

## HUSSERL : FENOMENOLOGIA E LÓGICA TRANSCENDENTAL \*

por  
GUSTAVO DE FRAGA

O título que cobre a obra filosófica de Edmund Husserl e sobre ela alastra como uma mancha de óleo, apagando as distinções pela qual se possa inserir na estrutura programática da filosofia e na sua tradição histórica, é o de «fenomenologia». Assim, *fenomenologia* e *Husserl* tornaram-se inseparáveis — e tudo o que ao filósofo respeita se resume habitualmente naquela designação, pensando-se com isso que se dá o tópico de todo o seu contributo filosófico e que se sabe tudo o que de interesse lhe cabe. Nós, os que nos ocupámos de Husserl, somos um pouco responsáveis por esta imagem, por tendermos inconscientemente a atribuir ao termo «fenomenologia» um carácter absoluto e por esquecermos, paralelamente, que ele designou um método, ou seja, um meio ou instrumento para mostrar o verdadeiro e distingui-lo do falso, sentido que de um modo formal e lato manteve.

---

\* Conferência proferida no II Congresso Nacional de Fenomenologia, reunido por iniciativa do Centro de Estudos Fenomenológicos e da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, em Braga, em Abril de 1983.

Com efeito, a filosofia de Husserl é tratada na perspectiva absorvente da «fenomenologia», para o que existem razões fortes e dominantes, mas com certeza não de tal modo que a retirem, por outro lado, da comunicação com a tradição filosófica como história da própria razão, nem da estrutura programática da filosofia em geral. Isto torna-se mais claro à medida que nos libertamos do peso de questões menores e de minúcias compartimentadas.

É também inegável que, por Husserl partir da matemática e da filosofia da matemática do seu tempo, só para o dogmatismo do ponto de partida filológico ou tradicionalista se pode pôr o problema da sua ingenuidade filosófica. Na verdade, cada grande época possui a sua ciência e o seu começo filosófico — e neste caso ainda vivemos o de Descartes.

## I

Kant, ao tratar da aplicação das categorias aos objectos dos sentidos em geral, revela como o ponto de partida cartesiano, embora criticamente, é fundamental para a sua lógica transcendental. Se o *ego cogito* é uma intuição empírica indeterminada, não deixa de conter a representação intelectual do eu — sem que, como insiste na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, se possa deixar de pensar o tempo ou o eu fenomenal abstraindo de uma certa referência ao espaço. No acto de conhecer conheço que o *eu penso* não pode ser removido: sei que sou, mas não o que sou. Ou seja, na unidade transcendental da apercepção tomo consciência de que existe um eu real ou numenal, embora não possa atingir, pelo conhecimento, qual a sua natureza. Assim, temos um eu fenomenal, a unidade transcendental da apercepção, como forma que subordina toda a experiência, e um eu numenal, que não pode ser conhecido mas sem o qual não haveria a unidade transcendental da apercepção.

A dedução transcendental das categorias decorre dentro da tradição cartesiana, embora transformando-a segundo o espírito da filosofia crítica e conciliando o princípio fenomenal com o desenvolvimento metafísico cartesiano da análise do *cogito, ergo sum*. Kant não disse que sou apenas aparência e ficar por aqui é seguramente a melhor via para não entrar no desenvolvimento transcendental da experiência.

Todavia, Kant possui da intuição uma noção peculiar. Ela é apenas sensível. A sua «*phaenomenologia generalis*» é, por isso, apenas uma ciência negativa que determina a validade e os limites dos princípios da sensibilidade. Numa filosofia como a de Husserl, em que a intuição é da lei e da essência, não pode ser esta a concepção da fenomenologia. Por isso a lógica transcendental de Husserl, como lógica do dado, diferentemente da formal, que é uma lógica do pensado, radicaliza os problemas kantianos e a descoberta cartesiana do *cogito* pela intuição de um eu puro, mas elimina o peso metafísico da razão prática.

Lambert, no seu *Neues Organon*, no século XVIII, falou de fenomenologia como base do conhecimento experimental e que permite a descoberta do que deve atribuir-se à subjectividade e ocasiona na ciência contradição, por ser tomado como objectivo. A fenomenologia, que dá o título à última parte do *Neues Organon*, separa o verdadeiro da aparência e expõe uma crítica da sensibilidade, completada por uma crítica da aparência ocasionada pela vontade e pelo comportamento ocasional.

Notei algures que Kant, em 1770, seis anos após a publicação do *Neues Organon*, escreveu a Lambert uma carta em que sugere o alargamento deste conceito de fenomenologia a uma «*phaenomenologia generalis*», como propedêutica à metafísica e em que se fixariam «a validade e as fronteiras aos princípios da sensibilidade, para que não induzam em erro os juízos sobre os objectos da razão pura». Husserl leu cuidadosamente esta carta em que está no ovo o pensamento da *Crítica da Razão Pura* e levou o seu empenho ao ponto de adquirir o *Neues Organon*, que pude consultar em Lovaina na

sua biblioteca, guardada no «Husserl-Archiv». Mas se Lambert está sob a influência de Wolff e faz um uso negativo da fenomenologia e um uso positivo da ontologia dedutiva e se Kant mostra a impossibilidade dessa ontologia, Husserl funda na metáfora da visão essencial o uso positivo de uma fenomenologia como método de uma filosofia que não comporta nenhuma construção que se não baseie num dado absoluto, como tal posto com evidência «perante os olhos». O princípio desta evidência, como «princípio de todos os princípios», afasta o método fenomenológico da dialéctica dos idealistas alemães e dos seus pressupostos de uma metafísica transcendente. De facto, Husserl, numa intenção expressa, mantém-se, de certo modo, no ideal de Hume (depurado certamente do subjectivismo sensualista), de uma filosofia «intuicionista imanente» — ou seja, aspira a uma filosofia primeira ou última ciência, nos antípodas das filosofias que querem explicar o mundo pela metafísica ou pela ciência exacta da natureza.

Para Husserl, essa filosofia foi a que Descartes anteviu nas suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira* — a que procura resolver a partir do *ego cogito* a questão radical e universal da teoria do conhecimento. O antropologismo kantiano (o juízo sintético *a priori* só é válido segundo Kant para uma subjectividade conforme à humana) foi, deste ponto de vista, uma infidelidade à intenção primordial cartesiana e um desvio psicologista. A este respeito, os estudos reunidos em *Erste Philosophie I* são concludentes.

A extensão do conceito metodológico em Husserl possui um análogo em Hegel, para o qual *dialéctica* assume uma dimensão globalizante e avassaladora. Todavia, por detrás dos métodos estão os problemas filosóficos, que renascem depois de todas as críticas e metodologias do conhecimento, embora possam ser circunscritos por elas. E que ainda menos se identificam com um método, seja ele fenomenológico, semiótico, axiomático ou redutivo, ou como quer que se queiram classificar. A este propósito não é inoportuno lembrar que Husserl é um filósofo sistemático que constituiu uma lógica e uma ontologia.

Além de tudo, os ditos «fenomenólogos» não estão entre si de acordo sobre o último nível da evidência. O termo «fenomenologia» é tão equívoco que, desta perspectiva, podia sem paradoxo estender-se a Meinong, outro discípulo de Brentano, como Husserl, à sua «Gegenstandstheorie» — ou seja, nas suas palavras, «uma ciência que trabalha os seus objectos, nomeadamente, sem limitação ao caso especial da sua existência, de tal modo que neste sentido se pode designar como livre da existência». Meinong tenta uma refutação do psicologismo dos valores e do psicologismo lógico, atribuindo aos «Gegenstände» dignitativos e objectivos um carácter absoluto — o que corresponde, aliás e respectivamente, a dois processos também intentados por Scheler e por Husserl.

Também pela sua definição do psíquico como «uma referência intencional a algo, que não é talvez efectivamente real mas se dá objectivamente (*gegenständlich*)», e que entronca em Brentano, se aproxima Meinong em particular das primeiras figuras da fenomenologia de Husserl — embora logo o seu dualismo represente uma outra concepção da filosofia. É que Meinong pensa que «se aproxima em metafísica do ponto de vista naturalista, na teoria do objecto do ponto de vista idealista» — de onde conclui que a perspectiva de Kant se abria à teoria do objecto, não à metafísica.

Ainda no confronto, a aproximação, que irritará mais de um fenomenólogo, é em linhas gerais elucidativa, pois Husserl, condenando a metafísica, acaba, por aproximação do idealismo, numa certa ruminância do método transcendental-fenomenológico, por identificar o Absoluto com a subjectividade transcendental. Deste ponto de vista, só restava uma solução ao problema do ser das coisas: declará-las constituídas por actividades produtoras do eu transcendental, transformar em derivado o ser — uma via que foi já a do primeiro Fichte e que se prolongou numa doutrina da ciência determinante para as grandes questões do mundo, do homem, da liberdade e de Deus.

Pois essa ruminaco do método, a que me refiro, não impediu que existisse em Husserl uma filosofia que se estende por uma ontologia da natureza e do espírito, onde inclusivamente têm lugar uma sociologia racional e uma filosofia da história como teleologia da história universal. Mas, sobretudo, e desde a refutação do psicologismo e do antropologismo em *Investigações Lógicas*, que a sua filosofia, correspondendo ao nível epistemológico do que vulgarmente se insere como analítica, crítica e lógica, desenvolva uma ampla teoria distribuída pela ontologia formal e pela apofântica formal — no domínio das essencialidades e das categorias e coincidindo com os títulos de «objecto em geral» e «significação».

Foi esta a solução husserliana para a lógica, depois de se ter tornado evidente a distinção entre as conexes das vivências dos juízos, intuições e representações, a conexo dos conhecimentos das coisas de que a ciência se ocupa e a conexo lógica das ideias teorticas cuja unidade define uma ciência como teoria científica pura, a da lógica — cuja esfera, com a matemática, é a da idealidade. A lógica, totalmente independente da psicologia,  de natureza *a priori*: eis um resultado duradouro de *Investigações Lógicas*, em polmica com o psicologismo da época, que fazia derivar da psicologia as normas que os lógicos formulavam para o pensamento, como leis psíquicas causais. Fundar a independência das leis lógicas, ideais, contra as concepções de Sigwart ou de Erdmann — eis como a empresa se definiu em termos epocais. Da redução ao absurdo das consequências do psicologismo lógico resulta a aprioridade da lógica e, por extenso, a descoberta de uma disciplina filosófica eidética — a fenomenologia.

A fenomenologia ocupa-se das essências universais e não do concreto e individual, porque põe entre parênteses a existência das coisas. Não vai, por exemplo, investigar como são as cores concretamente, mas qual é em geral a essência universal «cor». A sua esfera objectiva coincide com um ser ideal — totalmente distinto do ser psíquico ou físico real. É assim uma disciplina filosófica fundamental que usa a viso

das essências, o que lhe permite proceder absolutamente *a priori* e que, pela redução transcendental, dá acesso às fontes últimas da razão.

## II

Repete-se em história da filosofia, que cada pensador traz consigo, para a filosofia, o ou os modelos de uma ciência. Assim, de Aristóteles, que teria trazido, mais do que isso, um motivo mítico inicial da compreensão dos sucessos temporais, a teleologia segundo a analogia da razão humana, para a compreensão da natureza orgânica, a que se adaptava, e daí para a natureza inorgânica e para a metafísica. Esta concepção, ligada ao platonismo da *intuitio* dos universais supremos, passando pela definição como meio de conceber as formas, conduziu aliás à ontologia dedutiva do modelo racionalista e dogmático, cuja base especulativa Kant atacou na sua *Crítica*, seguramente na sequência do processo iniciado pela crítica cartesiana do conhecimento.

Em Husserl deparamos desde o início com o matemático filósofo e o lógico filósofo: por isso o seu ideal é elevar a filosofia ao nível de uma ciência com o rigor da matemática, do mesmo rigor e que como ela se possa acrescentar e desenvolver no conhecimento certo, de geração para geração. Progressivamente, com o esclarecimento transcendental da consciência, essa ambição de rigor eleva-se ainda sobre o da matemática.

A primeira publicação de Husserl é o primeiro volume (e único que saiu) de *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, de Halle, 1891 — que reproduz textualmente parte do seu trabalho de habilitação *Über den Begriff der Zahl*, de 1887. Matemático de formação, Husserl procura neste trabalho fundar psicologicamente e logicamente a aritmética e faz a análise descritivo-psicológica dos conceitos

de pluralidade, unidade e número. No fim da década de trinta, destaca-se a retrospectiva que Husserl faz do livro, nestes termos: «O princípio característico da «Philosophie der Arithmetik» reside no peculiar desdobramento em análises psicológicas e lógicas, que não decorrem simplesmente lado a lado, mas sempre em referência recíproca. Pela primeira vez, aparece aqui numa investigação particular o motivo filosófico fundamental que na sequência se tornou de significado decisivo; o modo correlativo de consideração. A unidade de tensão de um questionamento orientado subjectiva e objectivamente é o mais peculiar e o mais fecundo contributo de Husserl, que no seu crescente aprofundamento e transformação determina as etapas em que, finalmente, nasce uma nova ideia da filosofia».

Husserl considera então *Investigações Lógicas* como continuação desta primeira publicação. Mas nas *Investigações Lógicas*, como um todo, o ponto de vista correlativo marca um progresso decisivo em relação à *Filosofia da Aritmética*. A evidência intuitiva exigida do *a priori* das ideias é apodíctica e funda-se na subjectividade da consciência, porque é a consciência pura que constitui o tema de uma investigação universal. E é isto que permite superar o método de classificação e descrição da doutrina de Brentano dos fenómenos psicológicos. Todavia, Husserl acentua que nas *Investigações Lógicas* a análise é predominantemente noética, falta em regra o conteúdo nomemático da vivência, complemento que só em *Ideen I* encontra plena realização: «A necessidade de uma dupla análise da consciência evidencia-se pela primeira vez totalmente em *Ideen*». (A retrospectiva de Husserl em que nos apoiamos constitui um artigo que elaborou para o *Philosophen-Lexikon* de Ziegenfuss, sobre o seu nome.)

Se seguirmos a ordem dos temas, só em 1929 é que Husserl volta à lógica, actualizando a sua nova versão da significação, a partir dos desenvolvimentos de *Ideen*, da fenomenologia pura e da filosofia fenomenológica. A fenomenologia entrara na sua fase constitutiva e tornara-se filosofia primeira, ciência fundamental da filosofia em que o mundo se transformou em

fenómeno mundo, na unidade das reduções eidética e fenomenológica. Os dois últimos volumes de *Ideen*, que trazem respectivamente os subtítulos *Investigações Fenomenológicas sobre a Constituição* e *A Fenomenologia e os Fundamentos das Ciências* e que sofrem alterações sucessivas a partir do plano original (ainda em 1928 Husserl modificava o texto), foram publicados na Husserliana em 1952, como volumes IV e V da edição.

Já no prefácio que Husserl escreve em 1913 para a reedição de *Logische Untersuchungen* acentua que esta obra fora um começo, não um termo e que, para ser reeditada segundo os pontos de vista de *Ideen I* (editado em 1913 com o subtítulo *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*), devia ter sido totalmente refundida. De facto, Husserl limitou-se a uma correcção menos radical. Nos *Prolegomena* ficou o conceito de verdade em si, orientado para as «vérités de raison», por onde ainda hoje está marcada a filosofia fenomenológica e como o objectivismo fenomenológico interpretou a visão das essências e as conexões de essências («toda a percepção é percepção de algo», «todos os corpos são extensos»); no segundo volume foi rectificada a designação de psicologia descritiva para a de fenomenologia; finalmente, observa o citado prefácio, o autor já não aprova a contestação do eu puro, decisão a que é movido por influência do neokantismo de Marburgo, designadamente por Natorp.

A segunda grande obra de lógica de Husserl, pondo a lógica fenomenológica de acordo com os novos desenvolvimentos do método da filosofia fenomenológica, é *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, editada no «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» e em separata, possivelmente a publicação de Husserl mais sistematicamente construída. Tão consequente é a temática no plano do desenvolvimento que renova a luta contra o psicologismo na perspectiva da nova teoria da razão.

A conexão das reduções eidética e fenomenológica é ganha na perspectiva da crítica das confusões naturalistas entre

ciência na perspectiva dogmática e na perspectiva filosófica e da fundamentação da *epoche* na interpretação do *cogito*. A *epoche*, que entra no lugar da tentativa cartesiana de uma dúvida universal (em Descartes há, para Husserl, «uma tentativa de negação universal»: cfr. *Ideen I*, § 31 e segs.), ou da concepção psicológica da dúvida das *Lições sobre a Lógica*, de Kant («willkürlich sich in *suspensione judicii* zu erhalten»), ou do positivismo de Comte, que exige a constituição de uma ciência sem teorias mas apegada à perspectiva natural, é *sui generis*. A via histórico-reflexiva que Husserl escolhe para a atingir é a da reinterpretação do *cogito* cartesiano.

### III

De um modo sucinto, o *cogito* cartesiano pode inserir-se na concepção cosmológica da Renascença e na transformação, de que Bruno é agente e testemunha, do conceito negativo de infinito em conceito positivo. O processo, que passa pelos estóicos e pelos neoplatónicos e recebe colorações mágicas e antropomórficas, acaba por expressar-se na identidade do intelecto humano e do intelecto divino, pela capacidade matemática de compreensão do universo, se não no número pelo menos no rigor das verdades a que homem tem acesso pelas matemáticas. É ele que, em indefinições complexas, está activo ainda em Husserl, quando polemiza com o que designa como antropologismo e relativismo kantianos, pois Kant admite que as significações da matemática pura só são válidas para um sujeito dotado de sensibilidade, não em absoluto. Bem como em Hegel, de que Husserl louva a convicção no valor absoluto do método e da doutrina e em que, como se sabe, confluem a corrente cosmológica e a histórica na síntese do sistema, o que não pareceu desde o início claro ao autor de *A Filosofia como Ciência de Rigor*.

Descartes é filho do seu tempo, o que nem sempre é tido em atenção, quando coloca a ideia do infinito no círculo da consciência, na Terceira Meditação. *Ideia* é um termo que chega à escolástica com o significado de arquétipo eterno em que Deus conhece as coisas, o que serve a Descartes para nos levar a pensá-las sem intervenção da imaginação. «Pelo nome de Deus compreendo uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, onnipotente ...» Nas Respostas às Segundas Objecções ele resume deste modo o caminho regressivo a partir dessa ideia de infinito: «Ora temos a ideia de Deus e a realidade objectiva da sua ideia não está contida em nós nem formal nem eminentemente, nem pode estar contida noutro que o próprio Deus. Portanto, esta ideia de Deus, que está em nós, requer Deus como causa, e, por conseguinte, Deus existe». Claro que fora da sua concepção do inatismo virtual esta ideia de Deus seria um ente de razão. Para Descartes, pelo contrário, se não compreendo Deus por uma ideia verdadeira, apercebo-o (por analogia, toco uma montanha, mas não posso abraçá-la) por meio de uma ideia verdadeira e não apenas por negação do finito. E por uma ideia verdadeira de infinito, que se distingue da de indefinido, o que é importante para compreender a teologia cartesiana.

A irrupção da consciência do *cogito* a partir da dúvida passa da privação à extrema riqueza desta possibilidade máxima de ser. O estrito dualismo cartesiano encontra neste ponto, em que o perfeito precede a privação do imperfeito, a solução para o problema da metafísica e para o problema do mundo.

Na sequência, na Quinta Meditação, o argumento dito ontológico, retomado na *Lógica* de Hegel, constitui uma unidade com os argumentos da Terceira Meditação, e é a prova pela essência ou natureza, suposta suficiente para demonstrar a existência de Deus, pela impossibilidade de o pensamento negar o infinito a partir da ideia metafísica do infinito — sendo aqui a ideia metafísica uma presença que o espírito não pode negar, visto haver um corte entre o finito e o infinito.

Será que Descartes, por outro lado, define a natureza do homem retirando-o da singularidade e do devir? Habitualmente a resposta é positiva, pelo que Descartes se tornou iniciador e representante clássico do racionalismo moderno — por ter definido o homem pela sua essência racional, o pensamento, oposto a uma segunda substância, o corpo. Na verdade, Descartes é também o fundador do pluralismo moderno, e com isso do personalismo, porque a substância é das almas, ou seja, poderes separados espirituais, princípio que Leibniz desenvolveu.

Descartes, logo na Segunda Meditação, estabelece que é uma coisa pensante, o que quer dizer, nas suas palavras, «uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente». O *penso, logo existo* do *Discurso* ou *eu sou, eu existo* das *Meditações*, traduzidos em que sou «uma coisa pensante», se significa que o modo de conhecimento da minha existência é de ordem intelectual, não significa que as funções da alma se identifiquem com o pensamento racional ou com a razão da lógica, visto que inclui na razão as sensações, as paixões e os actos voluntativos. Inclusivamente, é na vontade de Deus que, como nalguns dos grandes nominalistas medievais, se funda a ordem racional do universo. Eu e pensamento, entendimento e vontade, não se identificam, há sempre mais no eu que no acto de pensar, o pensamento é um modo da coisa pensante.

O pensamento cartesiano estende-se, por isso, por uma teoria de Deus, do homem e do mundo, segundo o programa clássico da filosofia. E, se lhe falta a dimensão da historicidade, que se forma entre Vico e Hegel, tem presente que o espírito não é o entendimento em geral nem a subjectividade transcendental, nem o eu absoluto, sou eu próprio, um eu particular. O juízo também se não identifica com o ser, nem a permanência da substância é uma simples posição do pensamento.

## IV

O que destacámos até agora parece-nos importante, com referência à fenomenologia e correntes que metodologicamente continuam a sua inspiração, porque contestam o *cogito* de Descartes, de um ponto de vista por ser deficiente em radicalidade, de outro como origem do subjectivismo filosófico. Husserl, cujo empenho é descobrir como é que o mundo é *cogitatum* das *cogitationes*, se dá na consciência como fenómeno e é correlato, considera que a *epoche* cartesiana é uma simples modificação da tese da perspectiva natural, cuja posição da existência se restaura por uma intuição do espírito. O ser do mundo vai ser derivado e fundado por meio de uma constituição na subjectividade transcendental, pelo filósofo consciente da génese. E esse filósofo só se torna consciente dessa génese na continuação do desenvolvimento da razão no homem moderno, particularmente nas filosofias que progressivamente avançam para a redução transcendental, mas que só ao nível de *Ideen* conseguem formulá-la e mantê-la conscientemente. Só tardiamente Husserl deve ter reconhecido que o seu projecto se integra sem dificuldade nas concepções que, como a de Kroner, fazem expressar nas filosofias alemãs do Idealismo a conclusão do processo filosófico grego iniciado com Platão. Sob este aspecto, a reconstrução do mundo a partir do eu, proposto por Husserl, corrigindo Hegel, que dogmaticamente reconhece Deus como a essência do homem, representa o verdadeiro epílogo, contrariamente à conclusão de Kroner do hegelianismo como fim absoluto do Idealismo. É o que mais claramente resulta da concepção husserliana da lógica.

Para Husserl, a lógica, como teoria da ciência, revela generalidades puras e *a priori*, livre de toda a facticidade descobre as ideias teleológicas que se ocultam no exercício do interesse teórico puro. O possível funda o real. Mas a lógica, nos

*Prolegomena*, além de teoria da ciência é uma disciplina normativa, porque as ciências são uma criação do espírito segundo um fim e os seus juízos se regulam pela adequação a esse fim. *Formale und transzendentale Logik* exprime com rigor as mesmas ideias: «A lógica torna-se normativa, torna-se prática, pode transformar-se, em correspondente modificação de perspectiva, numa disciplina normativo-tecnológica. Mas em si mesma não é uma disciplina normativa, mas ciência em sentido estrito, naquele em que é manifestação da razão teórica pura — como, de resto, todas as ciências». Neste sentido é que a perspectiva do tecnólogo, como o que projecta uma tecnologia, é prática e não teórica.

Repetidamente, Husserl insiste, em *Formale und transzendentale Logik*, que o seu método é de consciencialização radical como explicação intencional do sentido autêntico da lógica formal. Esse método parte dos constitutos teóricos que a experiência histórica nos dá e mergulha na intenção viva dos lógicos, «de que nasceram como formações de sentido». Como Husserl diz, podemos perguntar-nos pelo sentido de uma lógica formal como teoria da ciência e, naturalmente, de uma lógica formal. Qual foi o sentido teleológico da lógica e das ciências que a recebiam como norma?

Neste conspecto aflora a referência a Descartes. No *Discurso do Método* e nas *Meditações* procurou fundar uma teoria universal da ciência, mas actualmente a ciência perdeu «o radicalismo da auto-responsabilidade», fragmentou-se em ciências especiais e transformou-se numa «espécie de técnica teórica». Claro que a ideia da ciência da ciência nunca foi realizada, no seu «exemplarismo» Husserl atinge na dialéctica do real e do ideal a ideia como norma do processo de realização. Por isso o processo de consciencialização, na reflexão da história da teoria da ciência, tem de ser crítico. Nas suas palavras: «Só um mundo esclarecido transcendental-fenomenologicamente pode ser mundo entendido até ao fim, só uma lógica transcendental pode ser uma teoria última da ciência, uma última, mais profunda e mais universal teoria das normas e princípios de

todas as ciências». Esta lógica transcendental, uma «*contradictio in adjecto*», dirão alguns, dará o sentido último às ciências.

A lógica, no seu desenvolvimento histórico, inclinou-se desde o início para estudar as objectividades, esquecendo a sua origem teórica: e foi assim que se tornou híbrida, porque o interesse normativo ocultava a idealidade do seu objecto. Daí que se tenha alheado da sua origem subjectiva, do facto de que cada objectividade na lógica tem um correlato subjectivo na intencionalidade que a constitui e de que a cada forma de constitutos corresponde um sistema de intencionalidade produtora.

Com isto se entende porque Husserl divide a sua crítica da razão lógica em duas partes, a primeira das quais trata de «As estruturas e o âmbito da lógica formal objectiva» e a segunda «Da lógica formal à transcendental». O novo é o pleno desenvolvimento da temática subjectiva, que vem na sequência da orientação aberta no segundo volume de *Logische Untersuchungen*, mas que vai pôr a lógica na situação de ter de novo de empreender a refutação do psicologismo. Não estivesse a psicologia em correlação universal com todas as ciências.

A primeira parte de *Lógica Formal e Transcendental* prolonga a problemática da lógica pura de *Investigações Lógicas*. A problemática da constituição, que é a novidade maior, aparece na segunda parte, assente na cuidadosa distinção entre psicologia eidética da consciência e fenomenologia transcendental, já esboçada em *Ideen I*.

A primeira parte trata da analítica formal apofântica como teoria da forma dos juízos, que a analítica antiga continha em germe, da lógica da consequência ou da contradição e da lógica da verdade. A teoria da forma dos juízos é a morfologia, a lógica da consequência é a silogística e análise matemático-formal, a lógica da verdade estuda em que conexão de essência uma analítica se torna, no juízo claro, uma lógica da verdade.

Husserl, a propósito da aproximação de matemática e lógica, procura ainda descobrir a ideia teleológica que se encobre no

desígnio leibniziano da *mathesis* e da matemática formal, uma clarificação intencional que revelará o domínio da ontologia formal. Na análise, a matemática dos conjuntos, das combinações e permutas, dos elementos, dos números ordinais, das multiplicidades, refere-se ao «universo *vazio objecto em geral* ou algo em geral», o que constitui uma matemática formal ou uma ontologia formal, em conexão objectiva com a apofântica, embora tematicamente heterogénea. É assim que se reintroduz um conceito de ontologia com o sentido não metafísico de forma de todas as ontologias materiais, da natureza e do espírito.

Depois da analítica apofântica e da ontologia formal, uma teoria em sentido estrito, a teoria dos sistemas dedutivos e da multiplicidade, ocupa-se dos sistemas e dos juízos na totalidade, sistemas que constituem a unidade de uma teoria dedutiva possível. A teoria das formas nomológicas, como grau supremo da lógica formal, tem por correlato a ideia de conjunto submetido à forma da teoria nomológica, antecipada na *mathesis* de Leibniz, prosseguida na teoria de uma multiplicidade a  $n$  dimensões, por Riemann, ideia que já se encontrava exposta por Kant em 1747 e em 1770. Aliás, Husserl desconhece o facto, bem como o de ele ter influenciado Grassmann e Riemann — conhece de Kant apenas a ideia de espaço da *Crítica*.

Gödel mostrou que toda a teoria matemática mais rica que a aritmética é não saturada, isto é, dão-se nela proposições que não são consequências dos axiomas e não estão em contradição com eles. Husserl pensa que são definidos os sistemas saturados, o que, de acordo com a definição de Hilbert, num momento em que se empenha na matemática, significa que não se pode renunciar à aplicação do *tertium non datur*, porque sem ele a análise é impossível.

Mas, se de acordo com Kurt Gödel os paradoxos das teorias matemáticas mostram que nem toda a proposição da teoria é demonstrável ou refutável pela axiomática, o ideal da axiomatização perfeita da teoria das teorias sofre uma limitação de significado.

## V

A tripartição da lógica formal reduz-se à temática dupla da lógica formal como apofântica e ontologia, sendo esta última disciplina formal absolutamente necessária para a lógica de uma verdade possível. Agora pode transitar-se para o domínio que vai da lógica formal à transcendental.

O lógico filósofo sabe que ainda se não satisfaz a promessa do esclarecimento da ideia teleológica de uma doutrina analítico-formal da ciência. A objectividade lógica tem o seu correlato subjectivo nas intencionalidades constituintes, o que por não ter sido considerado provocou o atraso da lógica.

Estamos, portanto, desde logo, perante a ameaça do psicologismo, o que faz retomar a tarefa advocatória da refutação, por já não bastar a que se exerceu em *Logische Untersuchungen*.

O psicologismo lógico, que fora refutado nos *Prolegomena*, pareceu voltar com as análises subjectivas do segundo volume seguinte de *Investigações Lógicas* — para os logicistas fora mesmo um regresso sem remédio. Por isso Husserl volta à questão, para esclarecer em definitivo os equívocos que podem advir da exigência de as investigações da lógica terem de se exercer no sentido objectivo e no subjectivo — de um lado, operações da razão como actividades e habitualidades, do outro como resultado por elas conseguidos. Husserl acentua que «é resultado da intencionalidade operante que os respectivos constitutos, as respectivas objectividades do juízo e do conhecimento, apareçam «objectivamente», com o carácter de produtos, no campo temático do sujeito efectuante». A refutação do psicologismo tem de descobrir e confrontar as evidências em que se nos dão o objecto real e o objecto ideal.

Comparando as evidências do real e do ideal, Husserl conclui que é preconceito pensar que só a experiência interna e a

externa nos dão objectivações originárias. Temos experiência, «visão» directa dos objectivos ideais, consciência do idêntico de uma identidade. A evidência é a «*operação intencional* de dar-se das próprias coisas», a figura por excelência da intencionalidade, e chega-se à sua concepção por um processo intuitivo superior, não por uma teoria: a intencionalidade do acto de dar-se das coisas é a evidência.

A «vida construtiva da consciência» constitui todas as objectividades com carácter ideal, dando-se a transcendência em relação ao eu da consciência como «pólo-sujeito da consciência». Tem, todavia, de mostrar-se que as objectividades, com isto, não ficam psicologizadas, o que consistia no «mau» idealismo de Berkeley e de Hume.

A lógica é o terreno em que assenta o método das ciências. Para o idealismo fenomenológico há uma esfera temática da ciência, a crítica da razão, válida para a lógica e para todas as ciências — a crítica da subjectividade constituinte. Essa crítica permite fundar a lógica transcendentemente e subjectivamente, sem cair no psicologismo, porque a lógica formal se submete à redução, bem como o *ego sum* cartesiano. Assim, o sentido último da refutação do psicologismo dá-se na revelação idealista da fenomenologia.

Os constitutos da lógica possuem a sua origem na subjectividade transcendentemente reduzida e essa relativização à consciência transcendental como um último permite ganhar um conceito transcendental de evidência e fundar os seus graus. Na perspectiva da lógica transcendental revela-se, por análise genética, a actividade constituinte da consciência, que permanecia anónima na lógica formal. É esta a crítica clarificadora do sentido correlativo da apofântica, da ontologia formal, da matemática pura, da matemática lógica.

Essa crítica resolve os paradoxos e consegue, assim, que as técnicas teoréticas se tornem em ciências e mereçam este nome. É esta concepção da ideia da ciência que está por detrás da crítica da evidência e da fundamentação subjectiva da lógica na filosofia transcendental-fenomenológica.

A meditação cartesiana acompanha sempre a obra de Husserl, também a sua lógica. Se Descartes tivesse feito a crítica do *a priori* ingênuo da causalidade, teria, com a sua descoberta do *cogito*, divisado o sentido transcendental do *ego*. Teria visto que a sua descoberta levava a investigar a subjectividade em que se fundam os princípios lógicos. De facto, Descartes acaba por deduzir uma realidade que se não possui, o mundo, de uma que se conhece, o *ego*, porque confundiu o *ego* com a realidade da alma humana.

Na filosofia transcendental-fenomenológica, pelo contrário, é o *a priori* subjectivo que precede o ser de Deus e do mundo e de tudo o que é para mim ser que pensa. Deus também é para mim o que é a partir da minha operação da consciência. A investigação constitutiva é universal, é uma investigação de essência que possibilita a empiria dedutiva, e o único ente que existe em absoluto é a subjectividade transcendental.

Aqui, porém, a lógica transcendental de Husserl acaba, depois da crítica a Descartes, num impasse. A fenomenologia exige sempre uma crítica da evidência. Mas como é possível fazer essa crítica ao que se deu como absoluto no plano fenomenológico? A este embaraço se subtraem (ou pensam subtrair-se) os fenomenólogos que recusaram a via do subjectivismo transcendental-fenomenológico. Por outro lado, com razão se pode aplicar ao último absoluto — a subjectividade transcendental — o argumento do terceiro homem, levantado por Aristóteles contra a teoria platónica das Ideias.

Husserl foi um matemático-filósofo e um lógico-filósofo na origem. A sua lógica ontológica, para além do método fenomenológico, conta como uma das mais relevantes realizações epistemológicas do século, não obstante os limites da racionalização total e os paradoxos do absoluto. É a realização mais acabada da filosofia de Husserl, em que se pode, com menos enigmas, descobrir o *telos* que guiou o filósofo e as exigências que pôs à realização da ideia de ciência, para a qual a existência foi a provocação e o escândalo — como tudo o que não se deixa conceber.