

O TRIPLO SENTIDO DE CONTEÚDO INTENCIONAL

Breve estudo sobre a teoria da intencionalidade de Husserl

Sérgio Fernandes

Universidade de Lisboa

O problema do erro, no *judgar*, e da consequente 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 consequentemente 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 atos internos. O mote de Wittgenstein pode ser lido como uma resistência a estes atos 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 objeto 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 intencional.¹ Portanto, a doutrina de que a significação é o uso fornece uma solução para o problema da inexistência intencional, que Husserl achou tão difícil.²

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 objetos. A intencionalidade não é uma ligação formal e *a posteriori*: pelo contrário, ela é a própria possibilidade de ligação dos atos 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 erros clássicos são de origem cética, 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 subjetividade 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 subjetivista

¹ Esta expressão é incorreta: *inexistentia intentionale* é a denominação que Brentano usa para caracterizar o estatuto gnosiológico do objeto intencional, significando aí o prefixo latino *in* inclusão, e não negação. Por conseguinte, tanto os objetos intencionais reais como os irrealis têm a natureza duma *inexistentia intentionale*, para Brentano.

² Karen Green, *Dummett: philosophy of language*, Cambridge: Polity Press, 2001, p. 179 (sublinhado meu). “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.”

ao estilo de Berkeley ou Hume – caracterização esta em nome da defesa do objetivismo e do realismo. A crítica de Karen Green, acima citada, enquadra-se nesta falsa interpretação.

O outro erro é o de antropologizar a subjetividade 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 subjetividade empírica e subjetividade 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 objeto”³ (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 consciência.⁴ 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, indiretamente, todas as consciências. O fenomenólogo só pode usar, como objeto 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 subjetividade transcendental está-se a falar, necessariamente, em intersubjetividade transcendental. A consciência cognitiva é universal: o que muda de

³ A expressão é usada por Sartre, mas não é rigorosa; pois toda a *vivência* tem um objeto como seu conteúdo, logo, a consciência reflexiva é, também, consciência dum objeto – uma sua *vivência* anterior.

⁴ 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 ato mental que visa um ato mental anterior) – na “consciência de objeto” (*i.e.*, na percepção), a coisa doa-se a um ego. A consciência implica um pólo sujeito e um pólo objeto – *é o Eu* que visa um objeto 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, “Irrefletido e Reflexão”, in Jean-Paul Sartre, *A transcendência do Ego* (tradução do mesmo autor), Lisboa: Colibri, 1994, p. 25.

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 dialética objetivismo/subjetivismo é superada, pois o que a intencionalidade significa é que a coisa aparece ao sujeito. Logo, a apresentação nem é estritamente subjetiva nem estritamente objetiva. O subjetivismo falha ao não compreender que 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 objetivismo 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 objeto do mundo. O subjetivismo esquece a objetividade do conhecimento; o objetivismo olvida o lugar em que, necessariamente, o conhecimento ocorre – o sujeito cognitivo. O *idealismo transcendental fenomenológico* supera esta dialética numa síntese em que a objetividade da ciência dá-se na subjetividade transcendental. A oposição antes inarticulável entre o subjetivo e o objetivo desaparece: o mundo aparece-nos na nossa subjetividade. 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 ato 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”.⁵ 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 fato do mundo.⁶

Há dois tipos de teorias da intencionalidade: ou a consciência visa, sempre, objetos exteriores a si ou, pelo contrário, visa objetos imanentes. Esta última posição é a de Brentano, com sua tese da *inexistentia intentionale* (existência na intenção) dos *conteúdos* dos atos mentais. Os objetos intencio-

⁵ *Cartesianische Meditationen* (doravante: *CM*), § 41. “Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider missversteht, kann Phänomenologische und transzendentalen Idealismus trennen wollen [...]”. Hua I, p. 119

⁶ Cf. *CM*, § 47.

nais existem como imanentes aos atos de consciência. Husserl percebe que isto é uma reiteração do par idealista objeto real/objeto 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 objetos exteriores a si – é muito mais intuitiva, mas tem de lidar com o problema das intenções acerca de objetos inexistentes. Uma teoria da intencionalidade *transcendentalista* ingénua, *i.e.*, a defesa de que os referentes dos atos mentais são os objetos físicos, não consegue explicar os referentes dos atos 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 atos 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 objetos inexistentes não estão inclusos na consciência: do mesmo modo que os objetos reais (a *morphe* intencional) também não estão inclusos – o que está são as sensações (a *hyle* recebida), pois os objetos estão no mundo. Quando se pensa num quadrado redondo, esse objeto é exterior à nossa consciência. Digamos que o *fantasiar* 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 “objeto 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 exemplo, o número três não está na minha cabeça nem na de ninguém (o que está é o representar desse objeto) e não está, igualmente, no mundo físico – é uma idealidade.

O conceito de conteúdo do ato intencional articula a (re)apresentação com a proposição. O conteúdo da (re)apresentação, ao mesmo tempo que expressa um sentido lógico, aponta um objeto no mundo, devido a essa mesma significação. Twardowski, em *Para uma teoria do conteúdo e do objeto das representações*,⁷ repete o erro clássico da separação entre objeto real e objeto mental, com a sua tese da dupla direção do ato de apresentação, a qual distingue duas faces no ato doador de sentido – uma que conferiria à expressão a sua significação e a outra a orientação para o objeto:

Ao verbo “presentar” corresponde – num modo semelhante ao verbo “pintar” – primeiro de tudo duas coisas: um objeto que é apresentado e um conteúdo que é

⁷ *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena, 1894.

presentado. O conteúdo é a imagem; o objeto, a paisagem. O resultado da *atividade de apresentação, a qual se move em duas direções*, é novamente apenas um. O objeto 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 atividade, um conteúdo numa apresentação só pode ser apresentado; nenhuma outra atividade pode, aqui, substituir a apresentação. O conteúdo numa apresentação e o objeto apresentado são uma e a mesma coisa. A expressão “presentado” é uma determinação modificativa do objeto, pois *o objeto apresentado não é mais um objeto, mas é apenas o conteúdo numa apresentação*. A paisagem pintada, também, como indicámos, já não é uma paisagem, mas uma imagem.⁸

Ao contrário de Twardowski, *Husserl reduz, a um ato único, todas as funções da expressão à significação*.⁹ 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 *objeto* – não há, por um lado, o objeto no mundo e, por outro, o objeto na mente:

Mas se tentarmos separar *dessa* maneira o objeto real (no caso da percepção externa, a coisa percebida situada na natureza) e o objeto intencional, e incluir este último, a título incluso, na percepção, na vivência, enquanto lhe é “imaneente”, tropeçamos numa dificuldade: *duas* realidades devem doravante afrontar-se, quando apenas *uma* se encontra e é possível. É a coisa, o objeto

⁸ Kazimierz Twardowski, *On the content and object of presentations – A psychological investigation* (tradução de R. Grossmann), Haia: Martinus Nijhoff, 1977, p. 13 (sublinhado meu). “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 a 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 out, is no longer a landscape, but a picture.”

⁹ Cf. *Logische Untersuchungen* II, 1, § 13. Hua XIX/2, p. 55

da natureza que eu perceciono, a árvore além no jardim; é ela e nenhuma outra que é o objeto real da “intenção” perceptiva. Uma segunda árvore imanente, ou mesmo um “retrato interno” da árvore real que está além, no exterior, diante de mim, não é, portanto, doada de modo algum, e supô-la, a título de hipótese, não conduz senão a absurdidades.¹⁰

A percepção visa o próprio objeto 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 *representação*, nos casos da memória, da imaginação, etc., que são doações indiretas de algo: trata-se da diferença entre o objeto dado em presença – a percepção – e o objeto dado ou por reprodução numa apresentação passada – a recordação – ou por imagem – a imaginação ou a percepção dum desenho, pintura ou fotografia. Na percepção, não há nenhuma imagem que represente um objeto; há a presença do próprio objeto à consciência. Por conseguinte, Husserl, dentro das (re)apresentações, diferencia a *apresentação* (ou produção presentativa) da *representação* propriamente dita (ou reprodução representativa). A diferença entre apresentação e representação corresponde à clivagem entre síntese proto-ativa e síntese ativa. Assim sendo, uma apresentação não é algo interno e privado, como pensa Frege, é algo objetivo e público: todos vemos o Terreiro do Paço com a estátua de Dom José lá no meio! Daí o célebre mote das *Logische Untersuchungen*:¹¹ “Queremos regressar às coisas mesmas”.¹² 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 objetiva – a coisa física.

Husserl, Twardowski e Frege são bolzanianos, por serem proposicionistas, *i.e.*, defendem o carácter apriórico das estruturas sintáticas da pro-

¹⁰ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 90. Hua III/1, pp. 207-208. “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.”

¹¹ Doravante: *LU*.

¹² “Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen”. II, “Introdução”, § 2. Hua XIX/2, p. 10.

posição – Bolzano, em *Wissenschaftslehre*, reitera a conceção 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*, objetivo 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 neoescolástico 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 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 objeto conhecido. Assim, por exemplo, a matéria do olho torna-se impressionada pela cor (forma) do que é visto.¹³

O excerto refere-se à famosa *teoria da receção 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”.¹⁴ *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*¹⁵ – termo que será um conceito fundamental na filosofia de Husserl. São estes autores de tradição islâmica que, erradamente, interpretaram a *teoria da receção da forma sem a matéria* (uma doutrina gnosiológica) à luz da teoria hilomórfica (uma doutrina

¹³ Barry Smith e David Woodruff Smith, introdução de *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 15. “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”.

¹⁴ *De Anima*, III 431b29.

¹⁵ Cf. Maria Luísa Couto Soares, “O intencional em Brentano: relação e presença”, *Revista Análise*, 24, Porto: Campo das Letras, 2002, p. 4.

ontológica), vendo no conceito de *noema* uma oposição entre *forma-no-pensamento* e *forma-no-objeto* – ideia errônea da qual ainda hoje se sentem os efeitos, e contra a qual Husserl vigorosamente se insurge. Os medievais separaram artificialmente o objeto real e o objeto mental, apesar do saudável intuito de dar conta da natureza lógica e intencional do visar dum objeto. 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 objetos para dentro da mente e, assim, a eliminar a distinção entre objeto e objeto-de-pensamento), a noção clássica de intencionalidade ficou submergida.¹⁶

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 – aspeto 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 adotaram posições marcadamente divergentes em relação à crítica aos filósofos antigos e medievais, iniciada por Bacon, Descartes e Hobbes, no início da era moderna”.¹⁷ É por isto que a gnosiologia e a psicologia aristotélicas são áreas estrangeiras ao conhecimento de Frege.

Ligado à formação neoescolástica de Husserl está, igualmente, o fato de ter sido muito influenciado pela *psicologia da forma*, tanto pelos trabalhos de Ernst Mach¹⁸ 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

¹⁶ Barry Smith e David Woodruff Smith, introduce de *The Cambridge Companion to Husserl* Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 15. “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.”

¹⁷ Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht (Kluwer), 1990, p. 1. “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.”

¹⁸ Nomeadamente, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena: Gustav Fischer, 1886.

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 objeto no mundo e objeto na mente, por acompanhar essa velha tendência psicologista e idealista subjetivista; 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 correta interpretação que Husserl faz da noção de conteúdo do ato intencional que permite ultrapassar a dialética 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 objetos da fantasia. Twardowski pôs o conceito de conteúdo na ordem do dia, dentro da escola de Brentano, tendo as suas investigações influenciado Husserl.¹⁹ Mas a sua tese da dupla direção do ato de representação, a qual distingue uma face da representação como mero conteúdo lógico e outra como orientação para o objeto, deve-se a uma má conceção 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 objeto; 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 ato – é ele que, através do seu sentido, intenciona um objeto. 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 dis-

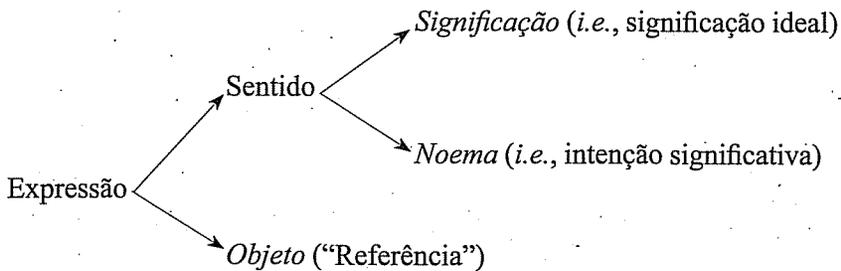
¹⁹ “Nestes tempos é frequentemente apontado como um grande progresso ter-se finalmente adquirido a diferença fundamental entre ato, conteúdo e objeto. Essas três palavras tornaram-se tão frequentes de verdadeiras expressões mágicas, especialmente desde que do belo estudo de Twardowski [*Para uma teoria do conteúdo e do objeto das representações*].” *Ideen* I, § 129, pp. 297-298 (“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*].”)

tinga entre o conteúdo em sentido *subjetivo* e o conteúdo em sentido *objetivo*. Neste último aspeto, devem ser separados:

- o conteúdo enquanto sentido intentante ou enquanto sentido, significação pura e simples,
- o conteúdo enquanto sentido preenchente e
- o conteúdo enquanto objeto.²⁰

A unidade do conteúdo dum ato intencional tem diversos planos de abordagem.

Há um lado lógico-semântico (o sentido) e outro ontognosiológico (o objeto). 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 *objeto*, como *noema* e como *significação*:



Este triplo sentido de “conteúdo” é muito importante na estrutura do pensamento de Husserl. É um aspeto 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 objeto com “conteúdo” enquanto *sentido noemático*:

[...] toda a consciência é consciência de qualquer coisa, o que significa que o objeto não está na consciência a título de conteúdo, mas que ele está fora dela como algo intencionalmente visado.²¹

²⁰ LU II, 1, § 14. Hua XIX/1, p. 57. “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 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 und der Inhalt als Gegenstand.”

²¹ 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.²²

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 objeto (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”²³ de Dagfinn Føllesdal (1969), essa noção tem sido, maioritariamente, interpretada como uma generalização a todos os atos mentais do *Sinn* de Frege. A leitura de Husserl, nos Estados Unidos da América, tem variado, de modo dialético, entre esta interpretação fregeana do *noema* e o “fenomenalismo fenomenológico”²⁴ de Aron Gurwitsch, que identifica o *noema* com o objeto 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 atos mentais. Em sentido estrito, não há distinção entre sentido e “referência”, em Husserl: pelo contrário, existe identidade entre significar e referir, como o § 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 correto, sob a forma do par *sentido/objeto*, 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 correta explicitação do vínculo entre o sentido e o objeto intencional, que surge pervertida na distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung*.

²² *Ibid.*, p. 101.

²³ Dagfinn Føllesdal, “Husserl’s notion of noema”, *The Journal of Philosophy*, 66, 1969, pp. 680-687.

²⁴ Cf. John Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism*, Dordrecht. Kluwer, 1990, pp. 95-103.

Husserl não descobriu a diferença entre a significação ideal e o objeto referido num ato de consciência através do estudo da obra de Frege, ao contrário do que foi popularizado, na escola analítica, com *Husserl und Frege* de Føllesdal.²⁵ 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 Schröder²⁶ (1891), onde surge com a diferença entre representação [*Vorstellung*], significação [*Bedeutung*] e objeto [*Gegenstand*], abandonando, assim, os restos de psicologismo presentes nas suas investigações de *Philosophie der Arithmetik*.²⁷ Husserl, nesse texto, apresenta um trio concetual – *representação, significação e objecto* –, e não o mero par fregeano sentido/“referência”. No fundo, essa triade husserliana corresponde aos três conceitos fundamentais duma correta teoria da intencionalidade: *ato, conteúdo e objeto*; 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 objeto* é “o verdadeiro lugar de origem da fenomenologia”.²⁸

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 apodítica da subjetividade transcendental com a necessidade da lógica formal. Por conseguinte, o par *sentido/objeto* 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 objeto é, primeiro que tudo, uma dicotomia fenomenológica, que, subsequentemente, tem uma contraparte semântica. O triplo sentido do conceito de *conteúdo* articula o que Frege pensa ser um irreduzível apartamento entre a significação ideal e o visar dum objeto. Se se vir esta questão a partir da perspectiva genética, na perceção, doa-se um objeto, que, mais tarde, é visado, através dum *sentido noemático*, o qual remete para

²⁵ Cf. Føllesdal, *Husserl und Frege*, Oslo: I. Kommissjon Hos H. Aschehong & Co., 1958.

²⁶ Husserl, “Besprechung E. von Schröder, Vorlesungen über die Algebra der Logik”, *Hua* XXII, pp. 11-12.

²⁷ 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. 22-23.

²⁸ Nuno Nabais, *A Evidência da Possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa: Relógio D'Água, 1998, p. 188, n. 96. Cf. *Brentano Studien* III, Dettelbach: J. H. Röhl, 1990-1991, pp. 46-75.

esse objeto previamente recebido, pois a núcleo noemático é apenas uma instância duma significação ideal, que explicita um percepto, ou seja, trá-lo ao nível lógico-linguístico. Um ato mental é uma síntese ativa (*i.e.*, uma intenção significativa): um sujeito descreve ativamente (*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 páira no mundo platónico) – ela é o intencional dum objeto por um sujeito (daí o seu carácter ativo, pois não é uma mera receção, 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 *atos*, para Frege elas são significações de *sinais*.²⁹

Desde início, Husserl estuda a significação a partir da primeira lei duma correta teoria do conhecimento: a intencionalidade da consciência, que mais não é do que a evidência fenomenológica do princípio formal da relação sujeito-objeto. 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 atos 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 fato de Husserl e Frege, que segundo ele começaram com perspetivas 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

²⁹ Jitendra Nath Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 62. “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*.”

exemplo, como poderiam ter 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 direções 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?³⁰

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

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.³¹

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 direta; ou seja, a mente não cria uma imagem, uma réplica do objeto. 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

³⁰ Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres: Duckworth, 1993, p. 26. “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?”

³¹ Sokolowski, “Review essay: *Husserl and Analytic Philosophy and Husserlian intentionality and non-foundational realism*”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, LII(3), 1992, p. 728. “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.”

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 “efetivamente 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).³²

Na teoria dos adumbramentos, já está implícita a génese proto-activa e a conseqüente coincidência ou “sobreposição” parcial [*partial Deckung*] entre o substrato e os seus atributos – a *teoria genética da predicação*.³³ Esta doutrina dos adumbramentos (parte essencial duma teoria da percepção) fundamenta a teoria da significação das *Ideen* I. 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»”.³⁴ A pas-

³² *Ideen* I, § 44: Hua III/1, p. 91. “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 *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.”

³³ Cf. *EU*, § 24 e § 50.

³⁴ *Ideen* I, § 98. Hua III/1, p. 231. “Das Noematische sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der „konstituierenden“ Mannigfaltigkeiten.”

sagem da recepção dos adumbramentos para a *constituição* duma intenção significativa é mediada pelo conceito, ainda inexistente em *Ideen I*, de *juízo ante predicativo*.³⁵ 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 objetos 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 fato de Husserl, no parágrafo 129, referir-se ao objeto intencional como o “momento *mais íntimo* do noema” [*innerstes* Momente des Noema].³⁶ Aí, Husserl não distingue entre a doação ante predicativa 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 ativa de várias sínteses ativas: dá-se uma sobreposição total entre diversas intenções significativas, verificando-se, assim, que todas elas visam o mesmo objeto. 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 direção objetual, como foi visto, dá-se na síntese proto-ativa, e o *X* idêntico de diversos noemas é uma síntese politética, que, como o nome indica, tem, como sintetizados, sínteses ativas. Esta confusão entre a *síntese de unidade* do

³⁵ 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 ante predicativos*. 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 ante predicativo.” *EU*, § 13, p. 63 “[...] der weiteste Urteilsbegriff alle diese sowohl prädikativen wie vorprädikativen Modi unter sich.”]. Esta ideia aparece já no fim do parágrafo 86 de *Formale und Transzendente Logik*: “[...] esta experiência fundadora [a ante predicativa] já tem os seus modos de operações sintáticas, mas que ainda estão livres de todas as formas conceptuais e gramaticais que caracterizam o categorial no sentido do juízo predicativo e do enunciado.” “[...] diese fundierende Erfahrung ihre Weise der syntaktischen Leistungen hat, die aber noch frei sind von all den begrifflichen und grammatischen Formungen, die das Kategoriale im Sinne des prädikativen Urteils und der Aussage charakterisieren.”]. Na nota b) do mesmo parágrafo, Husserl acrescenta: “Nas minhas *Investigações Lógicas II* (6.^a 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 sintático em geral e que aparece já na esfera ante predicativa [...] e o sintático na esfera específica do juízo.” *Hua XVII*, p. 220. “[In meinen Logischen Untersuchungen II, 6. Unters., wurde der Begriff des Kategoriales 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 Urteilssphäre.”].

³⁶ *Hua III/1*, p. 299

“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 pretensão 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 “objeto intencional” como que oscila entre o noema e a transcendência peculiar da atitude natural”.³⁷ Fragata, que parte do realismo tradicional do tomismo, apercebe-se da fragilidade da “tese da homologia entre objeto = *X* e objeto perceptivo”,³⁸ e teme, ainda que não o diga 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 § 24 de *Erfahrung und Urteil*,³⁹ 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 génese proto-activa:

A coincidência explicativa, como a chamaremos, não deve ser confundida com a *coincidência de identidade total* com respeito ao sentido objetivo, tal como ocorre quando passamos sinteticamente duma representação (modo de doação) para outras do mesmo objeto e desse modo identificamos esse objeto com ele mesmo.⁴⁰

Por conseguinte, a partir do período genético, a constituição do referente, a intenção significativa e a fixação da “referência” (*i.e.*, da orientação objetal *ativa*)⁴¹ são claramente distintos. Atente-se a que a referência, em sentido fregeano, acontece logo na percepção – nas sínteses proto-activas ou atos

³⁷ *A Fenomenologia de Husserl*, Braga, 1959, p. 144.

³⁸ Cf. Pedro Alves, *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, 2003, pp. 213-216.

³⁹ A partir de agora: *EU*.

⁴⁰ *EU*, § 24 b), p. 129. “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.”

⁴¹ Há uma diferença entre orientação objetal *ativa* e a orientação objetal *proto-activa*: a doação do perceto é já uma direção para um objeto.

objetivantes 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”,⁴² 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 atos, ainda que a percepção seja uma síntese proto-activa. Por isso, para além, da *intenção significativa*, há uma *intenção perceptiva*, e portanto, não só existe um noema lógico-linguístico como 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-objeto, 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 apoditicidade necessária à ciência está nas *ideias* (usando o termo no seu sentido seiscentista); ou seja, está nos atos de consciência, e não no mundo. Não podemos ambicionar uma metafísica apodítica, o que seria absurdo; pois há uma necessária descontinuidade entre o ser da nossa consciência e o ser do mundo – daí Husserl dizer, no § 55 de *Ideen I*, que “Uma *realidade absoluta equivale exatamente a um quadrado redondo*”.⁴³ Defender a superação desta descontinuidade (sem ser pela assunção duma metafísica panteísta, em que consciência e mundo se identificam) é anular a relação sujeito-objeto 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 apodítica para o conhecimento: e ela não é o mundo; ao contrário deste, o fluxo dos estados mentais é apodítico.

⁴² Cf. *LU II*, 1 § 12. Hua XIX/2, p. 53.

⁴³ Hua III/1, p. 120. “Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck.”

ABSTRACT

The *content* of a mental act – a pivotal element of a theory of intentionality – has a threefold meaning: as a logical concept, is the ideal signification, as a psychological concept, is the core of a *noema* (i.e., the instantiation of an ideal signification), and as an ontological concept, is the object (real or unreal) intended by the *noematic nucleus*.

We can make a parallel between this Husserlian threefold distinction and the Fregean *sense/reference* distinction, reducing it to the *sense/object* distinction. This parallelism is not to force the Husserl's thought to Frege's, but, on the contrary, to show the structure of the triple meaning of *content*: Husserl introduces the difference between *ideal signification* and *instantiated signification*, so the pure and simple signification and the noematic sense are species of the genus *sense*. Thus, Husserl's theory of intentionality and his philosophy of language does not go against Frege, but beyond. The recognition of that allows us to see the error of Føllesdal's interpretation, as while as those of Sartre and Gurwitsch.

The Fregean *sense/reference* distinction is subsumed by the Husserlian conceptual trio *ideal signification/noematic sense/object*. This triad of concepts houses not only a semantic theory (as Frege's pair), but also a theory of consciousness and a theory of perception. Husserl integrates its semantics in a theory of intentionality of consciousness that overcomes the *intentio* doctrines of Brentano, Twardowski and the medievals.