípio da Filosofia Teórica”, não representa, no seu gênero, também uma verdade universal? Sem dúvida, mas trata-se da verdade da nossa reflexão *sobre* a consciência imediata, e não da verdade da consciência imediata em si, como tal. A presença psíquica de que se possui consciência pode originar uma questão geral sobre a sua fiabilidade e a qualidade de tal certeza, mas a própria generalidade de tal problema e a sua resolução evidenciam que *a questão aqui ocorre no domínio do pensamento lógico que vai além dos limites da simples presença psíquica*, que, em outros casos, é reconhecida diretamente, não sem levantar qualquer problemática geral. Afinal, os animais e a maioria das pessoas têm consciência de seus estados psíquicos, sem, contudo, entregarem-se a quaisquer reflexões epistemológicas sobre o assunto. Ao refletirmos sobre a certeza [fiabilidade/confiabilidade] da consciência imediata e dos seus limites, obviamente fomos além das suas fronteiras e *entramos no reino do pensamento lógico*. Que estávamos pensando, no caso, e não experimentando outros estados de consciência, era, naturalmente, um fato psíquico presente e individual, mas o que foi pensado aqui tinha, *além da sua presença fatural*, um *significado lógico universal*. Reconheceu-se que se estava pensando, reconheceu-se também que se estava pensando nisto ou naquilo e, além disso, entendeu-se que *o que se estava pensando não se relacionava apenas com este fato psíquico, mas também com todos os outros do mesmo tipo* (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 804, grifos meus, tradução própria)¹⁸².

¹⁸¹ Em toda a sua obra, Solovióv se mostra em relação dialogicamente tensa com o cartesianismo, à luz de Kant. Isso, porém, é tema para trabalhos futuros.

¹⁸² No original: “Мы необходимо различаем наличность данной мысли, как единичного психического факта, от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение. Тут возможно важное недоразумение, требующее очень тонкого разъяснения. Можно спросить: разве достоверность непосредственного сознания, о которой говорилось в «Первом начале теоретической философии», не представляет также всеобщую истину своего рода? Без сомнения, но ведь это есть истина нашего размышления о непосредственном сознании, а не самого этого сознания, как

Como se pode ver, Solovióv defende uma tese – bastante análoga a de Husserl em certos pontos filosóficos, aliás – em que é por ele proposto que se precisa reconhecer imperativamente a distinção constitutiva e fundamental entre, de um lado, o pensamento como um *fato psíquico*, a que ele associa epistemicamente os atributos de unicidade e de fatualidade, e, de outro, a verdade pensada, no sentido de um conteúdo dotado de um *significado lógico universal*, irreduzível à dimensão psicológica do *ato de pensamento* em que porventura venha ela se manifestar, já que, portanto, ela pertence ao *reino do pensamento lógico*. Em diálogo crítico com a filosofia egológica de Descartes, Solovióv então procura diferenciar dois momentos constituintes no problema filosófico do cogito reflexivo em que é dada a certeza do *eu* pensante através da sua atividade de pensamento: a) o instante em que a verdade através de que se declara o cogito, dotada de fiabilidade incondicional e, ao mesmo tempo, fundadora da certeza buscada, é desvelada pela reflexão epistemológica de uma atitude filosófica – como uma posição alheia e externa, logo – *sobre* a consciência imediata que é submetida à dúvida, que b) não se equivale ao momento em que é, por sua vez, dada a verdade a que pode tal consciência em si mesma chegar enquanto a que exerce de fato o procedimento de dubitação, através de que pode, ao sobre si própria se debruçar reflexivamente, tornar-se consciente de si e certa (certeza) da sua existência como a consciência que então pensa – *cogito ergo sum*.

Há daí uma consequência epistemológica das mais importantes para a filosofia teórica de Solovióv: da dimensão do cogito reflexivo em termos de uma consciência que se subsume à dúvida hiperbólica, é necessário que se diferencie a) o conteúdo lógico do pensamento, em seu estatuto geral enquanto dotado de um significado universal, b) do ato como um fato psíquico. A certeza do *eu*, para Solovióv, é então haurida não da dimensão psiquicamente fatual do ato de pensamento, que concerne, de maneira necessária, a um ente em sentido empírico e aos seus processos psicofísicos. Conquanto assumido presumidamente constitutivo por todo e qualquer

такого. Сознваемая психическая наличность может возбуждать о своей достоверности и о качестве этой достоверности общий вопрос, но самая общность этого вопроса и его разрешения показывает, что дело здесь происходит в области логического мышления, выступающего за пределы простой психической наличности, которая в других случаях сознается непосредственно, не возбуждая никакого общего вопроса. Ведь животные и большинство людей сознают же свои психические состояния, не предаваясь, однако, по этому поводу никаким гносеологическим размышлениям. Размышляя о достоверности непосредственного сознания и о его пределах, мы, очевидно, тем самым выступали за эти пределы в область логического мышления. Что мы в этом случае мыслили, а не испытывали другие какие-нибудь состояния сознания, это было, конечно, наличным и единичным психическим фактом, но то, что здесь мыслилось, имело сверх своей фактической наличности всеобщее логическое значение. Сознвалось, что мыслится, сознвалось также, что мыслится то-то и то-то, и кроме этого понималось, что мыслимое относится не к этому только психическому факту, аи ко всем другим того же рода”.

fato psíquico em sua empiricidade e em sua singularidade, o *eu* somente pode ser inferido ou deduzido da instância do significado logicamente universal da verdade que, uma vez desvelada, expressa, em sentido filosófico mais profundo, um ego tanto formal quanto lógico¹⁸³, que se alcança a si de forma reflexiva, por meio da dubitação que exerce, porque se trata do âmbito da *gnose*¹⁸⁴ que *deve necessariamente acompanhar* toda e qualquer forma de raciocínio que seja subsidiado de maneira inteiramente lógica – ou seja, *todo e qualquer pensamento* logicamente estruturado.

Tal *eu* não é, portanto, um sujeito empírico, mas é, ao contrário, a *unidade lógico-formal* que unifica, em uma totalidade coesa, os momentos constituintes da atividade racional por meio da sua estrutura lógica, de maneira que consegue extrair-se a si mesma dali como necessária e fundamentalmente constitutiva e genética, como a unidade coesiva das suas representações e de si própria, sem precisar recorrer à condição fatural-psicológica de um sujeito empírico. Daí a conclusão: o *eu* do *cogito ergo sum* é pertencente ao reino do pensamento lógico e, portanto, é dotado de um significado universal. Assim é que nada mais é do que uma unidade egológica ao se revelar como a fonte originária e, concomitantemente, o fundamento unificante das suas reflexões logicamente constituídas, por meio de que é dada a integração congruente da vida consciente em sentido universal, capaz de permitir-lhe a reflexão de si mesma através de que é desvelada e garantida a sua certeza lógica (verdade) sobre si enquanto o *eu* que pensa (logicamente).

A consciência logicamente formal, Solovióv (Соловьёв, 1988b [1901/1903]) a integra a uma reflexão metafísica a respeito da *unidade objetiva do conhecimento*, ideia que nutriu desde as suas ponderações filosóficas de juventude (Nemeth, 2014). Ela nada mais expressa do que a concepção de acordo com que a verdade objetiva, dotada de uma validade incondicional, carece ser integrada ao domínio de uma metafísica do *Ser*, enquanto uma atitude teórica que à filosofia vise a conceder a tarefa de procurar e de instituir os fundamentos universais para o conhecimento das mais variadas ciências, tal como a psicologia, para que a sua verdade relativa consiga ser metafisicamente complementada por uma forma de doutrina da validade que possa ser capaz de fornecer-lhe as condições de universalidade. Por conseguinte é que o filósofo russo pode admitir que a verdade com que a filosofia lida não é, bem como as leis lógicas, posta como relativa a quaisquer tipos de condicionamento. Daí o psicologismo ser, para ele, uma espécie de *sintoma* de uma crise consolidada pelo positivismo, em que a atitude e o pensamento da

¹⁸³ Evidentemente, há aí uma forte influência da filosofia kantiana.

¹⁸⁴ Utilizo o termo “gnose” para referir-me a um sentido metafísico de conhecimento.

filosofia, explicita Nemeth (2019), cada vez mais viam-se ameaçados por uma fragmentação constante dos seus propósitos e dos seus objetivos, o que a levaria, de forma inelutável, à perda da sua vocação: a legítima verificação rigorosa e sistematicamente racional da verdade, de modo que, transcendente em relação às inúmeras formas de condição, seria ela capaz de integrar o empírico, o racional e o espiritual em uma dimensão caracterizada pela universalidade da verdade que enuncia o *Ser* (Соловьёв, 1988b [1901/1903]).

Agora relativamente esclarecida a perspectiva antipsicologista de Solovióv, é necessário que se preocupe em associá-la tanto ao antipsicologismo husserliano – o que, em partes, busquei fazer dialogicamente até o momento –, quanto ao que é enunciado pela filosofia bakhtiniana de *PFA*. Tal prefácio à posição solovioviana no embate antipsicologista tem por razão justamente servir de introdução e de exemplo para o estado da crítica ao psicologismo na Rússia do final do século XIX, sobretudo por ter sido proferida pelo talvez maior dos filósofos russos. Mas, dito isso, torna-se indispensável a seguinte pergunta: em que ponto de tal rede dialógica de posturas antipsicologistas poderia ser enquadrada a que Bakhtin parcialmente desenvolveu? Ela é feita tanto quanto às suas correligionárias do interior de uma defesa ardorosa do tema que diz sobre a incondicionalidade (Solovióv) e sobre a idealidade (Husserl) da verdade em si válida e da universalidade da lógica – com as suas leis ideais, como diria Husserl –, consonante com uma refutação argumentativa e sistemática das teses do psicologismo? É possível compreender, a partir daí, que a postura antipsicologista de Bakhtin pode tanto mais ser uma forma de síntese em que, sopesadas ambas, consubstanciar-se-iam a concepção de Solovióv (tese) e a de Husserl (antítese) no interior da que Bakhtin busca propor em *PFA*, quanto mais ela funciona como uma espécie de catalisador da constituição epistêmica de si própria como um outro eixo teórico que não assume, nem a totalidade da posição solovioviana, nem a integralidade da husserliana?

É preciso que se tente entender que Bakhtin (1993a [1986]), previamente à construção epistêmica dos argumentos em que são dadas as suas teses críticas à atitude teórica com que é distinguido o *psicologismo indefinido* contra o qual ele ali investe, assume para a sua filosofia uma série de pressupostos, categórica e axiomáticamente, com uma razão inalienável, que se apresenta ali como uma advertência de princípio de que nunca se pode esquecer quando o que é pretendido trata-se da busca pelo entendimento adequado da totalidade da sua filosofia e, em particular, da sua concepção de ato¹⁸⁵: jamais se deve ousar compreendê-lo filosoficamente em

¹⁸⁵ Antecipo-me ao falar da concepção de ato de Bakhtin aqui, mas apenas com a razão de entrar na crítica ao psicologismo do filósofo russo. Na seção correspondente, tratarei mais cuidadosa e detidamente do conceito de ato responsável, tendo em vista a ideia segundo a qual pode se tratar de uma subscrição teórica da aceção de ato a que Husserl se refere.

termos psicologistas. Ora, mas em que sentido teórico, deve-se perguntar, é necessário entender a ideia que subjaz e dá forma ao conceito de ato que em *PFA* almeja se constituir, sobretudo do ponto de vista da crítica antipsicologista de Bakhtin? E o que, afinal, a concepção que é por ele defendida guarda de relações dialogicamente epistêmicas com o legado da fenomenologia de *IL* de Husserl, em particular no que de fundamental contra o psicologismo possui ela, bem como com a crítica antipsicologista de Solovióv?

Em primeiro lugar, é imperativo compreender que, diferentemente de Solovióv e de Husserl, Bakhtin adentra o universo filosófico da crítica antipsicologista não pelo caminho da filosofia lógica, nem exclusivamente pela via aberta pela problemática da verdade, por mais que lhe dê uma especial atenção em *PFA*, em particular como uma das linhas em que atua filosoficamente contra o psicologismo. A problemática essencial da posição antipsicologista de Bakhtin é entendida de maneira correta apenas se se admite que ela é feita primeiramente através da dimensão em que o centro investigativo e teórico é não a verdade em si ou as leis ideais da lógica, mas, sim, o *ato*. É, portanto, pela via do ato que o filósofo russo acaba por colocar-se entre os pensadores que praticaram uma atitude filosófica contra o psicologismo. Como procurarei esclarecer, é por meio do seu conceito de ato, então, que Bakhtin se assume como um filósofo antipsicologista e deseja combatê-lo em relação ao fenômeno de que eminentemente se ocupa em *PFA*, que ali é, de forma contínua, reiterado como o núcleo temático da sua filosofia moral.

Assim é que, desde já, pode-se perceber que há entre, de uma lado, Solovióv e Husserl e, de outro, Bakhtin uma constitutiva diferença epistêmica: se majoritariamente é pela via das problemáticas lógicas e epistemológicas que Solovióv e Husserl, à parte as suas distintas particularidades, penetram e compõem a esfera da crítica ao psicologismo, chegando ou não à dimensão em que se procura dar um tratamento filosófico aos problemas implicados na ideia de ato – em Husserl, sobretudo pela questão da correlação –, é primariamente por meio da última que *PFA* se enuncia como a marca epistêmica do antipsicologismo bakhtiniano. Se, na fenomenologia que inaugura em seu *IL*, Husserl consequentemente, através da sua lógica pura e dos problemas epistemológicos com que ela está envolvida de forma necessária, alcança o estatuto indispensável para refletir sobre o ato correlato, Bakhtin parece encontrar-se em uma posição oposta: se chega a tratar da verdade em sentido husserliano e dos aspectos gerais e universais que perfazem o conhecimento como uma instância cognoscitiva objetiva, é através de uma implicação decorrente por, em primeiro lugar, dedicar-se a tratar filosoficamente do ato, ao instituir e fundamentar a sua concepção própria. E Bakhtin dessa maneira parece fazê-lo sobretudo porque tem a sua discussão sobre a verdade incondicional (истина [*ístina*]) como

um corolário da série de axiomas a que acede sistematicamente, tanto, em específico, da posição filosófica que toma a respeito do ato, quanto de outras mais referentes a outros tópicos de discussão, em um diálogo constante com a tradição filosófica de que procura retirar, de modo crítico, os fundamentos que então parece assumir.

Em segundo, tem-se que adotar a premissa de que toda busca sistemática por definições conceituais pode ser caracterizada como um tipo de esforço epistêmico que, ou concede ênfase às formas negativas de definir e de precisar o conceito – através de uma tentativa de defini-lo pelo que *não é*, pelo que *não define* e pelo *modo em que não o faz* –, ou às formas positivas, ou, ainda, a ambas. Quando se dedica Bakhtin (1993a [1986]) ao tratamento do problema filosófico que ao seu conceito de ato está entrelaçado, claro parece que deseja esboçar a sua definição tanto negativa quanto positivamente. E é em especial quanto às concepções psicologistas de ato ou às tentativas de defini-lo e de compreendê-lo psicologicamente que parece ocorrer uma das formas mais importantes de definição negativa do conceito a que tanto Bakhtin procura dar acabamento. Quando afirma, por exemplo, que “o ser psíquico *não* tem nada a ver com a minha vida-ação (exceto quando eu ajo [*postupaiu*] como um psicólogo teórico)” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29, grifo meu), parece bastante claro que, independentemente do que de uma perspectiva psicologista possa desejar-se enunciar a respeito da uma questão fundamental da filosofia moral, a concepção de ato de Bakhtin *não é* psicologista e, portanto, não é de um ato psicológico ou psíquico que ele quer tratar no contexto epistêmico de PFA.

E concede ele uma especificação melhor à sua definição negativa ao dizer também que “[...] a ação vive e se move num mundo que *não é* um mundo psíquico” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29, grifo meu). Ademais, a expressão conceitual com que o filósofo russo funda e propugna a tese em que desenvolve o seu conceito é composta, em uma parte considerável das ocorrências dos termos que dão concretude à sua concepção, também por um *modificador* que lhe confere, além de uma maior precisão epistêmica no interior da sua semântica conceitual, uma ideia da totalidade da sua posição filosófica: o ato (поступок [*postúpok*]), distante de ser, como se possuiu a oportunidade de perceber, psicológico ou psíquico, é *necessariamente* um ato responsável (ответственный поступок [*otviétstvennyi postúpok*]) ou, como também diz, um *ato moral* (моральный поступок [*morálny postúpok*]) (Бахтин, 2003 [1986]). É aqui, portanto, que integralmente se encontram expressos os indícios epistêmicos que desvelam, fundamentam e justificam tanto a natureza da discussão bakhtiniana sobre o ato como eminentemente ética em sua constituição conceitual, quanto, por conseguinte, a intuição que possibilita o entendimento fundamentado do domínio do conhecimento filosófico em que o posição teórica de Bakhtin sobre o ato deve se alocar necessariamente: a filosofia moral.

Agora dotado de uma definição epistêmica cujo sentido filosófico é emanado do âmago de uma filosofia moral¹⁸⁶ e não mais de um sistema teórico fundado pela ideário psicologista, o conceito bakhtiniano de ato, como se pode ver, acaba por tornar-se uma das principais portas de entrada de Bakhtin à crítica às concepções psicológicas e, como um todo, ao psicologismo, ao mesmo tempo que é uma recusa da aceitação de qualquer conceito psicológico de ato. Não é, todavia, somente em relação à concepção de ato que se constitui a crítica antipsicologista do filósofo russo. Ele também a empreende quanto à *forma teoreticista* pela qual procede a atitude psicologista da *cognição psicológica* com a finalidade de inclusão da totalidade da *cognição teórica* do Ser-evento, por Bakhtin então entendido em termos de realidade dominada pela historicidade e pela unicidade – isto é, o *Ser em sua transitividade e em sua eventicidade* (Bakhtin, 1993a [1986]) –, inteiramente na esfera do *ser psíquico* – em termos mais atuais, do psiquismo. O psicologismo procede como se aí se encontrasse, além do conjunto das fórmulas teóricas adequadas para tal assimilação, a possibilidade de constituição do meios plenos para a apreensão e para a definição do ato responsável e moral de *conhecimento* – do *pensamento real* (Bakhtin, 1993a [1986]) – em termos de um processo psíquico, como se se tratasse de um efeito da injeção psicológica do ente. Contra o intento psicologista de reduzir o ato ao ser psíquico de uma consciência psicológica, protesta o filósofo russo ao defender a concepção de acordo com que tal psiquismo de que o psicologismo tenta derivá-lo é tão somente um *produto abstrato* do *pensamento teórico*. Diz Bakhtin (1993a [1986], p. 29): “o ser psíquico é um produto abstrato do pensamento teórico, e é totalmente inadmissível conceber o ato-ação do pensamento real como um processo psíquico, e então incorporá-lo no Ser teórico com todo o seu conteúdo”.

A crítica encetada pelo filósofo russo guarda com a husserliana um determinado tipo de concordância a partir de que se pode traçar um paralelo. Tal como Husserl, viu-se antes, não admitia que a orientação psicologista, fundamentada teórica e metodologicamente pela filosofia dos empiristas, tentasse proceder a uma redução do ato enquanto vivência intencional a termos psicológicos, Bakhtin também procura fazê-lo, com a diferença constitutiva, todavia, de que, enquanto o filósofo alemão trata tão somente do ato de conhecimento, procurando defini-lo e circunscrevê-lo agora pela dimensão teórica da sua fenomenologia no sentido de uma vivência

¹⁸⁶ E não de qualquer uma, mas, sim, de uma *filosofia moral da responsabilidade constitutiva pelo não-álibi na eventicidade do Ser*, que se quer distante das posições filosóficas derivadas tanto de uma ética formal quanto de uma ética material. Ao que parece, a crítica bakhtiniana à ética formal visa sobretudo ao sistema ético de Kant, como evidencia Sobral (2019), por exemplo. Mas as suas recusas à ética material, pode-se presumir, quiçá tenham como alvo os sistemas éticos à semelhança do scheleriano – cf. Scheler (2001 [1913-1916]). Talvez em pesquisas futuras possa-se buscar tratar dessa possível relação de Bakhtin com Scheler

intencional que possui necessária e universalmente um *eidos*, enquanto uma *forma pura* a que é correlata uma dada idealidade, o filósofo russo visa a lidar com o ato moral como uma dada unidade da experiência ética do ente em que se dá a unificação dos seus *momentos constituintes* em uma a totalidade a que é integrada a responsabilidade que lhe é outorgada pelo não-álibi.

Mas, assim como Solovióv criticava o psicologismo por sempre recorrer erroneamente ao reducionismo da verdade incondicional e do que é universal a dados empíricos do psiquismo e assim como Husserl também não via com bons olhos a investida psicologista de redução do domínio do ideal à dimensão empírica e psicológica em que é dada a experiência fatual do sujeito, Bakhtin igualmente visa a combater as tentativas psicologistas em encerrar a totalidade do mundo da cognição teórica na prisão do teoreticismo. Ele então se posiciona contra o ideário psicologista que tenta contrair a unidade integral do *grande mundo teórico* à limitada esfera do ser psíquico tal qual é ele definido pela visão teórica da psicologia. Ou seja, Bakhtin é avesso à intenção teoreticista do psicologismo em tentar retrair “[...] o mundo como o objeto de todas as ciências, de toda cognição teórica [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29) ao âmbito “[...] do ser psíquico como o objeto da cognição psicológica” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29). Perante o que é então apresentado pelo filósofo russo, há que se reconhecer no seu constituído posicionamento antipsicologista a evidência novamente de indícios de uma semântica de concordância, em dimensão parcial, do que é por ele defendido em *PFA* tanto com a crítica de Husserl ao psicologismo, quanto com a postura antipsicologista de Solovióv. Tal como a sistemática oposição husserliana em *IL* às vertentes psicologistas e a solovioviana em *Filosofia teórica*, Bakhtin, de modo aparentemente bastante concordante conquanto ainda bem diverso, recusa-se a aceitar a possibilidade de contração do mundo do conhecimento, em sua inteira unidade, ao restrito diâmetro da cognição psicológica ao ser ele explicado pelo psicologismo em termos tão apenas psicológicos.

Se na filosofia husserliana, que se constitui como o centro da minha investigação, essa inadmissão é instituída sobretudo com vistas a resguardar a verdade do relativismo em que incorre necessariamente o psicologismo e a restituir a autonomia da lógica como um domínio de puras idealidades que jamais se poderiam reduzir a fatores psíquicos, na bakhtiniana ela se estabelece em termos relativamente parecidos, sobretudo ao ir em direção semelhante ao negar, de forma aparentemente contundente, que o ser psíquico da cognição psicológica poderia, tal como o deseja o psicologismo, ser fundado e proposto tanto como o fundamento primeiro e último de formação, de explicação e de justificação do conhecimento das demais formas de cognição teórica – das diversas ciências, diga-se assim, bem como das suas verdades e dos seus termos cientificamente teóricos e metodológicos –, quanto também como a sua medida e o

parâmetro irrestrito da cientificidade em geral. Concomitantemente, pode-se presumir, no explicitado princípio de crítica antipsicologista de Bakhtin, um prenúncio da sua impugnação moral e epistemológica da consequência psicologista de relativização da verdade incondicional (истина [*ístina*]) e de restrição da verdade eventícia (правда [*pravda*]) ao ser psíquico tal como o compreenderia a cognição psicológica. Na continuidade da sua argumentação, Bakhtin (1993a [1986], p. 29), aliás, especifica ainda mais a razão da sua crítica, ao aduzir a possibilidade filosófica de descrição ou de *transcrição* do ato em sua constituição *lógico-transcendente*, que jamais se poderia equivaler a uma *explicação causalmente psicológica*, quando a psicologia ousa querer-se propor como uma doutrina epistemológica:

Mas ela [a psicologia] comete um erro grosseiro tanto do ponto de vista puramente teórico, quanto do ponto de vista da prática filosófica, quando pretende ser cognição *filosófica* e apresenta sua transcrição psicológica como se ela fosse o Ser real único, recusando-se a admitir ao seu lado a igualmente legítima transcrição *lógico-transcendente*.

Antes de continuar a discutir a atitude antipsicologista de Bakhtin, cabe-me aqui fazer uma digressão a respeito de um equívoco de tradução contido na citação acima. Há aí, na verdade, um erro conceitualmente filosófico bastante problemático para uma adequada leitura dos termos da discussão bakhtiniana. Na citada tradução, encontra-se a expressão “lógico-transcendente”, assim como na de inglesa realizada por Liapunov – nesta, está como “transcedent-logical” (Bakhtin, 1993b [1986]). No entanto, é absolutamente incompatível, em sentido filosófico, falar-se em *questões lógico-transcendentes*, visto que, conceitualmente, o *transcendente* tende a remeter-se ao que é dado fora do conhecimento e do sujeito (puro ou transcendental) que conhece – por conseguinte, do seu ato, seja compreendido em suas estruturas fenomenológicas, seja em suas constituições psíquicas, seja em termos kantianamente transcendentais, seja, no caso bakhtiniano, em sua constituição moral. Em outras palavras, o transcendente pode referir-se tanto ao objeto quanto às condições – princípios, categorias etc. – que a este concernem ou que se instituem como fatores externos a ele ligados. Visto que Bakhtin ali parece tentar debater a possibilidade de transcrição do conteúdo do ato de conhecimento no que de necessário e universal ele em si comportaria – e entendido o ato fundamentalmente como ínsito a um suposto *eu* –, uma ida ao texto russo fez-se imprescindível. E lá se encontra o termo certo: a expressão em questão é “трансцендентально-логическую” (*transtsendentálno-loguítchiekuiu*), que seria traduzida corretamente como “transcendental-lógico” ou “lógico-transcendental”.

Veja-se cá a confusão filosófica que então é estabelecida com a incorreta tradução dos

termos: genericamente, o transcendente, principalmente a partir da modernidade filosófica – com o criticismo kantiano, em especial –, refere-se conceitualmente ao, diga-se assim, *alhures*, no sentido filosófico do que se acha situado para além das circunscrições da imanência ou da interioridade assim delimitada – ou seja, é o *lá* ou o *fora* a que é comumente correspondente um objeto, uma posição (ou um objeto em sua posição, ambos transcendentos) ou quaisquer outros fatores exteriores que possam apresentar-se ou doar-se na síntese do conhecimento; também, ao mesmo tempo, pode concernir ao processo de transposição da imanência em direção à transcendência (ou ao transcendente). É sobretudo com Kant (2015 [1781]) que tal sentido conceitual é dado à palavra “transcendente”. Na *Introdução da Dialética transcendental* do seu *Crítica da razão pura*, ele explica, por exemplo: “nós denominaremos *imanentes* ao princípios cuja aplicação se mantém por inteiro nos limites da experiência possível, e *transcendentes* aos que pretendem ultrapassar esses limites” (Kant, 2015 [1781], p. 276). À parte o significado filosoficamente estrito da discussão aí empreendida por Kant, tem-se o suficiente para o correto entendimento da significação que se precisa ou *deve* conceder ao termo “transcendente”.

Já o termo “transcendental”, com um longo percurso pela história da filosofia e uma grande relevância na filosofia moderna, posto como o correlato conceitual de “transcendente”, foi, sobretudo no período anterior à modernidade filosófica, usado invariavelmente em permuta com o de “transcendente”. Todavia, tal situação passou a tornar-se outra quando a filosofia da Era Moderna foi-se consolidando, especialmente após o excepcional trabalho de Kant, seguido pelo dos idealistas. Para não me alongar demais, tenha-se em vista um seu significado geral do termo em questão: “[...] o conceito de T. foi-se fixando na filosofia contemporânea como aquilo que pertence ao sujeito ou à consciência como condição do objeto e da própria realidade. Portanto, qualificou-se de T. qualquer atividade ou elemento da consciência de que dependa a afirmação ou a posição da realidade objetiva” (Abbagnano, 2012 [1983], p. 1159). Em resumo, trata-se do conhecimento das condições de possibilidade e de validade do conhecimento em geral ou das estruturas necessárias e universais da razão ou da consciência que possibilitam o conhecimento do que se manifesta como transcendente. Tal sentido idealista, aliás, conservou-se na versão transcendental da fenomenologia, como é atestável, por exemplo, pelo que é dito por Husserl (2013 [1931], p. 71-72) na seguinte passagem:

Na *reflexão fenomenológico-transcendental*, deslocamo-nos deste terreno [da orientação natural] através *ἐποχή* [*epoché*] universal a respeito do ser e do não ser do mundo. A experiência assim modificada, a transcendental, consiste então, podemos dizê-lo, em que olhamos para o respectivo *cogito*

transcendentalmente reduzido e o descrevemos, mas sem que, enquanto sujeitos que refletem, consumemos conjuntamente aquela posição natural de ser que a percepção originariamente realizada de modo direto (ou outro qualquer *cogito*) contém em si, ou seja, aquela posição que foi efetivamente consumada pelo eu que diretamente se entrega à vida no mundo.

O que aí o filósofo alemão coloca em evidência trata-se da problemática concernente à necessária recorrência à *epoché* ou à redução fenomenológica para que se possa operar, com efetividade, o deslocamento da orientação natural para a orientação fenomenológica, a única capaz de oferecer as condições ideais para uma crítica da razão (do conhecimento) ao não mais intencionar o conhecimento do mundo em sua pressuposta *dadidade* ou o mundo como dado, mas, sim, o que *o torna possível na consciência transcendentalmente concebida*. Assim, move-se em direção às estruturas necessárias e universais da consciências que a possibilitam conhecer. O foco da orientação fenomenológica, portanto, é o cogito transcendentalmente reduzido e não o mundo. Ora, como claro já é o quanto Bakhtin, à sua maneira, parece estar ligado a muitos fundamentos filosóficos da tradição kantiana, da neokantiana e da fenomenológica (Brandist, 2002; Sobral, 2019; Hirschkop, 2021), nada mais evidente do que a compreensão que advoga que o que ali discute o filósofo russo concerne fundamentalmente à possibilidade de descrição ou de transcrição do ato de consciência em sua ínsita formação lógico-transcendental, ou seja, na sua constituição objetivamente lógica, segundo as leis ideais da lógica – provavelmente no sentido husserliano ou no neokantiano –, e também transcendental, de acordo com as estruturas necessárias e universais, logo, que à consciência e, por conseguinte, ao ato concedem uma dada forma precisa e geral, sempre imprescindível para que assim sejam ou tornem-se possíveis. Vê-se aí o reconhecimento de Bakhtin da legitimidade de uma investigação lógico-transcendental que, obviamente, não diz respeito ao caráter histórico e moral da consciência e do ato, nem esgota a totalidade das questões filosóficas que lhes concernem. Esse sentido torna-se ainda mais esclarecido quando trocamos, no excerto a seguir, o termo “transcendente” pela palavra “transcendental”, exatamente em um contexto em que Bakhtin (1993a [1986], p. 24) refere-se ao sujeito transcendental de Kant:

Que minha auto-atividade responsável não penetre no aspecto conteudístico de um juízo parece ser contraditado pelo fato de que é a *forma* de um juízo (o momento transcendente na composição de um juízo) que constitui o momento da atividade da nossa razão, isto é, de que somos *nós* que produzimos as categorias da síntese. Devemos ser lembrados de que esquecemos a conquista copernicana de Kant. Será realmente o caso de que a auto-atividade transcendente seja a auto-atividade individual e histórica do meu ato realizado [*postupok*], a auto-atividade pela qual eu sou individualmente responsável? Ninguém, é claro, afirmaria algo do gênero. A descoberta de um elemento *a*

priori na nossa cognição não abre um caminho para fora da cognição, isto é, de dentro de seu aspecto conteudístico, para o ato real cognitivo, historicamente individual; ele não supera a sua dissociação e mútua impenetrabilidade, e daí é preciso criar um *subiectum* puramente teórico par essa auto-atividade transcendente, um *subiectum* historicamente não-real . uma consciência universal, uma consciência científica, um *subiectum* epistemológico.

Feita a ponderação, é necessário que se veja o psicologismo de que ali fala Bakhtin, por ele entendido radicalmente como “[...] uma instância ainda mais grosseira do teoreticismo [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29), como uma forma de cognição teórica cujos intentos epistêmicos, quando direcionados à sua pretensão de propor-se como uma *filosofia*¹⁸⁷, parecem para Bakhtin constituir-se como problemáticos pela redução que necessariamente operam da complexidade dos fenômenos por ela intencionados à jurisdição restrita do ser psíquico, na unidade de uma consciência psicologicamente compreendida e definida. O que há, em outros termos, é: tal como Husserl não admite que a psicologia venha sequer a poder desejar-se como uma disciplina capaz de iniciar e de consolidar uma investigação deveras legitimamente epistemológica, Bakhtin de igual maneira parece não aceitá-lo¹⁸⁸, uma vez que a psicologia, pelas razões já apresentadas, não poderia se investir, de acordo com a ótica bakhtiniana, das condições especulativas de que se precisa para a correta fundação de uma teoria do conhecimento, ínsita apenas a uma legítima filosofia em termos de epistemologia. Assim é que se percebe que Bakhtin, bem como Husserl e outros filósofos do mesmo período – como, por exemplo, Rickert, Natorp e os neokantianos de forma em geral –, parece negar a possibilidade de que possa a psicologia torna-se uma ciência das ciências ou uma teoria do conhecimento, porquanto ela não consiga, de fato e de direito, atingir os fundamentos do conhecimento em sua dimensão essencialmente epistemológica. E isso, por mais que não seja a insígnia maior da filosofia bakhtiniana, leva-o necessariamente a tornar-se um adepto de ideias de uma tradição de pensamento epistemológico cuja linhagem acha nas filosofias de Husserl, dos neokantianos e de Kant os seus principais representantes. É fato, reconheço, que a discussão que empreende o filósofo russo encontra-se alicerçada sobre o

¹⁸⁷ Pode-se ler também: *epistemologia*.

¹⁸⁸ Saliento que lido aqui apenas com conjecturas. Há outros momentos em que Bakhtin vai na mesma direção. Mas nada pode ser apoditicamente dito por ser a discussão bakhtiniana inacabada ou incompleta. As lacunas, como os muitos silêncios que, enquanto signos, falam das condições gerais de produção do texto de Bakhtin, constituem-se como as marcas de uma ausência que impossibilita a certeza. De toda forma, se é com o pouco que lido, é com o pouco que me contento, já o compreendendo como suficiente para tanto projetar a hipótese quanto para discuti-la de modo minimamente convincente. Em outros trabalhos, pretendo ainda mais aprofundar tal temática, assim como o tema total desta seção.

pressuposto de que deseja tratar o ato de conhecimento em sentido fundamentalmente moral¹⁸⁹. Mas tal posicionamento bakhtiniano não o torna leviano ao ponto de não reconhecer que há no conhecimento uma parte imprescindivelmente epistemológica e lógica, que é, como se pode antecipar, a do conteúdo-sentido (содержание-смысл [*soderjânie-smysl*]). Tal concepção fica absolutamente evidente quando diz Bakhtin (1993 [1986] p. 21),

Mas pode-se tomar o momento do conteúdo-sentido abstratamente, isto é, um pensamento como um juízo universalmente válido. Para esse aspecto abstrato do sentido do pensamento, o aspecto histórico-individual (o autor, o tempo, as circunstâncias e a unidade moral de sua vida) é completamente imaterial, porque esse juízo universalmente válido pertence à unidade teórica do domínio teórico apropriado, e seu lugar nessa unidade determina exhaustivamente sua validade. A avaliação de um pensamento como um ato ou ação individual leva em consideração e inclui em si, completamente, o momento constituído pela validade teórica de um pensamento como juízo, isto é, uma avaliação da validade do juízo constitui um momento necessário na composição do ato realizado, embora ele ainda não esgote esse ato.

É, em grande medida, em conformidade com a crítica antipsicologista de Husserl que parece o filósofo russo, mais uma vez, ainda se referir ao quão filosoficamente inadmissível é qualquer reducionismo psicologista quando o que se precisa observar é o caráter lógico e/ou transcendental dos processos cognoscentes (do conhecimento) e a esfera do significado lógico em sua objetividade e em seu pertencimento a um determinado domínio igualmente objetivo. Ao criticamente avaliar tais intenções psicologistas, Bakhtin se envolve em um processo de retomada de um traço epistêmico também constitutivo da filosófica atitude antipsicologista a que tanto se filiou toda uma ampla, complexa e heterogênea tradição, que vai desde a filosofia dos neokantianos (Resende, 2013) até a fenomenologia que Husserl concebeu a partir de *IL*, em

¹⁸⁹ Cito Bakhtin (1993 [1986], p. 21): “cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [*postupok*]. É um de todos aqueles atos que fazem da minha vida única inteira um realizar ininterrupto de atos [*postuplenie*]. Porque minha vida inteira como um todo pode ser considerada um complexo ato ou ação singular que eu realizo: eu realizo, isto é, executo atos, com toda a minha vida, e cada ato particular e experiência vivida é um momento constituinte da minha vida – da contínua realização de atos [*postuplenie*]. Como um ato executado, um dado pensamento forma um todo integral: tanto seu conteúdo-sentido quanto o fato de sua presença na minha consciência real – a consciência de um ser humano perfeitamente determinado – em um tempo particular e em circunstâncias particulares, isto é, toda a historicidade concreta de sua realização – ambos os momentos (o momento do conteúdo-sentido e o momento histórico-individual) são unitários e indivisíveis na avaliação desse pensamento como minha ação ou ato responsável”. Esta citação é claramente característica do intento bakhtiniano. Sem desprezar a contraparte objetiva, transcendente e incondicional do pensamento, mas não dando-lhe uma total ou exclusiva atenção filosófica, ele afirma que o seu interesse filosófico deposita-se sobre a contraparte histórica, única e imperativamente moral da questão, que é o *pensamento como ato responsável*.

Kant tendo também um dos seus principais estandartes. No quadro em questão, pode-se integrar de forma análoga, como visto antes, a filosofia teórica de Solovióv, a cujas teses em muito se assemelham a de tais filósofos, inclusive em partes as de Bakhtin.

Tanto quanto é necessário adequadamente compreender em que pontos do psicologismo Bakhtin se concentra para criticá-lo, é também perceber a radicalidade que domina as suas teses antipsicologistas, mesmo que de maneira inicial e incompleta – o que não anula, evidentemente, o tom da sua ideia enunciada. É exemplar o que expressa ele ao contra o psicologismo dizer, por exemplo: “quando agindo responsável e produtivamente na matemática – trabalhando, por exemplo, em algum teorema – *eu posso conceber mas nunca realizar a tentativa de operar com um conceito matemático como se ele fosse uma instância do ser psíquico*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29, grifos meus). Como se pode entender tal assertiva bakhtiniana? Ela se torna clara ao se ver que ele dá lugar a uma negação da possibilidade de que a operação de um *conceito matemático* (objeto ideal) *se realize* através da dimensão psíquica do ente. Isso se trata de mais um indício da assunção parcial de Bakhtin da ideia referente à autonomia, à objetividade e à irrelatividade do conteúdo ideal da *objetualidade matemática* em relação ao ato subjetivo da sua manipulação empírica por um dado sujeito psicológico. Deve-se supor que a inadmissão a que acede Bakhtin refere-se à necessidade de preservação epistêmica do sentido da idealidade propriamente matemática, em detrimento das teses em que o psicologismo visa a tentar reduzi-lo a um tipo de conteúdo passível de ser gerado empírica e indutivamente por meio de uma atividade psíquica. À sombra do sentido filosófico de que compartilha a filosofia husserliana com muitas outras analogamente defensoras da mesma concepção, Bakhtin assume, de modo categórico, que somente *teoreticamente* é que se pode *conceber* tal possibilidade em termos psicológicos, segundo a lógica intelectual da cognição psicológica, o que se trata, além de uma contradição em relação à essência ideal da objetualidade matemática, de uma possibilidade de fato nunca realizável em sentido idealmente matemático.

A assunção filosófica de Bakhtin da tese idealista que encontra na filosofia husserliana de *IL* uma das suas maiores e bem acabadas expressões torna-se ainda mais evidente quando o filósofo russo defende que, “quando eu estou trabalhando em um teorema, eu me oriento para o seu *significado*, que *eu responsabilmente incorporo no Ser conhecido* (o objetivo real da ciência), e eu não sei nada e não tenho de saber nada sobre uma possível transcrição psicológica deste ato responsável que eu realmente realizo [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 29-30, grifos meus). Há aí praticamente duas consequências bastante importantes que configuram a crítica antipsicologista de Bakhtin, em conexão fundamental com a particularidade da sua posição epistêmica. Em primeiro lugar, a menção ao *significado* aí presente parece dar confirmação

relativa à conjectura em que é posta a mencionada assunção bakhtiniana, dado que, de certa maneira, subscreve ao seu modo a ideia husserliana anteriormente discutida: o significado, se entendido enquanto o irrelativo conteúdo ideal do conceito matemático em sua pura idealidade, não pode ser genética, lógica e/ou epistemologicamente, nem compreendido por meio da inere concepção psicológica do ser psíquico, nem explicado idealmente pela cognição psicológica, justamente pelo suposto reducionismo imanente à forma teórica com que o psicologismo almeja fazê-lo¹⁹⁰.

Em segundo, não é em relação a um suposto conhecimento psicológico do ato então em processo, muito menos a uma possível transcrição psíquica da sua constituição, que se orienta o ato (responsável) através de que o conteúdo do teorema matemático torna-se incorporado ao *Ser conhecido*, mas é, sim, tão somente em relação ao seu significado (ideal) que se constitui ele fundamentalmente, o que denota uma relativa admissão de Bakhtin do *caráter intencional* do ato responsável, tão somente, contudo, como a realização de um dever dimanado do interior do mundo da vida e entendido como uma atitude de uma consciência viva que se direciona para o objeto ideal (o significado do conceito matemático) intencionalmente. A exemplo ainda da posição bakhtiniana contra tal forma de psicologismo, tome-se o que é dito por Bakhtin (1993a [1986], p. 38, grifos meus) sobre a *pureza e irrepreensibilidade* do silogismo – ou seja, de uma lei lógica – em uma pergunta sintética:

O trajeto de uma premissa a uma conclusão é percorrido sem falhas, irrepreensivelmente, porque eu mesmo não existo nesse trajeto. Mas como e onde se deveria incluir esse processo do meu pensamento, que é internamente *puro e irrepreensível*, e totalmente justificado de ponta a ponta?

Tem-se aí, primeiro, o reconhecimento por parte do filósofo russo do caráter puro de tal lei lógica e da objetividade incondicional – irrepreensível – da sua validade, em que é presumida a inexistência do *eu único e unitário* (Bakhtin, 1993a [1986]) que, em termos husserlianos, pode *idealmente* reconhecê-la, apreendê-la e, acrescento, aplicá-la porque independente e absoluta é ela em si mesma quanto à sua existência efetiva ou real, ao ponto de justificar-se objetivamente sem qualquer necessidade de recorrer a referências condicionais – empíricas, psíquicas etc. E, segundo, há, na tese asseverada por Bakhtin, também o reconhecimento da necessidade de que

¹⁹⁰ O que nesse trecho é também interessante é a noção de *incorporação* do significado – presumivelmente ideal e objetivo porque assim é – ao *Ser conhecido* – supostamente, à realidade. Estaria aí em jogo a problemática das correlações de *IL* e da fenomenologia tão características? É o que tentarei discutir brevemente em outra seção. Aparentemente, é esse o sentido filosófico que se pode apreender, conquanto não seja estritamente o mesmo que aquele apresentado por Husserl.

sejam procurados os meios fundamentais para uma abordagem filosoficamente teórica do ato envolvido no processo, mas em uma dimensão que não seja teoreticista. De modo notório, é possível que se perceba que, se em partes, por um lado, Bakhtin aduz à sua filosofia moral do ato um conjunto de fundamentos que Husserl instituíra com a sua fenomenologia descritiva e eidética da vivência, como parece ser o caso de um significado epistêmico que confere ao predicado do seu conceito de ato um traço intencional, ele, por outro, busca entendê-lo e defini-lo somente ou preferencialmente segundo uma intelecção dimanada do interior da sua filosofia moral¹⁹¹. Ao mesmo tempo, é importante que se veja que, em nenhum momento do seu debate, o filósofo russo não admite a existência e a legitimidade de uma esfera inteiramente pura ou transcendental na dimensão cognoscente. O que há, todavia, é que, em seu posicionamento, é dada a formação de uma perspectiva que não vê outra solução para um adequado entendimento integral do ato que não a que se apresenta fundamentalmente como ética e a partir de uma filosofia moral.

Assim é que a recusa bakhtiniana dos temas psicologistas acha-se embrenhada, de forma constitutiva e complexa, na estrutura sistematicamente epistêmica da teoria que programou em *PFA*, e ali mostra-se ela como um corolário também tanto da sua parcial filiação às teses de que é feita a base epistêmica da fenomenologia husserliana – em especial da apresentada por Husserl em *IL* –, como sentidos filosóficos de que se compuseram igualmente outras perspectivas – em partes, como a de Solovióv, por exemplo –, quanto e sobretudo da significação intrinsecamente moral que assume para a sua filosofia no quadro da sua antropologia filosófica. É ela tão radical acerca da temática do ato ao ponto de Bakhtin dizer que o psicologismo, a que se corresponde um consequente *subjetivismo*, torna-se possível se – e somente se – o ato não for adequadamente compreendido em sua *validade moral* como necessariamente responsável. Em outras palavras, apenas, afirma o filósofo russo, “[...] quando o ato responsável é abstratamente dividido em seu sentido objetivo e no processo subjetivo de sua execução” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 47), o que é derivado da crítica antipsicologista que desenvolve Bakhtin (1993a [1986] p. 47), porque ele assume como axioma que, “de dentro do próprio ato, tomado em seu todo individualizado, não há nada que seja subjetivo e psicológico”. Da mesma maneira, ele recusa que o teoreticismo psicologista recorra a uma grosseira incorporação empirista da totalidade da cognição teórica:

Uma instância similar de teoreticismo são as várias tentativas de incorporar a cognição teórica na vida única, concebida em categorias biológicas, econômicas e outras, isto é, todas as tentativas de pragmatismo em todas suas

¹⁹¹ Apesar de constantemente mencionar esse tópico temático, dele tratarei mais à frente, na seção que lhe será destinada.

variedades. Em todas essas tentativas, uma teoria se transforma num momento de uma outra teoria, e não num momento do Ser-evento real (Bakhtin, 1993a [1986], p. 30).

A sua ideia se dá exatamente pelo fato de o ato moral, segundo a sua concepção, gozar de uma forma de *unidade interna* que é igualmente unificante, graças a que em si agrega, pode-se entender, os instantes que necessariamente o atravessam e o constituem, que o perfazem como um Jano bifronte: a *dimensão da objetividade e da universalidade do mundo da cultura* (мир культуры [*mir cúltury*]) e a *da unicidade e da individualidade do mundo da vida* (мир жизни [*mir jizni*]). Essa unidade do ato ético de que trata Bakhtin é integralmente tanto possibilitada quanto assegurada pela responsabilidade moral que institui arquitetonicamente, por exemplo, a verdade incondicional (истина [*ístina*]), em um *momento constituinte* da ação responsável (поступок [*postúpok*]) na aberta eventicidade e transitividade do Ser, como uma verdade eventícia (правда [*pravda*]), o que é fundado *volitivamente* através do dever (долженствование [*doljienstvovániie*]) que é originado de maneira arquitetônica do âmago de um evento do mundo da vida, e isso é relativamente proposto em diálogo epistêmico com a filosofia husserliana de *IL*, no sentido de tratar-se de em uma espécie reformulada da correlação fenomenológica. Deve-se considerar ainda que é por meio da verdade eventícia (правда [*pravda*]) de que fala o filósofo russo, que se torna possível pela responsabilidade fundada no não-álibi no Ser, que se coadunam na unidade integral do ato “[...] os momentos subjetivos e psicológicos, exatamente como une o momento do que é universal (válido universalmente) e o momento do que é individual (real)” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 47). Pode-se entender, portanto, que é a responsabilidade moral que unifica todos os momentos constituintes no todo do ato.

Aqui, parece reverberar um importante fundamento fenomenológico: o ato se trata de uma totalidade em que se unem os seus aspectos idiossincráticos e os elementos universais do conhecimento – verdade em si e conteúdo ideal, de uma ótica husserliana –, assim como é o único meio para se alcançar uma compreensão – cognoscente, ética etc. – de ambas as direções que perfazem imperativamente a sua formação. Mas há, ao mesmo tempo, uma constitutiva diferença entre a postura fenomenológica de Husserl e a posição moral de Bakhtin no que se refere às suas concepções de ato, que diz respeito, particularmente, ao fato de que, se o filósofo alemão, tal como se pôde ver, visa ao seu entendimento fenomenológico e à sua descrição *a priori* em termos da sua estrutura típica, enquanto atos, em sua pureza, dotados de *eidos* – assim, na sua essência e no que de necessário e universal teriam –, o filósofo russo parece objetivar, em sua teoria, a compreensão do ato primeiramente em seu sentido histórico e moral, como o *necessário correlato do dever como uma atitude de consciência*, sem se alienar, é óbvio, das

demais dimensões que o formam constitutivamente, como a que concerne à sua face universal – conteúdo-sentido, *formas como categorias de síntese* etc. (Bakhtin, 1993a [1986]). Como indica Sobral (2019), acha-se aí a proposição de uma alternativa ética e responsável para a descrição fenomenológica do ato, de forma simultânea, em seu caráter único e uniocorrente e em sua constituição geral e universal, através de um *pensamento participativo* (Bakhtin, 1993a [1986]), passível de ser entendido como a instituição de uma outra forma de cientificidade, que com a doutrina da fenomenologia husserliana mantém determinadas relações.

É necessário ainda que se considere que, como diretamente expresso pela crítica que faz Solovióv ao psicologismo e que a ela se encontra interligada de maneira necessária como um corolário, a postura antipsicologista que Bakhtin advoga, embora fragmentada, muito indefinida por ausência de quaisquer referências diretas e explícitas a nomes, teorias ou tradições a que poderia associar um ideário psicologista e ainda insuficiente porque não é desenvolvida de maneira exaustiva com vistas a uma refutação sistemática do psicologismo tal qual é por ele exigido, é avessa também ao que ambos, Solovióv e Bakhtin, denominam de subjetivismo, que parece, segundo os meus termos, referir-se tanto mais a uma de compreensão que é inaugurada e desenvolvida pelo psicologismo acerca dos muitos objetos que entram no seu campo de visão e de interesses, quanto mais se expressa como um tipo de *consequência psicologista* das teses mais fundamentais com que tal tendência quer se fundamentar e tenta se sustentar. Mas o que é isso a que Solovióv e Bakhtin dão criticamente o nome de subjetivismo e por que razões ele é apresentado pelas suas críticas como um correlato do psicologismo? Bakhtin (1993a [1986]) em momento nenhum chega a oferecer uma definição conceitual ou filosófica do que entende por subjetivismo, apesar de relacioná-lo fundamentalmente ao movimento psicologista. Diz ele: “o que deveríamos temer menos que tudo é que a filosofia do ato ou ação responsável volte-se ao psicologismo e ao subjetivismo. Subjetivismo e psicologismo são correlativos diretos do objetivismo (objetivismo lógico) [...]” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 46-47)¹⁹². Veja-se que no que é, até de modo demasiado assertório, enunciado pelo filósofo russo há nada que permita que se depreenda facilmente o que seria o subjetivismo psicologista de que ele é crítico. Nada mais é ainda afirmado por Bakhtin sobre a matéria em questão.

¹⁹² É importante destacar que Bakhtin é crítico do *objetivismo logicista* tanto quanto o é do subjetivismo psicologista. Todavia, é avesso ao objetivismo quando ele, exacerbando os seus fundamentos e as suas teses de modo que se torna hipostasiado e reificado, ou desconsidera uma parte importante dos problemas filosóficos só porque viriam a concernir à dimensão do mundo da vida, histórica, concreta etc., ou procura tratar e interpretar tais questões apenas do interior da sua inteligência, praticando, consequentemente, uma série de preconceitos e erros, bem como haurindo daí muitas reduções problemáticas.

Se, porém, não é de uma referência explícita e de uma definição conceitual de Bakhtin ao que poderia ser tal subjetivismo, quiçá possa-se inferir o seu significado filosófico das teses em que Solovióv institui as suas críticas antipsicologistas. Como visto anteriormente, o filósofo de Moscou¹⁹³, com bastante veemência e relativa sistematicidade, opõe-se à possibilidade de que a verdade a que dá o predicado de absoluta e de incondicional, exatamente no que de objetivo ela possui em si, possa ser reduzida ao ato de pensar da subjetividade empírica de que trata o psicologismo. Para a sua filosofia teórica, encontra-se dada e clara, portanto, a diferença constitutiva e fundamental entre a dimensão subjetiva e a objetiva do conhecimento, mesmo que a subjetividade que ela visa a estabelecer pareça definir-se de maneira diversa e oposta em comparação com a que se opera nas tendências psicologistas de base empirista. Na terceira parte do capítulo a que antes fizera referência, Solovióv (1988b [1901/1903]) pugna inequivocamente o sentido filosófico da via por que ele segue para consolidar mais uma parte da sua crítica. Fala o filósofo de Moscou:

Tal tipo de certeza, que é inerente a todo fato psíquico, não pode ser retirado do fato do pensamento lógico, isto é, do fato de que alguns pensamentos, *para além de sua existência (subjetiva) como estados psíquicos dados*, também existem no *sentido (formal-objetivo) das posições gerais*, de modo que sua própria presença psíquica contém em si o momento da superação limites dessa mesma presença (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 801-802, tradução própria, grifos meus)¹⁹⁴.

Perceba-se que Solovióv então enuncia e defende a tese, novamente demasiado análoga à de Husserl, em que é categoricamente proposta, além de uma distinção essencial entre, de um lado, o pensamento subjetivamente considerado – o ato de pensar em sentido empírico e fatural – e, de outro, o pensamento em sua constituição fundamentalmente formal e objetiva, que nada além é do que a dimensão absoluta e ideal em que a verdade incondicional adquire o seu estatuto de necessária e universal e a sua validade em si. Portanto, tem-se aqui a chave teórica de que se é carente para uma interpretação minimamente adequada do sentido filosófico do que entende Solovióv por subjetivismo do psicologismo: é ele tão apenas a disposição psicologista em tentar reduzir os constituintes necessários e universais da instância formalmente objetiva à dimensão da experiência subjetiva tal qual ela é entendida e definida em termos empiristas pelas filosofias

¹⁹³ Solovióv nasceu em Moscou.

¹⁹⁴ No original: “Тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, не может быть отнят и у факта логического мышления, то есть у того факта, что некоторые мысли сверх своего (субъективного) существования в качестве данных психических состояний существуют вместе с тем и в (формально-объективном) значении всеобщих положений, так что самая их психическая наличность включает в себе переход за пределы этой наличности”.

que se enquadram no espectro do psicologismo. Não é, assim, uma característica epistêmica de uma ou de outra teoria filosófica, mas, sim, uma *tendência* cuja aspecto mais fundamental é a contínua insistência na tentativa de reduzir a objetividade formal a uma subjetividade psíquica; uma tendência *imperativamente* decorrente dos pressupostos do tipo de psicologismo lógico e epistemológico que objetiva Solovióv combater. Assim é que se pode entender o subjetivismo, parafraseando Husserl (2014 [1901]), como uma consequência empirista do psicologismo.

Dada tal caracterização do sentido filosófico do que se pode chamar de subjetivismo no quadro epistêmico do desenvolvimento das tendências psicologistas e de acordo com a ótica filosófica de Solovióv sobre elas, consegue-se melhor vislumbrar, agora, a que talvez Bakhtin faz referência em *PFA*. É dada aqui, assim, não uma certeza, mas, sim, a primeira forma de uma conjectura a respeito de um *entimema*, cujo significado pode ser parcialmente expresso da seguinte maneira: se se assume, a partir de todo o exposto a respeito do tema, que Bakhtin se refere ao subjetivismo psicologista em um sentido paralelo ao que se constrói através do que é dito pela filosofia de Solovióv, deve-se procurar entender, por conseguinte, que a filosofia de Bakhtin é, tanto quanto possível, *assubjetivista* ao não admitir, primeiro, que o psicologismo ouse tentar propor a redução da verdade incondicional (истина [*ístina*]) ao ato de pensamento enquanto a expressão contingente e fatural de uma forma de uma subjetividade empírica, o que relativamente é evidente quando se entende uma parte importante da crítica antipsicologista de Bakhtin a que até aqui me referi.

No entanto, o assubjetivismo bakhtiniano pode igualmente concernir, segundo, ao seu enjeitamento da possibilidade de assunção filosófica de uma concepção psicologista de ato, que se ache imantada, portanto, pela inteligência teoreticista que é advinda da cognição psicológica, e isso se torna menos obscuro quando da velada crítica bakhtiniana aos conceitos psicológicos de ato e da sua consequente advertência a propósito do sentido moral da sua concepção, e justamente na direção em que nega ao conceito com que opera em sua teoria filosófica um sentido psicologista, um ideal sobretudo adscrito por um significado fundamental e totalmente moral. E, se o subjetivismo pode ser filosoficamente interpretado, tal como outrora enunciei em forma de hipótese, no sentido de uma consequência psicologista, é permitido, agora, entendê-lo como a causa epistêmica de um tipo de relativismo que é por Husserl combatido em *IL*, dado que se manifesta como o responsável por levar o psicologismo ao ceticismo: é o *relativismo subjetivista*, que professa a redução dos fenômenos aos termos da inteligência teoreticista da cognição psicológica e tenta, a partir daí, tornar a verdade *relativa* a um tipo de subjetividade psicofísica e empírica, em sua individualidade contingente.

Se é assim que se precisa entender filosoficamente o subjetivismo a que visam Solovióv

e Bakhtin combater, vê-se que também é ele uma característica das tendências psicologistas de que a filosofia de Husserl em *IL* é profundamente crítico, na exata medida em que se propõe a negar as mesmas teses basilares de tal subjetivismo psicologista de que se desviam criticamente os filósofos russos, em particular das que almejam propor a contração limitante do domínio do ideal à esfera da realidade empírica tal qual é interpretada pelo psicologismo. Como conclusão, ainda é imprescindível, na mesma toada, pressupor o seguinte: enquanto Husserl se esforçou para chegar à subjetividade pura que é a consciência com que lida filosoficamente em *IL*, por meio de um exercício epistêmico de *purificação* do seu campo filosófico de atuação, Bakhtin se empenhou tanto quanto para conseguir, se não alcançá-la de fato no contexto da sua teoria filosófica de *PFA*, vislumbrar o que se convém chamar de uma *subjetividade arquitetônica*, em si fundamentalmente histórica, moral e alteritária, que, todavia, guarda com a fenomenologia husserliana, é claro, não o mesmo sentido, mas, sim, um e mesmo desejo de refundação radical do entendimento filosófico a respeito do ato, da verdade e, por consequência, da consciência. Também mantém com ela, bem como com a filosofia solovioviana, uma relação dialogicamente filosófica no que tange as concepções de verdade que precisaram assumir contra o relativismo derivado do psicologismo a que eles se opõem. Assim é que Bakhtin, à luz do que outrora propusera Solovióv, tenta retirar, em *PFA*, tanto a истина (*ístina* [verdade incondicional]) e a правда (*pravda* [verdade eventícia]), quanto o ato (поступок [*postúpok*]) da seara teoreticista que é a orientação psicologista que se expressa pela dita cognição psicológica, tal como anos antes Husserl conseguira fazer em *IL*, como pôde ser visto antes. Conquanto pareça ser essa uma das mais importantes intenções filosóficas da teoria que Bakhtin inicialmente programou em *PFA*, fato é, porém, que ela não é por ele ali desenvolvida de maneira suficiente e plena, o que se deu, como é sabido, por uma série de fatores que o impediu de consolidar contínua e diretamente as posições filosóficas que ali ele esboçou de forma primária.

Se Husserl, como semelhantemente se tornou possível perceber, faz-se entrar no campo da crítica antipsicologista especificamente por meio dos problemas concernentes à lógica e, ao mesmo tempo, através do estabelecimento da fenomenologia como o método adequadamente requerido por uma descrição *a priori* e pura da essência dos atos constitutivos que se colocam como os correlatos das unidades ideais, Bakhtin busca fazê-lo sobretudo por meio das questões referentes ao ato, agora moralmente compreendido e definido. Mas a guinada bakhtiniana em direção ao antipsicologismo por meio de uma filosofia moral enquanto uma parte integrante de maneira necessária da sua antropologia filosófica, deve-se também então assumir, acaba por encontrar paralelo no deslocamento que Husserl promovera antes ao não mais procurar uma base segura e legítima para a determinação do sentido e a descrição de tais atos (das vivências)

senão na sua fenomenologia descritiva e eidética, fora, diga-se assim, da esfera filosófica em que podem ser situadas as várias formas de psicologismo. De semelhante maneira parece proceder o filósofo russo, que na empreitada husserliana de *IL* talvez se tenha inspirado com vistas à realização intencional do seu propósito filosófico. Porém, é necessário que se admita, antecipadamente, que Bakhtin então promove em relação também à primeira filosofia fenomenológica de Husserl um outro deslocamento, dado que o ato a que se refere não tem o seu sentido advindo integralmente dos limites da primária fenomenologia husserliana, mas, sim, das circunscrições da sua filosofia moral do não-álibi, como a sua *prima philosophia* (первая философия [*piérvaia filossófia*]), atrelada à sua antropologia filosófica. Daí é que se possui como implicação que, se Bakhtin da filosofia de Husserl e da de Solovióv parece assumir fundamentos e pressupostos, não deixa de submetê-los a subscrições, com vistas à tentativa de realizar os seus desígnios teóricos próprios.

De tudo o que foi até agora dito sobre o tópico temático de que se compõe esta seção, fica-se apenas com a percepção, no fim, do que já é amplamente claro: a crítica antipsicologista de Bakhtin, embora pareça certa, relativamente congruente com os fundamentos epistêmicos da perspectiva filosófica que é por ele assumida em *PFA* e *pretensamente* radical¹⁹⁵, caracteriza-se como indefinida por não se referir, de maneira direta e explícita, a um alvo dado com que abertamente poderia ele polemizar, donde uma espécie de *vazio constitutivo*. Contudo, é lícito, por ora, denominá-lo genericamente de *psicologismo* subjetivista, tendo em vista as questões já discutidas aqui. Mas, mesmo assim, a crítica bakhtiniana acaba por definir-se ainda como inacabada e, por decorrência, insuficiente por não ser levada às suas últimas consequências e ser sistematicamente encadeada às demais posições filosóficas ínsitas à *PFA*, o que não se trata, entretanto, de um motivo satisfatório para que se tente deslegitimá-la, visto que ela, embora pertencente a um tratado incompleto, parece em si coerente tanto quanto parece ser também acertadamente exata no que concerne às teses que busca negar, às suas intenções opositivas, ao sentido filosófico que deseja afirmar ao recusar o ponto de vista psicologista e aos tópicos filosoficamente temáticos que compõem os espaço da sua reflexão. Todavia, torna-se ela mais elucidada e consistente, como também visto, quando é contextualmente interpretada, ou seja, quanto é ela projetada sobre um espectro do quadro geral da crítica antipsicologista e da história das ideias. Ao cotejá-la com uma das mais proeminentes vias de desmantelamento das teses fundamentais do psicologismo que é a então filosofia de *IL*, em diálogo filosófico com a empreitada de análoga maneira antipsicologista de Solovióv já no horizonte da filosofia russa,

¹⁹⁵ Digo pretensamente por ser ela incompleta pelas razões que já aleguei.

tem-se descortinado um sentido filosófico de *PFA* que tanto ilumina de forma revigorante a sua posição contra o psicologismo, mesmo que ali não seja expresso a que tipo ela visa a se opor, quanto, por correlação, a integralidade da teoria filosófica proposta por Bakhtin.

Assim é que é imperativo, agora, que se busque permanecer no eixo do desenvolvimento da crítica bakhtiniana ao psicologismo, mas dando uma centralidade epistemicamente analítica à concepção de verdade incondicional (истина [*ístina*]) de Bakhtin enquanto uma proposição que mantém com a de verdade em si da filosofia de *IL* uma relação semântica de semelhança e de concordância em diversos pontos epistêmicos, de maneira que se pode conjecturar que o que Husserl instituíra em sua obra possa ser tomado como uma das fontes da posição filosófica de Bakhtin em *PFA*, mesmo diante de toda ausência a menções diretas e claras. De igual maneira, trarei para o debate em questão o que é por Solovióv enunciado quanto ao seu conceito de verdade (истина [*ístina*]), de cujo significado se pode haurir um conjunto de *semas epistêmicos* que indiciam uma possibilidade de proximidade entre a sua concepção e as acepções propostas e defendidas por Husserl e por Bakhtin. Por fim, buscarei ainda abordar também o conceito bakhtiniano de verdade eventícia (правда [*pravda*]) e indicar como em *PFA* parece Bakhtin propor, em uma relativa semelhança com a questão da correlação de Husserl, que haja um quadrante em que se interseccionam, de maneira constitutiva, a истина (*ístina* [verdade incondicional]) e a правда ([*pravda*] verdade eventícia) em um dos seus sentidos relacionais, qual seja, no de que a verdade eventícia, além de uma expressão da eventicidade do Ser como uma *verdade conjuntural*, é posta como o modo de manifestação e de revelação da verdade incondicional no evento, isto é, como a *forma* da истина ao se tornar uma *verdade conhecida e assumida responsavelmente no evento do Ser*, quando os seus *sentidos em si objetivos* tornam-se incorporados de maneira arquitetônica ao Ser-evento através de um ato por meio de que é constituída a tessitura da consciência que o realiza.

3.4 A истина (*ístina* [verdade incondicional]) como a verdade em sentido husserliano e a sua relação com a правда (*pravda* [verdade eventícia]): um caminho contra o subjetivismo e a continuidade da crítica antipsicologista de Bakhtin

Se é sistematicamente antipsicologista e, por decorrência, contra relativista a concepção de verdade em si com que opera Husserl em *IL*, fundamentado, como em partes mostrei, em seu formativo diálogo com a mesma ideia outrora fundada e também defendida por Bolzano, não constitui menos verdadeiro que, de análoga maneira, pode ser caracterizada a noção de verdade incondicional (истина [*ístina*]) com que Bakhtin procura combater o subjetivismo do

psicologismo e o seu consequente relativismo da verdade. Por mais que, até então, pareça haver uma negligência quanto a uma abordagem deveras suficiente do sentido filosófico da истина ([*ístina*] verdade incondicional) no contexto epistêmico de *PFA* – talvez pela complexidade que a envolve, sobretudo de uma perspectiva etiologicamente epistêmica, ou seja, do ponto de vista dos pontos originários de que partiu o diálogo do seu autor –, analisá-la de tal lugar investigativo correlacional é mais do que necessário para uma elucidação realmente profícua da integralidade da teoria proposta nessa obra bakhtiniana. Da mesma forma, avaliá-la é indispensável para um entendimento de uma parte das tradições filosóficas com que o filósofo russo estabeleceu uma interlocução para tentar dar forma conceitual às suas ideias, tendo em vista a filosofia de *IL* um dos exemplos representativos e de maior impacto. Entretanto, pressinto que quanto mais se avança, por um lado, na tarefa de esclarecimento epistêmico da concepção de истина ([*ístina*] verdade incondicional) de Bakhtin, tanto mais, por outro, parece ainda permanecer uma certa opacidade, que constitui complexamente uma das suas dimensões. A hipótese que a isso daria uma melhor explicação inicial, advogo, é a seguinte: além das fontes alemãs (Husserl, Bolzano, os neokantianos etc.), outras parecem haver, como me parece ser o caso da reflexão filosófica de Solovióv, como indiquei na seção anterior.

Por tal motivo é que, antes de dedicar-me a contrastar a concepção de Bakhtin com a de Husserl com vistas à identificação dos paralelos possíveis que podem sustentar uma semântica da concordância, julgo extremamente necessário trazer à minha discussão, como uma espécie de preâmbulo contextual, novamente a ideia soloviovia de verdade, sobretudo por parecer-me ela uma entre as muitas fontes da *filosofia da verdade* de Bakhtin. Como prevejo e pretendo relativamente mostrar, o conceito de Solovióv guarda tanto com a noção bakhtiniana de истина ([*ístina*] verdade incondicional) quanto com a husserliana de verdade em si uma dada similitude epistêmica capaz de fornecer alguns indícios necessários para que, em futuros trabalhos, possa-se objetivar a determinação epistêmica, em termos qualitativos, de um centro ou de um eixo de convergências entre as suas filosofias no que tange tal temática, seja ele uma teoria filosófica em particular, seja ele uma tradição que tenha se consolidado na história, mas partido de um determinado pensamento originário¹⁹⁶.

Como se pôde ter notado, Solovióv, para referir-se à verdade em sentido incondicional

¹⁹⁶ Não tratarei desse tópico aqui, justamente porque carece do desenvolvimento de uma pesquisa que seja muito mais ampla. No entanto, parece-me evidente, desde já, que a concepção de verdade em si de Husserl ou de истина ([*ístina*] verdade incondicional) de Bakhtin, o que se aplica igualmente à de Solovióv, caracteriza-se como íntima e fortemente platônica, conquanto não pareça ser forjada nos mesmos termos da noção platonista de idealidade. Outro ponto: é bem capaz de Bolzano tratar-se do ponto de convergência de que falei. Se de fato é ou não, é uma problemática para outros trabalhos.

e absoluto, usa o mesmo termo russo de que se utiliza Bakhtin em *PFA*: истина (*ístina*). Mas, mais do que perscrutar etimológica, morfológica e/ou semanticamente a palavra em questão, é antes indispensável que se dedique à sua compreensão como um conceito que é revestido de uma semanticidade epistêmica justamente por pertencer a uma configuração sistemática a que se pode dar o nome de teoria. Os significantes da sua definição acham-se dados na tessitura do sistema teórico a que pertencem. É a partir daí que se deve procurar determinar o seu significado epistemicamente filosófico, por meio das proposições em que Solovióv argumentativamente busca defender as suas teses e, de maneira simultânea, definir o seu conceito de verdade. É em *Filosofia teórica* (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), a propósito, que é alvitada por ele a síntese da sua concepção. Em diversas das suas passagens, é passível encontrar várias posições assertórias de Solovióv a respeito da sua ideia de verdade, sobretudo querendo distingui-la, enquanto dada em si, mas manifesta em uma determinada proposição a que se pode dar o predicado de empírico e singular, tanto da *afirmação sobre a própria verdade*, quanto de um ego em sua empiricidade que é obtido por uma indução exatamente por um desvio em relação ao exercício corretamente filosófico da dúvida metódica.

Daí constitui-se a postura filosófica mais importante de Solovióv a que já me referi antes: a verdade, para o filósofo russo, não se trata de um construto psíquico ou um determinado efeito de uma causa psicológica de uma subjetividade empírica, mas é opostamente uma ideia cujos atributos fundamentais são, de modo necessário, a absolutividade e a incondicionalidade que justamente a tornam independente ou transcendente quanto a todo e qualquer tipo de condição a que poderia ser relativa. É no capítulo *A forma da racionalidade e a razão da verdade* (Форма разумности и разум истины [forma razúmnosti i razum istiny]) que Solovióv adscribe mais explicitamente a sua concepção de verdade. De forma clara, é o que ele diz:

Portanto, além da presença de estados psíquicos como tais e da presença de uma forma lógica do pensamento como tal, *é dado um desígnio filosófico de conhecer a verdade em sua essência*. Essa intenção, por sua própria presença, como uma demanda efetiva de uma incondicionalidade autêntica e genuína, expande o nosso pensamento. A racionalidade, *enquanto a forma indiferente de qualquer conteúdo*, é transformada em exigência de um determinado conteúdo, ou seja, um *conteúdo incondicional e integral* – define-se ela como a *afirmação da própria verdade, esforçando-se para se tornar a razão da verdade* (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 820, tradução própria, grifos meus)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ No original: “Итак, кроме наличности психических состояний, как таких, и наличности логической формы мышления, как такой, дается философский замысел познания истины по

No contexto da discussão filosófica de cujas premissas o excerto acima é uma das suas conclusões, é proposta pelo filósofo russo uma ideia dotada de um sentido epistemológico que ultrapassa a asserção concernente à relação existente entre os estados psíquicos, os constituintes formais da lógica e a verdade incondicional necessariamente implicada na busca filosófica pelo seu conhecimento. É asseverada a posição que, advertida da essencial diferença entre a âmbito concreta e empiricamente psíquico e o domínio objetivo das leis fundamentais com que opera a racionalidade, assume para si o entendimento de que a razão, como uma faculdade relativa ao uso da racionalidade com vistas à transcendência dos estados particulares e das limitações que lhe podem ser impostas pela forma lógica, também incorpora em si o conteúdo da verdade como unidade a que é por Solovióv dado o predicado de integral ou total.

Assim é que o filósofo de Moscou define filosoficamente a verdade de análoga maneira como a totalidade advinda à razão que em si ultrapassa os momentos fragmentados a que está submetido a atividade contingente de pensar, sendo acessível apenas por meio de uma síntese que unifica a experiência psíquica. Logo, a verdade incondicional (истина [ístina]) é por ele compreendida em termos de uma exigência inerente à razão e contigua à racionalidade. E, ao orientar-se gnosiologicamente à perscrutação da verdade, a razão acaba então por tornar-se a *razão da verdade*, uma totalidade em que está aludida a integração sempre pressuposta por Solovióv entre a esfera da racionalidade e o campo intuitivo da espiritualidade (Nemeth, 2019) – “[...] o centro da verdade, localizado não no ‘mau’, mas no bem infinito, pode ser sempre e em todos os lugares alcançado do interior” (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 822, tradução própria)¹⁹⁸. A verdade é, logo, uma *verdade em si* (самая истина [samaia ístina]), que pode ser pensada na sua inteira unidade:

Aquele que pensa a *verdade em si* decerto não pensa aqui no seu *ego* – não no sentido de que poderia perder a sua autoconsciência, mas no de, pelo contrário, poder adquirir para o seu *ego* *vazio* um novo e, além disso, melhor *conteúdo incondicional*, embora, a princípio, somente em conceito, antecipadamente. Todavia, já no ato de decidir conhecer a própria verdade, o *eu cognoscente torna-se a forma da verdade* – uma forma, por assim dizer, embrionária. Mas, mesmo em embrião de sua cognoscibilidade, a *verdade incondicional em si*

существу. Этот замысел уже самою наличностью своею, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность — так безразличная форма всякого содержания переходит в требование определенного содержания, именно безусловного, или всецелого, — определяет себя как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины.”

¹⁹⁸ No original: “[...] центр истины, находящийся не в «дурной», а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут — изнутри”.

tem a sua própria qualidade distintiva: *ela não pode, em nenhum caso, representar algo parcial, limitado e isolado*. O germe da verdade em si é o germe de sua *totalidade*, e o crescimento interno do germe só pode ser o desenvolvimento da verdadeira totalidade (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 822, tradução própria, grifos meus)¹⁹⁹.

O que é dito por Solovióv refere-se particularmente à relação entre o *eu* que pensa e a verdade incondicional, em termos de um processo redutivo por meio de que é derivada uma mudança no regime da problemática do sujeito que vem a engajar-se no exercício filosófico da procura pela verdade. Semelhantemente, é proposto pelo filósofo russo que, ao inteirar-se da necessidade de conhecer a verdade em sua incondicionalidade, o *eu* imperativamente supera o conjunto das limitações contingentes e a sua condição psíquica, tornando-se a unidade em que se manifesta tal verdade. Também, como mostrado, Solovióv reassume a sua postura de filósofo da integralidade e da unidade ao propor e defender que mesmo uma *parte* (germe) da verdade então manifestada por meio do *eu* remete essencialmente a si mesma enquanto uma totalidade, a que se é possível chegar através do contínuo exercício pleno da razão como um pensamento livre e consistente, ainda mais quando se trata da atitude filosófica que é requerida sempre do filósofo que não só deseja, mas necessita de chegar à verdade pelos meios da racionalidade. Disso é que sai a importância da transcendência quanto às condições limitantes da constituição empírica do *eu*, que jamais, por conseguinte, pode mostrar-se como o centro de constituição de uma legítima epistemologia – em termos soloviovianos, de uma filosofia teórica.

É claro que a posição solovioviana propõe-se a afirmar que, ao pensar a verdade, o ente que se torna o sujeito do conhecimento não se encerra em si. Como dito, há aí a manifestação da transformação do regime concernente ao sujeito cognoscente. E como é ela dada? Ela se dá sobretudo na recusa de que a consciência que se põe na atividade de conhecimento possa ser o cogito reflexivo a que se refere Descartes. É em tal passagem que Solovióv, além de mostrar-se um crítico do cartesianismo, procura instituir uma *superação dialética* da doutrina egológica do filósofo francês. Como já é exhaustivamente debatido, Descartes, na sua filosofia, chega à conclusão, após o exercício da dúvida metódica, de que é o cogito, em termos da consciência

¹⁹⁹ No original: “Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем я — не в том смысле, чтобы он терял самосознание, а в том, напротив, что он приобретает для своего пустого я новое и притом самое лучшее — безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее я становится формой истины — формой как бы в зародыше. Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее всецельности, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности”.

que se reflete e se posiciona enquanto a que exerce a dubitação que lhe garante a certeza da sua existência, é o princípio indubitável do seu ser. Ao pôr em cheque todos as opiniões pregressas da filosofia e todo conhecimento advindo dos sentidos por serem ambos enganosos, o filósofo francês daí extrai o axioma máximo da sua filosofia. É da própria dúvida exercida pelo ego que se pode deduzir a única certeza possível: a de que, ao pensar, a consciência tem por certa a sua existência. A dúvida hiperbólica é o que necessariamente pressupõe o sujeito que duvida. Assim é a atividade egológica que se torna a evidência incontestável do ser ou da existência do ego. O cogito é, portanto, o domínio referencial a partir de que a totalidade do conhecimento torna-se possível (Descartes, 1999 [1641]). O caráter essencial de tal *eu* é a *autorreferenciação* ao pôr o sujeito da dúvida fundamentalmente como uma *res cogitans*, isto é, uma *substância pensante*, inerentemente constitutiva da subjetividade em questão (Descartes, 1999 [1641]).

Entretanto, Solovióv interpreta a doutrina egológica do cartesianismo como uma teoria integralmente solipsista, uma vez que a consciência tende a encerrar-se em si mesma e a tomar-se como o ponto de partida do conhecimento (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), impedindo que se faça qualquer apelo às questões objetivas ou à objetividade. Tal como disse, acha-se no excerto acima um dos pontos exatos através de que o filósofo de Moscou almeja a superação dialética da concepção cartesiana. Parece Solovióv retomar aqui tanto a questão da *apercepção* e do *eu transcendental* de Kant (2015 [1781])²⁰⁰, a que se vincula o problema da unidade da consciência transcendental, quanto a acepção hegeliana dos estágios do seu desenvolvimento dialético – o *ser-para-si* (*Fürsichsein*) incorpora o *ser-em-si* (*Ansichsein*), tornando-se de si mesmo consciente através de tal superação dialética (Hegel, 2003 [1807])²⁰¹. Solovióv toma a forma do desenvolvimento dialético da consciência, então, como o fundamento máximo para a sua crítica ao ego cartesiano, com o fim de determinar, à luz do hegelianismo, que o pensamento filosófico, no sentido de um pensamento livre e consistente (свободное и последовательное мышление [*svobódnoye i posledovátelnoye mychlénii*]) através de que é buscada a verificação da verdade, em si é dialético na exata proporção em que é um desvelamento e um reflexo do *real racional* que também é em si dialético (Соловьёв, 1988b [1901/1903]; Hegel, 2003 [1807]; Kojève, 2002 [1947]; 2018). Enquanto Descartes propusera o cogito como o alicerce inalienável do conhecimento, Solovióv estabelece que, na atividade de concepção de pensamentos por meio de que procura o *eu* alcançar a verdade, o ego não se engalfinha em si, dissolvendo-se em seus limites e dali indo em direção à verdade que é o conhecimento almejado.

²⁰⁰ Esse tema é demasiadamente complexo para ser tratado aqui. Futuramente, deverá ser explorado de maneira pormenorizada.

²⁰¹ Para mais informações explicativas, cf. Hyppolite (1999 [1947]) e Kojève (2002 [1947]).

Aqui, deve-se lembrar do que outrora foi por mim dito: a certeza do cogito não é dada pela atividade, mas, sim, pela verdade que é desvelada pelo exercício filosófico, que, longe de estipular uma consciência no sentido do cogito concebido por Descartes, acaba por alcançar um ego vazio que é inteiramente formal e lógico. E como é isso possível? Para que tal seja plausível, é necessário o entendimento da dialética através de que o sujeito torna-se capaz de transcender a sua condição empírica e a sua finitude, superando-as em direção ao conteúdo absoluto e total da verdade incondicional que *vem a preenche-lo*, o que o revela exatamente como a *forma da verdade*, ou seja, como um ego vazio que é preenchido pelo conteúdo objetivo da истина (*ístina*) (Соловьёв, 1988b [1901/1903]). No processo então pensado pelo filósofo de Moscou, acha-se implícita a dialética hegeliana por ele reinterpretada. Solovióv a compreende como o processo por meio de que é possível o estágio da consciência plena enquanto uma garantia absoluta e incondicional da sua existência ou do seu ser. Em outros termos, é através da dialética da consciência engajada na busca verificativa pela verdade que se torna concebível o alcance da garantia incontestável do *eu* em termos da certeza cartesiana, que desvela, no entanto, não uma *res cogitans*, mas, sim, um ego dotado de funções formais e lógicas. Tal estágio final trata-se justamente do momento em que o *eu* se preenche do conteúdo da verdade. Portanto, não é a certeza de si, por meio da dúvida metódica dada pelo cartesianismo, o fundamento primeiro e último da verdade em si e do princípio da atividade filosófica por meio do pensamento livre e consistente, mas, contrariamente, é a verdade em si válida e incondicional que carece ser sempre perscrutada enquanto a que possibilita o alcance transcendental da indubitabilidade ao *eu* formal e lógico do conhecimento²⁰².

Como consequência epistemológica, tem-se da parte de Solovióv a proposição de uma modificação radical do sentido do sujeito do conhecimento, que não mais é a *res cogitans* a que deu origem o cartesianismo, nem a *mônada* a que se refere Gottfried Leibniz [1646-1716], nem a *alma* da *psicologia espiritualista* (idealista) (Соловьёв, 1988b [1901/1903]), mas, sim, o ego da maneira como é entendido por ele, ainda relativamente (embora crítica) à sombra de Kant: uma *unidade unificante tanto lógica quanto formal* – o ego vazio, portanto –, que, agora, em si

²⁰² É importante frisar aqui que muito parece haver na reflexão solovioviana a respeito da dialética como o método filosófico por excelência e como o verdadeiro modo de procedimento do pensamento livre e consistente o que em partes fora também pensado por uma tradição a respeito de uma *dialética platônica* que se revela sobretudo nos *diálogos socráticos* de Platão, em que Sócrates sempre aparece questionando e buscando a refutação do argumento alheio, de maneira que do seu opositor possa fazer nascer a verdade. É a *maiêutica das ideias verdadeiras*. Solovióv evidentemente expressa uma intensa influência platônica e neoplatônica, o que pode permitir que se pressuponha que tal forma de dialética através do diálogo trate-se de uma das suas fontes filosóficas. A dialética solovioviana, no entanto, é tanto mais hegeliana quanto mais é ela instituída pelo filósofo de Moscou no interior da consciência filosófica que se engaja na procura pela verdade. Esse claramente é um tópico para pesquisas futuras.

necessita agregar o conteúdo (ideal) da verdade²⁰³. Ao mesmo tempo, o filósofo de Moscou advoga, como é possível depreender do trecho acima, que a verdade em si é incorporada a um *eu* empírico que a pensa através da sua preexistência como um ego vazio²⁰⁴, enquanto, pode-se imaginar, uma condição de possibilidade para que a verdade se revele em toda a sua integral incondicionalidade, sem perder a sua *qualidade distintiva*. Assim é que o *eu cognoscente*, como diz Solovióv, torna-se a forma da verdade.

Portanto, tem-se uma conclusão: o ego vazio, como o *eu* formal a que anteriormente fiz menção, é *preenchido* pelo conteúdo de uma verdade incondicional (истина [ístina])²⁰⁵; e isso, que é a razão do início da *verdadeira filosofia*, só é admissível “[...] quando o sujeito empírico eleva-se ao *reino da verdade em si*” (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 822, tradução própria, grifos meus)²⁰⁶. O que se deve compreender é que, ao cabo, a relação de conhecimento não é somente uma atividade cognoscente, mas também encontra em si as marcas de uma exigência tanto ontológica quanto ética por demandar do *eu* um *compromisso* para com a verdade em si, sobretudo na necessidade de transcender as suas condições empíricas. De toda discussão a respeito da posição solovioviana, há também outras consequências demasiado importantes, sob a interpretação de Nemeth (2019). Além da superação dialética do cogito cartesiano, um dos pontos mais interessantes da filosofia da verdade de Solovióv se trata exatamente da verdade como uma *ideia totalizante* através da concepção de que uma das suas partes em si já a contém potencialmente em sua totalidade. A *forma germinal* da verdade é a sua expressão completa, conquanto não inteiramente dada. Como insinua Nemeth (2019), essa noção solovioviana em si reflete uma outra que acha na filosofia idealista de Hegel a sua origem: a de que o que é em si verdadeiro trata-se de um todo. É a expressão, portanto, do *absoluto*. Assim é que se tem que a verdade não pode, como o queriam o psicologistas contra o quais insurgiu Solovióv, subtrair-se de tal maneira que perca a absolutividade que a torna o que é: uma verdade em si válida. Da

²⁰³ Se se trata de uma relativa modificação do sujeito transcendental de Kant, é coisa que pesquisas futuras irão precisar desvendar.

²⁰⁴ É de reparar que aparentemente Bakhtin (1993a [1986]) faz referência a essa noção de ego vazio quando fala do sujeito transcendental de Kant. Diz ele: “mas, é claro, esse sujeito teórico teria de se incorporar a cada vez em algum ser humano pensante real, atual, de modo a entrar (junto com o mundo inteiro imanente a ele enquanto objeto de sua cognição) em comunhão com o evento histórico, real, do Ser, apenas como um momento dele”. É tratada aí a dinâmica de incorporação do sujeito transcendental em um sujeito empírico. Ou, em termos filosóficos mais adequados, é proposta a discussão que versa sobre a estrutura transcendental de que carece todo *eu* empírico para poder conhecer.

²⁰⁵ Veja-se como aqui também Solovióv parece antecipar a essência da questão da correlação da fenomenologia de *IL*, que tem como foco justamente o modo como a verdade em si *vem* à consciência, ou seja, como ela é apreendida por uma vivência intencional.

²⁰⁶ No original: “[...] начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины”.

mesma forma, ela não pode ser apenas reduzida a uma série de proposições entre si desconexas, nem a uma equivalência puramente lógica, uma vez que a verdade nada mais é para Solovióv – eis aqui a sombra hegeliana – uma unidade que congrega todas as antípodas dialéticas de modo a reconciliar todas as contradições. Ao mesmo tempo, pode-se claramente constatar que o filósofo de Moscou, ao expressar filosoficamente que a verdade de que se preenche o ego é um germe da sua totalidade, professa a visão profundamente hegeliana da *racionalidade do que é real* (Hegel, 2003 [1807]), já que a истина (*ístina*) em si contém a plenitude do real. Daí tem-se que, portanto, o conhecimento não é uma acumulação continuada, mas tão somente um tipo de *desvelamento* da totalidade já dada.

Na mesma toada, percebe-se evidentemente que Solovióv acaba por reformular a ideia de ato cognoscitivo, dado que, como em partes é esclarecido por Nemeth (2019), ele se torna um integrante do *absoluto*. O ato trata-se de uma decisão diante da necessidade de desvelamento da verdade em si, o que leva o sujeito do conhecimento a engajar-se no absoluto. E isso se dá na exata medida em que a consciência que se destina ao conhecimento da verdade é tornada a sua forma. Assim é que há a superação definitiva das condições empíricas e a manifestação do ego vazio que é preenchido pela verdade, o que transforma o *eu* necessariamente em um tipo de participante da totalidade absoluta através da verdade que é então por ele desvelada (Nemeth, 2019). Tem-se como consequência que a verdade incondicional, ao ser em si válida e achar-se completamente dada como uma totalidade embora não desvelada, trata-se de uma dinâmica de *tipo dinamicamente teleológico*. Em que sentido? No de que, por mais que em sua inteireza seja ela dada, carece, todavia, de ser continuamente desvelada na direção do movimento dialético de realização da sua totalidade. Tanto quanto o germe da verdade em si contém a lei dinâmica de seu desenvolvimento, a sua integralidade necessita do desvelamento ininterrupto a partir das suas partes. É por tal razão que Solovióv (Соловьёв, 1988b [1901/1903]) diz que a sua noção de verdade é *imanente*, uma vez que o seu desdobramento a partir do seu desvelamento dá-se segundo a sua lógica interna.

Em tudo o que foi dito até aqui sobre as concepções soloviovianas, vê-se novamente à mostra, por fim, a postura antipsicologista da filosofia de Solovióv, cuja reflexão filosófica se tratou de um esforço de combate ao positivismo subsidiado pelo psicologismo, o que não é, parece evidente, um entendimento de deslegitimação absoluta da empiria como um campo de investigação:

Não é que os limites do isolamento empírico tenham deixado de existir para o pensamento filosófico ou tenham perdido todo o interesse para ele, mas a sua

existência contínua e o seu interesse remanescente são agora bem diferentes, pois o centro do ser mudou. Usando uma antiga metáfora, chamo os limites da existência empírica de grilhões. Então imagine a atitude de um prisioneiro liberto em relação aos seus grilhões. Eles continuam existindo, mas como algo estranho; é possível supor que ele – embora não agora, após sua libertação, mas mais tarde – terá interesse por eles, em qualquer caso, contudo, secundário: se ele for um poeta ou um orador, ele pode se lembrar de suas algemas referindo-se poética ou retoricamente a elas; se ele for pintor, ele pode introduzi-las no tema de uma pintura; se ele for médico, poderá usar o seu material – cobre ou ferro – para fins de terapia com metais, mas certamente não se acorrentará mais a eles (Соловьёв, 1988b [1901/1903], p. 823, tradução própria)²⁰⁷.

Assim é que se consegue ver manifesta na epistemologia solovioviana uma definição do problema concernente à possibilidade de realização da verdade incondicional (истина [ístina]) na dimensão empírica da cotidianidade, em um sentido demasiadamente próximo da proposição husserliana a respeito da correlação entre a verdade em si e a consciência. Enquanto Husserl se propôs a definir fenomenologicamente o processo correlativo através da asserção que versa sobre a relação entre o conteúdo ideal da verdade e a vivência intencional por meio de que ele se realiza, determinando como o centro imperativo de que emana tanto o sentido da correlação, quanto o da vivência que apreende a verdade enquanto uma idealidade permanente e em si absolutamente válida e independente de quaisquer condições, Solovióv busca fazê-lo valendo-se de uma *doutrina dialética do ego formal e lógica*, em que admite que o *eu* é necessariamente carente de um preenchimento conteudístico que somente a verdade incondicional poderia lhe conceder. Mas, para isso, torna-se necessário ao sujeito empírico o exercício total, adscrito por um compromisso para com a verdade assim posta e dada ao desvelamento pela verificação, do pensamento livre e consistente. Tal atitude filosófica é o que garante corretamente que o sujeito transcenda todas as suas condições limitantes para enfim alcançar a verdade que, em si, é plena. Isso presume que, em cada sujeito empírico particular, há uma certa *estrutura incondicional e formal*, que se corresponde à constituição essencial do ego vazio. Apesar das muitas analogias com as ideias de Husserl, vê-se que delas as de Solovióv se difere substancialmente, talvez pela

²⁰⁷ No original: “Не то, чтобы границы эмпирического обособления перестали существовать для философской мысли или потеряли всякий интерес для нее, но их продолжающееся существование и остающийся интерес теперь совсем другие, ибо центр бытия переместился. Употребляя стародавнюю метафору, я назвал границы эмпирического существования оковами. Так представьте себе отношение освобожденного узника к его оковам. Они продолжают существовать, но как нечто чуждое; можно допустить, что он — хотя не сейчас, по освобождении, а потом — возымеет к ним интерес, но во всяком случае второстепенный: если он поэт или оратор, он может вспомнить о своих оковах для поэтического или риторического обращения к ним; если он живописец, он может ввести их в сюжет какой-нибудь картины; если он врач, он может употребить их материал — медь или келезо — для целей металлотерапии, — но заковывать себя в них он уж, наверно, не будет”.

sua assunção de fundamentos kantianos e hegelianos.

Mas como é que a questão de tal concepção de verdade é apresentada e discutida por Bakhtin em *PFA*? As suas noções guardam com as husserlianas e as soloviovianas um e mesmo sentido ou um significado aproximado, mas, antes, marcado por um conjunto de distinções que, em seus aspectos singularmente epistêmicos e mais profundos, é a razão primeira das diferenças fundamentais entre as suas concepções, sobretudo porque diz respeito a idiossincrasias ínsitas aos seus projetos filosóficos. É sobremodo evidente que, se não há uma consonância integral entre o que é proposto por Husserl e o que é defendido por Solovióv, também não é possível havê-lo em relação ao que é apresentado pelas definições bakhtinianas. Tal pressuposto precisa ser aqui então assumido para que se consiga, além de determinar os paralelos possíveis, mensurar o que pode haver de divergências entre as filosofias dos três filósofos em questão. Mas é que é preciso compreender, antes de tudo, que Bakhtin (1993a [1986]) parece associar a sua concepção de истина (*ístina*) ao significado epistêmico do conteúdo-sentido (содержание-смысл [*soderjânie-smysl*]). Ali no contexto de *PFA*, todavia, não é explicitamente claro o que poderia significar a relação que ele sub-repticiamente propõe. Mas é evidente, por outro lado, que tanto a verdade incondicional ou objetiva a que ele faz referência, quanto o conteúdo-sentido que ele postula como a contraparte objetiva do ato são semelhantemente pertencentes ao *mundo teórico*, que em sua totalidade é alheio ao domínio da historicidade que é mundo da vida dominado pela eventicidade e pela transitividade do Ser. Na região da pura e completa objetividade, é impossível, segundo o que afirma o filósofo russo, qualquer “[...] orientação *prática* da minha vida [...]: é impossível viver nele, impossível realizar ações responsáveis” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 27). Daí, consequentemente, o fato de que

Nesse mundo eu sou desnecessário; eu sou essencialmente e fundamentalmente não-existente nele. O mundo teórico é alcançado através de uma abstração essencial e fundamental do fato do meu ser único e o sentido moral desse fato – “como se eu não existisse”. E esse conceito de Ser é indiferente ao fato central – central para mim – da minha comunhão única e real com o Ser (eu, também, existo), e ele não pode por princípio acrescentar nada a ele ou subtrair nada dele, porque ele permanece igual a si mesmo e idêntico em seu sentido e significância, independentemente de eu existir ou não; ele não pode determinar minha vida como uma realização responsável de ações, não pode fornecer nenhum critério para a vida prática, a vida da ação, porque ele *não* é o Ser *no qual eu vivo*, e, se ele fosse o único Ser, *eu* não existiria (Bakhtin, 1993a [1986], p. 27).

Derivam-se de tal fundamento dois pontos fundamentais para as disposições filosóficas de *PFA*: a) que o alheio mundo teórico é inalterável, em seu sentido essencialmente objetivo, a

quaisquer fatores advindos do mundo da vida, o que torna tanto a verdade incondicional quanto o conteúdo-sentido radicalmente irrelativos e transcendentos em relação ao que não são em si mesmos; b) que a significação moral por que é guiado todo e qualquer ato, que o subjaz, motiva e justifica enquanto uma unidade da responsabilidade, não pode decorrer de tal mundo na exata medida em que dele o *eu* moral, inteiramente individual e pertencente a um lugar também único no Ser eventício e transitivo, nele não pode existir tal qual é em sua forma eideticamente moral e histórica. É daí que emerge, pode-se já pressentir, a ideia bakhtiniana que versa sobre o *abismo* “[...] entre o motivo do ato realmente realizado ou ação e o seu produto” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 72). Há, por conseguinte, *dois mundo que se confrontam, que entre si não se comunicam, nem se interpenetram*: o mundo da cultura (teórico) e o mundo da vida, “[...] o único mundo no qual nos criamos, conhecemos, contemplamos, vivemos nossas vidas e morremos ou – o mundo no qual os atos da nossa atividade são objetivados e o mundo do qual esses atos realmente provêm e são realmente realizados uma e única vez” (Bakhtin, 1993a [1986], 20).

Tais concepções bakhtinianas parecem igualmente sustentar-se sobre um dado conjunto de pressupostos. O primeiro – e quiçá mais importante – refere-se a uma assunção tácita de uma premissa corrente na tradição filosófica: o de que efetivamente o *eu* é, em seu estatuto de ser contingente porque histórico, de fato desimportante e secundário para o tratamento de questões filosóficas que concernem à objetividade do mundo teórico. A distinção de Bakhtin entre o mundo da cultura e o mundo da vida não é apenas uma constatação de um estado de coisas, mas é também um corolário de tal premissa. Ele a assume como verdadeira, não questionando a sua validade e também não sopesando o conjunto de consequências dela derivável. Conquanto pareça ser uma verdade evidente, Bakhtin não se empenha em demonstrar se o *eu* concreto ou empírico é fundamentalmente inexistente no mundo da cultura, e isso é assim proposto pelo filósofo russo diante de uma prova pungente tanto quanto incontestável: a de que não é possível apreender o ente humano em sua unicidade histórica, na singularidade que domina inteiramente o seu lugar nos eventos do mundo da vida, por meio de *imagens objetivadas* e de conceitos que se abstraem necessariamente dos aspectos contingentes e variáveis para fixarem-se no geral e no universal. A questão aí implícita é, porém, a de que se é possível uma apreensão do *eu* em seu devir histórico e, se sim, como, problema com que Bakhtin não conseguiu se ocupar em termos satisfatórios em *PFA*. Daí é que decorre, ao mesmo tempo, o fato de as ciências em geral e a filosofia incorrerem em um *indiferentismo* quanto ao ente humano em sua real historicidade. Ademais, há que se reconhecer que Bakhtin assume como um pressuposto consequente a ideia da possibilidade de uma racionalidade outra capaz de fazê-lo, sem se alienar dos constituintes gerais e universais que perfazem os problemas que aí podem encontrar-se implicados, o que é

plausível por meio do pensamento participativo (Sobral, 2019).

Um segundo pressuposto concerne à tese, semelhantemente aceita sem qualquer espécie de reflexão contestatória ou verificativa, de que o ente humano real, concreto ou histórico acha-se necessária e fundamentalmente conexo ao Ser em sua eventicidade e em sua transitividade. E isso porque Bakhtin estabelece ambos como domínios correlatos. É fato que ele aqui não se refere ao *Ser enquanto Ser* de uma tradição *parmenidiana*, mas, sim, ao Ser enquanto um devir histórico e realmente aberto à consciência do ente que o integra. Há, portanto, uma comunhão entre o ente humano e o Ser-evento, de tal modo que cada um não pode não pressupor-se como real e existente sem o outro. Assim é que a existência humana é completamente assumida pelo filósofo russo em termos de uma *participação intrínseca e perene* no Ser, o que também pode ser compreendido como um engajamento na historicidade de que ele faz inelutavelmente parte. Tal concepção ínsita à supracitada passagem de *PFA* é a que consagra a noção bakhtiniana de que sujeito é, em sua essência, *ativo*, dado que é do não-álibi que vincula o seu dever ao seu ser que advém o sentido da necessidade de participação responsável no Ser e em alteridade com os muitos *outros*, razão que leva o filósofo russo sempre a pressupor o ente humano como moral, histórico e alteritário.

Daí imperativamente há que o ato que o *eu* executa é tanto uma realização integral de si quanto o é do Ser-evento através do seu lugar único e uniocorrente, de maneira que se expressa essencialmente como uma parte constitutiva da totalidade de que é integrante, cujo sentido total é, de forma concomitante, afirmado e constituído pelo ato do ente humano sem o esgotamento de tal Ser que é, por sua vez, substancialmente uma historicidade em devir. Por tal motivo é que o ente humano é em si moral e histórico. Na medida em que ele expressa a sua comunhão com o Ser-evento e com o *outro* na dimensão da eventicidade através do seu ato, o ente humano manifesta em si o atributo que o faz ser histórico, moral e alteritário: a responsabilidade. O que se revela aqui do pensamento bakhtiniano é um pressuposto filosoficamente metafísico, que se supera, porém, ao transpor-se a discussão bakhtiniana para os domínios de uma antropologia filosófica e de uma filosofia moral, a partir de que o filósofo russo parece reformular traços da metafísica de Solovióv ao enfatizar que a participação no Ser-evento é necessariamente uma *atividade prática*, ou seja, dada através de um ato moral.

O que se vê emergir agora é um outro pressuposto, derivado do segundo e arraigado ao primeiro: o Ser de que fala Bakhtin em nada se assemelha filosoficamente ao Ser de que trata a tradição filosófica; e isso por exatamente ele buscar uma superação da dimensão metafísica em que as questões sobre o Ser achavam-se dadas ao transpô-las para o domínio da sua antropologia filosófica aliado ao da sua filosofia moral – esta, como afirmara outrora, vinda de uma certa

(vontade de) fenomenologia da consciência moral. Não é mais apenas o Ser. É, agora, o *Ser-evento*. Tal transformação no código dos problemas de origem metafísica parece ser dada no exato instante em que Bakhtin versa sobre a correlação entre o Ser-evento, os entes humanos e a consubstanciação entre ambos pelos atos moralmente responsáveis que os expressam. Não é, logo, mais um *Ser teórico e abstrato* que se enuncia como a condição de fundamentação e de possibilidade da ação humana, dado que é tal Ser, como visto no excerto citado, em que o *eu*, em sua concretude histórica em devir, é completamente inexistente. Tal não é e não poderia ser o Ser da filosofia de PFA. A sua *objetividade impessoal* é a contradição dos termos em que, de fato, revelam-se a eventicidade e a transitividade do Ser a que Bakhtin se refere. Por razões assim é que o filósofo russo adscrive um outro sentido filosófico para o Ser: ele é o evento dado às consciências, em si essencialmente marcado pelo devir da historicidade do mundo da vida, que em seu âmago congrega os entes humanos como partes da sua expressão total. Do mundo teórico e do seu Ser teoricamente abstrato, nada pode emergir quanto à realidade histórica e aos sujeitos morais e alteritários que a constituem.

Como consequência, tem-se que Bakhtin então rejeita com veemência, em polêmica direta com Rickert tal como mencionei antes, a possibilidade de existência de qualquer espécie de dever teórico, uma vez que categoria conceitual do dever pertence tão só aos atos e ao domínio da vida em que eles se concretizam *uniocorrentemente*. Dado que o filósofo assume como axioma que o dever é uma atitude de consciência e que é dele, a partir da sua relação com os valores da vida e da cultura, que dimana o sentido moral do ato, não se pode, logo, admitir que seja conseqüente do mundo teórico. O que aí se encontra em jogo é a recusa bakhtiniana da possibilidade de que qualquer componente transcendente do mundo objetivo possa exercer sobre o ente e sobre o ato que ele vem a realizar qualquer tipo de força normativa que possa *obrigá-lo*, por exemplo, a *sempre pensar corretamente*, já que na dinamicidade de que se trata o evento no mundo da vida há outros valores que passam a atuar sobre a *motivação emocional-volitiva* do dever e conseqüentemente do ato. Se as leis lógicas, como propugnavam também os psicologistas contra os que Husserl professou a sua doutrina fenomenológica, são, de modo essencial, providas de uma normatividade porque em si elas são válidas e, portanto, verdadeiras, não é delas que se origina e se irradia o aspecto emocional-volitivo que perfaz a *dimensão moral do ato de conhecimento*, uma vez que as suas leis servem somente para a determinação do seu valor imanente. Mesmo inelutavelmente implicadas, elas não se mostram, aqui, como a raiz de *motivação moralmente integral* do ato enquanto uma decorrência do dever como uma atitude de uma consciência moral. Assim é que se opõe Bakhtin, mesmo que de maneira mais indireta, a qualquer forma de *normativismo epistemológico*, até mesmo daquele que é característico do

lógica normativista:

Não há sentido em falar de alguma espécie de dever *teórico*; enquanto eu estou pensando, eu devo pensar veridicamente; veridicidade ou ser-verdadeiro é o dever de pensar. Será mesmo o caso de que o momento do dever-ser seja inerente à própria veridicidade? [...] A veridicidade sozinha não é suficiente para o dever-ser. Mas, por outro lado, o ato responsável que vem do interior do sujeito, o ato de reconhecimento de que o dever é verdadeiro – esse ato, também, não penetra de modo algum na composição teórica e validade de um juízo. Por que, enquanto eu estou pensando, *devo* pensar veridicamente? O dever-ser da veridicidade não decorre em nada da determinação teórico-cognitiva da veridicidade. O momento do dever-ser está completamente ausente do conteúdo dessa determinação e não pode derivar dela; ele pode ser apenas ser introduzido de fora e fixado nela (Husserl). No todo, nenhuma determinação e proposição teórica pode incluir no seu interior o momento do dever-ser, nem é esse momento derivável delas. Não existe dever estético, dever científico, e – ao lado deles – um dever ético; há apenas aquilo que é esteticamente, teoricamente, socialmente válido, e tais validades podem ser reunidas pelo dever, do qual todas elas são instrumentos. Essas asserções ganham sua validade no interior de uma unidade estética, científica ou sociológica: o dever ganha sua validade dentro da unidade da minha vida responsável única (Bakhtin, 1993a [1986], p. 22-23).

Vê-se que o fato de ser em si verdadeiro – ou seja, carregado de veridicidade –, o que o torna objetivo, independente, transcendente e irrelativo quanto a todo tipo de condição ínsita ao mundo da vida, não é razão suficiente para que o conteúdo de uma verdade incondicional possa ser assumido como um dever para o pensamento, assumido pelo filósofo russo no sentido de um ato responsável, que tenha a capacidade para pensá-lo e articulá-lo em um determinado juízo. Assim é que afirma Bakhtin, à luz do que propusera Husserl contra a lógica normativista do psicologismo, que a veridicidade por si mesma caracteriza-se como *incapaz* de tornar-se um *dever-ser* para o ente que realiza o ato de conhecimento, ou seja, como uma *norma* em termos bakhtinianos de uma *significação emocional-volitiva* que é consequente exclusiva e unicamente do âmago do mundo da vida em sua relação constitutiva com o mundo da cultura, na interação entre os seus valores e do pertencimento do ente humano à instância do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade. Conquanto aí já se ache afirmado o primeiro indício de uma relativa assunção da problemática da correlação – de que tratarei a seguir –, deve-se ficar concentrado incontornavelmente sobre o sentido filosófico que reafirma a ideia da absoluta autonomia e da objetividade do mundo teórico, cuja dinâmica interna em nada é afetada pelas condições inerentes ao mundo da vida.

Embora pareça Bakhtin reconhecer, na passagem mencionada, que, enquanto pensa, o ente tem por dever pensar veridicamente no sentido de buscar pela verdade, ele também afirma,

em oposição, que tal *obligatoriedade* (долженствование [*doljienstvovániie*]), como um tipo de norma (dever-ser), não decorre *imperativamente* do caráter teórico da veracidade do juízo. É por tal razão que afirma o filósofo russo que a veracidade, em si mesma, não é constituída pelo momento normativo (dever-ser). O dever só pode tornar-se consequente de uma exigência moral que por si transcende todo e qualquer domínio teórico porque dimana do interior da vida em devir e do Ser-evento que convoca o ente humano ao desvelamento da verdade, como uma espécie de necessidade intrínseca à eventicidade e à transitividade do Ser a que ele pertence. Por mais que um juízo seja em si mesmo válido e verdadeiro, não é do seu interior que se achará a saída para a sua instanciação no mundo da vida. Se há, como efetivamente é assumido por Bakhtin, *validades objetivas*, é o dever, enquanto uma atitude de uma consciência estruturada arquitetonicamente e imersa em sua integralidade na totalidade do Ser-evento, que os mobiliza e os agencia de maneira arquitetônica e moralmente responsável através dos atos por meio de que se constitui a tessitura da vida consciente. A *obligatoriedade*, portanto, reveste-se de uma legítima validade apenas do interior da unidade da vida de um ente historicamente moral, que é concreto e alteritário porque inserido em uma rede correlacional de eventos e de relações de alteridade. Assim é que Bakhtin responde criticamente a uma das premissas mais fundamentais da epistemologia rickertiana: não há dever-ser que possa decorrer-se de qualquer tipo de sistema ou dos valores objetivos. Se, de um lado, a veracidade, enquanto o fato de ser em si válido e verdadeiro, trata-se de um atributo do mundo teoricamente objetivo, o dever-ser é, por outro, uma categoria concernente ao mundo historicamente experienciado. Daí o dever caracterizar-se como um traço necessariamente vinculado à singularidade e ao devir da existência humana.

Da mesma maneira, Bakhtin vai na direção em que é também asseverado, ao dizer sobretudo da ausência de um dever teórico, que a tal mundo inteiramente transcendente não se pode outorgar a condição de imiscuir-se de forma normativa no mundo da vida através do ato. Mas é igualmente indispensável que se perceba que, contrariamente, o ato responsável não possui qualquer condição de adentrar e de modificar a composição teórica e a validade objetiva do juízo. O domínio objetivo em que a verdade incondicional aloja-se é, portanto, *impenetrável* pela atividade historicamente real por meio de que se forma um ato moralmente responsável. Como conclusão, é reiterada por Bakhtin a separação entre ambos os mundos, cujo efeito mais imediato pode ser intuído na *cisão* entre o ato realmente realizado e o seu correlato objetivo que é conteúdo-sentido:

O momento que o pensamento teórico discursivo (nas ciências naturais e na filosofia), a descrição-exposição histórica e a intuição estética têm em comum,

e que é de particular importância no nosso estudo, é este: todas essas atividades estabelecem uma cisão entre o conteúdo ou sentido de um dado ato-atividade, e a realidade histórica do seu ser, a real e única experiência dele. E é em consequência disso que o ato dado perde sua validade e a unidade de seu real devir e auto-determinação. Este ato é verdadeiramente real (ele participa do Ser evento único) apenas *em sua inteireza*. Apenas esse ato *inteiro* está vivo, existe completa e inescapavelmente – vem a ser, é completado. Ele é um participante real vivo no evento em processo do Ser: ele está em comunhão com a unidade única do Ser em processo. Mas essa comunhão ou participação não penetra seu aspecto de conteúdo-sentido, que pretende ser capaz de alcançar plena e definitiva auto-determinação dentro da unidade deste ou daquele domínio de sentido ou significado (ciência, arte, história), embora, como mostramos, esses domínios objetivos, separados do ato que os põe em comunhão com o Ser, não são realidades com respeito ao seu sentido ou significado (Bakhtin, 1993a [1986], p. 19-20).

O que é demasiadamente interessante no que afirma Bakhtin é que a ideia expressa por ele não oferece margem para equívocos: sim, ele assume que tal mundo da cultura, de que o domínio teórico faz parte, é objetivo, refere-se à incondicionalidade por em nada se afetar em sua veracidade por fatores concernentes à *unidade única do Ser em processo* de que emerge o ato – estenografia do sentido filosófico de mundo da vida, aliás –, além de caracterizar-se como provido de um significado cujo valor é em si e inteiramente determinado pelo lugar que ocupa na dimensão irrelativa a que pertence. Assim como Solovióv e Husserl, Bakhtin então defende a concepção de uma verdade que possui a sua existência objetiva garantida independentemente, em termos da epistemologia solovioviana, da necessidade da sua presença em estados psíquicos do *eu*. A essência de tal verdade é, portanto, apenas derivável do mundo de que ela provém e em que ela encontra a sua total legitimidade: *essencialmente, ela é em si*. Mas, enquanto uma *realidade* – poder-se-ia dizer, uma *efetividade* – ele nada possui uma existência. Assim é que se pode presumir que o conteúdo-sentido, através de que a verdade incondicional (истина [ístina]) vem a tornar-se realizada no mundo da vida, existe, para a esfera da eventicidade e da transitividade do Ser, tão somente como uma *possibilidade*. E isso é pressuposto pela teoria de PFA na exata proporção em que considera também que há a inexistência do *eu* historicamente único, como o ente responsável pela realização efetiva do ato, na instância do mundo objetivo.

Concomitantemente, o que é de igual maneira importante é a posição aduzida por ele a respeito da cisão então intuitivamente constatada e assumida como um argumento válido. Ela caracteriza-se como um problema pertencente ao pensamento teórico, isto é, a toda e qualquer atividade de abstração científica e filosófica cuja racionalidade proceda de maneira a teórica e metodologicamente alienar-se dos fatores eventícios e históricos que perfazem os fenômenos de que ela se ocupa. Ao mesmo tempo, Bakhtin também esclarece – e novamente sem qualquer

tipo de contestação ou de verificação – que tal modo de proceder do pensamento teórico trata-se da tônica dominante tanto da descrição histórica quanto da intuição estética. Tais *atividades humanas* em si seriam afetadas por uma corrupção interna, cujo efeito mais imediato tratar-se-ia da incapacidade de apreensão do devir histórico ou, em outras palavras, da eventicidade e da transitividade do Ser, o que seria causado por exatamente mobilizarem imagens objetivadas ou conceitos que prescindem de tudo o que não é geral e universal. Daí haver o conteúdo-sentido como uma inteira abstração, e isso é o que precisa ele ser: uma forma geral e universal que se torne capaz de apreender a totalidade de um fenômeno, independentemente das suas condições particulares. Contudo, como consequência há a perda irreparável da realidade histórica de que emana a unidade de dever do ato como um participante do *evento do Ser em processo*, razão por que se torna uma abstração.

Mas tais premissas, se de maneira axiomática é então assumidas, não levariam a ideia bakhtiniana de verdade ao relativismo? A resposta é uma e apenas uma: não. Porque, em toda a argumentação de Bakhtin, a истина (*ístina*), de forma filosoficamente conceitual, preserva-se em sua total, absoluta, irrelativa e incondicional veracidade – validade em si, entenda-se –, ou seja, ela não perderia o seu valor em si, que é lhe garantido pelo seu pertencimento ao seu domínio objetivo absoluta e integralmente válido em si de que é integrante constitutiva. Ela, portanto, permanece em sua *autodeterminação* e em sua *pureza* (Bakhtin, 1993a [1986]). E é aqui que se acha dado, de modo mais direto, o sentido epistêmico da concepção de verdade em si a que o filósofo russo anui no contexto do seu esboço de tratado, Em um trecho em que muito parece parafrasear e subscrever as ideias husserlianas de *IL*, sobretudo recorrendo ao mesmo exemplo das leis newtonianas de que Husserl se utiliza para se referir representativamente à sua concepção de verdade em polêmica com a tendência psicologista, é que, de maneira explícita, Bakhtin (1993a [1986], p. 27-28, grifos meus) recusa que a sua noção seja relativista:

O que decorre disso não é, é claro, nenhuma espécie de relativismo, que nega a autonomia da verdade e tenta torná-la alguma coisa relativa e condicionada (em algum momento alheio a ela – um momento constituinte da vida prática, por exemplo) precisamente com respeito à sua veracidade. Quando considerada do nosso ponto de vista, a autonomia da verdade, sua pureza e autodeterminação do ponto de vista do método estão completamente preservadas. É precisamente na condição de ser pura que a verdade pode participar responsavelmente do Ser-evento: *a vida-como-evento não precisa de uma verdade que seja relativa*. A validade da verdade é suficiente por si, absoluta e eterna, e um ato ou ação de cognição responsável leva em conta essa peculiaridade sua; é isso que constitui sua essência. A validade de uma asserção teórica não depende de ter sido conhecida ou não por alguém. As leis de Newton eram válidas em si mesmo antes de Newton tê-las descoberto, e não foi essa descoberta que as tornou válidas pela primeira vez. Mas essas

verdades não existiam como verdades *conhecidas* – como momentos participantes do Ser-evento único, e isso é de especial importância, porque é isso que constitui o sentido da ação que as conhece.

Perceba-se a ênfase dada pelo filósofo russo à ideia de acordo com que a veracidade, ou seja, o seu ser em si verdadeiro e válido, da истина (*ístina*) não é qualquer coisa de *relativa* e *condicionada*. Tal como Husserl em *IL*, Bakhtin igualmente refere-se à condição de ser pura da verdade em si (incondicional), atribuindo a isso a exata razão que, em termos mais husserlianos, possibilita-a que se torne conhecida, isto é, de que *participe responsabilmente do Ser-evento*. A diferença que aí é patente concerne ao fato de Bakhtin, desde o princípio, presumir o caráter moral do movimento de participação ou de *incorporação* da verdade ao mundo da vida por meio do ato responsável, o que em momento nenhum é asseverado pela filosofia de Husserl em *IL*. Mas, mais ainda, é importante o desenvolvimento da compreensão que promulga à verdade uma validade imanente e que lhe concede, por conseguinte, uma *autossuficiência absoluta e eterna*, assim como é por Husserl pressuposto. Ainda em bastante convergência com as ideias fundamentais da fenomenologia de *IL*, Bakhtin também assume que tal aspecto de validade em si da verdade é levado em consideração pelo ato que a apreende e a assume, uma vez que a vida como evento rejeita de si uma verdade que seja relativa, o que pode vir a significar, segundo o que se propõe a doutrina fenomenológica em questão: que no ato se encontra necessariamente implicado o valor da verdade em si enquanto a idealidade que em si mesma é válida.

Tem-se então que Bakhtin outorga à sua concepção de verdade um sentido filosófico que acha na filosofia husserliana uma representante legalmente originária. É evidente, pelo até agora exposto, que ele compreende filosoficamente a истина (*ístina*) como uma verdade em si dotada de uma autonomia que lhe é tanto mais garantida quanto mais é ela entendida nos termos da sua validade incondicional e objetiva. Por isso, o filósofo russo adjudica-lhe dois atributos essenciais: ela é pura e autodeterminada, o que a torna em si mesma suficiente, absoluta e eterna. Essas características da истина (*ístina*) em nada se abalam ou se comprometem quando da sua participação (instanciação) no Ser-evento. Contrariamente, o que se pode ver na concepção de Bakhtin trata-se da afirmação de que é somente por tais predicados fundamentais que a verdade incondicional pode tornar-se uma integrante do mundo da vida, através de uma correlação que a estabelece como uma verdade por cujo sentido a humanidade inteira se responsabiliza. Assim, o filósofo russo escapa ao relativismo da verdade tanto por asseverá-la como em si válida, como consequentemente por não fazê-la dependente de qualquer subjetividade para ter em si valor e para ser autônoma e absolutamente incondicional. Na mesma linha, alvitra Bakhtin o argumento de que a validade da истина (*ístina*) é independente da sua existência enquanto conhecimento,

o que subscreve a tese de que a verdade absoluta é dotada imanentemente da potencialidade dos seus sentidos enquanto conhecimento possível, e isso somente se torna real ou efetivo quando é instada a congregar do evento (событие [*sobytye*]) como um dos seus *momentos participantes* – ou *constituintes* –, exatamente através de um ato de consciência. Com tais sentidos filosóficos, a concepção bakhtiniana acaba por aproximá-lo, uma vez e um pouco mais, tanto de Husserl quanto de Solovióv.

Todo o significado da tese de Bakhtin torna-se mais concreto quando, na sequência, vê-se o filósofo russo assumir assertivamente que uma *asserção teórica* possui a sua validade independente de que lhe seja destinada ou não um ato de conhecimento, recorrendo ao exemplo das leis de Newton para exemplificar, à semelhança de Husserl, o fato da sua validade em si e, portanto, da sua completa independência do ato por meio de que se tornou ela conhecida. Ao mesmo tempo, Bakhtin já assume ali o significado fundamental da dicotomia que compõe uma das partes mais relevantes da sua obra: a verdade incondicional que é em si válida (истина [*ístina*]) e a *verdade conhecida* (правда [*pravda*]). O que não fica evidente, contudo, é se há a pressuposição de uma ideia que se refira explicitamente a uma relação entre a verdade em si e um determinado estado de coisas, como tal como é pensada pela filosofia de Husserl e pela de Bolzano. Entretanto, pode-se pressupô-la como possível a partir do espectro de noções que se expressam através da exemplificação utilizada por Bakhtin: é absurdo que se presuma a inexistência – em sentido ontológico ou objetivamente material, talvez? – da América antes da sua descoberta. Pode isso concernir, então, à lógica de funcionamento da interação consubstancial entre o estado de coisas – a existência da América em si – e a sua realidade incontestável enquanto uma verdade irrelativa ao fato contingente de ser ou não descoberta – o conhecimento fatural da existência da América. Se não se trata de uma concepção por si suficientemente clara e desenvolvida, é pelo menos conjecturável a partir do contexto da discussão dada, apesar de não em todas as suas possíveis decorrências, associações e conexões com o todo do tratado bakhtiniano.

De tudo o que até agora foi discutido, é extremamente evidente o quanto a concepção de verdade incondicional é tanto mais o fundamento de uma das vias da crítica antipsicologista de Bakhtin, quanto mais é também o corolário das suas principais disposições antirrelativistas, instituídas contra o subjetivismo psicologista que consequentemente incorre em relativismo da verdade. Assim faz Bakhtin em convergência parcial com o significado filosófico das ideias de Solovióv tanto quanto em consonância com uma parte substancial dos pressupostos de *IL*, a que ele dá anuência e que assume para si sem a eles se filiar de maneira total, porquanto inscreva a totalidade da sua concepção no seio da sua filosofia moral com vistas a instituir uma síntese em

que a sua perspectiva ética torne-se capaz de assimilar e tentar resolver os problemas de uma teoria do conhecimento – epistemologia, portanto. Como pôde-se perceber no excerto acima, o filósofo russo é direto ao proclamar que, mesmo não renunciando à premissa que se refere à necessidade de que a verdade válida em si precise ser incorporada ao Ser-evento através de um ato sem perder o seu sentido – a questão da correlação, como presumo –, daí não é consequente qualquer tipo de relativismo, uma vez que, para ele, tal verdade não é relativa ou condicionada, porquanto é *autoidêntico* o seu conteúdo que só recebe determinações imanente, ou seja, de si próprio – *autodeterminação* (Bakhtin, 1993a [1986]). É por tal razão epistemológica que admite Bakhtin que a verdade incondicional equivale-se a nada além de si mesma, o que a faz ser imperativamente um conteúdo *auto-equivalente* (Bakhtin, 1993a [1986]). Daí a sua autonomia e a sua independência quanto a quaisquer condicionamentos.

Em momento nenhum, é possível ver, portanto, o filósofo russo se enunciar de maneira negativa à tese que advoga a existência ideal de uma verdade em si mesma válida, cujo valor é integralmente determinado pelo seu pertencimento objetivo a um mundo transcendente tanto quanto e que é também válido em si, sem que dependa de fatores condicionais referente ao mundo da vida para ser o que é em si: validade absoluta. É assim que, apesar das diferenças constitutivas, Bakhtin contrai, mais uma vez, uma relação epistêmica tanto com a filosofia de Solovióv, quanto com a fenomenologia husserliana de *IL*. Se há uma crítica da parte de Bakhtin à questão de tal verdade, é ela feita não à premissa que propõe de modo afirmativamente filosófico a sua existência em termos de uma veracidade plena e irrelativa, mas, sim, à tradição filosófica que admite que somente a истина (*ístina*) possa ser tomada como a verdade de que deve a filosofia se ocupar, como se se tratasse da única que contém um valor epistemológico para uma investigação filosófica. Tal postura da tradição é acompanhada por uma exclusão, já previamente aceita, de que a filosofia possa tornar-se apta, a partir de um novo tipo de racionalidade, à apreensão da правда (*pravda*) enquanto uma verdade dada no evento e que possui todo o seu sentido dali haurido – isso, é claro, em um dos significados epistêmicos do conceito de verdade eventícia de Bakhtin. Essa crítica bakhtiniana encontra-se expressa de modo mais claro no seguinte trecho de *PFA*, em que inicia uma crítica ao racionalismo que não leva ele aos seus termos finais:

É um engano infeliz (herança do racionalismo) imaginar que a verdade [*pravda*] só pode ser a verdade [*ístina*] composta de momentos universais; que a verdade de uma situação é precisamente o que é repetível e constante nela. Mais ainda, que o que é universal e idêntico (logicamente idêntico) é fundamental e essencial, enquanto que a verdade individual [*pravda*] é artística e irresponsável, isto é, ela isola

a individualidade dada. Mesmo que se fale do ato único ativo (o fato), o que se quer realmente significar é o seu conteúdo (conteúdo auto-idêntico) e não o momento do desempenho real e efetivo do ato (Bakhtin, 1993a [1986], p. 55).

É justamente em tal contexto que principia o filósofo russo a especificação da diferença entre a истина (*ístina*) e a правда (*pravda*), sobretudo quando diz que “a verdade (*pravda*) do evento não é a verdade que é auto-idêntica e auto-equivalente em seu conteúdo (*istina*), mas é a posição justa e única de cada participante – a verdade (*pravda*) do dever ser concreto, real, de cada participante” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 64). Enquanto a verdade incondicional define-se tal como até aqui se buscou determiná-la em termos filosoficamente conceituais, a verdade eventícia (правда [*pravda*]) parece ser um conceito carregado de uma maior *plurissignificação epistêmica*, por: a) referir-se a uma forma de verdade que é *coconstruída* no evento (событие [*sobytye*]) a respeito de um determinado estado de coisas que o integra – um acontecimento da história a que se tem um primeiro acesso somente através de uma intuição indutiva, ou uma experiência que envolve uma certa relação sentimental, ou um fato concernente a um crime de que se torna cúmplice ou testemunha etc. –, o que é possível através do *tom emocional-volitivo* do ato que “[...] procura expressar a verdade [*pravda*] de um dado momento, e isso o relaciona à última, unitária e única unidade” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 55); b) definir conceitualmente a истина (*ístina*) tal qual se manifesta em um dado momento constituinte ou participante do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade, isto é, o *modo* como a verdade incondicional torna-se conhecida por uma certa consciência que busca apreendê-la, conhecê-la e, portanto, torná-la *incorporada ao Ser-evento* exatamente por meio do seu ato de pensamento em termos de uma atitude responsável que é exercida de maneira emocional-volitiva no mundo da vida, sob as injunções necessárias da alteridade. É do segundo significado que pretendo especificamente tratar aqui, na exata medida em que é ele o primeiro significante em *PFA* do sentido filosófico da problemática da correlação de que Husserl trata como a dimensão de constituição da sua fenomenologia em *IL*. Tal paralelo torna-se profundamente elucidado quando Bakhtin (1993a [1986], p. 67) diz, por exemplo, que

Todo o contexto infinito do conhecimento teórico humano possível – ciência – deve se tornar alguma coisa *responsavelmente conhecida* [uznanie] para mim como um único participante, e isso em nada diminui e distorce a verdade autônoma [istina] do conhecimento teórico, mas, pelo contrário, complementa-a ao ponto de torná-la uma verdade necessariamente válida [*pravda*]. Uma tal transformação do *saber-de* [znanie] para a cognição responsável [uznanie] está muito longe de ser uma questão de sua utilização imediata, como um momento técnico ou instrumental, para satisfazer algum

necessidade prática na viva vivida.

Conquanto as diferenças epistêmicas mais fundamentais que concernem aos termos com que Bakhtin parece subscrever e reformular a primeira proposição do problema por Husserl, é bastante evidente que há entre ambas as perspectivas filosóficas uma incontestável similitude que possibilita que se estabeleça entre elas uma relação epistemicamente filosófica embasada sobretudo em uma semântica da concordância. Como é afirmado pelo filósofo russo e tal como é significado pela discussão husserliana em particular, a verdade incondicional ou em si torna-se uma verdade conhecida (правда [*pravda*]) sem que ela perca a sua autonomia ideal e sem que em seu conteúdo-sentido se veja abalado, modificado ou distorcido pelo ato que a apreende ou pela realidade eventícia em que é ela dada ao conhecimento. Tomando uma posição distinta, Bakhtin então advoga que, contrariamente ao que se poderia presumir, a verdade incondicional, ao tornar-se conhecida, é *complementada* porque se torna uma *verdade necessariamente válida*, o que significa: que, além de ser em si mesma e objetivamente válida, a истина (*ístina*), ao se transformar em правда (*pravda*) – como uma verdade conhecida e, portanto, dada no evento (eventícia) –, é assumida também como *eventiciamente* válida, ou seja, dotada de validade e de valor *para* o evento em que ela se dá e, assim, *na* dimensão da historicidade que é a eventicidade e a transitividade do Ser de que tal evento é um dos seus momentos constituintes. Com tal noção é que Bakhtin tanto assegura a autonomia, a independência e a irrelatividade da veracidade da verdade que é em si válida, como também propõe uma via moral para tratar um problema de natureza epistemológica, qual seja, o da correlação, isto é, a questão que é referente ao modo como o *eu* torna-se consciente da verdade incondicional, apreendendo-a ao incorporá-la no Ser-evento por meio do seu ato (moral) de conhecimento.

Tem-se então apresentada por Bakhtin a dimensão em que correlacionalmente a истина (*ístina*) se realiza na instância concreta e histórica, cuja unidade real e viva da correlação é tanto o ato entendido como a unidade através de que se constitui a tessitura da vivência, quanto a consciência que emocional-volitivamente o realiza ou o empreende na historicidade do mundo da vida, justamente por meio do dever assumido, sob a força moral da alteridade, a partir dos valores da vida e da cultura então mobilizados e agenciados por ela arquitetonicamente. Daí a razão fundamental da sua transposição correlativa como *conhecimento* integral e em si mesmo válido e autônomo (знание [*znánie*]) para o mundo da vida como, agora, uma verdade *reconhecida* (узнание [*usnánie*]) de modo responsável. Enquanto o *em-si* no sentido do *saber-de*, o conteúdo da verdade incondicional define-se como somente uma possibilidade que, ao incorporar-se ao Ser-evento por meio do ato, é *tornado* uma efetividade cognoscitiva pela qual

o ente se torna *responsável*. A dicotomia distintiva entre a истина (*ístina*) e a правда (*pravda*), portanto, parece ser o primeiro passo epistêmico tomado pelo filósofo russo com o fim de trazer para a sua filosofia moral do ato a questão da correlação de que Husserl trata em *IL*²⁰⁸, não nos termos lógicos e fenomenológicos com que o filósofo alemão tratara antes essa problemática, mas, sim, a partir filosoficamente de um sentido moral ou ético, sob a guarida do que propõe em sua antropologia filosófica: uma definição do *eidos* do ente humano enquanto um sujeito histórico, moral e alteritário.

Ora, a afirmação de que o mundo teórico em sua integralidade *deve se tornar conhecido de maneira responsável* não acabaria por levar a concepção bakhtiniana de истина (*ístina*) a um contrassenso quanto ao sentido filosófico que lhe foi anteriormente outorgado pelo filósofo russo, dado que lhe concede ele uma definição que a determina como conceitualmente objetiva e incondicional porque é em si mesma válida (veracidade), sendo autoequivalente e recebendo a sua autodeterminação apenas do seu valor imanente, advindo do lugar que ocupa no domínio teórico a que pertence? Em outras palavras, não parece ali Bakhtin querer tornar a verdade incondicional *relativa à necessidade responsável* de tornar-se conhecida? É bastante evidente que não. A força cogente a que se refere o filósofo quase na forma de um *imperativo categórico* – e eis a ironia por ser ele um crítico da ideia kantiana – é tão somente verdadeira não para a verdade incondicional e decorrentemente para a totalidade do mundo teórico que em si mesmos são válidos, objetivos e independentes, mas, sim, para o *ente histórico e moral*, enquanto o sujeito do conhecimento, que se propõe a fundar uma relação de conhecimento da verdade através do seu ato *responsável* de pensamento – e aqui a semelhança com Solovióv é visível. Se há um *dever-ser* em relação ao mundo teórico, é ele promulgado integralmente *para* o ente que almeja ou procura conhecer. Mas se precisa entender que o imperativo que Bakhtin assume para a sua filosofia não é uma necessidade advinda do interior do domínio transcendente e alheio do contexto infinito do conhecimento teórico. Ao contrário, é ele assertório de maneira responsabilmente moral e histórica a partir do contexto unitário e único da vida do ente humano, em um dado momento constituinte do Ser-evento em sua eventicidade e transitividade. Essa noção é elucidada pelo que afirma o filósofo, por exemplo em: “assim, o conhecimento de [znanie] um conteúdo do objeto em-si se torna um conhecimento dele *para mim* – torna-se uma *cognição* [uznanie] que *responsavelmente me obriga*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 67). Como complementa ainda Bakhtin (1993a [1986], p. 89),

²⁰⁸ E, deve-se lembrar, que encontra na doutrina fenomenológica de *IL* um dos seus exemplares. A mesma questão igualmente foi trabalhada por Rickert e por inúmeros outros que propuseram uma solução imantada no mesmo sentido filosófico.

Não há nenhum relativismo aqui: a verdade [*pravda*] do Ser-evento contém dentro de si, totalmente, o absolutismo extra-temporal da verdade teórica [*istina*]. A *unidade* do mundo é um momento da sua *unicidade* concreta e uma condição necessária para nosso pensamento, sob o aspecto de seu conteúdo, isto é, nosso pensamento como um juízo. Mas para o pensamento real como um ato realizado, apenas a unidade não é suficiente.

Essa postura filosófica de Bakhtin então rejeita igualmente o subjetivismo psicologista que poderia querer reduzir tanto a истина (*ístina*) quanto a правда (*pravda*) a uma determinada subjetividade que em si mesma viria a encontrar as condições ideais e legítimas para constituí-las. Mesmo que a verdade eventícia, em seus dois significados epistêmicos, possa encontrar na individualidade de um ente e na unicidade do seu lugar na eventicidade e na transitividade do Ser a sua fonte ou a sua cede, deve-se lembrar que não se trata de uma subjetividade empírica e dada por si própria, mas de uma consciência que é internamente cindida porque é, em si, habitada por uma alteridade²⁰⁹ que é tanto mais constitutiva, determinante e reguladora do horizonte de experiências do *eu*, quanto mais é a marca do que Bakhtin denomina de estrutura fenomenológica da dimensão moral da consciência humana. Ela é, assim, arquitetônica, o que necessariamente torna a правда (*pravda*) uma verdade que *vem a ser moralmente coassumida incorporada, coapreendida e covivenciada na coexistência* (событие [*sobýtie*]) que é o evento do Ser em processo, ou seja, na historicidade concreta do mundo da vida. É daí que se deve haurir que, nos termos de Bakhtin (1993a [1986], p. 64) “cada um está certo em seu próprio lugar, e está certo responsavelmente, não subjetivamente”. E, como dito antes, é aí proposta por Bakhtin uma nova subjetividade para a sua antropologia filosófica, que possui uma relação epistemicamente dinâmica e vertical com as suas principais disposições na dimensão da sua filosofia moral e quanto às demais temáticas concernentes aos outros domínios epistêmicos da filosofia com que ele vem a se envolver em *PFA* – epistemologia, filosofia dos valores, estética etc. Trata-se de uma subjetividade que parece ser por ele assumida *aprioristicamente* como alteritária, visto que a arquitetônica, ao ser proposta como a estrutura do dever, do ato e, por extensão, da consciência, indica afirmativamente a alteridade como uma *necessidade a priori*²¹⁰ do ser do ente humano e, portanto, fundamental e originária; e de um ente cujo *eidos* já é

²⁰⁹ Rememore-se: eu-para-mim, eu-para-o-outro e outro-para-mim (Bakhtin, 1993a [1986]).

²¹⁰ O que significa: Se a alteridade é considerada como absolutamente essencial e indispensável para a constituição do ente humano, ela deve necessariamente ser entendida como uma característica inerente e previamente existente à sua maneira de ser. Caso contrário, seria irrelevante, secundária, dispensável ou descartável. Assim, reconhece-se que a concepção bakhtiniana carrega um caráter profundamente radical, pois Bakhtin estabelece a alteridade, em um sentido rigorosamente filosófico, como uma exigência essencial, e não como algo acidental ou fortuito.

caracterizado pela existência primordial uma carência imarcescível e de uma dependência indelével da presença de um *outro*.

Assim é que se pode perceber que, em seu significado correlativo, a distinção proposta pelo filósofo russo torna-se melhor explicada quando se observa a relação complementar em que são estabelecidas a verdade incondicional (истина [*ístina*]) e a verdade eventícia no sentido de uma *verdade incondicional que se torna conhecida* (правда [*pravda*]) – é claro, em um dos seus significados. Daí pode-se advogar que não há, por consequência, uma obrigatoriedade em si teórica, uma vez que não é possível presumir que haja um dever-ser teórico capaz de motivar o ato de conhecimento, sobretudo em seu fundamento ético. Porém, pode-se questionar: então o que, de acordo com a teoria de *PFA*, é que viria a instituir a razão fundadora da procura pela verdade, guiando e embasando a consciência na sua busca pela realização do ato responsável de pensamento através de que ela conseguiria chegar ao conhecimento do conteúdo-sentido em si mesmo válido e à assunção da veracidade da verdade que é objetiva e irrelativa tanto quanto? Em outros termos: o que obrigaria a humanidade, enquanto o conjunto total dos entes históricos, morais e alteritários, a procurar a verdade incondicional e a torná-la uma verdade eventícia ao fazê-la congregar do Ser-evento? A resposta é somente uma: a *responsabilidade* que é fundada originariamente pelo não-álibi no ser (не-алиби в бытии [*nie-álibi v bytii*]) expresso sobretudo através da alteridade, que se trata do imperativo moralmente filosófico em que a dimensão do dever une-se à do ser do ente humano e de *sê-lo de forma arquitetônica*, dado que, sem agir de maneira moral sob a injunção da alteridade que constitui a sua consciência e por meio dos seus atos no sentido das unidades que perfazem a tessitura experiencial ou vivencial da sua vida consciente, ele sequer é capaz de exigir para si a possibilidade de uma existência efetiva e real. É do campo da responsabilidade moral que então

O dever surge apenas na correlação da verdade (válida por si) com nosso ato real de cognição, e esse momento de estar correlacionado é historicamente um momento único: ele é sempre um ato ou ação individual [*postupok*] que não afeta em nada a validade teórica objetiva de um juízo, um ato ou ação individual que é avaliado e atribuído dentro do contexto unitário da vida real, única, de um sujeito (Bakhtin, 1993a [1986], p. 22-23).

Agora, tem-se a condição de sopesar os intentos de Bakhtin quanto ao tema em questão com um pouco de menos obscuridade. É certo que a discussão inteira está envolvida por uma grande complexidade, dada a natureza dos próprios termos em que ela é feita. O que se pode daí extrair é a parcial conclusão que versa a respeito da ideia de acordo com que o desígnio de Bakhtin em tratar da verdade incondicional acaba por tomar a forma de uma assunção moral e

de uma articulação filosófica cujo produto final pode ser entendido no sentido de uma tentativa de definição antropológico-filosófica da condição humana, em um diálogo fundamental com um conjunto de significados filosóficos que acham na doutrina husserliana de *IL* e na filosofia epistemológica de Solovióv fontes legítimas e fundamentos epistêmicos mais do que possíveis, que sinalizam a relação de Bakhtin com as suas teorias filosóficas, tradições teóricas em que se encontram convergentemente e a existência de uma série bastante recorrente de tópicos teóricos assumidos de maneira reiterada por pensadores que se investiram da responsabilidade de buscar combater filosófica, científica e ideologicamente o psicologismo e o positivismo, tais como os filósofos de cujas teorias trato aqui: Husserl e Bakhtin – e, por aproximação, também Solovióv. Assim é que se possui o estabelecimento de um grupo de significantes epistêmicos que apontam essencialmente para a indispensabilidade de uma contínua investigação teórica a respeito de tal relação filosófica.

Embora possam ser reconhecidas as similitudes, as convergências e as continuidades parciais, é fato mais do que evidente que as perspectivas filosóficas dos três filósofos se diferem em pontos importantes e fundamentais. Bakhtin afasta-se do sentido filosófico do pensamento husserliano ao não se propor à elaboração de uma lógica pura como ciência das ciências ou uma teoria do conhecimento, nem de uma fenomenologia enquanto uma filosofia epistemológica destinada a tratar descritivamente das vivências intencionais no que de puro e eidético possuem elas. Se em *IL* vê-se que Husserl inicia e busca desenvolver uma epistemologia no sentido de uma fenomenologia da consciência cognoscente, não é isso que Bakhtin objetiva fazer em *PFA*. É no quadro teórico da sua filosofia moral, portanto, que se deve buscar o sentido totalizante do que é proposto pelo filósofo russo. Ele tenta sistematicamente empreender uma integração da problemática epistemológica relacionada à questão da verdade em si ou incondicional com que Husserl e Solovióv procuraram lidar e operar as suas posições particulares sobretudo contra o psicologismo, assimilando Bakhtin à sua teoria filosófica um conjunto de fundamentos, de pressupostos e de temas advindo do pensamento de ambos os filósofos, mas os subscrevendo e os reformulando segundo o sentido filosoficamente moral da sua discussão e em concordância epistêmica essencial com o projeto programático de antropologia filosófica que na sua obra ele parece dar uma primeira e insipiente forma – incompleta, na verdade.

Logo, é mais do que necessário que se veja entre as teorias filosóficas aqui mobilizadas uma divergência constitutiva: enquanto, de um lado, podem-se classificar as reflexões sobre a verdade de Solovióv e de Husserl como fundamentalmente epistemológicas e, portanto, ligadas a um conjunto de problemas filosóficos pertencentes ao domínio da teoria do conhecimento de que retiram, de forma positiva ou negativa, os sentidos epistêmicos essenciais das suas teses e

das suas definições, é preciso que, de outro, assumam-se que o pensamento bakhtiniano a respeito da истина (*ístina*) e da правда (*pravda*) é inserido em um escopo que se pode dizer moral ou ético em todas as suas principais disposições filosóficas e totalmente pertencente a uma filosofia moral, cujo desenvolvimento epistêmico é destinado a um fim: a definição da condição moral e histórica do ente humano no quadro geral da antropologia filosófica do filósofo russo. Tais características do que propõe Bakhtin são reveladores do fato de ter ele reconfigurado as muitas questões epistemológicas de maneira que pudessem, sem perder o seu sentido fundamental, ser aliadas aos aspectos moral que se associam a elas através especialmente do conceito de ato com que o filósofo russo opera em sua obra. Se o conceito de verdade em si da doutrina husserliana pode ser visto claramente como uma das fontes das ideias propugnadas pela reflexão moral de Bakhtin sobre as questões epistemológicas, é certo que se precisa também assumir que não o é nos idênticos termos em que é dada a teoria de Husserl. Parece que o filósofo russo de alguma forma deseja então, através de modificações que se podem compreender como epistemicamente substanciais, completar uma parte da empreitada da fenomenologia eidética e pura propondo como contígua a ela uma filosofia moral, e isso sobretudo a partir de um tipo de deslocamento radicalmente epistêmico graças a que Bakhtin então transporta a sua teorização a respeito da истина (*ístina*) e da correlação de uma dimensão eideticamente pura de uma fenomenologia articulada a uma lógica pura para uma outra, a que se pode conceder o nome provisório de *antropológico-filosoficamente moral*.

É necessário, agora, que se passe ao último tópico de debate quanto à possível relação filosófica de Bakhtin com a filosofia de *IL*. E é com uma discussão que vem coroar as questões pensadas sobre as concepções de verdade (истина [*ístina*] e правда [*pravda*]) na filosofia de *PFA* que procurarei dar um fim relativo à temática geral desta dissertação. Tratarei, assim, da relação arquitetônica entre o ato, o conteúdo e a consciência em termos de uma reconcepção, pelo menos em um dos seus significados, da problemática da correlação inicialmente proposta em *IL* de Husserl, o que é sobretudo feito por Bakhtin a partir da ótica da sua filosofia moral do não-álibi.

3.5 O dever, o ato, o conteúdo-sentido e a consciência: da correlação fenomenológica de Husserl à incorporação arquitetônica de Bakhtin

Que há uma dicotomia intencionalmente proposta entre a ideia de ato e a de conteúdo-sentido em *PFA*, não me parece haver dúvidas. Mas que há igualmente a proposição de uma noção que vise a definir uma síntese através de uma determinada correlação, não é uma questão

a que também não é dada a possibilidade de negação. A reflexão adequadamente requerida pela problemática dirigida à concepção de pensamento como um ato responsável, em particular quando é focalizada em suas relações intrinsecamente epistêmicas, na sistematicidade da teoria que se exprime em *PFA*, com a de conteúdo objetivo – ou, em termos do seu próprio autor, de conteúdo-sentido (содержание-смысл [*soderjanie-smysl*]) – a que se refere Bakhtin (1993a [1986]) em diversos momentos da sua obra, trata-se de uma demanda cuja forma teórica toca inteira e profundamente uma questão em que se reverbera, a meu ver, uma forte presença da discussão fenomenológica de *IL*. Pelo menos, é o que parece ocorrer no que diz respeito às supostas intenções filosóficas do filósofo russo e de acordo com uma ótica que não se aliene de relativas analogias entre as teorizações programadas por Bakhtin e as anteriores enunciadas por Husserl, muito menos das suas diferenças epistemicamente fundamentais e constitutivas que se referem sobretudo aos projetos filosóficos que buscaram desenvolver.

Assim é que, diante da predição que assim se dedica a refletir sobre o conceito de ato de pensamento a partir dos significados da filosofia moral de Bakhtin – ou seja, como um ato responsável –, julgo ser de igual modo indispensável que se parta do entendimento segundo o qual tanto tal conceito quanto o que ali é, de maneira assertiva, afirmado sobre o seu íntimo imbricamento epistêmico com a noção de conteúdo objetivo de uma dupla decorrência, em partes, também da crítica ao psicologismo que Bakhtin faz em *PFA*, relativamente paralela à de Husserl, como visto. Ao mesmo tempo, é uma problemática que, além de filosoficamente clamar por um conjunto de teses que na filosofia husserliana encontra uma das primeiras expressões filosóficas mais distintas, seguras e originais, presume de forma indireta, assim pressuponho, a posição crítica e opositiva que fez a fenomenologia frente ao psicologismo, bem como, conseqüentemente, a maneira como em *IL* Husserl, de maneira sistemática, instituiu a distinção essencial e de princípio entre o ato constitutivo enquanto vivência intencional e o conteúdo ideal da verdade em si.

É lógico, contudo, que o que aqui digo se trata, neste primeiro instante, de uma hipótese que, contudo, consegue ancorar-se em determinados lastros epistêmicos da discussão proposta por Bakhtin em *PFA*, tal como relativamente se pôde ver nas duas seções precedentes. Ora, viu-se anteriormente também, de forma breve, em que aspectos a concepção bakhtiniana de ato evidencia-se como uma abertura à sua insistente recusa crítica das premissas e das conclusões advindas do ideário psicologista da cognição psicológica, assim como das teorizações que de dentro do psicologismo tentaram – ou ainda tentam – apreender, definir, interpretar, determinar etc. o ato tão apenas psicologicamente. Mas, segundo o que observo aqui e o que já foi dito a respeito, o conceito bakhtiniano de ato define-se epistemicamente como tendo um significado

filosoficamente moral que *em partes* e muito em partes – é imantado no âmago do espírito fenomenológico, dele se desviando, porém, na exata proporção em que se envereda cada vez mais pelo domínio da filosofia moral de Bakhtin, articulado à sua antropologia filosófica. O que se pode notar é que se trata de um conceito cuja definição é determinada somente de modo parcial pelos sentidos filosóficos do que propusera doutrina fenomenológica de *IL*. Embora a concepção de Bakhtin materialize-se em um componente conceitual bastante revestido de tal significado moral e vinculado necessariamente ao intento de fundação da sua antropologia filosófica que perscrute o ente humano exatamente através do que o torna moral e histórico e para defini-lo como o humano que de fato é, em seu diálogo com muitas das temáticas que se acham bem formuladas e justificadas na fenomenologia husserliana, não é arriscado que, por razões diversas e a partir de intenções convenientes, o conceito de ato que em *PFA* deseja o filósofo russo definir possa ser forçadamente interpretado de maneira psicologista.

O que quero dizer, afinal, é o seguinte: se se tomar a problemática em questão em termos da sua possível herança fenomenológica, no sentido antipsicologista assumido por Bakhtin em *PFA* e a partir da coerência teórica do projeto filosófico que ele almeja fundar tendo, de maneira presumível, como um de seus interlocutores a fenomenologia de *IL*, claro está que a concepção bakhtiniana não é psicologista e não deve ser psicologicamente interpretada como busquei evidenciar de maneira prévia antes, do mesmo modo como não parece carregar consigo também o mesmo exato sentido fenomenológico da filosofia de Husserl. Contudo, é forçoso admitir que, mesmo com as ressalvas incisivas do filósofo russo contra qualquer tentativa de compreensão do seu conceito em termos psicologistas, é possível que haja intentos, contra a sua vontade, de interpretá-lo através do ideário teórico e metodológico de uma orientação psicologista.

Em outras palavras, poder-se-ia *tentar* caracterizá-lo como um conceito cuja definição adviria, primeiro, de uma atividade realizada através de uma *indução generalizadora* – como se se tratasse um conceito postulado a partir de uma apreensão feita por intermédio de uma análise empírica do fenômeno em questão (um ato particular e qualquer, por exemplo) – e, segundo, de uma concepção psicologicamente empirista – ou seja, de um ato compreendido tão somente enquanto uma realização psicológica de uma subjetividade empírica e igualmente psicológica. Isso implicaria, como uma exigência irrestrita, uma noção de consciência tão só entendida como uma unidade também empiricamente psicológica, tal como a pressuposta pelo psicologismo que é originado do empirismo filosófico. Portanto, desde já é preciso reiterar a recusa bakhtiniana de que seja possível a interpretação psicologista do seu conceito e afastar da esfera desta discussão, com toda a veemência possível e antes de qualquer tentativa de definição epistêmica mais acurada do sentido filosófico da concepção de ato proposta por Bakhtin em

PFA, toda possibilidade de ir-se contra as intenções filosoficamente antipsicologistas do seu propositor. Deve-se evitar que haja uma entrega tendenciosa de si ao ideário do psicologismo filosófico que se possa achar embrenhada na maioria das concepções teóricas quando são tratados os assuntos da consciência, das suas estruturas e dos seus atos, para que se consiga, com efeito, chegar ao *significado fundamentalmente moral* da filosofia bakhtiniana.

Proceder assim é se inserir, em determinado aspecto, na sistemática de pensamento a que o ideário da fenomenologia concedeu origem e formalização, e a que a tradição posterior deu uma relativa continuidade²¹¹, em correlação com os objetivos filosóficos da fenomenologia de conservar a forma fundamental do mundo ideal, assim como de entender o ato constitutivo somente em sentido fenomenológico. De semelhante modo, é uma maneira de tentar constituir-se no campo dos sentidos filosoficamente morais e antropológico-filosóficos fomentados pelo filósofo russo, em convergência com as suas disposições filosóficas e com as suas mais diversas filiações filosóficas. Assim é que, no caso da filosofia projetada por Bakhtin, trata-se de ir mais longe e perceber que a tentativa de conceber o ato de maneira não psicologista manifesta-se como uma procura inexorável pelos meios teóricos para salvaguardar a *condição emocional-volitivamente moral* que lhe é inerente e constitutiva, segundo a ótica da filosofia moral por ele arquitetada.

Mas cabe agora uma série de questionamentos quanto ao presente tema: em que sentido pode haver a compreensão adequadamente epistêmica do significado do conceito de ato de que Bakhtin trata, sobretudo com relação ao pensamento e à instância cognoscitiva, e como um tese que com a fenomenologia mantém determinadas interlocuções, em particular ao se perceber o conjunto demasiadamente específico de questões que dominam as ideias relativas à orientação dada e seguida pela filosofia fenomenológica outrora proposta em *IL*? Em complemento, pode-se também perguntar: com que direito é lícito reclamar para o conceito proposto e pugnado por Bakhtin, carregado como parece de tanta verve moral, uma legítima inspiração na episteme a que deu origem a fenomenologia descritiva e eidética de Husserl? E, por fim: em que termos pode ser dado o entendimento segundo o qual a concepção teórica imanente ao conceito de ato pode tratar-se de uma consequência da crítica bakhtiniana ao psicologismo e em que aspectos pode encontrar-se inspirada na posição tomada e desenvolvida pela doutrina husserliana com a sua negação crítica dos fundamentos psicologistas? Além do mais, em que sentido epistêmico, ainda, é dada a questão referente à relação fundamental entre o ato responsável e o conteúdo-sentido, em termos de uma correlação em que a verdade incondicional se torna conhecida pela

²¹¹ Como exemplo, cf. Sartre (2015 [1943]) e Merleau-Ponty (1999 [1945]).

consciência através do ato e, a partir daí, incorporada ao Ser-evento?

Certo é que não se deve recusar que uma série de intenções filosóficas possam subjazer à teorização de Bakhtin no que concerne às suas prováveis inspirações na fenomenologia de *IL*. Mas também não é justo conceder à sua filosofia, de antemão e por conveniência qualquer que seja, uma direta filiação filosófica com os sentidos da doutrina fenomenológica, sem o devido cuidado epistêmico. Tal como procurei pôr à mostra quando tratei da crítica antipsicologista de Bakhtin e também das concepções de verdade com que opera em sua teoria, é necessário que se tenha cautela ao se propor estabelecer a dinâmica das relações epistêmicas e dos paralelos possíveis entre a filosofia de Bakhtin em *PFA* e a de *IL*, mesmo que a assunção bakhtiniana de fundamentos e de temáticas do que antes propusera Husserl possa agora ser vista como mais evidentemente provável. Assim é que as análises epistêmicas nunca podem prescindir-se de mensurar, em parte ou em totalidade, as continuidades em relação com as discontinuidades que se encontram necessariamente implicadas na relação entre duas ou mais teorias, em especial ao se referirem elas a projetos programáticos tão distintos em suas vontades filosóficas e em seus objetivos. Longe de deferir, portanto, a uma postura contrária da que já venho aqui praticando, procuro, mais do que nunca, reafirmá-la justamente com o fim de tratar o conceito bakhtiniano de ato no exato significado moral que lhe é pertencente segundo as definições do seu autor.

Como já abordado, a crítica antipsicologista de Bakhtin comporta dois eixos e, portanto, faz-se nas duas direções fundadas por eles, convergindo-se em determinados pontos: um, como já e claro, concernente ao ato e aos demais problemas filosóficos implicados nas questões que lhe fazem referências; e outro referente à verdade incondicional (истина [*ístina*]) e a verdade eventícia (правда [*pravda*]), um caminho subsidiário da primeira e do sentido e contrapositivo advindo tanto da fenomenologia husserliana de *IL*, quanto possivelmente da filosofia teórica de Solovióv. Portanto, é dispensável que aqui se retome o conjunto de pressupostos e de premissas da posição negativa de Bakhtin quanto ao psicologismo, e isso em razão do fato de que o seu conceito de ato tratar-se ao mesmo tempo do ponto de partida e do corolário da sua posição antipsicologista. Assim é que é imprescindível sobretudo, como um movimento inicial, buscar desenvolver um entendimento através de que seja capaz a apreensão significativa do conceito de ato no seu estrito significado moral. Como é ele definido?

Viu-se que Bakhtin, em *PFA*, oferece uma definição negativa da sua concepção de ato ao exatamente insistir que não é válido outorgar-lhe um sentido que se possa dizer psicologista, isto é, advindo da cognição psicológica. Da mesma maneira, ali recusa o filósofo russo a aceitar que o ato (поступок [*postúpok*]) possa *viver* em um mundo psíquico, isto é, a reduzir-se aos termos do psiquismo empírico, ao mesmo tempo que, veladamente, assume como pressuposto

que somente na eventicidade da vida é que pode ele responsabilmente surgir, desenvolver-se e ser consolidado. É segundo tal desígnio antipsicologista que procede Bakhtin, cuja crítica acaba por revelar-se como uma tentativa de retirar o ato das mãos do psicologismo através sobretudo da proposição para ele de um sentido filosoficamente moral. Portanto, pode-se deveras ver aqui manifestada a ideia de acordo com que o conceito bakhtiniano de ato se trata, por um de seus lados, de uma consequência da sua crítica ao psicologismo inominado e indefinido de que fala Bakhtin, como procurei evidenciar anteriormente. De semelhante maneira, precisa-se entender que não é em termos empiristas que se dá a definição da concepção de ato do filósofo russo – ou seja, como se se tratasse de um ato entendido enquanto um produto empírico, causal e direto de estados psíquicos compreendidos no sentido de uma química cerebral. Daí é que se pode deduzir uma parte do sentido filosófico e ético, aliás, da *crise* a que se refere Bakhtin (1993 [1986, p. 72]), ao anuir parcialmente à ideia de alienação do materialismo:

A crise contemporânea é, fundamentalmente, uma crise da ação contemporânea [*postupok*]. Um abismo se criou entre o motivo do ato realmente realizado ou ação e o seu produto. Mas, em consequência disso, o produto da ação, separado de suas raízes ontológicas, também murchou. O dinheiro pode se tornar o motivo da ação que constrói um sistema moral. Em relação ao presente momento, o materialismo econômico está certo, embora não porque os motivos do ato realmente realizado penetraram dentro do produto, mas antes pelo contrário: o produto em sua validade isola-se do ato realmente realizado em sua motivação real. Mas a situação não pode ser retificada de dentro do produto: é impossível abrir caminho daqui para o ato realmente realizado. Ela só pode ser retificada de dentro do próprio ato.

Mas como é, por outro lado, o seu conceito de ato definido e *em termos positivos*? Antes de tudo, Bakhtin classifica-o conceitualmente como ato responsável (ответственный поступок [*otviétstvennyi postúpok*]). E “[...] tudo é um ato ou ação que realizo – até mesmo o *pensamento* e o *sentimento*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 23, grifos meus), diz ainda o filósofo russo, o que parece significar que *a totalidade das ações humanas em que se acham envolvidos os valores da vida e da cultura* e, portanto, possuem contornos emocional-volitivos devem ser entendidos como atos. Bakhtin considera o ato assim moralmente definido como uma certa unidade cujas partes se encontram unidas pela responsabilidade, inelutavelmente e à revelia de se querê-lo ou não²¹². Assim é que “este ato é verdadeiramente real (ele participa do Ser-evento único) apenas *em sua inteireza*. Apenas esse ato *inteiro* está vivo, existe completa e inescapavelmente – vem

²¹² É a mesma ideia que se apresenta em *Arte e responsabilidade* quando Bakhtin (2011a, p. XXXIII, grifos meus) diz: “o que garante o nexos interno entre os elementos do indivíduo? *Só a unidade da responsabilidade*”.

a ser, é completado” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 19-20). Em tal sentido, é a responsabilidade a força imperativa que, como um tipo de condenação inescapável, determina *todo e qualquer ato como constitutivamente moral*. Ao mesmo tempo, é vindicada por Bakhtin uma legitimidade fundamental para a ideia que toma como premissa a inerência do ato ao mundo da vida – ao Ser-evento único –, no sentido de tratar-se da dimensão vivencial (concreta) a que o ato está necessariamente preso e de que emana a sua real e viva motivação ética em termos de um dever emergido na exata relação que é fundada pela consciência com o evento e através da alteridade que lhe é imanente. Portanto, o ato responsável é uma demanda de um momento concretamente constituinte do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade, que requer do ente humano enquanto histórico, moral e a alteritário a sua *realização obrigatória* no sentido de um dever-ser perpetrado pelo não-álibi no Ser de que é *imperativamente* investido o lugar uniocorrente e singular que ali ocupa, por meio do *reconhecimento da sua obrigatória unicidade*:

Um ato ou ação responsável é precisamente aquele ato realizado sob a base de um reconhecimento da minha obrigatória (dever-ser) unicidade. É essa afirmação do meu não-álibi no Ser que constitui a base da minha vida sendo tanto real e necessariamente dada *como também* sendo real e necessariamente projetada como algo-ainda-por-ser-alcançado. É apenas o meu não-álibi no Ser que transforma uma possibilidade vazia em um ato ou ação responsável e real (através de uma referência emocional-volitiva a mim mesmo como aquele que é ativo). Esse é o fato vivo de um ato ou ação primordial que produz pela primeira vez o ato responsavelmente realizado – produz seu peso real, sua compulsoriedade; é a fundação da minha vida como ação-realizar [*postuplenie*], porque, para *ser* na vida, *ser realmente*, é *agir*, é ser não-indiferente com relação ao todo único (Bakhtin, 1993a [1986], p. 60).

Veja-se que o filósofo russo é demasiadamente claro quanto ao sentido filosófico que é preciso assumir em relação ao seu conceito de ato. Não é ele um fato empírico e psicológico, nem é, também, apenas uma forma indiferente, por mais que em si conserve um determinado *eidos* tanto no sentido de um ato em geral – *sempre como uma decorrência do dever enquanto uma atitude de consciência*, em termos propriamente bakhtinianos –, quanto no de tratar-se de um *ato especificamente moral* que, logo, deve possuir uma *tipicidade* que o torne o que é – um ato moral. Perceba-se igualmente que, com a sua definição, o filósofo russo constroi uma rede epistêmica de conceitos que ao de ato acham-se interligados, sendo eles definidores de outros fenômenos contíguos, que ali estão imprescindivelmente implicados. Um dos mais importantes pontos da argumentação de Bakhtin no excerto acima refere-se sobretudo ao fato de que um ato verdadeiramente responsável, que se assume como tal deste a sua mais tenra motivação, emerge do reconhecimento da *unicidade obrigatória* de que é investido o sujeito da ação, o que se acha

ligado, por conseguinte, ao não-álibi no Ser que tanto mais envolve a singularidade irrepitível do seu lugar no mundo, impreterivelmente, quanto mais determina o dever como a exata forma de uma obrigatoriedade inescapável que requer do autor do ato a assunção total da sua completa responsabilidade moral e um ativismo na realização historicamente integral do ato, através de que a sua unicidade possa exprimir-se como a inteira manifestação da sua vida e do Ser-evento de que é um integrante. O não-álibi, portanto, trata-se da eliminação de quaisquer possibilidades de busca por motivações externas ao evento, ao sujeito e às relações que ele estabelece com o *outro* e com o mundo para o ato. No contexto dessa discussão bakhtiniana, é de extrema clareza o que é dito por Matviév (Matbеев, 2016, p. 75, tradução própria)²¹³:

Bakhtin não nega inteiramente a noção de obrigatoriedade. Ao longo de sua obra, encontramos repetidas vezes os conceitos de “dever” e de “obrigação”. “Eu sou o único que não pode, em nenhum momento, ser indiferente à vida real e irremediável e compulsivamente única, devo ter uma obrigação em relação a tudo, seja o que for e sob quaisquer condições que me sejam dadas, devo agir a partir do meu único lugar, pelo menos agir internamente”. De fato, para Bakhtin, a obrigatoriedade surge como uma forma específica e pessoal de consciência da responsabilidade dos próprios atos, da própria vida. “O dever está na unidade da minha única vida responsável”, escreveu ele.

Portanto, não há para o ente humano como se eximir da realização do ato enquanto uma expressão da sua experiência irrepitível no mundo da vida, uma vez que, como já dito por mim, na mesma medida em que não efetivá-lo se caracteriza como a sua própria condenação a uma inexistência. O não-álibi no Ser é, conseguintemente, a tácita afirmação da sua responsabilidade e o fundamento da sua existência e da sua pertinência ao mundo da vida. O sujeito, assim, acha-se necessariamente preso ao peso moral da sua vinculação necessária com o *outro* e com o Ser-evento, e isso exatamente por meio do ato enquanto uma decorrência necessária do dever como uma atitude de consciência, a unidade integralmente responsável por ligar a dimensão do seu ser à do seu dever. Tal dinâmica é instituída, como se pode ver na citação acima, por uma tensão constitutiva entre a vida hodiernamente dada e já concretizada do ente humano e a sua vida em termos de projeções de si, no sentido de *algo-ainda-por-ser-alcançado*, através do ato que pode

²¹³ No original: “Бахтин не отрицает всецело и долженствование. На протяжении всей его работы мы не раз встречаемся с понятиями ‘долга’, ‘долженствования’. «Я – единственный ни в один момент не могу быть безучастен в действительной и безысходно-нудительно-единственной жизни, я должен иметь долженствование по отношению ко всему, каково бы оно ни было и в каких бы условиях ни было дано, я должен поступать со своего единственного места, хотя бы внутренне только поступать’. Собственно, для Бахтина долженствование выступает как специфическая, личностная форма осознания ответственности своего поступка, своей жизни. ‘Долженствование – в единстве моей единственной ответственной жизни’, – писал он”.

torná-las uma realização efetiva. E é o não-álibi que é capaz de transformar tais *possibilidades vazias* em um ato moralmente responsável e real, através da transformação do ente do ato em um todo emocional-volitivo de referências enquanto o ser ativo que o realizou concretamente a partir de valores da vida e da cultura então assumidos. Daí a sua vida, que é uma expressão do Ser-evento realizado por meio dos seus atos responsáveis, tratar-se de um processo ininterrupto de realização de atos como asserções concretas da dimensão eventícia do ser do seu autor, posto agora imperativamente como um ente histórico, moral e alteritário através da ação que realiza.

Assim é que o ato responsável, enquanto um conceito que se adscrive com um sentido moral de modo intrínseco, é vinculado à dimensão eventícia da condição humana que também é interpretada por Bakhtin como fundamentalmente moral e histórica, o que se exprime através, em especial, da ideia concretizada no conceito de não-álibi no ser, por meio de que, como disse anteriormente, em si parece articular e reunir a instância do dever e a do ser do ente humano como histórico, moral e alteritário, de maneira que ele se vê privado de todas as condições para escapar da responsabilidade que lhe é, em essência, outorgada como um fato que marca a sua própria constituição eidética por meio da alteridade que é proclamada como constitutiva da sua consciência arquitetônica, como o seu fundamento primeiro e último. Ou seja, eideticamente o ente humano é, em si, responsável graças ao ato moral que efetivamente realiza em relação a) ao seu pertencimento ao Ser-evento, no sentido de um momento da historicidade em devir do mundo da vida, e b) à alteridade que o atravessa e o constitui de forma necessária, por meio de uma *contraposição arquitetônica* entre o *eu* e o *outro*, que é “[...] completada por cada ação ou ato moral, e é compreendida pela consciência moral elementar” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 92). É de tal viés que se deve então dizer que, quanto às questões epistemológicas, *inescapavelmente*

Cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [*postupok*]. É um de todos aqueles atos que fazem da minha vida única inteira um realizar ininterrupto de atos [*postuplenie*]. Porque minha vida inteira como um todo pode ser considerada um complexo ato ou ação singular que eu realizo: eu realizo, isto é, executo atos, com toda a minha vida, e cada ato particular e experiência vivida é um momento constituinte da minha vida – da contínua realização de atos [*postuplenie*]. Como um ato executado, um dado pensamento forma um todo integral: tanto seu conteúdo-sentido quanto o fato de sua presença na minha consciência real – a consciência de um ser humano perfeitamente determinado – em um tempo particular e em circunstâncias particulares, isto é, toda a historicidade concreta de sua realização – ambos os momentos (o momento do conteúdo-sentido e o momento histórico-individual) são unitários e indivisíveis na avaliação desse pensamento como minha ação ou ato responsável (Bakhtin, 1993a [1986], p. 21).

Perceba-se que Bakhtin propõe um sentido moral – novamente – para lidar com os temas e as problemáticas propriamente circunscritos pela epistemologia. São aqui evidentes, mais do que nunca, tanto a modificação original empreendida pelo filósofo russo em relação às maneiras imanentes de tratamento dos tópicos epistemológicos²¹⁴, quanto os significados que tornam a sua relação filosoficamente epistêmica com a fenomenologia de *IL* marcada por dissidências e por descontinuidades no que concerne à definição de ato de conhecimento (pensamento) e aos modos idiossincráticos com que Bakhtin e Husserl, cada um à sua maneira, procuraram abordá-lo e compreendê-lo filosoficamente. Enquanto o filósofo alemão, como parcialmente se pôde ver, trata do ato de conhecimento em termos de vivências intencionais dotadas de certas formas típicas e na esfera da sua fenomenologia eidética e descritiva, Bakhtin, em *PFA*, também tenta fazê-lo, mas, diferentemente, a partir da sua filosofia moral e propugnando um significado total e radicalmente ético para o seu conceito de ato. O *поступок* (*postúpok*) em si parece concentrar, portanto, um dos traços originais da reflexão particularmente bakhtiniana e concomitantemente os signos dos divórcios e das diferenças entre Bakhtin e a tradição fenomenológica quanto aos problemas da teoria do conhecimento de que buscam tratar. E isso na exata proporção em que o filósofo russo recorre a um *monismo moral* ao epistemicamente definir todo e qualquer ato, enquanto uma derivação do dever em termos de uma atitude de consciência, como uma *ação em si imperiosamente moral*. O que de consequências esse monismo poderia de fato gerar para a epistemologia é uma outra questão que demandaria uma total exploração de decorrências das premissas da filosofia moral bakhtiniana.

No que é dito por Bakhtin, há que se destacar um axioma dos mais fundamentais que o conectam, mais uma vez, à tradição de pensamento filosófico que acha na fenomenologia de *IL* uma das suas maiores manifestações sistemáticas. É ele o *apoteagma* do tratamento moral a partir de que filósofo russo aborda uma problemática epistemológica: trata-se do postulado que alvitra o ato (responsável) de conhecimento como uma unidade indissociável entre a ação moralmente histórica, singular e irrepetível, que se liga necessariamente ao momento presente do Ser-evento em que é efetivada ou realizada, como um elo através de que o ente humano, como o sujeito do ato, congrega da historicidade do mundo da vida em termos de Ser eventício e transitivo, e o seu correlato conteúdo-sentido. Aqui, Bakhtin propõe uma discussão que novamente o coliga a uma dicotomia muito semelhante proposta por Husserl em *IL*, conquanto com um sentido mais

²¹⁴ As maneiras imanentes referem-se aos modos como a epistemologia lida com as suas questões sem desviar-se dos sentidos filosóficos que são próprios de si mesma. Em outras palavras, as maneiras imanentes são as formas como a epistemologia trata apenas lógica e epistemologicamente os seus problemas. Bakhtin, ao contrário, começa por tratar alguns deles a partir de um domínio outro que lhe é externo: o da filosofia moral.

do que diversos. Enquanto o conteúdo-sentido refere-se a um significado ideal e transcendente porque incondicional, supratemporal, regido pelas leis do seu mundo teórico e completamente alheio ao que não se refere ao domínio da objetividade que é em si mesmo válido – de que ele é um integrante –, o ato é a sua contraparte condicional, espaçotemporal, dominada totalmente pela lógica da historicidade, da alteridade e da responsabilidade, que encontra no dever, como uma obrigatoriedade dimanada da relação arquitetônica entre o *eu*, o *outro*, a história, a vida e a cultura, o seu lugar de legitimação e de justificação, o seu espaço de motivação necessária por um não-álibi no Ser que é totalmente determinante da condição de ser do ente autor do ato.

E, se o ato de conhecimento (pensamento) é, para Bakhtin, intrinsecamente moral e, por conseguinte, responsável, é ele, por decorrência, tanto um constituinte da vida enquanto uma concreta e contínua realização de atos, quanto uma das suas formas de expressão. Assim é que se consegue ver Bakhtin esforçando-se para definir o ato de pensamento como uma unidade por que se deve responsabilizar moralmente o ente da ação – e também a humanidade inteira por ele representada. Tal esforço visa a determinar a parte da correlação que se refere ao ato, por meio de que uma verdade incondicional em si mesma válida torna-se incorporada ao Ser-evento, como um dever ou uma obrigatoriedade que se dá na dimensão historicamente real que ela implica quando a necessidade de conhecer tal verdade é tornada uma procura imperiosa e sempre um projeto constitutivo da vida humana em termos de *algo-ainda-por-ser-alcançado*, cujo sentido mandatário é não decorrente, como antes afirmei, de um dever-ser teórico, mas, sim, de um reconhecimento tácito de tal imperativo como uma obrigação advinda do âmago da interconecção entre a consciência arquitetonicamente estruturada e imersa no Ser-evento e o mundo da vida a que o sujeito do ato encontra-se vinculado de maneira fundamental. O ente da ação é envolvido, assim, por um não-álibi no Ser que domina *originariamente* a sua condição no mundo e a partir de que faz de si, diante de tal mundo em devir, dos *outros*, da cultura e da verdade, um ser em si mesmo moral porque responsável pelo ato que realiza, histórico, por efetivá-lo no Ser em sua eventicidade e em sua transitividade, e alteritário, dado que demanda, desde a formação germinal da sua consciência, a alteridade como uma exigência originária.

É aqui, portanto, que se percebe o maior deslocamento de significado da concepção bakhtiniana em relação à fenomenologia de *IL*. Sem tecer qualquer espécie de consideração mais acurada e direta sobre a doutrina pura e eidética de Husserl, ela parece, antes, desviar-se do seu sentido, sem desdenhá-lo, para propor a sua compreensão filosoficamente moral, o que reconfigura, de forma substancial, o lugar da discussão de Bakhtin sobre as temáticas do ato quanto às questões epistemológicas e sobre a sua possível filiação ao que outrora Husserl propusera em *IL*. Conquanto haja aí ainda um interstício em que talvez possa proceder a uma

similitude entre ambos os filósofos, certamente as dissonâncias tornam-se concretamente em significantes da descontinuidade. É em tal momento que o abismo das diferenças aprofunda-se de maneira exorbitante, escancarando demasiadamente o quanto Bakhtin se destoa do sentido projetado por Husserl em *IL* por mais que ali possa ter-se inspirado e como ele em *PFA* defere um projeto integralmente próprio, o que necessariamente abre uma outra via de questionamento sobre as demais fontes filosóficas da sua teoria. Aqui, é evidente que o tratamento moral do ato é a maior expressão das dissidências. Mas é extremamente claro que o fato de Bakhtin tê-lo atrelado a um conceito de dever com o sentido até aqui discutido trata-se de uma das razões que levam o filósofo russo a distanciar-se ainda mais da doutrina do fundador da fenomenologia.

É a máxima expressão da primazia filosófica da *razão prática*, que é hipostasiada e por Bakhtin instituída como a motivação de toda e qualquer atividade humana no mundo da vida. Todavia, é indispensável reconhecer que ao conceito de ato é filosoficamente oposto, como mostrado, o de conteúdo-sentido. Tal dicotomia no plano epistêmico da teoria de *PFA* é um reflexo da cisão assumida como uma premissa e constatada por ele entre o mundo da vida, a que pertenceria de maneira inconfundível o ato responsável como uma ação moral efetivamente realizada, e o mundo da cultura, a dimensão em que reinam a objetividade do conteúdo-sentido e a veracidade em si da истина (*ístina*), o domínio total dos componentes transcendentais. Essa separação é também paralelamente afirmada por outras filosofias, como a fenomenologia de *IL*, como se pôde ver, e a maior parte dos sistemas filosóficos do neokantismo²¹⁵, espelhada, por exemplo, tanto na distinção quanto na separação entre o ato de conhecimento e o conteúdo que perfaz a sua instância objetiva. Portanto, a dualidade distintiva entre o ato responsável e o conteúdo-sentido não se trata, como é claro, de uma exclusiva proposição da teoria filosófica de *PFA*, mas é original no sentido idiossincraticamente moral que determina a totalidade do seu sentido, tanto quanto ao ato, como quanto à assunção moralmente responsável da atividade de conhecimento por meio de que a correlação realmente alcança os seus termos finais no mundo da vida. E é, de maneira semelhante, na oposição entre ambos os conceitos que se pode extrair os significados epistêmicos de cada um, bem como o sentido filosófico da sua união na episteme filosófica de *PFA*. Daí é que se deve, por decorrência, assumir

Um ato de nossa atividade, de nossa real experiência, é como um Jano bifronte. Ele olha em duas direções opostas: ele olha para a unidade objetiva de um domínio da cultura e para a unicidade irrepetível da vida realmente vivida e experimentada. Mas não há um plano unitário e único onde ambas as

²¹⁵ Como exemplo, cf. a dicotomia entre a via psicológico-transcendental e a via lógico-transcendental da filosofia de Rickert.

faces poderiam mutuamente se determinar com relação a uma única e singular unidade. É apenas o evento único do Ser no processo de realização que pode constituir essa unidade única; tudo que é teórico ou estético deve ser determinado como um momento constituinte do evento único do Ser, embora não mais, é claro, em termos teóricos ou estéticos. Um ato deve adquirir um plano unitário singular para ser capaz de refletir-se em ambas as direções – no seu sentido ou significado e em seu ser; ele deve adquirir a unidade de dupla responsabilidade – tanto pelo seu conteúdo (responsabilidade especial) como pelo seu Ser (responsabilidade moral). E a responsabilidade especial, além disso, deve ser trazida (deve entrar) em comunhão com a responsabilidade moral única e unitária como um momento constituinte dela. Esse é o único meio pelo qual a perniciosa divisão e não interpenetração entre cultura e vida poderia ser superada (Bakhtin, 1993a [1986], p. 20).

É extremamente curioso observar que, embora proponha Bakhtin a distinção entre o ato e o conteúdo, a cada um outorgando o seu domínio, o conjunto das suas características e a série das obrigações que exercem e dos seus sentidos filosóficos, é também por ele assumido que é na interioridade do ato em sua inteireza que há a articulação entre ele, em toda a historicidade concreta que o determina como tal, sendo uma unidade de integral responsabilidade e, assim, essencialmente moral, e o conteúdo-sentido que decorre da dimensão objetiva e incondicional do mundo teórico, como a *matéria* que é determinada emocional-volitivamente pelos valores da vida e da cultura, e que se torna incorporada ao Ser-evento a partir do ato. Ao mesmo tempo que é a contraparte do conteúdo-sentido, o ato é também definido como a unidade responsável pela consubstanciação entre o campo da *unicidade irrepitível da vida* e a *unidade objetiva de um domínio cultural* (Bakhtin, 1993a [1986]). E é por essa razão que o ato se torna ainda mais o espaço de revelação originária da responsabilidade, porque deve ser responsável tanto *moral* como *especialmente*, e isso sobretudo devido ao fato de, ao incorporar o conteúdo-sentido, por exemplo, de uma verdade incondicional da ciência, induz a responsabilidade especial a instituir uma comunhão com a moral e, conseqüentemente, leva-a a congregar e a participar de um dos momentos constituintes do Ser-evento. Como esse Jano bifronte, o ato investe a consciência de que é parte em uma dimensão inelutavelmente moral, enquanto o domínio em que a correlação torna-se possível pela *primeira vez em sentido moral*, como a decorrência de um ato ético, e de forma necessária.

Mas é fato que a dualidade irreduzível, que torna cada domínio em questão imiscível em relação ao outro, congrega em si as suas diferenças. Ou seja, pode-se entender que o ato como tal unidade unificante é tanto mais a síntese de duas dimensões diversas quanto mais é um tipo de conclusão que permite, de um lado, a intuição dos constituintes histórica e moralmente únicos e irrepitíveis que podem achar-se implicados na sua realização – sujeitos, momento histórico, conjuntura social, configuração da cultura etc. – e, de outro, a dedução de toda uma

série de questões concernentes ao mundo teórico em que se guarda a verdade incondicional em si mesma válida – as formas e as categorias de síntese (os *a priori* kantianos), os valores em si transcendentemente válidos etc. É o ato um Jano bifronte, portanto, que permite a análise das condições da *unicidade irrepitível da vida realmente vivida* que podem estar na sua base e dos componentes advindos da *unidade objetiva do domínio da cultura*. E como é dada essa síntese de que o ato é a conclusão final, se tal cisão é inerentemente constitutiva? No ato enquanto uma expressão moralmente histórica do *evento único do Ser* em que a correlação de fato e de direito acontece. É somente no evento (событие [*sobytie*]), a verdadeira dimensão de constituição e de manifestação da consciência em si moral, histórica e alteritária porque é arquitetonicamente estruturada e presa à historicidade mundo da vida, que se pode presumir o *plano unitário* em que é possível a articulação arquitetônica entre ambos os mundos. Isso faz com que o peso da responsabilidade moral torne ainda maior, uma vez que o ente enquanto o autor do ato responde integralmente pela totalidade da correlação.

Assim é que a superação da dicotomia entre a vida e a cultura não pode, sobretudo em termos morais, ser dada nos limites dos diversos domínios do mundo objetivo da cultura, já que não é possível daí haurir qualquer espécie de dever-ser – dever-ser teórico, estético, filosófico moral, social etc. Não há qualquer forma de obrigatoriedade que possa dimanar-se do interior de um juízo, seja ele científico ou filosófico, seja ele moral ou estético. Tal *divisão perniciosa*, como outrora enfatizei, torna-se superada tão somente no evento e através do ato, envolvidos ambos por uma normatividade que parte apenas do interior da consciência em termos da sua atitude e em resposta às necessidade e às demandas do momento constituinte do Ser-evento a que pertence. Contudo, é necessário ainda se pensar: como é possível acessar o conteúdo-sentido independentemente do ato e que significado ainda tem ele enquanto uma das dimensões correlativas? E, por fim, como se pode presumir o modo como é filosoficamente pressuposto por Bakhtin que seja dada a correlação?

Como evidenciado antes, o conteúdo-sentido, ao tratar-se do constituinte conteudístico que em si mesmo é válido e verdadeiro – a veridicidade da verdade incondicional, portanto – independentemente da necessidade de que seja afirmado fatualmente, em nada é afetado em sua validade pelos aspectos que perfazem o ato em sua unicidade e em sua historicidade. Tal como o predicado objetivamente verdadeiro que é a verdade incondicional de que é componente, o conteúdo-sentido não se afeta, em si mesmo, por qualquer fator contingente. Ele simplesmente é em si absolutamente válido. As leis da teoria heliocêntrica, por exemplo, foram propostas de

modo apriorístico e arbitrário²¹⁶, sem que houvesse a precisão, para ser válida em si como um conteúdo-sentido, de que fosse comprovada de maneira *empírica*. Isso se confirma sobretudo por, à época, não ter havido à disposição de Nicolau Copérnico [1473-1543], o seu propositor, qualquer instrumento técnico que pudesse empiricamente lhe dar a condição de determinar a apoditicidade da tese que propunha. Assim é que se pode ver que o conteúdo verdadeiro de um dado juízo como o de Copérnico sobre o modelo heliocêntrico não carece de ser empiricamente asseverado para *ser em si mesmo válido*. Por conclusão, “na medida em que o mundo autônomo abstratamente teórico (um mundo fundamentalmente e essencialmente alheio à historicidade única e viva) permaneça dentro de seus limites, sua autonomia é justificável e inviolável” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 25).

Isso pode ser visto como uma ampla defesa dos sistemas dedutivos, exemplificáveis por muitas leis da física, da matemática e de outras ciências afins. É a tal problemática que se refere Bakhtin (1993a [1986], p. 21-22) quando assume, por exemplo, que “independentemente dos momentos que distinguimos num juízo teoricamente válido – tais como forma (as categorias de síntese) e conteúdo (o assunto, o dado experimental e sensual), ou objeto e conteúdo – a validade de todos esses momentos permanece completamente impenetrável ao momento constituído por um ato individual – uma ação realizada por aquele que pensa”. É certo que aí é novamente afirmada a crítica antipsicologista do filósofo russo, mas é analogamente verdadeiro que reconhece ele que a *impenetrabilidade* é uma característica fundamental dos componentes objetivos e transcendentos do mundo teórico. Em tal diâmetro de definições, é bastante evidente que há uma proximidade filosófica entre o que assevera Bakhtin e as ideias husserlianas sobre o conteúdo ideal, a que já me referi antes. Ambos afirmam a sua completa e total autonomia, vendo-o como, em termos husserlianos, nada além de uma objetualidade ideal capaz de ser pela consciência intencionada. De igual modo, também admitem ambos que não é possível ao ato afetá-lo por qualquer um dos seus lados. É por isso que, em especial, o filósofo russo considera, ainda na esteira da mesma ideia, que

O conteúdo destacado do ato cognitivo passa a ser governado por suas próprias leis imanentes, de acordo com as quais ele se desenvolve como se tivesse vontade própria. Na medida em que nós entramos nesse conteúdo, isto é, realizamos um ato de abstração, nós somos agora controlados por suas leis autônomas, ou, para ser exato, nós simplesmente não estamos mais presentes nele como seres humanos individualmente e responsavelmente ativos (Bakhtin, 1993a [1986], p. 25).

²¹⁶ Ou seja, sem que fossem motivadas empiricamente e dadas comprovadamente por meio de indução.

Veja-se que Bakhtin explicitamente se refere à autonomia do conteúdo cognitivo – por equivalência terminológica, conteúdo teórico ou conteúdo-sentido –, que é em si – quando é, pode-se entender, pensado independentemente da sua realização fatural ou contingente pelo ato – *governado por suas próprias leis imanes* – e ideais, acrescentaria Husserl. Tal autonomia, que lhe confere uma supratemporalidade porque não é dependente do ato, é-lhe garantida pela sua total validade em si, ou seja, pela sua veracidade – o fato de ser em si válido e verdadeiro. Mas há, também reivindicada Bakhtin, uma consequência para as atitudes científicas que se querem completamente objetivas, isto é, que visam a abordar o conteúdo-sentido apenas por ele mesmo, em alienação do aspecto da responsabilidade e da historicidade do ato em que ele é realizado. O efeito a que remete o filósofo russo é o absoluto controle que é exercido sobre tal prática pelas leis autônomas e imanes do mundo teórico ou cognitivo. A forma extremada dessa postura trata-se evidentemente de um *abstracionismo teoreticista* que é tão comum em várias concepções absolutamente racionalistas. Ao mesmo tempo, pode-se perceber que, por mais que se proceda a uma abordagem do conteúdo cognitivo ou teórico tendo como ponto de partida e de referência o ato em sua correlação necessária com ele, não é possível a integral dissolução das leis imanes e autônomas do mundo teórico por que é regido o conteúdo tanto quanto o é a verdade incondicional. Com tais leis, portanto, torna-se imprescindível correlacionar aquelas próprias das práticas do mundo da vida, sem que ambas se alienem umas das outras e de modo que a atividade científica ou filosófica possa reconhecer o fundamento, a independência e a autonomia das leis ideais do mundo teórico em que se articula o conteúdo-sentido intencionado por ela.

Há aqui a total assunção bakhtiniana da tese filosófica que defende tanto a existência quanto a validade do pensamento teórico em si em termos, pode-se compreender por extensão, de conteúdo-sentido e de verdade dotada de veracidade em si mesma, cuja origem se encontra bem alicerçada em diferentes teorias filosóficas, sobretudo na fenomenologia de *IL* e, um pouco mais remotamente, na epistemologia bolzaniana. Tal constatação é indispensável especialmente para que se entenda a possibilidade de que a filosofia husserliana em questão tenha sido tomada por Bakhtin como uma das suas fontes e como um dos seus interlocutores. Entretanto, há uma dissidência mais do que importante para o que discuto aqui. Por mais que a posição bakhtiniana não recuse a completa independência do pensamento teórico e não rejeite a ideia de que ele em si é regido por suas próprias leis imanes, não reconhece que a seja salutar ou viável às muitas teorias científicas ou filosóficas que procedam de modo abstracionista ou teoreticista, uma vez que a única dimensão em que podem ser analisados, mensurados, intencionados, interpretados etc. o conteúdo-sentido, a verdade incondicional (истина [*ístina*]) e as leis puramente inerentes

ao seu domínio é o ato que em si os articula e os concretiza historicamente. Por conseguinte,

Se eu me abstraio do centro que constitui o ponto de partida da minha participação única no Ser, e eu faço isso, além do mais, não apenas da determinação de conteúdo da minha participação (determinação com respeito a tempo, espaço, etc.), mas também do fato de ela ser realmente, emocionalmente e volitivamente reconhecida e afirmada, então a unicidade concreta e a necessária realidade do mundo começará inevitavelmente a se decompor; ela se desintegrará em momentos e relações abstratamente universais, meramente possíveis, que podem ser reduzidos a uma unidade meramente possível, igualmente abstrato-universal (Bakhtin, 1993a [1986], p. 75).

Na concepção que desenvolve Bakhtin – intrinsecamente original, é evidente –, é lícito para o filósofo russo o desenvolvimento de uma outra racionalidade²¹⁷ que não descarte ou exclua os aspectos ínsitos à instância historicamente moral do ato, que não se aliene dos fatores únicos e irrepetíveis que se referem a um momento da história em que a consciência engajada no processo de conhecimento busca alcançá-lo por meio do seu ato responsável de pensamento. É daí, assim, que advém a crítica bakhtiniana ao teoreticismo, que se manifesta em diversas passagens de *PFA* – inclusive na supracitada. É em convergência com a sua crítica que o filósofo russo promulga a necessidade de um pensamento participativo (Bakhtin, 1993a [1986]; Sobre, 2019) que consiga apreender intuitiva e interpretativamente a correlação reconciliativa entre o ato em sua historicidade singular e uniocorrente, que reflete em si a dimensão do Ser-evento, do ente concreto que é o sujeito da ação e dos valores da vida igualmente mobilizados ali, e o conteúdo em sua incondicional validade, regido pelas suas leis e dotado de absoluta universalidade. Mesmo assim, o filósofo russo mais uma vez postula que,

Para a validade teórica de um juízo, por outro lado, o momento histórico-individual – a transformação de um juízo em um ato ou ação responsável de seu autor – é completamente imaterial. Eu mesmo – como aquele que está realmente pensando e que é responsável pelo seu ato de pensar – eu não estou presente no juízo teoricamente válido (Bakhtin, 1993a [1986], p. 21).

Ou, ainda como também fala Bakhtin (1993a [1986], p. 30), “o mundo como conteúdo do pensamento científico é um mundo particular: é um mundo autônomo, mas não separado”. Isso torna o mundo teórico absolutamente independente do mundo da vida, e nada referente à sua constituição objetiva, absoluta e irrelativa, determinada pela sua total validade em si, cria,

²¹⁷ Aqui, emprego tal termo no sentido de utilização dos meios racionais para o conhecimento de uma determinada objetualidade.

como falado antes, uma obrigatoriedade quanto ao conhecimento da verdade incondicional. Nada na dimensão do mundo teórico funda e fundamenta o desenvolvimento de um dever-ser igualmente teórico, portanto. É assim que “quando separamos abstratamente o conteúdo de uma experiência vivida de sua experiência real, o conteúdo se apresenta a nós como algo absolutamente indiferente ao valor enquanto valor real e afirmado; mesmo um pensamento sobre valor pode ser separado de um ato real de avaliação” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 51). Mas daí surge, novamente, uma questão que retoma uma das que antes foram feitas: se assim são definidos os termos filosóficos do ato e do conteúdo, cada qual sendo considerado inerente a mundos radicalmente opostos, *conquanto não separados*, como é possível que haja, então, a realização do pensamento no sentido de um conhecimento que se dá na convergência entre um ato moral e o conteúdo-sentido de uma verdade? Em que ponto é que se dá a possibilidade de compreensão correlativa da relação consubstancial que permite à humanidade a realização das suas atividades cognoscitivas a partir de um ato em si fugaz porque histórico, essencialmente moral segundo a ótica de Bakhtin, e de um conteúdo objetivo em sua integralidade? Talvez se possa começar a compreender este último tópico a partir da crítica bakhtiniana à inaptidão da filosofia contemporânea para lidar com tal problemática com vistas à superação da cisão entre o mundo da vida e o mundo da cultura. Diz ele:

A filosofia contemporânea tem sido incapaz de criar um princípio para uma inclusão assim, e é isso que constitui o seu estado de crise. O ato realizado ou ação é cindido em um conteúdo-sentido objetivo, e um processo subjetivo de realização. Do primeiro fragmento se cria uma única unidade sistêmica da cultura que é realmente esplêndida em sua rigorosa clareza. Do segundo fragmento, se ele não é descartado como completamente inútil (ele é pura e inteiramente subjetivo, uma vez que o seu conteúdo-sentido foi retirado), pode-se no máximo extrair e aceitar alguma coisa estética e teórica, como a *dure e* ou *élan vital* de Bergson [12 palavras ilegíveis]. Mas nem no primeiro mundo nem no segundo há espaço para a execução real e responsável de uma ação (Bakhtin, 1993a [1986], p. 39).

Constatada tal crise, em cujo seio se encontram duas direções opostas – uma subjetivista e outra objetivista –, Bakhtin então investe em dar uma *resposta filosoficamente moral*, segundo a lógica programática da sua antropologia filosófica, à questão que, em termos básicos, refere-se ao problema da correlação fundada ou retrabalhada pela fenomenologia de Husserl. Viu-se no final da seção anterior que Bakhtin trata da problemática correlativa ao dizer que é o ato, enquanto uma decorrência do dever em termos de atitude de consciência, que incorpora a истина (istina) na realidade do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade como правда (pravda), ao assumir tal tarefa como um ínsito dever-ser dimanado do seio do evento (событие

[*sobýtie*]) do mundo da vida e que leva obrigatoriamente a consciência ao reconhecimento da verdade em si válida e verdadeira como também válida e verdadeira para o momento hodierno do Ser-evento em que ela realiza o seu ato de pensamento. Mas esse processo de incorporação, através de que a verdade incondicional passa a congregar da historicidade do mundo, é realizado exatamente quando é dada a consubstanciação entre a vida e a cultura por meio do ato de moral de conhecimento que é *responsável* por efetivar o conteúdo-sentido da истина (ístina), sem aliená-la da sua objetividade e da sua consequente incondicionalidade.

O filósofo então refere-se uma forma de correlação quando explicitamente assume, por exemplo, que “[...] ambos os momentos (o momento do conteúdo-sentido e o momento histórico-individual) são unitário e indivisíveis na avaliação desse pensamento como minha ação ou ato responsável” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 21). Em outros termos, apenas quando o ato em questão é *moralmente* avaliado em seus aspectos históricos e uniocorrentes e geraí e universais. Tal ideia repercute-se ainda no instante em que ele afirma que o mundo teórico torna-se um “[...] *um mundo que se incorpora no evento unitário e único do Ser através da mediação de uma consciência responsável, em uma ação real*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 30). Como é possível ver, pode-se conjecturar que aí são postos os significados da fundação de um *sentido moral para o problema da correlação*, o que marca epistemicamente uma distinção fundamental da perspectiva bakhtiniana em relação à husserliana. Na mesma linha, é proposto então Bakhtin (1993a [1986], p. 73) que “uma tal ação responsável, contudo, não deve se opor à teoria e ao pensamento, mas incorporá-los em si como momentos necessários que são totalmente responsáveis”.

Mas, de análoga maneira, o filósofo russo reconhece que são infrutíferas e inadequadas as tentativas de estabelecimento da correlação que tentem partir do interior do mundo teórico, o que se torna extremamente claro quando ele afirma que não há qualquer espécie de dever-ser teórico. Se assim é, então de que lugar parte a obrigatoriedade que determina a realização da correlação? A resposta parcial a tal pergunta já foi dada no final da seção anterior: é da relação fundamental e consubstancial entre o ato, o dever e a consciência imersos no Ser-evento aberto e único e da alteridade que tal relação e tal pertencimento à eventicidade demandam. Assim, é no plano concreto da historicidade do mundo da vida que é dado o passo determinante para que a correlação, em termos de reconciliação entre o ato e o conteúdo e de congregação da verdade incondicional dos momentos uniocorrente do *evento em processo do Ser*, torne-se efetiva, e isso exatamente no instante em que o ato moralmente responsável de conhecimento (ou pensamento) põe-se como a dimensão tanto *mediadora* ou *reconciliadora*, quanto *unificante* ou *sintética* entre ambas as direções, como o Jano bifronte que é. Para Bakhtin, é tão somente em correlação

com a *unicidade real* do lugar do sujeito do ato que o mundo teórico a que pertencem o conteúdo da verdade em si válida e os seus demais componentes transcendentais e alheios ao mundo da vida, enquanto um *sistema* regido por suas próprias leis imanentes, *enraíza-se* no Ser-evento:

Cada momento constituinte dessa unidade é logicamente necessária [sic] dentro do sistema, mas o próprio sistema em seu todo é apenas algo relativamente possível. É apenas em correlação comigo mesmo – aquele que pensa ativamente – e como ação realmente realizada do meu pensamento responsável que um tal sistema se enraíza na unicidade real e valorativamente eficaz ou válida desse mundo. Tudo o que é abstratamente universal ou geral não é um momento da experiência vivida do mundo imediatamente, o modo como *essa* pessoa é, *esse* céu, *essa* árvore; ele constitui um tal momento indiretamente . como o aspecto de conteúdo-sentido *deste* pensamento único real, *deste* livro real. É somente desse modo que ele realmente vive e participa, e não por si, não em sua auto-suficiência com relação ao sentido ou significado (Bakhtin, 1993a [1986], p. 76).

Daí é que advém a total responsabilidade moral do ente autor do ato, enquanto o sujeito que, do seu lugar singular no Ser-evento, realiza-o sem que nenhum outro pudesse fazê-lo. E, como todo ato é uma decorrência do dever no sentido de uma atitude de consciência, é ela que se torna a instância em que a correlação concretamente ocorre, enquanto o dever é a sua *atitude emocional-volitiva* que a leva à realização²¹⁸ do ato por meio de que é instituída a reconciliação entre o mundo da vida e o mundo da cultura, na exata medida em que é o dever a assunção responsável de valores de ambos os domínios. A obrigatoriedade, portanto, advém do reconhecimento tácito de que é a consciência revestida quando adscribe para si a necessidade de realização de um ato moralmente responsável de conhecimento, sob a injunção do não-álibi no Ser que imperativamente, ao atravessá-la e constituí-la de maneira fundamental, torna a feitura de tal ato uma demanda para que ela possa *ser*. Daí a importância do ato no processo de *incorporação*. Como categoricamente afirma o filósofo russo, “o ato real da cognição – não do interior de seu produto teórico-abstrato (isto é, do interior de um juízo universalmente válido), mas como um ato ou ação responsável – *incorpora toda validade extra-temporal ao Ser-evento único*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 28, grifos meus). Assim é que se deve entender que, se não há uma força imperativa que motive ou fundamente inexoravelmente a correlação a partir do seu *produto teórico-abstrato*, ela precisa ser pressuposta e reconhecida como dimanada do âmago do ato em sua necessária responsabilidade constitutiva, como o exercício histórico e moral da *intencionalidade* da consciência (Castro Dias; Villarta-Neder, 2024b). Por

²¹⁸ Parece haver aqui, portanto, uma teleologia da consciência arquetonicamente estruturada. É uma temática que carece ser analisada à parte.

consequente, é indispensável que se assuma que

Uma teoria precisa entrar em comunhão *não* com construções teóricas e vida imaginada, mas com o evento realmente existente do ser moral – com a razão prática, e isso é responsabilmente completado por quem quer que conheça, na medida em que ele aceita a responsabilidade por cada ato integral de sua cognição, isto é, na medida em que o ato de cognição esteja incluído como *minha* ação, com todo o seu conteúdo, na unidade da minha responsabilidade, na qual e pela qual eu realmente vivo – executo ações. Todas as tentativas de forçar caminho de dentro do mundo teórico para o Ser-evento real são completamente sem esperança. O mundo teoricamente conhecido não pode abrir-se de dentro da própria cognição ao ponto de se tornar aberto ao mundo real único. Mas do ato executado (não da sua transcrição teórica) há um caminho para o seu conteúdo-sentido, que é recebido e incluído do interior daquele ato realmente executado; porque o ato é realmente executado no Ser (Bakhtin, 1993a [1986], p. 30).

Portanto, Bakhtin assume que o *ser moral* do ato não é derivado de uma abstração, nem é justificado moralmente e motivado em seus termos reais e vivos pelo mundo teórico, mas, sim, da sua inerência ao mundo da vida como *vivido concreto* e, a partir daí, de uma vindicação do seu dever-se enquanto uma obrigatoriedade impulsionada pelo não-álibi no seio do evento, que é o que o leva ao reconhecimento da verdade, à consequente afirmação do seu conteúdo-sentido e à sua incorporação responsável ao Ser-evento. De tal perspectiva, tem-se que a teoria deve tornar-se uma experiência real somente pela assunção de um dever emergido da vida, ao mesmo tempo que é constitutivamente posto e regulado pela alteridade da consciência que é entendida do ponto de vista arquitetônico. É assim, então, que uma teoria toma parte no evento, sentando-se à mesa com o conjunto histórico das efemeridades e das contingências que fazem parte inexoravelmente do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade. É apenas por meio de um ato, que em si é histórica e moralmente responsável e que responsabiliza de igual maneira o seu autor perante a vida, a cultura, a si e aos *outros*, que a verdade incondicional em si mesma válida e verdadeira entra em *comunhão* com a historicidade em devir, a partir daí tornando-se não somente dotada de veracidade – ou seja, em si mesma válida e verdadeira –, mas também *historicamente válida e verdadeira para o momento eventiciamente único e irrepetível da vida em que o ato responsável, fruto de uma consciência em si alteritária porque arquitetônica, o realiza em toda a sua possibilidade de verdade*. É desse modo que a verdade, ao possuir o seu conteúdo-sentido mobilizado por um ato, é *temporalizada*, sem que a sua constitutiva e radical supratemporalidade, garantida pela sua validade em si, veja-se comprometida.

A desconexão entre a teoria e a vida, enquanto uma decorrência da cisão entre o mundo da vida e o mundo da cultura, torna-se superada, portanto, pelo ser moral do ato. Daí há também

que o ato de pensamento e a cognição teórica incorporada ou integrada à vida são inteiramente modificados porque incluem em si a responsabilidade que é o ponto fulcral da determinação da comunhão entre ambos os mundos. Por conseguinte, a impenetrável esfera teórica, que em si mesma é totalmente válida e verdadeira e é autônoma, independente e alheia aos fatores fatuais concernentes ao mundo histórico do Ser-evento, é tornada um todo que é um *conhecimento compreendido* de uma verdade reconhecida (узнание [usnánie]), torna-se uma parte integrante da unidade da responsabilidade do *eu* que o realiza. É visto aí, conjuntamente, o entendimento bakhtiniano da limitação inerente do mundo teórico quanto à sua capacidade de integrar-se ao mundo da vida. O papel moral do ato, agora não mais entendido no sentido fenomenológico de uma vivência intencional que é dotada de uma determinada estrutura eidética e pura – por mais que Bakhtin pareça não negar o sentido dado a ele por tal fenomenologia –, é o de fundação e de afirmação da responsabilidade inerente, constitutiva e *reguladora* da constituição eventícia do conhecimento por uma consciência. Logo,

O ato responsável ou ação, sozinho, supera toda hipótese. porque ele é, afinal, a atualização de uma decisão – inescapável, irremediável e irrevocavelmente. O ato realizado responsabilmente é um resultado ou soma final, uma consumada conclusão definitiva. O ato realizado concentra, correlaciona e resolve dentro de um contexto unitário e único, e, desta vez, *contexto final*, tanto o sentido como o fato, o universal e o individual, o real e o ideal, porque tudo entra na composição de sua motivação responsável. O ato realizado constitui uma passagem, *de uma vez por todas*, do interior da possibilidade como tal, para o que o que ocorre uma única vez (Bakhtin, 1993a [1986], p. 46).

Em tais termos é que se tem, agora, o ato como uma forma de *atualização decisiva* do conteúdo-sentido da истина (ístina), à medida que é inelutavelmente a assunção de um dever-ser cujo sentido moral vai tanto pela via do reconhecimento (узнание [usnánie]) da validade em si e da veracidade da verdade incondicional (истина [ístina]), quanto da afirmação do não-álibi no Ser que é o centro fundamental das determinações de todo e qualquer ato, inclusive dos cognoscitivos. Portanto, há aí, de maneira necessária, a ideia de acordo com que a atividade científica é o exercício de uma responsabilidade ínsita e de que não pode o ente humano que a exerce tentar escapar. A atualização de uma decisão então se refere ao momento constituinte do Ser-evento em que a consciência *afirma-se moralmente como a única responsável pela verdade manifesta*, o que leva o seu ato a ser determinado como o resultado único e irreduzível em que se concentram os aspectos fundamentais do mundo da vida e do mundo da cultura, como o Jano bifronte que essencialmente é. Se, de um lado, há o conteúdo-sentido, há necessariamente, de outro, a historicidade da sua efetiva realização. Enquanto de lá há o universal, de cá há inteiro

particular. Tem-se posta a via filosoficamente moral através de que se reconciliam a idealidade com a realidade que, em última instância, é o que determina a *correlação moralmente histórica* de que fala Bakhtin, a incorporação do eterno no perecível. Daí é que se tem, como nos dizeres categóricos do filósofo russo, que

[...] a eternidade de significado se torna alguma coisa realmente valiosa – alguma coisa realmente válida ou eficaz – apenas quando está correlacionada com esse ato. O significado eterno se torna um valor atuante para o pensamento-ação, como um momento constituinte deste pensar, apenas quando está correlacionado com a realidade: a eternidade realmente valiosa *deste* pensamento, *deste* livro. Mas aqui também a luz do valor é uma luz tomada de empréstimo: o que é necessariamente valioso em última instância é a eternidade real da própria realidade concreta em seu todo: *desse* ser humano, *desses* seres humanos e seu mundo com todos os seus momentos reais. E é daí que o significado eterno de um pensamento realmente realizado brilha com a luz do valor (Bakhtin, 1993a [1986], p. 76).

Conquanto seja *eterno* o significado²¹⁹, por si próprio atemporal e habilitado de uma validade em si que não reflete a *luz do valor real*, ele somente se torna uma *coisa realmente valiosa* – em outros termos, que é provida de valor real – quando é *correlacionado* com um ato moralmente histórico que é a expressão concreta do Ser-evento e dos seus constituintes. Em palavras parcialmente equivalentes, pode-se compreender que uma objetualidade ideal adquire uma validade concreta quando iluminada pela luz da realidade vivida. E isso não para si mesma, mas, sim, para os entes humanos que com ela precisam fundar uma relação de conhecimento. É por meio desse processo que o significado eterno torna-se um momento constituinte do ato de pensamento. Se há, portanto, um valor que lhe seja deveras intrínseco, para as consciências que o realizam enquanto um conteúdo-sentido manifesta-se como um significado integralmente englobado por um valor real que é a única justa medida para a determinação da sua pertinência histórica ao mundo da vida e da sua manifestação moralmente responsável no ato que o efetiva. Ante um entendimento filosófico que em tais termos pense a correlação, há que a eternidade se torna um atributo do conteúdo-sentido de uma verdade incondicional (истина [*ístina*]) quando é enfaticamente articulado o encontro entre o universal e o particular, entre o supratemporal e o histórico, o que leva em conta, para os *seres humanos*, o *mundo com todos os seus momentos reais*.

É assim também que o ato responsável de conhecimento caracteriza-se como o ponto culminante em que é dada a comunhão entre ambos os mundos, quando a universalidade vem

²¹⁹ Pode-se entender, a título de desenvolvimento da reflexão a seguir, “significado” como simultaneamente uma extensão e uma subscrição de “conteúdo-sentido”.

congregar-se com a real historicidade e verdade em si entrar em união com o Ser-evento. Isso, porém, é possível tão apenas porque a consciência de que parte o dever, cuja realização concreta é o ato, é absoluta e fundamentalmente determinada como uma *unidade arquitetônica*, constituída por três instâncias em cuja relação é fundado o dever como uma assunção moralmente responsável dos valores da vida e da cultura: o eu-para-mim, o outro-para-mim e o eu-para-o-outro. Logo, a correlação, enquanto uma incorporação do conteúdo-sentido ao Ser-evento de tal maneira que o mundo da cultura é reconciliado com o mundo da vida, torna-se concretizada somente, de fato e de direito, quando tal conteúdo-sentido da истина (ístina) *emocional-volitivamente adentra-se a arquitetônica de uma consciência viva* através do dever que fundamenta o ato responsável que o reconhece e, por consequência, assume-o como, além de verdadeiro e provido de validade em si, um *valor real*, o que acaba por torná-lo um *pensamento experimentado* e afirmado em um *tom emocional-volitivo*:

Mas para se tornar realmente atualizado e assim se fazer um participante do ser história da cognição real, o conteúdo válido-em-si de uma possível experiência vivida (um pensamento) precisa entrar em uma interconexão essencial com uma avaliação real; é apenas como um valor real que ele é experimentado (pensado) por mim, isto é, pode ser realmente, ativamente pensado (experimentado) em um tom emocional-volitivo. Este conteúdo, afinal, não cai na minha cabeça como um meteoro de um outro mundo, continuando a existir lá como um fragmento impenetrável fechado em si, como alguma coisa que não está entrelaçada no tecido unitário do meu pensar-experimentar emocional-volitivo, vivo e efetivo, como um momento essencial desse pensar-experimentar. Nenhum conteúdo seria realizado, nenhum pensamento seria realmente pensado se não se estabelecesse uma interconexão essencial entre um conteúdo e seu tom emocional-volitivo, isto é, seu valor realmente afirmado para aquele que pensa. O experimentar ativo de uma experiência, o pensar ativo de um pensamento, significa não estar de modo algum indiferente a ele, significa afirmá-lo de uma maneira emocional-volitiva. O real pensamento que age é *um pensar emocional-volitivo, um pensar que entona, e essa entonação impregna de uma maneira essencial todos os momentos do conteúdo de um pensamento. O tom emocional-volitivo circunfunde todo o conteúdo-sentido de um pensamento no ato realmente executado e relaciona-o ao Ser-evento único. É precisamente o tom emocional-volitivo que orienta e realmente afirma o conteúdo-sentido dentro do Ser único* (Bakhtin, 1993a [1986], p. 51-52, grifos meus)

Diante de tais posições bakhtinianas, há que o dever a que se refere Bakhtin em *PFA*, relacionado à dimensão cognoscitiva ou não, acaba por definir-se necessariamente como uma *atitude emocional-volitiva da consciência arquitetônica*, o que transforma o seu ato correlato, por conseguinte, em uma unidade da vivência ou da experiência envolvida e estruturada por um tom emocional-volitivo. Tem-se aí postulada a arquitetônica como a estrutura fenomenológica a partir de que então parece Bakhtin, afastando-se mais do que nunca do sentido eidético e puro

da fenomenologia que em *IL* Husserl propusera, querer fundar e realizar o que, em partes, parece querer definir-se como um tipo de fenomenologia da consciência moral. No quadro de conceitos que aí estruturam sobretudo os divórcios entre Bakhtin e a filosofia husserliana, é de extrema importância a maneira como ele articula ao seu conceito de ato a concepção de dever. Não é ela, como poder-se-ia pensar, uma categoria de uma ética formal, muito menos de uma ética material. A filosofia moral a que Bakhtin dá realização é epidemicamente advinda de uma outra tradição e propõe-se quase como uma ética existencialista na exata proporção em que não advoga um conjunto de regras de como se deve ou se poderia proceder moralmente, mas, sim, que postula a maneira – fenomenológica? – de ser da consciência moral. É por tal razão que ele assume que “o dever concreto é um dever arquitetônico: o dever de realizar o lugar único no Ser-evento único. E ele é determinado antes e acima de tudo como uma contraposição entre o *eu* e o *outro*” (Bakhtin, 1993a [1986], p. 92). Pode-se dizer, por conseguinte, que é o *outro* a justa medida que, além de constituir, regula o exercício da consciência moral, como um tipo de agente do não-álibi que demanda do *eu* a contínua realização de atos pelos quais ele é e sempre será responsável.

Como é facilmente perceptível, a questão da alteridade que é pressuposta pelo conceito de arquitetônica com que o filósofo russo visa a definir, de um modo um tanto quanto original, a estrutura fenomenológica do dever – e, por derivação, também da consciência e do ato – trata-se de uma outra diferença que torna o tópico filosófico da correlação o que mais carrega consigo diferenças entre Bakhtin e Husserl. E isso pode explicar-se sobretudo pelos sentidos adscritos por cada um em seus projetos filosóficos. Enquanto o filósofo alemão propusera uma doutrina fenomenológica como uma dimensão correlata da lógica pura em termos de uma epistemologia ou uma ciência das ciências, o filósofo russo, desde o princípio, parece desejar estabelecer de fato uma filosofia moral. Em tal programa ético, evidentemente Bakhtin concede centralidade ao dínamo em torno de que é instituída a função tanto de constituição quanto de regulação da condição historicamente moral do ente humano, que é a alteridade. É ela tão radical em seu pensamento que acaba por aduzir a um divórcio mais profundo com uma tradição cartesiana, já vez que a arquitetônica é a delimitação do horizonte interior de experiências de um *eu*, ou seja, a dimensão egológica do ente humano – em outras palavras, os domínios da sua consciência moral. E, como *tudo é um ato* para Bakhtin (até o pensamento e o sentimento), a arquitetônica torna-se a descrição das instâncias em torno de que é posta a tônica da constituição absoluta do ser do ente humano. Aqui, como se pode ver no *eu-para-mim*, no *outro-para-mim* e no *eu-para-o-outro*, a alteridade é não mais um âmbito dado alhures e exterior ao *eu*, mas é, antes, uma esfera que integra a sua interioridade. Com o seu conceito de arquitetônica – cujas origens, em

termos epistêmicos, remete a outras tradições filosóficas, como a hegeliana²²⁰ –, o filósofo russo transfere a alteridade para a intimidade do ser do ente humano, determinando-a como um ponto de referências da sua constituição e da sua regulação historicamente morais.

Diante da tomada de posição filosófica a que assente Bakhtin, percebe-se que, enquanto Husserl via a fenomenologia em *IL*, entendida como o polo correlato da sua lógica pura, como a possibilidade de instauração de uma visada descritiva que seria responsável pela descrição eidética da estrutura típica e pura dos atos constitutivos em termos de vivências intencionais, Bakhtin, ao deslocar a sua discussão da esfera tanto, por meio da sua crítica antipsicologista, do campo epistêmico de uma psicologia naturalista, negando o seu psicologismo e o seu decorrente subjetivismo em relação à verdade e sobretudo ao ato, quanto do de uma fenomenologia pura propriamente dita, e isso por instituir o filósofo russo a natureza do ato de pensamento – ou, por subscrição, de conhecimento – como moral em sua manifestação ou em sua realização historicamente eventícia, acaba por promover um outro deslocamento filosófico justamente porque passa a tratar o ato em questão na esfera da sua filosófica moral do não-álibi vinculada, de maneira necessária, ao seu desígnio de fundar um estudo sobre a constituição do ente humano no plano de uma antropologia filosófica. Assim é que Bakhtin parece saltar da fenomenologia de *IL*, enquanto uma filosofia puramente eidética e descritiva, para uma reflexão que se pode dizer, em significado muito relativo porquanto não tão explícitos e conclusos os seus intentos e os seus fundamentos, afeita à tentativa de proposição de uma fenomenologia da consciência moral que parece querer estabelecer-se em *PFA* como a dimensão metodológica de que Bakhtin lançou mão para fundar, em sentido pleno, a sua filosofia moral como a correlata não de uma lógica pura tal como Husserl instituíra a sua doutrina fenomenológica, mas, sim, da sua antropologia filosófica.

Se, por um lado, a fenomenologia tornou-se uma condição epistêmica de possibilidade para que a discussão bakhtiniana – um dos seus campos de enraizamento, pode-se assim dizer – para que o ato se livrasse de qualquer forma de reflexão advinda do ideário do psicologismo, parece, por outro, a proposta husserliana não se ter tornado suficiente para que o filósofo russo pudesse lograr êxito total em seu projeto próprio. Há que se reconhecer, portanto, o mérito da fenomenologia em ter-lhe fornecido algumas ferramentas filosóficas para que alcançasse relativamente os seus intentos epistêmicos, mas há que se admitir, de modo concomitante, que Bakhtin tomou a direção que lhe convinha, guiado pelo desejo de fundação epistêmica do projeto da antropologia filosófica que em sua obra tenta se afirmar. E, como dito antes, Bakhtin

²²⁰ O que claramente é tema para outras pesquisas.

parece ter recorrido a uma fenomenologia da consciência moral, a partir do ato como a real e viva concretização da atitude de consciência – isto é, do dever –, para fundar e embasar uma filosofia moral da ação do ente humano, com o fim de determiná-lo eideticamente como um ser moral por *essência*. Mas, segundo a lógica do seu raciocínio, deve-se aceitar que, se tudo é um ato responsável (ответственный поступок [*otviétstvennyi postúpok*]), a sua conjecturada fenomenologia da consciência moral, conseqüentemente, torna-se uma fenomenologia da condição inteiramente histórica da consciência em sua totalidade. Em que termos daria isso e o quanto é de fato fidedigno o que ali faria Bakhtin são problemáticas que ainda carecerão de investigações outras e mais profundas, em especial tendo em vista o inacabamento constitutivo de PFA.

Em tudo isso, pode-se ainda assumir a plausibilidade de um outro paralelo possível, que é sustentado pelos sentidos similares desenvolvidos por ambas as filosofias: da mesma forma que Husserl não viu a psicologia naturalista como o meio teórico e metodológico mais adequado ou correto para a descrição e para o entendimento do ato de conhecimento no domínio da sua lógica pura que compreende como uma epistemologia, fundando, para realizar o seu intento filosófico, a fenomenologia eidética e descritiva de *IL* e a elevando ao patamar de único método possível para a compreensão intuitiva e para a descrição essencial dos atos no que possuem de tipicamente estrutural, Bakhtin também parece seguir uma direção parecida, o que sobretudo se esclarece pela sua crítica antipsicologista. Ao recusar criticamente o psicologismo, tanto quanto o seu decorrente subjetivismo, como um meio para a interpretação certa e verdadeira dos atos humanos em seu traço constitutivamente moral e histórico, o filósofo russo também parece ter querido recorrer a um tipo de fenomenologia de tais atos por meio justamente da unidade que permite que sejam uma realidade concreta e viva: a *consciência moral*. Assim é que se pode ver que Bakhtin tenta realizar um projeto de antropologia filosófica de *matriz relativamente fenomenológica* ao buscar fazer uma filosofia que se assemelha em partes a uma fenomenologia da consciência moral ou, em outras palavras, da consciência arquitetônica que é guiada por um dever fundado valorativamente e que é nada além de uma atitude de consciência.

Se Husserl também faz uma fenomenologia da consciência cognoscitiva, através de uma procura pela determinação do eidos dos atos de conhecimento no sentido fenomenológico de vivências intencionais, Bakhtin parece buscar elaborar um programa relativamente inspirado nos intentos husserlianos ao tentar fazer uma fenomenologia da consciência moral com vistas a) a tentar determinar a estrutura geral e universal de todo e qualquer ato moral ou ético – a arquitetônica – e b) a possibilitar que, metodologicamente, a sua filosofia moral, tanto quanto a sua antropologia filosófica, não se limite à esfera da generalidade e da universalidade, mas

consiga também apreender, definir e interpretar de maneira intuitiva os aspectos historicamente únicos, singulares, individuais e uniorrentes que perfazem também o ato enquanto o exercício histórica e moralmente intencional da consciência, fundado e justificado no valor que possibilita que ela vivencie ativa e emocional-volitivamente o Ser como evento. Portanto, pode-se entender que os atos responsáveis, como vivências historicamente éticas ou moral, tornam-se as unidades que constituem a tessitura da consciência arquitetônica, em sua íntima ligação com o Ser-evento em sua aberta transitividade. É de tal presumível e inacabada fenomenologia da consciência moral que Bakhtin desvela o que denomina em *PFA* de estrutura fenomenológica do dever, do ato e da consciência: a arquitetônica.

Aqui, portanto, tem-se mais uma possibilidade de paralelo: assim como Husserl em *IL* conseguiu, por meio da sua refutação argumentativa e sistemática do psicologismo através da sua crítica antipsicologista e graças às abstenções antiempiristas que institui a sua filosofia para evitar recorrer à condição empírica e fatual que é o critério fundamental que perfaz a premissa primeira e última do psicologismo, libertar tanto a verdade quanto o ato em sentido de vivência intencional das amarras epistêmica da tendência psicologista a que ele é avesso, chegando, por conseguinte, à sua filosofia fenomenológica em termos de uma fenomenologia da consciência cognoscitiva, Bakhtin parece intentar o mesmo, mas, agora, em relação à consciência moral. É daí que se consegue haurir o significado fundamental do paralelo temático entre ambas as visões teóricas: para conseguir livrar a verdade incondicional, a verdade eventícia e o ato responsável dos laços limitantes do psicologismo subjetivista, Bakhtin então parece recorrer a uma atitude filosófica por meio de que parece desejar a proposição de uma fenomenologia da consciência moral com o intuito de dali extrair um sentido fundamentalmente antipsicologista para fundar solidamente a sua filosofia moral e, por extensão, a sua antropologia filosófica, o que, porém, *não o tornaria, imprescindivelmente e a rigor, um fenomenólogo*. Assim é que se pode ver o filósofo russo engajado em salvaguardar a filosofia moral das amarras positivistas²²¹ e do seu correlato *psicologismo moral*, assim como Husserl pretendia fazer em relação à epistemologia e, em termos mais restritos, à lógica como uma teoria do conhecimento a que vem associar-se a sua fenomenologia – o meio de libertação também do domínio do ato.

Daí uma conclusão mais do que imprescindível: é a arquitetônica o conceito principal de uma filosofia moral obtida por um tipo de fenomenologia da consciência moral, através de que então o filósofo russo se propõe a determinar a estrutura necessária e universal de toda a

²²¹ Está-se aqui diante de uma questão que carecerá ser analisada e debatida com mais profundidade em trabalhos futuros.

moralidade de que é feita a atividade humana em termos de atitude de consciência. É, portanto, a *expressão fenomenológica* da condição de possibilidade do dever no sentido de um ato que à consciência se remete como o seu ponto de origem e de referência, como é, por correlação, a dimensão determinante do significado de tal ato como a imperativa realização decorrente do dever de uma consciência enquanto a unidade vivencial de que parte necessariamente a sua obrigatoriedade, assim como, por conseguinte, o próprio ato que é o movimento e a instância que constituem a tessitura da vida consciente. É assim que Bakhtin, reafirmo uma vez mais, parece conseguir saltar da análise correlativa da fenomenologia husserliana de *IL* para uma *correlação arquitetônica* em termos de reconciliação, de incorporação e de comunhão entre o aqui histórico e o alhures universal e em si válido; e assim o filósofo russo parece fazê-lo porque é o mundo da vida, em toda a sua historicidade inexorável e premente, enquanto um inescapável devir dado no sentido do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade, que se trata do centro de interesses da filosofia bakhtiniana de *PFA*, na exata medida em que é ali, no Ser-evento, que se manifesta integralmente o ente humano como o que realmente é: um ser tanto mais moral e histórico quanto mais constitutiva e fundamentalmente alteritário.

4 DA CONTINUIDADE RELATIVA E DA DESCONTINUIDADE SISTEMÁTICA DE TEMÁTICAS DA *IL*: ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

A descontinuidade sistemática é seguramente a forma de ser de parte – ou da totalidade, a depender dos casos – dos projetos programáticos que constituem as teorias cuja estruturação epistêmica, ao se inspirar ou se balizar em fundamentos de outros sistemas teóricos, acaba por eludir do sentido intencional e primário das suas fontes, seja por incompreendê-las em alguns dos seus aspectos fundamentais e em seus intentos mais particulares, por uma insuficiência de domínio da matéria debatida ou por uma falta de uma anuência fidedigna ao que é proposto, seja por negá-las de maneira parcial ou total, a partir de uma recusa do que não se mostra como conveniente, adequado ou essencial ao programa próprio que é então desejado. É também ínsito aos processos de rompimento epistêmico o caráter idiossincrático de que é revestida a unidade sistemática de uma teoria que, ao buscar manter-se fiel aos seus próprios desígnios teóricos, ideais e metodológicos, constitui-se como um conjunto singularmente articulado de conceitos e de ideias utilizado na defesa argumentativa das teses formadas, ao mesmo tempo que assume para si, como uma consequência imperativa, uma série distinta de objetos reflexivos e de tarefas outras que não as que necessariamente perfazem o sistema em que de modo inicial se embasou ou de que partiu a princípio. Tal entendimento é necessário, a meu ver, para que se possa chegar à imprescindível conclusão de acordo com que as dissidências e os divórcios que atravessam e dominam as muitas relações epistemicamente dialógicas entre as mais diversas teorias se fazem por uma constitutiva característica dominante do fenômeno em questão, de forma que se deve compreender, portanto, que é no conflito e na tensão que se formam as interações epistêmicas entre os sistemas teóricos ao longo da história das ideias, mesmo onde, por qualquer suposição que seja, imperariam os sentidos da concordância quase absoluta e do estabelecimento de um discipulado submisso e leal aos propósitos da doutrina fundadora.

Tudo isso torna necessariamente, por conseguinte, a *continuidade apenas relativa*, se se assume, como é evidente, que a assunção de teses, de ideias, de conceitos e de fundamentos de outra perspectiva teórica seja feita para além ou aquém do sentido essencial e originário a partir de que é constituído o seu projeto programático ou o seu núcleo sistematicamente doutrinário. Não é possível, assim, que se construa uma continuidade, mesmo nos limites de um e mesmo programa científico ou filosófico – como a fenomenologia em geral –, em termos de uma *linha de progressão* que não seja dialética ou, em outras palavras,, sem haver pontos disruptivos, oscilações, desvios, corruptelas, bifurcações, disjunções ou qualquer coisa mais ou menos equivalente que produza descompassos, mudanças de rumo, alterações do que prematuramente

se planejou etc. Prova do que afirmo é exatamente as filosofias mobilizadas aqui, sobretudo a husserliana que, se pura, eidética e descritiva em *IL*, instituiu-se como transcendental anos depois, não porque o seu trajeto pregresso fosse em si errôneo ou equivocado, mas, sim, por necessidades ínsitas ao projeto programático de uma doutrina que se propõe como original e radical, conquanto ainda se mantenha ativamente conectada com a tradição filosófica.

O mesmo talvez possa ser dito a respeito da antropologia filosófica de Bakhtin que, se explicitamente integrada à sua filosofia moral em um primeiro instante, alargou-se em demasia ao, nos tempos posteriores à metade da década de 1920, incorporar a si uma estética filosófica da literatura, uma filosofia da cultura em termos de uma doutrina cultural *discursivamente* embasada, uma metalinguística como uma filosofia da linguagem etc., além de outros estudos, como os epistemológicos a respeito das ciências humanas e os demais que a tornam vinculada imprescindivelmente à história das ideias filosóficas, e isso sem desarraigá-la do seu domínio de enraizamento: uma antropologia filosófica epistemicamente fundada e mantida sobre uma filosofia moral que persiste, tal como entendo o pensamento bakhtiniano, como a base de todo o edifício teórico e metodológico que o filósofo russo procurou construir durante o seu percurso intelectual. Ao mesmo tempo, pode-se perceber Bakhtin em relações epistêmicas de diversa natureza com a tradição filosófica, seja a ocidental, seja a de seu país – no caso de Solovióv, a título de exemplificação. Se, por um lado, com Husserl, Rickert e Dilthey parece concordar sobre determinadas questões e coliga-se ao antipsicologismo da filosofia alemã desenvolvido como um movimento peculiar e bastante autônomo, de todos, por outro, discorda em pontos fundamentais das suas filosofias, de forma que o que pratica Bakhtin, em matéria de filiações filosóficas, é uma ligação crítica, intensamente dialógica, fundada sobre o ímpeto da polêmica enquanto uma concretização mais do que robusta do sentido de tensão e de conflito dimanado do conceito de diálogo a que deu origem. É na dimensão, portanto, das continuidades relativas e das descontinuidades sistemáticas que é devido buscar o modo como Bakhtin relacionou-se com as suas fontes filosóficas

É diante de tais questões que, de forma sucinta, cabe-me sobrepesar as poucas e breves conclusões a que cheguei com esta pesquisa. É necessário, logo, que se tente determinar quais podem ser as continuidades relativas e as descontinuidades sistemáticas da filosofia de Bakhtin em relação à doutrina fenomenológica de *IL*, e em que medida se ainda consegue ler nas muitas entrelinhas do texto de *PFA* um sentido talvez bastante ínfimo do que propusera Husserl no seu texto. Embora seja de fato um conjunto conclusivo de apontamentos, é preciso ter por certo que nenhum término constitui-se como uma decisão final. Assim sendo, deve-se tomar como apenas provisória e aberta a série de inferências que se seguem, bem como as discussões outrora feitas.

Tenha isso dito, atente-se para o caráter geral das conclusões a seguir, que se acham divididas tendo em vista a distinção dos eixos em que os paralelos temáticos foram por mim instituídos.

4.1 A temática antipsicologista

A temática antipsicologista é evidentemente um dos principais terrenos epistêmicos em que Bakhtin e Husserl se encontram, assim como é o espaço filosófico em que ambos tornam-se elos de um diálogo mais extenso em que também se insere o antipsicologismo de Solovióv. Conquanto haja diferenças fundamentais entre as suas abordagens, entre os fins que cada um visou a estabelecer e entre os impulsos formativos das suas críticas ao psicologismo, é mais do que indispensável o reconhecimento da persistência de analogias entre as suas perspectivas, que se trata da dimensão epistemicamente filosófica que me predispõem a uma dupla conclusão no que se refere às suas atitudes antipsicologistas. A primeira, como se pode conjecturar, concerne à hipótese que prenuncia a concreta possibilidade de que tanto o antipsicologismo husserliano, quanto o solovioviano possam ser tomados como fontes do princípio de crítica ao psicologismo que se acha em *PFA*, ou como domínios, diretos ou indiretos, de inspiração para o que Bakhtin ali propôs a fazer em termos de filosofia crítica, ou como dimensões epistêmicas em que de fato o filósofo de Oriol²²² encontrou os impulsos formativos para tanto mais depurar o seu campo de atuação do psicologismo reinante, quanto mais assumia para si a tarefa de exercitar um tipo de antipsicologismo nas esferas em que se aloja a sua teoria filosófica.

A segunda conclusão se refere à integração da crítica antipsicologista de Bakhtin em um horizonte epistêmico mais *lato*, dado que, como se foi possível perceber, a querela em torno do psicologismo tratava-se de um campo de batalhas em que muitas perspectivas filosóficas – neokantismo, fenomenologia, historicismo diltheyniano etc. – visavam a enfrentar um elegido inimigo: o psicologismo, em suas mais variadas vertentes. Tal inferência decerto permite que os paralelos temáticos constituam-se entre muitas e diferentes filosofias, uma vez que entre elas, no contexto dialógico em que posicionavam as questões que entravam nos seus escopos teóricos como uma série de problemas atingidos pelo psicologismo, havia um intercâmbio epistêmico muito marcado e evidente. Assim é que se pode pressupor que não somente o antipsicologismo de Husserl e o de Solovióv possam ter-se tornado pontos originários ou fontes inspiradoras para a crítica incompleta e parcial da filosofia bakhtiniana ao psicologismo, o que não se configura, porém, como uma razão suficiente para a invalidação tanto da possibilidade em questão, quanto

²²² Bakhtin nasceu na cidade russa de Oriol.

dos paralelos temáticos aqui definidos e debatidos

Frente ao que foi discutido nesta dissertação, é preciso, agora, enfatizar uma semelhança entre as filosofias de Husserl, de Solovióv e de Bakhtin exatamente no empreendimento de uma crítica ao psicologismo, e isso permite a percepção de como uma atitude antipsicologista já se encontra em pleno desenvolvimento na filosofia russa, sobretudo na epistemologia de Solovióv, cujas ideias centrais muito se aproximam das desenvolvidas por Husserl posteriormente em *IL* e das em partes assumidas por Bakhtin em *PFA*. Contudo, torna-se preciso notar que há muitas diferenças constitutivas que se constituem como os significantes, como afirmara antes, de uma continuidade apenas relativa entre a filosofia bakhtiniana do ato e a fenomenologia que Husserl desenvolveu em especial em *IL*. Daí, logo, é que surgem, conjuntamente, as discontinuidades sistemáticas da posição bakhtinianas em relação às temáticas e aos sentidos mais profundos que da doutrina fenomenológica da referida obra husserliana e que acham ali a sua maior expressão.

Assim sendo, pode-se dizer, provisoriamente, que há em termos de continuidade relativa da temática de *IL* na filosofia de Bakhtin os seguintes pontos:

1. O desenvolvimento de uma postura crítica exatamente contra a orientação psicologista que buscava reduzir a verdade incondicional истина (*ístina*) à dimensão subjetiva e ao ato judicativo em sua contingência e em sua empiricidade. A semelhança de Husserl e de Solovióv, o filósofo de Oriol pratica filosoficamente uma defesa da autonomia de tal verdade, assumindo-a em termos de uma unidade autodeterminada, autorregulada, pura, irrelativa, válida e verdadeira em si, caracterizada por um conteúdo autoidêntico que lhe confere, por conseguinte, uma *veridicidade incondicional*. Portanto, trata-se de uma verdade em si, que em nada se confunde com a правда (*pravda*) no sentido de uma verdade coconstruída no evento (событие [*sobyítie*]) e que se refere aos acontecimentos que lhe são inerentes. Tem-se que a recusa crítica de Bakhtin é também contrária, como se viu, ao subjetivismo decorrente do psicologismo e ao seu consequente relativismo da verdade incondicional (истина *ístina*), tal como Solovióv e Husserl semelhantemente propuseram. Aqui, as similitudes referem-se sobretudo à proximidade dos exemplos de que Bakhtin e Husserl se utilizaram (as leis de Newton) para demonstrar de que verdade ambos necessariamente falam. Certamente, é na defesa da verdade em si e incondicional que os três filósofos em questão encontram-se mais harmoniosamente, em um campo de coerências epistêmicas que, apesar de amplamente pintado de cores diferentes e de gradações das mais sutis em especial representadas pela singularidade dos seus projetos e dos seus vocabulários filosóficos – parcialmente próximos, em certos pontos –, torna-

se a dimensão em que a semântica da concordância mais é estabelecida;

2. Da mesma forma como Husserl instituíra a sua fenomenologia pura com a finalidade de retirar das mãos do psicologismo a análise do ato, Bakhtin igualmente parece propor um movimento filosófico relativamente análogo, *quase* no sentido de uma fenomenologia da consciência moral, e isso com o fim de tratar o ato necessariamente implicado na dimensão cognoscitiva ou epistemológica como um entre os diversos tipos de ato da atividade humana a que ele fundamentalmente confere um significado moral. Assim é que parece Bakhtin fazê-lo na exata medida em que ele atribui a todo e qualquer ato – inclusive os cognoscitivos (de pensamento) – uma caracterização filosoficamente ética ou moral. Pode-se perecer, logo, que Bakhtin também critica a atitude psicologista por não compreender os atos do modo como é por eles demandado: como uma decorrência do dever entendido como uma atitude de consciência, em que se acha implicada a assunção de valores da vida e da cultura, o que os determina como atividades intencionalmente morais, em que se encontra inexoravelmente engajado o ente humano que é o seu autor, única e exclusivamente responsável por ele perante o *outro*, o mundo, a cultura, a vida e a si pelo não-álibi que o determina a realizá-lo do seu lugar singular e uniocorrente no aqui e no agora do Ser-evento e como o seu exclusivo sujeito.

Entretanto, pode-se identificar como descontinuidades sistemáticas entre a perspectiva bakhtiniana e o sentido singularmente fenomenológico de *IL*, de maneira a se reconhecer mais a dissidência de um em relação ao outro, os tópicos a seguir:

1. Diferentemente de Husserl, que se propusera a fundar e a desenvolver uma crítica mais específica ao psicologismo lógico e de modo tanto mais sistemático quanto mais ele a fez argumentativamente e a partir das teses fundamentais de tal vertente psicologista, Bakhtin não é sequer claro quanto a que *tipo* de tendência do psicologismo destinar-se-iam a sua aversão e o princípio de crítica que começa em *PFA* a desenvolver, e isso por um conjunto claro de razões, que vão desde as contingências históricas e as injunções políticas que se tornaram fatores conjunturais que não o permitiram a finalização do texto de *PFA*, até mudanças de rumo epistêmico, ausência de condições ideais e precisas para o término do seu pensamento em questão etc. Trata-se de problemas, portanto, que perfazem o caráter inacabado da sua discussão filosófica, a insipiência e a brevidade da sua crítica antipsicologista e o conseqüente *signo de ausência* que é ali tão manifesto quanto ao tema que acaba por tornar o seu antipsicologismo profundamente insuficiente

e impreciso, embora em partes pareça não só legítimo, como também certo. Porém, de uma coisa se deve estar irremediavelmente certo: de que não é contra psicologismo lógico, de modo exclusivo, que Bakhtin deseja desferir os seus ataques filosóficos. Na mesma toada, uma maior claridade a respeito do que se trataria o subjetivismo a que ele se refere, *quase de esquelha*, em *PFA* somente se torna alcançada com uma aproximação das suas concepção com as de Solovióv, de cuja filosofia consegue-se haurir, com um leve esforço investigativo, o que possivelmente significa tal subjetivismo a que ambos parecem se opor;

2. Enquanto Husserl entra no espaço da crítica antipsicologista exclusivamente ao procurar tratar das leis lógicas enquanto verdade ideais em si válidas, buscando resguardá-las do relativismo decorrente do modo como o psicologismo tenta reduzi-las aos atos fatuais e empíricos, assumindo para si a tarefa de libertar os fundamentos do conhecimento e das verdades ideais do ceticismo filosófico a que chega todo o psicologismo criticado por ele, alcançando o filósofo alemão, por fim, o domínio do ato correlato enquanto vivência intencional, o que é lhe proporcionado pela fundação da sua fenomenologia como uma dimensão filosófica derivada da discussão que ele estabelece em relação à temática da verdade e à questão das leis lógicas ao mesmo tempo em que é a correlata da sua lógica pura, Bakhtin, ao contrário, parece entrar no espaço da crítica antipsicologista principal e fundamentalmente pela via do ato, a que parece justapor o eixo filosófico de debate em que a verdade incondicional (истина [*ístina*]) ocupa o centro das discussões. Como se pôde parcialmente perceber, o filósofo de Oriol, assim como Husserl e, em partes, como Solovióv, critica o psicologismo tanto na direção em que deseja ele se apossar da verdade, quanto no espaço em que ele objetiva determinar o ato em termos tão somente psicológicos. Bakhtin recusa-se a aceitar que o ato ético ou moral, visto no sentido de uma derivação concreta do dever como uma atitude emocional-volitiva de consciência – portanto, o ato de que ele particularmente trata nos limites de *PFA*, mas também no aspecto constitutivamente moral de toda e qualquer atividade intencionalmente fundada e tacitamente determinada pelo não-álibi –, possa ser entendido psicologicamente ou psicologicamente, ou seja, como um ato psicológico de um sujeito de igual maneira. O que se vê, antes de tudo, é Bakhtin principiando a sua crítica com o fim de determinar o lugar de fato e de direito de uma filosofia moral, sobretudo de uma enquanto uma ética que se queira fundamentalmente avessa a qualquer tipo de psicologismo. Daí, pode-se conjecturar, mais uma vez, que a sua crítica antipsicologista parece também destinar-se a um psicologismo moral. De modo correlato, ao mesmo tempo e à semelhança de novo

de Husserl e de Solovióv, o filósofo de Oriol chega ao domínio da verdade em si, ideal, incondicional, que é dotada em si de veracidade, pura e eterna, exatamente para também defendê-la do psicologismo, visto que, como ele diz, *a vida não precisa de uma verdade relativa* (Bakhtin, 1993a [1986]).

4.2 A temática da verdade em si ou incondicional (истина [ístina])

Tal como dito anteriormente, a temática da verdade em si ou, em termos propriamente soloviovianos e bakhtinianos, incondicional (истина [ístina]) é uma das que mais revelam uma continuidade, uma proximidade e uma convergência entre a filosofia de Bakhtin e a de Husserl, como também entre as de ambos e a de Solovióv. Há aqui, creio eu a partir das análises que empreendi, não muitas divergências ou divórcios no que tange ao sentido geral dos debates que os três travaram; e, quando há, referem-se eles mais à ênfase dada por cada um e no modo como eles diferentemente presumem o ponto de partida da correlação – no caso, em particular, de Husserl e de Bakhtin –, do que necessariamente quanto ao todo semanticamente epistêmico do tema em questão. Assim como no tema concernente à crítica antipsicologista, pode-se ver aqui também: a) que a questão referente ao sentido filosófico de tal verdade não é exclusiva nem de um nem de outro filósofo discutido, mas pertence também a um horizonte epistêmico talvez mais abrangente; b) que, conquanto assim de fato seja, as analogias entre Husserl e Bakhtin não só são validades e justificadas, como também se tornam imprescindíveis na medida em que é já bastante reconhecido o quanto a fenomenologia husserliana foi uma fonte filosófica para a filosofia de Bakhtin (Brandist, 2002; Sobral, 2019; Hirschkop, 2021; Castro Dias; Villarta-Neder, 2024b). Além do mais, a mesma ideia torna-se válida para a perspectiva solovioviana. E, aqui, é mais uma vez indispensável também admitir que outros foram os filósofos que buscaram assumir e defender uma ideia de verdade que se encontra na mesma linhagem de que aqui falei, tais como muitos dos neokantianos, tanto de Marburg quanto de Baden²²³.

Por esses motivos é que, de igual forma, é possível pressupor que se está diante de uma *determinada tradição de pensar assim a verdade*, cuja matriz quiçá seja a filosofia platônica ou as muitas correntes que acham ali a sua origem mais longínqua. De todo modo, precisa-se afirmar que é na filosofia de Bolzano, como brevemente enfatizei, que se consegue encontrar uma das suas formas mais bem acabadas, sistematicamente articuladas e dada à posteridade de

²²³ A propósito da questão e à procura de exemplos comprobatórios, cf. Morujão (2008) e Resende (2013).

maneira formalizada, e isso permite que se assevere que, direta ou indiretamente, trata-se a doutrina bolzaniana também de um dos muitos possíveis eixos originários da discussão de Bakhtin a respeito da истина (*ístina*), ao lado da de Husserl e da de Solovióv. Deve-se concluir, por conseguinte, que: a) a teoria filosófica de *IL* é possivelmente uma das fontes bakhtinianas no que se refere a tal tema, sobretudo por ela ter-se tornado demasiadamente importante para a filosofia posterior; b) que a epistemologia soloviovia também pode sê-lo, o que deverá ser investigado mais acuradamente em trabalhos futuros; c) que, direta ou indiretamente, a doutrina de Bolzano também pode ser tomada como uma outra fonte de Bakhtin, paralela ou subjacente, já que ela é certamente um dos eixos genéticos dos preceitos ideais da verdade de Husserl; d) que Solovióv, Husserl e Bakhtin, quanto à problemática filosófica da verdade em si, acabam, ao lado de Bolzano, por coligar-se um ao outro exatamente no seio da tradição que assim busca defini-la, tão fortemente estabelecida quanto distante no tempo, dotada de uma longa trajetória e caracterizada por um diálogo bastante envolvido por sinuosidades, por polêmicas acirradas, por variações sutis ou mais nítidas, por dissidências, por discordâncias abruptas e radicais e por um espectro tão grande de modificações teóricas que só são capazes de aferição apenas por uma análise mais cuidadosa, tanto quanto é ela rica, complexa, multifacetada e polidirecional, o que faz com que os quatro filósofos em questão a essa tradição se filiem à sua maneira, em maior ou em menor grau, de modo mais ou menos explicitamente contundente, aproximando-se do seu centro mais dogmático ou distanciando-se dele na proposição de conciliações e de sínteses.

Assim é que, particularmente no que se refere à filiação das concepções bakhtinianas às de Husserl e às suas proximidades em relação às de Solovióv, é possível que sejam identificados como indícios de uma continuidade relativa os pontos a seguir:

1. Tanto Husserl, quanto Solovióv e Bakhtin assumem que há uma diferença constitutiva entre o domínio da verdade em si mesma válida e verdadeira, entendida em sua pureza e supratemporalidade, enquanto uma unidade em si coerente, regida pelas suas próprias leis imanentes, autodeterminada, definida pela sua autossuficiência absoluta e eterna, e a instância da realidade – no caso de Bakhtin, o Ser-evento enquanto событие (*sobytye*) ligado à historicidade do mundo da vida, isto é, o Ser em sua eventicidade e em sua transitividade – em que a consciência – da perspectiva de Husserl, fenomenológica, e da de Bakhtin, arquitetônica – é capaz de apreendê-la por meio do seu ato constitutivo. Os três reconhecem, portanto, que se trata ela de uma verdade absolutamente autônoma e independente, organizada e determinada pelas suas regras ideais e que não depende de ser afirmada, conhecida, reconhecida ou realizada para ter uma validade é em si mesma

- ou, em termos bakhtinianos, para ser dotada de veracidade;
2. E, novamente, assumem Husserl e Bakhtin, em específico, que tal verdade, porquanto pertencente ao seu domínio ideal e alheio a quaisquer fatores concernentes à realidade empírica ou, nos dizeres bakhtinianos, ao mundo da vida, é passível de ser conhecida ou reconhecida através de um processo a que Husserl dá o nome de correlação e a que Bakhtin concede o título de incorporação. Para ambas as teorias filosóficas, é fundado, logo, um sentido filosófico para a verdade em si ou incondicional que lhe garante que, mesmo não sendo atingida ou perturbada por fatores que não dizem respeito unicamente ao seu domínio ideal e puro – e daí consequentemente conseguindo resguardar-se do relativismo e do subjetivismo com que opera o psicologismo –, possa ser mobilizada e agenciada, enquanto uma verdade que é em si válida, por um ato de consciência, seja em termos da vivência intencional para Husserl, seja no sentido de ato responsável para Bakhtin. Há, assim, a admissão por parte de Husserl, de Bakhtin e também de Solovióv que a verdade em questão pode tornar-se conhecida, mas cada qual formula o seu ponto de vista com uma solução particular nos limites dos seus projetos filosóficos.

A partir daí e ao mesmo tempo, é imprescindível que se tome como um dado conjunto de descontinuidades sistemáticas entre a perspectiva bakhtiniana e a husserliana basicamente o que se segue:

1. Husserl admite a sua concepção de verdade em si no quadro das suas discussões sobre os problemas epistemológicos, em uma articulação correlacional entre a sua lógica pura como uma teoria do conhecimento ou uma ciência das ciências e a sua fenomenologia eidética e descritiva dos atos constitutivos implicados. Por seu turno, Bakhtin parece vir ao debate da questão da verdade também a partir dos problemas epistemológicos, mas com a fundamental diferença de que os propõe articuladamente com os temas cardeais da sua filosofia moral e, por conseguinte, no interior do seu projeto programático de antropologia filosófica, e isso justamente por entender ele filosoficamente que os muitos problemas epistemológicos que visam tanto à verdade incondicional quanto ao ato de pensamento (cognoscitivo) como problemáticas capazes de serem tratadas, sim, em sua dimensão epistemológica, mas também no aspecto moral que as perfaz, dado que o que ele intenta em *PFA* é o estabelecimento de uma doutrina mais afeita a uma antropologia filosófica que se quer apta a definir o ente humano como moral, histórico e alteritário por essência. É uma diferença, portanto, que modifica substancialmente a problemática

da correlação que parece o filósofo de Oriol assimilar à sua filosofia. Já Solovióv, por sua vez, trata o problema filosófico da verdade incondicional (истина [*ístina*]) à luz da sua epistemologia, muito mais em concordância direta com Husserl;

2. Há também uma distinção no fato de que Bakhtin institui um outro conceito de verdade para lidar tanto com a verdade coconstruída no evento (событие [*sobýtie*]) e a respeito dos acontecimentos que o integram, quanto com forma como a verdade incondicional (истина [*ístina*]) é tornada uma verdade conhecida, que recebe no Ser-evento, logo, a sua formulação histórica e eventícia (правда [*pravda*]) em um dado juízo. Se, por um lado, o primeiro significado de правда (*pravda*) pode assemelhar-se ao sentido atribuído por Husserl à verdade de fatos, parece, por outro, ultrapassá-lo no traço fortemente ético ou moral que lhe é atribuído por Bakhtin. Tais características marcam, evidentemente, o principal ponto de divergência entre os três filósofos, exatamente porque com o seu segundo conceito de verdade o filósofo de Oriol já parece principiar a inserção das suas ideias no âmago da sua filosofia moral, de forma mais diretamente contundente.

4.3 A temática da correlação

Se a temática da verdade em si ou incondicional trata-se da que mais aproxima Husserl, Solovióv e Bakhtin, a que versa sobre a problemática da correlação é certamente a que mais os distancia, e isso na exata proporção em que cada um parece formular um conjunto epistêmico de respostas muito singulares para as questões que lhe são inerentes²²⁴. Outra vez é preciso igualmente o reconhecimento da ideia de acordo com que outros filósofos também propuseram soluções distintas, mas relativamente parecidas com a que, por exemplo, fora estabelecida por Husserl²²⁵. Tal constatação é o vetor a partir de que se conduz a seguinte inferência: encontra-se aqui, reiteradamente, diante de uma tradição que se preocupou com o modo e a possibilidade de efetivação das objetualidades ideais e transcendentais nos atos concretos ou reais dos sujeitos. É uma linha filosófica cujo ápice epistêmico acha na fenomenologia husserliana de *IL* uma das suas máximas expressões, formal e sistematicamente enunciada. Como é há muito sabido, é a doutrina fenomenológica um dos mais expressivos movimentos epistêmicos da filosofia, muito reconhecida pelos seu alto grau de complexidade e de sistematicidade, assim como pela imódica

²²⁴ Abster-me-ei de tratar da possível posição solovioviana por ela não ter-se tornado um ponto central das minhas discussões.

²²⁵ Como Natorp e Rickert, tal como mencionei. Para mais informações, cf. Morujão (2008) e Resende (2013).

influência por ela exercida sobre a posteridade filosófica; e isso configura-se fundamentalmente a necessidade da revisitação das suas teses cardeais para o exercício de avaliação do peso dos impactos causados pela fenomenologia em outras filosofias. Tal perspectiva, sobretudo quando aliada à já bastante debatida comprovação da sua influência sobre o pensamento bakhtiniano, é o que então justificou, desde o início, o cotejo a que aqui procurei dar lugar.

Assim é que se deve observar que, por mais que as discussões empreendidas por Husserl, por Bakhtin e, por acréscimo, por Solovióv sejam feitas a partir de certas conciliações por meio dos significados epistêmicos e dos sentidos filosóficos que possibilitam que se aproximem, elas guardam diferenças fundamentais porque se referem sobretudo aos modos com que são feitas as descontinuidades sistemáticas dimanadas das particularidades epistêmicas dos seus projetos filosóficos. Tendo isso em vista, pode-se tomar, nos terrenos da semântica da concordância que possibilita a compreensão da existência de uma continuidade relativa sobre o tema da correlação de Husserl a Bakhtin, o que se apresenta a seguir:

1. Tanto o filósofo alemão quanto o filósofo de Oriol são expressamente claros quanto à diferença fundamental entre o conteúdo (ideal) – conteúdo-sentido em Bakhtin – e o ato correlato em que ele se efetiva no território da experiência. De semelhante modo, ambos adjudicam que existe entre ambas as dimensões uma cisão constitutiva que faz com que jamais possam ser interpretados como inerentes ao mesmo plano ou pertencentes ao que se pode entender como dimensão: de uma lado, há o ideal, a que pertence, em termos dos dois filósofos em questão, a verdade em si, a significação ideal, o conteúdo-sentido (содержание-смысл [*soderjânie-smysl*]), os componentes transcendentais etc.; de outro, há o real, a que pertence o sujeito caracterizado por uma estrutura eidética e pura que o permite com o ideal fundar uma relação de conhecimento, o espaço em que ele efetiva os seus atos como vivências intencionais, em terminologia husserliana, e enquanto atos responsáveis, nos dizeres bakhtinianos. Tal separação é tanto uma constatação quanto uma premissa assumidas por eles, a partir de que procuram, então, estabelecer o plano em que ambos os mundos se encontrariam, que é justamente o ato;
2. Igualmente, recusam Husserl e Bakhtin, cada qual à sua maneira, que os seus conceitos de ato possam ser vistos e interpretados segundo as ideias advindas de uma intelecção psicologista ou da cognição psicológica, como se se tratasse o ato de um tipo de produto psíquico integralmente regido por leis psicológicas. A recusa de ambos, em que também parece engajar-se Solovióv, dá-se porque, para eles, o psicologismo, totalmente fundado e justificado pela psicologia naturalista da época – em sua inteireza, portanto, positivista

—, não encontraria em si mesmo as condições filosóficas ideais para determinar, definir, descrever, delimitar e/ou interpretar os atos em termos, no sentido husserliano, de tipos ideais ou de estruturas típicas como vivências intencionais, que em si reuniriam os traços eidéticos (essenciais) e puros (livre de significados psicológicos), bem como em termos, segundo o vocabulário bakhtiniano, de uma decorrência do dever filosoficamente visto e compreendido por Bakhtin como uma atitude emocional-volitiva de consciência, isto é, como um ato historicamente moral, em si essencialmente responsável, determinado como a forma histórica de realização da intencionalidade no domínio concreto e real do Ser-evento.

No que se refere às descontinuidades sistemáticas, acham-se dados os seguintes pontos, parcialmente delimitados nos seus significados fundamentais:

1. Husserl, com a sua fenomenologia pura e eidética, então parece desejar a descrição dos atos de consciência (constitutivos) em sua estrutura mesma e a partir de uma intuição do seu *eidos*, determinando-os como vivências intencionais de um certo tipo que seriam providas em si de uma estrutura. Assim é que o filósofo alemão não se presta a apenas tratar de como os *humanos* podem conhecer, mas sim de que estruturas tanto necessárias quanto universais careceriam todo e qualquer ente racional que com as objetualidades ideais viriam a querer fundar uma relação de efetivação e de conhecimento. A proposta a que dá espaço em sua fenomenologia, portanto, é integralmente mais radical, embora não se aliene das implicações que a sua doutrina poderia causar. Já Bakhtin, por sua vez, integra o seu entendimento sobre o ato na dimensão da sua filosofia moral, o que lhe dá a condição para defini-lo, categoricamente e de antemão, como um ato responsável que é necessariamente realizado no evento (событие [*sobytye*]) do mundo da vida (мир жизни [*mir jizni*]) e submetido essencialmente às injunções da alteridade que atravessa de ponta a ponta a consciência arquetonicamente estruturada. Assim é que, à diferença de Husserl que procura compreender a consciência em sua pura e essencial estrutura a partir da sua fenomenologia, o filósofo de Oriol parece objetivar, antes de tudo, entendê-la segundo o sentido por ele haurido do que parece tratar-se de uma fenomenologia da consciência moral, à luz da defesa de que a estrutura fenomenológica de tal consciência tratar-se-ia da arquetônica, cujos pontos se manifestam como os centros em torno de que os valores da vida e da cultura se disporiam e, a partir daí, possibilitariam a feitura do ato moralmente responsável no sentido de uma consequência do dever em termos de

- uma atitude emocional-volitiva de consciência, perante o *outro*, a vida, a cultura e a si;
2. Como visto, a correlação de que Husserl trata é tanto mais o campo de fundação e de atuação da sua fenomenologia em *IL*, quanto mais se trata ela de uma proposição crítica da psicologia dos atos. Ao mesmo tempo, ela recebe o seu sentido pleno da doutrina que ele instituiria com vistas a determinar e a descrever de maneira eidética os atos enquanto vivências intencionais, no que de puro ou típico possuem e segundo o sentido que lhes é outorgado pela idealidade que eles intencionam. É assim que Husserl prioriza o ideal e o domínio da idealidade, com vistas a determinar as estruturas dos atos correlatos. Já Bakhtin parece partir necessariamente de uma definição ética ou moral dos atos visando a compreender como em si mesmo se articulam o mundo da vida e o mundo da cultura, o que conseqüentemente faz com que o ente moral da assunção de um conteúdo-sentido e da verdade incondicional (истина [*ístina*]) torne-se moralmente responsável e uma radical afirmação de valores da vida e da cultura, sobretudo por uma obrigatoriedade entendida como um dever-se dimanado do interior da vida e fundado pelo não-álibi, sob a força imperativa da alteridade constitutiva e reguladora da sua consciência. Assim é que a alteridade e a questão moral tornam-se as marcas filosoficamente epistêmicas que possibilitam que a teoria bakhtiniana, mesmo apropriando-se por subscrições de termos, de sentidos e de fundamentos da doutrina fenomenológica de *IL*, diferencie-se da visada de Husserl e, portanto, promova-se como uma teoria que em si não é, em sua totalidade, uma fenomenologia, por mais que com ela guarde um significado de relação originária e ao seu projeto pareça se remeter;
 3. Enquanto Husserl refere-se claramente ao sentido da correlação fenomenológica para determinar os princípios primeiros e últimos do conhecimento em um programa epistemológico que conjuga, de um lado, a sua lógica pura e, de outro, a sua fenomenologia, Bakhtin parece concernir à possibilidade de uma correlação em termos de uma atividade através de que um ato moralmente responsável *incorporaria* o conteúdo-sentido da verdade incondicional ao Ser-evento, sem chegar a comprometer a sua validade em si (veracidade), mas, ao contrário, reconhecendo tanto o seu valor imanente e eterno, independente e incondicional, quanto a sua validade para o evento do Ser em processo com que entra em comunhão através exatamente do ato. É assim que Bakhtin acaba por divergir-se de Husserl: se o filósofo alemão se propõe a tratar filosoficamente de tais problemáticas em termos epistemológicos e, a partir daí, expande a sua empreitada na exata medida em que se refere aos modos típicos através de que a consciência torna-se o ponto de referência das vivências intencionais que realiza e o

domínio de que parte o ato de intenção que visa às objetualidades ideais, o filósofo de Oriol parece referir-se à correlação em sentido ético ou moral, de maneira que se permite conjecturar, em particular a partir da recusa bakhtiniana da existência de um dever-ser teórico, que o ato moralmente responsável de pensamento, por meio de que se manifesta no Ser-evento a verdade incondicional, é integralmente atravessado por uma motivação tácita que determina imperativamente o sujeito da ação a realizar o seu ato caso queira ao seu ser dar uma concreta existência. Portanto, *não há álibi* para a consciência em sua atividade de conhecimento no processo através de que se torna a verdade incondicional incorporada ao mundo da vida. E é responsável pelo seu ato exatamente porque é ela a consciência que empreende emocional-volitivamente a reconciliação, no aqui e no agora do Ser em sua eventicidade e em sua transitividade, entre o mundo vivido e o mundo teórico, o momento constituinte do Ser-evento em que a verdade eterna em sua validade em si comunga com o devir da vida em sua historicidade.

Feitas parcialmente tais conclusões, deve-se ter em mente que, conquanto se trate de um texto relativamente longo, o seu alvo é demasiadamente reduzido. Muitos poderiam ser outros os paralelos temáticos agenciados, apontados, esclarecidos e discutidos. Fato é que procurei dar à tradição que reflete há muito sobre a interlocução da filosofia de Bakhtin com a de Husserl mais um efetivo movimento na direção concordante. E, embora as semelhanças apontem para a tese de que, sim, a filosofia de *IL* tratou-se de uma das fontes da teoria filosófica de *PFA*, há outros indícios que dizem que ela não foi a única e exclusiva, que possivelmente Bakhtin acabou por submetê-la a subscrições, estenografias, modificações fundamentais etc., com ela fundando discordâncias e descontinuidades na exata proporção que, para a sua filosofia, assumia outras possíveis fontes, propósitos próprios, desígnios fundamentalmente forjados no âmago das suas convicções filosóficas, em consonância com o desejo de construção de uma filosofia moral a partir de que poderia extrair os fundamentos necessários para estabelecer a sua antropologia filosófica. Se há, portanto, continuidades epistêmicas – muitas sutis, é verdade – entre o sentido da discussão husserliana em *IL* e o debate bakhtiniano em *PFA*, há semelhantemente rupturas, recusas, críticas e desvios que embasam epistemicamente as descontinuidades sistemáticas, e isso justamente pelas razões alegadas. Mas de uma coisa deve-se estar seguro: de que tanto o filósofo alemão quanto o filósofo de Oriol, bem como Solovióv, achavam-se imbuídos do dever filosófico, dimanado do interior do momento hodierno da historicidade viva a que pertenceram, de combater, reitero as palavras de Santos (2010), o *naturalismo da visão do mundo e da vida*, cada qual, é evidente, ao seu modo e com o instrumental filosófico que lhe cabia, assumindo

tal atividade como uma atitude emocional-volitiva das suas consciências, uma obrigatoriedade fincada no terreno do Ser-evento pelo não-álibi que penetrava fundamentalmente as suas vidas.

Acredito fielmente que tais considerações últimas possam soar como insuficientes ante um trabalho tão mais extenso. Todavia, creio também que, mesmo lacônicas, consigam levar quem aqui me lê a uma *atitude crítica e ativamente responsiva* que é a *interpretação avaliativa* enquanto uma *cocriação dialógica* (Bakhtin, 2017a [1979]), de modo que as lacunas do meu dito possa preencher com os sentidos advindos da sua experiência e sobre os equívocos do meu debate possa depositar os acertos, remendando as linhas tortas e os argumentos possivelmente apressados. É notório que a temática de que procurei tratar, como se pôde claramente perceber, é, além de sinuosa e inexoravelmente complexa, a revelação de uma série de reflexões a respeito de uma das diversas dimensões da relação epistemicamente dialógica de Bakhtin com a doutrina fenomenológica de Husserl. Como todo e qualquer *enunciado*, a dissertação que ora se finda, segundo julgo, trata-se somente de um entre os *elos* de uma *cadeia de comunicação discursiva* sobre o tema em questão, bem como é igualmente um gesto tanto mais inicial, quanto mais é em si insuficiente para o tratamento completo do assunto mobilizado. Assim é que me despeço convicto de que este texto manifesta-se como apenas um ponto na continuidade tão variável que é o estudo dialógico das dimensões originárias da teoria de um filósofo cujo pensamento, como todos os grandes já produzidos e enunciados, é um domínio inesgotável.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benetti. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 [1983].
- AMENGUAL, G. **Antropología filosófica**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- AMORIM, M. Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto. In: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin, dialogismo e polifonia**. São Paulo: Contexto: 2009, p. 17-43.
- ARAÚJO, S. F. O manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 298-311, 2013.
- БАХТИН, М. К философии поступка. In: БАХТИН, М. **Собрание сочинений – 1: философская эстетика 1920-х годов**. Moscou: Языки Славянской культуры, 2003 [1986], p. 7-69.
- БАХТИН, М. К философским основам гуманитарных наук. In: БАХТИН, М. **Собрание сочинений – 5: работы 1 э 40-х - начала 1 эбо-х годов**. Moscou: Языки Славянской культуры, 1997 [1979], p. 7-38.
- BACHTIN, M. Per una filosofia dell’atto responsabile. In: BACHTIN, M. (E IL SUO CIRCULO). **Opere 1919-1930**. Tradução de Augusto Ponzio com colaboração de Luciano Ponzio. Milão: Bompiani, 2014 [1986].
- BAJTIN, M. **Hacia una filosofía del acto ético y otros escritos**. Tradução de Tatiana Bubnova. Barcelona: Anthropos, 1997 [1986].
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987 [1965].
- BAKHTIN, M. Arte e responsabilidade. In: BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a [1919], p. XXXIII-XXXIV.
- BAKHTIN, M. Arte and Answerability. In: BAKHTIN, M. **Art and Answerability – Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin**. Tradução de Vaim Liapunov. Austin: University of Texas Press, 1990a [1919].
- BAKHTIN, M. Author and Hero in Aesthetic Activity. In: BAKHTIN, M. **Art and Answerability – Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin**. Tradução de Vaim Liapunov. Austin: University of Texas Press, 1990b [1979].
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, M. Fragmentos dos anos 1970-1971. In: BAKHTIN, M. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017a [1979], p. 21-56.

BAKHTIN, M. O autor e a personagem na atividade estética. In: BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b [1979], p. 3-192.

BAKHTIN, M. O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. In: BAKHTIN, M. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: Editora da UNESP, 1988 [1975]. p. 13-70.

BAKHTIN, Mikhail. O texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas: um experimento de análise filosófica. In: BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016a [1979], p. 71-107.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, Mikhail, **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016b [1979], p. 11-69.

BAKHTIN, M. **Para uma filosofia do ato**. Tradução didática da edição Americana Toward a philosophy of the act. Austin: University of Texas Press, por Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza, 1993a [1986].

BAKHTIN, M. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010 [1986].

BAKHTIN, M. Por uma metodologia das ciências humanas. In: BAKHTIN, M. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017b [1979], p. 57-79.

BAKHTIN, M. **Problemas da obra de Dostoiévski**. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2022 [1929].

BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra.. Rio de Janeiro: Forense, 2013 [1963].

BAKHTIN, M. **Teoria do romance I**: a estilística. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015 [1975].

BAKHTIN, M. **Teoria do romance II**: as formas do tempo e do cronotopo. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018 [1975].

BAKHTIN, M. **Teoria do romance III**: o romance como gênero literário. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019 [1975].

BAKHTIN, M. **Toward a philosophy of the act**. Tradução de Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press, 1993b [1986].

BEISER, F. **The genesis of neo-Kantianism – 1796-1880**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BELL, D. **Husserl** – The Arguments of the Philosopher. Londres: Routledge, 1900.

BERNET, R; KERN, I; MARBACH, E. **An introduction to husserlian phenomenology**. Illinois: Northwestern University Press, 1993.

BEYER, C. Edmund Husserl. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2022 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/husserl/>>. Acesso em: 31 maio 2024. BOSTAD, F; BRANDIST, C; EVENSEN, L. S; FABER, H. C. **Bakhtinian perspectives on language and culture: meaning in language, art and new media**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004.

BOCHAROV, S. Introdução à edição russa. In: BAKHTIN, M. **Para uma filosofia do ato**. Tradução didática da edição Americana Toward a philosophy of the act. Austin: University of Texas Press, por Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza, 1993, p. 15-18.

BOLZANO, B. **Theory of Science volume One**. Tradução de Paul Rusnock e Rodolf George. Oxford: Oxford University Press, 2014 [1837].

BRANDIST, C. Bakhtin, Cassirer and symbolic forms. **Radical Philosophy**, n. 85, p. 20-27, 1997.

BRANDIST, C. **The Bakhtin Circle: philosophy, culture and politics**. Londres/Sterling: Pluto Press, 2002.

BRENTANO, F. **Psicología desde el punto de vista empírico**. Tradução de Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Síguemes, 2020 [1874].

BUBNOVA, T. Prefacio de la traductora. In: BAJTIN, M. **Hacia una filosofía del acto ético y otros escritos**. Tradução de Tatiana Bubnova. Barcelona: Anthropos, 1997.

CASSIRER, E. **Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura**. Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967 [1944].

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1923].

CASTRO DIAS, F. L. A forma da expressão, a substância da expressão e a função semiótica como o princípio de formalização linguística dos sons da língua na glossemática de Hjelmslev. **Revista Crátilo**, v. 17, n. 2, p. 29-47, 2024a

CASTRO DIAS, F. L. A ideia de individualidade (singularidade) da história e de unicidade (irrepetibilidade) do evento em Rickert e em Bakhtin: de um paralelo possível a uma fonte provável. In: VILLARTA-NEDER, M. A; CASTRO DIAS, F. L; FERREIRA, H. M. (Orgs.). **Diálogo com Bakhtin e o(s) círculo(s)**. São Paulo: Parábola, 2025a, No Prelo.

CASTRO DIAS, F. L; VILLARTA-NEDER, M. A. A questão da estrutura fenomenológica da consciência em *Para uma filosofia do ato*, de Mikhail Bakhtin. **Revista Diálogos**, v. 11, n. 3, p. 45-70, 2024b.

CASTRO DIAS, F. L. Dever, pensamento, juízo e verdade em *Para uma filosofia do ato* e a resposta de Bakhtin à filosofia transcendental dos valores do neokantismo de Baden. In: VILLARTA-NEDER, M. A; CASTRO DIAS, F. L; FERREIRA, H. M. (Orgs.). **Diálogo com Bakhtin e o(s) círculo(s)**. São Paulo: Parábola, 2025b, No Prelo.

CASTRO DIAS, F. L. Do enunciado ao correlacionamento: um caminho reflexivo para a fundamentação de uma hermenêutica dialógica. In: VILLARTA-NEDER, M. A; CASTRO DIAS, F. L; SALES, R. S. **O Círculo de Bakhtin sob uma ótica dialógica**. São Paulo Parábola, 2024b, p. 134-170.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. 3. ed. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHOZA, J. **Manual de antropología filosófica**. Madri: Ediciones Rialp, S. A., 1988.

DESCARTES, R. Meditações. In: DESCARTES, R. **Descartes – Os Pensadores**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999 [1641], p. 233-334.

DE SANTIS, D. **Husserl and the A Priori – Phenomenology and Rationality**. Cham: Springer, 2021.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio Creder. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DILTHEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011 [1894].

EMERSON, C. **The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

EMERSON, C. Solov'ev, the Late Tolstoi, and the Early Bakhtin on the Problem of Shame and Love. **Cambridge University Press**, v. 50, n. 3, 1991, p. 663-671.

EPSTEIN, M. **The phoenix of philosophy: Russian thought of late soviet period (1953-1991)**. Nova York/Londres/Oxford/Nova Déli/Sidnei: Bloomsbury Academic, 2019.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FERREIRA, T. **Diálogos entre Volóchinov e Humboldt na Filosofia da Linguagem: a participação do idealismo na síntese marxista**. Dissertação (Mestrado em Filologia e Língua Portuguesa), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

FIDALGO, A. C. **O realismo da fenomenologia de Munique**. Covilhã: LusoSofia Press, 2011.

GALLEGO, A. G. **Antropología filosófica: del “subjectum” al sujeto**. Barcelona: Montesinos, 1988.

GEHLEN, A. **Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por si mismo**. Tradução de Carmen Cienfuegos W. Barcelona: 1993.

GLUSHKOVA, M. Wilhelm von Humboldt como fundador da linguística geral e a influência de suas obras na tradição linguística russa. In: VILLARTA-NEDER, M. A; CASTRO DIAS, F. L; SOARES SALES, R. (Orgs.). **O Círculo de Bakhtin sob uma ótica dialógica**. São

Paulo: Parábola Editorial, p. 81-89, 2024.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. Algumas considerações acerca da distinção de tipos de psicologismo em Husserl. In: GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013a.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. As origens da virada antipsicologista em Husserl. In: GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. Crítica al psicologismo y concepción de subjetividad en Frege. **Manuscrito**, Campinas, v. 37, n. 2, p. 357-413, jul.-dez. 2014.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. Es el psicologismo refutable según Frege? **Rev. Filos.**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 545-568, jul.-dez. 2009.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. Fenomenologia e psicologia: o desenvolvimento da crítica husserliana ao psicologismo após as *Investigações lógicas*. In: GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. Prolegómenos a los “prolegómenos” (revisando la participación neokantiana en el *Psychologismusstreit*). **Kant e-Prints**, Campinas, v. 16, n. 2, p. 164-184, maio-ago. 2021a.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. Prolegômenos aos “prolegômenos”. (Sobre o lugar das “investigações lógicas” no *Psychologismusstreit*). **PHS – Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 2, p. 356-365, 2021b.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. G. Sobre el lugar de Frege (y Moore) en el *Psychologismusstreit*. **Principia**, v. 26, n. 2, p. 277-297, 2022.

GRILLO, S. V. C. A obra em contexto: tradução, história e autoria. In: MEDVIÉDEV, P. O **método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica**. Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Sheila Vieira de Camargo Grillo. São Paulo: Contexto, 2018.

GRILLO, S. V. C. Do livro à tese de Bakhtin sobre Rabelais (1930-1952): projeto, contexto, desfecho. **Alfa**, v. 66, p. 1-29, 2022a.

GRILLO, S. Marxismo e filosofia da linguagem: uma resposta à ciência da linguagem do século XIX e início do XX. In: VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. Trad. de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 7-79.

GRILLO, S. V. C. Mikhail Bakhtin: pensador do riso, da crise e da mudança na teoria dos gêneros do discurso. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 30, p. 1185-1205, 2022b.

GRILLO, S. V. C. Problemas da obra de Dostoiévski: gênese do texto e fontes bibliográficas. In: BAKHTIN, M. **Problemas da obra de Dostoiévski** (1929). Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2022c, v. 1, p. 9-50.

GROETHUYSEN, B. **Antropología filosófica**. Tradução de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editora Losada S. A., 1951.

HYPPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999 [1947].

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003 [1807].

HEIDEGGER, M. O meu caminho na fenomenologia. *Phainomenon*, n. 18-19, Lisboa, p. 281-288, 2009 [1963].

HIRSCHKOP, K. **The Cambridge introduction to Mikhail Bakhtin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

HOLQUIST, M. Prefácio. In: BAKHTIN, M. **Para uma filosofia do ato**. Tradução didática da edição Americana Toward a philosophy of the act. Austin: University of Texas Press, por Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza, 1993, p. 3-11.

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008 [1954].

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006 [1913].

HUSSERL, E. **Investigações lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975 [1901].

HUSSERL, E. **Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015 [1901].

HUSSERL, E. **Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura**. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014 [1900].

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**. In: HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013 [1931], p. 39-197.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015 [1781].

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano (doença até a morte)**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979a [1849].

KIERKEGAARD, S. **Temor e tremor**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979b [1843].

KÖHNKE, K. C. **Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana**

entre el idealismo y el positivismo. Tradução de José Andrés Ancona Quiroz. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002 [1947].

KOJÈVE, A. **The Religious Metaphysics of Vladimir Solovyov**. Tradução de Ilya Merlin e Mikhail Pozdniakov. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

KOYRÉ, A. Galileu e a experiência de Pisa: a propósito de uma lenda. In: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. 3. ed. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 2011a [1937].

KOYRÉ, A. Galileu e a revolução científica do século XVII. In: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. 3. ed. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 2011b [1955].

KOYRÉ, A. O pensamento moderno. In: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. 3. ed. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 2011c [1930].

KUSCH, M. **Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2005.

LUKÁCS, G. **A Teoria do romance**. Tradução de Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2009 [1962].

MATBEEB, E. П. Философия поступка М.М. Бахтина (опыт этической интерпретации). **Этическая мысль**, v. 16, n. 2, p. 70-83, 2016.

MEDVIÉDEV, P. **O método formal nos estudos literários**: introdução crítica a uma poética sociológica. Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Sheila Vieira de Camargo Grillo. São Paulo: Contexto, 2018 [1928].

MILL, J. S. **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy**. Toronto: University of Toronto Press, 1979 [1865].

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1945].

MORAN, D. **Edmund Husserl – Founder of Phenomenology**. Cambridge: Polity, 2005.

MORAN, D. **Introduction to phenomenology**. Londres: Routledge, 2000.

MORAN, D; COHEN, J. **The Husserl Dictionary**. Nova Iorque: Continuum, 2012.

MORSCHER, E. Bernard Bolzano. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2018 Edition). Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/bolzano/>>. Acesso em: 31 maio 2024.

MORUJÃO, C. A recepção das *Investigações lógicas* por Paul Natorp. **Phainomenon**, Lisboa, n. 16-17, p. 55-80, 2008.

MORSON, G. S; EMERSON, C. **Mikhail Bakhtin**: criação de uma prosaística. Tradução de

Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MOURA, C. A. R. Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. In: MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2011a, p. 207-237.

MOURA, C. A. R. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2022 [1989].

MOURA, C. A. R. Husserl nos limites da fenomenologia. In: MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2011b, p. 133-159.

MOURA, C. A. R. Husserl: significação e existência. In: MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2011c, p. 159-185.

MOURA, C. A. Prefácio. In: HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

NEMETH, T. **Kant in imperial Russia**. Nova Iorque: Springer, 2017.

NEMETH, T. **Russian neo-Kantianism**: emergence, dissemination, and dissolution. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2022.

NEMETH, T. **The early Solov'ëv and his quest for metaphysics**. Nova Iorque: Springer, 2014.

NEMETH, T. **The Later Solov'ëv – Philosophy in Imperial Russia**. Cham: Springer, 2019.

NEMETH, T. Translator's Introduction. In: SHPET, G. **Appearance and Sense**: Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems. Tradução de Thomas Nemeth. Boston/Londres Kluwer Academic Publishers, 1991, p. IX-XXV.

PERES, S. P. Husserl e o projeto de psicologia descritiva e analítica em Dilthey. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 27, p. 12-28, 2014.

PERES, S. P. Psicologia eidética e teoria do conhecimento nas *Investigações lógicas* de Husserl. **Psicologia USP**, v. 28, n. 1, p. 118-124, 2017.

PATOČKA, J. **Qu'est-ce que la phénoménologie?** Tradução de Erika Abrams. Editions Jérôme Millon, 1988.

PONZIO, A. Introdução: a concepção bakhtiniana do ato como dar um passo. In: BAKHTIN, M. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010 [1986].

PONZIO, A. Introduzione. In: BAKHTIN, M. (E IL SUO CIRCULO). **Opere 1919-1930**. Tradução de Augusto Ponzio com colaboração de Luciano Ponzio. Milão: Bompiani, 2014.

POOLE, R. A. Vladimir Solov'ëv's philosophical anthropology: autonomy, dignity,

perfectibility. In: HAMBURG, G. M; POOLE, R. A. **A history of Russian philosophy (1830-1930): faith, reason, and the defense of human dignity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PRADO, L. L. **John Stuart Mill e o psicologismo: o *Sistem of logic* nas origens da filosofia contemporânea**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2006.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulos, 2006.

REINACH, A. **O que é a fenomenologia?** Uma abordagem platônica. Tradução de Luís Henrique Toniolo Sereidiuk Silva. São Paulo: A Outra Via, 2020 [1914].

RESENDE, J. **Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013, e-book.

RICKERT, H. **Ciencia cultural y ciencia natural**. Tradução de Manuel G. Morente. Madri: Calpe, 1922 [1910].

RICKERT, H. **Science and History: a critique of positivist epistemology**. Tradução de George Reisman. Princeton/Nova Jersey/ Toronto/ Nova Iorque /Londres: D. Van Nostrand Company, Inc., 1962 [1910].

RICKERT, H. **The Limits of Concept Formations in Natural Science: a Logical Introduction to the Historical Sciences**. Tradução de Guy Oakes. Londres/Nova Iorque: Cambridge University Press, 1986 [1896-1902].

RUSNOCK, P; ŠEBESTIK, J. Bolzano's Logic. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2022 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/bolzano-logic/>>. Acesso em: 31 maio 2024.

SACRINI, M. **A cientificidade na fenomenologia de Husserl**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SANTOS, J. H. **Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas *Investigações lógicas* de Husserl**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SANTOS, J. H. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SARTRE, J-P. **O Ser e o Nada**. 24. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015 [1943].

SARTRE, J-P. **Que é a literatura**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. Rio de Janeiro: Vozes, 2015 [1947].

SCHELER, M. **A posição do homem no Cosmos**. Tradução de marco Antônio Casanova. Rio Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1928].

SCHELER, M. **El formalismo em la ética y la ética material de los valores**. Tradução de

Hilario Rodríguez Sanz. Madri: Caparrós Editores, 2001 [1913-1916].

SCHELER, M. **The nature of sympathy**. Tradução de Peter Heath. Londres/Nova Iorque: Routledge Taylor & Francis Comp., 2008 [1923].

SÉRIOT, P. **Vološinov e a Filosofia da Linguagem**. Tradução de Marcus Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

SHPET, G. **Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems**. Tradução de Thomas Nemeth. Boston/Londres Kluwer Academic Publishers, 1991 [1914].

SHPET, G. **Hermeneutics and its problems**. Tradução de Thomas Nemeth. Cham: Springer, 2019 [1915].

SMITH, D. W. **Husserl**. Nova Iorque: Routledge, 2013.

SOBRAL, A. **A filosofia primeira de Bakhtin: roteiro de leitura comentado**. Campinas: Mercado das Letras, 2019.

SOBRAL, A. Ato/atividade e evento. In: BRAIT, B. **Bakhtin: conceitos-chave**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2016, 11-36.

SOFFER, G. **Husserl and the question of relativism**. Nova Iorque: Spring-Science + Business Media, 1991.

SOKOLOWSKI, R. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. Spring-Science + Business Media, 1970.

СОЛОВЬЁВ, В. С. Оправдание добра – Нравственная философия [A justificação do bem – Filosofia moral]. In: СОЛОВЬЁВ, В. С. **Сочинения в двух томах – Том 1** [Obras em dois volumes – Volume 1]. Академия Наук СССР Институт Философии Издательство: Москва, 1988a [1897], 47-548.

СОЛОВЬЁВ, В. С. Теоретическая философия [Filosofia teórica]. In: СОЛОВЬЁВ, В. С. **Сочинения в двух томах – Том 1** [Obras em dois volumes – Volume 1]. Академия Наук СССР Институт Философии Издательство: Москва, 1988b [1901/1903], 757-831.

SPIEGELBERG, H. **The Context of the Phenomenological Movement**. Spring-Science + Business Media, 1981.

SPIEGELBERG, H. **The Phenomenological Movement – A Historical Introduction**. Kluwer Academic Publishers, 1994.

STAITI, A; OLIVA, L. Heinrich Rickert. In: Zalta, Edward; Nodelman, Uri (orgs.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/heinrich-rickert/>>. Acesso em: 1 abr 2024.

STEIN, E. O que é a fenomenologia? In: STEIN, E. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Gianfranco Lucena dos Santos, Juvenal Savian

Filho, Márcia Sá Cavalcante Schuback e Ursula Anne Matthias. São Paulo: Paulus, 2019, não paginado.

SUTTON, J. **The religious Philosophy of Vladimir Solovyov** – Toward a Reassessment. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1988.

TEZZA, C. **Entre a prosa e a poesia: Bakhtin e o formalismo russo**. São Paulo: Editora Rocco, 2003.

VIEIRA, A. J. A noção de verdade na fenomenologia de Husserl: entre correspondência e coerência. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e fenomenologia**, v. 4, n. 1, p. 53-88, 2015.

VILLARTA-NEDER, M. A; CASTRO DIAS, F. L. Crítica responsiva a diálogos polêmicos com o conceito de *dialogismo* de Bakhtin. **Linha D'Água**, São Paulo, v. 33, n. 3, p. 25-54, set-dez. 2020.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo, São Paulo: 34, 2017 [1929].

XIRAU, J. **Introdução a Husserl**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015 [1941].

ZILLES, U. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. **Revista de Abordagem Gestáltica**, n. 13, v. 2, p. 216-221, jul-dez, 2007.

ZIJDERVELD, A. C. **Rickert's relevance: the ontological nature and epistemological functions of values**. Leiden/Boston: Brill, 2006.