

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



PERCEÇÃO E PREDICAÇÃO

**TEORIA DO JUÍZO APOFÂNTICO NA LÓGICA GENÉTICA DE
EDMUND HUSSERL**

Sérgio Valente Fernandes

MESTRADO EM FILOSOFIA

2011

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Percepção e Predicação

Teoria do juízo apofântico na lógica genética de Edmund Husserl

Sérgio Alexandre dos Santos Valente Costa Fernandes

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor Nuno Nabais

2011

Índice geral

Agradecimentos	5
Abreviaturas	6
Palavras-chaves / <i>Keywords</i>	7
Resumo	8
<i>Summary</i>	9
Prefácio	10
1. Introdução	18
2. Teoria genética da predicação (ou <i>teoria do julgar</i>)	30
3. Teoria (<i>estática</i>) do juízo e teoria da significação	36
4. Teoria da intencionalidade	45
5. Teoria das modalidades dóxicas do juízo	59
6. Crítica à concepção Analítica da <i>predicação como mera subsunção</i>	66
7. Extensionalismo e idealismo metafísico	74
8. Lógica intensional	81
9. Do intuicionismo fenomenológico a uma metafísica monista	89
10. Conclusão	99
Bibliografia	102
Índice onomástico	105

Agradecimentos

Ao meu orientador – o Prof. Doutor Nuno Nabais – devo-lhe a grande liberdade opinativa e investigativa que me deu e o empréstimo abnegado duma valiosíssima bibliografia, por longo tempo. A origem deste estudo cruza-se com a leitura do seu livro *A Evidência da Possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, que me inspirou a reorientar a minha investigação de mestrado de temas *noéticos* e psicológicos para questões lógicas e *noemáticas*.

Agradeço ao Prof. Doutor Fernando Ferreira do Departamento de Matemática da FCUL pelos seus comentários e ensinamentos na área da filosofia da matemática.

Estou também grato pelo apaixonado interesse pela ciência e pela grande disponibilidade para a discussão que a Prof.^a Doutora Mafalda Blanc demonstrou nos seus seminários de mestrado.

Agradeço ao Prof. Doutor José Barata-Moura pelas suas sugestões de tradução de alguma da terminologia de Husserl e pelo seu entusiástico incentivo.

Esta dissertação é, também, devedora dos rigorosos conteúdos dos vários cursos sobre Husserl e a filosofia fenomenológica em geral leccionados pelo Prof. Doutor Pedro Alves – coisa quase única na licenciatura de filosofia da FLUL –, os quais foram fundamentais na minha formação académica.

Palavras-Chaves / *Keywords*

Juízo / *Judgement*

Percepção / *Perception*

Predicação / *Predication*

Coincidência Parcial / *Partial Coincidence*

Experiência Antepredicativa / *Pre-Predicative Experience*

Intencionalidade / *Intentionality*

Realismo / *Realism*

Resumo

Este estudo é sobre a teoria genética da predicação, principalmente, em *Erfahrung und Urteil*. Ele está centrado no conceito de *partiale Deckung*. Esta noção é a chave para negar o chamado “realismo” platónico. Ao contrário do conceito de Frege de *Ungesättigtheit*, que realmente separa o universal e o individual, a noção de *partiale Deckung* mostra a génese empírica dos universais e a sua irrealidade. Destaco o realismo metafísico subjacente ao estatuto ontológico das idealidades como *Irrealitäten* – o tipo de ser oposto ao da realidade. O conceito revolucionário de *partiale Deckung* entre S e p, no juízo apofântico (“S é p.”), permite articular a percepção e a predicação, ao contrário do paradigma fregeano-Analítico.

Juntamente com esta teoria, uma outra – a teoria das modalidades de crença do juízo – supera a actual tendência para ver o juízo como uma mera articulação de conteúdos conceptuais, que pode, titubeantemente, referir-se ao mundo. Este anti-realismo (com origem na noção *não*-intencional de estado mental dos Modernos) é bastante diferente da teoria aristotélica: os juízos referem-se principalmente a factos. A existência de juízos falsos é o principal argumento para a dissociação coeva entre predicação e percepção (que é quase sempre verdadeira). Segundo a teoria das modalidades de crença do juízo, o juízo é sempre acompanhado por um modo de crença: efectividade, possibilidade, necessidade, etc.

Ambas as teorias enquadram-se numa outra mais abrangente: a da intencionalidade da consciência. É a *intentio* que liga os juízos ao mundo, sem a qual as proposições seriam entidades mediadoras vindas dum *topos ouranios*. Ao invés, as proposições são apenas os factos enquanto supostos. Num gesto de parcimónia, o pensamento genético de Husserl rebate o nível predicativo sobre o original nível da percepção.

Summary

This study is on genetic theory of predication, mainly in *Erfahrung und Urteil*. It is centred on the concept of *partiale Deckung*. This notion is the key for denying the so-called Platonic “realism”. On the contrary to Frege’s concept of *Ungesättigtheit*, which really separates the universal and the individual, the notion of *partiale Deckung* shows the empirical genesis of universals and their unreality. I stress the metaphysical realism underlying the ontological status of idealities as *Irrealitäten* – the opposed kind of being to the reality one. The revolutionary concept of *partiale Deckung* between *S* and *p* in apophantic judgement (“*S* is *p*.”) permits to articulate perception and predication, unlike the Fregean-Analytical paradigm.

Along with this theory another one – the theory of modalities of belief of the judgement – overcomes the present tendency to see judgement as a mere articulation of conceptual contents, which can falteringly refer to the world. This anti-realism (with origins in the notion of *non*-intentional mental state of the Moderns) is quite different from the Aristotelian theory: judgements mainly refer to facts. The existence of false judgements is the main argument to the modern dissociation of predication from perception (which is almost always true). According to the theory of modalities of belief of the judgement, judgment is always accompanied by a mode of belief: effectiveness, possibility, necessity, etc.

Both theories fit into a more inclusive one: the intentionality of consciousness. It is the *intentio* that directly links judgements with world, without which the propositions are mediating entities from a *topos ouranios*. Instead, propositions are just facts as supposed. In a gesture of parsimony, Husserl’s genetic thought overlaps the predicative level on the original level of perception.

Abreviaturas das obras de Husserl

<i>CM</i>	<i>Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie</i>
<i>EU</i>	<i>Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik</i>
<i>FTL</i>	<i>Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft</i>
<i>Hua</i>	<i>Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke.</i>
<i>Ideen I</i>	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.</i>
<i>Krisis</i>	<i>Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie</i>
<i>LU I</i>	<i>Logische Untersuchungen, Band I: Prolegomena zur reinen Logik.</i>
<i>LU II/1</i>	<i>Logische Untersuchungen, Band II, Teil 1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.</i>
<i>LU II/2</i>	<i>Logische Untersuchungen, Band II, Teil 2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis.</i>
<i>PA</i>	<i>Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen</i>

Prefácio

A obra de Edmund Husserl é gigantesca: além de alguns milhares de páginas publicadas, cerca de 45 000 páginas de manuscritos inéditos à data da sua morte¹. Essa obra enorme fala de inúmeros assuntos, que, no entanto, se conectam segundo um único objectivo: uma fundamentação rigorosa do conhecimento ou uma *teoria da ciência*.

O pensamento de Husserl pode ser abordado de diversas formas. Uma das vias mais usadas é a histórica – o desenvolvimento cronológico da filosofia de Husserl. Usarei, pelo contrário, uma perspectiva, essencialmente, anacrónica; porque é o melhor modo de analisar com rigor um pensamento tão complexo e sistemático como o de Husserl. Tal pode (e deve) ser feito, pois a obra de Husserl tem uma grande continuidade, sendo o estádio final da sua carreira o desenvolvimento das posições defendidas no início dela.

O tema abordado neste estudo – percepção e predicação – é fundamental no sistema filosófico de Husserl. Não é o tema mais radical, e, também, muitas outras questões essenciais poderiam ser, tal como esta, o fio condutor duma análise do pensamento de Husserl. O tema mais radical (e que é dos mais famosos) é a constituição imanente do tempo. Explicitar a doação psicológica do tempo é explicar a constituição do fluxo dos actos mentais e, logo, da consciência e do seu Eu. A constituição do tempo é a questão da fundamental da *via subjectiva*. Trata-se da famosa via cartesiana, através da qual Husserl justifica todo o conhecimento objectivo. Não optei pela via subjectiva ou cartesiana porque, além de muito usada, tem sido mal usada (e, diga-se a verdade, de modo propositado), dando azo a muitos equívocos e preconceitos antigos, que pervertem os objectivos de Husserl. Na verdade, esta via subjectiva, dum ponto de vista formal, é a correcta, pois a filosofia para ser uma verdadeira doutrina da ciência tem de começar no lugar inicial do conhecimento – a consciência. Husserl era um matemático, e por isso a elegância da demonstração e o rigor axiomático da argumentação eram-lhe naturais, daqui que as suas obras tenham esse estilo cartesiano, que tanto escandalizou as mentes preconceituosas dos filósofos do séc. XX pretensamente realistas. Optei, portanto, pelo método das obras menos sistemáticas e mais descritivas, do qual o paradigma é *Experiência e Juízo*, que, não por acaso, corresponde ao fim da carreira de Husserl. A via contrária – a objectiva –, sendo talvez menos rigorosa dum ponto sistémico, é, no entanto, bem mais fiel ao espírito da filosofia de Husserl. Não pode ser esquecido que o mote de Husserl é regressar às próprias coisas.

Este estudo adopta uma via *noemática* – usando o jargão fenomenológico –, por oposição à tradicional via *noética* – reconhecida por Husserl como a mais importante, pelos motivos acabados de referir. O *núcleo do noema* é a proposição – o sentido. Por conseguinte, esta via objectiva implica uma teoria do juízo. Mas, como o fundamento originário do juízo é a percepção, um estudo noemático obriga a uma doutrina da *antepredicação* – como Husserl chama à experiência sensível. Resumindo, a via objectiva nem é uma investigação do mental nem do linguístico, mas sim da percepção, ou seja, da doação directa do mundo: daí o ser carácter objectivo. Esta é a via de *Erfahrung und Urteil* – o livro que condensou a chamada fenomenologia *genética* de Husserl. O período genético da obra de Husserl é, então, o melhor paradigma para analisar a sua filosofia. Ao contrário do que possa parecer, olhar “do fim para o início” para a obra de Husserl é a mais correcta perspectiva para a sua interpretação filosófica sistemática. Na abordagem cronológica, é muito fácil “tropear-se” nas necessárias

¹ Cf. *Hua* I, p. VII.

tergiversações dum investigador que trabalhou 50 anos num tema tão vasto como a teoria da ciência. Tal metodologia, adequada para a investigação em história da filosofia, não permite o poder de síntese necessário para uma leitura sistemática do pensamento de Husserl. Não interessa, para uma interpretação puramente filosófica, o modo como foi obtido o corpo teórico dum autor. Inversamente, a abordagem dinâmica inerente à investigação histórico-filosófica impede a avaliação do grau de consistência do conjunto de teses da obra dum filósofo. Só um paradigma interpretativo estático (i.e., anacrónico) pode medir o nível de concatenação e coerência dum sistema teórico.

Por conseguinte, este estudo não é apenas uma interpretação isolada de *EU* (o que em qualquer circunstância é um método desajustado), mas sim uma chave de leitura do sistema filosófico de Husserl, a partir dum tema muito específico mas estruturante, do estádio final da sua evolução. Não é por acaso que a fenomenologia genética adopta a via objectiva, em vez da formalmente mais fundamental via subjectiva: dum ponto vista *estático* (i.e., formal), o estudo das componentes mais subjectivas da correlação ser-consciência é prioritário; porém, duma perspectiva genética (que é uma abordagem de origem, e portanto cognitiva), a materialidade da percepção é a célula originária do conhecimento.

EU é, assim, o produto “refinado” do trabalho duma vida. Fica mais claro tanto o período genético de Husserl, analisado à luz da sua obra pré-fenomenológica, como esse estádio inicial do pensamento husserliano, tendo em conta o fim da sua carreira. Isto implica sair da “zona de conforto” da filosofia tradicional e mergulhar no pensamento matemático do jovem Husserl. Como é natural, raramente isso é feito, o que traz graves incompreensões acerca da filosofia husserliana. O período genético, e particularmente *EU*, é o fechamento dum “círculo”. A via objectiva desse livro (i.e., uma investigação sobre a *experiência antepredicativa*) é o retorno ao “empirismo”² de *PA*, após o formalismo de *LU* e o transcendalismo e o cartesianismo das *Ideen*:

«Ela [*EU*] continua a linha de pensamento sobre as origens da lógica que Husserl tinha discutido em *Lógica Formal e Transcendental*, embora tenhamos visto que, nas suas linhas gerais essa abordagem estava presente nos primeiros trabalhos de Husserl em lógica e matemática.»

Richard Tieszen, «Husserl’s logic» in Dov M. Gabbay e John Woods (coords.), *Handbook of the history of logic*, volume III, Amesterdão (Elsevier), 2004, p. 310.³

Infelizmente, as “pontas” (i.e., o início e o fim) da obra de Husserl são negligenciadas, em favor duma pretensa “fenomenologia clássica”, bem mais acessível ao filósofo comum, ou seja, as *LU* e as *Ideen*. Mas Husserl não é um filósofo tradicional. Tal como, a maior parte da filosofia do séc. XX e deste início de séc. XXI, Husserl rompe, em certa medida, com o paradigma tradicional filosófico. As duas escolas mais importantes da época coeva fundam-se em dois não-filósofos: Husserl e Frege, dois matemáticos, que deram origem, respectivamente, à fenomenologia e à filosofia analítica. A essência da filosofia actual é lógico-matemática. Apesar do tema de *EU* ser bem mais geral e radical do que os temas de filosofia de matemática de *PA*, a diferença é apenas das questões, porque a posição filosófica é, no fundo, a mesma. A esta luz, as tergiversações das *LU* e das *Ideen*, são as naturais claudicações duma caminhada tão longa, e não uma nova filosofia idealista a que Husserl se converteu na

² A filosofia de Husserl supera a dialéctica tradicional entre empirismo e racionalismo, por isso, ela não é, dum ponto vista rigoroso, subsumível a nenhum deles. Todavia, o pensamento husserliano é bem mais próximo do empirismo, devido ao seu primado da percepção.

³ «It [*EU*] continues the line of thought concerning the origins of logic that Husserl had discussed in *Formal and Transcendental Logic*, although we have seen that in its general outlines this approach was present in Husserl’s earliest work in logic and mathematics.»

maturidade. *EU* veio dar as descrições pormenorizadas que *FTL*, por ser uma extraordinária obra de sistematização, não poderia ter. Robert Sokolowski, na sua recensão sobre *Edmund Husserls „Formale und transzendente logik“*⁴ de Dieter Lohmar, refere a falta de investigação sobre a *FTL* (e isto aplica-se a todo período genético de Husserl) e a preferência dos comentadores pelo estudo das *LU*:

«As *Investigações* são um trabalho grande, estatelante, provocador, enquanto *FTL* é altamente condensado, quase uma pedra preciosa na sua precisão, e tem uma arquitectura mais elegante do que as outras obras de Husserl. A sua compressão torna-a um livro difícil de ler; é uma noz dura de partir, e os académicos da fenomenologia têm-na usado muito menos do que as *Investigações*. [...] As *Investigações* exerceram um papel poderoso e dominante na filosofia continental do séc. XX, mas *FTL* foi menos influente. Há muito material novo em *FTL* que ainda não foi explorado. O livro traz à conclusão coisas que foram apenas começadas no primeiro trabalho [*LU*], ele resolve algumas questões que ficaram por resolver, e introduz conceitos que são de importância estratégica para a filosofia contemporânea. *FTL* poderia exercer uma influência no novo século, análogo ao que as *Investigações* fizeram no último? Ela tem os recursos para fazê-lo.»

Husserl Studies, vol. 18, nº 3, 2002, Haia (Springer), p. 233.⁵

Além do carácter fortemente lógico-matemático ser uma novidade da filosofia coeva, ele é particularmente revolucionário em Husserl. O formalismo fregeano não é algo radicalmente novo na história da filosofia. Mas Husserl revoluciona a filosofia com a instauração duma nova ciência: a fenomenologia transcendental, uma ciência da consciência pura, disciplina primeira do conhecimento, que eleva a filosofia a uma ciência em sentido próprio. É facto da filosofia fenomenológica ter esta disciplina científica que não há nas outras escolas filosóficas, que a torna particularmente diferente das demais.

A filosofia de Husserl tem três principais vectores:

– Um motivo lógico: Husserl começa a sua carreira com preocupações de fundamentação da matemática e da lógica.

– Um motivo crítico: Os intuítos fundadores de Husserl alargaram-se a toda a ciência, a todo o conhecimento (uma problemática cartesiana e com alguns elementos kantianos, apesar de serem heranças mais de nomenclatura do que teóricas).

– Um motivo empírico-racionalista⁶ e realista: O intuicionismo, tanto causal como categorial, de Husserl é o carácter estruturante do seu pensamento (apesar de não reclamar essa herança, a filosofia husserliana é uma poderosíssima reformulação do primado aristotélico da *hyle*, aspecto particularmente presente na fenomenologia genética).

⁴ Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2000.

⁵ «The *Investigations* is a large, sprawling, provocative work, while *FTL* is highly condensed, almost gem-like in its precision, and it has a more elegant architecture than Husserl's other works. Its compression makes it a difficult book to read; it is a hard nut to crack, and scholars in phenomenology have used it far less than *Investigations*. [...] The *Investigations* exercised a powerful, dominant role in 20th century continental philosophy, but *FTL* was less influential. There is much new material in *FTL* that has not yet been exploited. The book brings to completion things that were only begun in the first work [*LU*], it settles some issues that were left unresolved, and it introduces concepts that are of strategic importance for contemporary philosophy. Could *FTL* exercise an influence in the new century analogous to what the *Investigations* did in the last? It has the resources to do so.»

⁶ A uma gnosiologia que seja uma síntese do empirismo e o do racionalismo costuma-se-lhe chamar «intelectualismo», mas este nome não expressa bem essa posição filosófica, sendo o termo «empírico-racionalismo» mais revelador.

A *lógica genética* tem estes três elementos: ela é uma lógica, no sentido mais profundo do termo; a génese das idealidades lógicas que ela estuda dá-se na subjectividade transcendental (componente crítico-subjectiva); e esse processo acontece a partir da experiência sensível (elemento “empirista” e realista). A ideia duma lógica genética é o expoente máximo da fundamentação lógica do conhecimento, de tal modo que essa expressão se torna redundante, pois, na lógica genética, teoria do conhecimento e lógica se identificam. Devido a esta mesmidade, o subtítulo de *EU é: Investigações para uma genealogia da lógica*. Dito dum modo simples, a lógica de Husserl, com a sua base genética, é uma lógica que se identifica com a própria essência da filosofia. A lógica husserliana não é uma disciplina meramente técnica, não é um simples ramo da ciência, ainda que particularmente importante: ela é o cerne do conhecimento objectivo. Um dos aspectos talvez mais negligenciados acerca de Husserl é o facto de ele ser um grande defensor da filosofia. É demonstrativo disso o seu intuito, na esteira de Brentano, de elevar a filosofia a uma «ciência de rigor». O tema da crise da ciência está implícito, então, desde do início da carreira de Husserl. O extremismo do idealismo subjectivista de Hegel e a consolidação definitiva da ciência experimental, durante a segunda revolução industrial, deram um rude golpe na filosofia do qual ela ainda hoje não recuperou. Esse foi o berço do positivismo: uma posição filosófica paradoxalmente antifilosófica, da qual ainda vivemos as consequências. Por outro lado, houve uma reacção ao positivismo, ora mais antropológica (como o existencialismo ou o heideggerianismo) ora mais relativista (como o estruturalismo e pós-modernismo), que legitimando-se em pretensos argumentos filosóficos, ainda mais traíram a ciência filosófica. Tanto o positivismo como o “antipositivismo” são pensamentos essencialmente antifilosóficos. O positivismo reduz a filosofia a um depósito de restos, onde vão parar as questões que a ciência empírica não consegue resolver; as correntes “antipositivistas” defendem uma radical refundação da disciplina filosófica, criticando duramente a filosofia tradicional. Husserl não se inscreve em nenhuma destas escolas, e isso torna-o especialmente filosófico. O que torna Husserl único é ser genuinamente filosófico sem ser contra a ciência experimental – tanto uma como outra são ciências:

«Husserl renovou a antiga ideia de *episteme*, da unidade de um saber necessário englobando *de jure* o conjunto de uma estrutura apriórica do Universo. A Filosofia não é, pois, falseada, como no cientismo, pela subordinação da sua ideia a um ideal de ciência tirado de alhures; aqui a própria ideia de ciência acha-se primariamente determinada pela relação a uma aspiração filosófica e universal. Para Husserl, a Filosofia não é uma ciência ou uma espécie de anexo às ciências: é a *Ciência*»

Paul Landsberg, «Husserl et l’idée de la philosophie» in *Revue Internationale de Philosophie*, 2, Bruxelas, 1939, p. 319 in Joaquim de Carvalho, prefácio a E. Husserl, *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Coimbra (Atlântida), 1965², pp. LVIII.

A função da filosofia é elevar o conhecimento objectivo a uma *episteme*. É por isto que a filosofia é uma «ciência rigorosa». Que pode haver de mais científico do que uma ciência da ciência em geral? O cerne da filosofia é a lógica, no seu significado profundo de *logos*, i.e., de racionalidade evidente ou apodíctica. Por conseguinte, a lógica (nesse sentido amplo) é a disciplina estruturante e fundamentadora que dá um sentido plenamente racional à ciência matemático-experimental. Kurt Gödel, após a sua familiarização com a obra de Husserl em 1959, percebeu as enormes potencialidades da fenomenologia:

«[...] apenas por causa da falta de clareza e da incorreção literal de muitas das formulações de Kant, direcções bastante divergentes se desenvolveram a partir do pensamento de Kant – nenhuma das quais, no entanto, realmente fez justiça ao núcleo do pensamento de Kant. Esta exigência parece-me ser cumprida,

pela primeira vez, pela fenomenologia, que, inteiramente, como pretende Kant, evita tanto o *salto mortale* do idealismo numa nova metafísica, bem como a rejeição positivista de toda a metafísica».

Kurt Gödel, «The modern developments of the foundations of mathematics in the light of philosophy», 1961/?, p. 10 in Solomon Feferman *et al.* (eds.), *Collected Works*, volume III, New York (OUP), 1995, p. 387.⁷

A filosofia fenomenológica de Husserl, ao superar o cepticismo e o pensamento especulativo, é a vitória definitiva do paradigma lógico sobre o paradigma mítico, é a vitória definitiva do *logos* sobre o *mythos*. E este triunfo assenta sobre um outro: a da *episteme* sobre *tekhne*, a dum conhecimento verdadeiramente científico (i.e., absoluto, apodíctico) sobre um conhecimento científico meramente pragmático, e por isso apenas relativo e operativo – uma mera ferramenta de sobrevivência da espécie humana, e não uma genuína *theoria*. Isto não quer dizer que todo o nosso *corpus* científico esteja correcto, mas sim que as principais bases do conhecimento são apodícticas: o edifício científico precisa, e precisará sempre, de arranjos; porém, não cairá por completo nunca. O cepticismo desdenha desta pretensão, em nome da cientificidade; todavia, o próprio cepticismo, como Agostinho mostra em *Contra os Académicos*, assenta num princípio contraditório e auto-refutativo: o de que nada se pode saber ao certo – i.e., a *certeza* da *dúvida* sobre tudo.

O intuicionismo filosófico⁸ de Husserl permite a defesa dum materialismo metafísico sem se aderir à versão actual do positivismo: o *naturalismo*. «Materialismo» é um conceito que não está na moda: fala-se muito, sim, em «naturalismo». Mas estes dois conceitos não são a mesma coisa. O materialismo é a tese de que o Ser tem uma origem material. Diferentemente, o naturalismo é a de que o conhecimento objectivo funda-se nas ciências naturais. O materialismo é uma tese metafísica, enquanto o naturalismo é uma tese gnosiológica, logo, as duas expressões não são, de todo, sinónimas. Quando alguém se diz naturalista não está assumir nenhuma posição metafísica. Está, sim, a afirmar a sua crença de que a ciência experimental, nomeadamente a física, é a disciplina primeira no conhecimento. Contudo, a física não explica o acto de conhecer. Que há de mais radical, de primeiro e de mais necessário no conhecimento do que explicar o próprio acto de conhecer? Como se pode falar de ciência, se não se pensa e explica o que é conhecer? A teoria do conhecimento é, necessariamente, a ciência primeira. Esta é a ideia basilar do pensamento de Husserl.

Husserl recusou o naturalismo. Fê-lo, não porque negasse a existência duma realidade material independente do sujeito cognitivo, mas devido ao positivismo que ele necessariamente implica. A fenomenologia não se opõe à ciência positiva, à ciência experimental, muito pelo contrário: Husserl foi um fervoroso defensor dos sucessos e da importância da ciência empírica. O que pretendeu com toda a sua obra foi uma perene fundamentação lógica da Ciência. O pensamento husserliano está, assim, em oposição à famosa metáfora de Neurath sobre o conhecimento, em que ele é comparado à reconstrução dum navio em alto-mar⁹. Esta metáfora do início da década de 30, em pleno nascimento do positivismo lógico, é contra a ideia cartesiana duma ciência primeira que dê um fundamento sólido ao conhecimento. Ela tornou-se num autêntico

⁷ «Andererseits haben aber eben wegen der Unklarheit und im wörtlichen Sinn Unrichtigkeit vieler Kantscher Formulierungen sich ganz entgegengesetzte philosophische Richtungen aus dem Kantschen Denken entwickelt, von denen aber keine dem Kantschen Denken in seinem Kern wirklich gerecht wurde. Dieser Forderung scheint mir est die Phänomenologie zu genügen, welche ganz im Sinne Kants sowohl dieselben Salto mortale des Idealismus in eine neue Metaphysik als auch die positivistische Ablehnung jeder Metaphysik vermeidet.»

⁸ Não confundir com o intuicionismo matemático, fundado por Brouwer.

⁹ «Protokollsätze», *Erkenntnis*, Vol. 3, 1932-1933.

dogma de grande parte da filosofia do séc. XX e deste início do séc. XXI. Ao longo dos seus 50 anos de carreira, Husserl lutou contra este e outros tipos de cepticismo, defendendo que uma ciência sem um fundamento apodíctico é mantermo-nos no irracionalismo. Do mesmo modo que nenhum navio é construído no mar, um verdadeiro conhecimento constrói-se em doca seca. Não se trata da pretensão desmesurada e dogmática a uma ciência totalmente apodíctica, mas, sim, à necessidade racional duma ciência com princípios apodícticos, para que o conhecimento tenha um carácter minimamente necessário.

Abandonar o naturalismo não é negar a materialidade do mundo, pelo contrário, a assunção do materialismo é afirmar positivamente a sua existência. A materialidade do ser dá-se a todo o momento em contraste com a possível existência de seres não-sensíveis ou sobrenaturais. O espiritual, em sentido metafísico forte, é sempre da ordem do *mythos*. A filosofia nasceu na Grécia porque alguns intelectuais foram os primeiros a pensar o mundo sem o místico, sem a causalidade mágica. Eles descobriram o *logos* – o pensamento racional – e a *theoria* – a especulação pelo puro prazer de saber. Todo o empreendimento epistémico ocidental é logocêntrico: é isto que diferencia a civilização ocidental. Pode-se falar, então, dum triunfo e dum primado do sensível e do material no Ocidente; e, portanto, dum triunfo do *realismo* – a crença de que o mundo é como nós o percebemos, ou seja, um mundo materialmente existente.

Para além da anormal interdisciplinaridade de Husserl como cientista e da invulgar natureza do seu sistema filosófico, há um outro aspecto que igualmente dificulta a exegese da sua obra: a sua escrita. Husserl tem um estilo literário muito exigente para o leitor: ele usa o velho estilo germânico, no qual o rigor da exposição das teses não está ainda pervertido pelo indolente primado da facilidade e da agradabilidade da leitura. Toda a interpretação da fenomenologia como idealismo metafísico e como psicologismo é puro disparate ignorante, que se deve muito ao facto da gigantesca e densa obra de Husserl, como se queixam os anglo-saxónicos, não ser «reader friendly». Husserl tem um jargão dum tamanho e rigor incomparáveis, e também por isso ficou rapidamente fora de moda: nem tem uma linguagem metafórica e de contornos místicos, como a de Heidegger, nem uma linguagem corriqueira, que a filosofia analítica cultivava – nela até surgiu a chamada filosofia da “linguagem comum” de Oxford (*Oxford ordinary language philosophy*). Husserl é o último duma grande e nobre linhagem de autores de língua alemã, em que os grandes tratados, as obras completas sistemáticas e um jargão herdeiro directo da tradução latina dos termos filosóficos gregos constituem o seu estilo. Esse preconceito, ou do estilo “literário” ou do estilo “pragmático” (i.e., ou heideggeriano ou Analítico), faz-se sentir na recepção da obra de Husserl. No caso dos autores da tradição heideggeriana, este preconceito não é assumido, mas o estilo de Husserl, forjado na sua formação nas ciências exactas, nada tem a ver com a obsessão por temas artísticos daqueles. Já do lado da filosofia analítica, o preconceito é propagandisticamente assumido. Dummett, no apêndice de *Origins of Analytical Philosophy*, diz o seguinte acerca do estilo de escrita de Husserl:

«Confesso que não tiro o prazer de ler Husserl que tiro de ler Frege. A escrita de Husserl é palavrosa, e não tão penetrantemente expressa com a de Frege. [...] Bolzano gosto de ler, embora cogite se alguém alguma vez leu a totalidade de *Wissenschaftslehre*. Parece-me um grande defeito que ela seja tão enorme. Só li excertos, mas gosto de ler Bolzano muito mais do gosto de ler Husserl.»

Ibid., pp. 192-3.¹⁰

¹⁰ «I confess that I do not get the pleasure from reading Husserl that I get from reading Frege. Husserl's writing is wordy, and not so sharply expressed as Frege's. [...] Bolzano I enjoy reading, although I wonder whether anyone has ever read the whole of the *Wissenschaftslehre*. It seems to me a great defect

Frege tem uma obra fundamentalmente de artigos, sendo por isso fácil de ler e, logo, muito sedutora. Esse estilo acabou por ser o cânone da filosofia analítica, a tal ponto que aquilo que não tenha esse formato é visto como não sendo rigoroso: «Para além de *Os Fundamentos da Aritmética*, outros textos de Frege como *Über Sinn und Bedeutung*, *Über Begriff and Gegenstand*, *Was ist eine Funktion?* ou *Der Gedanke* tornaram-se [...] modelos daquilo que hoje em dia se entende por um texto ou ensaio filosófico.» – António Zilhão, Prefácio de *Os Fundamentos da Aritmética* (tradução do mesmo autor), Lisboa (IN-CM), 1992, p. 15. Se, à partida, existe um preconceito de paradigma contra Husserl, esse facto, aliado ao de que a sua obra é constituída por grandes tratados sistemáticos, fazem com que Husserl seja um autor que é muito mais falado do que lido: é que, para além dum preconceito teórico, há um preconceito estilístico (e até uma impreparação generalizada, devido a hábitos de formação), para estudar um autor tão prolífero, opinativo e sistemático. É, por isso, dever daqueles que conhecem a obra de Husserl (e que compreendem a veracidade do seu paradigma) retirar a sua exegese (e a da filosofia fenomenológica em geral) duma escolástica estéril, apresentando Husserl e a fenomenologia a partir da perspectiva que o mostre do modo mais claro e preciso. Essa abordagem mais autêntica e fiel ao espírito do pensamento de Husserl é a da via objectiva, com os seus temas fundamentais da experiência antepredicativa (a percepção), da passagem da génese passiva à activa, etc. Por conseguinte, *EU* é “o livro vermelho” duma verdadeira filosofia fenomenológica.

– x –

Os conceitos fundamentais desta investigação (*explicative Deckung*, etc.) foram consagrados em *EU*, e assim sendo este estudo versa essencialmente sobre essa obra. Porém, *EU* não foi escrita por Husserl, e por isso há alguma polémica em seu torno – um facto muito significativo é o de que *EU* não pertence à *Husserliana* (a edição crítica da obra completa de Husserl).

No prefácio de *EU*, Ludwig Landgrebe refere que compôs o texto a partir de:

1. manuscritos estenografados de Husserl;
2. reproduções de exposições orais de Husserl;
3. textos ajuntados por ele com a aquiescência de Husserl.

E para que não fiquem dúvidas da “husserlianidade” de *EU*, Landgrebe aborda directamente a questão de se tratar ou não duma obra original de Husserl, acrescentando o seguinte:

«[...] deve ser considerado como *um trabalho que foi, na totalidade, plenamente autorizado por Husserl*. [...] *o conteúdo do pensamento* [...] provém do próprio Husserl – não há nada que tenha sido pura e simplesmente ajuntado pelo redactor ou que contenha *a sua* própria interpretação da fenomenologia – *mas a forma literária é imputável ao editor.*»

EU, pp. XXVI- XXVII.¹¹

that it is so enormous. I have only read selections, but I enjoy reading Bolzano much more than I enjoy reading Husserl.»

¹¹ «Auf die Frage, ob unter diesen Umständen die Schrift überhaupt als ein Husserlsches Originalwerk zu gelten hat, kann nur erwidert werden, daß sie als im Ganzen von *Husserl selbstautorisierte Ausarbeitung* anzusehen ist. Das sagt, sie ist *Ergebnis einer Zusammenarbeit gänzlich eigener Art*, die ungefähr so

Para além do facto dos textos de *EU* terem origem em manuscritos e opiniões de exclusivamente de Husserl, a maioria das teses presentes nessa obra aparecem em textos escritos pelo próprio Husserl, tendo até publicado um deles: *FTL*. Dentro dos inéditos (à data da sua morte), encontram-se os manuscritos sobre as sínteses passivas¹² (onde o tema da síntese passiva é especificamente tratado nos parágrafos 26 a 31) e *Meditações Cartesianas* (das quais até foi publicada uma tradução francesa, em 1931), em que a questão da génese passiva é analisada nos parágrafos 38 e 39. Por conseguinte, não me parece que haja cabimento para recusar *EU* e a sua valiosíssima sistematização de teses tão importantes como trabalho de Husserl – um facto que atesta isto é o de quase todos os comentadores usarem *EU* como o texto que “cristalizou” o corpo teórico da fenomenologia genética.

charakterisiert werden kann, daß der Gedankengehalt, sozusagen das Rohmaterial, zur Gänze von Husserl selbst stammt — nichts ist darin, was einfach vom Bearbeiter hinzugefügt wäre oder schon *seine* Interpretation der Phänomenologie in sich schlösse — daß aber für die *literarische Fassung* der Bearbeiter die Verantwortung trägt.»

¹² *Analysen zur passiven Synthesis – Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), Hua XI, Haia (Martinus Nijhoff), 1966.

1. Introdução

Edmund Husserl foi fundamentalmente um lógico: um lógico revolucionário que alargou a disciplina do seu âmbito apenas formal para incluir, como sua ciência-mãe, uma lógica transcendental. Esta não é uma nova lógica mas a disciplina na sua verdadeira natureza:

«Nós tentámos nesta obra [FTL] traçar o caminho que vai da lógica tradicional à lógica transcendental – lógica transcendental que não é uma segunda lógica, mas somente a lógica ela mesma, radical e concreta, que deve o seu desenvolvimento ao método fenomenológico. Pelo contrário, e dizendo-o de modo mais exacto, tínhamos justamente em vista como lógica transcendental apenas a lógica tal como ela é delimitada tradicionalmente, a lógica analítica que deveras abrange, graças à sua generalidade formal vazia, todas as esferas do ser e dos objectos, correlativamente todas as esferas de conhecimentos.»

FTL, «Conclusão» (*Hua* XVII, p. 296).¹³

Tal facto não contradiz a opinião comum de que Husserl é um teórico do conhecimento, pois a gnosiologia é uma lógica. Na verdade, ela é a lógica originária, sendo a tradicional uma ciência sua subordinada. Durante toda a carreira de Husserl, a lógica foi um tema capital, tendo publicado dois grandes livros sobre o assunto – *Logische Untersuchungen* (1900-1901) e *Formale und transzendente Logik* (1929) – além de ter deixado trabalho para o que seria a sua magna obra acerca do tema – *Logische Studien*¹⁴ –, material que foi publicado postumamente em *Erfahrung und Urteil* (1939), por Landgrebe. O carácter revolucionário de Husserl como lógico deve-se ao seu enfoque não na fundamentação axiomática da lógica mas na sua génese gnosiológica; ou seja, uma explicitação transcendental que esclarece os fundamentos da lógica formal. Em Husserl, filosofia teórica, lógica e teoria do conhecimento são sinónimos. A filosofia fenomenológica é uma *doutrina da ciência* (usando uma expressão de Bolzano tão cara a Husserl), e, portanto, é uma teoria do conhecimento. Como essa doutrina da ciência, para que seja verdadeiramente científica, tem de ser fundada em princípios racionais (i.e., evidentes), ela é a lógica tradicional explicitada no seu sentido mais amplo e profundo.

Husserl verificou que, na ciência do seu tempo, havia uma contradição entre o seu enorme poder prático, técnico e a frágil racionalidade dos seus fundamentos – situação que se mantém. Numa conferência de 7 de Maio de 1935, em Viena, Husserl proferiu uma metáfora curiosa sobre esta situação:

«A ciência natural matemática é uma técnica maravilhosa para fazer induções duma operabilidade, duma verosimilhança, duma exactidão, duma computabilidade que era simplesmente inimaginável nos tempos primordiais. Como realização é um triunfo do espírito humano. Quanto à racionalidade dos seus métodos e teorias, contudo, é-o dum modo inteiramente relativo. Até mesmo pressupõe uma perspectiva fundamental que é em si totalmente carecida de racionalidade. Uma vez que o mundo circundante

¹³ «Den Weg von der traditionellen Logik zur transzendentalen haben wir in dieser Schrift zu zeichnen versucht – zur transzendentalen, die nicht eine zweite Logik, sondern nur die in phänomenologischer Methode erwachsende radikale und konkrete Logik selbst ist. Doch genauer gesprochen, haben wir als solche transzendente Logik eben nur die traditionell begrenzte, die analytische Logik im Auge gehabt, die allerdings vermöge ihrer leer-formalen Allgemeinheit alle Seins- und Gegenstands- bzw. Erkenntnisphären umspannt.»

¹⁴ Husserl, numa nota à alínea b) do parágrafo 57 de FTL, refere o título dessa desejada obra que a sua morte não permitiu a conclusão: «Sobre isto [a idealidade das significações vs. a idealidade das espécies] os *Prolegómenos* ainda não faziam distinção, da qual os meus Estudos Lógicos, que aparecerão brevemente, trarão a realização pormenorizada.» – *Hua* XVII, p. 163 [«Über diese in den „Prolegomena“ noch nicht gemachten Unterscheidung bringen meine bald erscheinenden Logischen Studien die begründende Ausführung.»].

intuitivamente dado, esse domínio meramente subjectivo, é esquecido na investigação científica, o sujeito operante é também esquecido, o cientista não se torna um tema. (*Assim sendo, deste ponto de vista, a racionalidade das ciências exactas condiz com a racionalidade das pirâmides egípcias.*)»

Husserl, «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», *Hua* VI, p. 343 (sublinhado meu).¹⁵

Tal como as pirâmides do Egipto, as maravilhas da ciência empírica são admiradas sem se saber como foram erigidas. Para que a legitimidade da ciência não tenha um carácter meramente pragmático (e, no fundo, irracional), há que explicitar a génese dos seus fundamentos. Essa é a função da filosofia: elevar o conhecimento objectivo a uma *episteme*. É por isto que ela é uma «ciência rigorosa»¹⁶. Que pode haver de mais científico do que uma ciência da ciência em geral? O cerne da filosofia é a lógica, no seu significado profundo de *logos*, i.e., de racionalidade evidente ou apodíctica – a captação dos *eide* do mundo. Assim sendo, a lógica (nesse sentido amplo) é a disciplina estruturante e fundamentadora que dá um sentido plenamente racional à ciência matemático-experimental.

Esta arquitectónica logocêntrica da carreira de Husserl é expressa pelo próprio, no parágrafo 27 de *FTL* – a sua obra mais sistemática –, onde faz um breve historial do seu trabalho acerca da génese das idealidades:

«Eu tinha já adquirido a direcção definida da consideração do formal e um primeiro entendimento do seu sentido na minha *Filosofia da Aritmética* (1891), que [...] apresentava uma tentativa inicial de recuar às actividades espontâneas de coleccionar e contar, nas quais colecções (“súmulas”, “conjuntos”) e números cardinais são dados na maneira característica de algo que é gerado originariamente [...] Foi, portanto, na minha posterior terminologia, uma investigação fenomenológico-constitutiva e, ao mesmo tempo, a primeira investigação que procurou tornar compreensíveis “objectualidades categoriais” [...] na base de actividades intencionais “constitutivas” [...]»

FTL, §27, a) [*Hua* XVII, p. 90-91].¹⁷

Husserl já percebia, nesse seu primeiro livro (que tem como subtítulo «Investigações lógicas e psicológicas»¹⁸), que uma verdadeira fundamentação da lógica implicava uma investigação da sua génese – estudo que nessa obra está circunscrito a questões de filosofia da matemática. Husserl, em *PA*, já defende que as objectualidades

¹⁵ «Die mathematische Naturwissenschaft ist eine wundervolle Technik, um Induktionen von einer Leistungsfähigkeit, von einer Wahrscheinlichkeit, Genauigkeit, Berechenbarkeit zu machen, die früher nicht einmal geahnt werden konnten. Sie ist als Leistung ein Triumph des menschlichen Geistes. Was aber die Rationalität ihrer Methoden und Theorien anlagt, so ist sie eine durchaus relative. Sie setzt schon den Grundlagenansatz voraus, der selbst einer wirklichen Rationalität völlig entbehrt. Indem die anschauliche Umwelt, dieses bloß Subjektive, in der wissenschaftlichend thematik vergessen wurde, ich auch das arbeitende subjekt selbst vergessen, und der Wissenschaften wir nicht zum Thema. (Somit steht, von diesem Gesichtspunkte aus, die Rationalität der exakten Wissenschafter in einer Reihe mit der Rationalität der ägyptischen Pyramiden.)»

¹⁶ «Philosophie als strenge Wissenschaft» – esta famosíssima expressão de Husserl é o título dum artigo de 1911 para a revista *Logos*.

¹⁷ «Die bestimmte Blickrichtung auf das Formale und ein erstes Verständnis seines Sinnes gewann ich schon durch meine *Philosophie der Arithmetik* (1891), die, so unreif sie als Erstlingsschrift war, doch ein ersten Versuch darstelle, durch Rückgang auf die spontanen Tätigkeiten des Kolligierens und Zählens, in denen Kollektionen («Inbegriff», «Mengen») und Anzahlen in ursprünglich erzeugender Weise gegeben sind, Klarheit über den eigentlichen, den ursprungsechten Sinn der Grundbegriffe der Mengen- und Anzahlenlehre zu gewinnen. Er war also, in meiner späteren Redeweise ausgedrückt, eine phänomenologisch-konstitutive Untersuchung und es war zugleich die erste, die «kategoriale Gegenständlichkeiten» erster und höherer Stufe (Mengen und Anzahlen höherer Ordnungsstufe) verständlich zu machen suchte aus der «konstituierenden» intentionalen Aktivität, als deren Leistungen sie originaliter auftreten, also in der vollen Ursprünglichkeit ihres Sinnes.» – *Hua* XVII, p. 90-91.

¹⁸ *Psychologische und logische Untersuchungen*

categoriais são constituídas (i.e., são intuídos os chamados objectos abstractos), tendo por base o material perceptivo. O formalismo da lógica simbólica não pode ser autofundador. Os teoremas de Gödel (os quais mostram a necessária incompletude da aritmética formal, i.e., que há uma proposição que é verdadeira mas que não é demonstrável) são usados pelo discurso pós-modernista (e não só por ele) como mais um argumento para o pretensão relativismo da nossa ciência. Porém, o seu significado não é a impossibilidade duma fundamentação plena da matemática, mas sim o falhanço do modo *logicista* (i.e., lógico-formal) de a fundamentar:

«Não pode haver uma fundação interna, puramente formal ou matemática, da matemática: os teoremas da incompletude não são acidentais, eles sublinham o hiato entre os princípios matemáticos de prova (uma vez transformada numa matemática de regras formais) e a prática rigorosa das construções matemáticas. [...] O projecto a alcançar deve tirar a matemática do seu jogo “auto-fundante” (metamatemática como uma forma de matemática) e olhar para as suas origens na nossa relação com as regularidades do mundo, nas conexões com diferentes construções conceptuais, nas invariantes mentais que construímos como seres vivos e históricos.»

Giuseppe Longo, «The mathematical continuum: from intuition to logic» in Jean Petitot *et al.* (cords.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, 1999, p. 425.¹⁹

Os signos da lógica simbólica remetem para uma metalinguagem que lhe dá sentido – a linguagem natural. Esta, por sua vez, remete para o pensamento puro, i.e., para os actos mentais passivos ou contemplativos – a *experiência pré-predicativa* [vorprädikativen Erfahrung]. A ideia wittgensteiniana de que a linguagem natural é a causa das aporias filosóficas e de que a linguagem simbólica expressa o puro pensamento é incorrecta. Tanto a linguagem natural como a linguagem artificial da lógica simbólica são “inautênticas”: ambas são apenas tentativas de equivalência ao puro pensamento, e não ele próprio. Na verdade, a linguagem natural é uma poderosa faculdade que auxilia a cognição humana e, por esta questão de origem, está bem mais próxima dos actos mentais que constituem o puro pensamento do que a linguagem da lógica simbólica. Por isso, as estruturas lógicas primordiais e “autênticas” estão reproduzidas na linguagem natural, e o que a lógica simbólica faz é traduzir esses juízos para proposições que são equivalentes, mas não são iguais²⁰, com o objectivo de facilitar o cálculo dedutivo, através duma linguagem muito mais compacta, que permite computar grandes algoritmos. A análise lógico-simbólica serve, com certeza, para esclarecer a linguagem natural; porém, o sentido pleno dos actos linguísticos é dado pela lógica transcendental: só à luz desta é que se pode interpretar correctamente os resultados da análise lógico-formal da linguagem. As origens gnosiológicas do sentido explicitam a significação da linguagem natural. Nesse estudo genético, descobre-se o processo de constituição das estruturas lógicas presentes no formalismo da lógica simbólica. Esta é a função da lógica transcendental ou genética, a qual consiste numa psicologia filosófica, i.e., um *logos* não da *psykhe* individual mas do *nous* intersubjectivo.

¹⁹ «There cannot be an internal foundation, purely formal or mathematical, of mathematics: the incompleteness theorems are not accidents, they underline the gap between the mathematical principles of proof (once transformed into a mathematics of formal rules) and the rigorous practice of mathematical constructions. [...] The project to aim at should take mathematics out of its “auto-foundational” game (metamathematics as a form of mathematics) and look for its cognitive origins in our relation to the regularities of the world, in the connections to different conceptual constructions, in the mental invariants that we build as living and historical beings.»

²⁰ Por exemplo, ao juízo «Todos os homens são mortais.» equivale a proposição «O conceito ideal de homem inclui o de mortalidade.» – cf. «Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik», *Hua* XXII, p. 49.

Na sua essência, esta ideia dum explicitação gnosiológica da lógica, que inspira *PA* (apesar do seu pequeno vício psicologista), não irá mudar até ao fim da carreira de Husserl. Assim se enquadra o neocartesianismo da maturidade de Husserl, tão importante na sua obra e que o tornou especialmente famoso (mesmo fora da escola fenomenológica), embora não pelas melhores razões, pois adquiriu o infame e injusto rótulo de «idealista» ou «subjectivista». A tradição tende a olvidar a origem aristotélica (i.e., empírico-realista) da teoria da intencionalidade e a salientar, num gesto de truncamento, o lado cartesiano da fenomenologia, encostando erradamente Husserl ao idealismo metafísico. A doação da matéria sensível foi sempre o ponto de partida do filosofar de Husserl: maior realismo do que este não é possível. É esse erro interpretativo – da pretensa conversão ao idealismo tradicional – que originou o esquecimento de *PA* e da matriz *lato sensu* empirista da formação de Husserl. O primeiro livro de Husserl é muito pouco estudado e constantemente esquecido, excepto por alguns historiadores da filosofia da matemática. Husserl foi um matemático que “converteu-se” totalmente à filosofia; e, por isso, os filósofos, por um lado, ignoram essa obra e os matemáticos, por outro, consideram-na apenas um apontamento histórico. Giorgio Scrimieri, em *Analitica matematica e fenomenologica in Edmund Husserl*, refere esta lamentável situação: «A *Filosofia da Aritmética* trata-se, certamente, da obra de Husserl mais fatigante e mais profunda. A rara e escassa consideração que desta se fez, em mais de sessenta anos de investigação sobre o pensamento husserliano, demonstra a dificuldade dificilmente superável da sua leitura.» – *idem*, Bari (Edizioni Levante), 1979, p. 61.²¹ A ideia de que a teoria do conhecimento é uma disciplina psicológica, no sentido muito lato dum ciência da “introspecção”, esteve sempre presente no pensamento de Husserl, e esta atingiu o seu pleno desenvolvimento no *idealismo transcendental fenomenológico* que caracteriza o pensamento husserliano. Este projecto filosófico teve os seguintes estádios evolutivos:

O primeiro foi o dum psicologismo, embora muito mitigado. Em *PA*, Husserl não tem a devida preocupação em diferenciar, em todas as passagens do texto, entre o tipo de representações onde são doados os objectos matemáticos e os objectos matemáticos em si mesmos; ou seja, não é suficientemente cuidadoso em distinguir o *acto* (mental) do seu *conteúdo* (significativo)²². No entanto, a ideia comum de que *PA* é um mero tratado de psicologismo não poderia ser mais falsa. Tal atitude é aparentemente legitimada pela penitência que Husserl faz em *LU I* pelo seu erro psicologista em *PA*. Mas a verdade é que, exceptuando a questão da natureza do número (tema matemático que Husserl, devido à radicalização e alargamento dos seus estudos, não pôde voltar a tratar), as intuições presentes nessa obra (que é muito mais do que um livro de filosofia da matemática, sendo também um tratado de teoria do conhecimento), são as mesmas que acompanham Husserl até ao fim. Pode-se dizer, então, que *PA* não é uma obra psicologista, mas que o seu autor o era ligeiramente. Husserl, quando escreveu *PA*, ainda não tinha a plena consciência da separação rigorosa entre a psicologia e a lógica, entre o psicológico e o lógico – uma consequência do seu crescimento como autor durante o movimento psicologista da década de 1880. Husserl, numa nota ao parágrafo 46 de *LU I*, demarca-se da crítica que fez ao antipsicologismo de Frege, no

²¹ «La *Filosofia dell’Aritmetica* costituisce certamente l’opera di Husserl più faticosa e più profonda. La rara e scarsa considerazione che di essa si è fatta in più di sessant’anni di ricerche sul pensiero husserliano, dimostra le difficoltà difficilmente superabili della sua lettura.».

²² O conceito de *conteúdo* ainda não está presente na teoria da intencionalidade de Brentano. Em *PA*, Husserl é refém desta importante limitação da gnosiologia do seu mestre de filosofia. Todavia, são as investigações protofenomenológicas de Husserl, em *PA*, que o irão iniciar na senda dessa descoberta.

capítulo VII de *PA*: «(Não será preciso dizer que não mais subscrevo a crítica principal que dirigi à posição antipsicologista de Frege na minha *Filosofia da Aritmética*, I, pp. 129-132 [*Hua* XII, p. 118-121].)» – *Hua* XIX/1, p. 173 n.²³ Nesse capítulo, Husserl critica as definições de número por equivalência de Frege e de Benno Kerry. Na parte dedicada à tentativa de Frege (a qual é um mero subterfúgio lógico-formal²⁴), são feitas, a certa altura, considerações metodológicas de natureza psicologista. Husserl nunca defendeu (muito longe disso!) que a lógica fosse um ramo da psicologia; contudo, usou o método da psicologia nas investigações presentes em *PA*. Porém, o resultado de *PA* (i.e., as teses apresentadas) não é psicologista, porque a natureza do objecto estudado levou Husserl a distinguir (ainda que por vezes não com a desejável clareza) os fenómenos psíquicos onde são captados os objectos matemáticos das idealidades matemáticas em si mesmas:

«[...] podemos dizer que Husserl se preocupa com a explicação das categorias especialmente lógicas, e não apenas com factos psicológicos. É verdade que ele não distingue suficientemente as duas esferas em *Filosofia da Aritmética* e, como ele próprio admitiu, não via claramente a distinção entre elas quando compôs esse trabalho. No entanto, a natureza das categorias lógicas forçou-o a tratá-las como categorias universais do pensamento, diferentes dos fenómenos psicológicos empíricos.»

Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*,
Haia (Martinus Nijhoff), 1964, p. 21.²⁵

Apesar do corpo teórico de *PA* não ser psicologista, como Husserl, nessa época, ainda não se tinha apercebido da independência das idealidades, não compreendeu o apriorismo de *Os Fundamentos da Aritmética*²⁶ de Frege, criticando o antipsicologismo de Frege, em moldes psicologistas. Quando Husserl entra no registo metanarrativo expressa-se dum modo psicologista; todavia, a ideia fundamental dessa sua crítica a Frege é correcta: o antipsicologismo deste é uma reificação do formal e, logo, uma defesa implícita do idealismo metafísico. Dum ponto de vista fregeano, mesmo as obras de Husserl após *PA* são psicologistas: toda a lógica *cognitivista* (i.e., uma lógica transcendental) é um psicologismo – só uma abordagem estritamente formal não cai no psicologismo. Infelizmente, Husserl, nessa denúncia, em *PA*, do platonismo de Frege, defende o método psicologista – e daí o seu *mea culpa*, nessa nota ao parágrafo 46 de *LU I*:

«O que Frege busca não é de todo uma análise *psicológica* do conceito de número; não é duma análise que ele espera uma explicação dos fundamentos da aritmética. [...] Uma fundação da aritmética sobre uma série de definições formais, donde se possa derivar todos os teoremas desta ciência, dum modo puramente silogístico: é este o ideal de Frege. [...] eu não posso compartilhar esta visão [...] Não pode se definir o que é composto duma forma lógica. Desde que encontremos os conceitos últimos, elementares, toda a actividade de definir chega ao fim. Ninguém pode definir conceitos como quantidade, intensidade, localização, tempo, etc. E o mesmo se passa com as relações elementares e os conceitos que se fundam nelas. A igualdade, a analogia, a gradação, o todo e as partes, a quantidade e a unidade, etc. são conceitos

²³ «(Daß ich die principi elle Kritik nicht mehr billige, die ich an Freges antipsychologistischer Position in meiner Philosophie der Arithmetik I. S. 129-32 geübt habe, brauche ich kaum zu sagen.)»

²⁴ Husserl, nessa nota do §46 de *LU I*, não se demarca da crítica que no cap. VII de *PA* faz à definição fregeana de número: até ao fim da sua carreira Husserl critica a esterilidade da filosofia da matemática logicista – o número é um conceito puramente matemático, e por isso não é redutível à lógica formal.

²⁵ «[...] we can say Husserl is concerned with the explanation of specially logical categories, and not just with psychological facts. It is true that he does not sufficiently distinguish the two spheres in *Philosophy of Arithmetic*, and by his one admission did not himself clearly see the distinction between them when he composed this word. Nevertheless, the nature of logical categories forced him to treat them as universal categories of thought, different from empirical psychological phenomena.»

²⁶ *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884.

que não são absolutamente susceptíveis duma definição lógico-formal. *O que se pode fazer nesses casos é apenas esta: mostrar os fenómenos concretos a partir de ou pelo meio dos quais eles são abstraídos, e esclarecer o tipo desse processo abstractivo [...] resulta das nossas análises com uma incontestável clareza que os conceitos de quantidade e unidade baseiam-se imediatamente sobre doações psicológicas últimas, elementares, e que eles se enquadram portanto entre os conceitos que são indefiníveis no sentido indicado.»*

PA, cap. VII (*Hua* XXII, pp. 118-9) – sublinhado meu.²⁷

Na parte sublinhada desta passagem, encontram-se elementos psicologistas: Husserl fala em «fenómenos concretos» e em abstracção. Na introdução de *Ideen* I (cf. *Hua* III/1, p. 6), Husserl dirá que a fenomenologia é uma *ciência de essências*, e não de factos; por conseguinte, neste passo de *PA*, é usada uma linguagem psicológica em vez de gnosiológica. Por outro lado, e esta questão é mais importante (pois não é de mera terminologia e método mas teórica), Husserl diz que os conceitos são *abstraídos*. Ora os conceitos nem são intuídos platonicamente (i.e., a visão dum pretenso outro mundo de natureza inteligível) nem são abstraídos – ou seja, captados *na* percepção. Esta é genialidade da teoria da *intuição categorial* de Husserl: A génese do conhecimento conceptual utiliza a matéria sensível, mas os conceitos são obtidos na fantasia, por *variação das essências* fenomenicas²⁸ captadas pela percepção. Por conseguinte, os conceitos não são captados *na* percepção, mas sim *a partir da* percepção; ou seja, não há uma doação directa dos conceitos (essa é a teoria platónica), a doação é mediada: o material perceptivo é processado pela fantasia. Na teoria da abstracção, quase que os conceitos são doados directamente pela percepção, pois são captados pela comparação entre diversas percepções. O empirismo como que pretende retirar os universais das coisas físicas; daí o seu psicologismo: parte de factos, não *constitui* o ideal, o qual tem o tipo de ser oposto ao dos factos. Todo o empirismo – usando o termo em sentido rigoroso – é um psicologismo. Aqui, sim, na génese dos conceitos em *PA*, há uma tese psicologista. O resto – a descrição metodológica – é uma mera herança da sua formação filosófica, e apenas se trata duma má concepção do método gnosiológico. No entanto, e para resumir, Husserl nunca defendeu uma fundamentação *formal* das idealidades lógico-matemáticas, como Frege faz nos *Grundlagen*. Apesar do vício psicologista, a crítica de Husserl, nesse capítulo VII de *PA*, ao apriorismo exacerbado de Frege, está correcta na sua essência. O que Husserl mais tarde defendeu (e que na *PA* já o faz) é uma fundamentação *genética* das idealidades lógico-matemáticas. Se se retirar a perversa herança psicologista presente em *PA*, que reveste a correcta ideia duma

²⁷ «Worauf Frege es abgesehen hat, ist ganz und gar nicht eine psychologische Analyse des Anzahlbegriffes; [...] Eine Fundirung der Arithmetik auf eine Folge formaler Definitionen, us welchen die sämtlichen Lehrsätze dieser Wissenschaft rein syllogistisch gefolgert werden könnten, ist das Ideal Freges. Es ist wol nicht nötig weitläufig auseinander zu setzen, warum ich diese Auffassung nicht theilen kann, zumal die sämtlichen Untersuchungen, die ich bisher gerührt habe, lauter Argumente der Widerlegung darstellen. Definiren kann man doch nur logisch Zusammengesetzte. Sobald wir auf die letzten, elementaren Begriffe stossen, hat alles Definiren ein Ende. Begriffe wie Qualität, Intensität, Ort, Zeit u. dgl. kann Niemand definiren. Und dasselbe gilt von den elementaren Relationen und den auf sie gegründeten Begriffen. Gleichheit, Ähnlichkeit, Steigerung, Ganzes und Theil, Vielheit und Einheit u. s. w. sind Begriffe, die einer formal-logischen Definition gänzlich unfähig sind. Was man in solchen Fällen thun kann, besteht nur darin, dass man die concreten Phänomene aufweist, aus oder an denen sie abstrahiert sind, und die Art dieses Abstraktionsvorganges klarlegt [...] Im übrigen ist aus unseren Analysen mit unwidersprechlicher Klarheit hervorgegangen, dass die Begriffe Vielheit und Einheit unmittelbar auf letzten, elementaren psychischen Daten beruhen und somit zu den in dem angegebenen Sinne undefinirbaren Begriffen gehören.»

²⁸ Estas «essências» são essências fenomenológicas (i.e., cognitivas), não são os *eide* da ontologia platónica.

explicitação gnosiológica do conhecimento, ficamos com o projecto filosófico que Husserl desenvolveu ao longo da sua vida.

O *segundo* estágio da filosofia de Husserl foi a conversão ao proposicionalismo de Bolzano – época na qual foram publicadas as *Investigações Lógicas* –, libertando-se assim Husserl de qualquer influência nefasta do paradigma positivista e naturalista, tão em voga na época da sua formação. O proposicionalismo ganhou força na viragem do séc. XIX para o séc. XX e acabou por triunfar, tornando-se o paradigma do grosso da filosofia do séc. XX e deste início do séc. XXI. Tal aconteceu devido a dois autores que estão na origem de duas novas escolas filosóficas: Husserl, que fundou a tradição fenomenológica, e Frege, que não tendo criado nenhum movimento em seu torno, é a figura da qual se reclama toda a tradição Analítica. Estes são os dois apóstolos da actual filosofia; e a diferença entre os seus pensamentos é mais um estágio do desenvolvimento das diferentes intuições que dialecticamente se combatem na história milenar da filosofia. Husserl, com a sua tendência *lato sensu* empirista e realista, adopta o proposicionalismo sem cair no erro oposto ao psicologismo, que é o objectivismo semântico, como aconteceu a Frege. Uma filosofia descrente na percepção, uma filosofia baseada somente na proposição, na Forma é ainda um dualismo metafísico, ao velho estilo platónico. Todavia, nas *LU*, Husserl comete o vício contrário ao de *PA* – o platonismo ou formalismo. Na verdade, nas *LU*, o problema da génese das idealidades, ressoa ainda um pouco a Bolzano, ao permitir a possibilidade de serem captadas por intuição intelectual, à maneira platónica; de tal modo que, mais tarde, Husserl abandonou a teoria da representação categorial de *LU*, como confessa no prefácio da terceira edição: «[...] hoje, depois de vinte anos de prosseguimento do trabalho, não escreveria muitas coisas e [...] não aprovo algumas coisas, como, por exemplo, a doutrina da representação categorial.» – *Hua* XIX/2, p. 535.²⁹

LU é uma obra dominada por preocupações lógico-semânticas, em que a teoria proposicional do juízo tem um lugar preponderante. Por estas razões, há, nas *LU*, uma tendência viciosa que se pode chamar “logicista” (adaptando o termo dos estudos lógico-matemáticos para a filosofia em geral), significando isto um primado da lógica formal na investigação filosófica.

O *terceiro* estágio foi o das *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* – 1913. Nesta tão polémica obra, Husserl tem uma metodologia oposta à de *LU*: transfere a tónica do formalismo leibniziano e bolzaniano para a descrição fenomenológica da doação da coisa física. É seu método “introspectivo” de inspiração cartesiana de *Ideen* I que lhe dá a Husserl a reputação de idealista subjectivista. Porém, enquanto a introspecção cartesiana implica um idealismo metafísico – pois, no cartesianismo, a apresentação é uma mera imagem interna, sem um necessário correlato no mundo –, a “introspecção” fenomenológica não nega ou duvida da coisa exterior à consciência, mas apenas suspende a crença na sua existência, como método de se concentrar nas operações cognitivas, deixando de lado a referência que os actos mentais de percepção têm às coisas no mundo. Se Husserl, em *LU*, vai do formal para o sensível (do juízo para a sua confirmação na percepção), em *Ideen* I, vai da apresentação ao juízo, investigando o próprio surgimento do juízo. Trata-se dum estudo não propriamente da proposição apofântica (“S é p.”) mas sim do acto que a produz – o julgar. Todavia, ainda há momentos de “logicismo”, como na questão do par *X do noema e perceptum*,

²⁹ «[...] heute, nach zwanzigjähriger Forarbeit, vieles so nicht mehr schreiben würde[...] ich manches, wie z. B. Die lehre von der Kategorialen Repräsentation.»

em que o primeiro é a síntese das diversas intenções determinativas, não tratando Husserl da constituição do *perceptum*, como mais tarde fará em *EU*.

Ideen I é uma síntese (em sentido hegeliano) das suas duas obras anteriores, porque Husserl consegue ser fiel ao seu intuito *lato sensu* empirista, coisa que não conseguiu nas *LU*, caindo no platonismo, sem repetir qualquer vício psicologista. Em *Ideen I*, aparece a *teoria das modalidades de crença do juízo*, que é um passo firme no sentido duma teoria do juízo de estilo aristotélico. Trata-se duma doutrina em que a percepção tem uma grande importância. É a relação entre a experiência sensível e o juízo que forma o cerne da teoria das modalidades dóxicas do juízo: diferentes tipos de percepção, desde das plenamente evidentes às mais dúbias, originam diversos géneros de juízos, que se dissemelham no seu modo de crença – e.g., uma percepção dúbia origina um juízo duvidoso; uma percepção clara, um juízo efectivo, etc. Contudo, o elemento central da percepção – o *perceptum* – não é ainda o ponto de partida para a explicitação do juízo. Esse, tal como nas *LU*, é a proposição (ou seja, o conteúdo do juízo). Apesar do importante passo da análise da percepção, é, no fundo, uma investigação lógico-formal. Husserl, nesta fase, não é ainda um lógico transcendental, é essencialmente um lógico clássico.

O *quarto (e último) estágio* – o período genético – inicia-se, no final da década de 1910: época em Husserl chega à ideia duma lógica genética. Esse trabalho para uma genealogia da lógica atingiu o seu apogeu nos textos que deram origem a *EU* (1939). Em 1920/21, Husserl escreve «Lição sobre “Lógica Transcendental”», leccionado pela primeira vez no semestre de Inverno desse ano lectivo³⁰. Este manuscrito é um dos principais textos que constituem a matéria-prima de *EU*. A primeira obra publicada nesta fase derradeira é *FTL*. Aí é introduzido o importantíssimo conceito de *experiência antepredicativa*, o qual dá uma perspectiva mais ampla e profunda da cognição, em que se descobre que a separação entre o material e o formal tem origem numa certa identidade entre coisa e atributo. Em termos antepredicativos, o substrato e a qualidade coincidem parcialmente – o atributo é somente uma parte do objecto visada em si mesma, ou seja, isoladamente. Portanto, no plano pré-predicativo, a divisão entre particular e universal não tem sentido. A lógica genética estuda as operações antepredicativas que estão na origem da posterior dissociação, no juízo predicativo, entre o *indivíduo* (expresso pelo sujeito) e o *conceito* (expresso pelo predicado).

Facilmente poderá ser dito que, em *PA*, Husserl é um psicologista; em *LU*, é um platónico; e, em *Ideen I*, é um idealista. Talvez seja mesmo esta a opinião maioritária dentro e fora da escola fenomenológica. Contudo, esta análise esquece-se de fazer uma pergunta: haverá uma ligação sistémica, um mesmo projecto, um fio condutor nestas três obras? A resposta é: sim, existe. Há que atentar à continuidade da obra de Husserl, e não enfatizar artificialmente as suas pretensas descontinuidades e rupturas, naturais a qualquer desenvolvimento teórico sério e contínuo.

O fio condutor da evolução doutrinária de Husserl é a defesa dum empirismo aristotélico que não cai no naturalismo. A partir duma *egologia* como base do conhecimento, Husserl recusa, veementemente, a ideia de que o método positivo seja o único método científico; todavia, sem nunca pôr em causa a crença na percepção e na sua primordialidade. É prova disso o seguinte desabafo de Husserl, numa carta de 26 de Maio/8 de Junho de 1934 ao abade Émile Baudin: «Nenhum “realista” ordinário foi alguma vez tão realista e tão concreto como eu, o “idealista” fenomenológico (uma

³⁰ Cf. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-26)*, Hua XI, Haia (Martinus Nijhoff), 1966.

palavra que, já agora, não uso mais)» – *Hua (Dokumente)*, vol. III, parte 7, p. 16.³¹ O positivismo é uma gnosiologia truncada. Cada ciência tem o seu objecto de estudo e um método que depende da natureza do primeiro. A *fenomenologia transcendental* tem como objecto a consciência purificada, i.e., não a consciência empírica, psicológica, individual mas a consciência cognitiva. O método positivo, que foi pensado para a coisa física, é desajustado para o estudo epistémico da consciência. A fenomenologia é a doutrina descritiva das essências das vivências puras («*deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse*» – *Ideen I*, §75 [*Hua III/1*, p. 156]).³² O seu método é a intuição ou evidência. Trata-se, portanto, dum intuicionismo; e, assim sendo, a filosofia fenomenológica é, dum certo modo, um empirismo extremo, porque todas as suas teses são fundadas na doação, seja esta empírica ou categorial. Daí a evidência ser o *princípio dos princípios* da fenomenologia – cf. *Ideen I*, §24.

Husserl libertou-se do psicologismo naturalista sem abandonar o empirismo aristotélico: a recusa é a do método *positivo* como único método científico, e não a da crença na percepção. A solução para este desígnio – um empirismo não-positivista – é um novo transcendentalismo. A filosofia fenomenológica não é transcendentalismo ao estilo kantiano. A natureza, por um lado, cartesiana e, por outro, aristotélica do transcendentalismo husserliano não é, normalmente, tida em conta. A filosofia transcendental de Kant é ainda um formalismo originado pela herança do erróneo conceito moderno de (re)apresentação³³: há, por um lado, o objecto no mundo e, por outro, o objecto na mente. Husserl denunciou este par objecto/objecto mental que já vinha dos medievais, e da qual a diferença fenómeno/coisa-em-si de Kant é apenas uma reinvenção propositadamente formalista, que tenta solucionar as aporias irracionistas do empirismo de Hume. Trata-se duma tese que transforma o acto de percepção numa duplicação idealista do mundo. No caso dos medievais e dos empiristas da época moderna, ela é feita inconscientemente; em Kant, esse dualismo é assumido. No que concerne aos medievais, apenas consiste numa incorrecta teoria da intencionalidade da mente; mas, na Idade Moderna, a noção de intencionalidade desapareceu – através do conceito ambíguo de *idea*, no qual se confunde «ideia» enquanto (re)apresentação e «ideia» enquanto conteúdo da (re)apresentação – levando a erros muitos mais graves, sendo o mais famoso deles essa autêntica alienação metafísica kantiana da impossibilidade epistémica do acesso à coisa-em-si.

A percepção visa o próprio objecto no mundo, a coisa física da natureza, e não um seu duplo mental. Tal teoria é não compreender o verdadeiro sentido da intencionalidade, e surge da indiferenciação entre *produção presentativa* e *reprodução representativa*; ou seja, a diferença entre o objecto dado em presença – a percepção – e o objecto dado por imagem – a recordação, a imaginação ou a percepção dum desenho, pintura ou fotografia. Existe uma diferença total entre *apresentação* (*Gegenwärtigung* ou *Darstellung*) e *representação* (*Vergegenwärtigung* ou *Vorstellung*); isto é, entre percepção e fantasia:

³¹ «Kein gewöhnlicher „Realist“ ist je so realistisch und so concret gewesen als ich, der phänomenologische „Idealist“ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche).»

³² «Was die Phänomenologie anbelangt, so will sie eine deskriptive Wesenslehre der transzendentalen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein [...]»

³³ Uso esta expressão bizarra «(re)apresentação» porque o termo «representação», apesar de muito vulgar e útil, é ambíguo. A percepção não é *re*-apresentação mas sim apresentação. *Representar* é usar uma imagem para visar através dela um objecto ausente ou inexistente: memória, da imaginação, etc. Na percepção, pelo contrário, dá-se a recepção do próprio objecto à consciência. Todavia, o tradicional uso do termo «representação» é útil para designar os dois casos, daí optar por esta heterodoxia gráfica, com vista a utilizar a expressão e sinalizar a sua ambivalência.

«A percepção duma coisa não presentifica o que não está presente como se a percepção fosse uma recordação ou uma fantasia, presenta, ela capta a coisa mesma na sua presença corporal. E isso em virtude do seu *sentido próprio*: far-se-ia violência ao seu sentido se supusesse dela outra coisa.»

Ideen I, §43 (*Hua III/1*, pp. 79-80).³⁴

O claro realismo metafísico de Husserl, ou seja, o primado da percepção e da consequente doação da coisa física, demonstra que o transcendentalismo fenomenológico não é kantiano mas sim cartesiano. As teses da filosofia transcendental de Husserl advêm de *evidências científicas*, evidências dessa nova ciência: a *fenomenologia*. Pelo contrário, as teses do transcendentalismo kantiano são apenas condições de possibilidade; e, por conseguinte, a filosofia de Kant é um mero formalismo. Em Husserl, a palavra «idealismo» não remete para um formalismo metafísico, que separa o fenómeno do objecto, mas sim para um idealismo gnosiológico fundado numa evidência interna – o ego transcendental é uma evidência psicológica, e não um mero princípio formal, ele é uma estrutura concreta da consciência.

É da junção do empirismo e realismo metafísicos de Aristóteles com o idealismo gnosiológico de Descartes que Husserl consegue resolver o problema do uno e do múltiplo (na formulação dos Antigos) ou o paradoxo da subjectividade (usando a expressão contemporânea): ou seja, de como os universais que usamos para determinar os particulares, fazendo juízos, explicam a correlação entre o ser e a consciência. Trata-se dum completamento do projecto aristotélico. O célebre mote husserliano «Regressar às próprias coisas!» («*Zu den sachen selbst!*») o que é senão a ontologia como ciência primeira de Aristóteles? Porém, uma ontologia que tem que ser fundada por uma investigação *noética* (i.e., “introspectiva”), para se superar o conhecimento ingénuo dos tempos pré-cartesianos.

O pensamento de Husserl é, então, um projecto de explicar o lógico a partir do empírico, sem recorrer a uma fundamentação psicologista, a qual cai no antropologismo e, consequentemente, no cepticismo, que mais do que uma forma de irracionalismo:

«De facto, o que a filosofia contemporânea viveu como vigilância crítica é, para a fenomenologia, o mergulhar absorto numa nova sonolência, a sonolência antropológica. O regresso a Descartes para lá e contra Kant tem aqui um ponto decisivo. É já um dado importante que a fenomenologia tenha travado os seus maiores combates teóricos justamente contra todas aquelas formas de pensamento em que a relação à verdade surge tematizada a partir do recortar primeiro da figura do humano, determine-se ele a partir do psíquico, da vida, da história ou da cultura. Seja o historicismo, seja o psicologismo, seja o biologismo, seja ainda o kantismo, para a fenomenologia, o dispositivo de fundo é todo o mesmo. E o resultado por todo o lado semelhante: um inextirpável cepticismo, larvar ou doutrinariamente assumido.»

Pedro Alves, *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Edmund Husserl*, Lisboa (CFUL), 2003, p. 341 n. 15.

Husserl percebeu como ninguém desde de Agostinho a irracionalidade do cepticismo e a atitude aliada a ele de começar pelo erro em vez de começar pela certeza. O facto interessante de Husserl partir da certeza, em vez de começar pela dúvida e pelo erro – como faz a maior parte dos filósofos modernos –, é um carácter excelente da filosofia husserliana. É um princípio metodológico que se deve a um outro: começar

³⁴ «Die Dingswahrnehmung vergegenwärtigt nicht ein Nichtgegenwärtiges, als wäre sie eine Erinnerung oder Phantasie ; sie gegenwärtigt, sie erfaßt ein Selbst in seiner leibhaftigen Gegenwart. Das tut sie ihrem eigenen Sinne gemäß, und ihr anderes zumuten, das heißt eben wider ihren Sinn verstoßen.»

pelas questões mais fáceis, para depois se poder tratar as mais difíceis. Por conseguinte, primeiro há que explicar a certeza, para depois se explicitar a dúvida e o erro.

Nesse projecto de explicar o lógico a partir da experiência sensível, a teoria do juízo tem um papel essencial: o juízo, como lugar do conhecimento objectivo, é um tema basilar para uma teoria da ciência. E, dentro duma doutrina do juízo, o juízo predicativo é a forma nuclear:

«A tarefa é por conseguinte uma explicação da essência do juízo predicativo na via da investigação da sua origem. Se através dela se pode fazer avançar o problema da genealogia da lógica em geral, isto tem o seu fundamento no facto de, no núcleo da lógica formal, tal como se veio a constituir historicamente, se encontrar o *conceito de juízo predicativo*, de *apophansis*. Ela [a lógica formal] é, no seu núcleo, lógica apofântica, ou seja, doutrina do juízo e das suas formas.»

EU, §1, p. 1.³⁵

A maioria dos filósofos actuais interpreta o juízo como uma articulação de conteúdos conceptuais (proposições). É uma tese com origem na filosofia da Idade Moderna, fortemente focada na imanência da mente e, por isso, com uma tendência subjectivista e idealista, resultante dum cepticismo no que concerne à possibilidade de verdadeiro acesso à *transcendência*. Este anti-realismo é bem diverso da interpretação aristotélica do juízo, para qual o juízo se refere a um facto do mundo. É pela figura do erro (i.e., do juízo falso), que o juízo em geral é dissociado da percepção – que quase sempre é verdadeira. É a pretensa diferença entre a verosimilhança do juízo e a da percepção que implicaria um apartamento entre a *predicação* e a *apresentação*. Abre-se assim um fosso, do ponto de vista formal, entre a predicação e a percepção, ao contrário do que verificamos constantemente na nossa vida quotidiana: a maior parte dos nossos juízos corresponde a factos do mundo. Este desfasamento entre a teoria do juízo coeva e a experiência quotidiana demonstra o cariz céptico e relativista duma importante parte da filosofia actual. Em Husserl, esse fosso é ultrapassado por duas doutrinas revolucionárias:

1. A teoria genética da predicação
2. A teoria das modalidades de crença do juízo

Estas duas doutrinas refutam a ideia Moderna (e Analítica) de que o juízo é uma articulação sintáctica “neutral”, que ocorre na consciência do sujeito cognitivo independentemente de qualquer relação com a experiência sensível. Para a teoria Moderna do juízo, o momento da crença é posterior ao da formação do sentido da proposição expressa pelo juízo:

«Uma parcela significativa da *Quinta Investigação Lógica* de Husserl é dedicada a uma discussão da relação no seio dos juízos entre os seus componentes assertivos e predicativos. Husserl toma a explicação de Brentano desta relação como o seu ponto de partida. Proponho considerar o comentário de Husserl sobre a teoria de Brentano como uma crítica, não só de Brentano, mas também, por implicação, de Frege. *Ambos os autores sempre interpretaram os juízos como a tomada de uma posição no que concerne a algum conteúdo proposicional*. Husserl critica esta posição sobre a premissa de que os nossos juízos são, de facto, dirigidos primeiramente às coisas percebidas e às situações no mundo, e só secundariamente às proposições enformadas nos nossos juízos. *Ele também imputa essa equívoca prioridade do conteúdo proposicional à tendência moderna de dissociar a predicação das intuições pré-*

³⁵ Eine Wesensklärung des prädikativen Urteils auf dem Wege der Erforschung seines Ursprungs ist also die Aufgabe. Wenn durch sie das Problem der Genealogie der Logik überhaupt gefördert werden kann, so hat das seinen Grund darin, daß im Zentrum der formalen Logik, so wie sie historisch geworden ist, der Begriff des prädikativen Urteils, der Apophansis steht. Sie ist in ihrem Kerne apophantische Logik, Lehre vom Urteil und seinen „Formen“.

-predicativas.»

Richard Cobb-Stevens, «Husserl's theory of judgment: a critique of Brentano and Frege»
in D. Fissette (coord.), *Husserl's "Logical Investigations" Reconsidered*,
Dordrecht (Kluwer), 2003, p. 151, (sublinhado meu).³⁶

«Visto que muitas vezes entendemos o conteúdo duma predicação sem julgar que o que é dito é realmente o caso, não é apropriado, ele [Brentano] diz, descrever o juízo na moda antiga e medieval como uma actividade que conjuga inseparavelmente junta ou disjunta e, simultaneamente, afirmar e negar. O juízo é essencialmente a aceitação ou rejeição de conteúdo neutro complexos apresentados para a mente.»

Ibid., p. 154-5.³⁷

Se o momento da crença fosse ulterior ao momento da captação do sentido da proposição expressa pelo juízo, no caso do juízo assertório de percepção (i.e., do juízo de percepção adequada ou plena), primeiro, captar-se-ia a proposição e só depois dar-se-ia a crença na sua efectividade e, logo, a asserção. Isto implicaria que o conteúdo do juízo viesse dum *topos ouranios*. Husserl mostra que qualquer proposição é visada com uma certa modalidade de crença e que, correlativamente, é intencionado um estado-de-coisas com uma certa modalidade ôntico-lógica; e que, no caso da asserção perceptiva, a efectividade desse juízo advém do carácter real dum facto percebido, sendo este caso primordial o paradigma da teoria do juízo.

³⁶ A significant portion of *Husserl's Fifth Logical Investigation* is devoted to a discussion of the relationship within judgments between their assertive and predicative components. Husserl takes Brentano's account of his relationship as his point of departure. I propose to consider Husserl's commentary on Brentano's theory as criticism not only of Brentano but also by implication of Frege. Both of these authors consistently construe judgments as taking of a stand with regard to some propositional content. Husserl criticizes this position on the premise that our judgments are in fact directed primarily upon perceived things and situations in the world and only secondarily upon the propositions framed in our judgments. He also traces this misplaced priority on propositional content to the modern tendency to dissociate predication from pre-predicative intuitions.

³⁷ «Since we often understood the content of a predication without judging that what is said is actually the case, it is inappropriate, he [Brentano] says, to describe judgment in the ancient and medieval fashion as activity that inseparably conjoins or disjoins, while simultaneously affirming and denying. Judgment is essentially the acceptance or rejection of complex neutral content presented to the mind.»

2. Teoria genética da predicção (ou *teoria do julgar*)

Edmund Husserl, no final da década de 1910, chegou à ideia duma *lógica genética*. Esta disciplina nova consiste numa genealogia da lógica, que não é um estudo histórico, mas uma investigação acerca da gênese cognitiva das formações fundamentais da lógica tradicional, particularmente da gênese do juízo predicativo:

«As investigações seguintes tratam dum problema de origem. Com a clarificação da origem do juízo predicativo, elas pretendem fornecer uma contribuição à genealogia da lógica em geral. [...] Nesta explicação da origem, que não tem por tema nem um problema de “história da lógica”, em sentido habitual, nem um problema de psicologia genética, deve esclarecer-se a origem desta formação [o juízo predicativo], interrogada a partir da sua origem.

EU §1, p. 1.³⁸

Esse trabalho de Husserl sobre a origem epistémica das leis e dos objectos da lógica foi sintetizado e consagrado em *EU*. Aí, tal com nas *LU*, a essência da lógica formal é estudada a partir da análise do juízo predicativo («S é p.»). Contudo, em *EU*, o ponto de partida para a investigação do juízo predicativo, em vez de ser o significado da proposição, é a doação do substrato que é expresso pelo sujeito.

A *teoria genética do juízo* não é uma doutrina da *significação* mas da *gênese* do juízo: mais do que uma teoria do juízo, ela é uma *teoria do julgar*. Uma doutrina do *sentido do juízo* é uma investigação meramente *formal*, que não coloca o problema da origem dos conceitos (sujeito, predicado, etc.) e das articulações (síntese predicativa, negação, etc.) que compõem o juízo, deixando assim por explicitar a sua essência. A abordagem genética pretende encontrar a essência do juízo no processo de constituição das categorias que o formam – daí o seu carácter *dinâmico*, por oposição à natureza *estática* das teorias tradicionais do juízo, que pressupõem essas formas sintácticas que compõem o juízo predicativo.

Esta genial mudança de enfoque torna Husserl um lógico revolucionário: ele traz a problemática do juízo (e com ela também toda a lógica tradicional) do nível formal para o plano originário da lógica genética. Husserl, nunca gesto tipicamente aristotélico, explicita o formalismo lógico-linguístico a partir das estruturas epistémicas originais constituídas na percepção. Uma investigação genética dissecar a experiência sensível, descrevendo a sequência dos momentos cognitivos que estão na base da enunciação dum juízo predicativo de percepção: a captação dum simples percepto, a captação dos seus atributos, a captação duma certa coincidência ontológica entre percepto e atributo e a captação da forma sintáctica do juízo predicativo – sujeito-*cópula*-predicado. Husserl sublinha, ao contrário do subjectivismo céptico da teoria Moderna do juízo e do conseqüente formalismo lógico-linguístico da escola analítica, a continuidade entre o facto, o *perceptum* e a proposição, nos juízos perceptivos. O juízo é regido pela primordialidade desse *continuum* cognitivo entre o mundo, a percepção e a linguagem. O juízo é o resultado dum julgar, que é, geralmente, sobre coisas: a esmagadora maioria dos juízos visam factos do mundo. Por isso, os juízos em geral têm como modelo a primordialidade do juízo de percepção. E tal acontece porque todas as construções

³⁸ «Die folgenden Untersuchungen gelten einem Ursprungsproblem. Mit der Ursprungsklärung des prädikativen Urteils wollen sie einen Beitrag zur Genealogie der Logik überhaupt liefern. [...] In dieser Ursprungsklärung, die weder ein Problem der „Geschichte der Logik“ im üblichen Sinne noch ein solches der genetischen Psychologie zum Thema hat, soll das Wesen des auf seinen Ursprung befragten Gebildes aufgehehlt werden.»

teóricas (as quais assentam no juízo predicativo) têm origem na experiência primordial – a *experiência antepredicativa*:

«[...] a *consciência do modo de auto-doação* para cada tipo de objectualidades *precede* todos os outros seus modos de consciência, uma vez que são geneticamente secundários. [...] Em consequência, do ponto de vista dessa génese, a *teoria do juízo em si primeira é a teoria dos juízos evidentes*, e o que é primeiro em si numa teoria dos juízos evidentes (e, portanto, numa teoria geral do juízo) é o *reenvio genético das evidências predicativas às evidências não-predicativas*, as quais são a *experiência*.»

FTL, §86 (*Hua XVII*, p. 217).³⁹

O juízo predicativo é uma síntese entre um sujeito e um predicado – ou seja, um conceito é usado para descrever um objecto, expressando a articulação entre um particular e um universal. Para a teoria Moderna do juízo (e logo também a teoria “analítica”), é onde surge a articulação presente na justaposição dum sujeito e dum predicado. Mas o juízo não é o lugar onde o inarticulado ganha articulação, i.e., não é o momento de origem da síntese. A síntese inerente ao juízo predicativo tem origem numa outra que lhe é anterior: a *síntese perceptiva*. Na percepção, já existe síntese – uma síntese passiva ou pré-predicativa –, que Husserl também chama «*explicação*» (*Explikation*) ou «*contemplação explicitadora*» (*Explizierende Betrachten*)⁴⁰. A *síntese perceptiva* consiste numa certa coincidência ontológica entre percepto e atributo. Há uma identidade parcial entre o substrato e as suas diversas qualidades, que é captada pelo sujeito. A articulação lógico-linguística do juízo predicativo de percepção simboliza a articulação ontológica da percepção. Por isso, falando em sentido próprio, há *juízos antepredicativos*. O conceito de juízo, no seu sentido mais lato, inclui a percepção: «[...] o conceito mais amplo de juízo inclui, então, todos estes modos, o predicativo assim como o antepredicativo.» – *EU*, §13, p. 63.⁴¹ A independência do problema linguístico face ao perceptivo não implica um apartamento entre o juízo e a percepção. Este facto conduz-nos a uma das maiores especificidades do pensamento de Husserl: a diferença entre experiência antepredicativa e experiência predicativa – duas fases diferentes da cognição. Na experiência antepredicativa, dão-se as sínteses passivas ou receptivas: trata-se do plano da percepção ou da sensibilidade. Na experiência predicativa, pelo contrário, dão-se sínteses activas ou intencionais: é o plano do juízo (em sentido estrito) ou do entendimento. A constituição do referente sucede na experiência antepredicativa; e a constituição do sentido opera-se na experiência predicativa:

«A pergunta pelo carácter da evidência objectiva é, por conseguinte, a pergunta pela doação evidente de indivíduos. E a *evidência de objectos individuais constitui, no sentido mais lato, o conceito de experiência*. A experiência, no sentido primeiro e mais expressivo, é, portanto, definida como relação com algo de individual. Assim, *os juízos primeiros em si*, enquanto juízos com substratos individuais, são os juízos sobre algo de individual, os *juízos de experiência*. Precede-os a doação evidente de objectos individuais da experiência, quer dizer, a sua doação antepredicativa. A evidência da experiência seria, por isso, a evidência originária última que nós procuramos e, assim, o ponto de partida da explicação da origem do juízo predicativo. A *teoria da experiência antepredicativa*, aquela justamente que fornece os

³⁹ Er sagt, daß Bewußtsein vom Modus der Selbstgebung für jede Art von Gegenständlichkeiten allen anderen auf sie bezogenen Bewußtseinsweisen als genetisch sekundären vorangeht. [...] Danach ist unter Gesichtspunkten dieser Genesis die an sich *erste Urteilstheorie die Theorie der evidenten Urteile*, und das an sich *erste in einer Theorie der evidenten Urteile* (und damit in einer Urteilstheorie überhaupt) ist die genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädikative Evidenz, die da Erfahrung heißt.»

⁴⁰ «*Explikation*» é o termo usual nos §§24 e 50, etc.; mas, no título e no início do parágrafo 24 e na página 131 da alínea c), surge «*Explizierende Betrachten*» – *ibid.*, p. 124.

⁴¹ «[...] der weiteste Urteilsbegriff alle diese sowohl prädikativen wie vorprädikativen Modi unter sich.»

substratos mais originários na evidência objectiva, é *em si a primeira parte da teoria fenomenológica do juízo.*»

EU, §6, p. 21.⁴²

Na abordagem *estática* (ou formal) das *Investigações Lógicas*, a síntese predicativa expressa a conciliabilidade da significação do sujeito com a significação do predicado na significação complexa da proposição. Em *EU*, que é um estudo *genético* (ou transcendental), esta conciliação sinalizada pela cópula não é uma mera articulação *a priori*: para além do seu carácter necessário, a síntese predicativa tem uma *gênese* empírica – ela é doada. Para haver síntese, tem de haver primeiro os objectos que são sintetizados – no caso da síntese perceptiva, o substrato e o atributo. Mas os dois componentes da *síntese explicativa* não surgem simultaneamente, nem têm a mesma preponderância epistémica. O facto inicial da percepção é a doação dum substrato, dum *qualquer coisa* [etwas] sensível e transcendente à consciência; ou seja, uma *coisa* física é dada, através dos sentidos, à mente, na simplicidade dum puro indivíduo indeterminado. Por isso, o percepto é o lugar de origem do conceito fundamental da lógica – o indivíduo –, i.e., o *x* indeterminado. Husserl di-lo no parágrafo 15 de *Ideen I*: «[...] o indivíduo é o objecto primordial postulado pela lógica pura, o absoluto lógico, às quais remetem todas as derivações lógicas.» – *Hua III/1*, p. 35.⁴³

Na *contemplanção* (i.e., na experiência sensível), o olhar apreende inicialmente o objecto no seu todo: uma forma, uma mancha na “tela” perceptiva – cf. *EU*, §24 a), p. 125. A seguir, o olhar capta os *pedaços*⁴⁴ do objecto (as suas partes separáveis), ou seja, as diferentes partes físicas que constituem o volume dum determinada coisa física – e.g., numa árvore: fuste, ramos e copa. Depois disto, vem a captação das partes inseparáveis (os *momentos*⁴⁵, como lhes chama Husserl), que são as propriedades dos *pedaços* do objecto, como a cor, a textura, etc. Seguindo o nosso exemplo da contemplanção dum árvore, pode-se captar, como *momento* de cor, o *verde-escuro* da copa dum pinheiro ou o *amarelado* da copa dum choupo durante o Outono; e, como *momento* de textura, a planura das folhas dum árvore-da-borracha ou a rugosidade das folhas dum nespereira. Assim sendo, o processo de *explicação* é formado pelos seguintes estádios de captação:

1º Substrato no seu todo (indeterminado)

2º *Pedaços* (i.e., partes separáveis do objecto)

3º *Momentos* (i.e., partes inseparáveis)

⁴² «Die Frage nach dem Charakter der gegenständlichen Evidenz ist also Frage nach der evidenten Gegebenheit von Individuen. Und *Evidenz von individuellen Gegenständen macht im weitesten Sinne den Begriff der Erfahrung aus*. Erfahrung im ersten und prägnantesten Sinne ist somit als direkte Beziehung auf Individuelles definiert. Daher sind die *an sich ersten Urteile* als Urteile mit individuellen Substraten, Urteile über Individuelles, die *Erfahrungsurteile*. Die evidente Gegebenheit von individuellen Gegenständen der Erfahrung geht ihnen voran, d. i. ihre vorprädikative Gegebenheit. Die Evidenz der Erfahrung wäre sonach die von uns gesuchte letztursprüngliche Evidenz und damit der Ausgangspunkt der Ursprungsklärung des prädikativen Urteils. *Theorie der vorprädikativen Erfahrung*, eben derjenigen, die ursprünglichsten Substrate in gegenständlicher Evidenz vorgibt, ist *das an sich erste Stück der phänomenologischen Urteilstheorie.*»

⁴³ «[...] das Individuum ist der reinlogisch geforderte Urgegenstand, das logisch Absolute, auf das alle logischen Abwandlungen zurückweisen.»

⁴⁴ «Pedaço» [*Stück*] é uma parte física (e não meramente qualitativa) dum objecto material – cf. *LU II*, 3, §2 (*Hua XIX/2*, p. 231).

⁴⁵ «*Momente*» não tem um sentido temporal: significa um aspecto, um atributo do *perceptum*.

4º Substrato explicado (determinado) – “sentido” antepredicativo

Quando o processo *explicativo* termina, o objecto inicial, mantendo-se o mesmo, ganhou um *acréscimo de sentido* – cf. *EU*, §50 a), p. 242. Porém, neste processo de *explicação*, é sempre o objecto na sua totalidade que é o ponto de interesse do sujeito cognitivo: os atributos são sempre apreendidos dum modo apegado ao substrato que se percebe. Tudo isto se passa na passividade, e esta é caracterizada pela doação do indivíduo. Estas “operações” são automáticas, são involuntárias: trata-se da pura receptividade perceptiva. Apesar desta passividade, a percepção procura o “sentido” do objecto, apreendendo, sucessivamente, os seus atributos. Por isso, pode-se falar de *juízos antepredicativos*, quando, na transição de *S* para *p*, se produz uma certa “sobreposição” entre este e aquele, dando-se, assim, uma síntese passiva de *coincidência (ou sobreposição) parcial*⁴⁶ – i.e., a percepção, no seu interesse pelo objecto, revela as particularidades deste, apreendendo que elas se identificam parcialmente o substrato.

Todos estes acontecimentos mentais passam-se numa certa infraconsciência. Ao contrário da síntese passiva (que é um processo “natural”, originário), a *predicação* tem um carácter “artificial”. O que se costuma chamar juízo de percepção (ou seja, o juízo predicativo de percepção) é apenas a consciencialização plena duma síntese já ocorrida na percepção. Esta tomada de consciência é uma actividade – um acto espontâneo da mente –, não é um acontecimento receptivo (como a percepção): trata-se duma operação “criadora”. *Sendo o juízo o conceito central da lógica formal (particularmente, o juízo predicativo), sendo a lógica, no seu sentido profundo, teoria da ciência, e sendo o juízo de percepção a célula do discurso científico, os juízos em geral tem como arquétipo essa passagem da síntese passiva para a síntese activa que produz no julgar perceptivo.* O juízo predicativo de percepção consiste apenas na passagem duma *síntese* meramente *passiva* para uma *activa*. A predicação – “*S é p.*” («O papel é branco.») – dá-se por um interesse *activo* do sujeito cognitivo num *atributo* do objecto. O «olhar», sem abandonar a apreensão do objecto no seu todo (i.e., do substrato), produz uma síntese de transição (*Synthesis des Übergangs*) entre o substrato e um seu atributo, originando um acréscimo de sentido de *S*. Trata-se da passagem da apreensão do *S* para um seu momento *p*, mas no âmbito da apreensão de *p* como qualidade de *S* – ou seja, consiste numa apreensão pormenorizada de *S*, e não ainda da captação do *p* em si mesmo, a qual vem mais tarde, e é já um produto da actividade. Nessa transição sintética (*synthetischen Übergang*) de *S* para *p*, o sujeito cognitivo «testemunha» uma *coincidência parcial*:

«A *coincidência explicativa*, como a chamaremos, não deve ser confundida com a *coincidência de identidade total* com respeito ao sentido objectivo, tal como ocorre quando passamos sinteticamente duma representação (modo de doação) para outras do mesmo objecto, e, desse modo, identificamos esse objecto com ele mesmo. [...] Mas, no caso da *coincidência explicativa*, é uma identificação bastante peculiar, inteiramente diferente, na qual continuidade e distinção estão ligadas dum modo peculiar. Substrato e determinação são constituídos originariamente, no processo de explicação, como membros correlativos dum tipo de *coincidência*. Quando *α* é presente à nossa consciência como uma determinação, não somos conscientes dele como sendo pura e simplesmente o mesmo do que *S*, nem somos conscientes dele como sendo pura e simplesmente outro. Em cada determinação explicativa de *S*, o *S* é, numa das suas particularidades; e, nas diferentes determinações, as quais aparece na forma de explicados, permanece o mesmo, mas na conformidade com particularidades diferentes, que são as suas propriedades.»

[*EU*, §24 b), p. 129-130.⁴⁷]

⁴⁶ *Partiale Deckung*

⁴⁷ «Diese, wie wir sagen wollen, explikative Deckung darf nicht mit der totalen Identitätsdeckung hinsichtlich des gegenständlichen Sinnes verwechselt werden, wie sie eintritt, wenn wir synthetisch von

Nessa «“contração” de *S* em *p*»⁴⁸, a parte – o *p* – identifica-se com o todo – o *S*: «O que nos atinge primeiro do que no processo de explicação, na transição da apreensão de *S* para a de *α*, é uma certa sobreposição mental entre das duas apreensões.» – *EU*, §24 b) p. 128.⁴⁹ O todo é determinado por uma sua parte, daí o uso do termo «contração» (*Verengen*). Resumindo, no processo explicativo, passa-se de *S* para *Sp*. Isto ainda não é a predicação, porque o *p* surge na figura subordinada da apreensão dum momento, dum pormenor de *S*. A captação do atributo *p* em si mesmo, ou seja, a doação isolada do *p*, ainda não aconteceu. Por isso, a *síntese de transição explicativa* produz *Sp*, e não «*S* é *p*.». Ora o juízo predicativo é uma síntese; e, na explicação, não há a apreensão da *síntese em si mesma*, há, sim, a captação do resultado da síntese antepredicativa. Temos, então, um sintetizado – *Sp* –; por exemplo, a aparição dum papel *branco*, ou seja, a captação dum papel na particularidade da *sua* brancura: um papel *como* branco. Ainda não foi apreendida a “Brancura”: *não temos dois pólos, dois conceitos que possibilitem a consciência de que se opera uma síntese*. O sintetizado – ‘*Sp*’ («papel branco») – já é dado na percepção; porém, a doação da *síntese* – ‘*S* é *p*.’ («O papel é branco.») – não.

Após a *coincidência explicativa*, o interesse do *Ego*, regressa ao substrato, que já não é o mesmo⁵⁰: ele “engordou” com o *acréscimo de sentido* (o *p* do *Sp*) dado nesta síntese passiva. A predicação dá-se porque há uma vontade cognitiva, uma espontaneidade, que regressa ao acréscimo de sentido (o qual, por agora, é uma mera *protensão*⁵¹ resultante da *retenção* da *síntese de transição explicativa*) com o intuito de atentar ao atributo (o *p*). Assim se capta a determinação em si mesma (o *p* em geral, e não só o *p* enquanto momento de *Sp*). A qualidade é destacada do objecto, é universalizada, e na “posse” do universal dá-se a subsunção que caracteriza o juízo predicativo. Após estes quatro estádios, já existem os elementos para a produção do juízo predicativo: temos um percepto/substrato (*S*) doado na intuição empírica (experiência antepredicativa) e temos um conceito/predicado (*p*) dado na *intuição categorial* (experiência predicativa), que é a captação do universal, originada pelo interesse activo num momento (atributo) do percepto. É a idealização da qualidade do objecto que permite, finalmente, operar a síntese activa que é juízo apofântico – «*S* é *p*.». Recapitulando:

1º Apreensão de *S*.

2º Apreensão de *p* como pormenor de *S* (um *p* que é *S* – *coincidência passiva*).

3º Regresso a *S* (agora já um *Sp*).

einer Vorstellung (Gegebenheitsweise) zu anderen Vorstellungen desselben Gegenstandes übergehen und ihn dabei mit sich selbst identifizieren. [...] Im Falle der explikativen Deckung ist es aber eine ganz andere, durchaus eigenartige identifizierung, in der Kontinuität und Diskretion sich merkwürdig verknüpfen. Substrat und Bestimmung sind im Prozeß der Explikation ursprünglich konstituiert als Korrelatglieder einer Art Deckung. Indem das *α* als Bestimmung bewußt ist, ist es nicht schlechthin als dasselbe bewußt wie als *S*, aber auch nichts als ein schlechthin anderes. In jeder das *S* explizierenden Bestimmung *ist* das *S* in einer seiner Besonderheiten, und in den verschiedenen als Explikate auftretenden Bestimmungen ist es dasselbe, nur in verschiedenen Besonderheiten als seinen Eigenheiten.»

⁴⁸ «„Verengen“ des *S* in *p*» – *EU*, §50 a), p. 242.

⁴⁹ «Was zunächst im Prozeß der Explikation, beim Übergang von der Erfassung des *S* zu der des *α* auffällt, ist eine gewisse geistige Überschiebung beider Erfassheiten.»

⁵⁰ «Das *S*, das am Ende des Prozesses der Betrachtung ein anderes ist als am Anfang, das zurückgetreten, nur im Griff behalten geblieben ist, das nicht mehr „im Brennpunkt“ des Interesses steht, tritt, so wie es sich jetzt gibt, als das im Sinne erweiterter, wieder in den Brennpunkt des Interesses.»

⁵¹ Termo técnico de Husserl para uma antecipação do futuro imediato – i.e., o próximo presente. É o oposto temporal de *retenção*: a operação perceptiva que retém o presente, tornando-o no passado mais próximo. Por conseguinte, *protensão* e *retenção* consistem nas fases inerentes à percepção.

4º Espontaneidade: interesse em *p* (captação do atributo na sua generalidade, ou seja, doação do conceito).

5º Juízo apofântico – «S é *p*.» (*coincidência parcial activa*).

Ou, dum modo mais esquemático (embora menos rigoroso) e com uma diferente enumeração⁵²:

Estádios passivos:

- 1º S
- 2º ‘*p*’ (“protopredicado”)
- 3º *Sp* (juízo antepredicativo)

Estádios activos:

- 4º *p*
- 5º «S é *p*.» (juízo predicativo)

O juízo predicativo remete para uma identificação parcial, por ser, na maioria dos casos, a ascensão dum facto percebido ao plano lógico-semântico. Por conseguinte, no juízo apofântico não se trata dum síntese entre duas *representações*, como no empirismo da Idade Moderna (o que implicaria que dois factos, e não apenas um, fossem o fundamento do juízo), mas, sim, dum síntese entre o todo e uma parte dum *presentação*. Por isso, o juízo predicativo não é uma mera síntese de articulação (S+p) – dois *cogitata* que são expressos numa proposição –, é uma síntese de identificação (S=p) – um *cogitatum* que remete para uma identificação parcial entre um objecto e um seu atributo. Não temos a *presentação* dum substrato, por um lado, e a *presentação* dum qualidade, por outro, que, ulteriormente, ligaríamos, num acto dum mera *belief* humeana, i.e., uma crença sem qualquer fundamento objectivo. A *presentação* é uma unidade: a coisa física dá-se em identidade parcial com os seus caracteres. A natureza *presentativa* da percepção, em Husserl, torna a cópula objectiva, diferentemente da natureza *representativa* da percepção, nos Modernos, para os quais a síntese *predicativa* que remete para esse pretensão *phantasma* perceptivo é, consequentemente, interior e subjectiva – é uma *pura* espontaneidade do sujeito cognitivo, que não remete, necessariamente, para uma unidade óptica na coisa transcendente. O juízo de percepção “O chão é castanho.” não remete para a *presentação* dum chão, por um lado, e para a *presentação* do castanho, por outro: o chão e o seu castanho são parcialmente idênticos: essa cor é um elemento do objecto visado. Logo, a expressão “o chão é castanho” não é, numa atitude meramente formal, apenas o signo da pertença às coisas castanhas – a *cópula não é só subsunção* –, ela é o signo dum *identidade ontológica parcial* entre o objecto e as suas qualidades (elas são suas, não dum *topos ouranios*): o chão é castanho, ou seja, “Este chão = castanho”. Portanto, o substrato e a qualidade são uma unidade ontológica, que só a *episteme* (particularmente, a lógica formal) dissocia numa operação teórica – a *idealização*.

⁵² Este esquema viola o rigor da enumeração anterior, pois o “2º estágio passivo” – ‘*p*’ (“protopredicado”) – é uma abstracção formal; na verdade (e como está acima descrito), passa-se directamente de “S” para “Sp”. Todavia, este segundo esquema tem a virtude de expor a diferença entre atributo como parte dum substrato e atributo como idealização; ou seja, a clivagem entre qualidade enquanto conceito ontológico – *parte* – e enquanto conceito lógico – *predicado ou conceito*.

3. Teoria (*estática*) do juízo e teoria da significação

A cópula dum juízo de percepção adequada remete para uma *sobreposição parcial* entre o *perceptum* e um seu *momento*, a qual é a doação da unidade ontológica parcial entre o objecto e uma sua qualidade. Esta é a tese central da *teoria genética do juízo*; logo, não é uma tese da teoria da significação do juízo apofântico – ou seja, a *teoria estática do juízo*. A *teoria genética do juízo* é uma doutrina gnosiológica que alicerça a tradicional teoria semântica do juízo, mas ela mesma não é essa doutrina da significação de proposições categóricas. Há uma contraparte semântica desta abordagem gnosiológica, onde se passa do âmbito duma teoria genética do sentido para uma teoria formal da significação. A *teoria genética da predicação* pressupõe uma teoria dóxica e uma teoria modal do juízo. Daí que esse tenha sido o trajecto evolutivo da teoria do juízo husserliana: primeiro, uma teoria formal (*LU* – 1900-1901); depois, uma teoria dóxica e modal (*Ideen I* – 1913); e, finalmente, uma teoria genética – *FTL* (1929) e *EU* (1939).

Na perspectiva formal – a teoria *estática* do juízo –, o paradigma, tal como na teoria genética, é o juízo de percepção adequada. Na teoria genética, parte-se já do conhecimento de que a evidência do mundo se dá numa modalidade de *crença* de certeza antepredicativa. A teoria formal tem ainda uma perspectiva amodal, ou mais correctamente, monomodal, pois parte da efectividade do juízo de percepção, estudando, assim, a *asserção*. Segundo ela, no juízo predicativo assertório, a cópula simboliza a conciliabilidade da significação do sujeito com a significação do predicado, na significação complexa da proposição. Por conseguinte, duma perspectiva formal, a teoria do juízo advém da teoria da significação. Pelo contrário, dum ponto de vista genético, começa-se pelo estudo da percepção (o domínio lógico-transcendental), para depois se explicitar o plano lógico-formal ou linguístico.

Na esfera formal, a cópula do juízo assertório é, portanto, uma conciliação entre *significações*. A conciliabilidade entre as significações simples que compõem a proposição advém da “conciliabilidade” das *partes do todo* dum possível objecto. A partir dos conceitos de *conteúdo independente* e de *conteúdo dependente* da *psicologia da forma* de Carl Stumpf, Husserl descobre os conceitos de *parte independente* e de *parte dependente* do *todo* dum objecto possível. Husserl generaliza esses conceitos que a psicologia cognitiva de Stumpf aplica à efectividade dos objectos da percepção, obtendo conceitos duma *ontologia formal* (cf. *LU II*, 3): uma ontologia das formas possíveis de objectos – daí a sua diferença face à efectividade dos entes classificados pela ontologia clássica ou material. A apresentação está estruturada numa relação substrato/qualidades. O substrato é uma parte independente e a qualidade é uma parte dependente do *todo* da percepção. A conciliabilidade da significação do sujeito com a significação do predicado, na significação complexa da proposição, corresponde à relação ontológica entre uma parte independente e outra dependente, no *todo* do objecto dado na percepção. Por conseguinte, mesmo na sua investigação *estática* do juízo, em *LU*, Husserl já remete para a percepção; contudo, de maneira mediada por uma «teoria pura (*a priori*) dos objectos enquanto tais»⁵³. No fundo, as teses de *EU* (e, portanto, de *todo* o período genético) são o fundamento original dessa sua contraparte formal já presente em *LU*. Esta é a inovação e a força do pensamento husserliano: rebater o formal, o *a priori* sobre o material, o *a posteriori*. Seguindo este princípio, nas *LU*, as

⁵³ «reinen (*apriorischen*) Theorie der Gegenstände als solcher» – *LU II*, 3, «Introdução» (*Hua XIX/2*, p. 227).

formas dos juízos possíveis advêm das formas possíveis dos objectos: a *ontologia formal* funda, formalmente, uma *gramática pura lógica* – uma apofântica formal (cf. *LU* II, 4); ou seja, o possível ontológico funda o possível linguístico. No entanto, a articulação gnosiológica entre o formal e o material, entre o *a priori* e a percepção ainda não está presente nas *LU*: será a *teoria das modalidades de crença do juízo* de *Ideen I* que articulará as modalidades formais com as modalidades cognitivas, através do conceito de modo de crença, que acompanha o conteúdo do juízo.

A teoria *estática* do juízo presente em *LU* procura, propositadamente, ser não-dóxicas, para evitar o psicologismo de várias teorias do juízo de natureza dóxica do final do séc. XIX. A teoria do juízo de *LU* é uma doutrina *proposicionalista* – o primado é a análise da proposição (i.e., o conteúdo do juízo), e não o estudo da apresentação que gera o juízo assertório de percepção (i.e., o juízo de percepção adequada ou plena). A teoria do juízo de *LU* resulta, principalmente, do estudo (e da consequente demarcação) das doutrinas de Mill e de Brentano⁵⁴. Para o primeiro (e ao contrário de Husserl), o juízo é, ao estilo do empirismo céptico e subjectivista de Hume, uma ligação entre termos ou *representações*, ligação essa que tem como causa uma crença (*belief*) numa associação inseparável entre os termos. O juízo é, assim, a simples asserção da síntese predicativa, sendo a asserção um suplemento subjectivo. Logo, a objectividade do conhecimento, que se funda na objectividade da cópula do juízo apofântico, desaparece.

Para Brentano, o juízo não é necessariamente a ligação entre dois termos: a forma primitiva, basilar do juízo não é o juízo categórico mas o juízo simples – o juízo existencial. A crença presente no juízo seria algo mais primordial do que a simples asserção da síntese predicativa: a crença não se situaria apenas na relação sujeito-predicado – seria já uma componente da representação do objecto expresso no sujeito da proposição. A associação entre o sujeito e o predicado, no juízo apofântico, não pode ser compreendida como pura ligação entre representações. A crença, antes de ser na aceitação ou rejeição do vínculo predicativo, seria crença na existência do objecto. O «é» copulativo é a expressão da aceitação da existência do objecto visado pela consciência no acto de julgar.

A famosa *teoria das descrições* de Russell reitera esta ideia brentaniana de que juízos existenciais estão implícitos nos juízos predicativos. Dum certo modo, é uma reformulação da teoria do duplo juízo de Brentano, na qual se aplica a lógica simbólica; particularmente, o cálculo quantificado de predicados: «A teoria das descrições de Russell situa-se firmemente na tradição da reivindicação de Brentano de que frases existenciais tácitas são os veículos do assentimento judicativo.» – Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht (Kluwer), 1990, p. 112.⁵⁵ Russell decompõe um juízo categórico numa conjunção de três proposições, as quais são generalizações quantificadas sem descrições definidas nem termos singulares; por exemplo:

«O pai de Carlos II foi executado.»⁵⁶

- | | |
|--|--|
| 1. existiu pelo menos um “pai de Carlos II” | $\exists xPx$ |
| 2. existiu no máximo um “pai de Carlos II” | $\forall x\forall y[(Px \ \& \ Py) \rightarrow x=y]$ |
| 3. qualquer “pai de Carlos II” foi executado | $\forall x(Px \rightarrow Ex)$ |

⁵⁴ Cf. Nuno Nabais, *A Evidência da Possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa (Relógio D’Água), 1998, «Juízo e Crença», pp. 123-133.

⁵⁵ «Russell’s theory of descriptions stands firmly in the tradition of Brentano’s claim that tacit existential statements are the vehicles of judgmental assent.»

⁵⁶ Cf. Russell, «On Denoting» in *Mind*, New Series, vol. 14, nº 56, 1905, pp. 481-2.

Este juízo predicativo equivale, para Russell, à conjunção das três proposições simbólicas anteriores:

$$\exists xPx \ \& \ \forall x\forall y[(Px \ \& \ Py) \ \rightarrow \ x=y] \ \& \ \forall x(Px \ \rightarrow \ Ex)$$

A primeira proposição simbólica é igual a “Houve um Carlos II.”; sendo, assim, é um juízo existencial, com a modificação temporal do passado. A segunda proposição é igual a “Houve, apenas, um Carlos II (de Inglaterra).” A terceira proposição simbólica é quase igual à proposição categórica original, pois apenas o sujeito passa duma descrição definida a uma generalização: “o” dá lugar a “qualquer”. Este facto mostra bem a semelhança com a teoria do juízo de Brentano: Russell pensa, igualmente, que o juízo categórico contém um juízo existencial implícito, embora o desdobre em duas proposições, para que esse pretenso juízo existencial não seja efectivo, como na teoria de Brentano. Por conseguinte, Russell, para que haja conotação (e não denotação, como em Brentano), postula uma terceira proposição simbólica – a *fórmula da univocidade*: “ $\forall x\forall y[(Px \ \& \ Py) \ \rightarrow \ x=y]$ ”. Trata-se duma teoria do juízo *triplo* e *conotativo*, fazendo um paralelismo com a teoria do juízo *duplo* e *referencial* de Brentano.

Husserl pertence a uma nova geração de autores crentes na tese bolzaniana da necessária objectividade das proposições, independentemente da sua instanciação por um certo sujeito cognitivo. Por este motivo, Husserl, na sua teoria formal do juízo, expulsa o tema da crença – tema tipicamente psicológico – para tratar a questão num âmbito puramente lógico-formal. Bolzano, em *Teoria da Ciência*⁵⁷ (1837), estipula a diferença entre proposição-em-si (*Satz an sich*) e representação (*Vorstellung*). Nas *LU*, Husserl recusa as teorias dóxicas do juízo e procura uma via proposicional para a explicitação do sentido do juízo apofântico. Além desta toada bolzaniana, Husserl quer demarcar-se dos defeitos da teoria do juízo de Brentano – a sua interpretação dóxica da cópula não permite a distinção entre juízo afirmativo e juízo assertório, pois a aceitação ou rejeição é inerente a todo o acto de julgar. *Para Husserl, a cópula nem remete para qualidade (afirmação ou negação) nem para modalidade dos juízos (efectividade ou não)*. O juízo é a expressão lógico-formal ou linguística dum acto sintético da consciência que julga, que tem como correlato a constituição dum possível estado-de-coisas. Nesta interpretação não-dóxica do vínculo proposicional, o que é expresso no conteúdo do juízo (na proposição) é a ideia de conciliabilidade. Portanto, o juízo nem expressa a *posição* de existência dum objecto, sinalizada pelo sujeito da proposição, nem a aceitação ou a rejeição dum predicado desse objecto. O juízo expressa a conciliabilidade da significação do sujeito com a significação do predicado, na significação complexa da proposição. Por conseguinte, o juízo tem uma natureza semântica, e não uma natureza gnosiológica. Este descomprometimento gnosiológico da proposição autonomiza a intenção significativa face à doação empírica. Esta independência da intenção face à doação abre o caminho da teoria das modalidades do juízo de *Ideen I*.

A teoria do juízo das *LU*, não sendo dóxica, já tem um elemento modal na sua estrutura. A conciliabilidade entre o sujeito e o predicado duma asserção remete para a *possibilidade* do conteúdo semântico dessa proposição ser *preenchido* por uma percepção. Aqui surge a distinção entre *significações possíveis* e *significações impossíveis*. A significação é possível quando pode ser *preenchida* por uma intuição sensível, ou seja, quando é possível a existência do ente referido na expressão. “Árvore

⁵⁷ *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter – Bernard Bolzano: Gesamtausgabe*, Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog), série I, vols. 11-14, 1985-2000.

com vinte metros de altura” e “automóvel azul” são significações possíveis: o conteúdo ideal que caracteriza a significação não está em desacordo conceptual – lógico – com a realidade. A significação impossível, pelo contrário, apesar de gramaticalmente correcta (e, por isso, exprime, significa) é ontologicamente inconcebível – não se pode ter uma representação imagética dela; *e.g.*: “círculo quadrado” (*contra-senso formal* ou analítico) ou “montanha de ouro” (*contra-senso material* ou sintético). O impossível é uma intenção significativa “vazia”, que tem como referente uma inexistência:

«Ao contrário do *ausser-sein* de Meinong, o impossível das *Investigações Lógicas* não instaura nenhum outro tipo de ser, que estivesse para além, ou ao lado, da distinção entre o ser do factual, como objectos ou estados de coisas designados que preenchem ou preencheram na evidência uma intenção significativa, e o ser do possível como intenção significativa vazia. A significação impossível ostenta a estrutura da significação no seu estado puro, o que, para Husserl, quer dizer na sua pura forma categorial, justamente porque é a única significação que tem a estrutura do reenvio objectual como pura forma abstracta, sem que alguma vez a sua intenção possa ser identificada com uma representação. Com este conceito de significação impossível, Husserl não apenas evita deliberada os paradoxos de Meinong, como estabelece a condição formal para a identificação entre significação possível e intencionalidade.»

Nuno Nabais, *A Evidência da Possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa (Relógio D’Água), 1998, p. 182.

A clivagem entre intenções significativas possíveis e impossíveis (assim como a diferença entre *cogitata* reais e irreais) cria o necessário descomprometimento ontológico da *directão objectal* dum expressão – da “referência”, como erradamente é chamada pela maioria dos autores Analíticos –,⁵⁸ o qual explica o sentido das expressões logicamente contraditórias (o *Widersinn*): podemos defini-las como contraditórias precisamente por terem um sentido – têm um sentido contraditório ou *impossível*, como diz Husserl. Ora isto é diferente da ausência de significação (o *Unsinn*), como no caso das expressões “abracadabra” e “verde é ou”,⁵⁹ que não têm nenhum conteúdo lógico-se-mântico. As significações impossíveis visam conteúdos ideais que são possibilidades não-efectiváveis: são mero pensamento vazio ou fantástico, não são captações do ser. O plano da realidade e do pensamento ficam separados. Nem tudo o que se pensa existe. As absurdidades (o *Unsinn*) não são pensamento em sentido estrito, i.e., pensamento racional: trata-se de pensamento da ordem da fantasia livre, sendo representações sem conteúdo lógico.

A cópula da asserção, nas *LU*, simboliza a possibilidade de preenchimento intuitivo da proposição contida no juízo. Assim sendo, a cópula dum juízo de percepção como “A casa é branca.” remete para a conciliabilidade entre o sentido do sujeito e o sentido do predicado. Já num juízo como “O quadrado é redondo.”, tal não acontece. É por isso que, nas *LU*, a cópula, no fundo (e contra a intenção de Husserl), remete para a efectividade do estado-de-coisas expresso no juízo; pois, no caso dos juízos afirmativos não-assertórios (como nesse último exemplo – “O quadrado é redondo.”), a cópula não pode simbolizar conciliabilidade entre o sentido do sujeito e o sentido do predicado. Por conseguinte, a conciliabilidade entre significações, sintetizada numa proposição categórica, só se aplica aos juízos assertórios. Em *Ideen I*, com a teoria das modalidades dóxicas do juízo, este problema desaparecerá: a cópula será aí uma mera articulação sintáctica, e o modo de crença que acompanha o juízo é que dará a efectividade ou não

⁵⁸ Frege diferencia sentido (*Sinn*) de significação (*Bedeutung*), o que é, à partida, uma clara ambiguidade; e os filósofos Analíticos tentam-na esconder traduzindo «*Bedeutung*» por referência. Grafarei sempre, por isso, «referência», em sentido Analítico, entre aspas.

⁵⁹ Cf. *LU II*, 1, §15 (*Hua XIX/2*, p. 59).

da proposição expressa. No entanto, Husserl descobre, em *LU*, que *o juízo assertório afirmativo é, formalmente, uma significação complexa possível.*

Ainda que, em *LU*, a teoria do juízo se fique pela análise do conteúdo deste (i.e., a proposição), e não trate do *judgar*, ela remete, através do conceito de *significação*, para a percepção e a efectividade dos factos mundanos, ainda que de modo mediado. Por conseguinte, mesmo a abordagem formalista de *LU*, não desliga a predicção da percepção, como acontece nas teorias Modernas do juízo. É que a significação não é apenas uma idealidade lógico-linguística: as expressões linguísticas remetem, sempre, para uma *intenção significativa* – alguém disse ou escreveu esses signos, tentando comunicar um conteúdo dum acto mental, i.e., um pensamento. A significação implica a *manifestação* dum acto de consciência – nem que este tenha ocorrido há quatro mil anos, como no caso dum texto sumério ou do antigo Egipto. Michael Dummett caricatura a teoria da significação de Husserl dizendo que é a teoria do Humpty Dumpty – personagem de *Through the Looking-Glass* de Lewis Carroll, que, a certa altura, defende que as pala-vras significam o que o falante quisera⁶⁰. Esta não é a teoria de Husserl. As palavras têm um sentido rígido, para Husserl, e é por isso que a comunicação é possível: ninguém pode referir-se a um cão utilizando a palavra «panela» ou referir-se a um automóvel usando o vocábulo «árvore»! Porém, a rigidez conceptual da expressão está ao serviço dum acto mental dum sujeito cognitivo e, muitas vezes, é feita uma má escolha ou, simplesmente, diz-se algo pensando-se que se está a dizer outra coisa. Todavia, pelo contexto, grande parte das vezes, os receptores (ouvintes ou leitores) compreendem o que o emissor pretendeu dizer e não disse. Analisemos o seguinte exemplo: Numa conversa entre duas pessoas que trocam opiniões acerca dum indivíduo chamado «Manuel», dizendo ambas frases do tipo «O Manuel é *x*», em que o predicado *x* vai sendo preenchido por diversos atributos, a um certo momento, um dos sujeitos diz «O Joel é um ganancioso!». O seu parceiro de conversa, que conhece o Manuel e sabe que ele tem um comportamento imoral face ao dinheiro, percebe que o sentido da frase é qualificar o Manuel como ganancioso: ou seja, entende que o seu colega de conversação teve um *lapsus linguae* e, em vez de dizer «O Manuel é um ganancioso!», disse o «O Joel é um ganancioso!».

A teoria do sentido de Husserl é mais rica do que as outras teorias proposiciona-listas (como a de Frege), pois articula o necessário conteúdo conceptual das expressões com a intenção do locutor. As teorias não-intencionais da significação distinguem duas faces no acto doador de sentido: uma que conferiria à expressão a sua significação e a outra a orientação para o objecto. Isso é uma artificialidade lógica que não descreve as operações cognitivas que estão na base da linguagem. Husserl reduz, a um acto único, todas as funções da expressão à significação. A significação visa um objecto, seja ele uma realidade ou uma irrealidade – como Husserl diz, no parágrafo 45 de *FTL*, a *proposição* (i.e., *uma significação complexa*) é um estado-de-coisas enquanto suposto⁶¹. É por isso que a significação não é um mero signo: uma marca que representa um ente. As significações não são acerca de meros signos, mas de signos que significam; ou seja, signos que são a expressão linguística, comunicacional (oral ou escrita) de actos mentais que visam objectos com variados estatutos ontológicos e modais. A significação tem um

⁶⁰ «“Quando *eu* uso uma palavra”, Humpty Dumpty disse num tom desdenhosa, “ela significa apenas aquilo que eu escolho dizer – nem mais nem menos.”» – Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, Londres, 1887, cap. VI in Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres (Duckworth), 1993, p. 44 n. 4 [«“When *I* use a word”, Humpty Dumpty said in a scornful tone, “it means just what I choose it to mean – neither more or less.”»].

⁶¹ «[...] juízo, no sentido da lógica apofântica, significa um suposto estado-de-coisas enquanto tal [...]» – *Hua XVII*, p. 132 («[...] Urteile im Sinne der apophantischen Logik sind vermeinte Sachverhalte als solche [...]»).

em ambas as teorias rivais para a questão da *fixação da “referência”* na filosofia analítica: o *descriptivismo* e a *teoria causal da referência*⁶⁷.

O descriptivismo, concebido por Russell, com sua *teoria das descrições* (mas de clara influência fregeana), fixa a “referência” por *conotação*: a expressão é apenas um conjunto de signos que instancia uma significação ideal – o carácter intencional da significação, que está presente em Husserl, aqui não existe. Para o descriptivismo, o conteúdo semântico duma expressão não implica, necessariamente, a referência a um objecto intencional, como em Husserl. A “referência” é o objecto logicamente subsumido (através do aparato da teoria dos conjuntos de Cantor e das lógicas proposicional e de predicados): ou seja, a referência é a *extensão* da conjunção das *intensões* dos atributos que estão contidos na expressão⁶⁸. Só é possível referir porque se significa através das intensões de predicados. Concluindo, para a teoria descriptivista da fixação da “referência”, o sentido é apenas e só atribuição, predicção.

No caso da TCR, a fixação da “referência” acontece por *denotação*, e não por conotação, como no descriptivismo. Esta teoria nasceu da verificação de que os nomes próprios não são conotações abreviadas ou encapotadas. A TCR é um externalismo semântico, que tenta solucionar o problema da fixação da “referência” sem internalismo: os nomes próprios “referem” através do contacto directo com o referente (i. e., pela presença do objecto) e pela posterior transmissão dessa “referência”, através dum nome de «baptismo» – cf. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford (Basil Blackwell), 1980, p. 96.⁶⁹ Não são os atributos predicados ao referente que fixam a “referência”, porque, caso esses conhecimentos associados a um nome próprio sejam erróneos, em parte ou totalmente, esse nome continua a referir um indivíduo que realmente existe ou existiu: por exemplo, o nome próprio «Aristóteles» manteria a mesma referência caso se viesse a saber que, afinal, a *Metafísica* fora escrita pelo seu discípulo Teofrasto. A teoria é «causal» porque a fixação da “referência” é causada pela aparição do objecto na sensibilidade de certos sujeitos cognitivos, os quais a transmitem a quem nunca percepcionou o referente, passando assim a “referência” por herança histórico-cultural, ou seja, pela comunicação daquele signo que “refere” algo que existe, mas que os receptores não experienciaram, ou que já não existe. Por conseguinte, na TCR, não há o operar de nenhuma significação.

Resumindo: para o descriptivismo, todas as expressões significam, mas nem todas “referem”; e para a TCR, nenhum nome próprio significa, e os que não são vazios “referem” directamente. Contrariamente a ambas as teorias Analíticas, para Husserl, todas as expressões significam e “referem”; por isso, a sua semântica nem pode ser subsumida ao descriptivismo nem à TCR:

«Este descomprometimento ontológico da referência [...] é uma dos pontos fundamentais, embora não o único, de uma clivagem [de Husserl] face às teorias semânticas de herança fregeana, mesmo as conhecidas como anti-descriptivistas.»

André Barata, «Uma abordagem husserliana ao problema da referência» in revista *Phainomenon*, nº 14, Lisboa (Colibri), 2007, p. 98.

Husserl tem uma posição excêntrica ao projecto Analítico: uma significação “refere” aquilo que o sujeito quis “referir”, mesmo que tal significação seja inadequada

semantics of sentences (truth-values as the “importance” of sentences) and the semantics of predicate-terms (classes as the “importance” of predicates).» Ver, também, *ibid.*, p. 72.

⁶⁷ A partir de agora, «TCR».

⁶⁸ Cf. Russell, «On Denoting» in *Mind*, New Series, vol. 14, nº 56, 1905, pp. 479-493.

⁶⁹ O texto é oito anos mais antigo, tendo sido originariamente publicado em G. Harman e D. Davidson (coords.), *Semantics of natural language*, Dordrecht (D. Reidel Publishing Company), 1972.

(i.e., falsa), devido à ignorância do sujeito ou a um *lapsus linguae*. Portanto, uma expressão tem, à partida, uma direcção objectal (uma “referência”) e, como não é um mero *indício*, significa, necessariamente. Retomando o exemplo do indivíduo que diz “O Joel é um ganancioso!” quando está a pensar na ganância de Manuel, neste caso, o nome próprio «Joel» “refere” o indivíduo chamado Manuel, e não o Joel. Este exemplo demonstra que Husserl nem defende um *externalismo semântico* nem um *descriptivismo*; pois, por um lado, é necessário significar para “referir” e, por outro, “referir” é significar. Do ponto de vista da filosofia analítica, a posição de Husserl é uma estranha contradição: se a “referência” não se dá sem ser através duma significação, como pode haver “referência” directa? A filosofia da linguagem husserliana está estruturada segundo o princípio fundamental da intencionalidade de todos os actos de consciência. Em Husserl, *as expressões ou significações têm referência directa, via uma significação*⁷⁰, e o seu referente pode existir ou não.

Ambas as teorias “analíticas” – descriptivista e causal –, não abordam uma questão fundamental: a doação do objecto, independentemente dos actos linguísticos que posteriormente possam existir. Antes de ocorrer a ligação entre uma expressão e o seu objecto – a *fixação da “referência”* –, há o *dar-se desse objecto à consciência*, ou seja, a *constituição* do referente, na experiência antepredicativa. A significação pertence à necessariamente ulterior experiência predicativa. A fixação da “referência” é dada pelo sentido da expressão – o *núcleo noemático* –, o qual visa um objecto, seja ele real ou irreal:

«O verdadeiro trabalho feito na ligação duma expressão com o objecto que ela representa via uma significação é levado a cabo não pela significação mas pelo noema (que é a instanciação da significação), o qual intenciona o objecto.»

Peter Simons, «Meaning and Language» in Barry Smith e David W. Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge (C. U. P.), p. 114.⁷¹

Por conseguinte, a fixação da “referência” nem acontece através da subsunção dum objecto a um conjunto de atributos, como no descriptivismo, nem pela ligação, dada na intuição sensível, duma expressão com um objecto real e a transmissão em cadeia dessa fixação, como na TCR. Na verdade, *toda a significação implica referência; e toda a referência implica significação*. Usar uma expressão com sentido é o mesmo que referir um objecto, *mas a significação não é o objecto significado*⁷²: pois diferentes significações podem visar o mesmo objecto (ex.: «o vencedor de Jena» e «o derrotado de Waterloo»⁷³). Também, *diferentes objectos podem ser visados pela mesma significação*: e.g., «um cavalo» tem como referência qualquer cavalo.

Os paradoxos do descriptivismo e da TCR – ambas são teorias *entitativas* da significação – levaram ao surgimento de teorias *pragmáticas*. Esta moda filosófica não está circunscrita à filosofia analítica: também, na chamada “filosofia continental”, é comum defender-se que *o significado duma expressão é o seu uso*. Na escola analítica, o criador desta tese foi Wittgenstein, no período final da sua carreira; no caso da “filosofia continental”, foi Heidegger, com a sua pretensa correcção dos “erros”

⁷⁰ É por isto que muitos fenomenólogos Analíticos qualificam Husserl como um descriptivista, olvidando-se do carácter intencional do núcleo noemático.

⁷¹ «The real work done in linking an expression with the object it represents via a meaning is carried out not by the meaning but by the act-matter which is the meaning’s instance, which intends the object.»

⁷² Seria cair no empirismo psicologista – a significação é a representação. Husserl concilia a intencionalidade da consciência com a idealidade lógica das significações.

⁷³ Tal como o famoso exemplo fregeano de «Fósforo» e «Véspero» e o planeta Vénus em «Über Sinn und Bedeutung».

husserlianos, reorientando a fenomenologia para uma «hermenêutica», criando, assim, uma nova escola de pensamento, da qual Gadamer é uma das maiores figuras:

«Em *Wahrheit und Methode*, Gadamer pôde criticar o “dogmatismo” do sentido “em si”, firmado na concepção de que «a palavra que interpreta é a palavra do intérprete, não a linguagem e o léxico do texto interpretado», e de que apropriação do sentido se faz, por conseguinte, «como uma nova criação do compreender» [Tubinga, 1990^o, p. 477]. Todavia, que esta tese da idealidade não tenha de se basear numa reificação da significação, isso foi justamente o que atrás sublinhámos como uma das vantagens da compreensão inicial, por parte de Husserl, da idealidade como “espécie de acto”, em oposição ao objectivismo semântico de proveniente de Frege. E, agora, neste ponto preciso, há ainda que sublinhar que só algo como a referência a uma noção de significação que seja irrelativa a contextos pode assegurar qualquer coisa como a própria *possibilidade* da comunicação. [...] uma teoria da comunicação não se pode construir sem esta trave mestra de uma significação idealizável e sempre idêntica, pois só ela pode assegurar, contra todo o relativismo, a própria noção de um sentido *público* e, portanto, *comunicável*.»

Pedro Alves, «Uma introdução husserliana na filosofia da linguagem e da comunicação»
in Revista *Análise*, nº 24, Porto (Campo das Letras), 2003, p. 52.

A teoria de Husserl de que *o sentido é o conteúdo dum acto intencional* alia a necessária idealidade da significação – condição de possibilidade da comunicação e, logo, da própria linguagem – com os condicionamentos pragmáticos do uso da linguagem. A identidade lógica do sentido formal das expressões é respeitada e, por outro lado, as contingências da prática linguística – *lapsus linguae*, ignorância do significado das palavras, etc. – ficam explicitadas pela componente subjectiva da linguagem; ou seja, os actos linguísticos são actos mentais de sujeitos cognitivos, e, como a linguagem é uma manifestação do pensamento (e não o pensamento autêntico dum sujeito), nem sempre essa conversão é feita correctamente. Vejamos o seguinte exemplo: Num programa de televisão, ouvi um queixoso treinador de futebol duma equipa muito modesta dizer: «Vou à associação de futebol de Vila Real expressar a minha *indignidade!*». O que indivíduo quis dizer foi, como é óbvio, «Vou à associação de futebol de Vila Real expressar a minha indignação!». A teoria de que o sentido é o uso não consegue explicar a razão por que entendi o que o tal treinador quis dizer, pois não há um uso generalizado de «indignidade» para dizer «indignação». Pelo contrário, a teoria de que o sentido é o uso “encaixa” noutros casos, como, por exemplo, o uso muito vulgarizado da palavra «fantástico» para dizer que algo é magnífico. O falante culto sabe que se alguém disser «Este carro é fantástico.» está a proferir um contra-senso, pois se refere ostensivamente (i.e., de modo *deíctico*) a algo e, ao mesmo tempo, diz que isso não existe. Foi o contexto da reportagem televisiva e do respectivo discurso do tal treinador que me permitiu entender qual foi o conteúdo do seu acto mental, que originou essa sua elocução falhada.

4. Teoria da intencionalidade

O problema do erro, no *judgar*, e da conseqüente descontinuidade com a percepção adequada, está relacionado com outra questão mais ampla, na qual esta se insere: a teoria da intencionalidade da consciência. O erro do julgar e as significações “vazias” são vistos pela filosofia analítica como sendo refutações duma teoria da significação (e conseqüentemente do juízo) baseada na intencionalidade da mente:

«Irei arguir que as características distintivas da explicação de Frege do sentido e da referência tornam a sua abordagem superior à de Husserl. Pelo desenvolvimento da ideia de língua como uma instituição publicamente acessível [...] podemos esclarecer o que se entende ao falar de prioridade da linguagem e como isso não precisa ser incompatível com a existência ou de pensamento pré-linguístico ou duma realidade independente da mente. Se entendermos a posição que Wittgenstein estava a tentar marcar, quando ele insistiu em que devemos responder à pergunta “Qual é o significado duma palavra?”, pela descrição do seu uso, à luz do conceito de linguagem como uma instituição social [...], podemos fornecer uma solução para uma obscuridade profunda na abordagem de Husserl à intencionalidade. Husserl trata da intencionalidade como uma propriedade irreduzível de actos internos. O mote de Wittgenstein pode ser lido como uma resistência a estes actos internos de significação ou intenção e enquanto insistência de que a intencionalidade passa a existir com o desenvolvimento de sinais convencionais, que são usados para executar várias funções. É a existência pública de sinais com um certo uso que torna possível a ideia de que um sinal, ou um pensamento, possa ser do tipo que se refere a um objecto ou propriedade, mas não fazê-lo. Quando usamos esses sinais parecemos estar a pensar em cães que não existem. Este é o problema da inexistência intencional⁷⁴. Portanto, a doutrina de que a significação é o uso fornece uma solução para o problema da inexistência intencional, que Husserl achou tão difícil.»

Karen Green, *Dummett: philosophy of language*, Cambridge (Polity Press), 2001, p. 179 (sublinhado meu).⁷⁵

Dizer que a *intentio* «ganha existência com o desenvolvimento de sinais convencionais que são utilizados para executar várias funções» é, pura e simplesmente, perverter o conceito da intencionalidade da consciência, identificando-o com o conceito fregeano de referência. A *intentio* não é a fixação dum referente real mas, sim, o carácter fundamental da consciência, que permite que ela vise objectos. A intencionalidade não é uma ligação formal e *a posteriori*: pelo contrário, ela é a própria possibilidade de ligação dos actos mentais dum sujeito a *transcendências*, sejam elas realidades ou irrealidades. No que concerne à *intentio*, existem duas interpretações erróneas da fenomenologia, ambas por quererem encontrar metafísica onde não a há. Esses dois

⁷⁴ Esta expressão é incorrecta: «*inexistentia intentionale*» é a denominação que Brentano usa para caracterizar o estatuto gnosiológico do objecto intencional, significando aí o prefixo latino «*in*» inclusão, e não negação. Por conseguinte, tanto os objectos intencionais reais como os irrealis têm a natureza duma *inexistentia intentionale*, para Brentano.

⁷⁵ «I will also argue that the distinctive features of Frege’s understanding of sense and reference make his account superior to Husserl’s. By developing the idea of language as a publicly accessible institution [...] we can illuminate what is meant by talk of the priority of language and how this need not be incompatible with the existence of either prelinguistic thought or of a mind-independent reality. If we understand the point that Wittgenstein was attempting to make when he insisted that we should answer the question “What is the meaning of a word?” by describing its use, in the light of the concept of language as a social institution [...] we can provide a solution to a deep obscurity in Husserl’s account of intentionality. Husserl treats intentionality as an irreducible property of inner acts. Wittgenstein’s slogan can be read as resisting such inner acts of meaning or intending, and as insisting that intentionality comes into existence with the development of conventional signs which are used to perform various functions. It is the public existence of signs with a certain use which makes possible the idea that a sign, or a thought, could be of the kind to refer to an object or property, yet not do so. When we use such signs we appear to be thinking of dogs which do not exist. This is the problem of intentional inexistence. So the doctrine that meaning is use provides a solution to the problem of intentional inexistence which Husserl found so difficult.»

erros clássicos são de origem céptica, e passam por não compreender o que é a intencionalidade da consciência e o método da redução transcendental fenomenológica.

Um dos erros é interpretar a subjectividade transcendental como um sujeito que aniquilou o mundo à sua volta, ficando isolado no interior da sua mente. Trata-se de caracterizar a fenomenologia como um solipsismo (no enalce do conceito Moderno de apresentação como imagem interna), interpretando a *epokhe* fenomenológica como uma negação do mundo. Assim sendo, a fenomenologia não seria mais do que uma nova filosofia subjectivista ao estilo de Berkeley ou Hume – caracterização esta em nome da defesa do objectivismo e do realismo. A crítica de Karen Green, acima citada, enquadra-se nesta falsa interpretação.

O outro erro é o de antropologizar a subjectividade transcendental, interpretando-a como consciência humana, e não como consciência em geral, ou seja, como a estrutura necessária a qualquer consciência. Esta leitura deve-se a uma grave confusão entre subjectividade empírica e subjectividade transcendental. O *ego transcendental* não é a consciência psicológica ou existencial, não se trata da noção de que se é uma determinada pessoa com tais e tais caracteres físicos, biográficos, etc.. O *ego transcendental* é simplesmente a necessária estrutura de remissão a si mesma de toda a consciência possível, ou seja, toda a consciência é autoconsciência. Mesmo a “consciência de objecto”⁷⁶ (que é o caso esmagadoramente mais comum) é, necessária e simultaneamente, consciência de se consciencializar. O Eu transcendental não se revela só na consciência reflexiva, mas em todos os estados de consciência⁷⁷. A fenomenologia abstrai-se dos caracteres psicológicos ou empíricos da consciência; e, assim, descreve a estrutura formal da cognição. Por isto, o fenomenólogo não estuda a sua mente (não estuda as suas emoções ou complexos psicológicos), estuda a mente em geral, estudando, indirectamente, todas as consciências. O fenomenólogo só pode usar, como objecto da descrição, a sua própria consciência, mas esta, na sua formalidade, é igual à dos outros sujeitos. É por isto que cognitivamente nos entendemos: na esmagadora maioria das vezes, percebemos as mesmas coisas e fazemos os mesmos juízos cognitivos, porque, qualitativamente, o Eu transcendental de cada um é igual – só muda numericamente, i.e., cada um tem o seu. Por este motivo, quando se fala em subjectividade transcendental está-se a falar, necessariamente, em intersubjectividade transcendental. A consciência cognitiva é universal: o que muda de mente para mente é o Eu empírico ou psicológico: uns são apaixonados, outros são fleumáticos; uns são excelentes, outros são medíocres; etc.

Estas duas leituras erradas da fenomenologia surgem pela incompreensão do sentido da intencionalidade da mente. Com a descoberta do sentido genuíno da *intentio*, a dialéctica objectivismo/subjectivismo é superada, pois o que a intencionalidade significa é que a coisa aparece ao sujeito. Logo, a apresentação nem é estritamente subjectiva nem estritamente objectiva. O subjectivismo falha ao não compreender que

⁷⁶ A expressão é usada por Sartre, mas não é rigorosa; pois toda a *vivência* tem um objecto como seu conteúdo, logo, a consciência reflexiva é, também, consciência dum objecto – uma sua *vivência* anterior.

⁷⁷ O Eu é a própria estrutura da consciência: ser-se consciência é ser-se um ego. Por conseguinte, o Eu não é um produto da *consciência reflexiva* (i.e., um acto mental que visa um acto mental anterior) – na “consciência de objecto” (i.e., na percepção), a coisa doa-se a um ego. A consciência implica um polo sujeito e um polo objecto – é o *Eu* que visa um objecto real ou irreal: «Confundi-lo [o Eu] com um qualquer membro da cadeia de reflexões, dizer que ele é de cada vez um dos elementos dessa cadeia, de modo que, no final, nos vemos ante uma multiplicidade onde deveria estar apenas a unidade, é laborar desde início num erro palmar – aquele que interpreta o Eu como uma coisa e não como uma lei estrutural da consciência, que faz dele uma realidade que se esconde e espreita por detrás de cada vivência e não o próprio movimento interno da consciência de si.» – Pedro Alves, «Irreflectido e Reflexão» in Jean-Paul Sartre, *A transcendência do Ego* (tradução do mesmo autor), Lisboa (Colibri), 1994, p. 25.

as nossas apresentações são aparições ou captações perceptivas de entes que estão no mundo, i.e., coisas que não são partes da consciência, coisas que estão fora dela. Por outro lado, o objectivismo é duma ingenuidade que cai na absurdez: nenhuma coisa física pode ser conhecida sem uma apresentação, i.e., sem que haja um conteúdo mental que vise esse objecto do mundo. O subjectivismo esquece a objectividade do conhecimento; o objectivismo olvida o lugar em que, necessariamente, o conhecimento ocorre – o sujeito cognitivo. O *idealismo transcendental fenomenológico* supera esta dialéctica numa síntese em que a objectividade da ciência dá-se na subjectividade transcendental. A oposição antes inarticulável entre o subjectivo e o objectivo desaparece: o mundo aparece-nos na nossa subjectividade. É por isso que temos apresentações, porque as recebemos de fora de nós: os nossos sentidos captam o mundo. Ser-se crítico da (re)apresentação é defender subliminarmente o idealismo metafísico – a ideia de que a consciência tem o poder de produzir todo um mundo perceptivo. A descoberta husserliana do verdadeiro significado da *intentio* foi, conseqüentemente, entender a necessidade da correlação ser-consciência – elemento fundamental para a compreensão do acto cognitivo. Por isso, Husserl afirma: «Só quem compreende mal o sentido profundo do método intencional ou o sentido da redução transcendental – ou um e o outro – pode querer separar a fenomenologia e o idealismo transcendental.» – *CM*, §41 (*Hua* I, p. 119).⁷⁸ O conhecimento funda-se, então, na intencionalidade da consciência: a ligação da mente ao mundo faz-se através duma *transcendência imanente*, como Husserl designa; ou seja, a apresentação é algo imanente (ela é do sujeito), mas mostra uma *transcendência*, um facto do mundo – cf. *CM*, §47.

Há dois tipos de teorias da intencionalidade: ou a consciência visa, sempre, objectos exteriores a si ou, pelo contrário, visa objectos imanentes. Esta última posição é a de Brentano, com sua tese da *inexistentia intentionale* (existência na intenção) dos *conteúdos* dos actos mentais. Os objectos intencionais existem como imanentes aos actos de consciência. Husserl percebe que isto é uma reiteração do par idealista objecto real/objecto mental da Escolástica, tal com a diferença fenómeno/coisa-em-si de Kant é apenas uma reinvenção propositadamente formalista dessa tese medieval. A teoria contrária – a de que a consciência intenciona objectos exteriores a si – é muito mais intuitiva, mas tem de lidar com o problema das intenções acerca de objectos inexistentes. Uma teoria da intencionalidade *transcendentalista* ingénua, i.e., a defesa de que os referentes dos actos mentais são os objectos físicos, não consegue explicar os referentes dos actos que visam inexistências – coisa que não acontecesse na teoria *immanentista*. O problema da verdade e a questão da crença (tema tipicamente humeano), ou seja, o lado lógico e o domínio gnosiológico do juízo, unem-se, na teoria das modalidades dóxica do juízo, com a questão ontológica do estatuto dos conteúdos dos actos de consciência. Husserl defende uma teoria da intencionalidade *transcendentalista* sofisticada: a *transcendência* é diferenciada da *realidade*. A consciência visa sempre algo, mas este seu conteúdo transcendente pode não ser real. Os objectos inexistentes não estão inclusos na consciência: do mesmo modo que os objectos reais (a *morphe* intencional) também não estão inclusos – o que está são as sensações (a *hyle* recebida), pois os objectos estão no mundo. Quando se pensa num quadrado redondo, esse objecto é exterior à nossa consciência. Digamos que o *fantasmar* é imanente (trata-se dum processo da nossa mente), mas o seu resultado – a *fantasia* – é transcendente, apesar de ser a exterioridade duma inexistência. O termo «objecto intencional» é um conceito lógico-transcendental (i.e., gnosiológico), não é um conceito metafísico. Certos tipos de existências – as idealidades científicas – também são exteriores, sem serem reais: por

⁷⁸ «Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider missversteht, kann Phänomenologische und transzendentalen Idealismus trennen wollen [...]»

exemplo, o número três não está na minha cabeça nem na de ninguém (o que está é o representar desse objecto) e não está, igualmente, no mundo físico – é uma idealidade.

O conceito de conteúdo do acto intencional articula a (re)apresentação com a proposição. O conteúdo da (re)apresentação, ao mesmo tempo que expressa um sentido lógico, aponta um objecto no mundo, devido a essa mesma significação. Twardowski, em *Para uma teoria do conteúdo e do objecto das representações*⁷⁹, repete o erro clássico da separação entre objecto real e objecto mental, com a sua tese da dupla direcção do acto de apresentação, a qual distingue duas faces no acto doador de sentido – uma que conferiria à expressão a sua significação e a outra a orientação para o objecto:

«Ao verbo “presentar” corresponde – num modo semelhante ao verbo “pintar” – primeiro de tudo duas coisas: um objecto que é apresentado e um conteúdo que é apresentado. O conteúdo é a imagem; o objecto, a paisagem. O resultado da *actividade de apresentação, a qual se move em duas direcções*, é novamente apenas um. O objecto presente, no sentido em que a paisagem pintada é um retrato, é o conteúdo da apresentação. O conteúdo que é apresentado em uma apresentação é um verdadeiro conteúdo, quando aplicado ao conteúdo, o aditamento “presentado”, é tão pequena a modificação como a adição de “pintada” é em relação à imagem. O conteúdo apresentado é tanto um conteúdo como o quadro pintado é uma imagem. Tal como uma imagem só pode ser pintada ou criada através de alguma outra actividade, um conteúdo numa apresentação só pode ser apresentado; nenhuma outra actividade pode, aqui, substituir a apresentação. O conteúdo numa apresentação e o objecto apresentado são uma e a mesma coisa. A expressão “presentado” é uma determinação modificativa do objecto, pois *o objecto apresentado não é mais um objecto, mas é apenas o conteúdo numa apresentação*. A paisagem pintada, também, como indicámos, já não é uma paisagem, mas uma imagem.»

Kazimierz Twardowski, *On the content and object of presentations – A psychological investigation*, (tradução de R. Grossmann), Haia (Martinus Nijhoff), 1977, p. 13 (sublinhado meu).⁸⁰

Ao contrário de Twardowski, *Husserl reduz, a um acto único, todas as funções da expressão à significação* – cf. *LU II*, 1, §13 (*Hua XIX/2*, p. 55). *É esta tese que permite articular a teoria da percepção com a teoria da predicação*: ao contrário, da diferença fregeana entre sentido e “referência” que, tal como a tese de Twardowski, a impede. Ambas as teorias fazem uma separação *real* entre a (re)apresentação e a proposição, através da hipostasiação das proposições. Husserl não apartou *conteúdo* e *objecto* – não há, por um lado, o objecto no mundo e, por outro, o objecto na mente:

«Mas se tentarmos separar *dessa* maneira o objecto real (no caso da percepção externa, a coisa perceptuada situada na natureza) e o objecto intencional, e incluir este último, a título incluso, na percepção, na vivência, enquanto lhe é «imane»nte», tropeçamos numa dificuldade: *duas* realidades devem doravante afrontar-se, quando apenas *uma* se encontra e é possível. É a coisa, o objecto da natureza que eu percepciono, a árvore além no jardim; é ela e nenhuma outra que é o objecto real da «intenção» perceptiva. Uma segunda árvore imanente, ou mesmo um «retracto interno» da árvore real que está além,

⁷⁹ *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena, 1894.

⁸⁰ «To the verb “to present”, there correspond – a similar fashion as to the verb “to paint” – first of all two things: an object which is presented and a content which is presented. The content is the picture; the object, the landscape. The result of the activity of presenting which moves in two directions is again only one. The present object, in the sense in which the painted landscape is a picture, is the content of presentation. The content which is presented in a presentation is truly a content; when applied to the content, the addition “presented”, is as little modifying as the addition of “painted” is in regard to the picture. The presented content is just as much a content as the painted picture is a picture. Just as a picture can only be painted or created through some other activity, a content of a presentation can only be presented; no other activity can here replace the presenting. The content of a presentation and the presented object are one and the same thing. The expression “presented” is a modifying determination of the object; for the presented object is no longer an object, but is merely the content of a presentation. The painted landscape, too, as we pointed we out, is no longer a landscape, but a picture.»

no exterior, diante de mim, não é, portanto, doada de modo algum, e supô-la, a título de hipótese, não conduz senão a absurdidades.»

Ideen I, §90 (*Hua III/1*, p. 207-8).⁸¹

A percepção visa o próprio objecto no mundo, a coisa física da natureza, e não um seu duplo mental. Tal teoria é não compreender o verdadeiro sentido da intencionalidade, e surge da não-separação entre *produção presentativa* e *reprodução representativa*. O termo «representação» encerra em si uma ambiguidade, devido ao prefixo «re». Na percepção, não há *re*-representação mas, sim, apresentação. Há *re*-representação, nos casos da memória, da imaginação, etc., que são doações indirectas de algo, através duma imagem. Na percepção, não há nenhuma imagem que represente um objecto; há a presença do próprio objecto à consciência. Por conseguinte, Husserl, dentro das (re)representações, diferencia a *apresentação* (ou produção presentativa) da *representação* propriamente dita (ou reprodução representativa). A diferença entre apresentação e representação corresponde à clivagem entre síntese passiva ou receptiva e síntese activa ou intencional. Por isso, Husserl afirma que «Entre a *percepção*, por um lado, e a *representação simbólica por imagem ou por signo*, por outro, existe uma diferença eidética insuperável.» – *Ideen I*, §43 (*Hua III/1*, p. 89).⁸² Assim sendo, uma apresentação não é algo interno e privado, como pensa Frege, é algo objectivo e público: todos vemos o Terreiro do Paço com a estátua de Dom José lá no meio! Daí o célebre mote das *LU*: «Queremos regressar às coisas mesmas.» – *LU II*, «Introdução», §2 (*Hua XIX/2*, p. 10).⁸³ Reduzir todo o conhecimento a uma origem perceptiva, através duma filosofia que tome em conta a doação sensível, não é psicologizar o conhecimento; pelo contrário, é encontrar a sua base objectiva – a coisa física.

Husserl, Twardowski e Frege são bolzanianos, por serem proposicionalistas, i.e., defendem o carácter apriórico das estruturas sintácticas da proposição – Bolzano, em *Wissenschaftslehre*, reitera a concepção estóica de *lekton* (significação), com a sua diferença entre proposição-em-si e representação. Quando a tradição analítica se reclama como a única defensora duma «filosofia da proposição», em contraste com uma «filosofia da representação», não está a falar a verdade: a filosofia fenomenológica de Husserl é ambas as coisas. Bolzano é um sucessor do apriorismo de Leibniz. Husserl, Twardowski e Frege são leibnizianos pela sua defesa do carácter *a priori*, objectivo e necessário da lógica. A diferença consiste, *grosso modo*, em Husserl sê-lo dum modo aristotélico e Frege sê-lo à maneira platónica. Tal sucede porque Husserl, ao contrário de Frege, é também sensível a uma outra tradição filosófica: a Escolástica. Ele formou-se, filosoficamente, no aristotelismo e no empirismo de Brentano, filósofo neo-escolástico e psicólogo. O “seu” Aristóteles não é apenas o do *Organon* e da *Metafísica*, como o “de” Frege. O terceiro livro do *De Anima* teve um grande impacte no pensamento medieval. A tese da intencionalidade da consciência já lá está presente – noção que se perdeu na Idade Moderna. A expressão «princípio da intencionalidade» não é de Aristóteles, é de Brentano, que foi buscá-la à «*intentio*» dos escolásticos; no entanto, a

⁸¹ «Versuchen wir aber in dieser Art wirkliches Objekt (im Falle der äußeren Wahrnehmung das wahrgenommene Ding der Natur) und intentionales Objekt zu trennen, letzteres, als „immanentes“ der Wahrnehmung, dem Erlebnis reell einzulegen, so geraten wir in die Schwierigkeit, daß nun zwei Realitäten einander gegenüberstehen sollen, während doch nur *eine* vorfindlich und möglich ist: Das Ding, das Naturobjekt nehme ich wahr, den Baum dort im Garten; das und nichts anderes ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden „Intention“. Ein zweiter immanenter Baum oder auch ein „inneres Bild“ des wirklichen, dort draußen vor mir stehenden Baumes ist doch in keiner Weise gegeben, und dergleichen hypothetisch zu supponieren, führt nur auf Widersinn.»

⁸² «Zwischen Wahrnehmung einerseits und bildlich-symbolischer oder signitiv-symbolischer Vorstellung andererseits ist ein unüberbrückbarer Wesensunterschied.»

⁸³ «Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen.»

ideia encontra-se em Aristóteles:

«O conceito de intencionalidade tem as suas raízes em Aristóteles. Na percepção, Aristóteles defendeu que a mente capta a forma mas não a matéria do objecto conhecido. Assim, por exemplo, a matéria do olho torna-se impressionada pela cor (forma) do que é visto.»

Barry Smith e David Woodruff Smith, introdução de *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge (C. U. P.), 1995, p. 15.⁸⁴

O excerto refere-se à famosa *teoria da recepção da forma sem a matéria*, de que o seguinte passo de *De Anima*, III é a principal expressão: «[...] não é a pedra que está na alma, mas, antes, a sua forma.» – 431b29. «*Intentio*» é a tradução dos escolásticos para os conceitos de *ma'qul* de Al-Farabi e de *ma'ná* de Avicena, os quais são traduções da expressão grega «*noema*»⁸⁵ – termo que será um conceito fundamental na filosofia de Husserl. São estes autores de tradição islâmica que, erradamente, interpretaram a *teoria da recepção da forma sem a matéria* (uma doutrina gnosiológica) à luz da teoria hilomórfica (uma doutrina ontológica), vendo no conceito de *noema* uma oposição entre *forma-no-pensamento* e *forma-no-objecto* – ideia errónea da qual ainda hoje se sentem os efeitos, e contra a qual Husserl vigorosamente se insurge. Os medievais separaram artificialmente o objecto real e o objecto mental, apesar do saudável intuito de dar conta da natureza lógica e intencional do visar dum objecto. Os Modernos, em vez de corrigirem o erro medieval, agarraram-se a ele e radicalizaram-no, perdendo-se, assim, o carácter intencional da mente na filosofia moderna:

«Noções de conteúdo intencional [...] eram uma característica comum de muito do filosofar escolástico. Através da influência da noção de “ideia” dos empiristas britânicos e da filosofia idealista alemã (os quais tendem, confusamente, a arrastar todos os objectos para dentro da mente e, assim, a eliminar a distinção entre objecto e objecto-de-pensamento), a noção clássica de intencionalidade ficou submergida.»

Barry Smith e David Woodruff Smith, introdução de *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge (C. U. P.), 1995, p. 15.⁸⁶

Apesar do seu empirismo, a filosofia de Brentano tem essa preciosa herança do *princípio da intencionalidade da consciência*, que será o germen da fenomenologia de Husserl. O proposicionalismo de Bolzano – aspecto comum à escola analítica e à fenomenológica – é integrado, por Husserl, numa teoria do conhecimento intencionalista. Digamos que Husserl ajunta à herança leibniziana o velho legado aristotélico. Cobb-Stevens refere que a clivagem entre a filosofia analítica e a fenomenológica advém, fundamentalmente, da diferença entre as suas interpretações do pensamento antigo e medieval: «As duas tradições adoptaram posições marcadamente divergentes em relação à crítica aos filósofos antigos e medievais, iniciada por Bacon, Descartes e Hobbes, no início da era moderna.» – Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*,

⁸⁴ «The concept of intentionality has its roots in Aristotle. In perception, Aristotle held, the mind takes on the form but not the matter of the object known. Thus, for example, the eye's matter becomes impressed by the color (form) of what is seen.»

⁸⁵ Cf. Maria Luísa Couto Soares, «O intencional em Brentano: relação e presença», *Revista Análise*, nº 24, Porto (Campo das Letras), 2002, p. 4.

⁸⁶ «Notions of intentional content [...] were a common feature of much Scholastic philosophizing. Through the influence of British empiricists' notion of “idea” and of German idealist philosophy, both of which tended confusedly to draw all objects into the mind and thus to eliminate the distinction between object and object-of-thought, the classical notion of intentionality became submerged.»

Dordrecht (Kluwer), 1990, p. 1.⁸⁷ É por isto que a gnosiologia e a psicologia aristotélicas são áreas estrangeiras ao conhecimento de Frege.

Ligado à formação neo-escolástica de Husserl está, igualmente, o facto de ter sido muito influenciado pela *psicologia da forma*, tanto pelos trabalhos de Ernst Mach⁸⁸ como pelos do seu condiscípulo e mestre Carl Stumpf – um dos discípulos mais antigos de Brentano. Outra herança teórica relacionada com esta última é o empirismo clássico britânico (e não apenas a lógica britânica coeva, como no caso de Frege), o qual era bem conhecido por Husserl – Hume foi um dos autores que mais estudou. O apriorismo husserliano, diferentemente do de Frege, que é estritamente leibniziano, é integrado na intencionalidade da consciência e no primado da percepção.

Twardowski repete o erro medieval numa pretensa clivagem entre objecto no mundo e objecto na mente, por acompanhar essa velha tendência psicologista e idealista subjectivista; Frege, ao repudiar a filosofia pré-Moderna (através numa obcecada defesa do apriorismo de Leibniz, que pretende depurar a lógica do psicologismo), repete, inadvertidamente, o mesmo erro da teoria da percepção medieval.

É a correcta interpretação que Husserl faz da noção de conteúdo do acto intencional que permite ultrapassar a dialéctica entre as teorias da intencionalidade *imanentista* (medievais e Brentano) e as *transcendentalistas* (leitura Analítica da *intentio*). Na doutrina da intencionalidade, o conceito de *conteúdo* é um elemento fundamental: ele é a charneira entre o sujeito e o mundo, e daí ser o lugar cognitivo dessa *transcendência imanente*, que nos apresenta a realidade da coisa física – tal como a irrealidade dos objectos da fantasia. Twardowski pôs o conceito de conteúdo na ordem do dia, dentro da escola de Brentano, tendo as suas investigações influenciado Husserl⁸⁹. Mas a sua tese da dupla direcção do acto de representação, a qual distingue uma face da representação como mero conteúdo lógico e outra como orientação para o objecto, deve-se a uma má concepção desse importante elemento numa teoria da intencionalidade: o conteúdo. Na teoria de Twardowski, a face do sentido é a doação do conteúdo e a face da “referência” é a doação do objecto; ou seja, a apresentação é, por natureza, dupla. Husserl percebe que essa incorporação twardowskiana do conceito de conteúdo na teoria da intencionalidade é genial, mas, também, que o seu autor não foi suficientemente radical: a apresentação dá-se apenas pelo conteúdo do acto – é ele que, através do seu sentido, intenciona um objecto. É preciso distinguir os vários sentidos da expressão «conteúdo», nas teorias da intencionalidade e da significação:

«Os múltiplos equívocos que resultam de se falar *daquilo que* a expressão expressa, ou dum *conteúdo expresso*, podem ordenar-se de tal modo que se distinga entre o conteúdo em sentido *subjectivo* e o conteúdo em sentido *objectivo*. Neste último aspecto, devem ser separados:

- o conteúdo enquanto sentido intencional ou enquanto sentido, significação pura e simples,
- o conteúdo enquanto sentido preenchente e
- o conteúdo enquanto objecto.»

LU II, 1, §14 (*Hua* XIX/1, p. 57).⁹⁰

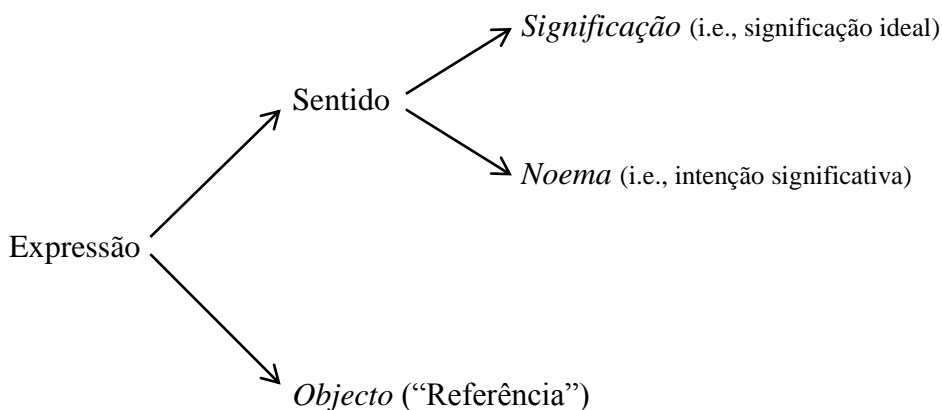
⁸⁷ «The traditions have adopted markedly divergent positions in reaction to the critique of ancient and medieval philosophy initiated by Bacon, Descartes, and Hobbes at the beginning of the modern era.»

⁸⁸ Nomeadamente, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena (Gustav Fischer), 1886.

⁸⁹ «Nestes tempos é frequentemente apontado como um grande progresso ter-se finalmente adquirido a diferença fundamental entre acto, conteúdo e objecto. Essas três palavras tornaram-se tão frequentes de verdadeiras expressões mágicas, especialmente desde que do belo estudo de Twardowski [*Para uma teoria do conteúdo e do objecto das representações*] – *Ideen* I, §129, p. 297-8 («In neuerer Zeit hört man es oft als einen großen Fortschritt preisen, daß nun endlich die grundlegende Unterscheidung zwischen Akt, Inhalt und Gegenstand gewonnen sei. Die drei Worte in dieser Zusammenstellung sind nachgerade zu Schlagworten geworden, insbesondere seit der schönen Abhandlung Twardowskis [*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*].»)

⁹⁰ «Die mehrfachen Aequivocationen der Rede von dem, was ein Ausdruck ausdrückt, oder vom ausgedrückten Inhalt, kann man so ordnen, daß man zwischen dem Inhalt im subjectiven Sinn (im

A unidade do conteúdo dum acto intencional tem diversos planos de abordagem. Há um lado lógico-semântico (o sentido) e outro ontognosiológico (o objecto). E, dentro da vertente lógico-semântica, existe um lado psicológico (o noema) e outro lógico (a significação). Ou seja, o *conteúdo* pode ser visto dum modo triplo: como *objecto*, como *noema* e como *significação*:



Este triplo sentido de «conteúdo» é muito importante na estrutura do pensamento de Husserl. É um aspecto frequentemente esquecido; por exemplo, Sartre interpreta a *intencionalidade* (segundo Heidegger) dum modo diferente do de Husserl, recusando o conceito de *noema* e, também, o de conteúdo de consciência; mas, nesta última rejeição, confunde «conteúdo» enquanto objecto com «conteúdo» enquanto *sentido noemático*:

«[...] toda a consciência é consciência de qualquer coisa, o que significa que o objecto não está na consciência a título de conteúdo, mas que ele está fora dela como algo intencionalmente visado.»

Jean-Paul Sartre, «Consciência de si e Conhecimento de si» in idem., *A transcendência do Ego* (tradução de Pedro Alves de *La transcendence de l'ego*, Paris: J. Vrin, 1965), Lisboa (Colibri), 1994, p. 99.

«[...] é necessário entender que não há nada na consciência que não seja consciência. Não há conteúdo de consciência; não há, o que na minha opinião é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência ou como uma transcendência na imanência, quando se trata da consciência de si entre parêntesis: há unicamente, de alto a baixo, consciência. O que vós juntaríeis à consciência só serviria para a alterar e para a tornar confusa.»

Ibid., p. 101.

O *conteúdo* – esse elemento-charneira duma teoria da intencionalidade – tem um sentido lógico, um cognitivo e um ontológico. O conteúdo, como conceito lógico, é a *significação ideal*; como conceito cognitivo, é o núcleo dum *noema* (i.e., a instanciação duma significação ideal); e, como conceito ontológico, é o objecto (real ou irreal) visado pelo *núcleo noemático*.

Não só na tradição “continental” o conceito de conteúdo tem sido mal interpretado e tem feito correr muita tinta em vão, também na filosofia analítica, a partir de «Husserl’s notion of noema»⁹¹ de Dagfinn Føllesdal (1969), essa noção tem sido,

phänomenologischen, descriptiv- psychologischen, empirisch-realen Sinn) und. dem Inhalt im objectiven Sinn (im logischen, intentionalen, idealen) unterscheidet. In der letzteren Hinsicht muss auseinandergehalten werden: der Inhalt als intendirender Sinn, oder als Sinn, Bedeutung schlechthin, der Inhalt als erfüllender Sinn undder Inhalt als Gegenstand.»

⁹¹ Dagfinn Føllesdal, «Husserl’s notion of noema» in *The journal of philosophy*, nº 66, 1969, pp. 680-687.

maioritariamente, interpretada como uma generalização a todos os actos mentais do *Sinn* de Frege. A leitura de Husserl, nos Estados Unidos da América, tem variado, de modo dialéctico, entre esta interpretação fregeana do *noema* e o «fenomenalismo fenomenológico»⁹² de Aron Gurwitsch, que identifica o *noema* com o objecto intencional. A predominante leitura fregeana do conceito de *noema* tem levado a que, nas interpretações anglo-saxónicas, seja comum dizer-se que o pensamento de Husserl contém a diferença entre *sentido* e “referência”, e que aquilo que é uma inovação é ter alargado essa distinção fregeana a todos os actos mentais. Em sentido estrito, não há distinção entre sentido e “referência”, em Husserl: pelo contrário, existe identidade entre significar e referir, como o parágrafo 15 de *LU II*, 1 deixa bem claro. Todavia, aquilo que Frege e a escola analítica pretendem, ainda que erroneamente, com a diferença entre sentido e “referência” existe na filosofia de Husserl, mas dum modo correcto, sob a forma do par *sentido/objecto*, pois essa diferença tem lugar na teoria do conhecimento, e não na filosofia da linguagem. É precisamente a riqueza e a inovação do conceito husserliano de *noema* (a qual escapa à leitura de Føllesdal) que permite uma correcta explicitação do vínculo entre o sentido e o objecto intencional, que surge pervertida na distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung*.

Husserl não descobriu a diferença entre a significação ideal e o objecto referido num acto de consciência através do estudo da obra de Frege, ao contrário do que foi popularizado, na escola analítica, com *Husserl und Frege* de Føllesdal⁹³. Husserl demarca-se, definitivamente, da identificação psicologista entre sentido e representação ainda antes do artigo «Über Sinn und Bedeutung» de Frege (1892), na sua recensão sobre *Vorlesungen über die Algebra der Logik* de Ernst Schröder⁹⁴ (1891), onde surge com a diferença entre representação [*Vorstellung*], significação [*Bedeutung*] e objecto [*Gegenstand*], abandonando, assim, os restos de psicologismo presentes nas suas investigações de *PA*⁹⁵. Husserl, nesse texto, apresenta um trio conceptual – *representação, significação e objecto* –, e não o mero par fregeano sentido/“referência”. No fundo, essa tríade husserliana corresponde aos três conceitos fundamentais duma correcta teoria da intencionalidade: *acto, conteúdo e objecto*; daí Karl Schuhmann dizer, em «Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl», que a introdução, por Husserl, nesse seu escrito de 1891, dos conceitos de *representação, significação e objecto* é o verdadeiro lugar de origem da fenomenologia transcendental⁹⁶.

A afirmação de Schuhmann não é exagerada, porque Husserl conseguiu aí, pela primeira vez, na história da filosofia, rebater a idealidade lógica da significação sobre uma teoria da intencionalidade da consciência. Ora a fenomenologia transcendental nem é uma psicologia nem é um idealismo metafísico (consequência dum formalismo lógico) por articular a evidência apodíctica da subjectividade transcendental com a necessidade da lógica formal. Por conseguinte, o par *sentido/objecto* de Husserl não pode ser rebatido na distinção fregeana entre sentido e “referência”, a qual é uma clivagem formal (i.e., artificial) duma filosofia sem o conceito de intencionalidade da consciência. A diferença entre o sentido e o objecto é, primeiro que tudo, uma dicotomia fenomenológica, que, subsequentemente, tem uma contraparte semântica. O

⁹² Cf. John Drummond, *Husserlian intentionality and non-foundational realism*, Dordrecht (Kluwer), 1990, pp. 95-103.

⁹³ Cf. Føllesdal, *Husserl und Frege*, Oslo (I. Kommissjon Hos H. Aschehong & Co.), 1958.

⁹⁴ Husserl, «Besprechung E. von Schröder, Vorlesungen über die Algebra der Logik», *Hua XXII*, pp. 11-12.

⁹⁵ Cf. Mohanty, «Husserl and Frege: a new look at their relationship» in idem, (coord.), *Readings on Husserl's "Logical Investigations"*, Haia (Martinus Nijhoff), 1977, pp. 22-3.

⁹⁶ Cf. *Brentano Studien III*, Dettelbach (J. H. Röhl), 1990-1991, pp. 46-75.

triplo sentido do conceito de *conteúdo* articula o que Frege pensa ser um irreductível apartamento entre a significação ideal e o visar dum objecto. Se se vir esta questão a partir da perspectiva genética, na percepção, doa-se um objecto, que, mais tarde, é visado, através dum *sentido noemático*, o qual remete para esse objecto previamente recebido, pois a núcleo noemático é apenas uma instanciação duma significação ideal, que explicita um percepto, ou seja, trá-lo ao nível lógico-linguístico. Um acto mental é uma síntese activa (i.e., uma intenção significativa): um sujeito descreve activamente (i.e., dum modo lógico-linguístico) um dado da percepção. É por isso que a separação fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung* é artificial e enganadora: a “referência” não é o produto dum formalismo lógico-semântico (uma subsunção que paira no mundo platónico) – ela é o intencionar dum objecto por um sujeito (daí o seu carácter activo, pois não é uma mera recepção, como a experiência sensível). Assim sendo, a diferença entre linguagem e percepção não é a diferença entre signo e percepto mas, sim, a diferença entre intenção significativa e percepto. Daí que Jitendra Nath Mohanty, em *Husserl and Frege*, possa resumir a diferença entre as teorias da significação de Husserl e de Frege ao seguinte:

«A maioria das diferenças entre Husserl e Frege que tenho vindo a chamar a atenção pode ser atribuída a uma diferença profunda subjacente. Quero expressar essa diferença da seguinte forma: Para Husserl, as significações são significações de *actos*, para Frege elas são significações de *sinais*.»

Jitendra Nath Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington (Indiana University Press), 1982, p. 62.⁹⁷

Desde início, Husserl estuda a significação a partir da primeira lei duma correcta teoria do conhecimento: a intencionalidade da consciência, que mais não é do que a evidência fenomenológica do princípio formal da relação sujeito-objecto. O paradigma da filosofia da linguagem Analítica é estritamente formal, ou seja, exclusivamente *estático*: parte já dos signos, como se estes surgissem *ex nihilo*. Para Husserl, pelo contrário, mesma na sua fenomenologia estática, os signos são integrados no domínio da manifestação de actos de consciência – neste caso, intenções significativas. Por conseguinte, a semântica de Husserl, nos seus fundamentos, é muito diversa de Frege, apesar de algumas teses serem idênticas. Logo, a interpretação føllesdaliana de Husserl é um grosseiro erro. Aliás esta cegueira derivada do fechamento num paradigma errado leva, sempre, a que os autores Analíticos reduzam o bom de Husserl a uma modificação de Frege e o pretensamente mau à subsunção ao psicologismo do séc. XIX. É devido a este preconceito que Dummett pode ficar tão admirado pelo facto de Husserl e Frege, que segundo ele começaram com perspectivas semelhantes, terem produzido filosofias tão diversas:

«Frege foi o avô da filosofia analítica; Husserl, o fundador da escola fenomenológica: dois movimentos filosóficos radicalmente diferentes. Em 1903, por exemplo, como poderiam teriam parecido a qualquer estudante alemão de filosofia, que conhecesse o trabalho de ambos? Não, certamente, como dois pensadores profundamente opostos: antes como notavelmente chegados em orientação, apesar de algumas divergências de interesses. Eles podem ser comparados com o Reno e o Danúbio, que nascem muito perto um ao outro e por um certo tempo tem cursos mais ou menos paralelos, apenas divergindo em direcções totalmente diferentes e desaguando em diferentes mares. Por que, então, isso aconteceu? Qual foi o pequeno ingrediente no pensamento de cada que acabou por ser ampliado em tão grande efeito?»

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres (Duckworth), 1993, p. 26.⁹⁸

⁹⁷ «Most of the differences between Husserl and Frege that I have been drawing attention to may be traced to one deep, underlying difference. I want to express this difference thus: For Husserl, the meanings are meanings of *acts*, for Frege they are meanings of *signs*.»

Frege nunca se desenvencilhou dos preconceitos da filosofia Moderna: pelo contrário, radicalizou-os. (O cepticismo fregeano agarra-se à linguagem apenas porque esta tem uma dimensão material que o pensamento – os actos mentais – não tem.) Assim sendo, é impossível um entendimento entre as duas escolas – analítica e fenomenológica. Com razão, Sokolowski afirma que

«Um dia a leitura fregeana de Husserl será usada como um caso histórico, na hermenêutica, um exemplo de como um paradigma fixo não consegue interpretar algo diferente de si, sem ser nos seus próprios termos – os do paradigma –, de modo que ignora, consideravelmente, o que é original na nova doutrina.»

Sokolowski, «Review essay: *Husserl and Analytic Philosophy and Husserlian intentionality and non-foundational realism*» in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1992, Vol. LII, n° 3, p. 728.⁹⁹

Todo o enorme erro do pensar de estilo fregeano começa devido ao conceito de *Vorstellung* enquanto uma operação cognitiva privada ou individual – uma clara herança da filosofia Moderna. A descoberta da teoria husserliana da intencionalidade é a de que a apresentação não é uma doação mediada por uma figura mental (um duplo psíquico – uma *re*-apresentação) mas, sim, uma doação directa; ou seja, a mente não cria uma imagem, uma réplica do objecto. Ele é nos dado através dum encadeamento de sensações, as quais nos dão os diversos adumbramentos ou aparências (*Abschattungen*) de algo, que nos permitem através do nosso anterior conhecimento, antecipar que tipo de coisa se trata. Num certo momento dessa concatenação de adumbramentos concordantes, obtemos a certeza de que se trata de X, no caso duma percepção adequada (i.e., plena, não-dúbia):

«A percepção da coisa implica além disso, e isso também é uma necessidade essencial, uma certa *inadequação*. Uma coisa, por princípio, não pode ser doada em “uma face”, esta expressão significa não somente incompletude, imperfeição em todos os sentidos da palavra; mas justamente a exigência duma apresentação por adumbramento. Uma coisa é necessariamente doada através de meros “*modos de aparição*”, é necessário aí um *núcleo de “efectivamente figurados*” e, em torno desse núcleo, todo um horizonte indistintamente concebido de co-doados desprovidos do carácter de autênticos doados e toda uma zona mais ou menos vaga de *indeterminação*. [...] A indeterminação significa a necessária *determinabilidade dum estilo fixo prescrito*. Ela aponta previamente para possíveis multiplicidades de percepção cujas fases, passando continuamente de umas às outras, se fundem na unidade duma percepção; no seio dessa unidade, a coisa que dura continuamente se mostra numa sempre nova série de adumbramentos que novamente e novamente mostra novas “faces” (ou então repete as antigas).»

Ideen I, §44 (*Hua III/1*, p. 91).¹⁰⁰

⁹⁸ «Frege was the grandfather of analytical philosophy, Husserl the founder of the phenomenological school, two radically different philosophical movements. In 1903, say, how would they have appeared to any German student of philosophy who knew the work of both? Not, certainly, as two deeply opposed thinkers: rather as remarkably close in orientation, despite some divergence of interests. They may be compared with the Rhine and the Danube, which rise quite close to one another and for a time pursue roughly parallel courses, only to diverge in utterly different directions and flow into different seas. Why, then, did this happen? What small ingredient in the thought of each was eventually magnified into so great an effect?»

⁹⁹ «Someday the Fregean reading of Husserl will be used as case history in hermeneutics, an example of how a fixed paradigm cannot manage to interpret something different from itself in anything except its own – the paradigm’s – terms, so that it quite overlooks what is original in the new doctrine.»

¹⁰⁰ «Zur Dingwahrnehmung gehört ferner, und auch das ist ein Wesensnotwendigkeit, eine gewisse *Inadäquatheit*. Ein Ding kann prinzipiell nur „einseitig“ gegeben sein, und das sagt nicht nur unvollständig, nur unvollkommen in einem beliebigen Sinne, sondern eben das, was die Darstellung durch *Abschattung* vorschreibt. Ein Ding ist notwendig in bloßen „*Erscheinungsweisen*“ gegeben, notwendig ist dabei ein *Kern von „wirklich Dargestelltem“* auffassungsmäßig umgeben von einem

Na teoria dos adumbramentos, já está implícita a gênese passiva e a consequente coincidência ou “sobreposição” parcial [*partial Deckung*] entre o substrato e os seus atributos. Esta doutrina dos adumbramentos (parte essencial duma teoria da percepção) fundamenta a teoria da significação das *Ideen*. Mesmo nesta obra cartesiana e com vícios formalistas, a percepção é o fundamento da filosofia da linguagem, em particular, e duma teoria da ciência, em geral. Em *Ideen I*, a consciência produz a unidade da intenção significativa ou sentido noemático, a partir da multiplicidade da *hyle* sensorial. Por isso, Husserl afirma que, vendo a questão dum certo modo, poder-se-ia dizer que: «O plano noemático seria o campo das unidades; o plano noético, o das multiplicidades “constituídas”.» – *Ideen I*, §98 (*Hua III/1*, p. 231).¹⁰¹ A passagem da recepção dos adumbramentos para a *constituição* duma intenção significativa é mediada pelo conceito, ainda inexistente em *Ideen I*, de *juízo antepredicativo*. A aparição dos adumbramentos da coisa produz um “sentido explicativo”, na experiência antepredicativa; i.e., ao contemplar o mundo, o sujeito cognitivo dá sentido aos entes, reconhece os objectos mundanos, sem, contudo, produzir, conscientemente, uma proposição. Daí ser uma experiência pré-predicativa: ela é anterior ao juízo predicativo, no sentido de que é a base cognitiva ou a possibilidade deste ocorrer.

O principal vício formalista de *Ideen I* é o facto de Husserl, no parágrafo 129, referir-se ao objecto intencional como o «momento *mais íntimo* do noema» [*innerstes Momente des Noema*] – *Hua III/1*, p. 299. Aí, Husserl não distingue entre a doação antepredicativa da coisa física e a *coincidência total de identificação* de várias intenções significativas. O primeiro caso corresponde à constituição do *percepto*; o segundo, à síntese de identidade entre os algos referidos por diversos noemas. Essa “sobreposição” ou *coincidência total de identificação* é uma síntese activa de várias sínteses activas: dá-se uma sobreposição total entre diversas intenções significativas, verificando-se, assim, que todas elas visam o mesmo objecto. A teoria da “referência” de *Ideen I*, devido a esta tese de que o noema visa por ter esse *X* no seu interior, está errada. A direcção objectal, como foi visto, dá-se na síntese passiva, e o *X* idêntico de diversos noemas é uma síntese politética, que, como o nome indica, tem, como sintetizados, sínteses activas. Esta confusão entre a *síntese de unidade* do “noema perceptivo” e a *síntese de identificação* de vários noemas, nas *Ideen I*, levou a más interpretações da teoria da intencionalidade de Husserl, as quais tentaram, a partir deste vício “logicista”, encontrar um pretenso idealismo metafísico husserliano. Nomeadamente, o estatuto do *X* do noema tendo sido, muitas vezes, interpretado como algo não claramente definido, e pior, como aparentemente preso numa tensão contraditória entre a absolutez imanente do lado noético da consciência e relatividade transcendente do lado ôntico-noemático desta. É exemplo desta incompreensão o seguinte comentário de Júlio Fragata: «Temos que confessar que o pensamento de Husserl é, neste ponto, particularmente misterioso. [...] o “objecto intencional” como que oscila entre o noema e a transcendência peculiar da atitude natural.» – *A Fenomenologia de Husserl*, Braga, 1959, p. 144. Fragata, que parte do realismo tradicional do tomismo, apercebe-se da fragilidade da «tese da homologia entre objecto=*X* e objecto perceptivo»¹⁰², e teme, ainda que não o diga

Horizont uneigentlich „Mitgegebenheit“ und mehr oder minder vager Unbestimmtheit. [...] Die Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils. Sie deutet vor auf mögliche Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten, die, kontinuierlich ineinander übergehend, sich zur Einheit einer Wahrnehmung zusammenschließen, in welcher das kontinuierlich dauernde Ding in immer neuen Abschattungsreihen immer wieder neue (oder rückkehrend die alten) „Seiten“ zeigt.»

¹⁰¹ «Das Noematische sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der „konstituierenden“ Mannigfaltigkeiten.»

¹⁰² Cf. Pedro Alves, *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, 2003, pp. 213-6.

explicitamente, um idealismo metafísico, na fenomenologia de Husserl. Com a evolução de Husserl, no período imediatamente ulterior à publicação de *Ideen I*, para uma fenomenologia genética, esta incongruência, derivada duma abordagem demasiado lógico-formal, desaparece. No parágrafo 24 de *EU*, Husserl alerta para esta possível confusão entre *coincidência ou sobreposição de identidade total* entre duas intenções significativas e a coincidência ou “sobreposição” parcial [*partial Deckung*] entre o substrato e os seus atributos, na gênese passiva:

«A *coincidência explicativa*, como a chamaremos, não deve ser confundida com a *coincidência de identidade total* com respeito ao sentido objectivo, tal como ocorre quando passamos sinteticamente duma representação (modo de doação) para outras do mesmo objecto e desse modo identificamos esse objecto com ele mesmo.»

EU, §24 b), p. 129.¹⁰³

Por conseguinte, a partir do período genético, a constituição do referente, a intenção significativa e a fixação da “referência” (i.e., da orientação objectal *activa*¹⁰⁴) são claramente distintos. Atente-se a que a referência, em sentido fregeano, acontece logo na percepção – nas sínteses passivas ou *actos objectivantes de grau mais baixo*. Portanto, na intenção significativa já há “referência” – algo é visado enquanto algo, mesmo que se nomeie ou predique mal o referente. Mas aquilo a que os Analíticos chamam a «fixação da referência» dá-se na coincidência total entre duas intenções significativas – *coincidência ou sobreposição de identidade total* – «o vencedor de Jena» e «o derrotado de Waterloo»¹⁰⁵, que visam Napoleão; ou, usando o famoso exemplo de Frege, «Fósforo» (a estrela da manhã) e «Véspero» (a estrela da manhã da tarde), que “referem” o planeta Vénus.

Com o conceito de juízo antepredicativo de *EU*, todas as vivências (i.e., estados mentais) são actos, ainda que os de «grau mais baixo» (i.e., a percepção) seja sínteses passivas. Por isso, para além, da *intenção significativa*, há uma *intenção perceptiva*, e portanto, não só existe um noema lógico-linguístico com há um *noema perceptivo* – um noema lógico-genético. Daí que o mundo se nos dá numa necessária *transcendência imanente*: é nisto que consiste o carácter fundamental da consciência – a sua intencionalidade –, que é a contraparte fenomenológica da necessidade formal da relação sujeito-objecto, da qual parte qualquer teoria do conhecimento. O que Husserl fez foi encontrar (no encaixe de Brentano, dos escolásticos e de Aristóteles) a evidência “empírica”, intuitiva desse princípio formal, devido à descoberta duma nova ciência: a fenomenologia, a ciência da consciência purificada. Num certo sentido, pode-se dizer que a descoberta fundamental da fenomenologia é o conhecimento ser, necessariamente, ideal. O idealismo epistémico de Husserl consiste, essencialmente, em defender que a apodicticidade necessária à ciência está nas *ideias* (usando o termo no seu sentido seiscentista); ou seja, está nos actos de consciência, e não no mundo. Não podemos ambicionar uma metafísica apodíctica, o que seria absurdo; pois há uma necessária descontinuidade entre o ser da nossa consciência e o ser do mundo – daí Husserl dizer, no parágrafo 55 de *Ideen I*, que «Uma *realidade absoluta equivale exactamente a um quadrado redondo*.» – *Hua III/1*, p. 120.¹⁰⁶ Defender a superação desta descontinuidade

¹⁰³ «Diese, wie wir sagen wollen, explikative Deckung darf nicht mit der totalen Identitätsdeckung hinsichtlich des gegenständlichen Sinnes verwechselt werden, wie sie eintritt, wenn wir synthetisch von einer Vorstellung (Gegebenheitsweise) zu anderen Vorstellungen desselben Gegenstandes übergehen und ihn dabei mit sich selbst identifizieren.»

¹⁰⁴ Há uma diferença entre orientação objectal *activa* e a orientação objectal *passiva*: a doação do percepto é já uma direcção para um objecto.

¹⁰⁵ Cf. *LU II*, 1 §12 (*Hua XIX/2*, p. 53).

¹⁰⁶ «Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck.»

(sem ser pela assunção duma metafísica panteísta, em que consciência e mundo se identificam) é anular a relação sujeito-objecto e sair do plano da Razão. Ora, para nos mantermos dentro da racionalidade, i.e., para termos ciência em sentido próprio, é necessário uma teoria do conhecimento com princípios perenes. Assim sendo, há que transitar metodologicamente do plano metafísico para o gnosiológico. Há que encontrar uma base apodíctica para o conhecimento: e ela não é o mundo; ao contrário deste, o fluxo dos estados mentais é apodíctico.

5. Teoria das modalidades dóxicas do juízo

Na teoria genética da predicação, o juízo apofântico é explicitado a partir do tipo de (re)apresentação primordial: a apresentação plena e adequada. Assim sendo, esta explicitação do juízo perceptivo não é a explicação “directa” de todos os juízos. É, sim, explicitação da génese do julgar e, conseqüentemente, da origem primordial de qualquer juízo. Os juízos com a mesma proposição (i.e., com o mesmo conteúdo) são, muitas vezes, juízos diferentes, pois o mesmo conteúdo pode ter várias modalidades. Kant já estuda a questão modal da teoria do juízo (cf. *KrV*, A 74-5); porém, Husserl faz algo revolucionário (apesar de bastante intuitivo), que é explicitar a génese perceptiva dos diferentes modos de crença: ou seja, Husserl não elenca simplesmente as diversas modalidades de juízo, explica, também, a razão por que os juízos têm uma determinada modalidade, e não outra. A partir da teoria da intencionalidade da consciência, Husserl descreve a correlação entre os tipos de doações empíricas ou fantásticas e os modos de crença respectivos. Para além disto, Husserl arrola muitas mais modalidades dóxicas do que as três que Kant refere na sua tábua dos juízos – possibilidade, efectividade e necessidade.

A continuidade entre a percepção e os juízos efectivos é uma tese intuitiva. Porém, já não é intuitivo que haja uma ligação entre os juízos falsos e a intuição sensível – o mesmo vale para os juízos de mera possibilidade ou os de impossibilidade. Os conteúdos de muitos juízos parecem nada terem a ver com a percepção, particularmente, os juízos que não têm por base *apresentações* mas, sim, *representações*, i.e., que advêm não da percepção mas da fantasia. Assim sendo, é caso para fazer as seguintes perguntas: O erro não implica uma descontinuidade entre a percepção e a predicação? O impossível, por definição, não é indoável? Há, porém, uma estrutura fenomenológica que mostra que estas duas dificuldades são apenas aparentes: trata-se do facto importantíssimo de que cada juízo é acompanhado dum modo de crença – esta é a *teoria das modalidades dóxicas do juízo*, que Husserl apresenta em *Ideen I*. Aí, tal como na teoria genética da predicação, o paradigma do juízo é o juízo de percepção (adequada).

Em *EU*, Husserl apresenta a tese mais realista (em termos metafísicos) possível: a de que *a crença primordial é a certeza passiva nos factos mundanos doados à sensibilidade*:

«[...] cada ente que nos afecta afecta-nos sobre o solo do mundo, doa-se-nos como ente presumível; e a actividade do conhecimento, a actividade do juízo, move-se no sentido de provar se ele é verdadeiramente tal como se doa, tal como é antecipadamente visado, e se é verdadeiramente um ente deste ou daquele modo. *O mundo como mundo existente é a pré-doação universal passiva de toda a actividade judicativa*, de todo o interesse que se coloca do ponto de vista teórico. [...] O mundo como um todo está sempre já doado previamente de modo passivo na certeza [...]»

EU, §7, p. 25-26.¹⁰⁷

¹⁰⁷ So affiziert alles Seiende, das uns affiziert, auf dem Boden der Welt, es gibt sich uns als vermeintlich Seiendes; und Erkenntnistätigkeit Urteilstätigkeit geht darauf, es zu prüfen, ob es als das, wie es sich gibt, wie es vorweg vermeint ist, wahrhaft ist und wahrhaft so und so seiendes ist. Welt als seiende Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit, alles einsetzenden theoretischen Interesses. Und wenn es auch die Eigenart des sich konsequent auswirkenden theoretischen Interesses ist, daß es letztlich auf Erkenntnis der Allheit des Seienden, und das heißt hier der Welt, gerichtet ist, so ist dies doch bereits ein Späteres. Welt als Ganzes ist immer schon passiv in Gewißheit vorgegeben [...]

É bom de ver, através desta tese, o disparate da leitura idealista subjectivista de Husserl: a crença primordial é a certeza, na qual o ente se doa ao sujeito cognitivo. As outras modalidades dóxicas são modalizações deste carácter originário de crença, que, correlativamente, doa o mundo com o *carácter de ser* da realidade. Os juízos que não são de percepção têm uma modalidade dóxica, necessariamente, diferente dos que são. O juízo não é apenas asserção: esta é meramente uma espécie particularmente importante dentro do género do juízo, pois o juízo perceptivo adequado é um juízo assertório, e, portanto, é através da asserção que descrevemos a efectividade da contingência empírica dos factos mundanos. Não se pode confundir a estrutura do juízo predicativo – «S é p.» – com a asserção, i.e., confundir a *proposição categórica* (uma entidade lógica) com o *juízo assertivo* (uma entidade epistémica). Um conteúdo de juízo categórico pode ser dado numa modalidade de crença não-efectiva:

«[...] a certeza da crença desempenha manifestamente o papel de *forma primordial* não-modificada ou, como, aqui, diríamos, “*não-modalizada*” dos modos de crença. Conformemente, no correlato, o *carácter de ser puro e simples* (o ente noemático “certo” ou “efectivo”) funciona como a *forma primordial de todas as modalidades de ser*. De facto, todos os caracteres de ser que brotam do assim *especificamente* chamado carácter de ser, contêm, no seu próprio sentido, uma remissão para a forma primordial. O “possível” *em si próprio* equivale ao “ente possível”; o “verosímil”, o “duvidoso”, o “questionante” equivalem ao “ente verosímil” e ao “ente dúbio e questionado”. A intencionalidade das noeses reflectem-se nas suas referências noemáticas, e sentimo-nos novamente instados a quase falar numa “*intencionalidade noemática*” como que “*paralela*” à *intencionalidade noética*, a qual apenas merece propriamente esse nome.»

Ideen I, §104 (*Hua III/1*, p. 240-1).¹⁰⁸

Por exemplo, alguém, no escuro da noite, vê um carro a deslocar-se ao longe e tenta discernir a sua cor. Sem certeza, mas convencido da veracidade de tal proposição, pensa: «O carro é preto.»; seguidamente, confirma que o dito carro é preto. Entre o primeiro julgar e o segundo, *a proposição mantém-se*: o que muda é a modalidade de crença, passando esta da *probabilidade* para a *certeza*.

Este exemplo é de confirmação; porém, como se explica um caso de infirmação? A verdade (e, logo, também, a possibilidade – como no exemplo) é doada na apresentação. Mas como é doada a falsidade? O real é intuitivo que seja doado na certeza da apresentação adequada. Por isso, a doação aparenta implicar a verdade: só o efectivo parece poder ser doado. Se o juízo remete ou directa ou mediatamente para a percepção, como se explica o surgimento de juízos falsos? Como é que os diferentes modos dóxicos do juízo podem explicar os juízos falsos? Veja-se estoutro exemplo: Alguém está à beira-mar e vê o que parece ser um grande objecto, no horizonte marítimo. Sem certeza, mas convencido da veracidade do que vai dizer, afirma: «É um ilhéu.» Mais tarde, verifica que o grande objecto no horizonte é, afinal, um navio que se aproxima da costa. O primeiro acto de consciência é já um julgar, que expressa a *posicionalidade* dum objecto, o qual é determinado dum modo meramente provável – temos um sujeito (um isto ou um aquilo) que *é* algo (“S é p.”), que é a definição husserliana de sentido

¹⁰⁸ «In der jetzigen Reihe spielt offenbar die Glaubensgewißheit die Rolle der unmodifizierten, oder, wie wir hier zu sagen hätten, der „unmodalisierten“ *Urform der Glaubensweise*. Dementsprechend im Korrelat: der *Seinscharakter schlechthin* (das noematische „gewiß“ oder „wirklich“ seiend) fungiert als die *Urform aller Seinsmodalitäten*. In der Tat haben alle aus ihr entquellenden Seinscharaktere, die *spezifisch* so zu nennenden Seinsmodalitäten, in ihrem eigenen Sinne Rückbeziehung auf die Urform. Das „möglich“ besagt *in sich selbst* so viel, wie „möglich seiend“, das „wahrscheinlich“, „zweifelhaft“, „fraglich“ so viel wie „wahrscheinlich seiend“, „zweifelhaft und fraglich seiend“. Die Intentionalität der Noesen spiegelt sich in diesen noematischen Beziehungen, und man fühlt sich wieder gedrängt, geradezu von einer „*noematischen Intentionalität*“ als „Parallele“ der noetischen und eigentlich so genannten zu sprechen.»

(«compreender *algo* enquanto *algo*»). Do «[Aquila] é um ilhéu.» ao «[Aquila] é um navio.» mudam duas coisas: a *determinação* do objecto (o predicado do juízo) e a modalidade de crença – da *probabilidade* para a *certeza*. Portanto, o predicado mudou e o julgar passou de provável a certo. Mas uma coisa não mudou a *posição de algo*. Trata-se dum caso de ilusão, e não de alucinação. A existência dum objecto foi dada, o que falhou foi a sua qualificação. Todavia, a atribuição nunca pode falhar completamente: neste caso, o pretense ilhéu nunca poderia apresentar-se posteriormente como uma traineira ou um barco de recreio – tratava-se, sem dúvida, dum objecto enorme. É esta a importante descoberta do carácter quase sempre posicional da cópula. Por isso, a ilusão é uma ocorrência bastante comum, enquanto a alucinação é raríssima.

Todavia, há um caso extremo, que parece impedir a continuidade entre o juízo e a percepção: os juízos com o modo dóxico da impossibilidade. A origem do fantástico não parece ter a mesma origem da do perceptivo, e, em certos casos, até parece implicar uma origem diversa, como no fantasiar dum quadrado redondo. É preciso explicitar a génese das fantasias, para se verificar se a continuidade da percepção e da predicação é uma tese verdadeira. Considere-se, por exemplo, a expressão «quadrado redondo». Ela é a *nominalização* da proposição categórica «O quadrado é redondo.». Essa expressão é, necessariamente, o conteúdo dum *julgar* que tem como base um certo tipo de (re)apresentação – neste caso, uma presentificação duma certa espécie. A expressão «quadrado redondo» visa uma impossibilidade – um estado-de-coisas inexistente e, mais do que isso, que não pode existir. É, por isso, o tipo mais radical de fantasia: a representação do impossível. Pode-se dizer que é uma fantasia “pura”, porque, além de não ser dada através duma apresentação actual (que é aquilo que distingue a fantasia da percepção), não é dada a partir duma apresentação antiga (memória, ou representação recordativa) e, também, não pode ser dada em nenhuma percepção futura – imaginação, ou representação imaginativa. A representação dum quadrado redondo é uma “pura” fantasia por não remeter (nem de forma mediata) para o real nem para um antigo real (o passado) nem para uma possibilidade do real, i.e., um futuro possível.

A representação do impossível é, necessariamente, uma representação sem imagem; pois não remete para antigas ou possíveis futuras apresentações. Como é, então, visado o impossível? Ou, prosseguindo com o exemplo, qual é a génese do juízo “O quadrado é redondo”? Eugen Fink, em «Presentificação e Imagem: Contribuições para uma fenomenologia da irrealidade»¹⁰⁹, apresenta o conceito de *presentificação meramente signitativa* [*bloss-signitiven Vergegenwärtigung*]:

«As presentificações que tomámos até agora por tema [...] foram sempre presentificações susceptíveis de intuições. E talvez não haja, no fundo, outras. A incapacidade de princípio de preenchimento intuitivo não é ela a propriedade duma intenção absurda? Assim, tentar imaginar um decaedro regular, representar visualmente uma superfície sem cor, pensar ou tornar representável um quadrado redondo são exemplos de presentificações meramente signitativas. Vê-se facilmente que as presentificações meramente signitativas concernem aos fenómenos determinados do “pensar-se como se”.»

Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Haia (Martinus Nijhoff), 1966, §25, pp. 59-60.¹¹⁰

¹⁰⁹ «Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, 1930, pp. 239-309; republicado em Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Haia (Martinus Nijhoff), 1966.

¹¹⁰ «Die Vergegenwärtigungen, die wir bisher zum Thema machten, ohne auf die noetisch-konstitutive Problematik einzugehen, waren immer intuitionsfähige Vergegenwärtigungen. Und viel leicht gibt es im Grunde keine anderen. Prinzipielle Unfähigkeit zur intuitiven Erfüllung, ist das nicht die Eigenheit einer wider sinnigen Intention? So ist z.B. der Versuch, ein regehnäßiges Dekaedrer zu imaginieren, ein Beispiel für eine bloß signitive Vergegenwärtigung, oder eine Fläche ohne Farbe sich visuell vor zustellen oder

Esta noção de Fink deriva da doutrina do juízo de *LU*, na qual a cópula expressa a conciliabilidade da significação do sujeito com a significação do predicado, na significação complexa da proposição. (Trata-se do antecedente formal da teoria genética da predicção: a conciliabilidade é a componente *a priori* do conceito primordial de *coincidência parcial*.) Uma *presentificação meramente signitativa* é a representação duma inconciliabilidade. A representação inconciliada surge, na fantasia, pela combinação de partes de imagens diferentes, formando um todo que não pode ter um preenchimento imagético. Dá-se, assim, uma presentificação não-figurativa. Este tipo de representações é meramente signitivo porque apenas remetem para signos, e não para imagens, também.

No entanto, verifica-se que, mesmo estas “puras” fantasias, como um quadrado redondo, têm uma génese perceptiva. A inconciliabilidade, da qual surge a captação da impossibilidade, dá-se a partir dum processo de tentativa de composição de diferentes imagens, que, por definição, remetem para a *presentação* – daí se chamarem «re-presentações». (Atente-se a que as *presentificações meramente signitativas*, em sentido próprio, são presentificações que não são representações, pois tais estados-de-coisas são impossíveis, logo, são impresentáveis.) Este ponto é importante, porque o mecanismo que, articulando o conteúdo do juízo à percepção, o autonomiza face a esta é a *modalidade de crença do juízo*. Já, quando se diz «O céu é azul.», a crença que acompanha este juízo é diferente – trata-se da efectividade.

Todo o juízo apofântico está ligado à percepção por dois motivos: Primeiro, porque o seu conteúdo (a proposição categórica) remete (mesmo que mediata ou indirectamente, nos casos de juízos não-perceptivos) para a “materialidade” da percepção, i.e., para a *hyle* perceptiva – mesmo que apenas tentada, como acontece com as presentificações meramente signitativas. Segundo, porque a proposição categórica não é necessariamente um juízo assertório, i.e., uma proposição certa ou efectiva – essa é a modalidade de crença da percepção adequada (i.e., uma apresentação que não seja dúbida ou parcelar). Ele é o modo de crença primordial:

«A investigação tem que se inserir na consciência antepredicativa da experiência e, erguendo-se a partir dela, perseguir o surgimento das evidências de grau superior. Com isto, o conceito de experiência deve ser concebido de modo a que, por tal, não se entenda só a autoadoção de existências individuais, portanto, a autoadoção na certeza de ser, mas também a modalização desta certeza, que se pode modificar em conjectura, verosimilhança, etc.; e não apenas isto, mas também a experiência no modo do “como se”, ou seja, a doação de elementos individuais, na fantasia, que, numa correspondente livre modificação possível da focagem, se transforma em experiência posicional dum indivíduo possível.»

EU, §6, p. 21-22.¹¹¹

As modalidades dóxicas dos juízos não-perceptivos são variações desta crença primordial passiva. Dito doutro modo, a matéria (i.e., o conteúdo) do juízo remete, sempre (mesmo no caso do impossível), para a matéria da percepção, ainda que, muitas

sich ein rundes Viereck zu denken oder besser vorstellig zu machen. Man sieht leicht, daß signitive Vergegenwärtigungen bestimmte Phänomene des „Sich denken, als ob“ betreffen.»

¹¹¹ «Bei dem vorprädikativen Erfahrungsbewußtsein hat die Untersuchung einzusetzen und von ihm aus aufsteigend das Entspringen der höherstufigen Evidenzen zu verfolgen. Dabei ist der Begriff der Erfahrung so weit zu fassen, daß darunter nicht nur die Selbstgebung individuellen Daseins schlechthin verstanden ist, also die Selbstgebung in Seinsgewißheit, sondern auch die Modalisierung dieser Gewißheit, die sich in Vermutlichkeit, Wahrscheinlichkeit usw. wandeln kann; ja nicht nur dies, sondern auch die Erfahrung im Modus des Als ob, die Gegebenheit von Individuellem in der Phantasie, die in einer entsprechenden, frei möglichen Einstellungsänderung zur positionalen Erfahrung eines möglichen Individuellen wird.»

vezes, de forma mediata, e o tipo de crença dos juízos que não são asserções perceptivas é uma modificação do género de crença primordial – a certeza da percepção adequada:

«A teoria da evidência do juízo categórico puro e simples de experiência deverá ser chamada [...] teoria do juízo “primeiro em si” na medida em que *a génese intencional do juízo não-evidente, e mesmo do juízo absurdo, reenvia a uma origem formada por juízos de experiência.*»

FTL §86, (Hua XVII, p. 218)
Sublinhado meu.¹¹²

Por conseguinte, há sempre uma continuidade, directa ou indirecta, entre o juízo predicativo e a percepção. O juízo falso está relacionado com antiga ou possível matéria perceptiva, sem ser acerca duma percepção adequada, pois tem um modo dóxico diferente da efectividade do juízo assertório de percepção. O juízo é mais do que o seu conteúdo, ou seja, o juízo é mais do que a proposição. Quando, por exemplo, emitimos um juízo falso, o estado-de-coisas que visamos através dele não tem o mesmo estatuto do que no caso dum juízo efectivo, i.e., um juízo não só verdadeiro mas, também, que sabemos ser verdadeiro. Até uma fortíssima convicção errada não tem a mesma força do que a certeza. Há entre estas duas uma diferença qualitativa importantíssima: a certeza não é da ordem da vontade, é do âmbito do entendimento.

A partir de *Ideen I*, a *posição (Setzung)* deixa de ser sinónimo da efectividade do objecto referido pela proposição categórica, como era o caso nas *LU*: «[...] *todos os actos em geral* [...] são actos “objectivantes” que “constituem” originalmente objectos. [...]»¹¹³ – *Ideen I*, §117 (*Hua III/1*, p. 272). A inexistência é um modo de ser, daí dizer-se: “Um quadrado redondo é uma inexistência.”. No que concerne à teoria do juízo, o julgar falso também constitui objectos – o *não-ser* é um dos possíveis caracteres de ser dum estados-de-coisas, tal como uma variedade doutros caracteres de ser:

«O não-ser é apenas uma modalidade do ser, puro e simples, da certeza do ser, modalidade à qual, por certas razões, a lógica dá um lugar privilegiado. Mas a evidência tomada num sentido mais largo é um conceito correlativo não só dos conceitos de ser e de não-ser mas, também, das outras variações modais do ser, tais como: ser possível, provável, duvidoso; e, além disso, das variações que não pertencem a esta série e que têm a sua fonte na esfera afectiva e volitiva, tais como ser um valor e ser um bem.»

CM, §24 (*Hua I*, p. 93).¹¹⁴

Se o juízo afirmativo tem origem na “*sobreposição*” parcial entre o *perceptum* e um seu *momento*, que é expressa nas asserções afirmativas de percepção, o juízo negativo tem origem no conflito entre percepções, o qual é expresso nas asserções negativas de percepção. Uma primeira percepção antecipadora é negada por uma ulterior percepção definitiva ou *adequada*:

¹¹² Die Theorie der Evidenz des schlichten kategorischen Erfahrungsurteils ist nach dem oben Angedeuteten insofern die „an sich erste“ Urteilstheorie zu nennen, als in der intentionalen Genesis das nicht evidente Urteil, selbst das widersinnige, auf einen Ursprung aus Erfahrungsurteilen zurückweist.

¹¹³ «Nach all dem ergibt es sich, daß alle Akte überhaupt – auch die Gemüts- und Willensakte – „objektivierende“ sind, Gegenstände ursprünglich „konstituierend“, notwendige Quellen verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien.»

¹¹⁴ «Nicht-sein ist nur eine aus gewissen Gründen in der Logik bevorzugte Modalität des Seins schlechthin, der Seinsgewißheit. Aber Evidenz in einem allerweitesten Sinne ist ein Korrelatbegriff nicht nur hinsichtlich der Begriffe Sein und Nicht-sein. Er modalisiert sich auch korrelativ zu den sonstigen modalen Abwandlungen des Seins schlechthin, als wie Möglich-sein, Wahrscheinlich-, Zweifelhalt-sein, aber auch mit den nicht in diese Reihe gehörigen Abwandlungen, die ihren Ursprung in der Gemüts- und Willenssphäre haben, wie Wert- und Gut-sein.»

«Assim é descrito o fenómeno original da negação, do “outro”, da anulação ou “suspensão”. O que foi analisado, no exemplo da percepção externa, verifica-se de maneira análoga para cada consciência intencional (posicional) e puidora de objecto e para a sua objectualidade. É mostrado, portanto, que a negação não é, primeiramente, uma questão do acto do juízo predicativo, mas que, na sua forma primordial, já aparece na esfera pré-predicativa da experiência receptiva. Seja qual forem os tipos de objectualidades que estejam em questão, a substituição dum sentido já constituído por um novo é a superposição que é sempre essencial para a negação, e correlativamente na direcção noética a figura duma segunda apreensão, que não é meramente adjacente à primeira, a qual foi suplantada, mas sobreposta e em conflito com ela. Conflituam-se crença com crença: a crença num conteúdo de sentido e o seu modo de aparição com a dum outro conteúdo de sentido e o seu modo de aparição.»

EU, §21 a), p. 97.¹¹⁵

A teoria da intencionalidade, com a tese da objectivação de todos os actos intencionais, fica completa. É com esta noção plena da intencionalidade que Husserl descobre a teoria das modalidades dóxicas do juízo. Além da matéria do juízo (o sentido ou a proposição) e da sua qualidade (o tipo de representação), o juízo tem um modo de crença. A crença primordial é a crença passiva na efectividade do mundo, da qual, por modificação, surgem os outros modos dóxicos (probabilidade, necessidade, dúvida, questão, desejo, etc.). O acto do juízo (como qualquer acto em geral) é dividido numa parte noemática e noutra noética. A primeira é constituída pela matéria e pela qualidade do juízo. A matéria do juízo é o *núcleo noemático*, que consiste no sentido ou conteúdo do juízo. A qualidade corresponde aos caracteres exteriores ao núcleo, os quais completam o *noema*: trata-se, essencialmente, do tipo de representação – percepção, recordação, fantasia, etc. A parte noética do juízo é o modo de crença, o qual apresenta o nível de doação ou de verdade: a *belief* sobre o estado-de-coisas representado no juízo – (re)representação efectiva, provável, necessária, questionadora, duvidosa, desiderativa, etc. A asserção não implica a efectividade do estado-de-coisas representado: o mesmo estado-de-coisas (e, portanto, a mesma proposição) pode ser dado com diversas modalidades de crença; veja-se o seguinte exemplo do próprio Husserl: «Há seres inteligentes em Marte.» – asserção –; «Existirão no planeta Marte seres inteligentes?» – questão –; «Se pudessem existir no planeta Marte seres inteligentes!» – desejo (cf. *LU II*, 5, §20 – *Hua XIX/2*, p. 426).

Há um alargamento da esfera do ser, não devido a um aumento do número de entes, como é óbvio, mas porque todos os conteúdos de consciência são doações do ser: nem todas são efectivas ou certas, muitas são apenas possíveis, prováveis, duvidosas, etc. Mesmo no caso da infirmação ou da impossibilidade, são doações que ajudam à determinação dos estado-de-coisas, por eliminação de hipóteses, abrindo a antecipação dum novo visar mais provável. Esta é a essência da intencionalidade: a consciência é sempre consciência de algo que ela não é, mesmo que o representado seja, por vezes, um sentido tosco ou mesmo falso da realidade. Imagine-se a prolação dum juízo como «É um cão pequeno.», após a visão de algo ao longe e à noite, que depois se aproxima e se revela um gato. Um tal juízo dá-se meramente como *provável*. Apesar de falso, ele

¹¹⁵ «Damit ist das ursprüngliche Phänomen der Negation, der Nichtigkeit oder der „Aufhebung“, des „anders“ beschrieben. Was an dem Beispiel der äußeren Wahrnehmung analysiert wurde, gilt in analoger Weise für jedes andere Gegenstände setzend vermeinende (positionale) Bewußtsein und seine Gegenständlichkeiten. Es zeigt sich also, daß Negation nicht erst Sache des prädikativen Urteilens ist, sondern daß sie in ihrer Urgestalt bereits in der vorprädikativen Sphäre der rezeptiven Erfahrung auftritt. Um welche Arten von Gegenständlichkeiten es sich handelt, immer ist für die Negation wesentlich die Überlagerung eines neuen Sinnes über einen bereits konstituierten in eins mit dessen Verdrängung; und korrelativ in noetischer Richtung die Bildung einer zweiten Auffassung, die nicht neben der ersten, verdrängten liegt, sondern über ihr, und mit ihr streitet. Es streitet Glaube mit Glaube, Glaube des einen Sinngehaltes und Anschauungsmodus mit dem eines anderen Sinngehaltes in seinem Anschauungsmodus.»

visa o mundo, não é mero pensamento (uma simples proposição), e, por isso, há um fio condutor entre o cão provável e o gato real: a *presença* dum pequeno animal. A experiência receptiva tem como fio-condutor a concordância das adumbramentos: ela procura a verdade, já que esta nada mais do que doação adequada. Claro que, nessa busca pela adequação, algumas vezes, surge uma discórdância, i.e., um conflito entre fases da percepção, na qual uma antecipação é frustrada:

«Neste processo da verificação confirmante, esta pode resultar na negação. Em vez *do próprio* suposto, pode aparecer um *outro*, e isso no modo originário; a primeira intenção “falha”, então, na sua posição de visado, e este toma, por seu lado, o carácter da nulidade.»

CM, §24 (*Hua I*, p. 93).¹¹⁶

Com a teoria das modalidades de crença do juízo, a autonomia da predicação, face à percepção como à verdade, está, assim, garantida. Por outro lado, a percepção, com os seus os erros ou incertezas, não compromete a teoria do juízo. A articulação entre a teoria da percepção, a teoria do juízo e a teoria da verdade fica explicitada: ao mesmo tempo que se esclarece a normal continuidade entre estes três níveis epistémicos, salvaguarda-se a sua independência, nos casos excepcionais dum erro da percepção, não comprometendo o sentido da proposição (o conteúdo do juízo) nem a verdade. Com a teoria das modalidades dóxicas do juízo, a cópula expressa não apenas conciliabilidade mas, também, posicionalidade e atribuição. O vínculo predicativo é posicional, porém não expressa a efectividade do estado-de-coisas representado pela proposição. A cópula expressa a posição de algo na consciência. Isto não significa um idealismo metafísico que dá ser ao não-ser ou que reduz o ser à aparência: consiste, apenas, na verificação de que, muitas vezes, a cognição dá-se parcial ou faseadamente. Por conseguinte, *a verdade do juízo assertório nada tem a ver com a predicação: a certeza advém da crença efectiva dada na percepção, é essa crença que o torna assertivo, e não o facto de ser uma proposição categórica* – «S é p.».

¹¹⁶ «Im prozeß der Bewährung kann sich die Bewährung ins Negative umwenden, es kann statt des Vermeinten selbst ein *anderes*, und zwar im Modus *Es selbst* hervortreten, an dem die Position des Gemeinten scheitert und es seinerseits den Charakter der Nichtigkeit annimmt.»

6. Crítica à concepção Analítica da *predicação como mera subsunção*

A identidade parcial entre o sujeito e o predicado numa proposição, a qual remete para a unidade ôntica entre um substrato e as suas qualidades, é a tese mais *sui generis*, mais genial e, também, a mais polémica (como normalmente acontece) da teoria husserliana da predicação. A filosofia dominante nos tempos actuais – a filosofia analítica – constrói a sua teoria da predicação a partir do princípio oposto: a separação entre o indivíduo e o conceito. Neste paradigma de origem fregeana, a questão é abordada dum modo meramente lógico-formal ou lógico-linguístico. Só na aparência a teoria de Husserl vai contra este pilar da filosofia analítica. No plano predicativo, a posição husserliana é semelhante à de Frege. Todavia, a introdução do conceito de *experiência antepredicativa* dá uma perspectiva mais ampla e profunda, na qual se descobre que essa separação tem origem numa certa identidade. Em termos antepredicativos, o substrato e a qualidade coincidem parcialmente – o atributo é somente uma parte do objecto visada em si mesma, ou seja, isoladamente. Portanto, no plano pré-predicativo, a divisão particular-universal não tem sentido. A lógica genética estuda as operações antepredicativas que estão na origem da posterior dissociação, no juízo predicativo, entre o particular e real e o universal e ideal.

A maioria dos filósofos coevos interpreta o juízo como uma mera articulação de conteúdos conceptuais, que pode titubeantemente reportar-se ao mundo. Esses conteúdos lógicos são, à partida, elementos separados, que não remetem para nenhuma síntese gnosiológica. Este anti-realismo, com origem na noção não-*intencional* de *acto mental* dos Modernos, é bem diverso da teoria aristotélica, na qual os juízos se referem essencialmente a factos:

«O leitor moderno naturalmente se pergunta porquê Aristóteles não distingue mais explicitamente entre a construção da proposição como mera proposta ou hipótese e a sua afirmação ou negação. A aparente negligência de Aristóteles desta distinção realça uma diferença fundamental entre as abordagens antigas e modernas do juízo. Para Aristóteles, os juízos são dirigidos principalmente sobre as coisas do mundo. São articulações sintácticas das discriminações perceptivas. Aí se explica, numa forma assertiva, o modo de “pertença” que se capta entre as coisas e as suas características. O julgar é, portanto, dirigido, principalmente, às coisas e às suas características percebidas, e não à proposição enquanto tal. Como Aristóteles coloca, não podemos conceber a síntese do juízo “além das coisas, assim, combinadas” – *De interpretatione*, I, 3, 17a1-4. É por isso que a sua discussão da predicação mistura harmoniosamente temas semânticos (“a ser dito de um sujeito”) e ontológicos (“ser em um assunto”) numa maneira tão improblemática – cf. *Categoriae*, 2a35-2b36 e 4a14-17».

Cobb-Stevens, «Husserl’s theory of judgment: a critique of Brentano and Frege»
in D. Fisette (coord.), *Husserl’s Logical Investigations Reconsidered*,
Dordrecht (Kluwer), 2003, p. 152-3.¹¹⁷

É pela figura do juízo falso que a *predicação* é dissociada da *percepção* (que

¹¹⁷ «The modern reader naturally wonders why Aristotle does not distinguish more explicitly between the framing of proposition as mere proposal or hypothesis and its assertion or denial. Aristotle’s apparent neglect of this distinction highlights a fundamental difference between ancient and modern accounts of judgment. For Aristotle, judgments are primarily directed upon things in the world. They are syntactical articulations of perceptual discriminations. They spell out in an assertive manner the mode of “belonging” that obtains between things and their features. Judging is therefore directed primarily upon things and their perceived features and not on proposition as such. As Aristotle puts it, we can hardly conceive of judgmental synthesis “apart from the things thus combined” – *De interpretatione*, I, 3, 17a1-4. This is why his discussion of predication effortlessly blends semantic (“to be said of a subject”) and ontological (“to be in a subject”) themes in such an unproblematic manner – cf. *Categoriae*, 2a35-2b36 e 4a14-17.»

quase sempre é verdadeira). Husserl supera este apartamento com duas teses revolucionárias: a *teoria genética da predicação* e a *teoria das modalidades de crença do juízo*. É famoso o pretensão platonismo das *LU*; mas os intérpretes sagazes, como, por exemplo, Richard Cobb-Stevens, um autor conhecedor da escola fenomenológica como da escola analítica, sublinham o aristotelismo de Husserl:

«Vou desenvolver a tese de que a abordagem de Husserl ao juízo é, na verdade, uma versão actualizada da teoria de Aristóteles. Não há evidências de que Husserl foi significativamente influenciado pela leitura dos textos de Aristóteles. Além disso, vários temas que entram em jogo na sua discussão dos juízos têm um sabor e importância distintamente moderna. Husserl fala a partir duma perspectiva moderna formada por preocupações epistemológicas e lógicas. No entanto, a sua teoria do juízo consegue integrar o que há de melhor no pensamento moderno dentro duma apreciação revitalizada da compreensão aristotélica de juízo.»

Ibid., p. 151.¹¹⁸

A teoria da predicação de Frege partilha muitas características essenciais com a de Husserl; mas, devido ao seu platonismo, contém, necessariamente, muitas teses opostas ao pensamento husserliano. Frege vê-se como alguém que revoluciona a lógica e a filosofia, corrigindo erros basilares. Husserl, pelo contrário, considera-se um continuador, que devido às conquistas dos seus predecessores, descobre algo novo – a fenomenologia transcendental. Frege muda; Husserl adiciona. Husserl usa o esquema tradicional «S é p.» para explicitar o juízo, apesar da sua teoria genética da predicação ser algo inédito. Inversamente, Frege critica a concepção clássica de que a estrutura do juízo seja *sujeito-cópula-predicado*, por entender que esta tese implica que o juízo seja uma articulação entre conceitos separadamente considerados – o sujeito e o predicado. A síntese apofântica não é composta por duas partes simétricas: enquanto o sujeito é um termo completo, o predicado, por natureza, é um termo incompleto. O predicado não “aponta” nada no mundo, ao invés do sujeito. Trata-se de duas funções semânticas diversas: nomeação (no caso do sujeito) e predicação (no do predicado). Frege substitui a estrutura tradicional do juízo pelo modelo de *argumento-função*, equiparando o juízo a uma função matemática: o ‘S é p.’ dá lugar a ‘P(s)’. A cópula é vertida no predicado, que é uma função vazia, ou seja, uma operação com uma variável, que ao ser preenchida por um sujeito, forma um juízo. No modelo de argumento-função, a assimetria entre as funções semânticas da predicação e da nomeação está bem patente: o sujeito, na sua completude – ‘s’ –, preenche o vazio do predicado, inerente ao seu carácter incompleto – ‘P(...)’. À completude do argumento, Frege chama «saturação» (*Sättigung*) e à incompletude da função denomina «insaturação» (*Ungesättigung*). Estes dois conceitos correspondem aos dois tipos ontológicos principais: o primeiro é o carácter dos objectos; o segundo, o das funções.

A teoria do juízo de Husserl está de acordo com esta ideia que rege o esquema de argumento-função de Frege. Apesar da fórmula tradicional ter três signos – ‘S’, ‘é’ e ‘p’ –, também, para Husserl, a proposição categórica tem apenas dois componentes lógico-semânticos – o sujeito e o predicado («S – é p.»):

¹¹⁸ «I shall develop the thesis that Husserl’s account of judgment is in effect an updated version of Aristotle’s theory. There is no evidence that Husserl was significantly influenced by reading of the relevant texts of Aristotle. Moreover, several themes that come into play in his discussion of judgments have a distinctly modern flavor and import. Husserl speaks from a perspective shaped by modern epistemological and logical concerns. Nevertheless, his theory of judgment succeeds in integrating what is best in modern thought within a revitalized appreciation of the Aristotelian understanding of judgment.»

«Considere-se, por agora, as predicções da forma categórica mais simples *A é b*; assim, cada uma *se articula* manifestamente em duas partes, ela tem, por assim dizer, uma *cisão*: *A – é b*, o membro substrato, “aquilo sobre o qual” é o enunciado e o que é enunciado dele [...]»

FTL, Apêndice I, §1 (*Hua* XVII, p. 259).¹¹⁹

Todavia, o modelo fregeano expõe apenas uma das operações do juízo – a *subsunção* de *S* a *p*: a *identidade ou coincidência parciais* entre eles não é mostrada por este esquema, ao contrário, do que sucede com o tradicional. Este truncamento é propositado. Frege, diferentemente de Husserl, vê na bipartição do juízo o fundamento para refutar a doutrina tradicional da predicação, que é de estilo aristotélico. Frege quer autonomizar a lógica de intuições empíricas; por isso, a noção aristotélica dos conceitos como substâncias segundas parece-lhe uma promiscuidade entre o particular e o universal. Daí não poder haver qualquer tipo de identidade entre o objecto e o atributo. Essa função da cópula (o «é» como identidade) é recusada por Frege, e, assim sendo, a cópula submerge no conceito de predicado, ficando a fórmula do juízo apofântico com apenas dois componentes: o «s» e o «P(...)». Com toda a pertinência, Ignacio Angelelli considera que a teoria da predicação de Frege se trata de «uma das mais interessantes “notas de rodapé a Platão” alguma vez propostas». – *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht (D. Reidel Publishing Company), 1967, p. 260.¹²⁰ Cobb-Stevens realça que a diferença entre a escola fenomenológica e a analítica passa pela recusa, por parte desta última, da importância da percepção na génese da predicação:

«As principais diferenças entre as tradições filosóficas contemporâneas, que têm vindo a ser conhecidas vagamente como filosofia analítica e fenomenologia, estão todas relacionadas com a questão central da interacção entre predicação e percepção. A crítica de Frege ao psicologismo levou à convicção, dentro da tradição analítica, de que a filosofia pode melhor defender a racionalidade contra o relativismo, destacando a lógica e a semântica de toda a dependência de intuições subjectivas. Nesta interpretação, a análise lógica deve levar em conta a relação do sentido com a referência, sem recorrer a uma descrição de como nós identificamos particulares através dos seus caracteres percebidos. A ênfase de Husserl sobre a importância objectiva e a prioridade da percepção e na continuidade entre articulações predicativas e discriminações perceptivas produziu a convicção, dentro da tradição fenomenológica, de que a análise lógica deve ser sempre completada pela descrição das intuições pré-predicativas.»

Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht (Kluwer), 1990, p. 1.¹²¹

¹¹⁹ «Nehmen wir zunächst Prädikationen der einfachsten kategorischen Form *A ist b*, so gliedert eine jede sich offenbar in zwei Teile, sie hat sozusagen eine *Zäsur*: *A – ist b*, das Substratglied, das „worüber“ ausgesagt wird, und das, was von ihm ausgesagt wird [...]»

¹²⁰ «There are aspects of Frege’s thought which may be unacceptable, which in fact have been unanimously rejected by philosophy before and after Frege: for instance, the Fregean idea of unsaturatedness. Nevertheless, this Fregean thesis is not a mere curiosity or a mistake; it is one of the most interesting “footnotes to Plato” ever proposed.»

¹²¹ «The principal differences between the contemporary philosophic traditions that have come to be known loosely as analytic philosophy and phenomenology are all related to the central issue of the interplay between predication and perception. Frege’s critique of psychologism has led to the conviction within the analytic tradition that philosophy may best defend rationality from relativism detaching logic and semantics from all dependence on subjective intuitions. On this interpretation, logical analysis must account for the relationship of sense to reference without having recourse to a description of how we identify particulars through their perceived features. Husserl’s emphasis on the priority and objective import of perception, and on the continuity between predicative articulations and perceptual discriminations, has yielded the conviction within the phenomenological tradition that logical analysis should always be complemented by description of pre-predicative intuitions.»

Angelelli, na referida obra, faz uma história da teoria da predicação desde Aristóteles até Frege, onde este surge como o herói que depura a lógica de pretensos equívocos de origem, *lato sensu*, empirista. Ou seja, aquilo que Cobb-Stevens exalta em Husserl é o que Frege critica e recusa, e que Angelelli sublinha como uma grande conquista da história da filosofia. Está-se perante uma das questões centrais da filosofia, que, ao longo da sua história, a divide num longíssimo combate entre a mundividência platónica e a aristotélica, do qual Frege e Husserl, Angelelli e Cobb-Stevens são intervenientes contemporâneos. Segundo Angelelli, a predicação através de nomes comuns mostra o carácter erróneo da doutrina tradicional (com origem em Aristóteles), devido a uma suposta ambiguidade: do ponto de vista ontológico, os predicados que contêm nomes comuns remetem para o individual – expressam uma qualidade do objecto, a qual é um *accidente* da substância –; contudo, no plano lógico-semântico, o nome comum remete para o universal, significando aí a *substância segunda*:

«Aristóteles pergunta se uma coisa é o mesmo do que a sua essência [*Metafísica*, Z, 6]; dá uma resposta afirmativa para as coisas *per se* e negativa para as coisas *per accidens*. *Antropos* é uma coisa *per se*, *leukos anthropos* é uma coisa *per accidens*; *anthropos* e *anthropos einai* são, assim, ditas serem o mesmo. Isto introduziria uma relação de identidade entre *um homem* e *homem*. Não só não há algo similar em Frege, mas, pelo contrário, Frege sublinha que a relação entre *um homem* e *este homem* não é identidade. A sua preocupação foi *separar*, e não aproximar, o conceito e os seus indivíduos.»

Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, p. 117.¹²²

Angelelli vê a importância e a originalidade de Frege em ele defender que os nomes comuns não remetem para os particulares mas, sim, para o universal, criando, desse modo, a teoria moderna da predicação. Não há nomes *comuns*; o que há são palavras que expressam *um* conceito. Por isso, Frege recusa o termo «nome comum» e usa a expressão «palavra conceptual» [*Begriffswort*] – a denominação tradicional mostra o suposto erro da concepção clássica de predicação. Frege vê nesta última a afirmação da cópula como pura identidade entre o sujeito e o predicado. A ideia de *identidade ou coincidência parcial*, presente na teoria genética da predicação de Husserl, é estranha ao pensamento de Frege, que interpreta a identidade como *substituição extensional*, inspirando-se no *princípio da substituíbilidade* de Leibniz: «*Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate.*» (“Idênticas são as coisas que podem ser substituídas por outras, sem que a verdade se perca.”):

«Leibniz apresenta então a seguinte definição: «*Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate.*» É esta a elucidação da igualdade que eu adopto como minha. Se se diz, tal como Leibniz, «idêntico» ou «o mesmo», ou se se diz «igual», é irrelevante. É verdade que «o mesmo» parece exprimir uma coincidência total, enquanto «igual» parece exprimir uma coincidência apenas em relação a este ou àquele aspecto; é, todavia, possível adoptar-se uma formulação por meio da qual esta diferença desapareça. Basta que em vez de, por exemplo, «Os segmentos são iguais quanto ao comprimento» se diga «O comprimento dos segmentos é igual» ou «é o mesmo» ou, ainda, que em vez de «As superfícies são iguais quanto à cor» se diga «A cor das superfícies é igual». Foi assim que usámos a palavra nos exemplos acima referidos. Todas as leis da igualdade estão com efeito contidas na substituíbilidade geral.»

Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884, §65, pp. 76-77.¹²³

¹²² «Aristotle asks whether a thing is the same as its essence; he gives an affirmative answer for things *per se* and a negative one for things *per accidens*. *Antropos* is a thing *per se*, *leukos anthropos* is a thing *per accidens*; *anthropos* and *anthropos einai* are thus said to be the same. This would introduce a relation of identity between *a man* and *man*. Not only is there nothing similar in Frege, but, on the contrary, Frege stresses that the relation between *a man* and *this man* is not identity. His concern has been to *separate*, not to approach, the concept and its individuals.»

Por conseguinte, segundo esta definição extensionalista de identidade, haveria uma pretensa ambiguidade na ideia de que a cópula remete, originariamente, para uma coincidência parcial entre o objecto e o atributo: e.g., «Sócrates é homem.» implicaria afirmar que Sócrates é o mesmo que todos os homens e vice-versa. Para Frege, não pode haver identidade, porque a extensão de “Sócrates” é diferente da extensão de “homem”. Como Cobb-Stevens refere, a falta da riquíssima herança escolástica levou Frege a submergir o realismo metafísico de Aristóteles:

«A supressão de Frege das categorias ontológicas de “essência” e de “acidente particular” tornou-lhe impossível apreciar a sutileza das teorias tradicionais da substância. Em primeiro lugar, Aristóteles não diz que os particulares (as substâncias primeiras) e as suas essências (substâncias segundas) são “idênticas”, no sentido que Frege dá a esse termo. Ele diz, como vimos, que conhecer a coisa singular é conhecer a sua forma específica, «... pois é quando sabemos o-que-é que nós temos conhecimento científico duma coisa» – *Metaphysica*, Z, 7, 1031b6-7. Para Frege, que assume que todas as propriedades são igualmente inessenciais e que define a identidade por meio de substituições extensionais, essa tese só poderia parecer confusa. O seu método de análise lógica é cego à unidade dos dois modos de cognição que se cruzam na intuição pré-predicativa. Enquanto Frege começa com uma dicotomia analítica, Aristóteles começa com uma unidade intuída.»

Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, p. 88.¹²⁴

Frege não distingue entre o atributo e o conceito («acidente particular» e «essência», no jargão aristotélico), ou seja, entre a brancura duma certa flor de laranjeira e o universal “Brancura” – enquanto o primeiro é uma parte dum substrato, o segundo é uma idealização. Isto é consequência da perversa identificação fregeana entre lógica e ontologia: o que é da ordem do ideal ou irreal passa a ser real – mais real do que o verdadeiro real –; ou seja, o que é do plano da subjectividade transcendental (i.e., de qualquer sujeito cognitivo) passa a ser do plano do objecto; o que é do domínio do conhecimento passa a ser do domínio do ser.

A leitura da teoria aristotélica da predicação mostra a diferença entre o paradigma formalista (i.e., idealista metafísico) de Frege e o paradigma empirista e realista de Aristóteles. Este último já contempla no seu pensamento a noção duma certa identidade entre o sujeito e o predicado do juízo apofântico. A pretensa contradição, em Aristóteles, resulta dos fregeanos não compreenderem que a questão necessita de dois planos investigação: a abordagem lógico-semântica é apenas um lado da problemática, a qual só é devidamente explicitada com o estudo da faceta ontognosiológica, em que a primeira se funda. O nome «cavalo» remete ontologicamente para um conjunto de

¹²³ «Num definiert Leibniz: „Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate.“ Diese Erklärung eigne ich mir für die Gleichheit an. Ob man Leibniz „dasselbe“ sagt oder „gleich“, ist unerheblich. „dasselbe“ scheint zwar eine vollkommene Übereinstimmung, „gleich“ nur eine in dieser oder jener Hinsicht auszudrücken; man kann aber eine solche Redeweise annehmen, daß dieser Unterschied wegfällt, indem man, z. B. statt „die Strecken, sind in der Länge gleich“ sagt „die Länge der Strecken ist gleich“ oder „dieselbe“, statt „die Flächen sind in der Farbe gleich“ „die Farbe der Flächen ist gleich“. Und so haben wir das Wort oben in den Beispielen gebraucht. In der allgemeinen Ersetzbarkeit sind nun in der That alle Gesetze der Gleichheit enthalten.»

¹²⁴ «Frege’s suppression of the ontological categories “essence” and “particular accident” made it impossible for him to appreciate the subtlety of the traditional theories of substance. In the first place, Aristotle does not say that particulars (primary substances) and their essences (secondary substances) are “identical”, in the sense that Frege gives to that term. He does say, as we have seen, that to know the singular thing is to know its specific form, “... for it is when we know what-it-is that we have scientific knowledge of a thing” – *Metaphysica*, Z, 7, 1031b6-7. For Frege, who assumes that all properties are equally inessential, and who defines identity by way of extensional substitutions, such a thesis could only appear to be confused. His method of logical analysis is blind to the unity of the two modes of cognition that intersect in pre-predicative intuition. Whereas Frege begins with an analytic dichotomy, Aristotle begins with an intuited unity.»

particulares – qualquer cavalo existente, que existiu, que venha a existir ou, simplesmente, imaginável. No entanto, «cavalo» é um nome; e, assim sendo, tem uma significação única. A unicidade da significação dos tradicionais nomes comuns é o cerne do argumento fregeano para a defesa da tese de que eles não referem particulares mas, sim, um universal. Tal posição é resultado duma abordagem precipitada e parcial. A unicidade da significação não implica uma remissão unilateral para a unidade dum conceito. Ela significa que a remissão para o múltiplo é feita através duma *idealização* que constitui uma ideia-limite una – o universal. A significação dum nome comum é um universal, uma irrealidade, à qual chegamos pela intuição daquilo que permanece idêntico, após a variação, na fantasia, dos caracteres dum objecto intencional. Este processo de *ideação*, é diferente da teoria clássica da abstracção, que depende totalmente da experiência sensível para produzir os conceitos. Pelo contrário, a *ideação* husserliana pode operar-se a partir de meras fantasias. É por isso que, por exemplo, é possível falar em «quadratura do círculo», que é um universal de particulares inexistentes: a partir da combinação do conceito de círculo com o de quadrado, fantasiase um quadrado redondo; e se, depois, fantasiarmos que ele é vermelho e, a seguir, que ele é azul, captamos que ambos os estados-de-coisas – quadrado redondo vermelho e quadrado redondo azul – partilham a quadratura do círculo. Ou seja, a intuição dum universal não implica a existência real de, pelo menos, dois objectos. Claro que, no caso das questões científicas, é tendo como base os dados da percepção que são *constituídas* as idealidades. Estas não são meras criações psicológicas, pois têm um fundamento material. No processo de *constituição* dos objectos científicos – conceitos, leis, etc. –, o sujeito cognitivo não cria, propriamente, nada: ele transforma a multiplicidade do real em unidade ideal. *A idealidade é o tipo de ser oposto ao ser da realidade.*

Contrariamente à metafísica husserliana (que opõe o real ao ideal), Frege começa a sua ontologia pela diferença entre *objectos* e funções (das quais os *conceitos* são uma espécie), pondo no mesmo plano realidades e irrealidades. Uma tal ontologia é, automaticamente, uma reificação dos conceitos¹²⁵. A unicidade da significação dos nomes comuns não implica a unicidade da sua referência; pelo contrário, é a unicidade do sentido dos nomes comuns que congrega a multiplicidade ôntica dos particulares subsumidos a um conceito. A significação dos nomes comuns remete para o plano lógico e a multiplicidade dos referentes para a faceta ontológica. São duas perspectivas diferentes, por isso, não há ambiguidade. Ela existe, segundo a perspectiva fregeana, porque, à partida, essa abordagem hipostasia o universal; e, portanto, haveria uma remissão para entidades múltiplas, por um lado, e para uma entidade una, por outro. Porém, os conceitos não são entidades: são idealidades.

A diferença fregeana entre objectos e conceitos é a contraparte ontológica da diferença semântica entre *sentido* [Sinn] e *significação* [Bedeutung] – quase sempre traduzida por «referência», tentando-se, assim, eliminar a ambiguidade desta separação conceptual. A “referência” dum nome comum, para Frege, só pode ser uma (daí ter criado a expressão «palavra conceptual» [Begriffswort]); logo, os particulares não podem ser. A “referência” da *palavra conceptual* é o conceito que ela expressa, através

¹²⁵ Frege reifica o *lekton*: as significações tem um carácter «insaturado», por oposição à natureza «saturada» dos *concreta*; porém, tanto o conceito como a coisa física são realidades. Diferentemente, Husserl manteve a necessidade da lógica sem ter hipostasiado um *topos ouranios*, porque descobriu o carácter ideal ou irreal dos chamados objectos abstractos, que são, na verdade, *objectualidades do entendimento*, sem serem meros produtos psicológicos, ou melhor dizendo, antropológicos, como no nominalismo – eles são idealidades de qualquer consciência concebível (seja dum extraterrestre, dum mamífero superior, duma inteligência artificial, dum anjo, de Deus, etc.).

da sua significação – o *Sinn* platónico dum nome comum¹²⁶. É a diferença entre sentido e “referência” que empurra Frege para a reificação dos conceitos. Os tradicionais nomes comuns deveriam expressar os particulares subsumidos pelos respectivos conceitos, mas não – expressam um sentido que refere um conceito:

«O pretenso nome “comum” «homem» não tem nada a ver *imediatamente* com os indivíduos que caem sob *homem*; ele tem apenas uma relação *mediata*, mas uma das relações deste produto relativo *não* é semântica. No máximo, poder-se-ia dizer (usando um dos termos de Frege) que «homem» tem uma relação de *Andeuten* [indicar] com respeito aos homens.»

Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, p. 71-72.¹²⁷

Este apartamento entre sentido e “referência” tem origem na abordagem fregeana ao significado da linguagem. As significações são acerca de signos isolados. As frases são proposições pertencentes ao céu platónico. Mais do que não fazer um estudo sobre a ligação entre a percepção e o juízo, a perspectiva meramente lógico-formal de Frege impede a explicação dessa permanente continuidade: os juízos de percepção verdadeiros são esmagadoramente mais frequentes do que os falsos, caso contrário, a nossa sobrevivência era, praticamente, impossível. É esta concepção do juízo como mera síntese conceptual (olvidando o facto epistémico de que os juízos visam, em geral, estado-de-coisas reais) que encontra uma suposta incoerência na doutrina aristotélica da predicação. Devido ao formalismo de Frege, a relação entre o nome comum e os seus particulares nunca poderia ser semântica. Trata-se duma teoria meramente sintáctica do juízo, i.e., duma doutrina combinatória, e não duma teoria semântica, em que o juízo centra-se num *sentido intencional*, que visa um facto do mundo. Nas frases, «Bucéfalo é um cavalo.» e «Esta pileca é um cavalo.», Frege só pode ver a unicidade lógica que é expressa pela palavra «cavalo»: ela refere o conceito *ser cavalo*. Em Husserl, estas frases são juízos que visam o mundo ou, então, que visam possibilidades ou impossibilidades de mundo. Logo, a unicidade do conceito está ao serviço da descrição de estados-de-coisas (efectivos, possíveis e impossíveis); ou seja, a unicidade da significação (o conceito) serve para referir o particular – o cavalo de Alexandre Magno, no primeiro caso, e um certo sendeiro, que alguém contempla, no outro.

A diferença fregeana entre sentido e “referência” é desnecessária, e parte duma concepção errónea da linguagem. A orientação para o objecto dá-se antes da significação: ela acontece na experiência antepredicativa. Ou seja, a *Bedeutung* fregeana é, na verdade, uma operação cognitiva pré-linguística. No tipo de juízo fundamental – o juízo de percepção –, a direcção objectal (a “referência”) surge antes da significação: ela acontece na experiência pré-predicativa, i.e., na doação do percepto. O sentido já implica “referência”, pois a significação implica que antes tenha sido constituído (na percepção ou na fantasia) o objecto que é significado ou referido por esta.

Um indício claro do erro da distinção entre *Sinn* e *Bedeutung* é o facto de Frege não explicar o que é o *sentido duma palavra conceptual*. Frege não o faz porque não é possível tal coisa. Voltemos ao nome comum «cavalo»: Os signos (o som ou os

¹²⁶ Husserl inicia a sua filosofia da linguagem a partir da clivagem semiótica entre *indício* e *expressão*; Frege, pelo contrário, aparta a *significação* da *expressão*, i.e., “esvazia” todos os signos (sejam eles indicativos ou expressivos), remetendo, assim, o conteúdo conceptual dos signos expressivos para o céu platónico.

¹²⁷ «The so-called “common” name “man” has nothing to do *immediately* with the individuals falling under *man*; it has only a *mediate* relation, but one of the relations of this relative product is *not* a semantic one. At most one could say (using one of Frege’s terms) that ‘man’ has a relation of *Andeuten* with respect to men.»

caracteres) são o que Frege chama de «palavra conceptual»; o conceito de «cavalo» é a “ideia”: o que poderá ser, então, o sentido de «cavalo», senão é a “cavalidade”?! Nada. Trata-se duma excrescência duma teoria errada: o que funciona, no caso dos nomes próprios (exemplo clássico: «Fósforo», «Véspero» e o planeta Vénus), falha no dos nomes comuns:

«Com o seu conceito extensional de ciência, ele [Frege] sentiu-se satisfeito que a referência da expressão predicativa seja assegurada mesmo se o conceito for vazio. Contudo, teve de pagar o preço disso de dois modos: primeiro, Frege nunca pôde clarificar o que, se não é o conceito, o sentido da expressão predicativa é; secundamente, a referência da expressão predicativa é, nesta tese, automaticamente garantida.»

Mohanty, *Husserl and Frege*, p. 49.¹²⁸

Em Frege, o sentido dum nome próprio é o *modo de apresentação*; e o sentido dum juízo é um *pensamento* (no sentido de proposição abstracta, e não de representação). O que é o sentido duma expressão predicativa (da qual os nomes comuns são uma espécie) Frege não diz, mas sabe-se que não é o conceito expresso – isso é a “referência”. Sendo assim, a *Bedeutung* dos predicados não são objectos reais – como no caso dos nomes próprios –, pois é um conceito. Para os nomes próprios e para as frases declarativas, a filosofia de Frege adopta uma tríplice: expressão/sentido/“referência”; porém, a sua semântica dos predicados é constituída por uma quadríplice: expressão/sentido/“referência”/extensão. Frege, para que a sua semântica dos predicados desse, minimamente, conta dos particulares subsumidos pelo conceito expresso, “reinventou” (i.e., perverteu) o conceito de extensão, diferenciando-o do de “referência” ou denotação. Carnap, assim como a generalidade da tradição analítica, não aceitou esta separação entre “referência” e extensão. (Até Frege, no caso dos nomes próprios, identifica extensão e “referência”.) Contudo, a extensão dum predicado não é, tal como a “referência” do predicado, uma multiplicidade, é uma unidade. A extensão dum conceito é uma *classe*, que não consiste nos entes subsumidos ao conceito, mas no seu conjunto enquanto unidade. A extensão (ou classe) duma expressão predicativa é *um* objecto abstracto.

Na quadríplice da semântica dos predicados de Frege, nada remete para os entes particulares, e tal acontece propositadamente. Em Frege, não há o conceito de intencionalidade da consciência; pois uma gnosiologia de estilo aristotélico (i.e., uma psicologia filosófica) é vista como antagónica a um verdadeiro conhecimento objectivo (que só pode ser obtido por uma lógica formal solitária), sendo aquela um exercício viciado de psicologismo. A “referência” dos predicados deveria ser o seu sentido; mas Frege não o pôde fazer, devido à errónea separação entre o sentido e a “referência”, a qual resulta da falta do conceito de intencionalidade da consciência.

Chega-se à conclusão de que os ditos nomes comuns, ao contrário do que Frege defende, são efectivamente *comuns*. Eles *remetem ontologicamente para os particulares e remete logicamente para o universal* (ou conceito). Assim sendo, a *significação* é a contraparte lógica da semelhança óptica entre indivíduos; e a *expressão*, em sentido estrito (i.e., como mero signo), é a contraparte propriamente linguística; ou seja, é a contraparte comunicacional (fonética ou gráfica) da idealidade lógica inerente à significação – idealização do puro pensamento, que é pré-linguístico.

¹²⁸ «With is extensional concept of science, he felt satisfied that the reference of predicate expression is assured even if the concept is empty. However, he had to pay the price for this in two ways: first, Frege never could clarify what, if it is not the concept, the sense of a predicate expression is; secondly, the reference of a predicate expression is, in this thesis, automatically guaranteed.»

7. Extensionalismo e idealismo metafísico

A teoria fregeana da predicção (e logo, também, a Analítica) advém duma lógica extensionalista. Na lógica formal de paradigma fregeano, os predicados não remetem para *conteúdos ideais* (intensões) mas sim para *classes* (extensões). É por isso que, na teoria Analítica da predicção, o predicado, em vez de remeter para uma *propriedade*, remete para um *conjunto* de indivíduos (tomado enquanto unidade abstracta) que pretensamente partilham uma propriedade¹²⁹. Por conseguinte, o substrato expresso pelo sujeito dum juízo de percepção é ligado a uma propriedade em si (a uma Ideia), e não a um *seu* atributo (um acidente). Em termos metafísicos, o que está por detrás desta posição é o primado do formal, da Ideia sobre a coisa física: o universal, em vez de estar ao serviço do particular, é o ponto de partida da filosofia fregeana. A primazia da extensão sobre a intensão é a maneira de subordinar metafisicamente o individual ao formal, é um modo dissimulado de subjugar a coisa à Ideia. Isto só pode ser entendido por quem compreender que a idealidade dos objectos científicos (i.e., os universais das várias ciências) é da ordem da irrealidade; ou seja, os universais não são entes espirituais – apesar de terem um carácter necessário e objectivo, são *idealizados* por sujeitos cognitivos, porque real é apenas a coisa física. O ideal da lógica extensionalista é libertar a disciplina do psicologismo; mas a noção fregeana e Analítica de psicologismo abarca qualquer filosofia que considere a (re)presentação. É por isto que a ideia duma lógica baseada em conteúdos ideais (i.e., puros conceitos não-reificados) é recusada pelo paradigma fregeano. Uma lógica intensional é interpretada como uma lógica subjectivista, sendo a extensão, para os Analíticos, a terra prometida da objectividade da lógica.

Frege, no primeiro volume de *As Leis Fundamentais da Aritmética*¹³⁰, defende que qualquer conceito tem uma extensão – quinta lei fundamental da Aritmética:

«[...] uma igualdade de cursos-de-valores é igualmente convertível numa generalidade ou igualdade e vice-versa:

$$\vdash (\text{ext } \varepsilon (f(\varepsilon)) = \text{ext } \alpha (g(\alpha))) = (\forall a [f(a)] = g(a)) \quad (\text{V}) \quad \text{[...]»}$$

Grundgesetze der Arithmetik I, §20, p. 35.¹³¹

Frege define a identidade entre as extensões de dois conceitos como a partilha dos mesmos elementos – e.g., o conceito *ser uma lua de Vénus* e *ser uma montanha da Holanda* têm a mesma extensão – a classe nula. O que está implícito nesta definição de identidade entre extensões de conceitos é que qualquer conceito tem uma extensão; caso contrário, não era possível comparar extensões de quaisquer *funções* (género à qual se subsume a espécie *conceito*). Uma extensão é, para Frege, um objecto abstracto uno – a *classe* (tomada na sua unidade) das entidades subsumidas ao conceito. Assim sendo, a

¹²⁹ Por vezes, a intensão que produz a extensão, na lógica extensionalista, não é uma propriedade mas uma *definição impredicativa*, i.e., uma definição que não usa um verdadeiro atributo – e.g., a chamada *classe de Russell* é formada a partir do “predicado” *ser uma entidade que não pertence a si própria*.

¹³⁰ *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I, Jena (Hermann Pohle), 1893.

¹³¹ «[...] eine Wertverlaufsgleichheit immer in eine Allgemeinheit einer Gleichheit umsetzbar ist und umgekehrt:

$$\vdash (\text{ext } \varepsilon (f(\varepsilon)) = \text{ext } \alpha (g(\alpha))) = (\forall a [f(a)] = g(a)) \quad (\text{V}) \quad \text{[...]»}$$

conceitos inexistentes (*e.g.*, ser um prédio com 2 Km de altura) ou contraditórios (ser um quadrado redondo) corresponde uma classe nula. O extensionalismo de Frege está presente no facto de, ao associar a qualquer conceito uma extensão, afirmar a *existência* de extensões de conceitos *inexistentes* ou *impossíveis*. Este extensionalismo de Frege advém do seu conceito de *insaturação*: os conceitos não são objectos (os quais são entidades saturadas), são funções, que são entidades insaturadas. «Conceito» é um conceito ontológico em Frege, e não um conceito lógico-epistémico.

Para Frege, a intensão está associada à individualidade duma representação meramente psicológica e privada. Em Husserl, a intensão é um conteúdo ideal, não é um conteúdo duma (re)representação. As (re)representações quando predicam é que instanciam uma intensão: há uma diferença entre intenção significativa e intensão ou conteúdo ideal. Portanto, a intensão tem uma natureza claramente lógica, ideal; não tem um carácter psicológico-empírico, como Frege afirma. Mas, na verdade, «subjectivismo» é um “palavrão” com que os idealistas metafísicos (*i.e.*, os platónicos) insultam os realistas metafísicos (*i.e.*, os aristotélicos). Qualificar objectos através de *idealizações*, ou seja, *constituindo* objectos categoriais (que são produtos de operações mentais, *i.e.*, cognitivas), é uma defesa implícita do *materialismo*: a realidade é a materialidade. Ao mesmo tempo, este idealismo dos universais é o verdadeiro modo de alcançar a objectividade da ciência: as idealidades são constituídas a partir da coisa física, não são objectos duma para-realidade. Não há confusão possível entre o idealismo gnosiológico e o psicologismo: este último cria os universais, já que a cognição (*i.e.*, o mental) para ele é apenas *re*-representação – criação de imagens, de *ideias*. Portanto, o idealismo gnosiológico da fenomenologia é oposto ao idealismo subjectivista ou psicológico. A filosofia fenomenológica, com a sua lógica intensional, ao remeter os predicados para conteúdos ideais (*i.e.*, para idealizações), foge, por um lado, à identificação psicologista entre a significação e a representação e evita, por outro, o desligamento da linguagem natural e artificial (e, logo, da semântica e da lógica) duma deriva idealista metafísica, que retira o originário vínculo à realidade da percepção. Ao invés, lidar com extensões é um pretenso modo da lógica garantir a sua objectividade, ou, pelo menos, uma objectividade material, pois a extensão não é formada pela idealização dos caracteres de entes, ela é formada pela subsunção das coisas naturais a pseudo-entidades imateriais – universais reificados:

«[...] uma especificação puramente extensional, em geral, não é modo de definir um conceito; que todas as definições de conceitos são definições de conteúdos; e que o quer que seja que ouçamos da definição dum conceito, pelos meios da sua extensão, aquilo que é significado, e sozinho pode ser significado, é uma definição indirecta do conteúdo conceptual a ser definido, por meios de outro conteúdo conceptual, que corresponde por equivalência ao primeiro, na virtude de ter a mesma extensão. E isto, por si só, é suficiente para fazer saber que o ideal duma “lógica extensional”, *i.e.*, uma lógica que em princípio considera *apenas* extensões de conceitos, é fútil, porque é sem objecto.»

Husserl, «Besprechung E. von Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*», *Hua XXII*, p. 16.¹³²

¹³² «Natürlich den, daß die reine Umfangsangabe überhaupt kein Mittel ist, einen Begriff zu bestimmen, daß alle Begriffsbestimmung Inhaltsbestimmung ist, und daß, wo immer von der Bestimmung eines Begriffes durch seinen Umfang die Rede ist, gemeint ist und nur gemeint sein kann eine indirekte Bestimmung des zu definierenden Begriffsinhalts durch einen andern, ihm äquivalent entsprechenden, weil umfangsgleichen. Und dies hätte schon zu der Erkenntnis hingereicht, daß das Ideal einer “Umfangslöge”, d.h. einer Logik, die prinzipiell nur auf Begriffsumfänge reflektiert, ein nichtiges, weil gegenstandsloses ist.»

O conceito de objectividade de Frege e dos Analíticos não-nominalistas é o de que existe uma realidade dos universais. Mas afirmar a realidade do formal é defender implicitamente a ideia de que há uma superioridade dessa pretensa realidade dos universais face à realidade da coisa física, e que ela permite classificar e coleccionar as coisas materiais. Assim sendo, *uma alegada lógica objectiva – a lógica extensionalista – não é um primado do objecto mas sim do atributo*. Isto em Frege é muito claro, pois a extensão não é a pluralidade dos objectos subsumidos (com depois será em Carnap, etc.), é um objecto abstracto – a classe (os objectos subsumidos enquanto unidade).

Para Frege, lógica é ontologia. É segundo esta premissa que a primeira tese da ontologia fregeana tem de ser entendida – a divisão entre *objectos* e *conceitos*. Esta separação ontológica de Frege entre o conceito e os indivíduos é uma hipostasiação, que tem um motivo exterior à semântica e à ontologia: tem um objectivo aritmético, que está ligado à investigação acerca da natureza do número. Frege, devido a um conceito radical de antipsicologismo (que rejeita qualquer recurso à experiência sensível na investigação lógica), pretendeu definir o conceito de número sem a remissão para intuições empíricas: o número ocorreria associado a conceitos, e não a objectos. É por isso que cria uma diferença entre «característica» [*Merkmal*] e «propriedade» [*Eigenschaft*]. Os conceitos são constituídos a partir de *propriedades* – caracteres de conceitos –, para não serem formados através de *características*, as quais são caracteres de objectos:

«A distinção fregeana entre *Merkmal* e *Eigenschaft* é tão simples como as suas aplicações na filosofia tradicional são extraordinárias. A doutrina aparece em *Os Fundamentos da Aritmética*, e o seu principal motivo é o entendimento que Frege tem dos conceitos como os sujeitos *reais* de asserções numéricas.»

Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, p. 138.¹³³

Ao fazer esta distinção, Frege desligou os conceitos dos indivíduos subsumidos a estes: os conceitos ganham ser, um tipo de ser diferente do ser dos entes particulares – trata-se do famoso «terceiro domínio», que nem é físico nem é mental. Na ontologia de Frege, há, então, três tipos de entidades, em que os diferentes estatutos ontológicos correspondem a diferentes funções lógicas:

	Estatuto ontológico:	Função lógica:
<i>Objectos</i>	objectos concretos	argumentos (sujeitos)
<i>Conceitos</i>	entidades não-objectais	funções (predicados)
<i>Classes</i>	objectos abstractos	extensões dos conceitos

A tese de Frege de que os conceitos têm necessariamente extensões e que as extensões são objectos abstractos – classes –, implica que os predicados sejam classes

¹³³ «Frege's distinction of *Merkmal* and *Eigenschaft* is as simple as its applications in the traditional philosophy are extraordinary. The doctrine appears in GRL [*Die Grundlagen der Arithmetik*], and its main motivation is Frege's insight into concepts as the *real* subjects of statements of number.»

ou extensões. Só não o são, para Frege, devido à errónea separação entre sentido e “referência” (pois, na verdade, *predicado e conceito são o mesmo*); mas, se retirarmos essa perversa clivagem, verificamos que Frege defende (ainda que implicitamente) que os predicados são classes. O atributo dum substrato e o conceito ou predicado dum frase são a mesma noção epistémica. Ora, assim sendo, Frege defende um extensionalismo, embora rebuscado: o que ele faz é tornar os predicados em extensões, mesmo que estas sejam vazias, no caso de predicados inexistentes ou contraditórios. Por conseguinte, o seu objectivismo semântico (i.e., a sua reificação das significações e, logo, dos universais) é um extensionalismo: um extensionalismo idealista, pois as extensões são objectos, que nem são materiais nem são meras idealidades; porque, do ponto de vista fregeano, a defesa husserliana do carácter irreal das idealidades é um psicologismo. Frege quer idealidades nem «sensíveis» nem «mentais»: para ele todo o mental é privado. Frege é um formalista puro; apesar de recusar um extensionalismo empirista ao estilo de Schröder, fuge desse psicologismo e cai no platonismo. A filosofia de Frege é um extensionalismo racionalista:

«[...] uma vez que os sentidos fregeanos permanecem ligados a expressões, palavras e frases, ou melhor, a *nomes*, que, no máximo, dão conta de como um nome se refere a tudo o que é um nome. Os actos mentais são intencionais apenas por intermediação. De facto, como admite o próprio Bergmann [cf. G. Bergmann, «Ontological Alternatives» in Elmer Klemke, *Essays on Frege*, Urbana (University of Illinois Press), 1968, p.140], a sua filosofia da mente não é explicitamente desenvolvida, ele diz muito pouco sobre os *actos* mentais em geral [...] Por isso mesmo, concordo com Bergmann que Frege foi provavelmente o primeiro a ver os problemas *lógicos* da *intensionalidade*, mas não integrou isso numa teoria da *intencionalidade*, como fez Husserl. O acto mental, os sentidos, a palavra e o objecto – todos permanecem frouxamente ligados, e, de facto, disjuntos. A notavelmente sofisticada teoria lógica e semântica de Frege, permanecem em agudo contraste com uma filosofia da mente um pouco ingénua. E, no entanto, esta última foi justamente preocupação central de Husserl: como é possível que actos subjectivos, particulares temporal e egologicamente individuados, tenham sentidos objectivos? A metáfora do “agarrar” [*grasp*] fornece, e, como uma primeira aproximação, a descrição inicial correcta. Mas ainda se quer saber o que está envolvido nesta captação [*grasping*].».

Mohanty, *Husserl and Frege*, p. 37.¹³⁴

Husserl viu desde muito cedo o erro do formalismo lógico-matemático: a impossibilidade dum fundamentação meramente sintáctica da lógica e da matemática. Frege não escapa a este paradigma: ele é só na aparência um pensador “*semântico*”, como é patente pelo seu conceito extensionalista de significação – a atitude típica do primado do *sintáctico*. O interessante é que os autores Analíticos não viram as consequências metafísico-cosmológicas da semântica e da lógica de inspiração fregeana: o *espiritualismo metafísico*, particularmente, a ideia de que o pensamento (i.e., as proposições) existe realmente, é uma coisa, uma coisa espiritual, não sendo apenas

¹³⁴ «[...] since the Fregean senses remain attached to expressions, words, and sentences, or rather to *names*, they at most provide an account of how a name refers to whatever it is a name of. The mental acts are intentional only by proxy. In fact, as Bergman himself acknowledges [cf. G. Bergman, «Ontological Alternatives» in Elmer Klemke, *Essays on Frege*, Urbana (University of Illinois Press), 1968, p.140], his philosophy of mind is not explicit worked out; he says very little about the mental *acts* in general [...] I would therefore agree with Bergmann that Frege was probably the first to see the *logical* problems of *intensionality*, but he did not appropriate this into a theory of *intentionality*, as Husserl did. The mental act, the senses, the word, and the object-all main loosely connected, in fact disjoined. Frege’s remarkably sophisticated logical theory and semantics remain in sharp contrast with a rather naïve philosophy of mind. And, yet, this latter was precisely Husserl’s central concern: how is it possible for subjective acts, temporally and egologically individuated particulars, to have objective senses? The metaphor of “grasping” provides the initial, and, as a first approximation, correct description. But one would still want to know what is involved in this grasping.»¹³⁴

uma potencialidade ideal – uma *omnitemporalidade*¹³⁵ –, que poderia ou não ser actualizada por uma intenção significativa dum sujeito transcendental. O conteúdo do conhecimento objectivo genuíno (i.e., as proposições verdadeiras) tem um carácter necessário; mas o acto de conhecer, e, por conseguinte, o conhecimento objectivo, não: a efectivação do conhecimento é uma possibilidade contida no ser, que depende da existência actual de seres inteligentes – antes ou depois destes, não há conhecimento, apesar de haver idealidades.

É paradigmática da incompreensão da essência espiritualista (i.e., idealista metafísica) do pensamento fregeano, por parte dos autores Analíticos, a leitura internalista e intensionalista que Hilary Putnam (um dos criadores da teoria causal da “referência”) faz de Frege. Putnam, atacando o descritivismo de Frege, diz: «*Meanings just ain't in the head!*»¹³⁶ – «As significações simplesmente não estão na cabeça!»:

«Ora, se estados mentais funcionalmente idênticos não referem necessariamente o mesmo, torna-se ilegítimo afirmar, em termos fregeanos, que a referência é determinada exclusivamente pelo sentido, ou ainda, que a extensão de um termo é determinada pela sua intensão. Assim, quando Putnam afirma que “meanings just ain't in the head!” quer com isso dizer que a referência não é determinada pelo estado mental correspondente. Daqui resulta uma posição externalista no que respeita à determinação da referência de um termo (uma vez que não são os estados mentais que a determinam, mas, de acordo com Putnam, uma cadeia causal histórica – daí a teoria causal da referência).»

André Barata, «Caracteres da Experiência» in Revista *Phainomenon*, nº 2, Lisboa (Colibri), 2001, p. 6.

O sentidos “estarem na cabeça” é a tese de Husserl, e não a de Frege. As significações estão, *existem* num *terceiro reino*, ou seja, num *topos ouranios*. Por isso, Putnam erra quando interpreta a semântica fregeana como um *internalismo*. Apesar de, em Frege, a extensão dum termo ser determinada pela sua intensão, esta última não é, como em Husserl, a contraparte lógica da noção gnosiológica de *intenção significativa*. No pensamento husserliano, a *intensão* é uma *intenção*; mas, na filosofia fregeana, não há intencionalidade da consciência, e, portanto, a intensão é uma Forma – é um *ente* espiritual. Frege é um externalista, só que não é externalista empirista, como Putnam, Kripke, Donnellan, etc. (i.e., os defensores da T. C. R.): Frege é externalista racionalista, ou seja, é um idealista metafísico, apesar de não o defender explicitamente como Bolzano, porém o seu pensamento, para ser coerente, implica a existência dum outro-mundo espiritual, dum *topos ouranios*. É compreensível que os filósofos Analíticos não-descritivistas subsumam o pensamento de Frege ao intensionalismo (fazendo-o, erroneamente, aproximar-se do internalismo), pois esta verdade do idealismo metafísico implícito de Frege vai contra o naturalismo Analítico, e a Escola ficaria sem “apóstolo”. *Toda a Filosofia Analítica é extensionalista (e consequentemente externalista)*: Frege é um extensionalista/externalista com significações; e Putnam é um extensionalista/externalista sem significações. Husserl – esse sim – é um internalista. A posição filosófica que os autores Analíticos denominam por internalismo, se for desenvolvida consequentemente, é um intencionalismo da consciência, e já não se trata apenas duma tese semântica, mas sim duma tese gnosiológica.

O externalismo de Frege não é empirista, como de Putnam, o qual fixa a posteriori a “referência” do sentido das expressões, e daí ser um externalista semântico.

¹³⁵ «Allzeitlichkeit» – cf. *EU*, §64, c).

¹³⁶ Hilary Putnam, «The meaning of “meaning”» in idem, *Mind, Language and Reality*. Cambridge (CUP), 1975, pp. 215-271.

A semântica de Putnam tem um cariz *pragmático*¹³⁷, não sendo as significações idealidades (daí não “estarem na cabeça”); logo, o sentido é, segundo a TCR, a representação, repetindo inadvertidamente a teoria psicologista da significação. Esta reiteração, por parte do externalismo semântico, da doutrina do sentido do empirismo psicologista do séc. XIX (Mill, Schröder, etc.) é muito natural, pois só há três hipóteses para o estatuto da significação: ou a significação é uma Forma; ou ela é um conteúdo mental; ou ela é a representação do objecto referido. Ou seja, ou o sentido está num pretenso mundo espiritual ou na mente ou no mundo. Os Analíticos antidescritivistas são incoerentes: apercebem-se do idealismo metafísico de Frege (mesmo não lhe dando este nome), mas como partilham o anti-subjectivismo obcecado daquele (o sentido não pode ser o conteúdo mental), condenam-se inevitavelmente ao empirismo.

A mesma consequência teórica acontece com um fregeano muito peculiar: B. V. Biryukov, um lógico soviético, que, apesar de ser um grande entusiasta de Frege, aponta as inconsistências da filosofia fregeana, no que toca à relação entre o particular e o universal e sua consequente queda no idealismo metafísico. Biryukov, como não trabalha no paradigma Analítico (pertencendo ao movimento do materialismo dialéctico), é bem ciente das consequências idealistas metafísicas de certas teses de Frege:

«Mas, em Frege há um claro exagero do papel do universal, uma certa separação entre as propriedades comuns e os objectos nos quais essas propriedades comuns existem e se revelam, uma falta de precisão no que concerne à relação entre objecto e conceito. [...] Apesar de todas as suas explicações, o leitor dos seus trabalhos não se consegue livrar dum sentimento estranho: parece sempre como se o autor não tivesse acabado de dizer algo; assim gostar-se-ia de perguntar o que é, no fundo, o conceito fregeano. Do ponto de vista da explicação de Frege, segue-se que é, num certo sentido, a propriedade comum das coisas; mas Frege não diz isto directamente. Mais ainda, porque é que Frege toma o termo *conceito* num sentido diferente do usual (*conceito = a reflexão mental das coisas*)? Porque é que ele responde vagamente à questão sobre a relação entre objectos e propriedades comuns? [...] Numa série de pontos (*e.g.*, na questão sobre a origem das verdades aritméticas) a inconsequência de Frege [...] levou-o ao idealismo.»

«Sobre os trabalhos de Frege acerca dos problemas filosóficos da matemática» in *Aplicações lógicas na ciência e na técnica*, Izd. AN SSSR, Moscovo, 1959, pp. 162-163.¹³⁸

Biryukov defende o fregeanismo na sua rejeição da lógica intensional e do pretenso subjectivismo e idealismo a eles ligado¹³⁹. Contudo, não lhe agradam as componentes claramente platónicas da filosofia de Frege. O que é peculiar na interpretação biryukoviana de Frege é o facto de a crença no extensionalismo e a crença no materialismo entrarem em choque. A posição de Frege é errada, mas é consistente:

¹³⁷ A filosofia da linguagem Analítica divide-se em três disciplinas: sintaxe, semântica e pragmática (*i.e.*, a doutrina do contexto e do uso).

¹³⁸ «Но у Фреге было определенное преувеличение роли общего, известный отрыв общих свойств от предметов, в которых эти общие свойства существуют и проявляются, недоговоренность об отношении между предметом и понятием. [...] Несмотря на все его разъяснения, читателя его трудов не покидает странное чувство: кажется, будто автор все время что-то не договаривает; так и хочется спросить, что же такое в сущности фрегевское понятие. Из объяснений Фреге явствует, что это в некотором смысле общее свойство вещей, но Фреге не говорит этого прямо. Далее, почему Фреге прибегает к термину *понятие* в смысле, отличном от обычного (*понятие – мысленный образ* вещей)? Почему он так смутно отвечает на вопрос об отношении между предметами и общими свойствами? [...] В ряде пунктов (например, в вопросе об источнике арифметических истин) непоследовательность Фреге [...] приводили к идеализму.»

¹³⁹ «Frege foi um inimigo do empirismo, do nominalismo e do subjectivismo. As suas ideias diferem essencialmente do ponto de vista nominalista-empirista, o qual nega a realidade do universal. Esta é a sua indisputável contribuição para a filosofia da matemática.» – *ibid.*, p. 162 [«Фреге был противником эмпиризма, номинализма и субъективизма. Его взгляды в корне отличаются от точки зрения эмпирика-номиналиста, отрицающего реальность общего. В этом его бесспорная заслуга перед философией математики.»].

ele reifica o universal, adoptando a solução platónica para o problema da objectividade do conhecimento. Tal como Frege, Biryukov rejeita, por preconceito, uma filosofia da subjectividade transcendental (preconceito que é até mais forte do que o de Frege, devido ao positivismo extremo do materialismo dialéctico); no entanto, e ao contrário de Frege, defende uma metafísica materialista. É esta posição filosófica de Biryukov que lhe permite ver defeitos do pensamento de Frege que nenhum fregeano Analítico pode ver. É que, ao contrário dos Analíticos, Biryukov não tem uma preocupação meramente “técnica” acerca dos problemas lógico-matemáticos: ele tem uma posição filosófica forte, que procura articular com as questões técnicas – daí a idiosincrasia da sua leitura de Frege. Na verdade, o projecto de Biryukov é incoerente: usa uma lógica e uma gnosiologia idealista (i.e., o pensamento de Frege) como meio para defender uma metafísica materialista – ele remete a solução das contradições do fregeanismo para uma sua depuração através da dialéctica do materialismo marxista-leninista. O seu anti-subjectivismo é inconsistente como o de Putnam, pois tal como este (e ainda mais, por ter, à partida, uma posição materialista metafísica) procura dar objectividade à ciência a partir dum conhecimento estritamente empírico; mas, por isso, Biryukov é ainda mais incoerente do que Putnam, ao tentar pôr uma lógica e uma gnosiologia com conseqüências idealistas metafísicas ao serviço duma metafísica materialista. Um materialismo consequente implica uma filosofia transcendental: ao descobrir-se a irrealidade das objectividades científicas e sua instanciação nos actos mentais, polvoriza-se esse antiquíssimo fantasma do ser inteligível.

A interpretação biryukoviana de Frege é reveladora do idealismo metafísico inerente às ideias de Frege, pelo facto de, ao defender a sua lógica extensionalista¹⁴⁰, encontrar os seus defeitos metafísicos – coisa única nos fregeanos, que quando criticam Frege, só aponta os seus problemas “técnicos”, formais (paradoxo de Russell, etc.). No fundo, Biryukov apercebe-se, inadvertidamente, que o primado fregeano da extensão implica a reificação dos predicados; ou seja, o extensionalismo acarreta um idealismo metafísico.

¹⁴⁰ «Frege condenou categoricamente a teoria idealista-subjectiva do juízo como conexão de representações. A lógica psicologista está no caminho errado quando considera o sujeito e o predicado do juízo como representações no sentido da psicologia. Se todo os sujeitos e predicados são apenas representações, então é impossível atingir algo objectivo. [...] Frege estava totalmente certo em pensar que a proposição, no juízo, está relacionada com o próprio objecto; e, logo, se pode falar sobre a sua verdade ou falsidade.» – *ibid.*, p. 141 [Категорически осудил Frege субъективно-идеалистическую теорию суждения как связи представлений. Психологическая логика стоит на ложном пути, когда она рассматривает субъект и предикат суждения как представления в смысле психологии. Если все субъекты и предикаты являются только представлениями, то нельзя достичь чего-либо объективного. [...] Frege совершенно правильно считал, что в суждении высказывание относится к самому предмету и что именно поэтому может идти речь об его истинности или ложности.]

8. Lógica intensional

O séc. XX foi um período em que o aparato da lógica aumentou muito. Esse incremento deu-se pela necessidade de se tentar resolver questões fundamentais no seio da ciência matemática. Com isso, a lógica matemática institui-se como disciplina e ganhou um lugar preponderante. Estas inovações “técnicas”, no âmbito duma lógica que procura fundamentar a matemática, arrastaram consigo toda a lógica e, conseqüentemente, toda a filosofia teórica, para as questões da filosofia da matemática. Esta área filosófica é o grande terreno de combate da filosofia dos nossos tempos. Esses avanços da lógica, particularmente, da lógica simbólica, deram um pendor platónico à investigação filosófica coeva. O platonismo matemático foi visto como uma âncora de esperança, num século em que a rainha da ciência experimental – a física –, após as primeiras décadas gloriosas, mergulhou num empasse. A evolução da lógica simbólica e da lógica matemática foi uma réstia de optimismo, num século de cepticismo. Só que este motivo de esperança para muitos, nesta crise da ciência ocidental (que já Husserl anteviu nos meados dos anos 30), tem sido um falso ídolo. A crise do conhecimento objectivo, o seu desmembramento e especialização exacerbada, numa fuga para frente sem destino (i.e., sem fio-condutor), ainda é acentuada pela atitude platónica vinda da filosofia da matemática. Esse platonismo consiste num primado da sintaxe formal sobre a semântica formal. Pretensos objectos científicos são postulados, devido a resultados meramente sintáctico-formais, i.e., simbólicos. O extensionalismo advém deste perspectiva meramente sintáctica. Pretensas proposições analíticas *a priori* são a base da lógica e da matemática platonistas.

Como reacção ao platonismo matemático surgiu o intuicionismo – uma versão radical do construtivismo em matemática. O platonismo matemático é um idealismo metafísico inaceitável, porém a sua contraparte – o intuicionismo – é demasiado radical, caindo no psicologismo e no relativismo. Os paradoxos do pensamento matemático platonista não significam a necessidade dum novo tipo de matemática, mas apenas um novo tipo de *interpretação*. O platonismo matemático é consequência duma lógica extensionalista. As extensões e os valores-de-verdade tornam-se mais importante do que as intensões e as proposições:

«[...] seremos bem capazes de afirmar que “o conceito de duas palavras conceptuais é o mesmo se, e somente se, as extensões dos conceitos correspondentes coincidem”, sem sermos desviados pelo uso indevido da palavra “o mesmo”. E com esta afirmação, fizemos, creio eu, uma importante concessão aos lógicos extensionalistas. Eles estão certos quando mostram a sua preferência pela extensão, contra a intenção, do conceito que diz respeito à referência, [*Bedeutung*] e não ao sentido [*Sinn*] das palavras, como a coisa essencial para a lógica. Os intensionalistas estão apenas demasiado felizes por não irem além do sentido, pois o que eles chamam a intensão, se não é uma representação [*Vorstellung*], não é nada mais do que o sentido. Esquecem-se que a lógica não está preocupada com a forma como pensamentos, independentemente dos valores-de-verdade, se seguem a partir de pensamentos, que o passo desde do pensamento até ao valor-de-verdade – mais geralmente, o passo do sentido para a referência [*Bedeutung*] – tem que ser dado.»

Frege, *Posthumous Writings*, Oxford (Basil Blackwell), 1979, p. 122.¹⁴¹

¹⁴¹ «[...] we shall be well able to assert that “what two concept-words mean is the same if and only if the extensions of the corresponding concepts coincide” without being led astray by the improper use of the word “the same”. And with this statement we have, I believe, made an important concession to the extensionalist logicians. They are right when they show by their preference for the extension, as against the intension, of concept that they regard the meaning [*Bedeutung*] and not the sense [*Sinn*] of words as the essential thing for logic. The intensionalists are only too happy not to go beyond the sense; for what they call the intension, if it is not an idea [*Vorstellung*], it is nothing else than the sense. They forget that

Não é verdade que uma lógica intensionalista opere, necessariamente, com estados-de-coisas independentemente dos seus valores-de-verdade: Husserl, em «O Cálculo Dedutivo e a Lógica do Conteúdo»¹⁴² (1891), demonstra-o, através duma interpretação intensionalista do cálculo lógico extensionalista de Schröder, que mantém todas as características operativas do sistema schröderiano. O pensamento de Husserl, com a sua ontologia formal, demonstra o contrário. A significação duma proposição (ou seja, o sentido dum estado-de-coisas enquanto mera suposição) implica um “*valor-de-possibilidade*” desse estado-de-coisas que é expresso. Apesar da lógica modal (da qual a ontologia formal é uma consequência) não ser acerca de valores-de-verdade, as modalidades dos juízos determinam *a priori* as possibilidades de valores-de-verdade.

Por outro lado, esse objectivo fregeano duma lógica de valores-de-verdade ou de “referências” implica uma filosofia *actualista*. Duma perspectiva *possibilista*, os «pensamentos» tornam-se, claramente, o objecto da lógica. Não pode ser atribuído um valor-de-verdade às proposições sobre o futuro contingente; nesses casos, devemos falar sobre a sua possibilidade ou impossibilidade. O pensamento lógico de Husserl é fortemente modal: o “*valor-de-possibilidade*” duma proposição é formalmente anterior ao seu valor-de-verdade. Mohanty diz que, ao contrário de Quine, que tem uma lógica proposicional de frases, e de Frege, que tem uma de valores-de-verdade, Husserl tem uma lógica proposicional de pensamentos¹⁴³ (i.e., de *supostos estados-de-coisas enquanto tais*)¹⁴⁴. Em Husserl, as frases não referem objectos não-sensíveis reais – o Verdadeiro ou o Falso – como em Frege, mas estados-de-coisas efectivos ou não-effectivos. As proposições são estados-de-coisas enquanto supostos, porque sentido e “referência” são termos sinónimos – cf. *LU II*, 1, § 15. Provavelmente, a tese mais platónica (i.e., mais metafisicamente idealista) da teoria de Frege é a sua distinção bizarra entre *Sinn* (sentido) e *Bedeutung* (significação), que separa *realmente* as proposições dos estados-de-coisas, reificando, assim, os sentidos ou significações (os *Sinne*) – o «terceiro domínio» de Frege, que nem é físico nem mental.

Para Frege, todos os conceitos têm uma extensão – *quinta lei fundamental da aritmética* –, que é sua classe. Logo, até conceitos impossíveis como a quadratura do círculo têm uma extensão. Assim sendo, as classes de objectos não-existentes são tratados da mesma maneira do que as classes reais. As práticas lógicas e matemáticas tornam-se um cálculo cego, apenas preocupado com a sua coerência, e sem qualquer atenção com o seu sentido, que muitas vezes produz resultados contraditórios e paradoxos. Uma verdadeira dedução científica implica inferir uma conclusão com sentido de premissas com sentido. Husserl, na sua recensão sobre *Vorlesung über die Algebra der Logik*¹⁴⁵ de Ernst Schröder (um texto de 1891), já fala sobre isso, onze anos antes da carta de Russell a Frege, onde o chamado *paradoxo de Russell* (que é causado pelo extensionalismo da quinta lei fundamental da aritmética de Frege) é exposto – aliás, um paradoxo, já à época conhecido por Zermelo e outros matemáticos de Gotinga¹⁴⁶. A mera fundação axiomática (i.e., sintáctico-simbólica) da lógica não pode

logic is not concerned with how thoughts, regardless truth-value, follow from thoughts, that the step from thoughts to truth-value more generally, the step from sense to meaning – has to be taken.»

¹⁴² «Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik» – *Hua XXII*, p. 44-72. Ver Giorgio Scrimieri, *Analitica matematica e fenomenologica in Edmund Husserl*, Bari (Edizioni Levante), 1979, pp. 221-256.

¹⁴³ Cf. *Husserl and Frege*, pp. 93-94.

¹⁴⁴ «[...] o juízo no sentido da lógica apofântica é um suposto estado-de-coisas enquanto tal [...]» – *FTL*, §45 (*Hua XXII*, p. 132) [«(...) Urteile im Sinne der apophantischen Logik sind vermeinte Sachverhalte als solche (...)»].

¹⁴⁵ *Hua XXII*, pp 3-43.

¹⁴⁶ Cf. Claire Ortiz Hill, «Husserl’s mathematical apprenticeship and philosophy of mathematics» in Anna-Teresa Tymieniecka (coord.), *Phenomenology world-wide*, Haia (Springer), 2002, p. 84.

produzir uma teoria da ciência. O critério da consistência formal é insuficiente para uma verdadeira fundamentação da lógica, pois nenhuma sequência de símbolos pode ser autofundante. Mais do que qualquer outra área científica, a lógica precisa duma explicitação do seu sentido. Deve ser explicado o processo cognitivo que mostra o apodicticidade dos axiomas da lógica.

O logicismo não explica a origem cognitiva das provas do formal: ele permanece aberto à velha ideia platónica da existência dum mundo espiritual, que vemos por uma visão mental. Além disso, o platonismo permite excessos de formalismo, porque acredita que tudo o que decorre de algoritmos sem contradição existe. Assim, o *platonismo tradicional* é muitas vezes chamado *realismo ingénuo*. Esse critério da “não-contradição” tem de ser substituído por um critério da “*não-impossibilidade*”, porque o não-absurdo não é necessariamente não-contraditório, isto é, uma mera possibilidade sintáctica (não-contradição) não significa possibilidade semântica (possibilidade “real”). É necessário, então, uma lógica apofântica – uma lógica dos possíveis estados-de-coisas –, a qual é derivada duma ontologia formal – uma lógica dos entes possíveis. No fundo, esta interpretação semântica do cálculo lógico é a ideia kantiana dos juízos sintéticos *a priori* libertada, pela lógica modal, do psicologismo e antropologismo dos chamados conceitos *a priori* do entendimento.

A abordagem fenomenológica mostra que os axiomas simbólicos são fórmulas vazias que só pode ter um sentido genuíno, se elas forem preenchidas pelas operações cognitivas – as *intuições categoriais* – que doam ao sujeito os objectos e as leis que são representados por essas fórmulas. Os algoritmos simbólicos não doam a “realidade” matemática em si: eles são linguagem, são meros signos, não são as próprias estruturas matemáticas da realidade. A “realidade” matemática é apreendida pelo sujeito cognitivo através de intuições categoriais operadas pela fantasia, que consistem em esta variar os caracteres do material perceptivo e captar o que permanece idêntico. Deste modo, a fantasia faz a *idealização* dos atributos da coisa física e *constitui* as estruturas da realidade, i.e., as significações, os conceitos, as proposições, as leis, etc.. Por conseguinte, as idealidades científicas não “descem” directamente dum pretendo mundo inteligível, para aterrarem em fórmulas num papel ou num quadro: elas existem, apenas, enquanto potencialidades necessárias (e, consequentemente, omnitemporais), que podem ser instanciadas por um sujeito cognitivo.

Na recensão sobre *Vorlesung über die Algebra der Logik*, é apontado este tipo de erros, *lato sensu*, formalistas no pensamento lógico de Schröder. Husserl mostra que a teoria da dedução não é apenas um cálculo algébrico ou algorítmico, e que, por conseguinte, a dedução implica uma *interpretação* do cálculo. A componente semântica não pode ser ignorada. O cálculo algébrico é apenas uma parte da dedução: daí a insuficiência do critério da simples consistência formal (i.e., sintáctica) do cálculo. A dedução é verdadeira se for sobre classes existentes. Um cálculo consistente pode também ser acerca de classes fictícias ou impossíveis. Mas, nesse caso, não é um cálculo real de *multiplicidades* [Mannigfaltigkeit] e, portanto, não é uma dedução, em sentido próprio (ou seja, uma verdadeira inferência científica). Antes do algoritmo dedutivo, é necessário traduzir os juízos da linguagem natural em proposições simbólicas equivalentes, e só depois disso é que pode ser operado o cálculo. Em seguida, há que traduzir a proposição simbólica da conclusão no juízo equivalente. Por conseguinte, há uma diferença entre *cálculo* e *dedução*:

«Os sinais são meros suportes para a conceptualização de conceitos genuinamente intencionados [...] E a actividade de julgar vai passo-a-passo, não sobre os sinais, mas sim sobre os próprios objectos, que os signos simbolizam. [...] Mas, mesmo nestas disciplinas [que trabalham pelo algoritmo] não pode ser legitimamente alegado que os sinais formam o único objecto de consideração. No processo de cálculo é

que certamente não é necessária a reflexão sobre os conceitos subjacentes aos sinais. [...] Mas o cálculo não é a dedução total. Pelo contrário, é apenas um elemento da mesma. O cálculo é precedido pela “fixação de equivalência”, ou seja, a substituição do problema por um problema algorítmico correspondente, equivalente ao antigo pelas regras do método simbólico. Em contrapartida palavra, o cálculo é seguido por “interpretação”: a conversão da fórmula final no juízo correspondente exigido pela regra.»

Husserl, «Besprechung E. von Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*», *Hua* XXII, p. 10.¹⁴⁷

Assim como existe diferença entre cálculo e dedução, há também uma diferença entre as leis da lógica formal e as formações primordiais da lógica, que são intuídas pelo sujeito cognitivo – um processo estudado pela lógica transcendental ou genética. A clivagem entre dedução e cálculo deriva da diferença entre *linguagem* e *cálculo*:

«Uma língua não é um método simbólico para a derivação sistemática de conclusões, e um cálculo não é um método para a expressão simbólica sistemática dos fenómenos mentais. A função peculiar da *linguagem* consiste na expressão simbólica dos fenómenos mentais, expressão que nós, em parte necessitamos, para a comunicação desses fenómenos e, em parte, como necessidade de apoio sensual para os nossos próprios movimentos internos de pensamento. A arte correspondente à designação linguista é a gramática. Assim, a gramática não nos ensina como devemos julgar, e também não oferecem regras a respeito de como podemos derivar juízos indirectamente, através de mecanismos simbólicos. Pelo contrário, só nos ensina como devemos expressar juízos correctamente na linguagem. Por outro lado, a função peculiar do *cálculo* consiste em ser um método para a derivação de conclusões simbólica dentro duma determinada esfera do conhecimento. Assim, é uma arte que, através duma simbolização adequada de pensamentos, substitui, por um processo de cálculo – ou seja, um processo regido por regras de transposição e substituição de sinais por sinais –, o real inferir, e, em seguida, por meio da correlação de símbolos e pensamentos executada no princípio, ele deriva os juízos desejados a partir das fórmulas finais resultantes. E mesmo essa correlação, o que constitui uma parte do processo simbólico de derivação, não tem o carácter de denominação linguística. Para a função do sinal aqui absolutamente não é a de acompanhar o *pensamento como a sua expressão*».

Ibid., p. 21.¹⁴⁸

¹⁴⁷ «Die Zeichen sind bloÙe Stützen für die Konzeption der eigentlich intendierten Begriffe [...] Und die Urteilstätigkeit geht Schritt für Schritt nicht auf die Zeichen, sondern auf die durch sie symbolisierten Gegenstände selbst. [...] DaÙ aber die Zeichen den einzigen Gegenstand der Beachtung bilden, kann auch für diese Disziplinen mit keinem Recht behauptet werden. Im Verlaufe der Rechnung bedarf es allerdings keiner Reflexion auf die den Zeichen zugrunde liegenden Begriffe, sondern ausschließlich auf die Regeln der Zeichen, die „Gesetze“ des Kalküls. Aber die Rechnung ist nicht die ganze Deduktion, sondern nur ein Glied derselben. Ihr geht vor das „in Gleichung Setzen“, also die Ersetzung der Aufgabe durch eine ihr nach den Regeln der Zeichenmethode äquivalent entsprechende Algorithmische Aufgabe. Andererseits folgt ihr nach die „Interpretation“, die Umsetzung der Endformeln in die regelrecht korrespondierenden Urteile.»

¹⁴⁸ «Die sprache ist keine Methode systematisch-symbolischer Schlußfolgerung, der Kalkül keine Methode systematisch-symbolischer ÄuÙerung der psychischen Phänomene. Die eigentümliche Leistung der *Sprache* besteht im symbolischen Ausdruck psychischer Phänomene, dessen wir teils für die Mitteilung derselben, teils als sinnliche Stütze für die eigene innere Gedankenbewegung bedürfen. Die zugehörige Kunst sprachlicher Bezeichnung ist die Grammatik. Sie lehrt also nicht, wie wir urteilen sollen, sie gibtauch nicht Regeln, wie wir richtige Urteile indirekt durch symbolische Kunstgriffe herleiten können, sondern nur, wie wir Urteile der Sprache gemäß richtig auszudrücken haben. Auf der anderen Seite besteht die eigentümliche Leistung des *Kalküls* darin, für eine gewisse Erkenntnisphäre eine Methode symbolischer Schlußfolgerung zu sein; also eine Kunst, durch passende Signierung von Gedanken dem wirklichen Schließen ein Rechnen, d.h. ein regelrechtes Umsetzen und Ersetzen von Zeichen durch Zeichen zu substituieren, und dann, vermöge der anfangs vollzogenen Zuordnung von Gedanken und Zeichen, aus den resultierenden Endformeln die gewünschten Urteile herzuleiten. Und selbst diese *Zuordnung*, welche einen Teil des symbolischen Schlußprozesses ausmacht, hat nicht den Charakter einer sprachlichen Bezeichnung: Denn die Funktion der Zeichen ist es hier durchaus nicht, die *Gedanken als ihr Ausdruck* zu begleiten.»

Também, em «O Cálculo Dedutivo e a Lógica do Conteúdo», Husserl refere a necessidade e mostra a possibilidade duma interpretação intensional do cálculo dedutivo. Husserl de-reifica a lógica de Schröder num cálculo não de classes (extensões) mas de conteúdos conceptuais (intensões). *A dedução não é apenas uma operação sintáctica – não é apenas cálculo.* E isto é assim porque *o cálculo não é linguagem*: o cálculo é um auxiliar da linguagem, não é um seu substituto mais rigoroso. Por conseguinte, o cálculo tem de estar subordinado à análise linguística, nomeadamente, a uma interpretação semântica. Uma dedução com sentido implica uma interpretação do cálculo, que o depure das hipóteses meramente sintácticas, as quais têm sentidos contraditórios; ou seja, são possibilidades sintácticas mas não são possibilidades semânticas, e portanto, não são possibilidades “reais”.

O que é próprio da linguagem natural é o seu carácter fundamentalmente *semântico*. A sintaxe é apenas o lado combinatório, formal da linguagem. A semântica, pelo contrário, é o plano “material” e, conseqüentemente, cognitivo da linguagem. É a natureza semântica da linguagem que está por detrás da intencionalidade e do juízo: é isso que a permite descrever o mundo, é isso que a liga à percepção, e faz com que ela não seja uma mera instanciação de proposições-em-si desligadas do real.

Há um *sintáctico antepredicativo*¹⁴⁹ – o qual corresponde às estruturas lógicas originais, “materiais”, autênticas – que é vertido no juízo de percepção, sendo a partir da idealização dessas estruturas que surge o sintáctico formal. *A sintaxe é, por conseguinte, uma idealização.* Assim sendo, o simbolismo lógico-matemático são signos que expressam *idealizações*. Parte dessas *idealizações* são *idealizações* doutras *idealizações*. Portanto, há graus de idealização. As *idealizações* de primeiro grau são importantíssimas para a ciência, e pode-se dizer que são autênticas. As *idealizações* de grau superior, apesar de muitas terem um importante valor operativo, são inautênticas, porque já não remetem para nenhuma estrutura do ser – e algumas destas até são nefastas impossibilidades ou objectos contraditórios; por exemplo, o número dois é um conceito autêntico, mas o conceito de raiz quadrada de -1 é um conceito inautêntico.

Do mesmo modo, o conceito de «conceito» em Frege é uma idealização inautêntica, feita a partir do conceito de predicado, que, por sua vez, é uma idealização de atributos de coisas físicas – e por isso é uma idealização autêntica. Um sistema formal constituído por idealizações inautênticas pode funcionar, em termos pragmáticos, muito bem; no entanto, o seu sentido está pervertido, e, dum ponto de vista estritamente científico (e não apenas técnico), é falso. Por exemplo, a semântica dos predicados de Frege, à excepção de não poder explicitar o que é o sentido da palavra conceptual, explica razoavelmente a questão, e é por isso que tantos autores a defendem. Trata-se de teorias com valor operativo mas sem valor genuinamente científico. Elas consistem em abordagens apenas estáticas ou formais, e não genéticas ou transcendentais. Os seus objectos são ficções quase para-científicas, e não verdadeiras idealidades. Trata-se de idealizações operadas sobre sucessões de idealizações (podendo, teoricamente, essas sequências ir até ao infinito), as quais produzem conceitos pouco mais do que estéreis, apesar de não serem falsos. Um dos melhores exemplos disso é a *teoria dos conjuntos*, a qual pretende explicitar axiomáticamente (i.e., pela lógica simbólica) a essência da disciplina matemática, pondo como conceito-base dessa

¹⁴⁹ «Nas minhas *Investigações Lógicas* II (6ª Invest.), é introduzido o conceito de categorial pela primeira vez exclusivamente no que concerne à sintaxe no juízo. Não tinha sido ainda distinguido: entre o sintáctico em geral e que aparece já na esfera antepredicativa [...] e o sintáctico na esfera específica do juízo.» – *FTL*, §86, n. a), *Hua* XVII, p. 220. [«In meinen Logischen Untersuchungen II, 6. Unters., wurde der Begriff des Kategorialen zuerst eingeführt, ausschließlich in der Blickrichtung auf das Syntaktische im Urteil. Es wurde noch nicht geschieden: zwischen dem Syntaktischen überhaupt, das schon in der vorprädikativen Sphäre auftritt und übrigens auch seine Analoge im Gemüt hat, und dem Syntaktischen der spezifischen Urteilsphäre.»].

axiomática a noção de conjunto. Trata-se duma teoria de elevadíssima idealização, que nada traz para o esclarecimento da origem gnosiológica dos conceitos e leis primitivos da matemática.

«Revendo a disputa Frege-Husserl, penso que podemos dizer que a essência da objecção de Husserl é a de que devemos procurar compreender a *significação* ou a intensão do conceito de número de algum outro modo, e que é filosoficamente importante que o façamos, mesmo se vários tipos de definições explícitas, redutivas podem ser dados. Penso que o trabalho subsequente nos fundamentos da matemática confirma isso. A mesma observação pode ser feita sobre outro conceito básico da matemática. Isto é de especial interesse nos tempos recentes, no caso da teoria dos conjuntos, já que a matemática pode ser “reduzida” à teoria dos conjuntos, mas ninguém entende o que a posse duma definição explícita do conceito de conjunto significaria».

Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge (CUP), 2005, p. 322.¹⁵⁰

Este perverso método formalista começou com Galileu. A questão do estatuto das idealidades é essencial na fundamentação duma ciência: não se pode ficar numa posição duma certa neutralidade acerca da ontologia dos universais, encarando-os apenas dum ponto vista pragmático e de necessidade lógica, que é, no fundo, a atitude de Frege. Uma tal leviandade, no que concerne aos universais, pode levar a grandes equívocos e lacunas científicas. A explicitação do estatuto ontológico dos universais implica uma investigação gnosiológica. No parágrafo 9 da *Krisis*, Husserl aponta um caso clássico desse formalismo ingénuo: apesar duma merecidíssima exaltação da ciência galilaica, aí se alerta, todavia, para o deslize platónico inerente a esta e, por consequência, de todo o conhecimento, tanto empírico como formal, desde então. A visão matemática que Galileu tem do mundo comporta um idealismo metafísico velado, oriundo duma má interpretação do estatuto das idealidades:

«Galileu foi ele próprio um herdeiro no que concerne à geometria pura. A *geometria herdada* e o modo de conceptualizar “intuitivo”, do demonstrar, das construções “intuitivas” *já não era a geometria original*: neste tipo de “intuitividade”, estava já *esvaziada de sentido*. Até a geometria antiga era, à sua maneira, *τέχνη*, removida das fontes da verdadeira intuição imediata e do pensamento intuitivo original, fontes a partir das quais a pretensa intuição geométrica, i.e., aquela que opera com idealidades, tirou o seu sentido primeiro. A geometria de idealidades foi precedida pela agrimensura prática, que nada sabia de idealidades. Uma tal *actividade pré-geométrica* era, portanto, para a geometria, o fundamento do seu sentido, fundamento para a grande invenção da idealização; a última conteve a invenção do mundo ideal da geometria, ou, então, da metodologia da determinação objectivante das idealidades, através de construções que criaram a “existência matemática”. É por uma omissão absolutamente nefasta que Galileu não voltou, para a pôr em questão, à acção doadora de sentido original, aquela que, enquanto idealização, trabalha sobre o solo primitivo de toda a vida teórica e prática – o solo do mundo imediatamente percebido (e aqui especialmente o mundo dos corpos empiricamente percebidos) – e, sobre um tal solo, produz as estruturas da idealidade geométrica. Ele não reflectiu em particular no facto de que o livre fantasiar primordial deste mundo e destas formas produz somente formas empírico-intuitivas possíveis, e não formas exactas possíveis; ele não se perguntou qual a motivação e qual nova operação exigiria a primeira idealização propriamente geométrica.»

Krisis, §9 h) [*Hua* VI, p. 49].¹⁵¹

¹⁵⁰ «Looking back on the Frege-Husserl dispute I think we can say that the upshot of Husserl’s objection is that we must seek to understand the *meaning* or intension of the concept of number in some other way, and that it is philosophically important that we do so, even if various kinds of explicit, reductive definitions can be given. I think that subsequent work in the foundations of mathematics bears this out. The same point can be made about other basic concept of mathematics. This is of special interest in recent times in the case of set theory since mathematics can be “reduced” to set theory, but no one understands what having an explicit definition of the concept of set would mean.»

¹⁵¹ «Galilei war hinsichtlich der reinen Geometrie selbst Erbe. Die *ererbte Geometrie* und die ererbte Weise „anschaulichen“ Erdenkens, Erweisens, „anschaulichen“ Konstruktionen war *nicht mehr ursprüngliche Geometrie*, war selbst schon in dieser „anschaulichkeit“ *sinnentleert*. In ihrer Art war auch

Há uma carência de fundamentação nos trabalhos galilaicos, que os tornam uma *τέχνη*, e não uma *επιστημη* em sentido próprio. Este *modus operandi* mantém-se até hoje. O naturalismo e o fisicalismo coevos, que tendencialmente adoptam o “método experimental” das ciências empíricas, a como única forma legítima de conhecimento objectivo, para qualquer área, resultam dessa abordagem. O *experimento* sobrepõe-se à *experiência* primordial – a percepção quotidiana do mundo, pré-científica –, a partir da qual, indubitavelmente, todo o tipo de ciência se faz. Esta abordagem formalista de Galileu à ciência é a origem histórica do platonismo quase hegemónico na ciência actual – ainda que, grande parte das vezes, inconsciente.

Voltando à análise epistémica das ciências formais, uma fundamentação axiomática da lógica ou da matemática é uma fundamentação técnica, não é uma fundamentação científica. No caso da matemática, a teoria dos conjuntos pode fundá-la axiomáticamente, mas isso não termina o processo de explicitação da matemática: reduzir todos os conceitos da matemática ao conceito de conjunto (ou seja, ao conceito de *extensão*) não traz nenhuma luz sobre o conceito de número, a natureza das leis fundamentais da aritmética, etc., ou seja, a teoria dos conjuntos não é uma epistemologia.

Uma verdadeira fundamentação duma disciplina é uma fundamentação transcendental, que mostre a génese cognitiva dos seus conceitos fundamentais. Por outro lado, mesmo no plano formal da questão (que é sempre um domínio derivado da originária esfera transcendental), a lógica formal tem que ter como célula não a extensão mas sim a *intensão*. Além duma lógica intensionalista estar à partida salvaguardada dos conjuntos impossíveis originados pelas definições *impredicativas*¹⁵² (e.g., a classe¹⁵³ das classes que não pertencem a si próprias, a classe de todas as classes, etc.) e dos consequentes paradoxos (paradoxo de Russell, etc.), também liberta a lógica de

die antike Geometrie schon *τέχνη*, von den Urquellen wirklich unmittelbarer Anschauung und ursprünglich anschaulichen Denkens entfernt, aus welchen Quellen die sogenannte geometrische Anschauung, d. i. die mit Idealitäten operierende, allererster ihren Sinn schöpfte. Der Geometrie der Idealitäten ging voran die praktische Feldmeßkunst, die von Idealitäten nichts wußte. Solche *vorgeometrische Leistung* war aber für die Geometrie Sinnesfundament, Fundament für die große Erfindung der Idealisierung: darin gleich mitbepfaßt die Erfindung der idealen Welt der Geometrie, bzw. der Methodik objektivierender Bestimmung der Idealitäten durch die „mathematische Existenz“ schaffenden Konstruktionen. Es war ein verhängnisvolles Versäumnis, daß Galilei nicht auf die ursprünglich sinngebende Leistung zurückfragt, welche als Idealisierung an dem Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens – der unmittelber anschaulichen Welt (und die speziell an der empirisch anschaulichen Körperwelt) – betätigt, die geometrischen Idealgebilde ergibt; welche Motivation und welche neue Leistung die eigentlich erst geometrische Idealisierung erforderte.»

¹⁵² Trata-se de definições lógico-matemáticas que não remetem para intensões (i.e., atributos) mas sim para extensões. No fundo, a noção de *impredicatividade* é a defesa duma contraditória *definição que não define*, porque, em vez de subsumir objectos através duma qualidade que partilham, tenta apontar cegamente um conjunto de objectos – i.e., sem saber quais são os seus elementos. Ou seja, um predicado que não é uma propriedade é um contra-senso, pois predicar é qualificar.

¹⁵³ Uso aqui classe como sinónimo de conjunto. Na teoria dos conjuntos coeva, diferencia-se entre *classe* (ou «classe própria» – i.e., classe propriamente dita) e *conjunto*, sendo uma *classe* como que uma propriedade, e não um conjunto. Trata-se apenas dum subterfúgio que ainda aumenta o número de contra-sensos: uma classe que é uma extensão que não é um conjunto, classe essa gerada por uma propriedade que não qualifica – uma *definição impredicativa*. Esta separação entre *classe* e *conjunto* é paradigmática da fragilidade do extensionalismo. Repare-se que o pensamento fregeano e a seguinte filosofia analítica duplicam conceitos, transformando pares de sinónimos em clivagens: sentido vs. significação [Bedeutung], característica vs. propriedade, conjunto vs. classe. Não há que admirar: quando se nega que as idealidades são as idealizações dos atributos das coisas, tem que se duplicar entidades – já Platão assim o fez, com a sua divisão entre mundo sensível e mundo inteligível.

implicações metafísicas idealistas (i.e., a reificação dos predicados em classes ou extensões) e permite explicitar o valor epistémico de juízos sobre futuros contingentes (i.e., a *intensão* é o conceito primitivo duma lógica modal), coisa sobre a qual o extensionalismo (que implica um actualismo: qualquer classe existe, “está aí”) não se consegue posicionar, pois o seu primado do valor-de-verdade (em detrimento da possibilidade ou impossibilidade dum conteúdo ideal) implica uma remissão para o presente ou para o passado, para se verificar se é o caso ou não.

9. Do intuicionismo fenomenológico a uma metafísica monista

O brilhantismo da solução de Husserl para a velha questão do uno e do múltiplo ou da relação entre o subjectivo e o objectivo deve-se a uma perspectiva que não é meramente “ontológica”, mas sim ontognosiológica. A teoria do conhecimento, como ciência primeira que é, esclarece a natureza metafísica dos vários tipos de objectos. Por isso, o estatuto ontológico do formal está relacionado com a questão da origem do conhecimento. O formal é *irreal e necessário* – por ser irreal, ele é *constituído* (ao invés do “realismo” platónico); por ser necessário, ele não é construído (contrariamente ao nominalismo).

Tanto o realismo dos universais como o nominalismo resultam de epistemologias erróneas. O primeiro advém dum cepticismo exacerbado no que concerne à percepção; o segundo surge dum cepticismo no que respeita às capacidades do entendimento. Assim sendo, o realismo conceptual anda a par com o racionalismo e o nominalismo anda a par com o empirismo.

A abordagem fenomenológica à epistemologia e à ontologia revela as duas características das idealidades – *omnitemporalidade* e *irrealidade*. Estas teses da filosofia de Husserl permitem superar a oposição entre realismo e nominalismo – as duas principais posições na filosofia dos universais. A omnitemporalidade das idealidades aproxima Husserl do realismo, mas sua irrealidade aproxima-o do nominalismo. Poderíamos dizer que Husserl, dum ponto de vista epistemológico, é quase um nominalista e, dum ponto de vista metafísico, é quase um realista. Este eclectismo é uma consequência da principal posição filosófica de Husserl: idealismo epistemológico e realismo metafísico, que é o sentido último do idealismo transcendental fenomenológico:

«[...] a filosofia de Husserl exhibe uma combinação de realismo (no que respeita ao mundo), platonismo (no que respeita aos *noemata*) e construtivismo (em relação às *noeses* e à constituição fenomenológica), Husserl é um realista na ontologia e um idealista em epistemologia.»

Jairo José da Silva, «Gödel and transcendental phenomenology» in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelas, 2005/IV, n° 234, pp. 560, (sublinhado meu).¹⁵⁴

A teoria do sentido e a teoria da predicção de Husserl têm consequências particularmente interessantes na questão dos universais. Elas revelam que tanto a posição de partida do realismo dos universais como a do nominalismo é correcta. Os universais têm o tipo de ser oposto ao dos particulares: são idealidades, logo, não são entes. O realismo, que parte do plano lógico-epistémico, está certo quanto à necessidade cognitiva de universais; porém, erra quando os reifica, dando um salto ontológico injustificável. O nominalismo, partindo do domínio ontológico, defende, com correcção, que não há tal coisa como um universal; contudo, falha ao deduzir abusivamente que, não sendo os universais entes, eles não sejam «objectualidades do entendimento» [*Verstandesgegenständlichkeiten*] – cf. *EU*, §§58-65. Husserl, tal como os nominalistas, percebe que não há, em sentido cosmológico, universais: só existem os entes particulares, dissemelhantes tanto numérica como, quase sempre, qualitativamente. (Isto é, mesmo que concebamos a hipótese – mais ideal do que real, pois, em termos microscópicos todos os objectos têm diferenças – de dois ou mais objectos iguais, eles

¹⁵⁴ «[...] Husserl’s philosophy displays a combination of realism (with respect to the world), platonism (with respect to *noemata*) and constructivism (with respect to *noeses* and phenomenological constitution), Husserl is a realist in ontology and an idealist in epistemology.»

seriam numericamente diferentes.) Todavia, Husserl não cai no psicologismo inerente ao nominalismo, que defende que os nomes comuns são apenas signos que expressam meras associações psicológicas. Os universais seriam, nesse caso, idealidades humanas, e não idealidades universais – i.e., conceitos lógico-epistémicos necessários à cognição de qualquer ser inteligente. O universal não é um conceito ontológico (pois não é um ente), não é um conceito psicológico (pois não é uma associação psico-antropológica arbitrária), é um conceito epistemológico (e, logo, lógico), porque se trata duma associação gnosiológica acerca da estrutura da realidade: é a necessária generalização para que haja ciência. Tal como disse Aristóteles, não há ciência do particular, só há ciência do geral.

O pensamento de Husserl permite ficar com o melhor do realismo e do nominalismo, sem haver comprometimento com os vícios de ambos: a objectividade do conhecimento fica assegurada – como no realismo – e não há a hipostasiação dum pretenso mundo espiritual ou ideal. O realismo dos universais é um corolário da revolução platónica que funda a filosofia: sem universal, não há *episteme* – esta é a gloriosa vitória sobre o relativismo sofista. O nominalismo nasce duma sensata reacção aos abusos do realismo, daí a sua natureza de negação ou de antítese, o que lhe dá um carácter céptico.

Theodore De Boer, em *O desenvolvimento do pensamento de Husserl*, define a posição husserliana como um realismo *supra rem* dos universais, por ele manter a diferença entre a Ideia e a realidade, sem cair no espiritualismo ou idealismo metafísico inerente ao platonismo, no que o universal, a Ideia é a causa metafísica dos particulares materiais:

«O objecto ideal sobrepõe-se contra as várias coisas individuais não apenas como a unidade se destaca da pluralidade mas, também, como o universal se destaca do individual. O objecto ideal é ao mesmo tempo um “objecto geral”. Mas o universal não é um aspecto das coisas. Ele destaca-se das coisas individuais que pertencem à realidade espaço-temporal. O *eidōs* é supratemporal. Ele não é um universal *in re* mas antes um universal *supra rem*. O universal *supra rem* encontra a sua realização concreta no universal *in re*, porque as coisas não são puramente individuais mas também um aspecto universal. Este é o “comum”, o “similar”, o “semelhantemente” ou aquilo que Husserl escolhe chamá-lo. Este elemento comum nas coisas é a fundação individual para o acto de ideação.»

Theodore De Boer, *The development of Husserl's thought*, (trad. de Theodore Plantinga de: *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen: Van Gorcum, 1966), Haia (Martinus Nijhoff), 1978, pp. 255-6.¹⁵⁵

Os universais não estão nas coisas (seria confundir o particular com o universal) nem são entidades causadoras dos particulares, como na teoria platónica. Com a expressão «*supra rem*», De Boer pretende salientar que a consistência (a “realidade”) dos universais está para além das coisas, querendo isto dizer que eles têm uma natureza diferente da dos objectos físicos¹⁵⁶. De Boer, com a denominação de «realismo *supra*

¹⁵⁵ «The ideal object stands over against the many individual things not only as a unit over against plurality but also as the universal over against the individual. The ideal object is at the same time a “general object”. But this universal is not an aspect of things. It stands apart from individual things belonging to spatio-temporal reality. The *eidōs* is supra-temporal. It is not a universal *in re* but rather a universal *supra rem*. This universal *supra rem* finds its concrete realization in the universal *in re*, for things are not purely individual but also have a universal aspect. This is the “common”, the “similar”, the “alike”, or whatever Husserl chooses to call it. This common element in things is the individualized foundation for a act of ideation.»

¹⁵⁶ «Eu evito o “ante rem” porque Husserl rejeita qualquer fundação teológica dos universais. Ele fala de um reino supra-temporal de ideias, I 130, mas essas ideias não são os pensamentos de Deus, como eles são para Bolzano, II, 101, I 127. Ao usar “supra rem” a expressão, estou a dar ênfase ao “platonismo” de

rem», evidencia o realismo metafísico e a objectividade da teoria do conhecimento de Husserl, daí dizer que enfatiza o «“platonismo”» de Husserl – a palavra é usada entre aspas, porque essa objectividade husserliana dos conceitos é diferente do platonismo em sentido próprio, i.e., o realismo *ante rem* dos universais. Todavia, a denominação husserliana de «idealismo» (epistémico) é mais fiel à sua tese de que as objectualidades científicas têm um tipo de ser oposto ao real – apesar dos preconceitos ligados à palavra «idealismo», que levaram Husserl a deixar de a usar, nos anos 30. Husserl tem um realismo metafísico sofisticado, que nem é um realismo (epistémico) *ante rem* nem um realismo (epistémico) *in re*. Para Husserl, os universais são irrealidades: assim sendo, eles não estão nas coisas; mas eles também não são *ante rem*, como no espiritualismo ou idealismo metafísico inerente ao platonismo, em que o universal, a Ideia é a causa metafísica dos particulares materiais. A simultânea *consistência* e *irrealidade* dos universais fazem com que a filosofia husserliana não seja subsumível ao realismo *in re* nem ao *ante rem*.

Há uma ligação clara entre o empirismo e realismo *in re* e entre o racionalismo e realismo *ante rem*. O primado da percepção, na fenomenologia, pode levar a crer que ela se trata dum empirismo; mas ela não é um empirismo, é um intuicionismo. A fenomenologia não é um empirismo por duas razões: a primeira é o facto de não ser um realismo *in re* dos universais; a segunda (que é uma consequência da primeira) é o facto de os universais não serem sensivelmente intuídos, i.e., não são percebidos.

Analisemos a primeira diferença do idealismo lógico de Husserl face ao empirismo: Para a fenomenologia, os universais, as categorias, as leis lógicas, etc. não estão no mundo, remetendo, no entanto, para o mundo. Husserl chama-lhes, por isso mesmo, «idealidades» – elas são irrealidades, são inexistências (não há reificação do formal). Vejamos o segundo ponto de dissemelhança: Devido à irrealidade das objectualidades teóricas ou científicas, a consciência tem um papel activo na doação destas. As idealidades são *constituídas*: elas são objectos do entendimento. Por isso, as idealidades não são percebidas, i.e., não são dadas passivamente – não se pode receber o que não existe.

Tanto no caso do realismo *ante rem* (ou transcendente) como no caso do *in re* (ou imanente) os universais são captados por recepção directa, e, portanto, surgem, passivamente, na consciência. O papel activo que Husserl atribui à consciência na captação dos universais fá-lo sair desta dialéctica tradicional. Tanto o realismo *ante rem* como o realismo *in re* são realistas no que concerne à natureza do conhecimento, i.e., segundo eles o conhecimento é real – não querendo aqui «real» dizer objectivo mas sim ôntico: havendo, assim, uma reificação do conhecimento, no caso do realismo *ante rem*, e, no caso do realismo *in re*, há o contra-senso de identificar o formal com o material¹⁵⁷. A posição de Husserl sai fora da dialéctica tradicional realismo *ante rem*/realismo *in re*, porque não se trata dum realismo mas sim dum idealismo:

Husserl, que separa a ideia da realidade. A essência não é imanente ao facto, como Merleau-Ponty defende, no *Phenomenologie de la Perception*, I e X. A essência ainda é uma realidade acima em Ideen I 10 – antes da redução transcendental – a qual relaciona as ideias à consciência transcendental e, assim, supera o platonismo – é realizada, Id I 322, 323» – *Ibid.*, p. 256 n. 14. [«I avoid the term “ante rem” because Husserl rejects any theological founding of universals. He does speak of a supra-temporal realm of ideas, I 130, but these ideas are not thoughts of God, as they are for Bolzano, II 101; I 127. By using the expression “supra rem”, I am emphasizing Husserl’s “Platonism”, which separates the idea from reality. The essence is not immanent to the fact, as Merleau-Ponty maintains in *Phenomenologie de la Perception*, I and X. The essence is still above reality in Ideen I 10 – before the transcendental reduction, which relates the ideas to transcendental consciousness and thereby overcomes Platonism, is carried out, Id I 322, 323.»]

¹⁵⁷ Husserl rebate o formal sobre o material, não o identifica com a coisa física. Por conseguinte, Husserl defende um *idealismo* dos universais: eles nem são espiritual ou materialmente reais (realismo) nem são meras representações (nominalismo), são idealidades.

«Husserl foi sempre claramente contra a sua doutrina das Ideias enquanto “realismo platônico” ou “realismo conceptual”. Ele tomou este nome como representando a doutrina que considera as Ideias como *realidades*, quer isto dizer, enquanto coisas que têm o mesmo modo de ser do que as coisas “reais” no espaço e no tempo. Em oposição a esta interpretação, Husserl sempre enfatizou a modo *ideal* de ser das essências. Logo, chamou-se a si próprio não um realista mas um “idealista”. A essência não pode ser uma realidade, porque a idealidade é o “perfeito oposto da realidade”.»

De Boer, *The development of Husserl's thought*, p. 263.¹⁵⁸

O formal é produzido a partir da matéria-prima sensorial; por isso, se pode falar num *a priori* “material”. Tradicionalmente, define-se o *a priori* como aquilo que é conhecido independentemente da sensibilidade. Esta definição, em sentido estrito, é correcta; porém, num sentido alargado, torna-se francamente errónea – o formal não é dado na sensibilidade, mas, sem esta, não poderia ser constituído:

«Temos que ser cautelosos em lidar com a ideia de que o *a priori* é percebido. Um empirismo do *a priori* pode de facto parecer incoerente. Kant considerá-lo-ia escandaloso, porque para ele a condição para a percepção [...] não pode ser dada ela própria na percepção. Uma tal objecção provém duma concepção de *a priori* como a condição subjectiva para a objectividade: ele é pensado no objecto e aplicado na intuição empírica, mas não é encontrado no próprio objecto. Contudo, se não atribuirmos o *a priori* à subjectividade [...] a objecção cai: por conseguinte, o *a priori* é uma estrutura privilegiada do objecto e pode ser revelada na percepção.»

Mikel Dufrenne, *The notion of the a priori* (tradução de Edward. S. Casey de: *La notion de l'a priori*, Paris: PUF, 1959), Evanston (Northwestern University Press), 1966, p. 85.¹⁵⁹

Definir o conhecimento *a priori* como sendo aquele é obtido independentemente da experiência sensível é uma interpretação do estatuto do formal que tende, implicitamente, para a sua reificação e, por consequência, para o dualismo metafísico – realidade material *versus* realidade formal. A concepção tradicional olvida que, dum ponto de vista genético, se pode, num certo sentido, falar em *a priori* “material”. Apesar de esta expressão ser, em termos rigorosos, contraditória (pois é o mesmo que dizer “formal material”), se ela for encarada como tendo um sentido meramente figurativo, trata-se duma expressão ilustrativa da natureza irreal do formal, da estrutura categorial da própria coisa física (o *sintáctico antepredicativo*) e de como estes caracteres nos levam à compreensão do que seja a elegância ou parcimónia duma interpretação monista do formal. A expressão encontra-se num texto de Joaquim de Carvalho, e é particularmente útil para demarcar o apriorismo fenomenológico face ao tradicional apriorismo kantiano:

«As essências, hiléticas ou formais, são objectivas, porque ao contrário de Kant, que viu nas categorias puras formas do entendimento, Husserl admitiu que, embora seja o entendimento que apreende as essências, elas são apreendidas como objectivas, isto é, como estruturas do ser. Daqui, a existência do *a priori* material, em contraste do kantiano *a priori* formal.»

¹⁵⁸ «Husserl was always sharply opposed to his doctrine of ideas as “Platonic realism” or “conceptual realism”. He took this name to represent a doctrine that regards ideas as *realities*, that is to say, as things that have the same mode of being as “real” things in space and time. In opposition to this view, Husserl always emphasized the *ideal* mode of being of essences. Therefore he called himself not a realist but an “idealist”. The essence can never be a reality, for ideality is the “complete opposite of reality”.»

¹⁵⁹ «We must be cautious in dealing with the idea that the *a priori* is perceived. An empiricism of the *a priori* may in fact seem incoherent. Kant would consider it scandalous because for him the condition for perception [...] cannot itself be given in perception. Such an objection proceeds from a conception of the *a priori* as the subjective condition for objectivity: it is thought in the object and applied in empirical intuition, but not found in the object itself. Yet if we do not assign the *a priori* to subjectivity [...] the objection falls: then the *a priori* is a privileged structure of the object and can be revealed in perception.»

A sensibilidade não doa o *a priori*, contudo, ela tem um papel fundamental: doa os elementos a partir dos quais o *a priori* é constituído. Como inexistências que são, as idealidades são doadas pelo entendimento: não se trata de entes que possam ser percebidos. Com razão De Boer afirma que «Nunca certo sentido, os juízos sintéticos *a priori* de Kant podem, para Husserl, ser chamados *a posteriori*, na medida em que a intuição de essências é também uma forma de experiência.» – *ibid.*, p. 245.¹⁶⁰ No entanto, os universais são *a posteriori* apenas em sentido temporal; pois, necessariamente, eles só surgem após a percepção: apesar da *variação eidética*, que constitui os universais, ser uma função da fantasia, as *presentificações* dependem dum contacto prévio do sujeito com *presentações*, ou seja, a *re-presentação* (como o nome indica) deriva da apresentação – a *doação cognitiva original*. Assim sendo, em sentido formal (e não em sentido genético, i.e., temporal), os universais são *a priori* – este é o significado tipicamente filosófico (diferente do mundano) da expressão «*a priori*». Por essa razão, e porque, acima de tudo, é um lógico (logo, um filósofo na acepção mais profunda), Husserl denomina os universais, o formal por «*a priori*»; o que aparenta (apesar de erradamente) contradizer a natureza intuicionista, “empirista” da sua filosofia. É que as *essências* são experiência mas dum tipo oposto à da originária experiência sensível. Trata-se de experiência activa, e não da primordial receptividade ou passividade. Por conseguinte, a *explicação* é, no fundo, a verdadeira experiência, da qual a *intuição categorial* depende inteiramente, assim como todo o conhecimento. As sínteses activas são o plano da *constituição* – a famosa, e muitas vezes mal interpretada, *Sinngebung* (*Ideen* I, §55). A percepção é o nível da verdadeira *doação*. A doação categorial é uma constituição – não é uma recepção pura, caso contrário, Husserl seria, no que concerne à questão dos universais, um realista *in re*. Só a percepção é pura recepção.

O pensamento de Husserl é uma verdadeira síntese desta dialéctica “realismo”/nominalismo da questão dos universais: ele é uma superação do cepticismo inerente ao nominalismo, sem cair no idealismo metafísico que um realismo dos universais coerente implica. *Husserl mostra que um verdadeiro realismo (i.e., um realismo metafísico) implica um idealismo epistemológico*. A filosofia de Husserl é idealista num sentido novo, que é bem diverso do significado tradicional; e, na verdade, o sentido husserliano de idealismo é muito mais rigoroso e coerente do que aquele. O significado de «idealismo», em Husserl, tem duas vertentes: uma versa sobre a *questão dos universais* e outra sobre a *natureza do conhecimento*. Na introdução de *LU* II, 2, Husserl diz que é idealista porque a natureza ontológica dos universais é a idealidade (ou irrealidade, como dirá mais tarde) por oposição à realidade dos particulares:

«Não se deverá, por isso, deixar de empreender, precisamente aqui na série introdutória de investigações, o ataque ao problema da abstracção e, com a defesa do direito próprio dos objectos específicos (ou ideais) em face dos individuais (ou reais), assegurar o fundamento principal da lógica pura e da doutrina do conhecimento. Este é o ponto no qual o relativismo psicologista e empírico se distingue do idealismo, o qual expõe a única possibilidade duma teoria do conhecimento concordante consigo mesma. Naturalmente que o discurso sobre o *idealismo* não visa aqui nenhuma doutrina metafísica, mas sim a forma da teoria do conhecimento que reconhece o ideal como condição de possibilidade do conhecimento objectivo em geral e que não se equivoca sobre ele dum ponto de vista psicologista.»

¹⁶⁰ «In a certain sense, Kant’s synthetic a priori judgements could be called synthetic a posteriori for Husserl, insofar as the intuition of essences is also a form of experience.»

Este idealismo é um *idealismo epistemológico*. Mas há, em Husserl, um sentido de «idealismo» que, estando no encalce deste, é mais profundo: trata-se do famoso *idealismo transcendental fenomenológico*. Este último adjectivo – «fenomenológico» – é importante, para que não se confunda com o bem diferente idealismo kantiano: este novo idealismo transcendental não advém duma mera condição de possibilidade, ele funda-se numa evidência científica dessa nova ciência que é a fenomenologia. Ela consiste na captação da necessária contingência da intuição sensível e da necessária absolutez (i.e., apodicticidade) da consciência. O significado desta tese é o de que a consciência é, epistemicamente, necessária; tratando-se, aqui, duma tese gnosiológica, e não duma tese metafísica¹⁶². Ela significa que o fenomenólogo, ao iniciar a sua investigação gnosiológica, verifica que a existência de actos de consciência é indubitável, por oposição à necessária contingência dos seus conteúdos (i.e., os objectos físicos), a qual advém da transcendência destes. Ou seja, a imanência (a mente) é apodíctica porque ela remete para si própria, ela é transparente para si mesma. Os objectos reais (i.e., físicos) visados pelos conteúdos da consciência (os *noemas* ou *cogitata*), como estão fora da consciência (e aqui está o fervoroso realismo que Husserl confessou a Baudin – *esse non est percipi*), não são imediatamente “transparentes” à consciência. Isto é, do ponto vista epistémico (“formal”, num sentido lato), a certeza da minha consciência (mais do que isso a sua necessidade gnosiológica) é anterior à do mundo; ou seja, ela é a base indubitável onde assenta o conhecimento. Há uma evidência (i.e., uma experiência) da apodicticidade da consciência: a intuição de que *ego cogito cogitata* é dada no modo de crença da necessidade – enquanto penso não me posso enganar que não penso, como Descartes, genialmente, verificou. Não se trata duma compreensão apenas formal¹⁶³, dum raciocínio de teoria do conhecimento clássica: é uma experiência.

O verdadeiro realismo metafísico é um idealismo gnosiológico: a certeza da *idea* (i.e., a *noese*, o acto mental) é anterior, na ordem da fundamentação epistémica, à certeza do seu conteúdo – a coisa física visada pelo *noema*. É frequentemente olvidado que a *Sinngebung* (a doação de sentido) não é uma constituição do percepto, mas sim do sentido noemático, encostando-se, desse modo, Husserl ao idealismo subjectivista, i.e., metafísico. Antes de mais, como o termo indica, trata-se da doação do sentido, e não da doação do objecto. Este “erro” interpretativo (mais do que um erro é uma posição “ideológica”) deve-se, essencialmente, à incompreensão do fio-condutor da via cartesiana presente no périplo do §49 ao §55 de *Ideen I*. Husserl, aí, não está a falar na percepção, referindo-se, sim, ao sentido intencional. A percepção é do âmbito da *hyle* e o núcleo noemático é do âmbito da *morphe*; por isso, a estrutura da consciência – o ego

¹⁶¹ «Es wird daher nicht untunlich sein, gleich hier in der einleitenden Reihe von Untersuchungen das Abstraktionsproblem in Angriff zu nehmen und mit der Vertheidigung der Eigenberechtigung der spezifischen (oder idealen) Gegenstände neben den individuellen (oder realen) das Hauptfundament für die reine Logik und Erkenntnislehre zu sichern. Dies ist der Punkt, an dem sich der relativistische und empiristische Psychologismus von dem Idealismus unterscheidet, welcher die einzige Möglichkeit einer mit sich ein stimmigen Erkenntnistheorie darstellt. Natürlich meint hier die Rede von Idealismus keine metaphysische Doctrin, sondern die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objectiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologistisch wegdeutet.»

¹⁶² A necessidade epistémica da consciência não é uma necessidade lógica (e, logo, ontológico-formal), não é a necessidade à qual pertencem os juízos “Ou α ou não- α .” e “ $1+1=2$ ”. Na teoria do conhecimento, «condição de possibilidade» e «necessidade» são sinónimos.

¹⁶³ Para Kant, o Eu é ainda um mero princípio formal. A formulação que usa no início no parágrafo §16 da «Analítica dos princípios» demonstra-o: «O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações [...]» – *KrV*, A 96 («Daß Ich denke, muss alle Vorstellung begleiten können [...]»).

e as suas noeses que constituem os sentidos – é apodíctica, enquanto a percepção (que é o lugar primordial da origem do conhecimento) é, necessariamente, contingente. É verdade que Husserl, no parágrafo 49, para demonstrar a absolutez da consciência, faz um experimento mental em que os dados hiléticos (as sensações) são permanentemente discordantes, não havendo, assim, doação da coisa física; e daí conclui que, no entanto, haveria, igualmente, a certeza da minha egoidade. Esse experimento mental, como a expressão indica, não é uma descrição fenomenológica duma experiência real; por conseguinte, mesmo no §49 de *Ideen I*, Husserl não opina acerca da percepção, e, assim sendo, ver nesse périplo do §49 ao §55 uma defesa do idealismo metafísico é injustificável. Ele serve, sim, para mostrar a absolutez da consciência face à necessária contingência dos seus objectos intencionais reais. Quando é afirmado, no título do parágrafo 55 de *Ideen I*, que «Toda a realidade existe por “doação de sentido”» – *Hua III/1*, p. 120 –,¹⁶⁴ trata-se duma trivialidade: não há uma experiência de mundo cientificamente organizada, sem um sujeito cognitivo, que constitui os universais, e, logo, a ciência. Não há realidade *para o sujeito*! A tese de que *toda a realidade existe por doação de sentido* é uma tese de fenomenologia, e não de física ou de metafísica. Na verdade, a formulação de Husserl está correcta, pois dizer que, sem doação de sentido, não há realidade *para o sujeito* é uma redundância: a clivagem entre realidade e irrealidade é especificamente gnosiológica – corresponde à diferença entre objectos intencionais reais e objectos intencionais irrealis (daí se dizer que “O rio Tejo é real.” e “A montanha de ouro é irreal.”). É por isso que Husserl não afirma que “Todo o mundo existe por doação de sentido.” e diz, sim, que “Toda a realidade existe por doação de sentido” – «realidade» implica uma atitude dóxica, implica a crença dum sujeito cognitivo num conjunto de leis e estruturas, i.e., a crença num mundo *organizado*. O idealismo tradicional reduz o mundo às *ideias*; o idealismo de Husserl mostra que a Realidade é dada pelas *ideias*, pois o mundo, esse sim, é material. A filosofia fenomenológica husserliana demonstra que há uma diferença entre mundo (coisa física) e Realidade (conhecimento da coisa física). Por isso, Husserl afirma que:

«De certa forma e com alguma cautela no uso de palavras, pode ser dito: *Todas as unidades reais são “unidades de sentido”*. As unidades de sentido pressupõem (sublinho novamente: não porque o deduzimos de qualquer postulado metafísico, mas porque podemos mostrá-lo por procedimentos intuitivos totalmente indubitáveis) uma consciência doadora de sentido, o que em si é absoluta e não depende duma doação de sentido.»

Ideen I, §55 (*Hua III/1*, p. 120).¹⁶⁵

Uma «unidade real» é o tal *X* idêntico em diversos sentidos noemáticos, o qual é captado numa síntese politética de coincidência (ou “sobreposição”) de identidade total entre estes últimos. Essa tese fundamental do idealismo transcendental fenomenológico de que toda a realidade existe por doação de sentido também aparece, ainda que noutros termos, no parágrafo 41 de *CM*, no âmbito da própria definição do idealismo transcendental fenomenológico e da apresentação das suas tarefas:

«[...] é, em primeiro lugar, uma explicitação de si próprio, no sentido estrito do termo, que mostra, duma forma sistemática, como é que o ego se constitui a si próprio como existência em si da sua essência própria; é, em segundo lugar, uma explicitação de si próprio, no sentido lato do termo, que mostra como é

¹⁶⁴ «Alle Realität seiend durch „Sinnggebung“.»

¹⁶⁵ «In gewisser Art und mit einiger Vorsicht im Wortgebrauche kann man auch sagen: Alle realen Einheiten sind „Einheiten des Sinnes“. Sinneseinheiten setzen (ich betone wiederholt: nicht weil wir aus irgendwelchen metaphysischen Postulaten deduzieren, sondern weil wir es in intuitivem, völlig zweifellosem Verfahren aufweisen können) sinngebendes Bewußtsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinnggebung ist.»

que o ego constitui em si os *outros*, a *objectividade* e, em geral, tudo aquilo que para o ego – seja no eu ou no não-eu – possui um valor existencial. [...] a fenomenologia é, *eo ipso*, *idealismo transcendental*, ainda que num sentido fundamentalmente novo. Não o é no sentido dum idealismo psicológico que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta a possibilidade dum mundo de coisas em si, ainda que a título de conceito-limite. É um idealismo que nada mais é do que a auto-interpretação do meu ego enquanto sujeito de conhecimentos possíveis. [...] É a *explicitação do sentido* de qualquer tipo de ser que eu, o ego, posso imaginar; e, mais especialmente, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: a da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral [...].»

Hua I, p. 118-9.¹⁶⁶

A essência do idealismo transcendental fenomenológico é a de que, para fundar (i.e., explicitar verdadeiramente) o mundo, há que, primeiro, fundar o Eu, depois os outros¹⁶⁷ e, finalmente, então, fundar o mundo. A contingência ou relatividade do mundo (face à absolutez da consciência) não significa que ele não exista ou que a sua existência seja duvidosa – Husserl, no parágrafo 7 de *EU*, afirma a efectividade do mundo: ele é doado, nos juízos antepredicativos (i.e., na percepção), na modalidade dóxica da certeza. Mas, como é óbvio, o mundo não pode ser dado no modo de crença da necessidade: “O mundo tem pedras.” não tem a mesma força cognitiva de “ $2+2=4$ ”. É esse o singelo significado do parágrafo 55 de *Ideen I*.

Na filosofia coeva, quando se fala em realismo, parte-se, a maior parte das vezes, duma atitude céptica (caso clássico: a conhecida metáfora de Neurath), para, por uma questão de alegado bom-senso, se defender uma teoria do conhecimento “pragmática” – ou seja, o realismo tradicional é um realismo ingénuo, pré-científico. A única via para a fundamentação genuína do conhecimento é a transcendental. Assim sendo, um realismo metafísico implica um idealismo gnosiológico. Um realismo transcendental é um contra-senso: esse foi o imperdoável erro de Descartes – defender, simultaneamente, um realismo epistemológico e um realismo metafísico. O idealismo transcendental fenomenológico é um cartesianismo renovado: ao mesmo tempo que elogia a descoberta cartesiana da subjectividade transcendental, Husserl lamenta a má interpretação que Descartes fez dela:

«Descartes tinha a mais pura vontade de radical ausência de preconceitos. Mas sabemos, graças às recentes investigações e em particular às belas e profundas dos Srs. Gilson e Koyré, quanta Escolástica se encontra oculta e como preconceito obscuro, nas meditações de Descartes. Mas não é só isso; antes de mais temos de manter afastados os preconceitos, para nós dificilmente perceptíveis, derivados da orientação para a ciência matemática da natureza, como se sob o título *ego* se tratasse dum axioma

¹⁶⁶ «Genauer gesprochen, und fürs erste: als eine Selbstausslegung im prägnanten Sinne, die systematisch zeigt, wie das ego sich als in sich und für sich Seiendes eines eigenen Wesens konstituiert; und dann zweitens als eine Selbstausslegung im erweiterten Sinne, die von da aus zeigt, wie das ego in sich vermöge dieses Eigenwesens auch *Anderes*, *Objektives* konstituiert, und so überhaupt alles, was für es je im Ich als Nicht-Ich Seinsgeltung hat. In dieser systematischen Konkretion durchgeführt ist die Phänomenologie *eo ipso* *transzendentaler Idealismus*, obschon in einem grundwesentlich neuen Sinne; nicht in dem eines psychologischen Idealismus, nicht eines Idealismus, der aus sinnlosen sensuellen Daten eine sinnvolle Welt ableiten will. Nicht ist es ein Kantianischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können – sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können. [...] Es ist die an jedem mir, dem ego, je erdenklichen Typus von Seiendem, und speziell an der (mir durch Erfahrung wirklich vorgegebenen) Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt, in wirklicher Arbeit durchgeführte *Sinnesauslegung*. Dasselbe aber sagt: systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität selbst.»

¹⁶⁷ A passagem duma egologia para uma alteregologia é o trânsito dum solipsismo metodológico para a evidência da intersubjectividade e, portanto, para a necessidade das leis fundamentais do conhecimento.

fundamental apodíctico que, em união com outros (a derivar deste), tem de fornecer o fundamento para uma ciência dedutiva do mundo, uma ciência *ordine geometrico*. Neste contexto, não pode de modo algum afigurar-se óbvio que tivéssemos salvado, no nosso ego apodicticamente puro, um pequeno resquício de mundo que, entre todas as coisas do mundo, seria a única inquestionável para o eu filosofante, e que o que importa agora é desvendar o mundo restante, mediante inferências bem-feitas e de acordo com os princípios inatos do ego. Infelizmente é o que acontece em Descartes com a viragem discreta, mas funesta, que transforma o ego em *substantia cogitans*, em *animus* humano separado, em ponto de partida para raciocínios segundo o princípio de causalidade, em suma, com a viragem pela qual se tornou o pai do contraditório realismo transcendental.»

Pariser Vorträge, p. 16. [Hua I, p. 9].¹⁶⁸

O realismo gnosiológico acusa Husserl de ser um idealista (i.e., um idealista metafísico) porque pretende encontrar mundo onde, necessariamente, só pode haver conhecimento – ou seja, *ideias*, (re)apresentações, *Erlebnisse*. O que Husserl demonstra (o pretendo idealista berkeleyano) é que todo o realismo gnosiológico é, necessariamente, um idealismo metafísico. Descartes também comete esse erro do realismo tradicional (i.e., epistémico): tentou encontrar uma coisa indubitável *per si* (algo que é impossível), para a tomar como um axioma fundamental apodíctico, e daí deduzir tudo o resto, em vez de descobrir o *campo transcendental* e a sua ciência – a fenomenologia¹⁶⁹. É necessário purificar a extraordinária descoberta cartesiana. O facto do idealismo transcendental fenomenológico não ser propriamente um cartesianismo mas, sim, um neocartesianismo é importantíssimo: não há nenhum conteúdo de experiência que seja apodíctico, o próprio experienciar ou (re)apresentar, esse sim, é apodíctico. Nenhum objecto percebido é dado como necessário; portanto, a existência da coisa na sua materialidade exterior à consciência não é, gnosiologicamente, necessária, apesar de ser efectiva. O *campo transcendental* é apodíctico; o mundo não é: os conteúdos dos actos mentais e os próprios actos são, epistemicamente, necessários, enquanto as coisas físicas intencionadas por eles não o são. Não se pode tornar a necessária precedência *metafísica* do mundo (e a sua consequente aparição) no fundamento do conhecimento, i.e., numa base *epistémica* apodíctica:

«Que se deve começar a fazer filosoficamente com o ego transcendental? [...] Em certo sentido, ele é mesmo o fundamento e o solo sobre o qual se joga todo o conhecimento objectivo, o bom e o mau. Mas significará esta precedência e pressuposição [...] que ele é a base cognitiva, no sentido habitual, para este conhecimento objectivo? A ideia, a tentação, não anda muito longe; é até a de toda a teoria realista. Mas a

¹⁶⁸ «Descartes hatte den reinsten Willen zu radikaler Vorurteilslosigkeit. Aber wir wissen durch neuere Forschungen und insbesondere die schönen und tiefgründigen der Herren Gilson und Koyre, wie viel Scholastik im Verborgenen und als ungeklärtes Vorurteil in Descartes' Meditationen steckt. Aber nicht das allein; zunächst schon die aus der Blickrichtung auf die mathematische Naturwissenschaft stammenden, für uns selbst kaum merlichen Vorurteile müssen wir uns vom Leibe halten, als ob es sich unter dem Titel *ego cogito* um ein apodiktisches Grundaxiom handle, das im Verein mit anderen (davon her abzuleitenden) das Fundament für eine deduktive Weltwissenschaft abzugeben habe, eine Wissenschaft *ordine geometrico*. Im Zusammenhang damit darf es keineswegs als selbstverständlich gelten, als es keineswegs als selbstverständlich gelten, als ob wir in unserem apodiktisch remen ego ein kleines Endchen der Welt gerettet hätten als das für das philosophierende Ich einzig Unfragliche von der Welt, und daß es nun darauf ankomme, durch recht geleitete Schlußfolgerungen nach den dem ego angeborenen Prinzipien die übrige hinzuzuschließen. Leider so geht es bei Descartes mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das ego zur *substantia cogitans*, zum abgetrennten menschlichen *animus* macht, zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist.» Ver CM, §10 (Hua I, p. 63).

¹⁶⁹ «Portanto, o fundamento derradeiro da filosofia, no sentido cartesiano de ciência universal, não deveria ser o *ego cogito*, mas uma ciência do ego, uma *egologia* pura e deveria pelo menos proporcionar o chão da sua fundamentação absoluta.» – *Pariser Vorträge*, Hua I, p. 12 [«Also nicht das *ego cogito*, sondern eine Wissenschaft vom ego, eine reine *Egologie* müsste das unterste Fundament der Philosophie im Cartesianischen Sinne der universalen Wissenschaften sein und müsste mindestens das Grundstück für deren absolute Begründung leisten.»]

tentação de buscar na subjectividade transcendental premissas para a posição existencial do mundo subjectivo desaparece ao pensarmos que todos os raciocínios [...] decorrem justamente na subjectividade transcendental [...]. Não é que queiramos declarar como falsa a grande ideia cartesiana de procurar a fundamentação mais profunda das ciências objectivas e do ser do mundo objectivo na subjectividade transcendental. [...] Mas, talvez, com a descoberta cartesiana do ego, se abra também uma *nova ideia de fundamentação, a saber, a da fundamentação transcendental.*»

*Pariser Vorträge, Hua I, p. 11.*¹⁷⁰

A precedência metafísica do mundo face à consciência não implica que a sua existência certa seja o fundamento epistémico (i.e., a primeira lei) do conhecimento: quando se justifica a ciência, está-se numa abordagem formal, e, por isso, há uma diferença entre a *matéria-prima* do conhecimento – a aparição do mundo – e o seu *fundamento* – a consciência pura. O idealismo transcendental é, então, a contraparte formal do intuicionismo “materialista” da perspectiva genética. O intuicionismo genético é da ordem do gnosiológico e o idealismo transcendental é do domínio do epistemológico – a *episteme* implica “prova”, implica apodicticidade, ainda que o material a ser demonstrado seja inteiramente empírico.

¹⁷⁰ «Was ist mit dem transzendentalen ego philosophisch anzufangen? Gewiß, sein Sein geht evidentermaßen – für mich, den Philosophierenden – erkenntnismäßig allem objektiven Sein vorher. In gewissem Sinne ist es wohl der Grund und Boden, auf dem sich alle objektive Erkenntnis, gute und schlechte, abspielt. Aber besagt darum dieses Vorhergehen und in aller objektiven Erkenntnis Vorausgesetztsein, daß es Erkenntnis grund im gewöhnlichen Sinne ist für diese objektive Erkenntnis? Der Gedanke, die Versuchung liegt nahe; es ist eben die aller realistischen Theorie. Aber die Versuchung verschwindet, in der transzendentalen Subjektivität Prämissen zu suchen für die Existenzsetzung der subjektiven Welt, wenn wir daran denken, daß alle Schlüsse, die wir vollziehen, rein gefaßt, selbst in der transzendentalen Subjektivität verlaufen und alle auf die Welt zu beziehenden Bewährungen an der Welt selbst, als wie sie in der Erfahrung sich selbst gebend und bewährend ist, ihr Maß haben. Nicht als ob wir den großen Cartesianischen Gedanken, die tiefste Begründung objektiver Wissenschaften und des Seins objektiver Welt selbst in der transzendentalen Subjektivität zu suchen, für falsch erklären wollten. Wir würden ja sonst seinen meditierenden Wegen, sei es auch unter Kritik, nicht nachfolgen. Aber vielleicht eröffnet sich mit der Cartesianischen Entdeckung des ego auch eine *neue Idee von Begründung, nämlich transzendentaler Begründung.*» Ver *CM* §12, *Hua I*, p. 66.

10. Conclusão

A percepção e a predicação não são duas capacidades cognitivas totalmente separadas, i.e., sem qualquer relação directa. Há uma continuidade entre as sínteses originais da percepção e as sínteses do juízo. A teoria husserliana tem muito maior poder explicativo do que as teorias oriundas da relutância céptica da filosofia analítica. Além disto, a filosofia de Husserl também é mais elegante do que a abordagem Analítica, pois articula a teoria do juízo com a teoria da percepção.

O pensamento de Husserl tem um carácter monista. Esta sua qualidade permite ultrapassar as aporias da filosofia analítica, que não são mais do que o resultado do dualismo platónico de Bolzano e de Frege. Husserl surge, assim, como um paradigma inverso do fregeano – e, logo, Analítico. Esse monismo está presente nas seguintes características da filosofia husserliana:

- união da (re)apresentação e da proposição;
- união entre a significação e a orientação para o objecto das proposições;
- união entre o sujeito e o predicado (o particular e o universal) no juízo.

São estas identificações, que no paradigma fregeano são separações (não só conceptuais mas também metafísicas), que permitem explicar articulação entre a percepção e o juízo. O carácter necessário das articulações sintácticas da proposição (i.e., a sua natureza lógica), descoberta bolzaniana que Husserl defende juntamente com Frege, não implica a irrelevância do estudo da (re)apresentação. Estas três articulações da fenomenologia husserliana derivam duma tese oposta à «viragem linguística» (*linguistic turn*) da filosofia analítica: a anterioridade do pensamento face à linguagem – ou seja, a diferença entre experiência antepredicativa e experiência predicativa. Neste caso, é Husserl que aparta uma suposta identidade entre o pensamento e linguagem – tese que está na base da filosofia analítica¹⁷¹. Desta concepção não-linguística do pensamento advém o seguinte corolário: a dissemelhança entre lógica e linguagem – também identificadas pelo paradigma Analítico. O pensamento é necessariamente lógico, mas o lógico e o linguístico são coisas independentes. Antes da experiência linguística, há a experiência primordial que é a percepção, sendo esta já logicamente estruturada. A proposição é apenas a ascensão ao nível linguístico duma natureza lógica que lhe é anterior. Há, portanto, uma continuidade entre situação-de-coisas, (re)apresentação e proposição – ou seja, uma coerência entre os factos do mundo, a sua doação perceptiva ao sujeito cognitivo e a prolação de juízos por este.

Para a filosofia analítica, que identifica o lógico com o linguístico, uma doutrina da ciência fundada na apresentação (ou seja, numa experiência pré-linguística) é, necessariamente, um subjectivismo ou psicologismo. Tal posição é muito clara em Frege, que vê, tal como os Modernos, a apresentação como uma imagem interior

¹⁷¹ Michael Dummett, em *Origins of Analytical Philosophy*, diz que «O que distingue a filosofia analítica, nas suas diversas manifestações, doutras Escolas é a crença, primeiro, de que uma explicação filosófica do pensamento pode ser alcançada por uma explicação filosófica da linguagem, e, secundamente, de que uma explicação abrangente só pode ser assim atingida. Na sua ampla diferença entre si – os positivistas lógicos, Wittgenstein (em todas as fases da sua carreira), a filosofia da “linguagem comum” de Oxford e a filosofia pós-carnapiana estado-unidense (enquanto representada por Quine e Davidson) –, todos aderiram a estes axiomas gémeos.» – *Ibid.*, Londres (Duckworth), 1993, p. 4 [«What distinguishes analytical philosophy, in its diverse manifestations, from others schools is the belief, first, that a philosophical account of thought can be attained through philosophical account of language, and, secondly, that a comprehensive account can only be so attained. Widely as they differ from one another, the logical positivists, Wittgenstein in all phases of his career, Oxford ‘ordinary language’ philosophy and post-Carnapian philosophy in the United States as represented by Quine and Davidson all adhered to these twin axioms»].

subjectiva. Apesar da chamada filosofia da mente (disciplina em que a intencionalidade é um tema central), a ideia de que todos os actos de consciência são intencionais está muito longe de ser consensual na filosofia analítica, sendo até muito polémica, por ir contra os axiomas do seu próprio paradigma, e, portanto, uma vez aceite esta tese, a própria Escola implode. A redução Moderna da apresentação à imagem (i.e., a uma *re*-representação) elimina o carácter intencional da mente, tornando a doação dos factos do mundo numa mera aparência criada pelo sujeito. Os pais da filosofia analítica (Frege, Wittgenstein, Schlick, etc.¹⁷²) não perceberam o erro das teorias da percepção e da imaginação dos Modernos, e ficando reféns desta descrença na percepção, reiteraram a velha solução de Platão face ao relativismo sofístico: a reificação do formal.

A filosofia analítica é apenas um pensamento da proposição. A filosofia fenomenológica, para além disso, é também uma filosofia da (re)apresentação. Husserl supera o subjectivismo empirista sem cair no erro oposto que é o objectivismo semântico¹⁷³. A apresentação não é imagem; logo, não é interna também: visa o mundo. A filosofia fenomenológica, à imagem da revolução matemático-experimental do séc. XVII (que unificou os mundos sublunar e supralunar), religa o sensível e o inteligível, articula o material e o formal.

É sintomático que o paradigma da lógica extensional, e às vezes até do objectivismo semântico (no caso dos Analíticos não-nominalistas), está em contradição com o outro primado da filosofia analítica: o naturalismo ou fisicalismo, i.e., a defesa de que método científico por excelência é o matemático-experimental, sendo a física a disciplina primeira do conhecimento. Há, então, uma antinomia de base no projecto Analítico entre uma semântica que aponta o espiritualismo metafísico e uma epistemologia que defende o materialismo metafísico. Na própria epistemologia Analítica, há um realismo ingénuo de natureza céptica, que torna esta disciplina ineficaz: a mente não intenciona objectos sensíveis, reais e materiais mas sim sensações, que por mera especulação ingénuo e acrítica, são tidas como originadas por hipotéticas coisas físicas (autênticos *númenos*), que a física moderna não pode explicar (pois não é

¹⁷² Frege e Wittgenstein são incontestados. É comum ajuntar-se-lhes Russell e Moore. Não o faço porque os seus contributos para a formação da escola analítica são circunstanciais, e não teóricos – as suas posições não são tipicamente analíticas. Russell teve um projecto teórico de redução dos conceitos científicos à experiência sensível (algo semelhante ao objectivo de Husserl, mas numa perspectiva empirista clássica), trabalho que só não foi publicado devido à influência do seu aluno Wittgenstein. (Trata-se de *Theory of Knowledge* de 1913, que foi publicado postumamente nos *Collected Papers*, em 1984.) Igualmente, o realismo metafísico de Moore e o seu pensamento fundado no senso comum nada têm de especificamente analíticos. Schlick não costuma ser considerado um fundador da filosofia analítica. Talvez porque os analíticos querem esconder este passado radical do positivismo lógico. Mas foi o Círculo de Viena que se reclamou como defensor dum novo estilo de filosofia. O cisma entre a filosofia analítica e a escola fenomenológica dá-se entre 1927 e 1931. Neste período, acontece a publicação de *Sein und Zeit* (1927), o congresso de Davos (com a sua controvérsia entre Heidegger e Cassirer, que Carnap assistiu – 1929) e a publicação, por este último, de «Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» (1931), escrito verdadeiramente iniciador da tradição analítica, em que é, com toda a razão, rejeitado o antropologismo místico do discípulo dissidente de Husserl. É pena que o movimento fenomenológico se converta ao heideggerianismo, e o trabalho de Husserl seja confundido com essa dissidência espiritualista. Para esta má interpretação da fenomenologia e o conseqüente esquecimento dela, é decisivo o facto de Schlick, ainda antes do advento heideggeriano, em *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918), ter criticado de forma disparatada e boçal o conceito husserliano de «evidência», dizendo ser uma experiência mística, só ao alcance duns poucos iniciados – Cf. *ibid.*, p. 121.

¹⁷³ Trata-se duma característica muito comum do pensamento de Husserl o facto das suas posições filosóficas extravasarem os limites das dialécticas da Tradição. O Husserl é um típico autor de *síntese* em sentido hegeliano. Ele não é um autor de meros eclectismos mas sim um autor que ultrapassa as carências problemáticas e conceptuais das dialécticas tradicionais transcendendo-as.

esse o seu papel), não explicitando como é que um objecto transcendente pode se dar à consciência. Há, assim, uma “esquizofrenia” no paradigma Analítico.

Pelo contrário, o rebatimento que Husserl faz do *a priori* sobre o *a posteriori* é um profícuo gesto de parcimónia, que permite ligar os resultados das ciências formais com os das ciências empíricas. A separação entre a objectualidade concreta (o ente) e a objectualidade geral (o conceito) é epistemicamente fundamental. Mas ver nessa separação um ser do geral ao lado do ser do individual, ou mesmo acima e antes deste (como no caso de Platão), é dar um salto metafísico que vela o verdadeiro sentido do pensamento conceptual e da *idealização*. Por isso, e para concluir, a filosofia fenomenológica, com a sua defesa da irrealidade do ideal, abre a possibilidade dum monismo metafísico, ao invés do exacerbado antipsicologismo fregeano-Analítico, que reifica o ideal, vertendo-o no seu oposto – o real –, posição que nos condena ao dualismo. A lógica formal não-hipostasiante e o cognitivismo da lógica transcendental – uma *episteme* da lógica –, ao mesmo tempo que supera o psicologismo Moderno, retiram-nos os óculos platónicos, apontando o materialismo metafísico.

Bibliografia*

Husserl:

Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Haia e Dordrecht (Martinus Nijhoff, Kluwer e Springer), 1950 a 2009 (vols. I a XL).

Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente, Haia (Kluwer), 1981 a 1999 (vols. I a IV).

Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburgo (Felix Meiner), 1999⁷.

Outros:

ALVES, Pedro, *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, Lisboa (CFUL), 2003.

ALVES, Pedro, «Uma introdução husserliana na filosofia da linguagem e da comunicação» in *Revista Análise*, nº 24, Porto (Campo das Letras), 2003.

ALVES, Pedro, «Irrefletido e Reflexão» in Jean-Paul Sartre, *A transcendência do Ego* (tradução do mesmo autor), Lisboa (Colibri), 1994.

ANGELELLI, Ignacio, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht (D. Reidel Publishing Company), 1967.

BARATA, André, «Caracteres da Experiência» in *Revista Phainomenon*, nº 2, Lisboa (Colibri), 2001.

BARATA, André, «Uma abordagem husserliana ao problema da referência» in *Revista Phainomenon*, nº 14, Lisboa (Colibri), 2007.

БИРЮКОВ, Б. В., [Biryukov, B. V.], «О РАБОТАХ ФРЕГЕ ПО ФИЛОСОФСКИМ ВОПРОСАМ МАТЕМАТИКИ» [«Sobre os trabalhos de Frege acerca dos problemas filosóficos da matemática»] in ААВВ., *ПРИМЕНЕНЬ ЛОГИКИ В НАУКЕ И ТЕХНИКЕ* [Aplicações lógicas na ciência e na técnica], Izd. AN SSSR, Moscovo, 1959.

COBB-STEVENSON, Richard, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht (Kluwer), 1990.

* Apenas inclui os textos citados ou referidos.

COBB-STEVENS, Richard, «Husserl's theory of judgment: a critique of Brentano and Frege» in D. Fisette (coord.), *Husserl's "Logical Investigations" Reconsidered*, Dordrecht (Kluwer), 2003.

DE BOER, Theodore, *The development of Husserl's thought*, (tradução de Theodore Plantinga do original holandês: *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen: Van Gorcum, 1966), Haia (Martinus Nijhoff), 1978.

DRUMMOND, John, *Husserlian intentionality and non-foundational realism*, Dordrecht (Kluwer), 1990.

DUFRENNE, Mikel, *The notion of the a priori* (tradução de Edward. S. Casey de: *La notion de l'a priori*, Paris: PUF, 1959), Evanston (Northwestern University Press), 1966.

DUMMETT, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres (Duckworth), 1993.

FRAGATA, Júlio, *A Fenomenologia de Husserl: como fundamento da filosofia*, Braga (Livraria Cruz), 1959.

FREGE, Gottlob, [«Coments on Sense and Reference»] in *Posthumous Writings* (tradução de «[Ausführungen über Sinn und Bedeutung]» in *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Volume I: *Nachgelassene Schriften*, Hamburgo: Meiner, 1969), Oxford (Basil Blackwell), 1979.

FREGE, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik – Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, 1884.

FREGE, Gottlob, *Grundgesetze der Arithmetik*, volume I, Jena (Hermann Pohle), 1893.

FØLLESDAL, Dagfinn, *Husserl und Frege*, Oslo (I. Kommissjon Hos H. Aschehong & Co.), 1958

FØLLESDAL, Dagfinn, «Husserl's notion of noema» in *The journal of philosophy*, n° 66, Nova Iorque (Columbia University), 1969.

GÖDEL, Kurt, «The modern developments of the foundations of mathematics in the light of philosophy» (1961/?) in Solomon Feferman *et al.* (eds.), *Collected Works*, volume III, Nova Iorque (OUP), 1995.

GREEN, Karen, *Dummett: philosophy of language*, Cambridge (Polity Press), 2001.

HILL, Claire Ortiz, «Husserl's mathematical apprenticeship and philosophy of mathematics» in Anna-Teresa Tymieniecka, (coord.), *Phenomenology world-wide*, Haia (Springer), 2002.

LONGO, Giuseppe, «The mathematical continuum: from intuition to logic» in Jean Petitot *et al.* (cords.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford (S. U. P.), 1999.

- MOHANTY, Jitendra Nath, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Haia (Martinus Nijhoff), 1976³.
- MOHANTY, Jitendra Nath, *Husserl and Frege*, Bloomington (Indiana University Press), 1982.
- NABAIS, Nuno, *A Evidência da Possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa (Relógio D'Água), 1998.
- NEURATH, Otto, «Protokollsätze» in *Erkenntnis*, Vol. 3, 1932-1933.
- RUSSELL, Bertrand, «On Denoting» in *Mind*, New Series, vol. 14, nº 56, 1905.
- SARTRE, Jean-Paul, *A transcendência do ego* (tradução de Pedro Alves de *La transcendence de l'ego*, Paris: J. Vrin, 1965), Lisboa (Colibri), 1994.
- SCRIMIERI, Giorgio, *Analitica matematica e fenomenologica in Edmund Husserl*, Bari (Edizioni Levante), 1979.
- SCHUHMANN, Karl, «Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl» in Wilhelm Baumgarnter, Franz-Peter Burkhard e Franz Wiedmann (coords.) in *Brentano Studien III: Intentionalität*, Dettelbach (J. H. Röhl), 1990-1991.
- SILVA, Jairo José da, «Gödel and transcendental phenomenology» in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelas, 2005, IV, nº 234.
- SOARES, Maria Luísa Couto, «O intencional em Brentano: relação e presença», *Revista Análise*, nº 24, Porto (Campo das Letras), 2002.
- SOKOLOWSKI, Robert, *The formation of Husserl's concept of constitution*, Haia (Martinus Nijhoff), 1964.
- SMITH, Barry e SMITH, David Woodruff (coords.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge (C. U. P.), 1995.
- TIESZEN, Richard, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge (C. U. P.), 2005.
- TIESZEN, Richard, «Husserl's logic» in Dov M. Gabbay e John Woods (coords.), *Handbook of the history of logic*, volume III, Amesterdão (Elsevier), 2004.
- TWARDOWSKI, Kazimierz, *On the content and object of presentations – A psychological investigation*, (tradução de R. Grossmann), Haia (Martinus Nijhoff), 1977.
- ZILHÃO, António, Prefácio da tradução portuguesa d'*Os Fundamentos da Aritmética* de Frege, Lisboa (IN-CM), 1992.

Índice Onomástico

- Al-Farabi, 51
Alves, 5, 27, 45, 47, 53, 58, 105
Angelelli, 69, 70, 73, 77
Aristóteles, 27, 43, 50, 58, 67, 68, 69,
70, 71, 91
Avicena, 48, 51
Bacon, 51
Barata, 5, 43, 79
Baudin, 25, 95
Berkeley, 47
Biryukov, 80, 81
Bolzano, 15, 18, 24, 39, 50, 51, 79, 91,
100
Brentano, 13, 21, 28, 29, 38, 39, 46, 48,
50, 51, 52, 54, 58, 67, 104, 105
Carnap, 74, 77, 101
Carvalho, 13, 93
Cassirer, 101
Cobb-Stevens, 29, 38, 51, 67, 68, 69, 71
Davidson, 43, 100
De Boer, 91, 93, 94
Descartes, 27, 52, 95, 97, 98
Drummond, 54
Dufrenne, 93
Dummett, 15, 41, 46, 55, 56, 100, 104
Fink, 62, 63
Føllesdal, 54
Fragata, 58
Frege, 7, 8, 11, 15, 16, 21, 22, 23, 24,
28, 29, 40, 41, 42, 45, 46, 50, 52, 54,
55, 56, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
86, 87, 100, 101, 103, 104, 105
Gadamer, 45
Galileu, 87, 88
Gilson, 97, 98
Gödel, 13, 14, 20, 90, 105
Green, 46, 47
Gurwitsch, 54
Heidegger, 15, 45, 53, 101
Hobbes, 52
Hume, 26, 38, 47, 52
Kant, 13, 26, 27, 48, 50, 60, 93, 94, 95
Kerry, 22
Koyré, 97
Landgrebe, 16, 18
Landsberg, 13
Leibniz, 50, 52, 70
Lohmar, 12
Longo, 20
Mach, 52
Mill, 38, 80
Mohanty, 54, 55, 74, 78, 83
Moore, 101
Nabais, 3, 5, 38, 40
Neurath, 14, 97
Platão, 69, 88, 101, 102
Putnam, 79, 81
Quine, 83, 100
Russell, 38, 39, 43, 75, 81, 83, 88, 101
Sartre, 47, 53, 103
Schlick, 101
Schröder, 54, 76, 78, 80, 83, 84, 85
Schuhmann, 54
Scrimieri, 21, 83
Silva, 90
Simons, 44
Soares, 51
Sokolowski, 12, 22, 56
Stumpf, 37, 52
Tieszen, 11, 87
Twardowski, 49, 50, 52
Wittgenstein, 45, 46, 100, 101
Zermelo, 83
Zilhão, 16