

**O REALISMO DA  
FENOMENOLOGIA DE MUNIQUE**



António Carreto Fidalgo

1991/2011

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *O Realismo da Fenomenologia de Munique*

Autor: António Carreto Fidalgo

Colecção: Teses LUSOSOFIA: PRESS

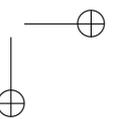
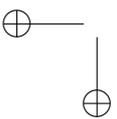
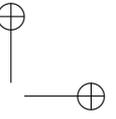
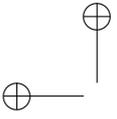
Direcção: José Rosa & Artur Morão

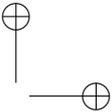
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José Rosa & Filomena Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011

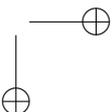
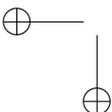




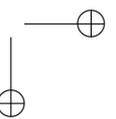
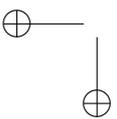
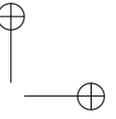
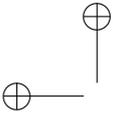
António Carreto Fidalgo

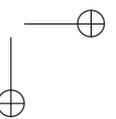
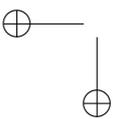
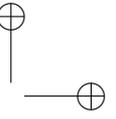
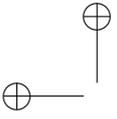
# **O REALISMO DA FENOMENOLOGIA DE MUNIQUE**

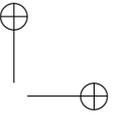
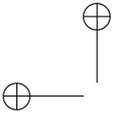
Braga 1991  
Covilhã 2011





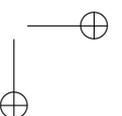
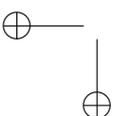




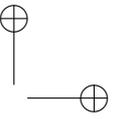
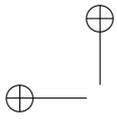


# Índice

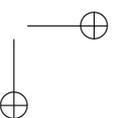
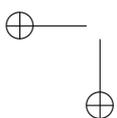
|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>   | <b>11</b> |
| <b>1 A PSICOLOGIA PURA DE THEODOR LIPPS</b>   | <b>33</b> |
| 1.1 Introdução . . . . .  | 33        |
| 1.1.1 Theodor Lipps e o movimento fenomenológico  | 33        |
| 1.1.2 O percurso filosófico de Theodor Lipps . . . . .                                  | 38        |
| 1.2 A ideia da psicologia pura em Theodor Lipps . . . . .                               | 42        |
| 1.2.1 Filosofia e Psicologia . . . . .  | 42        |
| 1.2.2 O conceito de Psicologia Pura e a Psicofísica .                                   | 44        |
| 1.2.3 Observação Interna ou Auto-observação como<br>Método . . . . .                    | 49        |
| Excurso: A Percepção Interna na Escola de Lipps . . . . .                               | 52        |
| 1.3 O Mecanismo Associativo da Alma . . . . .   | 57        |
| 1.3.1 O mecanismo psicológico . . . . .   | 57        |
| 1.3.2 Produção Psíquica. As sensações . . . . .   | 63        |
| 1.3.3 Reprodução Psíquica. Disposições e Represen-<br>tações . . . . .                  | 65        |
| 1.3.4 Os princípios associativos . . . . .  | 67        |
| 1.3.5 A teoria associativa do juízo. A fundamentação<br>psicológica da lógica . . . . . | 69        |
| 1.4 Lipps e a Escola de Brentano . . . . .  | 76        |
| 1.4.1 Brentano e Lipps . . . . .  | 76        |
| 1.4.2 Carl Stump e Theodor Lipps . . . . .  | 86        |

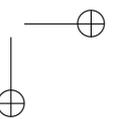
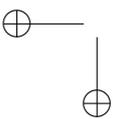
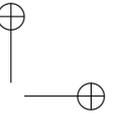
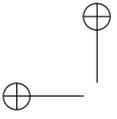


|          |   |            |
|----------|---|------------|
| 1.4.3    | Ehrenfels, Meinong, Cornelius e Lipps . . . . .                           | 96         |
| 1.5      | A psicologia aperceptiva de Lipps . . . . .                               | 111        |
| 1.5.1    | Relações e apercepção . . . . .   | 118        |
| 1.5.2    | A fundamentação aperceptiva da lógica . . . . .                           | 127        |
| 1.6      | A superação psicológica do psicologismo em Lipps . . . . .                | 136        |
| <b>2</b> | <b>SÍMBOLO E INTENCIONALIDADE</b>   | <b>145</b> |
| 2.1      | Introdução . . . . .  | 145        |
| 2.2      | Os Dois Conceitos de Intencionalidade<br>no Primeiro Husserl . . . . .    | 151        |
| 2.2.1    | O conceito fenomenológico de intencionalidade                             | 151        |
| 2.2.2    | Os manuscriptos husserlianos de 1893 e 1894 . . . . .                     | 153        |
| 2.3      | Os Juízos Simbólicos em Cornelius . . . . .                               | 162        |
| 2.3.1    | Cornelius, Husserl, Stumpf, Brentano e Meinong                            | 162        |
| 2.3.2    | Os juízos existenciais simbólicos em Cornelius                            | 166        |
| 2.4      | Intencionalidade e Querer em Pfänder . . . . .                            | 171        |
| 2.4.1    | O eu como polo intencional. Os matizes da in-<br>tencionalidade . . . . . | 176        |
| 2.4.2    | A função simbólica das representações . . . . .                           | 181        |
| 2.5      | A Intencionalidade em Daubert . . . . .                                   | 195        |
| 2.5.1    | Algumas notas sobre a pasta “Lipps” do es-<br>pólio de Daubert . . . . .  | 195        |
| 2.5.2    | Apercepção e consciência da realidade . . . . .                           | 196        |
| 2.5.3    | A teoria significativa em Daubert . . . . .                               | 203        |
| 2.5.4    | Teoria do Intender ( <i>Streben</i> ) . . . . .                           | 209        |
| 2.5.5    | A fenomenologia do juízo . . . . .  | 212        |
| 2.6      | As Relações Simbólicas na Escola de Lipps . . . . .                       | 221        |
| <b>3</b> | <b>OBJECTO E REALIDADE</b>  | <b>235</b> |
| 3.1      | Introdução . . . . .  | 235        |
| 3.2      | A ideia de uma fenomenologia do objecto . . . . .                         | 241        |
| 3.2.1    | Em Moritz Geiger . . . . .  | 241        |
| 3.2.2    | Em Paul Ferdinand Linke . . . . .   | 247        |



|       |  |            |
|-------|--|------------|
| 3.3   | A objectologia de Meinong e a Fenomenologia de Munique . . . . .                           | 260        |
| 3.4   | A Recepção das Investigações Lógicas em Munique. O Realce da Dimensão Ontológica . . . . . | 275        |
| 3.4.1 | O conceito de objecto em Daubert . . . . .   | 276        |
| 3.4.2 | As primeiras divergências entre Husserl e os fenomenólogos de Munique . . . . .            | 284        |
| 3.4.3 | O encontro de Seefeld . . . . .  | 294        |
| 3.5   | A Crítica Fenomenológica à Filosofia Transcendental . . . . .                              | 300        |
| 3.6   | As Possíveis Determinações da Fenomenologia . . . . .                                      | 310        |
| 3.7   | O Objectivismo Fenomenológico de Reinach . . . . .   | 324        |
|       | <b>CONCLUSÃO</b>   | <b>345</b> |
|       | <b>BIBLIOGRAFIA</b>  | <b>349</b> |







# INTRODUÇÃO

A crescente investigação científica de que a fenomenologia de Munique tem sido objecto nas duas últimas décadas, e que se tem manifestado num considerável aumento da sua bibliografia secundária, tem vindo a desfazer a imagem de fenomenologia menor que desde muito cedo se fez desta corrente fenomenológica.<sup>1</sup>

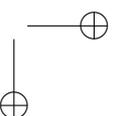
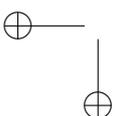
Herbert Spiegelberg foi o primeiro a fazer em 1960 na obra *The Phenomenological Movement* uma apresentação de conjunto dos fenomenólogos de Munique e, assim, a lançar os fundamentos para toda a investigação posterior.<sup>2</sup> Spiegelberg distingue na primeira geração de fenomenólogos os círculos de Göttingen e Munique e o grupo de Friburgo.<sup>3</sup> Com a designação de “círculos” Spiegelberg visa salientar a coesão dos primeiros discípulos de Husserl em torno de uma acepção comum de fenomenologia, coesão essa que já não se encontra em Friburgo. De comum, os círculos de Göttingen e Munique têm antes de mais alguns dos seus membros que, vindos de Munique a

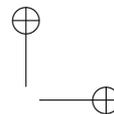
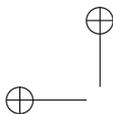
---

<sup>1</sup> Husserl é o primeiro e principal responsável por essa imagem. Foi ele que identificou a fenomenologia feita em Munique com um estágio primitivo da fenomenologia e a classificou depreciativamente como ontologismo e realismo ingénuo. Depois de Husserl foram os seus discípulos de Friburgo – Fink, Landgrebe, Becker e Brecht – a propagarem tal imagem. Vd. SCHUHMANN 1973, pp. 2-4 e AVÉ-LALLEMANT 1975b, p. 27. Também Arnold Metzger contribuiu para a imagem negativa dos fenomenólogos de Munique. Cf. METZGER 1925, pp. 643 e 709.

<sup>2</sup> Vd. SPIEGELBERG 1960, o cap. intitulado “The Older Movement” e na terceira edição de 1982 intitulado “The Original Movement”, pp. 166-239.

<sup>3</sup> Cf. SPIEGELBERG 1982a, p. 240.

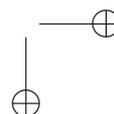
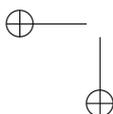




partir de 1905, formaram em 1907 em Göttingen a “Philosophische Gesellschaft” à imagem do “Akademischer Verein für Psychologie” de Munique. Destes membros destacam-se Adolf Reinach, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Conrad-Martius e Dietrich von Hildebrand. Comum ainda a estes dois círculos era ainda a orientação independente relativamente a Husserl. O centro do círculo de Göttingen era Reinach e a ideia de fenomenologia aí prevalecte a concepção deste de uma “filosofia universal das essências”.<sup>4</sup> Em Munique era Alexander Pfänder a quem informalmente cabia um papel de referência no seio do círculo. Na verdade, os dois círculos fenomenológicos são apresentados por Spiegelberg como dois lugares de investigação fenomenológica variada sem qualquer preocupação por uma concordância com o pensamento de Husserl. Tratava-se de desenvolver e aplicar a fenomenologia como método objectivo da filosofia e não como fenomenologia de Husserl. É que embora Husserl fosse o indiscutível chefe de fila do movimento fenomenológico, a sua liderança era mais nominal e representativa que efectiva. As diferenças dos dois círculos vê-as Spiegelberg num grau de ainda maior coesão do círculo de Munique relativamente ao de Göttingen e em campos de investigação distintos. Os fenomenólogos de Munique mais interessados por temas da psicologia analítica e descritiva e da estética, enquanto os de Göttingen mais virados para problemas matemáticos e científicos.<sup>5</sup> Spiegelberg não assinala todavia qualquer diferença de fundo no que toca à concepção de fenomenologia e à aplicação do método. A exposição que Spiegelberg faz em seguida das concepções e investigações fenomenológicas de Pfänder, Reinach e Geiger, revela posições próprias a cada um deles, por exemplo, Pfänder realçando mais o papel da fenomenologia na clarificação do sentido dos problemas filosóficos e Reinach acentuando prioritariamente a sua componente ontológica. Mas a exposição também foca a noção fundamental de fenomenologia comum a todos eles, a saber, a de fenomenologia enquanto investigação de essências e a

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 168.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 170.

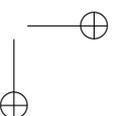
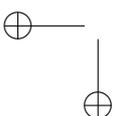




mesma posição realista. As essências intuídas têm uma subsistência e validade próprias totalmente independentes do sujeito que as conhece.

Em 1963 Spiegelberg reedita, na qualidade de discípulo de Pfänder, as obras principais deste, a *Phänomenologie des Wollens* e a *Logik*, e publica a obra *Alexander Pfänders Phänomenologie* com importantes textos inéditos do fenomenólogo. Estavam deste modo criadas as condições para a realização do congresso internacional sobre a fenomenologia de Munique que viria a ter lugar nesta cidade em 1971, por ocasião do centenário do nascimento de Alexandre Pfänder. Este congresso constitui um marco extremamente importante no estudo da fenomenologia de Munique na medida em que deu início à investigação recente sobre esta corrente fenomenológica. No seguimento do congresso saem três volumes na colecção *Phaenomenologica* da editora Martinus Nijhoff sobre a fenomenologia de Munique: *Husserl über Pfänder* de Karl Schuhmann em 1973, *Die Münchener Phänomenologie*, volume contendo comunicações de diversos autores apresentadas no congresso, editado por Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant e Reinhold Gladiator em 1975, e *Pfänder-Studien*, editado por Spiegelberg e Avé-Lallemant em 1982, um outro volume com conferências ainda do congresso de 1971 e dois artigos de Reinhold Smid e Karl Schuhmann.

A obra de Karl Schuhmann, *Husserl über Pfänder*, desenvolvida a partir de uma comunicação ao congresso em Munique, insere-se num programa mais vasto de investigação sobre a fenomenologia, iniciado com o volume *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. O título completo da obra, *Die Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*, à qual se seguiu um segundo volume *Die Dialektik der Phänomenologie II. Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, indica o sentido desse programa. Schuhmann procura demonstrar que subjacente ao trabalho fenomenológico se encontra uma concepção dialéctica da fenomenologia. A atitude fenomenológica opõe-se dialecticamente à atitude natural e vice-versa, sendo a fenomenologia





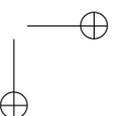
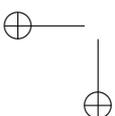
simultaneamente fenomenologia do mundo natural e fenomenologia transcendental. Com a obra sobre Pfänder, Schuhmann propõe-se atingir um duplo objectivo. O primeiro é de natureza histórico-filosófica e consiste em expor exaustivamente as referências de Husserl sobre Pfänder entre 1904 e 1935.<sup>6</sup> O segundo objectivo é o de através de um exemplo testar a concepção dialéctica da fenomenologia de Husserl.<sup>7</sup> Pfänder seria o representante de uma fenomenologia natural e Husserl o de uma fenomenologia transcendental, assumindo cada um o polo dialéctico do outro. Apesar deste programa geral de Schuhmann ter fracassado, isso em nada diminui o valor das investigações sobre as relações dos dois fenomenólogos. O objectivo histórico da obra foi plenamente conseguido. Schuhmann chama a atenção para o percurso paralelo, mas independente, dos dois pensadores no desenvolvimento da ideia da fenomenologia.<sup>8</sup> A análise das anotações de leitura feitas por Husserl nas obras de Pfänder,<sup>9</sup> sobretudo naquelas escritas antes de Pfänder conhecer Husserl, mostra que haviam muitos e fundamentais pontos em comum entre os dois. Mas o que é mais notável na obra de Schuhmann é a reconstituição, a partir de manuscritos husserlianos, do encontro de Husserl com Pfänder e Daubert no Verão de 1905 em

<sup>6</sup> “Vorliegendes Werk verfolgt eine doppelte Absicht. Zunächst eine philosophiegeschichtliche. Es soll das Auftreten Pfänders in Husserls Ideenwelt zwischen den Jahren 1904 und 1935 dargestellt werden.” SCHUHMANN 1973, p. VII.

<sup>7</sup> “Die zweite Absicht dieses Werkes ist rein philosophischer Natur. An einem konkreten und historisch nachprüfaren Beispiel galt es, Tragfähigkeit und Haltbarkeit der ... dialektischen Konzeption der Phänomenologie Husserls zu erweisen, also die Probe aufs Exempel zu machen.” *ibid.*

<sup>8</sup> SCHUHMANN 1973, p. 36: “weder hatte sich Husserl der Münchner Denkungsart anbequemen müssen noch waren die Münchener Lipps-Schüler bloß passive Empfänger der Lehren und Entdeckungen Husserls gewesen. Vielmehr waren hier zwei Denker miteinander bekannt geworden, die etwa gleichzeitig und vor allem einer vom andern unabhängig zur Konzeption der Idee der Phänomenologie gekommen waren.”

<sup>9</sup> Essas obras fazem parte da biblioteca pessoal de Husserl conservada no Husserl-Archiv em Lovaina. SCHUHMANN 1973, pp. 29 ss.





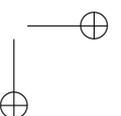
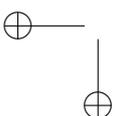
Seefeld no Tirol.<sup>10</sup> As divergências surgidas aí entre Husserl e os dois fenomenólogos de Munique a propósito dos problemas da percepção e do eu vêm trazer ao de cima diferentes concepções de fenomenologia.<sup>11</sup> Husserl responde às dificuldades levantadas por Daubert e Pfänder recorrendo à redução fenomenológica, solução essa que acaba por separar definitivamente a fenomenologia de Munique e a fenomenologia husserliana.

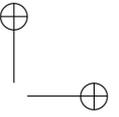
Dos dois volumes referentes ao congresso de 1971 em Munique merecem especial destaque o artigo de Avé-Lallemant "Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie", os artigos de Spiegelberg "Epoché und Reduktion bei Pfänder und Husserl", "Phänomenologie und Ontologie in Alexander Pfänders Philosophie auf phänomenologischer Grundlage", "Linguistische Phänomenologie': John L. Austin und Alexander Pfänder" e ainda o artigo de Paul Ricoeur "Phénoménologie du Vouloir et Approche par le Langage Ordinaire". Avé-Lallemant apresenta como características da fenomenologia de Munique face à fenomenologia de Friburgo a prioridade da análise das essências relativamente à análise intencional, a aceção da fenomenologia como método filosófico universal em contrapartida à aceção da fenomenologia como *prima philosophia* e o realismo em oposição ao idealismo de cariz transcendental. Mas Avé-Lallemant faz também uma exposição diferenciada dos fenomenólogos de Munique, distinguindo mesmo três grupos no seu seio, um mais directamente ligado a Pfänder e Daubert, outro composto pelos fenomenólogos com a experiência de Göttingen, Reinach, Conrad e Conrad-Martius e finalmente um terceiro à volta de Max Scheler.<sup>12</sup> O primeiro artigo de Spiegelberg, ao tratar a problemática da redução em Pfänder e em Husserl, tem como último objectivo demonstrar que a redução enquanto método fenomenológico no sentido que Pfänder lhe empresta, não sendo de natureza transcendental, não é menos radical que a redução

<sup>10</sup> *ibid.*, pp. 128-164.

<sup>11</sup> Cf. Cap.III da 3ª Parte.

<sup>12</sup> Cf. AVÉ-LALLEMANT 1975b, p. 23. f





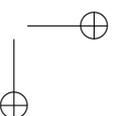
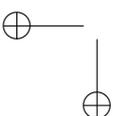
husserliana.<sup>13</sup> Elemento essencial à redução, como Pfänder a entende, é, além da abstenção judicativa quanto à realidade do que se dá à consciência, a clarificação radical do sentido (*Sinnklärung*, *Meinungskärung*) dos conceitos e das questões em causa. Tal clarificação do sentido processa-se primeiro negativamente com a exclusão de todas as interpretações e sentidos não legitimados por uma visão directa do que é entendido ou significado. O seu lado positivo consiste num esclarecimento radical daquilo que “realmente pretendemos dizer quando no dia a dia falamos daquilo a que nos referimos”.<sup>14</sup> É, aliás, na sequência desta clarificação do sentido a partir da linguagem do quotidiano que Spiegelberg e Ricoeur relacionam a fenomenologia de Pfänder e a filosofia da linguagem. Pfänder serve-se frequentemente de uma análise dos termos com que se fala do objecto em causa e dos significados desses termos para obter uma melhor aproximação do próprio objecto. A justeza da intenção depende muitas vezes e em grau elevado da precisão significativa dos termos usados.<sup>15</sup> As distinções que a linguagem corrente encerra numa terminologia variada são sedimento e indício de distinções objectivas que muitas vezes passam despercebidas à primeira vista.<sup>16</sup> Paul Ricoeur mostra como Pfänder ao investigar o fenómeno do querer utiliza diferenças terminológicas para

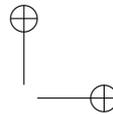
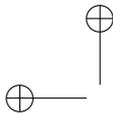
<sup>13</sup> Cf. SPIEGELBERG 1982b, p. 4.

<sup>14</sup> “Positiv bedeutet die Klärung eine furchtlose Aufsuchung dessen, was wir ‘Wirklich’ meinen, wenn wir im täglichen Leben von dem Gemeinten sprechen”. SPIEGELBERG 1982b, p. 12. Cf. ainda SPIEGELBERG 1982d, p. 257: “Sinn-oder Meinungsklärung mit dem Ziel der Bestimmung dessen, was wir in unseren Meinungen eigentlich meinen und, fast noch wichtiger, nicht meinen.”

<sup>15</sup> “Es ist nicht willkürlich, was man mit Wörtern meint. Man hat sie schon immer in bestimmten Bedeutungen genommen und sich erfolgreich dadurch mit anderen Menschen verständigt. Wer glaubt etwas anderes zu meinen, vergewissere sich zuerst an seinem früheren Sprachgebrauch, ob es wirklich so ist.” PFÄNDER 1973, p. 153, citado em SPIEGELBERG 1982d, p. 258.

<sup>16</sup> “Pfänder war sich der Tatsache wohl bewußt, daß die Alltagssprache den Niederschlag von Phänomenunterscheidungen enthält, deren man sich gewöhnlich nicht erinnert. Sie ist deshalb in erster Linie zu befragen, wenn man den Reichtum der Phänomene nicht verlieren will.” SPIEGELBERG 1982d, p. 258.





atingir diferenças de objectos. É efectivamente na linguagem que tais diferenças começam por ser dadas.<sup>17</sup> Mas tanto Spiegelberg como Ricoeur acentuam o carácter fenomenológico da análise linguística de Pfänder. As diferenças de significados encontram a sua legitimação unicamente numa análise intuitiva dos próprios objectos por eles entendidos.<sup>18</sup> Pfänder não sustenta pois qualquer positivismo linguístico.

A publicação por Avé-Lallemant em 1975 do catálogo *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek* veio fornecer um valiosíssimo instrumento de trabalho aos investigadores da fenomenologia de Munique. Aí encontra-se classificado o espólio científico dos principais fenomenólogos de Munique – Pfänder, Scheler, Daubert, Reinach, Geiger, Conrad, Conrad-Martius e Beck – depositado na Biblioteca Estatal da Baviera.<sup>19</sup> Tornando viável, deste modo, o acesso aos manuscritos destes pensadores, AvéLallemant abriu o caminho para trabalhos de fôlego sobre a fenomenologia de Munique.

A este impulso dado por Avé-Lallemant à investigação científica veio juntar-se-lhe no ano seguinte a decifração por Karl Schuhmann da estenografia de Johannes Daubert,<sup>20</sup> o fenomenólogo que sem publicar uma linha e sem obter qualquer grau académico contribuiu decisivamente para a formação do movimento fenomenológico.<sup>21</sup> Uma

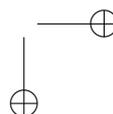
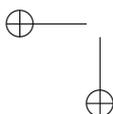
<sup>17</sup> RICOEUR 1982, p. 95.

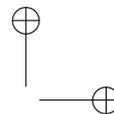
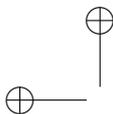
<sup>18</sup> *ibid.*, p. 95: “Mais en même temps l’analyse de Pfänder vérifie notre première hypothèse de travail: que toute phénoménologie est linguistique dans la mesure où les distinctions du langage ordinaire la guident, elle vérifie notre seconde hypothèse: que l’analyse linguistique n’a pas son fondement en elle-même, mais dans une analyse des contenus noématiques de la conscience.”

<sup>19</sup> Cf. AVÉ-LALLEMANT 1975a.

<sup>20</sup> Cf. SCHUHMAN 1977b.

<sup>21</sup> Cf. GEIGER 1933, p. 4. Foi Husserl que afirmou ter sido Daubert a primeira pessoa a ler e a entender as *Investigações Lógicas*; cf. SPIEGELBERG 1982a, p.169. A consideração de Husserl por Daubert não diminuiu ao longo dos anos. Em carta de 22 de Dezembro de 1923, Husserl, à altura professor catedrático com nome feito na comunidade filosófica internacional, escreve a Daubert, convertido em simples agricultor: “Seit Sie 1902 in meiner Sommervorlesung als Gast aufgetaucht und





parte significativa do espólio de Daubert, na sua grande maioria es-  
tenografado, foi já transcrita<sup>22</sup> e parcialmente investigada.<sup>23</sup> A vinda à  
luz das análises e reflexões fenomenológicas de Daubert foi o elemento  
de maior importância na investigação mais recente da fenomenologia  
de Munique e mesmo um acontecimento de grande relevo na investi-  
gação histórico-filosófica do movimento fenomenológico em geral.<sup>24</sup>

É o artigo de Reinhold Smid de 1982 “‘Münchener Phänomenolo-  
gie’ – zur Frühgeschichte des Begriffs”, integrado no volume *Pfänder-  
Studien*, que verdadeiramente inicia ao nível da bibliografia secundária  
a nova fase de investigação da fenomenologia de Munique. Smid  
apresenta de um modo muito mais preciso e diferenciado que o habi-  
tual o ambiente filosófico em Munique no início do século XX. São à  
volta de quarenta pensadores que Smid refere como de algum modo  
fazendo parte do que se viria a chamar “fenomenologia de Munique”.  
Associada a esta apresentação detalhada dos fenomenólogos de Mu-  
nique, Smid fornece uma extenso aparato crítico com referências bi-  
bliográficas valiosas a artigos, obras e dissertações académicas surgi-

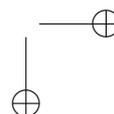
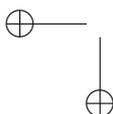
---

ich dessen inne geworden, daß Niemand so befähigt sei, die tiefsten Tiefen und die  
unvergleichlichen Weiten einer phänomenologischen Philosophie und einer von ihr  
geleiteten neuen Lebensanschauung und Lebensgestaltung im schauenden Verstehen  
durchzudringen, seit ich es merken mußte, daß Sie mich und meine Aufgabe besser  
verstanden als ich selbst es vermochte, wünschte ich nichts so sehr, als daß Sie mit  
mir zusammen lebten und philosophierten. Um dessen willen wäre ich auch so gerne  
einmal nach München berufen worden. Jede unserer philosophischen Unterhaltun-  
gen regte von Neuem solche Wünsche auf. Niemand vermochte in mir so Vieles zu  
erwecken und mir mehr zu geben...Für mich sind Sie semper ibid., durch und durch  
Philosoph (“wesensmäßig”).” Citado em SCHUHMANN, 1989d, p. 50.

<sup>22</sup> Por Reinhold Smid entre 1979 e 1983 num projecto de investigação orientado  
por Karl Schuhmann e financiado pela Universidade de Utrecht; cf. SMID 1985, p.  
288.

<sup>23</sup> SCHUHMANN 1977b, SCHUHMANN 1985, SCHUHMANN 1988a,  
SCHUHMANN 1988c, SCHUHMANN 1989a, SCHUHMANN e SMITH 1985,  
SCHUHMANN e SMITH 1987a, SMID 1982, SMID 1984, SMID 1985.

<sup>24</sup> Schuhmann e Smith chegam mesmo a considerar Daubert como o verdadeiro  
arquitecto do movimento fenomenológico; cf. SCHUHMANN e SMITH 1985, p.  
763.





dos no contexto fenomenológico de Munique. Mas o que é mais importante neste artigo de Reinhold Smid são a ligação da fenomenologia de Munique à psicologia descritiva de Theodor Lipps e a chamada de atenção para a ideia de uma fenomenologia do objecto formulada por Moritz Geiger e Paul Ferdinand Linke. Smid mostra que há uma continuidade entre a psicologia de Lipps e a fenomenologia dos seus discípulos, chegando mesmo a designar Lipps como fenomenólogo<sup>25</sup>. A ideia de uma fenomenologia do objecto apresenta-a Smid como prova de uma independência dos fenomenólogos de Munique relativamente a Husserl no que toca a uma reflexão metodológica da fenomenologia. Estes dois pontos, Lipps e fenomenologia do objecto, retoma-os Smid no artigo de 1985 “An early interpretation of Husserl’s phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations”. Lipps é novamente apontado como uma fonte da fenomenologia de Munique<sup>26</sup> e a recepção crítica das *Investigações Lógicas* por Daubert é exposta por referência a uma fenomenologia do objecto.<sup>27</sup> Este artigo de Smid de 1985 mostra, com base em manuscritos de Daubert, que as *Investigações Lógicas* de Husserl não tiveram de modo algum uma recepção de total concordância em Munique, mas sim uma recepção crítica a denotar já uma ideia própria de fenomenologia.<sup>28</sup>

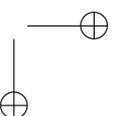
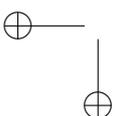
Os artigos de Karl Schuhmann e Barry Smith “Against Idealism: Johannes Daubert vs Husserl’s Ideas I” de 1985 e “Questions: An Essay in Daubertian Phenomenology” de 1987 e o artigo de Schuhmann “Husserl’s Concept of the Noema: A Daubertian Critique” de 1989, artigos estes resultantes do estudo do espólio de Daubert, vêm demonstrar que em Munique era também dada grande atenção a problemas genuinamente gnosiológicos. Este aspecto é tanto mais de salientar quanto,

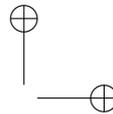
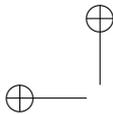
<sup>25</sup> “Theodor Lipps darf insofern als eigenständiger Phänomenologe bezeichnet werden, als er ebenfalls schon vor dem Erscheinen des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* phänomenologisch gearbeitet hat.” SMID 1982, p. 116.

<sup>26</sup> “Theodor Lipps, a source of independent phenomenologizing in Munich”, SMID 1985, p. 268.

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 275.

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 274 e ss.





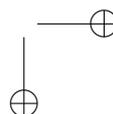
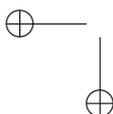
sobretudo no seguimento de Dietrich von Hildebrand e Hedwig Conrad-Martius, se criou uma imagem unilateral da fenomenologia de Munique, vendo-se nela uma escola fenomenológica apenas interessada em questões éticas e ontológicas. A crítica de Daubert ao idealismo de Husserl é feita à luz da análise da relação cognitiva sujeito-mundo.<sup>29</sup> Daubert contesta a distinção husserliana entre objecto real e noema, entendido este como o sentido do acto perceptivo. Tal distinção é uma duplicação do objecto do acto perceptivo, criando desse modo uma dupla realidade à semelhança do realismo platónico.<sup>30</sup> A identidade do objecto percebido em inúmeras sensações não reside num sentido independente da realidade percebida, da qual poderia ser desligado por uma redução. A afirmação de Daubert é que não há nada por trás daquilo que é percebido: o que se percebe é a realidade e esta é a objecto da percepção. Sem dúvida que Husserl tem razão quando afirma que a árvore pode arder, ser decomposta nos seus elementos químicos, mas que isso não se pode ser feito com a percepção ou a representação da árvore. Mas o que está também fora de questão é que é precisamente a árvore que me é dada na percepção que pode arder, ser derrubada pela tempestade e que se enquadra de determinada maneira na realidade circundante.<sup>31</sup> O noema, conclui Daubert, nunca pode ser separado do objecto a que se refere na medida em que é dele que retira o seu sentido.<sup>32</sup> Assim, o idealismo husserliano fundado na redução fenomenológica cai pela base. Porque o sentido do objecto percebido é indissolúvel da realidade do próprio objecto, toda a redução é impos-

<sup>29</sup> “How can reality be given in and to consciousness? How does the identical thing present itself in or through a multiplicity of phenomena? How is true and evident cognition of “things out there” possible at all? In answering these questions Daubert develops a strikingly original alternative to the Husserlian conception of the relation between *consciousness*, which for Husserl is notoriously taken as something absolute, and *reality*, which was Daubert’s own point of departure.” SCHUHMANN/SMITH 1985, p.766.

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 768.

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 768.

<sup>32</sup> Cf. SCHUHMANN 1989, p. 60: “It is impossible to treat noemata as possessing some mode of being of their own, and separate from the objects they refer to.”





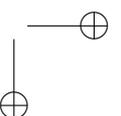
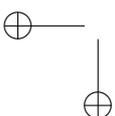
sível.<sup>33</sup>

De decisiva importância no actual interesse pela fenomenologia de Munique e motivo da melhoria recente na sua imagem é a teoria dos actos sociais desenvolvida por Reinach. Depois de Paul Ricoeur e Herbert Spiegelberg terem relacionado, nos artigos já referidos, a fenomenologia de Pfänder com a filosofia da linguagem, foi a vez de John F. Crosby no artigo “Reinach’s Discovery of the Social Acts” de 1983 chamar a atenção para a convergência entre o que Reinach designa por actos sociais e os actos linguísticos analisados por Austin e Searle.<sup>34</sup> “Reinach entende por actos sociais os actos espontâneos que necessariamente têm de ser percebidos pelas pessoas a que se dirigem de modo a serem completos”.<sup>35</sup> Uma promessa só o é se a pessoa a quem se promete a ouvir. O mesmo se diga de uma pergunta ou de uma ordem. Estes actos implicam a componente social de serem percebidos efectivamente por aqueles a quem se dirigem. Por outro lado, tais actos fundam-se em actos internos. O acto social de informar pressupõe que aquele que informa esteja convencido da matéria da informação, a interrogação pressupõe uma certa incerteza relativamente ao que se interroga, e a ordem pressupõe a vontade de que quem receba a ordem a cumpra. Nos dois pontos citados dos actos sociais regista-se uma convergência com os actos ilocucionários de Austin. O que Austin designa pela garantia de recepção exigida pelos actos ilocucionários corresponde à *Vernehmungsbedürftigkeit* dos actos sociais e as condições de sinceri-

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 55: “Husserl’s very project of performing a reduction by suspending reality while keeping perception intact is in consequence impossible and contradictory.(...) perception is not essential for things to exist, but existing things are essential for perception. Things are inseparable from perception, if perception is to exist at all.”

<sup>34</sup> Cf. CROSBY 1983, p. 145: “the most significant single contribution in Reinach’s monograph (*Die Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*), his investigation of what he calls the social acts, converges in some very interesting ways with the work of the speech act tradition deriving from J.L.Austin.”

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 152: “By social acts Reinach means all spontaneous acts which are *vernehmungsbedürftig*, or in need of being heard by an addressee in order to be complete.”



dade dos primeiros têm o seu equivalente nos actos internos que fundam os actos sociais. Curiosamente o acto social que Reinach analisa mais aprofundadamente é o mesmo acto ilocucionário que Searle estuda melhor: a promessa.<sup>36</sup>

A teoria dos actos sociais de Reinach tem vindo a ser investigada com grande interesse. O livro de Armin Burkhardt, um linguista, *Soziale Akte, Sprechakte und Textilokutionen: A. Reinachs Rechtsphilosophie*, publicado em 1986, não só apresenta Reinach como o verdadeiro fundador da teoria dos actos linguísticos e o descobridor do carácter agente da linguagem, mas também considera a sua teoria dos actos sociais como um desenvolvimento e aperfeiçoamento da própria teoria dos actos linguísticos elaborada por Austin e Searle.<sup>37</sup> O volume editado em 1987 por Kevin Mulligan, *Speechact and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, contém diversos artigos sobre este tema: K.Mulligan “Promisings and other Social Acts: Their Constituents and Structure”, K.Hoffmann “Reinach and Searle on Promising – A Comparison”, J.L.Gardies “A.Reinach and the Analytic Foundations of Social Acts”, J.Brown “Reinach on

<sup>36</sup> Crosby mostra que a análise de Reinach é superior à de Searle. As intenções enumeradas por Searle enquanto constituintes da promessa, a saber, a intenção de cumprir a promessa, a intenção de que a elocução das palavras da promessa obriga quem as pronuncia, a intenção de que a pessoa a quem se faz a promessa perceba que as palavras pronunciadas pelo prometente colocam uma obrigação sobre este, e a intenção de que a pessoa a quem se faz a promessa tenha conhecimento da última intenção através da compreensão das palavras da promessa, não incluem o acto da promessa. A intenção de se colocar sob obrigação não é a mesma coisa que o acto de se pôr efectivamente sob obrigação. A pronúncia das palavras da promessa apenas constitui o lado exterior de um acto que se apresenta a si mesmo como a criação de uma obrigação. “If we consult carefully the act of promising, we surely find that the uttering just provides the outer side of an act which presents itself as a doing, as an establishing of an obligation. This means that underlying the performative utterance there is a performative act, an act which is not an intending to do but a doing of what was intended. This act, which is the soul of promising, is what cannot be found among the intentions of Searle.” *ibid.*, p. 158 e ss

<sup>37</sup> Cf. BURKHARDT 1986, Parte 2: “A.Reinachs “Phänomenologie des Rechts als Weiterentwicklung der Sprechakttheorie vor der Sprechakttheorie.”



Representative Acts". O artigo de Karl Schuhmann "Die Entwicklung der Sprechakttheorie in der Münchener Phänomenologie" de 1988 vem demonstrar que a teoria dos actos linguísticos não é exclusiva de Reinach, mas também comum aos outros fenomenólogos. A teoria dos imperativos elaborada por Pfänder e a fenomenologia da questão desenvolvida por Daubert são outros exemplos da mesma teoria dos actos linguísticos. Mas o contributo central deste artigo de Karl Schuhmann é o de mostrar como a génese desta teoria está intimamente ligada à constelação em que surgiu a própria fenomenologia de Munique.<sup>38</sup>

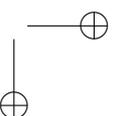
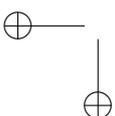
Hoje a fenomenologia de Munique continua a ser objecto de intensa investigação. Dois centros dessa investigação merecem especial destaque. Um é o grupo de fenomenólogos reunidos à volta da revista *Aletheia. An International Journal of Philosophy* e da Academia Internacional de Filosofia com assento no Liechtenstein. Josef Seifert, figura central deste grupo de fenomenólogos, ao apresentar enquanto editor principal da revista a direcção programática desta: "philosophy is capable of knowing Being and Truth as they objectively are in themselves, as they are independently of human thought", invoca a "fenomenologia de Munique" como a corrente filosófica que no século XX perseguira o mesmo ideal filosófico.<sup>39</sup> Discípulo de Dietrich von Hildebrand e Baldwin Schwarz, Seifert é o continuador da tradição ontológica da fenomenologia de Munique. O artigo "Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism', and a Critical Investigation of 'Existentialist Thomism'" surgido em *Aletheia*<sup>40</sup> e o livro de 1987 *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* são os dois trabalhos mais significativos de Seifert na tarefa de fundar fenomenologicamente a metafísica tradicional.<sup>41</sup>

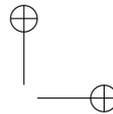
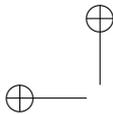
<sup>38</sup> Cf. SCHUHMAN 1988, pp. 136-141.

<sup>39</sup> SEIFERT 1977a, p. i-vi.

<sup>40</sup> SEIFERT 1977b.

<sup>41</sup> Este programa de Seifert já está de certo modo presente na conferência que proferiu no Congresso de 1971 sobre a fenomenologia de Munique: "Über die Möglichkeit einer Metaphysik. Die Antwort der 'Münchener Phänomenologen' auf





Um outro tipo de investigação sobre a fenomenologia de Munique é o levado a cabo por Karl Schuhmann, Barry Smith, Kevin Mulligan e Peter Simons. Estes investigadores, mais interessados que Seifert nas questões históricas da fenomenologia de Munique, sobretudo no que toca às suas relações com a escola austríaca de filosofia e à filosofia analítica, visam sobretudo estabelecer um diálogo entre a fenomenologia e a filosofia anglo-saxónica através do estudo dos fenomenólogos de Munique. Editam em conjunto a série “Primary Sources of Phenomenology” lançada pela editora Martinus Nijhoff, cujo primeiro número foi o volume atrás referido sobre Reinach, *Speechact and Sachverhalt* editado por Mulligan. Dos números anunciados desta série há a salientar *Categories of Consciousness. The Descriptive Psychology of Alexander Pfänder* e ainda *Existential Judgements, Impersonalia and the Phenomenology of Questions in Johannes Daubert* a serem editados por Karl Schuhmann.

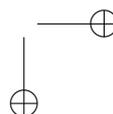
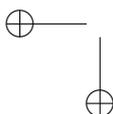
\* \* \*

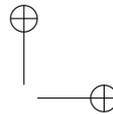
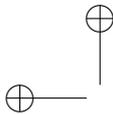
O impulso psicológico da fenomenologia,<sup>42</sup> o mesmo é dizer, o nascimento da fenomenologia a partir do espírito da psicologia pura, ainda não foi sob o ponto de vista historicofilosófico convenientemente estudado. Espelho desta deficiência é a inexistência de uma monografia sobre as relações entre Brentano e Husserl<sup>43</sup> em que não só fossem

E.Husserls Transzendentalphilosophie”, SEIFERT 1975.

<sup>42</sup> Cf. o artigo de Júlio Fragata, “O impulso psicológico da fenomenologia de Husserl” em FRAGATA 1962, pgs 47-68.

<sup>43</sup> A obra de Maria Brück (BRÜCK 1933) não tem a profundidade e o conhecimento da matéria que o tema merece e os capítulos dedicados ao tema por Theodorus de Boer em BOER 1978, apesar de incisivos, não têm a amplitude necessária. Com esta deficiência prende-se a falta de um estudo sobre o desenvolvimento do conceito de fenomenologia no primeiro Husserl. Cf. SCHUHMAN 1984, pg 67: “eine Studie über Ausbildung und Entwicklung des Phänomenologiebegriffs beim jungen Husserl (ist) noch Desirat.”





registadas pormenorizadamente as influências da psicologia descritiva sobre a fenomenologia, mas sobretudo onde se apurasse a vocação fenomenológica da psicologia pura.<sup>44</sup> Pois bem, o primeiro objetivo do presente trabalho é colmatar esta falha da investigação no que diz respeito à fenomenologia de Munique. O estudo da psicologia de Lipps levado a cabo ao longo da primeira parte do trabalho tem como fio condutor a ideia da psicologia pura neste autor. Pretende-se desse modo traçar a via psicológica que induziu os discípulos de Lipps à fenomenologia e, por este meio, realizar um anseio da investigação fenomenológica.<sup>45</sup>

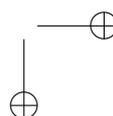
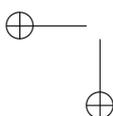
Instruído na psicologia de Herbart, sobre quem escreveu a dissertação de doutoramento,<sup>46</sup> Theodor Lipps começou por advogar uma psicologia pura de cariz mecanicista. As concepções mecanicistas da ciência prevalentes nos séculos XVIII e XIX faziam com que a psicologia aplicasse o modelo mecanicista à alma tal como a física newtoniana o aplicava ao universo.<sup>47</sup> Desse modelo mecanicista dependeria o seu estatuto de ciência. A psicologia associativa, como Lipps a apresenta em *Grundtatsachen des Seelenlebens* de 1883, concebe então a vida psíquica como uma mecânica das representações. A produção e reprodução de representações, entendidas estas no sentido vasto de sensações, percepções, recordações, fantasias, juízos etc., obedecem aos princípios associativos da analogia e da simultaneidade. A vontade ou qualquer outro princípio subjectivo não interferem nos processos psíquicos. O que ocorre na alma, ocorre segundo as leis objectivas da associação psíquica. A aplicação dos princípios associativos

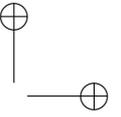
<sup>44</sup> Cf. BIEMEL 1973, pp. 287-290.

<sup>45</sup> Cf. AVÉ-LALLEMANT 1975a, pg X: “Der Prädestination der Lippschen Lehre für den phänomenologischen Ansatz näher nachzugehen ist heute noch ein Desiderat.”

<sup>46</sup> LIPPS 1874.

<sup>47</sup> Cf. LANDMANN 1982, p.105: “Neben die Mechanik der äußeren Natur tritt die Mechanik der Seele. Von Herbart rühmten seine Schüler, er habe mehr geleistet als Newton mit seiner Mechanik des Himmels, da die Seele soviel höher stehe und komplizierter sei als die Körperwelt.”



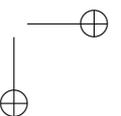
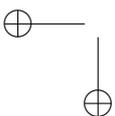


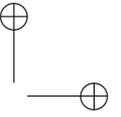
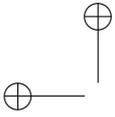
às representações é unicamente condicionada pela limitação da energia psíquica. A vida psíquica é, assim, um sistema de forças onde certos processos se favorecem e se fundem entre si e outros se estorvam e excluem.

Mas a psicologia associativa de Lipps caracteriza-se fundamentalmente por ser pura, isto é, por não reduzir a explicação dos fenómenos psíquicos a factores materiais. O seu mecanicismo psicológico não é materialista. Há uma diferença radical entre o psíquico e o físico que torna impossível a explicação de um pelo outro. É precisamente em tal diferença que assenta a possibilidade de uma psicologia pura irreduzível à psicofisiologia. O que é psíquico tem de ser explicado exclusivamente pelo recurso a princípios psíquicos. Só enquanto ciência pura está a psicologia apta a fundamentar as restantes ciências do espírito, isto é, as disciplinas filosóficas como a lógica, a ética e a estética.

A psicologia pura distingue-se da psicologia aplicada por recorrer unicamente à observação interna dos factos psíquicos. Esta observação é directa, imediata, e só ela dispõe de uma ausência completa de pressupostos que a habilita a tomar o lugar de ciência primeira. A psicologia aplicada, como é o caso da psicologia das crianças, da psicologia dos povos ou da psicologia dos animais, serve-se da observação externa, mas não pode aspirar a uma fundamentação da filosofia pois que ela pressupõe para a observação dos dados externos, como o choro, a palidez, o riso, etc., a interpretação destes como manifestações de factos internos, interpretação que tem por base a sua observação interna directa pela psicologia pura.

Mas a psicologia pura pretendida por Lipps não se coaduna com o modelo mecanicista que ele julgava ser requisito necessário ao estatuto de ciência. Rejeitando o recurso à explicação fisiológica dos factos psíquicos e mantendo o monismo sensualista, Lipps é levado a explicar o que acontece ao nível da consciência por processos psíquicos inconscientes. Esta solução abre, todavia, a porta à arbitrariedade total na medida em que se tratam de processos inverificáveis, de puras hipóteses congeminadas sem o menor fundamento objectivo. A ciência





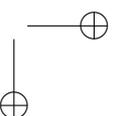
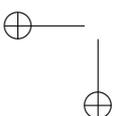
que pretende fundamentar disciplinas filosóficas que, como a lógica e a ética, reivindicam validade universal não pode ela mesma ter o seu fundamento em simples conjecturas sobre processos inconscientes. É esta intelecção sobre a incompatibilidade de uma psicologia pura com o modelo mecanicista que Lipps ganha nas controvérsias travadas com a escola de Brentano. Há muito mais psicologia ao nível do consciente que aquela que o modelo mecanicista permite ver. As investigações de Carl Stumpf no campo da música, em especial no respeitante à teoria da consonância e da fusão psíquica, a descoberta das qualidades morfológicas por Ehrenfels e os contributos de Meinong a uma teoria das relações eram provas da possibilidade e fecundidade da psicologia descritiva, de uma psicologia pura que se quedava pelo consciente. A psicologia mecanicista visava efectivamente a explicação de todos os fenómenos psíquicos, mas fazia-o sempre a partir do pressuposto de que eram resultantes de processos psíquicos inconscientes de natureza mecânica. Tais explicações, por mais científicas que se apresentassem, não conseguiam esconder a arbitrariedade da explicação.

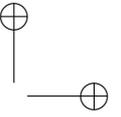
A revisão da psicologia pura de Lipps entre 1896 e 1902, nomeadamente, o abandono do modelo mecanicista da psicologia associativa, a admissão de um eu puro, a adopção do ponto de vista “puramente fenomenológico”<sup>48</sup> e a concepção da psicologia pura como psicologia aperceptiva, é condicionada em boa medida pelas disputas de Lipps com a psicologia descritiva. Ora é neste período de transformação profunda da psicologia de Lipps que os seus discípulos desenvolvem o método fenomenológico da análise psicológica.

A segunda parte do trabalho visa fundamentalmente provar a origem independente da fenomenologia de Munique relativamente à fenomenologia de Husserl. Embora os fenomenólogos de Munique tivessem desde muito cedo reivindicado uma origem fenomenológica própria e apesar do reconhecimento cada vez mais frequente dessa autonomia na bibliografia secundária,<sup>49</sup> faltava ainda um estudo que justifi-

<sup>48</sup> Cf. LIPPS 1901b, p. 161.

<sup>49</sup> Cf. introdução à 2ª Parte. Vd. também JANSSEN 1989, pp. 498-499: “Vor





casse tal reivindicação. O intuito da segunda parte é, no fundo, indissociável das investigações levadas a cabo na primeira parte. Se a origem própria da fenomenologia de Munique não foi até hoje devidamente estudada é porque não havia sido feito ainda o trabalho preliminar de estudar a psicologia de Lipps.

Dizer o que é e não é fenomenologia não é algo que tenha padrões normalizados, ou mesmo consensuais. Há fenomenólogos que afirmam uma diferença total de outros fenomenólogos no que toca à ideia de fenomenologia.<sup>50</sup> Antes de mais há que encontrar um critério do que é fenomenologia, válido tanto para os fenomenólogos de Munique como para o próprio Husserl.

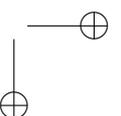
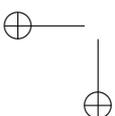
A acepção da intencionalidade como função simbólica em Munique apresenta traços comuns com a noção husserliana de intencionalidade como representação do que não está directamente presente à consciência. Intencionalidade é, indubitavelmente, a pedra de toque da fenomenologia, mas a noção de intencionalidade não é ela mesma inequívoca. A concepção brentaniana de intencionalidade como inexistência mental é rejeitada por todos os fenomenólogos. Impunhase, portanto, fixar a noção de intencionalidade específica à fenomenologia. A segunda parte do trabalho começa, assim, por investigar uma fase muito importante do pensamento de Husserl, a da constituição de um sentido de intencionalidade diferente do que lhe dava Brentano.<sup>51</sup> Intenciona-

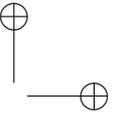
---

und unabhängig von Husserl ist der Begriff der Ph. durch TH.LIPPS in München ein einem psychologisch-methodischen Sinn benutzt worden. Von dem dortigen 'Psychologischen Verein' aus hat sich der Begriff der Ph. ähnlich wie im Falle Husserls in Göttingen ausgebreitet. Die beiden Ph.-Begriffe decken sich nicht in toto, aber sie überschneiden sich teilweise. Der Schüler-kreis um Lipps wandte sich um die Jahrhundertwende einer neuartigen philosophisch-psychologischen Betrachtungsweise zu, für deren Eigenart ein Muster in A.PFÄNDERS Studie 'Ph. des Wollens' vorliegt."

<sup>50</sup> Um exemplo entre muitos outros possíveis é a afirmação de Dietrich von Hildebrand: "Der Terminus 'Phänomenologie', wie der spätere Husserl ihn verstand und wie ihn viele heutige Phänomenologen verstehen, hat mit dem, was ich als Phänomenologie bezeichne, nichts zu tun." HILDEBRAND 1975, p. 78.

<sup>51</sup> Trata-se de um campo da fenomenologia husserliana ainda muito pouco inves-





lidade é a representação de algo através de outra representação.

Ao mesmo tempo que Husserl em Halle, também Hans Cornelius em Munique punha a questão acerca da possibilidade de visar um objecto não presente à consciência por meio de um conteúdo presente.<sup>52</sup> É no contexto desta problemática que Cornelius introduz o termo “função simbólica” para designar o que na escola de Brentano se chamavam as “representações impróprias”. Cornelius assume, aliás, um papel extraordinariamente importante na divulgação da psicologia descritiva em Munique, papel esse que até hoje tinha sido completamente ignorado e que aqui se demonstra e realça.

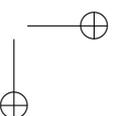
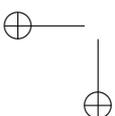
À volta da função simbólica das representações Pfänder desenvolve em *Phänomenologie des Wollens* uma teoria significativa que constitui um dos pontos fundamentais da obra.<sup>53</sup> O querer é aí entendido como uma forma particular do intender. O objecto do querer é um objecto intendido, é algo que não se encontra na consciência, mas que é significado ou simbolizado pela representação respectiva. A partir daqui Pfänder analisa as várias formas de significar (*meinen*), pondo em relevo não só o carácter objectivo, mas também, ao contrário de Husserl nas *Investigações Lógicas*, o lado subjectivo da intencionalidade, em particular o factor desempenhado pelos sentimentos sempre que o eu se reporta intencionalmente a algo. Aqui reside uma diferença crucial entre Husserl e os discípulos de Lipps. Enquanto o primeiro desenvolve o método fenomenológico no estudo de problemas lógicos e gnosiológicos, os segundos chegam à fenomenologia pela via de análises psicológicas. A intencionalidade em Pfänder apresenta sempre

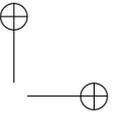
---

tigado. Schuhmann tratou a influência de Twardowski sobre a noção de intencionalidade – cf. SCHUHMANN 1988d, mas falta ainda tratar as relações de Husserl com Ehrenfels (as qualidades morfológicas) e Meinong (os conteúdos fundados) neste âmbito.

<sup>52</sup> Cf. CORNELIUS 1894.

<sup>53</sup> Não obstante a importância capital desta teoria significativa (*Theorie des Meinens*) – cf. por exemplo FISCHER 1905, p. 135 – ela muito estranhamente não tem sido contemplada nos estudos da obra de Pfänder. Vd. nomeadamente SCHUHMANN 1982 e FANO 1989.





matizes egológicos, dito de outra maneira, é sempre condicionada por sentimentos.<sup>54</sup>

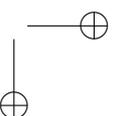
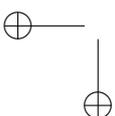
Mas a fenomenologia de Munique não teve apenas uma origem independente da de Husserl, ela é também uma fenomenologia diferente. A caracterização da fenomenologia de Munique como fenomenologia do objecto (*Gegenstandsphänomenologie*) visada na terceira parte pretende salientar a sua especificidade face à fenomenologia husserliana da subjectividade transcendental. Com base nas investigações levadas a cabo nas duas primeiras partes do trabalho, pretende-se na última parte compreender a fenomenologia de Munique a partir dela mesma e não, como acontecia a maior parte das vezes, a partir da fenomenologia de Husserl, face à qual não representava mais do que uma fase primitiva, definitivamente superada pelas fases posteriores.

A ideia de uma fenomenologia do objecto tal como é apresentada por Moritz Geiger e Paul Ferdinand Linke tem uma muito maior afinidade com a teoria dos objectos (*Gegenstandstheorie*) de Meinong do que com a fenomenologia de Husserl que Geiger designa por fenomenologia do acto (*Aktphänomenologie*) e Linke por fenomenologia da vivência (*Erlebnisphänomenologie*).<sup>55</sup> Tal afinidade, reconhecida explicitamente por Geiger e Linke, vem mais uma vez documentar as estreitas ligações dos fenomenólogos de Munique à escola de Brentano. A fenomenologia de Munique situa-se mais na tradição filosófica austríaca, de Bolzano e Brentano, que a própria fenomenologia husserliana.

São sobretudo duas características que situam a fenomenologia de Munique no seguimento dos filósofos austríacos: o realismo lógico e a rejeição da filosofia transcendental como solução para o problema gnosiológico. As *Investigações Lógicas* são recebidas em Munique já sob um prisma ontológico. As leis lógicas fundam-se na natureza dos

<sup>54</sup> A crítica dos fenomenólogos de Munique à redução por Husserl de interrogações, ordens, desejos, etc, a actos objectivantes judicativos, posição essa que tem a ver com a descoberta dos actos linguísticos, pode ser entendida como uma melhor atenção ao lado subjectivo da intencionalidade desses actos.

<sup>55</sup> Cf. Cap. I da 3ª Parte.





próprios objectos lógicos. A crítica de Daubert e Reinach a Husserl, ainda antes da viragem transcendental deste, prende-se com a determinação do objecto, em particular com a distinção entre objecto intencional e objecto real.<sup>56</sup> Para lá do objecto intencional é visado o objecto real enquanto suporte de todas as significações possíveis pelas quais ele pode ser visado. A recusa de Husserl em aceitar tal distinção marca um ponto capital em que nunca houve acordo entre Husserl e os fenomenólogos de Munique: enquanto para o primeiro o objecto só o é enquanto portador de um significado para o sujeito, para estes últimos o objecto é sempre anterior à sua apreensão pela consciência, isto é, ao dar-se à consciência, ele dá-se como estando já lá em si. A afirmação de Meinong de que a sua filosofia mais do que um realismo é um objectivismo<sup>57</sup> é também válida para a fenomenologia de Munique.

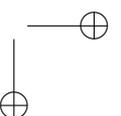
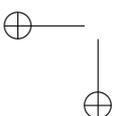
O termo “realismo” presente no título do presente trabalho não pretende de modo algum retomar a questão realismo-idealismo que desde Theodor Celms<sup>58</sup> nunca mais deixou de ser posta dentro da fenomenologia. O que se pretende com o título é, antes de mais, sublinhar a originalidade histórica e a especificidade filosófica da fenomenologia de Munique. Ao contrário de Husserl que reivindicou para si um idealismo fenomenológico, os fenomenólogos de Munique nunca fizeram questão de uma classificação da sua fenomenologia como realismo fenomenológico.<sup>59</sup> Mas o termo realismo é altamente apropriado para especificar a fenomenologia de Munique na medida em que, simultaneamente, a insere na linha do realismo lógico da filosofia aus-

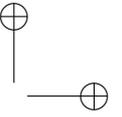
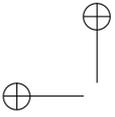
<sup>56</sup> Cf. Cap. III da 3ª Parte.

<sup>57</sup> Cf. MEINONG 1921, p.134: “...auch ideale Gegenstände, wie die der Mathematik, sind nicht etwa subjektiv und die Exaktheit ihrer Positionen ist nicht etwa erst durch das erkennende Subjekt in sie hineingetragen (...). Hinsichtlich ihres implexiven Seins partizipieren dann auch die unvollständigen (insbesondere die Begriffs-) Gegenstände an dieser Betrachtungsweise, für die der Begriff und Ausdruck ‘Realismus’ natürlich bereits viel zu eng ist, und daher, falls ein Kunstausdruck hier nicht ganz entbehrt werden kann, durch ‘Objektivismus’ zu ersetzen wäre.”

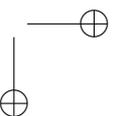
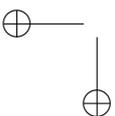
<sup>58</sup> Cf. CELMS 1928.

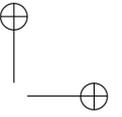
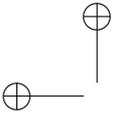
<sup>59</sup> Cf. Introdução da 3ª Parte.





tríaca e a demarca radicalmente de uma concepção filosófica de tipo transcendental.





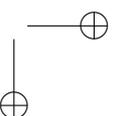
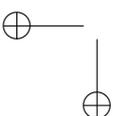
# Capítulo 1

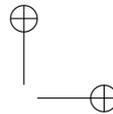
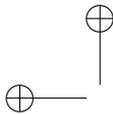
## A PSICOLOGIA PURA DE THEODOR LIPPS

### 1.1 Introdução

#### 1.1.1 Theodor Lipps e o movimento fenomenológico

Theodor Lipps é um dos pensadores da viragem do séc. XIX para o séc. XX mais referenciados na obra de Edmund Husserl. Não obstante isso, o seu nome encontra-se hoje praticamente no esquecimento e, quanto muito, liga-se apenas apenas à crítica de Husserl ao psicologismo. Com efeito, Theodor Lipps figura no primeiro volume das *Investigações Lógicas* como um dos representantes do psicologismo na lógica. Talvez por isso mesmo, se considere a sua obra como definitivamente ultrapassada e, simultaneamente, sem influência significativa na fenomenologia de Husserl. Trata-se, porém, de uma consideração errada. As referências de Husserl a Lipps não dizem unicamente respeito ao psicologismo, nem se limitam a ter um carácter negativo. Temas fundamentais da fenomenologia de Husserl, como sejam a apercepção





e a associação<sup>1</sup>, o eu puro e a ideia de filosofia primeira<sup>2</sup> e ainda a inotropatia<sup>3</sup>, não só foram desenvolvidos em diálogo e controvérsia com Lipps, como revelam influências notáveis de Lipps sobre Husserl<sup>4</sup>. Por outro lado, as *Investigações Lógicas* causaram uma profunda inflexão no pensamento de Lipps. O próprio Lipps confessa serem Wilhelm Wundt e de Husserl os únicos pensadores de quem aprendeu.<sup>5</sup> É assim que em controvérsias do início do século Lipps e Husserl aparecem no mesmo lado da barreira, surgindo mesmo Theodor Lipps como um fenomenólogo.<sup>6</sup> Numa nota de rodapé às *Ideias*, Husserl considera que uma crítica, que tinha sido feita explicitamente a Lipps, o atinge implicitamente, “pois que grande parte das posições criticadas poderia tão bem reportar-se às *Investigações Lógicas* como aos escritos posteriores de Lipps.”<sup>7</sup>

A importância de Lipps para o movimento fenomenológico não decorre em primeiro lugar, todavia, da sua relação directa com a fenomenologia de Husserl, mas antes da sua íntima ligação à fenomenologia de Munique. Alexander Pfänder, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Adolf Reinach e Theodor Conrad, os primeiros e principais fenomenólogos de Munique, foram seus discípulos. O próprio Husserl reconhece

<sup>1</sup> Cf. HOLENSTEIN 1972, pp. 260 ss.

<sup>2</sup> Cf. MARBACH 1974, pp. 223 ss.

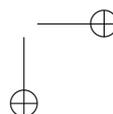
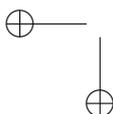
<sup>3</sup> Cf. KERN 1973, pp. XXV-XXVI, STEIN 1965, p. 190.

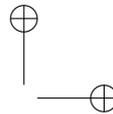
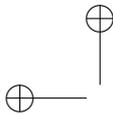
<sup>4</sup> Karl Jaspers atribui mesmo a Lipps o papel de precursor de Husserl: “Innerhalb der psychologischen Forschung hat E.Husserl den entscheidenden Schritt zur planmäßigen Phänomenologie getan, nachdem ihm durch Brentano und seine Schule und Th.Lipps vorgearbeitet war.” Em “Die Phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie” in *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie IX*, 1912, p. 393; citado em SMID, 1982, p. 120.

<sup>5</sup> LIPPS, “Die Aufgabe der Psychologie”, *Allgemeine Zeitung*, Nr 101, de 3 de Maio de 1904, citado em SCHUHMANN 1977b, p. 141.

<sup>6</sup> Cf. SMID 1982, p. 120.

<sup>7</sup> HUSSERL 1976, p. 151: “H. J. Watt setzt sich ausschließlich mit Th. Lipps auseinander. Obschon mein Name hierbei nicht genannt ist, glaube ich seine Kritik doch auch als gegen mich gerichtet ansehen zu dürfen, da ein großer Teil seiner referierenden Darstellungen ebensogut auf meine “Log. Untersuchungen” (1900/01) bezogen werden könnte wie auf die der Zeit nach späteren Schriften von Th. Lipps.”





caber a Lipps o mérito de ter preparado o terreno para a fenomenologia em Munique.<sup>8</sup> Mesmo o simples facto de terem sido os seus alunos os primeiros a compreenderem o significado inovador das *Investigações Lógicas* de Husserl<sup>9</sup> é uma prova que o ensino de Lipps dispunha de algum modo ao pensamento fenomenológico.

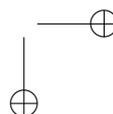
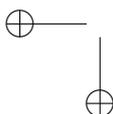
Paul Ferdinand Linke, um dos primeiros colaboradores do *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, salienta já, em 1917, o papel da filosofia de Lipps na disponibilidade dos jovens de Munique para o pensamento fenomenológico de Husserl.<sup>10</sup> Linke, porém, não refere os aspectos da doutrina de Lipps que predisporiam os seus alunos para a fenomenologia, atribuindo antes essa influência a um suposto “posicionamento inconsciente” de Lipps contra o método empírico de que era “defensor fanático”. Mas se a referência de Linke a Lipps é justa, a explicação aventada é deficiente. Antes de mais, não se sabe em que consiste esse posicionamento inconsciente e, por outro lado, ignora por completo a contínua evolução do pensamento de Lipps desde a defesa de um mecanicismo psicológico à concepção de uma ciência da consciência como filosofia primeira.

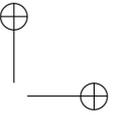
Ernst von Aster, um dos discípulos de Lipps em Munique, explica que a aproximação dos seus colegas à fenomenologia de Husserl fora preparada por uma postura crítica contra um psicologismo que visava

<sup>8</sup> Cf. SCHUHMANN 1977, p. 159.

<sup>9</sup> Cf. SPIEGELBERG 1982, p. 169 e SCHUHMANN, 1988c, p. 97.

<sup>10</sup> Cf. LINKE 1917, pp. 164-165. Referindo-se ao pequeno grupo de investigadores que compreenderam a novidade e a especificidade das I. L., escreve Linke: “...es ist sehr bezeichnend, daß diese Gruppe sich der Hauptsache nach aus Schülern von Theodor Lipps zusammensetzte und also mit jenem merkwürdigen Manne in engstem geistigen Zusammenhang stand, der sich selbst noch mehr als anderen als ein fanatischer Verfechter der Universalität der empirischen Psychologie und der Methode der Selbstbeobachtung vorkamm, während seine bleibenden Leistungen nur aus einer ihm selbst unbewußten, aber gleichwohl ausgeprägt vorhandenen Kampfstellung gegen diese Methode richtig einzuschätzen sind. Kein Wunder, daß bei den Anhängern dieses Mannes das unmittelbarste Verständnis für die einschneidende Kritik zu finden war, die Husserl an den wissenschaftlichen Vorurteilen seiner Zeit geübt hat.”





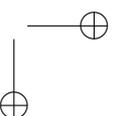
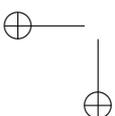
a redução de todas as ciências à psicologia.<sup>11</sup> Essa postura teria a ver com uma contradição interna da filosofia de Lipps: por uma lado, fundar por meio de uma análise da consciência a lógica, a ética e a estética, não como ciências relativas, mas como ciências de validade absoluta, e, por outro lado, desenvolver uma psicologia de inspiração herbartiana que incluía inúmeros elementos hipotéticos e em que se fazia largo uso do inconsciente. O duplo sentido que o termo “psicologia” assumia nessa contradição e a questão de como a análise de processos psíquicos individuais poderia conduzir a leis e a normas válidas universalmente tinham conduzido os discípulos de Lipps à intelecção, já antes do aparecimento das *Investigações Lógicas*, de que as leis lógicas, éticas e estéticas não eram de natureza psicológica, isto é, leis do pensamento, do querer e da fruição artística, mas sim leis de uma esfera objectiva de que temos consciência, mas que não se encontra na consciência.<sup>12</sup>

Na verdade, não obstante a convicção de Husserl de que as *Investigações Lógicas* necessitariam de largos anos para encontrar o eco devido, a obra “caíu como uma bomba” no círculo dos alunos de Theodor Lipps.<sup>13</sup> A recepção entusiástica das *Investigações Lógicas* em Mu-

<sup>11</sup> ASTER 1935, p. 84: “Vorbereitet waren sie für diese Wendung durch eine schon vorher eingetretene Frontstellung gegen einen ‘Psychologismus’, der alles Gegenständliche in einen subjektiven ‘Bewußtseinsinhalt’, alle Wissenschaft in Psychologie zu verwandeln strebte oder drohte.”

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 85: “Der so entstehende schwankende Doppelsinn des Wortes ‘Psychologie’ und ‘psychologisch’, sowie die Frage, ob die Analyse individueller Bewußtseinsvorgänge zu überindividuell gültigen Normen, Wahrheits – und Wertgesetzen führen könne, hatte schon vor dem Erscheinen der ‘Logischen Untersuchungen’ Husserls in dem Kreise um Lipps Diskussionen veranlaßt, die die genannten Schüler des Münchner Philosophen in die Nähe der Husserlschen Position führten: die logischen, ethischen und ästhetischen sind keine psychologischen, d.h. keine Gesetze des Denkens, Wollens und ästhetischen Genießens, sondern Gesetze der Gedanken und der Werte einer Sach – und Gegenstandssphäre, von der wir ein Bewußtsein haben (ein ‘Wissen um’ sie), die aber nicht ‘in’ unserm Bewußtsein sich befindet.”

<sup>13</sup> Segundo as palavras de Malvine Husserl: “Obwohl er ((Husserl)) der Überzeugung gewesen war und es mir immer wieder ausgesprochen hatte, daß die L. U. erst nach Jahren wirken könnten, kam es ganz anderes. Zuerst schlugen sie in München





nique, pelos alunos de um dos visados na dura crítica de Husserl ao psicologismo, constitui ainda hoje um mistério.<sup>14</sup> A este mistério juntam-se outros: que tenham sido os alunos de Lipps a “invadir” Göttingen e que, ao chegarem aí, se revelassem muito mais avançados no método fenomenológico que os estudantes locais de Husserl;<sup>15</sup> e ainda a “facilidade admirável e a precisão metodológica” com que em Munique eram debatidos difíceis problemas da fenomenologia.<sup>16</sup> A explicação de todos estes “mistérios” passa impreterivelmente por um estudo global da obra de Lipps. É isso o que se propõe fazer nesta primeira parte do trabalho. O objectivo é mostrar como a fenomenologia de Munique tem a sua génese na psicologia pura de Theodor Lipps.

A contradição apontada por Ernst von Aster na psicologia de Lipps é, antes de tudo, um desajustamento entre intenção e realização. Com a ideia de uma psicologia pura Lipps intenta um fundamento rigoroso das ciências filosóficas.<sup>17</sup> Contudo, tanto a psicologia associativa de cariz mecanicista que Lipps, no seguimento da tradição psicológica herbartiana, começara por desenvolver, como a psicologia aperceptiva que adopta a seguir, carecem da cientificidade requerida por uma ciência fundamentadora.

De extrema importância para o abandono da psicologia associativa por Lipps e para a passagem à psicologia aperceptiva são as controvérsias travadas com os discípulos de Brentano, em particular com Carl

---

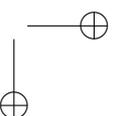
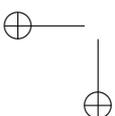
im großen Schülerkreis von Theodor Lipps, ein wie eine Bombe.” SCHUHMANN 1988b, p. 115.

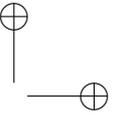
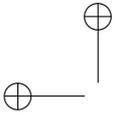
<sup>14</sup> SCHUHMANN 1988c, p. 97: “Wie es zu diesem paradoxen und unvorhergesehenen Erfolg der *Logischen Untersuchungen* kam, ist immer noch eine ungeklärte Frage.”

<sup>15</sup> Cf. SCHAPP 1959, p.20.

<sup>16</sup> Esboço de carta de Daubert a Husserl nos fins de 1905, DAUBERTIANA A I 4/22r: “Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit und methodischer Schärfe man sich hier über schwere phänomenologische Fragen verständigen kann.”

<sup>17</sup> A fundamentação psicológica das ciências filosóficas não significa de modo algum para Lipps um relativismo destas. “Die Summe und das System der gültigen Wahrheiten ist “die “ Wahrheit. Diese ist nur eine, und für alle Zeiten und Völker dieselbe.” LIPPS 1899, p. 2.





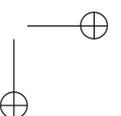
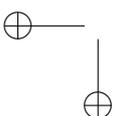
Stumpf. A psicologia aperceptiva de Lipps surge como resposta aos dados psicológicos evidenciados pelas investigações de Stumpf, Meinong e Ehrenfels, dados que deitavam por terra o monismo sensualista da psicologia associativa. O intenso intercâmbio científico entre Lipps e a escola de Brentano já antes de 1900 foi, aliás, um dos factores mais decisivos na criação do clima propício à fenomenologia de Munique.

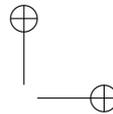
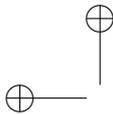
Lipps é, não obstante se registarem fases substancialmente distintas na sua obra, um pensador que se mantém fiel a si mesmo. As sucessivas viragens no seu pensamento são etapas de uma mesma caminhada. O intuito permanece sempre o mesmo: a fundamentação das ciências do espírito numa psicologia pura, isto é, numa ciência independente das ciências naturais. Toda a obra de Lipps, e nisso reside a sua unidade, é dominada pelo anseio de realizar a ideia de uma psicologia pura.

### 1.1.2 O percurso filosófico de Theodor Lipps

A actividade docente de Lipps em Bona, Breslau e Munique assentou sempre numa intensa investigação científica de que dá conta uma numerosíssima bibliografia sobre os mais diversos ramos da filosofia e da psicologia: lógica, teoria do conhecimento, ética, estética, espaço, óptica, som, hipnose, humor, etc..<sup>18</sup> Além disso pertencia ao corpo editorial das revistas da especialidade *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* e *Archiv für die gesamte Psychologie* em que apareceram contributos importantíssimos para a psicologia e filosofia dos fins do século XIX e princípios do século XX. De 1874, data da sua dissertação académica, até 1912, aquando do abandono da docência e de toda a actividade científica por motivos da doença de que viria a falecer em 1914, o seu pensamento não cessou de se alargar, de se corrigir, de enveredar por novos trilhos, em suma, de se desenvolver. Georg Anschütz, discípulo de Lipps e psicólogo eminente, afirma que

<sup>18</sup> Uma bibliografia sumária de Lipps, com 53 títulos, encontra-se em ANSCHÜTZ 1915, pp. 12 e 13.





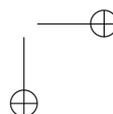
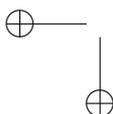
raramente as ideias de um cientista conheceram tão vastas e profundas modificações como no caso de Lipps.<sup>19</sup> O longo caminho intelectual por ele percorrido divide-o Anschütz<sup>20</sup> em três etapas: a primeira de 1874 a 1890 em que pontifica a monografia *Grundtatsachen des Seelenlebens* de 700 páginas, a segunda de 1890 até 1900 com obras versando temas específicos da estética, da ética e da lógica. Desta segunda fase datam *Der Streit über die Tragödie* (1891), *Ästhetische Faktoren der Raumsachauung* (1891), *Grundzüge der Logik* (1893), *Der Begriff des Unbewußten in der Psychologie* (1896), *Zur Psychologie der Suggestion* (1897), *Komik und Humor* (1898), *Die Ethischen Grundfragen* (1899). A terceira etapa<sup>21</sup> inicia-se por volta de 1900 em confronto com a teoria do objecto (*Gegenstandstheorie*) de Alexius Meinong e da morfologia (*Gestalttheorie*) de Christian von Ehrenfels. É já nesta etapa que surge a crítica de Husserl nas *Investigações Lógicas* e que obrigaria Lipps à justificação e defesa da sua doutrina, sujeitando-a com isso a profundas alterações. Em 1903 publica *Leitfaden der Psychologie*, onde procura apresentar uma visão global sobre a psicologia e assim integrar as alterações que as suas ideias tinham sofrido desde a publicação de *Grundtatsachen des Seelenlebens* vinte anos antes.<sup>22</sup> A segunda edição de *Leitfaden der Psychologie* em 1906 é radicalmente modificada e a terceira edição em 1909 volta a ser alterada, doc-

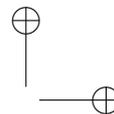
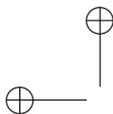
<sup>19</sup> ANSCHÜTZ 1915, p. 2: “Es mag wohl selten einen Wissenschaftler geben, dessen Anschauungen sich in vielfacher Beziehung so wesentlich weiterentwickelt und gewandelt haben, wie gerade Lipps.”

<sup>20</sup> ANSCHÜTZ 1915, p. 2 ss.

<sup>21</sup> Aloys Fischer, outro discípulo de Lipps, divide o percurso filosófico deste em 4 etapas, correspondendo a terceira e a quarta à terceira etapa apontada por Anschütz. A terceira etapa seria ainda de defesa dos pontos de vista anteriores face às críticas dos fenomenólogos. A quarta etapa seria constituída pelas últimas obras de Lipps, em que predominam materialmente questões de ontologia e metafísica e onde Lipps se preocupa em formar um sistema. Vd. “Nachruf auf Theodor Lipps” de Fischer in *Münchener Neuesten Nachrichten* de 19 de Outubro de 1914, citado em KREITMAR 1950, pp. 73-80.

<sup>22</sup> Henckmann 1985, p. 671: “Der Leitfaden der Psychologie (1903) ersetzte als zusammenfassende Darstellung der Psychologie das Lehrbuch von 1883.”





umentando a evolução no pensamento de Lipps ao longo dos últimos anos da sua actividade científica e revelando ao mesmo tempo o seu esforço para responder às renovadas críticas dos discípulos fenomenólogos. Desta última fase há ainda a destacar os dois volumes da *Ästhetik* (1903 e 1906), as obras *Vom Fühlen, Wollen und Denken* (1902), *Einheiten und Relationen* (1902), em que apresenta em detalhe a sua teoria da apercepção, e *Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik* (1906), onde tenta responder às críticas ao seu psicologismo.<sup>23</sup> É durante este período que Lipps revela um maior interesse pelas questões de conjunto, ganhando o seu pensamento um cunho mais especulativo e metafísico e alcançando uma posição filosófica que Johannes Daubert designa por “psicologismo transcendental”<sup>24</sup> e G. Anschütz por “monismo idealista”.<sup>25</sup>

A dissertação académica de 1874 *Zur Herbartschen Ontologie* é uma referência crucial no programa científico de Lipps. Com efeito, Johann Friedrich Herbart, o primeiro discípulo de Fichte em Jena, que, todavia, cedo se voltara contra o totalitarismo do “eu absoluto” que não tinha em conta a alteridade originária do dado do mundo objectivo<sup>26</sup>, é o representante do realismo filosófico contra o idealismo especulativo de Fichte, Schelling e Hegel. Theodor Lipps adopta o realismo de Herbart<sup>27</sup> e apropria-se da topologia psicológica herbartiana desenvolvida sobretudo em *Lehrbuch der Psychologie* (1816) e *Psychologie als Wissenschaft* (1824/25). O neo-herbartianismo, que se tornaria uma das correntes filosóficas mais importantes na filosofia universitária alemã da segunda metade do século XIX, procura estabelecer a filosofia como uma ciência de factos, identificando-a com a psicologia.

Sobretudo o primeiro capítulo da dissertação, “Die Hinweisung auf’s Sein und die Voraussetzung der realistischen Metaphysik”, re-

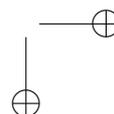
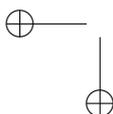
<sup>23</sup> ANSCHÜTZ 1915, p. 4.

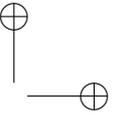
<sup>24</sup> DAUBERTIANA A I 4/23r.

<sup>25</sup> Anschütz, 1915, p. 2.

<sup>26</sup> Cf. Asmus 1969, p. 572.

<sup>27</sup> Lipps 1874, p. 5: “So bleiben wir mit Herbart dabei, daß in der Empfindung für uns ein von uns unabhängiges Reales außer uns unmittelbar gesetzt sei.”



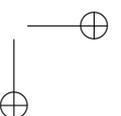
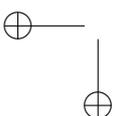


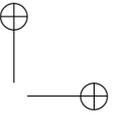
vela já tópicos presentes na obra posterior. Ao apresentar a metafísica de Hebart como partindo sempre do dado, Lipps esclarece que dado “é tudo aquilo que se encontra na alma como um intrometido de que não nos podemos livrar e que não podemos modificar a nosso belo prazer”<sup>28</sup>. Daqui surge a distinção fundamental entre os conteúdos objectivos e subjectivos da alma. Os primeiros possuem sempre a natureza de um intrometido que oferece resistência ao livre arbítrio da psique. A objectividade das “aparências objectivas” reside no ser que lhes serve de base, ao passo que as “aparência subjectivas” remetem tão somente para “erros acidentais do sujeito”.<sup>29</sup> A independência dos conteúdos psíquicos relativamente à actividade do sujeito revela-se sobretudo na sensação (*Empfindung*), em que o sujeito é afectado. “Na sensação é postulado imediatamente algo como existindo fora de nós e independente de nós.”<sup>30</sup> Esta acepção subjectivista ou psicológica da objectividade que surge aqui reaparece na obra posterior de Lipps seja como “constrangimento” (*Zwang*), “imposição” (*Nötigung*) ou “exigência” (*Forderung*), conceitos-chave que estão presentes em todas as obras de Lipps que versam o problema do conhecimento. Theodor Lipps nunca ultrapassará a noção de objectividade como sentimento de imposição ou obrigação que certos conteúdos psíquicos provocam na consciência. A procurar-se o ponto fulcral do psicologismo de Lipps ele residiria na acepção psicológica de objectividade que se encontra já na sua dissertação de 1874. As premissas psicológicas da metafísica herbartiana ecoarão no pensamento de Lipps até aos seus últimos escritos.

<sup>28</sup> Lipps 1874, p. 1: “Allein gegeben im Sinne Herbarts und das Ausgangspunkt seiner Metaphysik ist Alles, was als ein Aufgedrungenes, dem wir uns nicht beliebig entziehen, und das wir nicht beliebig verändern können, in der Seele sich vorfindet.”

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*

<sup>30</sup> Lipps 1874, p. 4: “In der Empfindung wird unmittelbar etwas außer uns und unabhängig von uns vorhanden gesetzt.”





## 1.2 A ideia da psicologia pura em Theodor Lipps

### 1.2.1 Filosofia e Psicologia

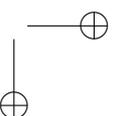
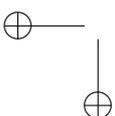
Ao tomar como ponto assente que o conceito tradicional de filosofia perdera o seu significado prático, Theodor Lipps apresenta a questão da determinação do objectivo da filosofia como questão prioritária da investigação filosófica. O novo conceito terá de ter um significado prático, isto é, terá de indicar a tarefa da filosofia relativamente às ciências singulares.<sup>31</sup>

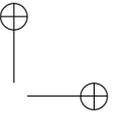
Antes de apresentar a sua própria definição de filosofia, Lipps rebate duas acepções de filosofia, a saber, a que considera a filosofia como ciência dos princípios e a que atribui à filosofia a tarefa de unificar num contexto próprio os resultados das diferentes ciências. Ambas as acepções são motivadas pelo desejo de salvaguardar o carácter universal da filosofia. Contudo, uma e outra não possuem qualquer fundamento *in re*.

Com o termo “princípios” ou são referidos os princípios reais das coisas e, nesse caso constituem parte integrante das ciências singulares que versam estas e aquelas coisas, ou então designam-se com ele os princípios do conhecimento que pertencem efectivamente à filosofia, mas a acepção de filosofia como ciência de princípios neste sentido teria como consequência a identificação da filosofia com teoria do conhecimento, identificação que não há nada que justifique.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Cf. Lipps 1883, p. 1.

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 3. No *Göttingische gelehrte Anzeigen* de 1885 Paul Natorp faz uma extensa recensão desta obra de Lipps (43 páginas), constituindo, sem dúvida, o primeiro documento da discussão entre a psicologia de Munique e psicologia transcendental de Marburgo. Natorp inicia a recensão com a crítica ao ponto de partida (*Standpunkt*) de Lipps, de modo algum apoiado em factos, que a psicologia é a disciplina base da filosofia, retorquindo que é à “crítica do conhecimento”, “à crítica da razão”, que cabe o estatuto de disciplina base, “weil aller Erkenntnis von Gegenständen sei es der äußeren oder der inneren Erfahrung logisch vorausgehen müsse die “Selbsterkennt-





Também como ciência unificadora dos resultados das outras ciências a filosofia enfrenta uma alternativa: ou esses resultados tendem por eles mesmos a uma unidade global ou não. No primeiro caso as próprias ciências singulares levadas pela tendência unificadora inerente aos seus resultados elaborarão a síntese por eles exigida “não permitindo que mão alheia lhes roube os mais belos frutos” do seu labor.<sup>33</sup> No segundo caso, isto é, se os resultados científicos não tenderem por si para uma unidade, então a actividade filosófica que os procura integrar numa unidade assentará sobre meras possibilidades que não lhe oferecerão qualquer base científica sólida.

A definição de filosofia deve segundo Lipps preencher dois requisitos: um prático e um histórico. Há-de assegurar-lhe um campo próprio em que ela se possa afirmar por um método específico e há-de ter em conta as disciplinas que desde sempre foram designadas como sendo disciplinas filosóficas, isto é, a psicologia, a lógica, a estética e a ética. “Tais requisitos são satisfeitos com a definição de filosofia como ciência do espírito ou ciência da experiência interna.”<sup>34</sup> A psicologia “como ciência do desenrolar da vida psíquica em geral, dos seus elementos e das suas leis gerais é a disciplina base da filosofia, aquela em que assentam as outras ciências filosóficas.”<sup>35</sup> Com efeito também a lógica, a ética e a estética se fundam na experiência in-

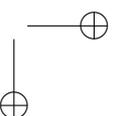
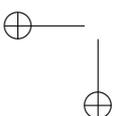
---

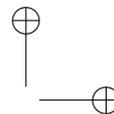
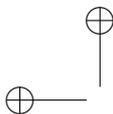
nis der Vernunft", d.h. ein gegründeter Begriff von den Gesetzen, wonach überhaupt etwas wie Erkenntnis möglich oder wodurch die wissenschaftliche Wahrheit aller Erkenntnis, die auf Gegenstände geht, bestimmt sei". Natorp 1885, p. 192.

<sup>33</sup> Lipps 1883, p. 2: “nicht erlauben, daß eine fremde Hand ihre schönsten Früchte aneigne”.

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 3: “Beide Forderungen erfüllt die Definition der Philosophie als Geisteswissenschaft oder Wissenschaft der inneren Erfahrung”. É bom de notar que o termo “espírito” possui aqui um significado meramente psicológico. Espírito opõe-se neste contexto a natureza no sentido de que designa o âmbito da experiência interna enquanto esta constitui o objecto da experiência externa.

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 4: “die Psychologie, als die Wissenschaft von dem Getriebe des seeelischen Lebens überhaupt, seinen Elementen und allgemeinen Gesetzen, (ist) die Grunddisziplin, auf der alle anderen basieren.”





terna.<sup>36</sup> A intenção de Lipps é, portanto, a de fundamentar a filosofia na psicologia ou, melhor dizendo, nos “factos fundamentais da vida psíquica”<sup>37</sup>. A vantagem da fundamentação da filosofia na psicologia reside na atribuição de uma esfera de factos à investigação filosófica e ao mesmo tempo na indicação do método adequado à análise desses factos. Âmbito e método da filosofia são ditados pela natureza do psíquico.

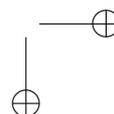
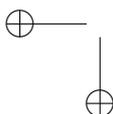
### 1.2.2 O conceito de Psicologia Pura e a Psicofísica

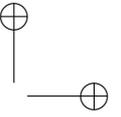
A marcha triunfante da psicofísica obriga Lipps a justificar a existência de uma psicologia pura e, portanto, a independência da ciência do espírito face às ciências da natureza. A redução dos fenómenos psíquicos às suas condições fisiológicas, ou seja, a explicação do psíquico por meio de uma causalidade fisiológica, não só poria fim às reivindicações fundamentadoras da psicologia, como também significaria a supressão da psicologia como ciência independente. A investigação psíquica cingir-se-ia nesse caso à exploração dos princípios e leis físico-naturais segundo as quais ocorreriam os dados psíquicos a partir de factores fisiológicos.

Lipps defende a autonomia da psicologia com base em três argumentos. O primeiro consiste na diferença qualitativa entre físico e psíquico. Mesmo que fosse possível esclarecer fisicamente os dados fisiológicos em que assentam os factos psíquicos não haveria com isso

<sup>36</sup> Veja-se como Max Scheler, reportando-se à obra de Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, sintetiza a tese psicologista: “Alles, was uns als ein irgendwie Gegenständliches, Wirkliches gegeben ist, seien es Körper, Traditionen, einzelne seelische Vorgänge, Wissenschaft, Kunst, Religion, sind *Bewußtseinstatsachen*, deren wir durch Erfahrung gewiß werden. Alle philosophische Betrachtung, nenne sie sich Erkenntnistheorie, Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik, kann keine andere Aufgabe haben, als bestimmte Tatsachenreihen des Bewußtseins zu konstatieren, zu beschreiben, zu klassifizieren und ihre Genesis kausal zu erklären.” SCHELER 1900, p. 308.

<sup>37</sup> Cf. Schubert-Soldern 1886, pp. 115-125.

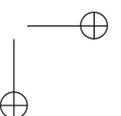
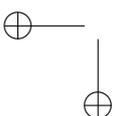


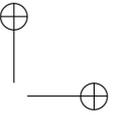


qualquer intelecção destes. As sensações de prazer, desprazer, azul, duro, azedo, resistem a uma explicação fisiológica. Tomando como exemplo a sensação de azedo é possível dizer que determinadas substâncias com esta e aquela composição química provocam a sensação de azedo na medida em que o organismo reage com estas e aquelas secreções. Esta explicação não forneceria, porém, a mínima noção da sensação “azedo” tal como é dada imediatamente na observação interna. Será possível, na melhor das hipóteses, traçar uma correspondência entre fenómenos psíquicos e fenómenos fisiológicos, é impossível, porém, reduzir uns aos outros.<sup>38</sup> Por outro lado, a psicologia não pode resignar-se a que a fisiologia se desenvolva até poder um dia explicar fisicamente o que ocorre de espiritual na mente. Sendo um facto que a psicologia consegue explicar por si pelo menos alguns fenómenos psíquicos, a reivindicação de princípio da fisiologia de que um dia saberá explicá-los na sua totalidade, graças ao seu desenvolvimento científico, não impede que a psicologia, pelo menos interinamente, os explique unicamente por meio das leis psíquicas. Ao invés, a psicologia deve levar a cabo o seu trabalho autónomo contribuindo com isso para o conhecimento das leis gerais da natureza. Mas sobretudo, e por último, a fisiologia terá muitas vezes de se orientar pelas orientações que lhe fornece a psicologia.<sup>39</sup> As investigações fisiológicas relativas

<sup>38</sup> Lipps 1883, p. 5: “Die Vorstellung ist nun einmal tatsächlich keine Bewegung, sondern eben die Vorstellung Blau, und wer in die kompliziersten und feinsten Bewegungsvorgänge innerhalb des menschlichen Gehirns die vollkommenste Einsicht hätte, der Art, daß er die Lagerungen und Ortsveränderungen jedes einzelnen Atoms in einem gegebenen Augenblick völlig deutlich vor Augen hätte, der sähe damit noch keine Lust oder Unlust, kein Streben oder Widerstreben, kein Blau, Hart, Sauer usw. Er könnte behaupten, diese Gruppierung von Atomen sei das, was der Lust oder Unlust entspreche, jene Komplikation von Bewegungen dasjenige, was die Stellung zur unmittelbaren Folge habe, vermöchte aber nicht einmal anzugeben, wie der mechanische Ruhe- oder Bewegungszustand es anfangs, eine damit völlig unvergleichliche Lust- oder Strebungsempfindung zu Wege zu bringen oder in eine solche überzugehen.”

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 6: “Tatsächlich ist es ja auch so, daß der Zweig der Physiologie, der hier zunächst in Frage kommt, von seelischen Tatsachen sich Aufgaben stellen und





às sensações de desprazer e de azedo dependem de uma clarificação psicológica das mesmas. Uma má psicologia pode levar assim a fisiologia a becos sem saída.<sup>40</sup> Existe uma diferença entre a psicologia e a fisiologia que é muito maior que a diferença habitual entre as diversas ciências. Um muro separa o psíquico do físico.<sup>41</sup> Por conseguinte, não é possível, com base nos fenómenos físicos, inferir os fenómenos psíquicos como seus efeitos, antes têm de ser investigados autonomamente.

Com a distinção clara entre psicologia e fisiologia não se nega a existência de pontos comuns entre ambas. A sua fronteira permite influências entre um e o outro campo, aliás à semelhança das outras ciências. Mas o que não pode ser posto em causa é a existência de um âmbito específico da psicologia e a possibilidade de um trabalho psicológico puro.<sup>42</sup>

O significado que Lipps atribui ao adjectivo “pura” é muito diferente do sentido kantiano do termo. A psicologia pura não é de modo algum o equivalente a uma psicologia apriori, livre de quaisquer contributos empíricos. “Puro” não se opõe neste contexto a “empírico”. Pelo contrário, a investigação psicológica de Lipps reivindica situar-se no campo estrito da experiência.<sup>43</sup> O que Lipps tem em vista com a designação de “pura” é inicialmente a independência (*die unabhängige Stellung*) da psicologia face à fisiologia. Essa situação autónoma, po-

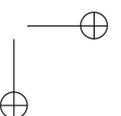
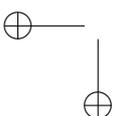
in seiner Untersuchung leiten läßt.”

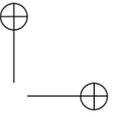
<sup>40</sup> *ibid.*, p. 6: “So wird überhaupt eine schlechte Psychologie auch die Physiologie in die Irre führen, eine gute und besonnene ihr oft genug die Lösung einer Aufgabe erst möglich machen.”

<sup>41</sup> *ibid.*, p. 7: “Aber es besteht zwischen beiden nicht nur der Unterschied, der zwischen sonstigen Wissenschaften besteht, sondern sie sind von einander getrennt in einer Weise, wie sie sonst nirgends sich findet. Eine Scheidewand steht zwischen Physischen und Psychischen, die so beschaffen ist, daß von keinem Standpunkt aus gleichzeitig die Vorgänge auf der einen und die auf der anderen gesehen werden können.”

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 9.

<sup>43</sup> *ibid.*, p. III: “Nur auf die Grundtatsachen des Seelenlebens, die in der Erfahrung sich als solche darstellen, ist es abgesehen.”

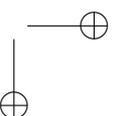
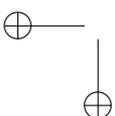




rém, permite à psicologia assumir a fundamentação (*die grundlegende Stellung*) das diferentes disciplinas filosóficas. A psicologia pura em Lipps significa antes de tudo a psicologia não fisiológica.<sup>44</sup> Esta determinação negativa da psicologia pura é apenas uma, embora essencial, das determinações, maioritariamente positivas, que Lipps empresta ao conceito. Assim, na auto-recensão de 1885, Lipps afirma que a intenção da obra é “fornecer os traços essenciais de uma psicologia pura, isto é, de uma psicologia que sem pressupostos metafísicos acerca da essência da alma e sem qualquer aparato fisiológico inútil apenas opera com o que é dado imediatamente pela observação dos factos da consciência (*Bewußtseinstatsachen*) e das medições psíquicas ou, então, com o que se pode depreender directamente da lei da causalidade”<sup>45</sup>. Desta explicação de Lipps há a destacar dois pontos: a incondicionalidade da psicologia pura e a imediatidade do seu objecto. A incondicionalidade é traço imprescindível de uma ciência fundamentadora. Para satisfazer as suas reivindicações de suporte teórico das ciências filosóficas normativas, como a ética, a lógica e a estética, a psicologia necessita de se assegurar dos seus próprios fundamentos, prescindindo de toda a contribuição alheia. A psicologia terá de ter em si o seu próprio ponto de partida. Ora só uma doação imediata do objecto está em condições de satisfazer a exigência autofundamentadora da psicologia. A incondicionalidade da psicologia assenta na imediatidade do seu método, ou seja no acesso directo ao objecto. A pureza da psicologia é sinónimo da posse imediata do objecto e da sua autonomia fundamen-

<sup>44</sup> *ibid.*, pp. 694/5: “Das erste Kapitel sollte vor allem die unabhängige Stellung der Psychologie zur Physiologie und die grundlegende Stellung zu den philosophischen Spezialdisziplinen, insonderheit der Erkenntnislehre, Aesthetik, Ethik dartun. Jenes gab mir das Recht, reine, nicht physiologische, wenn auch an ihren Grenzen naturgemäß mit Physiologie sich berührende Psychologie zu treiben.”

<sup>45</sup> Lipps 1885, p. 504: “(*Grundtatsachen des Seelenlebens wollen*) die Grundzüge einer reinen Psychologie geben, d.h. einer Psychologie, die ohne metaphysische Voraussetzungen über das “Wesen” der Seele und ohne nutzloses physiologisches Beiwerk nur mit dem operiert, was die Betrachtung der Bewußtseinstatsachen, einschließlich der psychischen Messungen, unmittelbar ergibt, oder an der Hand des Kausalitätsgesetzes erschließen läßt.”



tadora.

Lipps considera esta psicologia pura como sendo a psicologia genuína<sup>46</sup>, distinta da psicologia aplicada<sup>47</sup>, como são por exemplo a psicologia das crianças, a psicologia dos povos ou a psicologia dos animais que se baseiam nos dados da observação externa. Ao fazer esta distinção Lipps reprova a tentativa de dar a primazia à psicologia aplicada, em detrimento da psicologia genuína, como sendo uma inversão ilegítima do verdadeiro estado de coisas. Tal tentativa é, sem dúvida, resultado da desconfiança que merece a muitos a observação interna como método científico. Partindo das manifestações psíquicas acessíveis a todos e tão visíveis como os fenómenos físicos naturais, seria possível conseguir um conhecimento cientificamente mais sólido que o obtido através da observação imediata dos fenómenos psíquicos na consciência, observação que terá de ser sempre subjectiva. Contudo, argumenta novamente Lipps, a atribuição de manifestações de natureza fisiológica a acontecimentos e processos psíquicos pressupõe um conhecimento directo destes mesmos. As psicologias aplicadas usam à partida todo um conjunto de conhecimentos obtidos pela psicologia genuína.<sup>48</sup> A possibilidade de um “trabalho psicológico puro”<sup>49</sup>, aberta pela distinção entre psicologia propriamente dita e fisiologia, consiste na tematização independente dos fenómenos psíquicos enquanto tais<sup>50</sup>, o mesmo é dizer, das ocorrências espirituais. A psicologia pura há-de ater-se tão só ao que lhe é dado na observação imediata, aceitando tudo o que é de origem externa unicamente a título de suplemento confirmativo e correctivo. O ponto de partida da psicologia pura é “o que se

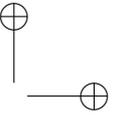
<sup>46</sup> Lipps 1883, p. 9: “die eigentümliche Psychologie”.

<sup>47</sup> *ibid.*, p. 15: “angewandte Psychologie”.

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 15: “Der Hauptsache nach aber werden sie (Völker-, Kinder- und Tierpsychologie) doch als angewandte Psychologie sich darstellen, die dasjenige, was die Psychologie zunächst ohne sie erkannt hat, auf die Wechselwirkung vieler Individuen anwenden...”.

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 9: “rein psychologische Arbeit”.

<sup>50</sup> *ibid.*, p. III: “als solche”.



encontra imediatamente em nós".<sup>51</sup>

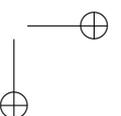
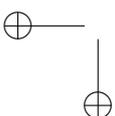
### **1.2.3 Observação Interna ou Auto-observação como Método**

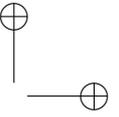
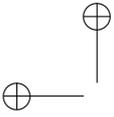
O método da investigação pura psíquica, seguido por Lipps, é de ordem empírica. A filosofia fará jus ao título de ciência na medida em que assente na base sólida da experiência. Aliás a importância que Lipps atribui ao método empírico revela-se bem na sua definição de filosofia como ciência da experiência interna.

A experiência cinge-se a factos, a dados concretos da observação. Ela não se dá conta de faculdades, virtudes ou disposições. São suas características a verificação e a correção, tanto individual como colectiva. Lipps mostra que a observação interna satisfaz os requisitos de uma verdadeira experiência. A desconfiança com que muitas vezes é encarada a experiência interna, sobretudo devido à impossibilidade de controlar as observações internas, por sua natureza subjectivas, não é justificada. O controlo das observações internas não é com efeito tão simples como no caso da observação externa, precisamente porque não há uma ocorrência externa que um outro possa com os próprios sentidos imediatamente comprovar. No entanto, o controlo das observações internas não é impossível. Lipps apresenta um método de controlo psíquico: “podemos tentar por palavras e pela explicação do que se trata criar nos outros de uma forma precisa as condições *psicológicas* sob as quais o facto psíquico por nós visado nos foi dado na experiência. Se a tentativa resultar, então o facto em causa também será apercebido pelos outros.”<sup>52</sup> Isto supõe evidentemente que os outros se rejam pelas mesmas leis gerais psíquicas que as nossas, mas

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 15: “...Von dem ausgehen, was sich unmittelbar in uns findet.”

<sup>52</sup> *ibid.*, p. 10: “Wir können aber versuchen mit Worten und durch Deutlichmachung dessen, worum es sich handelt, in möglichst bestimmter Weise eben diejenigen psychologische Beziehungen in andern zu erzeugen, unter denen das von uns behauptete psychologische Faktum uns deutlich geworden ist. Gelingt dies, so wird sich auch in andern das Faktum einstellen müssen”.

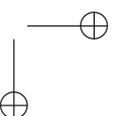
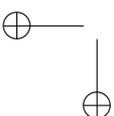


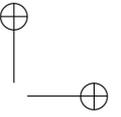
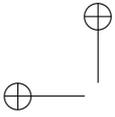


essa suposição também é feita implicitamente na verificação das observações externas. Também a objecção, que à observação interna faltam instrumentos importantíssimos da experiência científica, como sejam a possibilidade de repetir a experiência, a determinação quantitativa dos seus objectos e a aplicação matemática ao seu método, não colhe totalmente. Com efeito, é mais fácil repetir em muitos casos fenómenos psíquicos que fenómenos físicos. Por outro lado, é indesmentível que os fenómenos psíquicos decorrem no tempo, surgem, mantêm-se e desaparecem e possuem diferenças de grau e intensidade. Podem, por conseguinte, ser objecto de uma medição científica. Há casos evidentemente em que tais medições são impossíveis, mas tal não implica que não seja possível erigir critérios de exactidão para a experiência interna.

Esta desconfiança face à experiência interna levou alguns, como já foi dito, a colocarem a psicologia aplicada, em boa medida fundada na experiência externa, no início da investigação psicológica. Esquecem, porém, que as manifestações psicológicas apreendidas externamente nos outros só nos são acessíveis graças a uma analogia com as mesmas manifestações em nós, cuja compreensão, por sua vez exige uma anterior apreensão directa interna. A atribuição a alguém do sentimento da tristeza, através de certas ocorrências fisiológicas, choro, abatimento, etc., é feita através de uma analogia com as manifestações dos mesmos sentimentos em nós. Antes de tudo, porém, é necessário através da observação interna darmonos directamente conta destes sentimentos que dão origem a determinados factos acessíveis à percepção externa.<sup>53</sup> A observação interna há-de pois apreender imediatamente os fenómenos psíquicos sem recorrer às manifestações dos mesmos. A

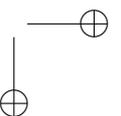
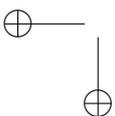
<sup>53</sup> *ibid.*, p. 12: “Keiner Äußerung des seelischen Lebens läßt sich, ebensowenig, wie dies von irgendwelchem Gehirnvorgang gelten konnte, der dazu gehörige seelische Lebensvorgang ohne weiters ansehen. Um davon zu wissen, müssen wir ebenso wie dort zunächst das seelische Leben für sich betrachten und dies können wir nun einmal nur bei uns. Wir müssen dann zusehen, welche naturgemässen Äusserungen, natürlich wiederum zunächst bei uns, sich daran knüpfen können. Erst wenn dies geschehen ist, können wir nach Analogie unserer selbst auch die fremden Lebensäußerungen verstehen”.

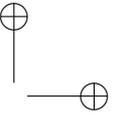
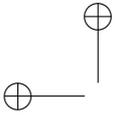




possibilidade de qualquer manifestação psíquica, o mesmo é dizer, da sua inteligibilidade, reside na apreensão directa do fenómeno psíquico que lhe está na origem. É por esta razão que Lipps rejeita uma análise linguística como método da psicologia pura. Também a língua é uma manifestação psíquica (*Lebensäußerung*), não capacitando uma observação directa daquilo que exprime ou pretende exprimir. As formas linguísticas, além de darem expressão aos fenómenos psíquicos, obedecem a ditames de ordem social, cultural etc. Daí que só seja possível obter as leis psíquicas a partir da língua após uma selecção dos elementos psíquicos, separando-os dos outros elementos que a língua encerra. Essa separação apenas é possível graças à observação directa interna dos fenómenos psíquicos.<sup>54</sup> Resumindo, a observação interna

<sup>54</sup> *ibid.*, p. 13: “Es steht fest, daß in den sprachlichen Elementen und Formen nicht nur seelische Vorgänge eines Gebietes, etwa des Gebietes der Erkenntnis, sondern zugleich, und mit jenen auf alle mögliche Weise sich verbindend und sie beeinflussend, Regungen aus allen möglichen anderen Gebieten, manchfache Gewohnheiten, Neigungen, Interessen, auch solche von aller unlogischen Art sich aussprechen. Offenbar kann man, wenn dem so ist, aus den sprachlichen Formen auf die Gesetze eines Gebietes, sagen wir wiederum des Gebietes der Erkenntnis erst schließen, wenn man die Erkenntnisvorgänge aus der Verbindung mit den anderen Elementen herauschälen und die Wechselbeziehung jener mit diesen und dieser untereinander verstehen gelernt hat, d.h. mit anderen Worten, wenn man seiner Erkenntnislehre und Psychologie in allen wesentlichen Punkten bereits sicher ist”. Theodor Lipps repete aqui quase palavra por palavra a objecção que no artigo *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik*, LIPPS 1880, p. 529-539, fizera a uma investigação da lógica e da teoria do conhecimento através de uma análise da linguagem. Mesmo que a linguagem e o pensamento se cobrissem totalmente em todos os campos, a obtenção das leis da lógica a partir das formas linguísticas não seria o processo mais adequado - “vergleichbar dem Verfahren des Botanikers, der sich mit Abbildungen begnügte, während die Pflanzen selbst ihm jeden Augenblick zugänglich sind.” Lipps 1880, p. 531. Só com uma investigação imediata dos fenómenos psíquicos será possível fugir ao “verwirrenden Einfluß der Sprache, die überall Subjektives verobjektiviert, in unermüdlichen Anthropomorphisierungslust bald da bald dort Eigentümlichkeiten des denkenden Verhaltens zu Objekten in Eigentümlichkeiten und Bestandteile des gedachten Objekts verkehrt, die Kausalität des Denkens in eine Kausalität des Gedachten..” Lipps 1880, p. 535. Em *Grundzüge der Logik*, 10 anos depois, Lipps volta a repetir a necessidade da investigação lógica abstrair da linguagem: “so





caracteriza-se por ser empírica, isto é, por ter apenas factos como objectos, por ser imediata, o mesmo é dizer, por visar directamente os fenómenos psíquicos, prescindindo das análises directas das manifestações psíquicas, incluindo a língua, e por ser certa, isto é, por os factos por ela apreendidos serem indubitáveis.<sup>55</sup>

### Excursus: A Percepção Interna na Escola de Lipps

Constitui indubitavelmente uma das maiores deficiências de *Grundtatsachen des Seelenlebens* a superficialidade com que Lipps aborda a questão metodológica, de que é exemplo a insuficiência da determinação da experiência interna. Lipps utiliza indistintamente três expressões para designar o método da psicologia pura: “experiência interna”<sup>56</sup>, “observação interna”<sup>57</sup> e “percepção interna”<sup>58</sup>. Limita-se, no entanto, a opor, da forma exposta, a experiência interna à externa sem a determinar de mais perto. A deficiência é tanto mais digna de nota quando se devem a Lipps e à sua escola análises finas sobre o método imediato da psicologia. Lipps admite sem mais a possibilidade de uma percepção ou observação interna, quando isso era um ponto de litígio na psicologia de então. Dos quatro capítulos do primeiro volume de *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Brentano dedica três à questão do método, assumindo um lugar central a determinação da percepção interna que Brentano distingue “enfaticamente” da observação interna. Com efeito, Brentano, considera impossível uma observação

---

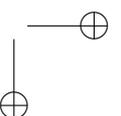
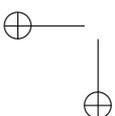
war alles daran gelegen, daß das Denken zunächst nach Möglichkeit losgelöst von den umhüllenden und verhüllenden sprachlichen Formen betrachtet wurde. Lernt man ja doch auch nicht den Bau des menschlichen Körpers aus der Betrachtung des bekleideten Körpers, vielmehr weiß jederman, daß umgekehrt die Formen und Faltungen der Gewandung erst aus der Kenntnis des Körpers verständlich werden können.” Lipps 1893, p. VIII.

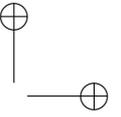
<sup>55</sup> Lipps 1881, p. 430: “Die Tatsachen der unmittelbaren inneren Erfahrung stehen absolut fest, lassen sich durch keine Bearbeitung aufheben.”

<sup>56</sup> Lipps 1883, p. 3: “innere Erfahrung”.

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 10: “innere Beobachtung”.

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 21: “innere Wahrnehmung”.





dos fenómenos psíquicos: “quem quisesse observar a ira que nele arde, depararia com ela já fria e o objecto da observação teria desaparecido”<sup>59</sup>. A conhecida solução de Brentano é que a percepção interna se exerce “em oblíquo” (*nebenbei*), fundamentalmente em relação à observação externa dos fenómenos físicos da fantasia. Além disso, dispõe a experiência interna da lembrança. A lembrança de um fenómeno psíquico, de uma alegria ou de uma tristeza, também pode ser objecto da experiência interna.

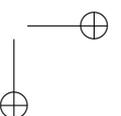
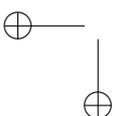
Pfänder declara na *Phänomenologie des Willens* o método retrospectivo como o único método da psicologia descritiva.<sup>60</sup> Da mesma opinião é Moritz Geiger que apresenta a auto-observação retrospectiva como a única maneira de investigar cientificamente os sentimentos.<sup>61</sup> Mas é Georg Anschütz que se debruça exaustivamente sobre os métodos da psicologia, em particular sobre os métodos imediatos. À semelhança de Brentano, também Anschütz declara impossível uma percepção simultânea das vivências psíquicas.<sup>62</sup> Anschütz contesta, porém, que a percepção interna incida sobre lembranças (*Erinnerungsbilder*). Estas dizem respeito a fenómenos sensíveis, visuais, auditivos, tácteis, pelo que não tem sentido falar de lembranças relativamente a sentimentos ou a complexos actos do pensamento ou da vontade. No seguimento de Lipps (LIPPS 1906c, p.14), Anschütz caracteriza a percepção interna como a actividade espiritual da retrovisão (*Rückschauens*) dos elementos potenciais que as vivências psíquicas deixam na consciência após passada a sua actualidade. A percepção interna traz de novo ao de cima esses restos subconscientes. A favor desta hipótese, há o facto de a percepção interna se caracterizar por proceder por tentativas, alterando-se com a actualização sempre repetida dos elementos que ficaram dos fenómenos psíquicos. A atenção nelas centrada oscila consoante esses elementos surgem e desaparecem.

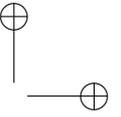
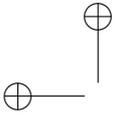
<sup>59</sup> Cf. Brentano 1874, p. 41.

<sup>60</sup> Cf. Pfänder 1900, p. 7. Cf. Schuhmann 1982, p.174.

<sup>61</sup> cf. GEIGER 1904.

<sup>62</sup> Cf. Anschütz 1911, p. 432





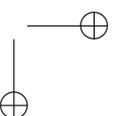
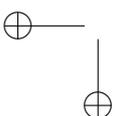
Os elementos têm que ser puxados continuamente para a luz da consciência, pois que, logo que visados, eles desaparecem. A percepção interna procede assim por etapas. Mas visto que o número de tentativas é infinito, a aproximação cognitiva ao facto psíquico é assintótica.

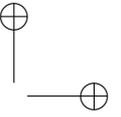
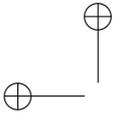
A alternância entre a percepção interna e a actualização repetida (*Wiederaufleben*) das vivências reflecte a temporalidade da percepção interna e, simultaneamente, a ocorrência temporal das vivências, como surgem, se desenvolvem e desaparecem.<sup>63</sup> A percepção interna temporal está assim em condições de acompanhar o modo como as vivências psíquicas se formam em contextos análogos e diferentes. Quando a percepção interna não interfere nestes contextos, assumimos o papel de “espectadores passivos” face à vida psíquica, caso contrário, isto é, se os variarmos intencionalmente, então fazemos experimentações internas.

Há que ter em conta que o sujeito da percepção interna não é um outro senão o sujeito das vivências percebidas. Apesar da divisão do sujeito em observador e vivente, ele é o mesmo, sendo precisamente por isso que a percepção interna é imediata. Ou seja, a sua imediatidade repousa na identidade do sujeito que vive as vivências e as observa.

Anschütz distingue entre percepção interna, auto-observação e experiência externa. A auto-observação significa a percepção interna tomada como ponto de partida de uma indução dos factos e leis gerais psíquicos. O conceito de experiência interna designa sobretudo a particularidade da apreensão dos factos imediatos da consciência, em contraposição à experiência externa que tem a ver com os factos mediatos dos sentidos e, portanto, com os objectos do mundo exterior. Ainda segundo Anschütz, “a experiência interna constitui o verdadeiro fundamento para a ciência especial ou para o método específico no âmbito geral da psicologia que, sob o nome de fenomenologia, recebeu sobretudo graças a Husserl um impulso significativo, constituindo-se como

<sup>63</sup> Cf. Schuhmann 1972, p. 174: “Die Retrospektion und die Zeitlichkeit des Bewußtseins”.





um ramo particular da psicologia.”<sup>64</sup> Esta interpretação psicológica da fenomenologia de Husserl documenta a proximidade que um psicólogo da escola de Lipps via entre a psicologia descritiva das *Investigações Lógicas* e a psicologia pura de Theodor Lipps. Aliás, depois de determinar a tarefa primeira da fenomenologia como uma “descrição o mais livre possível de elementos estranhos ou como uma descrição dos factos da consciência”<sup>65</sup> e, nesse sentido, de designá-la por “uma espécie de disciplina propedêutica da investigação psicológica especializada”<sup>66</sup>, Anschütz confere o título “fenomenologia” às psicologias de Wilhelm Wundt e de Theodor Lipps. A primeira seria uma fenomenologia analítico-genética, caracterizando-se por ser uma descrição dos contextos temporais e externos em que um facto psíquico ocorre, enquanto a fenomenologia analítico-epistemológica de Lipps “em vez de seguir a extensão dos fenómenos psíquicos, vai ao fundo deles, questionando “o quê?”, interrogando-se sobre o sentido interno das vivências.”<sup>67</sup>

## **O Objecto Ideal da Psicologia Pura**

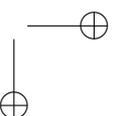
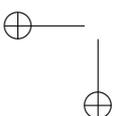
Lipps nega que haja uma percepção imediata de actividades psíquicas, seja de uma actividade representativa (*vorstellende Tätigkeit*), seja do pensamento. Esta posição de Lipps é tanto mais de salientar, quanto o cogito cartesiano reivindica no âmbito da filosofia moderna ser a primeira de todas as certezas, o mais claro e evidente de todos os conhecimentos. Mas, se virmos bem, o que apreendemos directamente são os conteúdos da consciência e nada mais. Vemos como um objecto aparece e desaparece na consciência, independentemente, contudo, da actividade psíquica que lhe está na origem. As actividades psíquicas, assim como a sua identidade e diferença, apreendem-se na melhor das

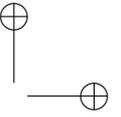
<sup>64</sup> Cf. Anschütz, 1911, p. 442.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, p. 442.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, p. 443.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, p. 444.





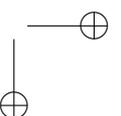
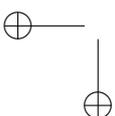
hipóteses só a partir daquilo que nos é imediatamente dado.<sup>68</sup> A admissão de actividades psíquicas é feita com base nos efeitos que lhes atribuímos. Os conteúdos da consciência são interpretados como produtos de causas psíquicas e só a partir de tal interpretação postulamos a existência das actividades psíquicas. Estas são assim inferidas pela lei da causalidade a partir dos conteúdos da consciência.

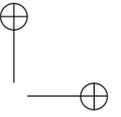
O objecto primário da psicologia pura é o que se nos dá numa percepção imediata. É a partir da diferença dos conteúdos que se chega imediatamente às actividades que lhes estão na origem. São, por conseguinte, os diferentes conteúdos que na sua multiplicidade determinam as faculdades (*Vermögen*) e não vice-versa. Quer isto dizer que há que admitir de início tantas faculdades quantos conteúdos forem apurados.<sup>69</sup> A partir desta correspondência de um a um, um conteúdo uma actividade, podemos, a partir dos elementos comuns a diferentes conteúdos, por exemplo, às cores, azul, vermelho, etc., concluir uma mesma faculdade, por exemplo, a visão. Subsumindo então as diferentes actividades em conceitos gerais chegamos à actividade psíquica englobante de todas as outras: a actividade representativa.

Os conteúdos da consciência, a única coisa psíquica que uma percepção imediata nos revela, são objectos ideais que podem ou não corresponder a um objecto real. A realidade dos conteúdos da consciência, i.e. das representações, é primeiramente apenas subjectiva. A sua idealidade consiste em serem produzidos (*erzeugt*) pelas actividades psíquicas. Assim, representar um objecto significa produzir uma ima-

<sup>68</sup> Lipps 1883, p. 18: “Wir kennen den Inhalt, dessen Erzeugung wir der Tätigkeit des Geistes aufbürden, wissen, daß er entstanden ist, sehen zu, wie er sich verändert und schließlich verschwindet, entbehren aber jedes Einblicks in die Art, wie ihn die Seele aus sich hervorbringt (...) Sind aber die Tätigkeiten nicht direkt wahrnehmbar, dann gilt dasselbe von ihrer Identität oder Verschiedenheit. Auch sie werden wir im besten Falle erschließen können aus dem, was wirklich unmittelbar gegeben ist. Nur kommt dies Prädikat nur den Inhalten oder Produkten der verschiedenen seelischen Tätigkeiten zu.”

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 12: “Da die Mannigfaltigkeit dessen, was die Seele erzeugt, eine unendliche ist, so muss sie auch zu unendlich Mannigfachem vermögend sein, also, wenn man will, unendlich manchfache Vermögen besitzen.”





gem dele e colocá-la diante de mim.<sup>70</sup> A realidade da imagem consciente é a idealidade do objecto representado. O objecto da consciência consiste unicamente em ser consciente (sentido, percebido, representado), precisamente porque a sua existência nada mais é do que a consciência dele.<sup>71</sup> É isto precisamente que distingue o objecto ideal do objecto real. Este existe em si e fora da consciência. O objecto ideal existe tão somente na consciência e a consciência reduz-se à consciência dos seus objectos.<sup>72</sup>

## 1.3 O Mecanismo Associativo da Alma

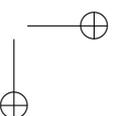
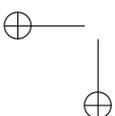
### 1.3.1 O mecanismo psicológico

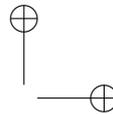
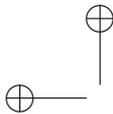
O termo “psicologia pura”, tal como Lipps o entende e aplica, tem sobretudo um significado de demarcação do campo estritamente psicológico. Com este termo pretende ele traçar as fronteiras do propriamente psíquico através de uma exclusão dos pressupostos metafísicos e de uma recusa de reduzir os fenómenos psíquicos aos seus eventuais condicionalismos fisiológicos. Psicologia pura designa, por conseguinte, o estudo dos fenómenos psíquicos enquanto tais, vale dizer, da vida psíquica na sua especificidade própria. Tal estudo, porém, faz-se sob o pressuposto de que há uma autonomia do psíquico, isto é, tal estudo apoia-se primeiramente na convicção de que há leis especificamente psicológicas, que à vida psíquica cabe uma peculiaridade que só uma ciência especial pode ter em conta. O atributo “pura” cumpre uma tarefa de delimitação da área a que a psicologia genuína se há-de

<sup>70</sup> *ibid.*, p. 29: “Ich stelle ein Objekt vor, indem ich ein Bild von ihm erzeuge und “vor mir hinstelle”. In der Erzeugung des Bildes oder, wie wir im vorigen Kapitel sagten, des ideellen Objektes besteht die Vorstellungstätigkeit”.

<sup>71</sup> *ibid.*, p. 29: “Von diesem Bilde sage ich, daß es nicht da sein könne, ohne bewußt zu sein, weil sein Dasein eben in dem Bewußtsein von ihm bestehe”.

<sup>72</sup> *ibid.*, p. 31: “Nun steht fest, daß wir von einem Bewußtsein neben den Inhalten kein Bewußtsein haben”





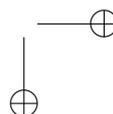
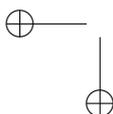
ater. Pouco diz, todavia, acerca do modo como a investigação se há-de realizar no que toca ao conteúdo. É aqui que Lipps introduz o termo de psicologia associativa. Obviamente não significa isto uma diferença de assunto ou de método e, portanto, a existência de duas psicologias. A psicologia pura, como Lipps a entende, é associativa e, vice-versa, a psicologia associativa é pura.<sup>73</sup> O que está em causa são as duas faces da mesma medalha. A psicologia como estudo das associações específicas em que consiste a vida psíquica, das leis a que obedecem essas associações, vem justificar a reivindicação que faz enquanto psicologia pura a um estudo autónomo do psíquico face às pretensões redutoras da psicofisiologia.

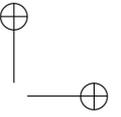
A acepção lippsiana das associações psicológicas é a de um “mecanismo psicológico”. Com o termo mecanismo, que utiliza frequentemente<sup>74</sup>, não pretende Lipps reduzir o psíquico a “puxões e empurros”, mas tão só designar um sistema de conexões.<sup>75</sup> O que o termo visa é, antes de mais, assegurar uma objectividade ao campo psíquico. Com efeito, a possibilidade de uma ciência delimitada ao puramente psicológico poder-se-ia contestar com o argumento de que ela incidiria sobre um reino arbitrário de elementos subjectivos, o que não ofereceria qualquer perspectiva de uma abordagem objectiva. Não admira pois que Theodor Lipps comece a sua averiguação dos factos psíquicos com a eliminação da vontade como factor interveniente (causal) no decurso das representações. Ele volta-se contra a teoria da atenção que vê nesta uma intervenção voluntária no fluxo da consciência.

<sup>73</sup> LIPPS 1892, p. 556: “Das eigentliche Ziel der Psychologie, ich meine der reinen, die das Physiologische außer Betracht läßt, ist kein anderes als dies, nach Möglichkeit reine Assoziationspsychologie zu werden.”

<sup>74</sup> LIPPS 1883, p. 34: “das Getriebe des psychologischen Mechanismus”; p. 35: “seelischer Mechanismus”; p. 45: “Vorstellungsmechanismus”; p. 49: “willenloser psychologischer Mechanismus”; p. 56: “unbewußt arbeitender Mechanismus des seelischen Geschehens”.

<sup>75</sup> *ibid.*, p. 58: “Mechanisch nennt man das Willenlose und von Mechanismus haben wir selbst gesprochen. Wir wollen aber damit nicht das Psychische auf Stoß und Druck reduzieren, sondern nur ein in sich zusammenhängendes Geschehen mit einem geläufigen Namen bezeichnen.”



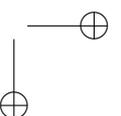
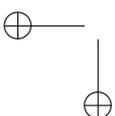


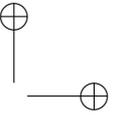
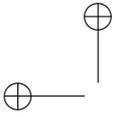
Entende-se a atenção como uma incidência do olhar da consciência sobre este ou aquele objecto consciente. Para o caso é indiferente a distinção entre atenção activa e passiva, entre a atenção motivada pelo livre arbítrio do sujeito, e a atenção que determinados objectos pela sua natureza ou intensidade fazem chamar sobre si. Importante é o facto de se atribuir à atenção uma intervenção no decurso da consciência. Ao fazer incidir a atenção sobre este ou aquele objecto presentes na consciência, o sujeito determinaria arbitrariamente a sequência e a ligação das representações. A concepção da atenção como um raio da consciência incidindo sobre os objectos é metafórica, tirada do campo visual sensível, onde o olhar cai sobre estes ou aqueles objectos, fazendo aparecer uns e desaparecer outros. Apelando para a experiência imediata do que se nos apresenta à consciência, como critério último das divergências acerca da verificação e interpretação correctas dos fenómenos psíquicos, Theodor Lipps mostra que a vontade, entendida num sentido muito amplo que inclui a atenção, não interfere no decurso das representações.

O que se designa por vontade é também um conteúdo da consciência. Não vale pois aqui recorrer a conceitos metafísicos da vontade, antes há que interpretar o querer à luz do que se depara na própria consciência quando nela se encontra o conteúdo específico a que se dão os nomes de vontade, querer, desejar, ambicionar etc. Relativamente ao problema aqui em foco poder-se-ia dizer: uma representação A surge porque faço incidir sobre ela a minha vontade.<sup>76</sup> O que isto significa antes de tudo é que há uma relação temporal entre dois conteúdos psíquicos concretos: o querer e o surgir de A. Um é anterior ao outro. Isto, porém, não equivale à afirmação de que há uma relação causal entre uma representação (também o querer é uma representação!) e a outra.<sup>77</sup> Como se pode querer A se esta representação ainda não se en-

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 47.

<sup>77</sup> *ibid.*, p. 47: “Nun wissen wir schon, daß dem Richten im unmittelbaren Bewußtsein nur ein zeitliches Verhältnis zwischen dem Wollen und dem Auftauchen der Vorstellung entspricht und nichts darüber hinaus, auch nichts, was den Namen einer ursächlichen Beziehung tragen könnte.”

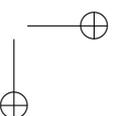
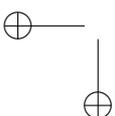


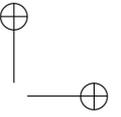
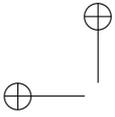


contra na consciência? Atribuir a causa do surgimento de A ao acto voluntativo anterior, seria comparar a vontade a um atirador que, de olhos tapados, visasse o alvo.<sup>78</sup> O que acontece efectivamente é que o surgir da representação A se deve às circunstâncias psíquicas que a envolvem. Mesmo que agora pretendesse de repente, supostamente por livre vontade, dar origem a representações que de modo algum estivessem relacionadas com as circunstâncias psíquicas presentes, o resultado não seria outro senão aquele a que o meu presente estado psíquico daria azo. Isto é, o facto de arbitrariamente chamar conteúdos à luz da consciência não significa senão que há uma disposição psíquica que origina tais conteúdos. A representação mais estranha, pretensamente escolhida ao acaso, não seria mais que um produto psíquico de anteriores factores psíquicos. O caso não muda de figura, segundo Lipps, quando a representação pretendida se insere numa relação consciente. Um exemplo ajudará a compreender o determinismo psíquico de Lipps. Se pretendo trazer à memória o cognome do rei D.Dinis, então não faço incidir a memória sobre o cognome pois que ele ainda não se encontra presente no meu espírito, mas tenho que tão somente me concentrar na representação actual, na representação que o nome “D.Dinis” em mim provoca e em tudo o que com ela se relaciona, esperando que a própria força das relações psíquicas me traga o cognome do rei à memória, através de leis psíquicas. Pode ser que surjam vários nomes: o povoador, o sábio, o lavrador, o príncipe-perfeito. Mas é o mecanismo das representações que leva a aceitar o cognome de lavrador e a rejeitar todos os outros. Ora não influenciando a vontade as representações, são estas que se provocam, rejeitam, estorvam, apoiam e excluem. “As representações movem-se segundo leis psicológicas que nenhuma vontade é capaz de quebrar.”<sup>79</sup> Visto então que a vontade não desempenha qualquer função causal no decorrer psíquico, mais não so-

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 48: “Der Wille wäre dem Schützen vergleichbar, dem man mit verbundenen Augen auf den Schießplatz führte und ihm zumutete, ein ihm unbekanntes Ziel zu treffen.”

<sup>79</sup> *ibid.*, p. 49: “Vorstellungen bewegen sich nach psychologischen Gesetzen, die kein Wille durchbricht.”





bra do que considerá-la como um produto secundário que, sob certas condições, acompanha o mecanismo psíquico.<sup>80</sup>

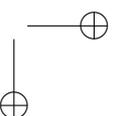
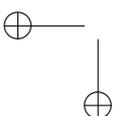
O mesmo vale para as sensações de prazer. Também estas não tem qualquer possibilidade de interferir no mecanismo psíquico. Daí que Lipps acabe por designar as sensações acessórias da vontade, do prazer, como um luxo da vida psíquica, sendo a consideração das mesmas perfeitamente dispensável ao estudo das leis pelas quais se rege o psíquico.<sup>81</sup>

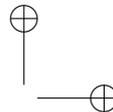
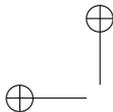
De certo modo a par da rejeição da vontade e do prazer como princípios causais da vida psíquica encontra-se a rejeição por Lipps de representações inconscientes e de diferentes graus de consciência. Representação para Lipps significa a produção de uma imagem do objecto. Representar um objecto é produzir uma imagem dele e tê-la presente. Esta imagem não existe sem ser representada pois que a sua existência consiste unicamente em ser representada. Uma lembrança só é lembrança enquanto lembrada, uma percepção enquanto percebida, uma sensação enquanto sentida, e uma expectativa enquanto esperada, etc., pelo que uma representação inconsciente é uma contradição. O ser de uma representação consiste precisamente em ela ser consciente, isto é, em ser um conteúdo da consciência.<sup>82</sup> Também não há representações semiinconscientes ou obscuras. A representação que temos de uma árvore na penumbra do anoitecer é tão clara e consciente como a representação que temos da mesma árvore no pino do dia. O que varia sim é a adequação delas ao objecto real; sendo a representação tida durante o dia mais adequada que a tida à noite. Mas os

<sup>80</sup> *ibid.*, p. 56: “Da es nicht Ursache der so und nicht anders Sein des Vorstellungsverkaufs sein kann, so bleibt nur übrig, es als einen Nebenerfolg zu betrachten, der unter gewissen Umständen den unbewußt arbeitenden Mechanismus des seelischen Geschehens begleitet, oder als ein Phänomen, durch das sich gewisse beim Ablauf dieses Mechanismus stattfindende Vorgänge oder Besonderheiten von Vorgängen dem Bewußtsein anzeigen.”

<sup>81</sup> *ibid.*, p. 63.

<sup>82</sup> *ibid.*, p. 29.





objectos reais não estão aqui em causa.<sup>83</sup> O conteúdo da representação da árvore vista à noite é tão nítido como o conteúdo da representação diurna. São conteúdos diferentes, mas os dois são do mesmo modo conscientes.

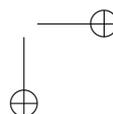
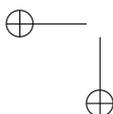
Inconscientes na maioria dos casos são os estados psíquicos ou as actividades a que estes dão origem. Só num sentido demasiadamente lato de representação, em que coubessem também os estados psíquicos inconscientes ou as actividades psíquicas deles decorrentes, é que se poderia afirmar que há representações inconscientes. Tal sentido lato, porém, iria contra o sentido habitual e próprio em que o termo representação é tomado, como nos casos “represento uma casa”, “sinto uma dor”.<sup>84</sup> Quer isto dizer que os produtos da actividade psíquica são sempre conscientes, ao passo que essa actividade se furta em muitos casos à observação da consciência. Estados de espírito inconscientes devem-se entender como produtos inacabados da actividade representativa que podem vir a desembocar em representações.<sup>85</sup> A rejeição por parte de Lipps de representações inconscientes e de graus de consciência é importante na medida em que o levam a uma fixação de conceitos em desacordo com o significado a eles atribuído pela escola psicológica de Brentano. Exemplo é o conceito de fusão (*Verschmelzung*) que desempenha um papel de primeira ordem na psicologia de Stumpf e na morfologia de Ehrenfels. Lipps contesta que duas ou mais representações se possam fundir numa única, ficando as representações componentes inconscientes.<sup>86</sup> O significado que Lipps dá a este conceito é o de uma ligação de diversos factores inconscientes em ordem à produção de um

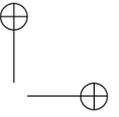
<sup>83</sup> *ibid.*, p. 33.

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 36.

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 33: “Die unbewußten Zustände sind unfertige Erzeugnisse der Vorstellungstätigkeit, Stufen auf dem Wege zur Produzierung eines Vorstellungsinhaltes. Dies kann veranlassen, sie selbst Vorstellungszustände, nur auf niedrigerer Stufe stehen gebliebene Vorstellungszustände zu nennen.”

<sup>86</sup> *ibid.*, p. 44: “Eine Vorstellung, die verschiedene Vorstellungen in sich enthielte, nur verdunkelt und nicht in ihrer Besonderheit hervortretend, ist in jedem Fall ein undenkbarer Gedanke.” Cf. LIPPS 1886 e LIPPS 1892.





único resultado consciente. O mesmo vale para o conceito de síntese. Lipps nega que seja possível a união de representações em que os elementos percam a sua subsistência.<sup>87</sup> Serve isto também para dizer que Lipps rejeita a acepção de psicologia como química psíquica, acepção cara à escola psíquica inglesa, adoptando ao contrário a noção herbartiana de mecânica para explicar a conexão causal entre os fenómenos psíquicos. Significativamente Lipps não emprega o termo análise para designar o trabalho de verificação dos últimos elementos constitutivos da vida psíquica. Não se trata pois de distinguir, à maneira do químico, os elementos que se encontram presentes num composto, antes de inferir, à maneira do físico, as forças que estão na origem da representação actual.

### **1.3.2 Produção Psíquica. As sensações**

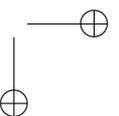
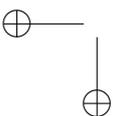
As representações surgem na alma através de estímulos externos e afecções internas. As primeiras são produzidas e recebem o nome de sensações, as segundas são reproduzidas e designam-se habitualmente pelo termo “representações” em sentido restrito.

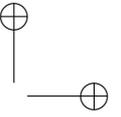
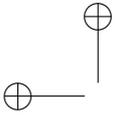
A diferença de sensações e representações é bem visível: uma cor representada não brilha, ao contrário de uma cor percebida, um som reproduzido não ressoa e a recordação de uma dor não dói. Só as sensações são originárias. São elas que estão na origem de tudo o que se encontra na alma. A reprodução de representações só é possível graças aos conteúdos anteriormente fornecidos pelas sensações.

As sensações são provocadas por estímulos externos, o que não significa, porém, que estes sejam as causas das primeiras. A sua acção seria nula caso a alma não tivesse possibilidades de a elas reagir. As

---

<sup>87</sup> *ibid.*, p. 44: “Wohl aber meine ich, daß auch die psychische Synthese ein Wahn-begriff sei, wenn sie statt das Werden eines Vorstellungsinhaltes aus mehreren unbewußten und ihrer Natur nach unbekanntem Vorgängen oder die einfache Ersetzung einer Vorstellung durch irgendwelche andere zu bezeichnen, vielmehr die Vereinigung von Vorstellungen als solcher zu einer neuen, die jene irgendwie als nicht unterscheidbare Elemente in sich enthielte, bedeuten wolle.”





sensações são devidas às faculdades de a alma responder aos estímulos. Lipps nega aos estímulos um papel causal na produção sensitiva. É à alma que ele atribui a causalidade e, portanto, o carácter de verdadeiro produtor de sensações.<sup>88</sup> A alma não se reduz a uma função meramente passiva. Ao ser estimulada, isto é, ao ser passiva, é activa e é passiva ao ser activa.<sup>89</sup> Pelo que não se pode cindir a parte do estímulo da parte da alma na produção representativa à maneira kantiana, como se uma fosse responsável pela matéria e a outra pela forma. “A afecção não produz uma parte da sensação e a natureza da alma uma outra, antes cada um destes factores produz tudo com o outro e nada sem ele.”<sup>90</sup>

Atendendo à multiplicidade dos produtos psíquicos e a o papel causal da alma na génese das sensações, é necessário admitir múltiplas faculdades da alma. A visão do vermelho pressupõe uma faculdade da alma em produzir essa cor, assim como a audição de um som só é possível graças a uma faculdade auditiva da alma. Em princípio, o número de faculdades psíquicas corresponde ao número dos produtos originários conscientes. Da semelhança de certos produtos e dos respectivos pontos comuns infere-se a relação de semelhança ou o que é comum às faculdades que os produzem. Isto permite a subsumção das diferentes faculdades em faculdades comuns, por exemplo a faculdade de ver diferentes cores, e reunir então estas em faculdades mais gerais até chegar a uma última que abarque toda a capacidade produtiva da alma, o que não seria outra senão a faculdade de sentir em geral.<sup>91</sup>

A divergência que por vezes se verifica na relação entre a intensi-

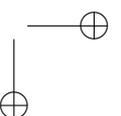
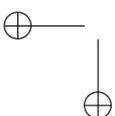
---

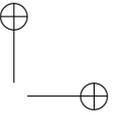
<sup>88</sup> *ibid.*, p. 72.

<sup>89</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 67: “Der Reiz erzeugt nicht ein Stück an Empfindung, die Natur der Seele ein anderes, sondern jeder dieser Faktoren erzeugt alles mit dem anderen und nichts ohne ihn.”

<sup>91</sup> *ibid.*, p. 73: “Schließlich können wir dann auch wiederum wegen des Gemeinsamen, was alle Empfindungen als Empfindungen mit einander haben, die gesamte produktive Leistungsfähigkeit der Seele in ein einziges Vermögen, das Vermögen des Empfindens zusammenschließen.”





dade dos estímulos e a intensidade das sensações, quando, por exemplo, a um aumento da intensidade do estímulo não corresponde um aumento da intensidade da sensação, acaba por demonstrar o papel activo da alma na produção sensitiva.<sup>92</sup>

### **1.3.3 Reprodução Psíquica. Disposições e Representações**

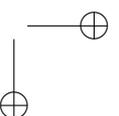
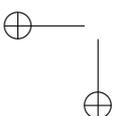
Do mesmo modo que as sensações pressupõem faculdades psíquicas para a sua produção assim também as representações provocadas pelas afecções internas pressupõem disposições. Uma recordação, uma fantasia, uma expectativa seriam impossíveis, caso a alma não dispusesse de condições para as reproduzir. Tais condições consistem no facto de a representação a reproduzir já ter sido anteriormente vivida e ter deixado na sequência dessa vivência um rasto na alma. Não significa isto que a representação tida continue a existir no inconsciente ou que tenha deixado algo de material atrás de si. Com o termo rasto ou vestígio pretende-se indicar os estados da alma que permitem reproduzir novas representações na base de representações havidas. Quer isto dizer que a vivência das representações tem consequências no posterior desenvolvimento psíquico através da acção que exercem sobre os estados psíquicos. Disposições designam então as capacidades da alma em reproduzir representações com base nos vestígios de representações qualitativamente idênticas.<sup>93</sup>

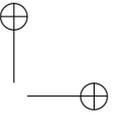
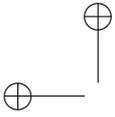
As disposições não são simples cópias das faculdades originárias. A reprodução não repete pura e simplesmente a produção representativa. Antes há uma liberdade combinatória das representações que lhes permite um leque representativo muito amplo. Assim, por exemplo, as disposições existentes para o vermelho e para o amarelo podem associar-se para a produção do laranja ainda que este nunca tivesse sido percebido e, dessa maneira, deixado a respectiva disposição para

---

<sup>92</sup> *ibid.*, p. 76.

<sup>93</sup> *ibid.*, p. 77.





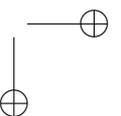
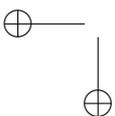
a sua reprodução. Neste caso as duas disposições dão origem a um novo produto ao unirem-se. Além das combinações de diferentes totalidades em novas unidades reprodutivas é possível combinar também partes. Pode-se combinar uma parte da representação A com uma parte da representação B, dando com isso origem a uma representação diferente da surgida entre a combinação de uma outra parte de A com outra parte de B. “Cada disposição surge deste modo como uma espécie de complexo de disposições parciais autónomas que podem cooperar de diversas maneiras com disposições parciais de outros complexos.”<sup>94</sup>

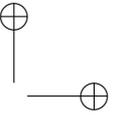
As disposições não se limitam às representações. Também há disposições para as relações de representações, ou seja, para os modos como as representações se interrelacionam. As interdependências que as diferentes representações criam entre si deixam rastros que levam a novos estados reprodutivos. As disposições para relações podem ser qualitativas, quantitativas e ordenativas. Nas primeiras incluem-se as relações harmoniosas e desarmoniosas de sons, as relações de simetria e assimetria, de regularidade e irregularidade de figuras, etc..<sup>95</sup> As quantitativas dizem respeito à maior ou menor capacidade das representações, que surgem ao mesmo tempo na alma, chamarem sobre si a atenção. Quer isto dizer que a relação das representações que se encontram simultaneamente na alma varia conforme a atenção cair mais sobre esta ou aquela.<sup>96</sup> Um exemplo das disposições de relações quantitativas é o caso cómico de quando uma representação provoca na alma um estado de tensão e expectativa e em vez do esperado surge um pequeno nada a destruir a tensão, ou seja, quando a montanha pare um

<sup>94</sup> *ibid.*, p. 80: “Jede Disposition erscheint als eine Art von Komplex selbständiger Teildispositionen, die mit Teildispositionen anderer Komplexe auf manchfache Weise zusammenzuwirken vermögen”

<sup>95</sup> *ibid.*, p. 85.

<sup>96</sup> *ibid.*, p. 86: “Zwei Vorstellungen, die gleichzeitig in der Seele auftreten, übrigens aber direkt wenig miteinander zu tun haben, stehen sich in anderer Weise entgegen, wenn sie beide ihrer Natur nach die Aufmerksamkeit in hohem Masse in Anspruch zu nehmen geeignet sind, als wenn dies nur von einer oder von keiner der beiden gilt.”





rato.<sup>97</sup> As relações ordenativas dizem respeito à ordenação das representações no espaço e no tempo, incluindo a sua extensão no espaço e no tempo.

Também estas disposições para relações podem ser combinadas entre si. Na base desta possibilidade combinatória está a ideia que as disposições engrenam umas nas outras e, desse modo, dão origem a representações e a relações entre elas que não correspondem a quaisquer sensações.<sup>98</sup>

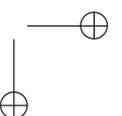
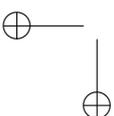
### 1.3.4 Os princípios associativos

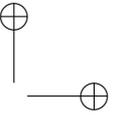
A combinação de representações não é arbitrária. A expressão “mecanismo psíquico” visa exprimir a sujeição da associação das representações a princípios objectivos: às leis da associação. Para uma representação suscitar outra, o mesmo é dizer, para que uma representação funcione como afecção interna e leve uma determinada disposição, que em si é um estado latente da alma, a produzir uma representação, é necessário estar-lhe associada. Associações significam as relações apropriadas entre representações reprodutoras e reproduzidas. A associação básica de toda a actividade reprodutiva originária é a analogia.<sup>99</sup> Mesmo o contraste, relação representativa privilegiada e, por isso, muitas vezes tido como relação originária, baseia-se na analogia. Além das relações originárias, em que a relação entre a representação reprodutora e a representação reproduzida decorre da própria natureza das representações, há as associações adquiridas que surgem na medida em que as representações se encontram ao mesmo tempo na alma e assim se relacionam. Estas últimas caem sob a lei da simultaneidade. Temos assim as duas grandes leis da associação psíquica: a da analogia

<sup>97</sup> *ibid.*, p. 87.

<sup>98</sup> *ibid.*, p. 94.

<sup>99</sup> *ibid.*, p. 97: “Töne und Farben können nicht zusammen kontrastieren, wohl aber Töne und Töne. So setzt überhaupt der Kontrast jederzeit die Vergleichbarkeit, also einen Grad der Ähnlichkeit voraus”





que engloba todas as relações originárias e a da simultaneidade para as sensações adquiridas.<sup>100</sup>

Foi dito que as disposições são estados latentes que podem ser despertados para a reprodução através de afecções. O que nelas está latente é a energia psíquica à espera de ser activada. São de certo modo estados psíquicos explosivos.<sup>101</sup> Com a introdução dos conceitos de “força” e “energia” procura Lipps completar a teoria da mecânica psíquica. Por vezes, representações, em si pouco significativas, podem dar origem, através da afecção de disposições carregadas de grande energia, a representações cuja intensidade é extremamente maior que a intensidade das primeiras. Mas a energia consome-se e um dos dados da experiência é que ela não é ilimitada. É impossível por exemplo acompanhar a exposição de um conferencista e ao mesmo tempo desenvolver uma reflexão própria sobre um difícil problema científico.<sup>102</sup> Representações estorvam-se e excluem-se na medida em que concorrem ao mesmo *quantum* de energia. Lipps chega assim ao terceiro princípio fundamental da sua psicologia associativa: a “lei da limitação da energia psíquica”.<sup>103</sup>

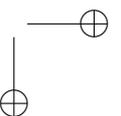
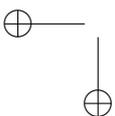
Representações e disposições necessitam de energia para a sua actividade estimulante e reprodutiva. Não estando esta dividida em parcelas energéticas, antes encontrando-se junta num todo, as diversas actividades psíquicas concorrem entre si para a sua obtenção. Nesta “luta”, motivada pela tendência de todos os estímulos e afecções virem a tornar-se conscientes e pela limitação da energia psíquica que coloca entraves à sua realização plena, as representações impedem-se e excluem-se. A “estreiteza da consciência” coloca limites à forma como disposições e representações se associam para a reprodução de novas

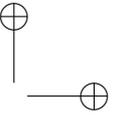
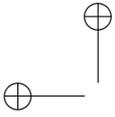
<sup>100</sup> Cf. LIPPS 1885.

<sup>101</sup> LIPPS 1883, p. 107: “Jede Disposition birgt in sich latente Vorstellungskraft oder seelische Bewegungsenergie, die durch den von anderen Vorstellungen kommenden Bewegungsanstoß nur ausgelöst wird. Jede Reproduktion trägt mehr oder weniger explosiven Charakter.”

<sup>102</sup> *ibid.*, p. 151 ss; o capítulo “Von der Begrenztheit der seelischen Kraft.”

<sup>103</sup> Cf. LIPPS 1885.





representações.<sup>104</sup>

### **1.3.5 A teoria associativa do juízo. A fundamentação psicológica da lógica**

A fundamentação da lógica na psicologia é feita por Lipps através de teoria psicológica do juízo. Ao definir a lógica como “a doutrina das formas e das leis do pensamento”<sup>105</sup> e entender os juízos como os actos psíquicos simples que constituem todo o saber e conhecer<sup>106</sup>, Lipps reduz a lógica à teoria do juízo.<sup>107</sup> Efectivamente, consistindo o pensamento numa actividade judicativa, as leis do juízo representam as leis básicas da lógica. Sinal externo desta concepção de Lipps é o seu manual de lógica de 1893, *Die Grundzüge der Logik*, que é fundamentalmente um tratado sobre o juízo.

O juízo é um acto aperceptivo. Lipps entende por apercepção o ordenamento no contexto global da consciência.<sup>108</sup> A apercepção é o acto da consciência que eleva um objecto à luz da consciência, integrando-o no todo da vida psíquica. Na contemplação de uma paisagem, por exemplo, há imensos objectos que se encontram na periferia da consciência: casas, árvores, prados, montanhas, céu, etc. A apercepção leva então um desses objectos gradativamente para o centro da consciência, torna explícito o que antes era implícito, atribuindo com isso ao conteúdo apercebido um lugar próprio no sistema das representações.

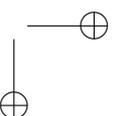
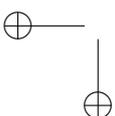
<sup>104</sup> LIPPS 1883, p. 160: “So ist also auf Grund der bloßen Begrenztheit der Vorstellungskraft, oder mit einem geläufigeren Ausdruck der bloßen “Enge des Bewußtseins”, der Kampf zwischen Unbewußtem und Bewußtem, und ebenso zwischen Unbewußtem und Unbewußtem unausbleiblich. Aber nicht bloß Kampf, sondern auch Untergang folgt daraus, allmählig Verdrängung beliebiger auch unbewußter seelischer Erregungen durch beliebige andere.”

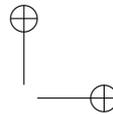
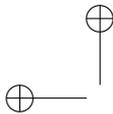
<sup>105</sup> LIPPS 1893, p. 1: “Die Logik ist die Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens.”

<sup>106</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 395.

<sup>107</sup> Konstantin Österreich escreve que para Lipps “Die Logik ist Urteilslehre”, in ÜBERWEG 1923, p. 531.

<sup>108</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 392.





A apercepção da casa traz á luz da consciência a situação, a configuração, tamanho, etc., da mesma. A representação “casa” é assim enquadrada no todo estruturado das representações. Este enquadramento não é feito, todavia, arbitrariamente. O lugar que a apercepção atribui a uma determinada representação no seio das outras representações é o lugar próprio que essa representação reivindica. A apercepção surge, portanto, como um reconhecimento (*Anerkennen*) da reivindicação das representações em serem percebidas dentro do seu próprio contexto.<sup>109</sup>

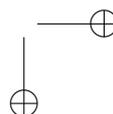
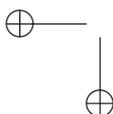
O juízo é um caso específico da apercepção. Também ele é um reconhecimento do direito de uma representação ao seu lugar próprio no todo consciente. A sua nota distintiva consiste no facto de tal reconhecimento ter por base a consciência do significado objectivo da reivindicação da representação, isto é, a consciência de que é realmente assim. O juízo é, em suma, uma representação com a consciência de realidade.<sup>110</sup> Quer isto dizer que o reconhecimento aperceptivo que tem lugar no juízo é feito com a consciência de que a representação tem de assumir o lugar que ela reivindica, dando com isso satisfação a uma exigência objectiva.<sup>111</sup> É o significado objectivo (*objektive Bedeutung*) ou valência (*Geltung*) da representação que a caracteriza enquanto juízo.

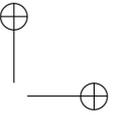
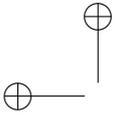
À objecção de que se fazem juízos sem a consciência de realidade, como no caso de “Pégaso tem asas” em que nem “Pégaso” nem “asas” possuem realidade, Lipps responde com uma distinção entre a forma linguística do juízo e o seu sentido. O sentido do juízo “Pégaso tem

<sup>109</sup> O conceito de apercepção tal como Lipps o apresenta aqui em *Grundtatsachen des Seelenlebens* está no seguimento do significado mecanicista que Herbart lhe atribui, i.é, como assimilação na “massa das representações”; Cf. HERBART 1850, p. 125.

<sup>110</sup> LIPPS 1883, p. 396: “Urteilen sei Vorstellen mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit.”

<sup>111</sup> *ibid.*, p. 395: “Indem ich urteile, setze ich nicht bloß eine Vorstellung an eine bestimmte Stelle, oder erlebe es, daß sie irgendwo auftritt, sondern habe zugleich das Bewußtsein, es solle so sein, die Vorstellung gehöre dahin, mein seelisches Tun oder Erleben habe objektive Bedeutung, sei nicht bloß, sondern gelte.”





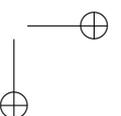
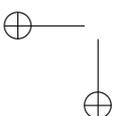
asas” é que realmente representamos Pégaso como cavalo alado ou que pelo menos assim o julgavam realmente os antigos. A realidade do juízo em causa reside no facto psíquico real que há ou houve pessoas reais a imaginarem dessa forma um ser mitológico. O mesmo vale para alguém que atribua predicados a Deus sem acreditar na sua existência. Embora não se trate aqui de Deus nem das suas propriedades, antes do conceito “Deus” e dos atributos próprios a esse conceito, é pressuposta nessa atribuição “a realidade objectiva do facto que há pessoas que empregam a palavra ‘Deus’ num determinado sentido.”<sup>112</sup> Mesmo juízos condicionais ou hipotéticos firmam-se na realidade. “S pode ser P” é uma proposição que pode indicar um juízo, como também a sua recusa. No último caso a proposição significa que não pode haver reconhecimento, enquanto no primeiro caso, em que há um juízo, a proposição tem o significado que há realmente razões para admitir que S seja P, mas que essas razões não são suficientes para uma afirmação segura. Neste caso a proposição exprime a consciência insegura de uma realidade.<sup>113</sup> O juízo hipotético traduz por seu lado uma consciência hipotética da realidade.<sup>114</sup>

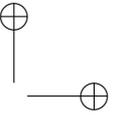
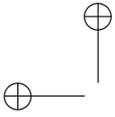
A consciência da realidade diz-nos, portanto, que uma representação é necessária, que o seu enquadramento tem de ser feito de uma determinada maneira. Por sua vez, essa consciência toma a forma do sentimento que algo alheio e objectivo se opõe ao decurso livre ou arbitrário da faculdade subjectiva de representar. Surge aqui o sentimento de constrangimento (*Zwang*), de imposição (*Nötigung*) do objecto so-

<sup>112</sup> Lipps 1893, p. 51: “Die objektive Wirklichkeit dieses Begriffes aber, oder genauer die objektive Wirklichkeit der Tatsache, daß Menschen das Wort Gott in einem bestimmten Sinne gebrauchen, setzt er voraus.”

<sup>113</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 396.

<sup>114</sup> Também na doutrina do juízo de Lipps é patente a influência de Herbart. A validade dos juízos assenta na condição metafísica da realidade do sujeito lógico (distinto do sujeito gramatical). Para Lipps o juízo é um acto da consciência da objectividade. Esta, por seu lado, caracteriza-se pelo sentimento de constrangimento provocado pela independência e auto-subsistência do objecto real. Lipps, em suma, identifica objectividade e realidade, ou melhor, para ele a objectividade da representação só pode assentar na realidade do representado.





bre a consciência. A realidade aparece como “resistência” à actividade representativa subjectiva e livre.<sup>115</sup>

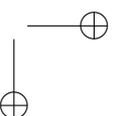
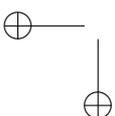
O sentimento de constrangimento ou de oposição que nos obriga a uma determinada associação de representações designa-o Lipps por “consciência imediata da objectividade” à qual opõe a “consciência imediata da subjectividade”. Esta última surge quando se tem uma vivência de actividade e liberdade no decorrer das representações, quando estas, seja na sua existência, seja no seu chegar e desaparecer, na sua ligação e separação, aparecem como dependentes do sujeito. A consciência imediata da objectividade tem lugar quando o sujeito se sente manietado, obrigado, passivo, face às associações em que entram os objectos da consciência.<sup>116</sup>

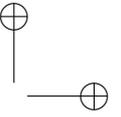
Seguindo a distinção de produção e reprodução de representações, Lipps divide os juízos em juízos de percepção e juízos de reflexão. Os últimos designam os “processos reprodutivos que desembocam na produção da consciência da realidade.”<sup>117</sup> O sentimento de constrangimento que caracteriza os juízos pertence originariamente às percepções. São estas que estão na base da consciência da realidade e que, portanto, fundamentam todos os juízos. Donde se conclui que os juízos de reflexão pressupõem os de percepção. Estes são originários e aqueles derivados. A imposição objectiva à consciência por parte do objecto julgado ocorre, porém, tão somente na percepção actual, naquela que tenho aqui e agora. Uma percepção passada é uma percepção lembrada e como tal reproduzida. A realidade que ela exprime assenta, por con-

<sup>115</sup> LIPPS 1883, p. 397: “So besteht überhaupt das Wirklichkeitsbewußtsein oder Bewußtsein der Geltung oder objektiven Bedeutung in dem Gefühl des Zwanges oder der Anstrengung; oder wenn wir beides zusammenfassen, dem Gefühl des Widerstandes, das sich dann in uns einstellt, wenn unser freier Vorstellungsverlauf einem übermächtigen Vorstellungsgeschehen begegnet.”

<sup>116</sup> Cf. LIPPS 1893, p. 5.

<sup>117</sup> LIPPS 1883, p. 398: “Bezeichnen wir die Empfindung, an die sich das Wirklichkeitsbewußtsein heftet, kurz als Wahrnehmung, den ganzen Vorgang, aus dem dies Bewußtsein sich ergibt, einschließlich desselben, als Wahrnehmungsurteil. Nennen im Gegensatz dazu den reproduktiven Vorgang, der in der Erzeugung des Wirklichkeitsbewußtseins mündet, Reflexionsurteil.”





seguinte, na percepção presente e viva, a única que é incondicionada. Todas as outras representações objectivas são condicionadas. A reprodução de representações com a consciência da realidade é feita sob determinadas condições, nomeadamente de tempo e lugar. A lembrança de uma alegria passada, a afirmação judicativa da mesma e a sua caracterização predicativa, pressupõem a determinação do tempo, lugar e circunstâncias em que ela ocorreu. Isso é feito sempre em relação ao momento presente, “charneira de toda a realidade e, portanto, de todo o conhecimento.”<sup>118</sup>

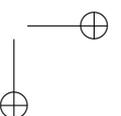
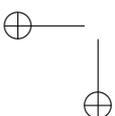
A remissão de todos os juízos à percepção actual implica que todos os juízos de reflexão sejam necessariamente juízos condicionados. Nenhum objecto representado, à excepção dos actualmente percebidos, pode por si obrigar ao reconhecimento da sua existência, antes tal reconhecimento é levado a cabo com base em razões. Daí que todo o conhecimento seja de natureza discursiva.<sup>119</sup> A resistência que o objecto oferece ao decurso arbitrário da combinação subjectiva das representações advém não dele próprio, mas dos fundamentos produtivos em que assenta toda a actividade reprodutiva. Só a posição da percepção é absoluta. Todo o reconhecimento da realidade feito por reflexão é relativo.

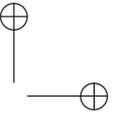
Uma das consequências não menos importante da relatividade dos juízos de reflexão é a diferença do grau de certeza com que são feitos.<sup>120</sup>

<sup>118</sup> *ibid.*, p. 400: “Die vergangene Wahrnehmung ist auch nur noch als Vorstellung in mir lebendig, ihr Halt ist selbst nur ein bedingter. Der assoziative Zusammenhang mit meinem der unmittelbaren Gegenwart und dem räumlichen Punkte, auf dem ich stehe, angehörigen Empfinden macht allein, daß es für mich noch außer dem, was ich jetzt gerade erlebe, festgegründete Wirklichkeit gibt. Mein Jetzt und Hier ist der letzte Angelpunkt für alle Wirklichkeit, also alle Erkenntnis.”

<sup>119</sup> *ibid.*, p. 398: “Dann ist das Wirklichkeitsbewußtsein in allen Reflexionsurteilen notwendig bedingter Natur, oder anders ausgedrückt, kein Vorgestelltes führt die Notwendigkeit seiner Anerkennung als eines Wirklichen, kürzer seine Existenz, ohne weiteres mit sich, alles wird von uns, soweit es nicht in unmittelbarer Wahrnehmung sich darstellt, für wirklich gehalten aus Gründen. Es gibt kein intuitives, sondern nur ein diskursives Denken.”

<sup>120</sup> *ibid.*, p. 400: “Die Sicherheit, mit der Assoziationen uns einen bestimmten





O grau de dependência dos juízos de reflexão face às suas condições espelha-se na segurança judicativa, seja de afirmação ou negação, com que são feitos.

Diferente do grau de segurança ou de certeza com que os juízos são feitos é o grau de energia própria à acção de uma determinada associação. É assim que a energia com que uma representação remete para uma outra representação, sob as formas: se S então P ou S é P, não equivale à certeza dessa associação. Lipps apresenta<sup>121</sup> um caso da superstição para elucidar essa diferença e, ao mesmo tempo, determinar melhor o carácter de certeza do juízo e os seus graus. Se a utilização passada de um objecto trouxe por mero acaso muitas vezes ou sempre azar, então uma utilização do mesmo agora suscitará a associação entre a sua utilização e o azar, apesar de não haver qualquer relação necessária entre as duas representações. A consciência da mera causalidade dos casos precedentes levará então a que o juízo não obtenha nenhuma força. Não é na energia sem mais que reside a força ou a certeza do juízo, mas numa “relação quantitativa” entre a energia com que S remete para P e a energia com que outras associações remetem para um P1, contraditório de P. A associação judicativa “S é P” é tanto mais certa quanto menor for a energia das associações opostas.<sup>122</sup> Daqui se segue que toda a associação tende por sua natureza a ser um juízo, assumindo a relação energética entre as associações concorrentes e opostas a função de filtro entre associações e juízos.

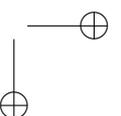
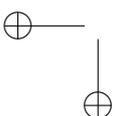
Além das associações fundadas na simultaneidade das representações, também as associações analógicas dão lugar a juízos. A analogia de uma representação A com uma representação B impõe que a A se suceda B.<sup>123</sup>

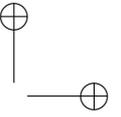
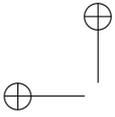
Vorstellungsinhalt, und nicht ebensowohl einen beliebigen anderen, aufnötigen, hat unendlich viele Grade. Ebenso viele Grade hat die Sicherheit oder Gewißheit des Urteil, speziell des Reflexionsurteils.”

<sup>121</sup> *ibid.*, p. 401.

<sup>122</sup> *ibid.* p. 401: “Angenommen, der Assoziation S P stellte sich keine Assoziation S P1 mit einer Energie entgegen, so besteht absolute Gewißheit.”

<sup>123</sup> *ibid.*, p. 401: “Aber auch Ähnlichkeitsverhältnisse leiten und nötigen die





A relação entre apercepção e juízo é diferente consoante se trata de juízos de percepção ou juízos de reflexão. Entendendo apercepção como apropriação e ordenamento de um conteúdo na consciência não é possível designar o juízo da percepção como apercepção. Na verdade, o conteúdo percebido entra imediatamente em relação com aquilo que se encontra na alma e a consciência da objectividade que faz da sensação uma percepção não é mais do que o reflexo desta relação. Contudo, essa entrada na consciência não é ainda um ordenamento ou verdadeira apropriação por parte da alma.<sup>124</sup> A apercepção do conteúdo percebido ocorre quando este suscita na alma associações já presentes e se integra desta forma no conteúdo global da consciência. Ora isso dá-se graças aos juízos da reflexão.

Embora apercepções e juízos de reflexão pareçam ser idênticos, há, no entanto, uma diferença entre eles. No juízo, “se S então P” aparecem dois conteúdos da apercepção, quando o juízo é um único. O juízo pode conter muitas apercepções. “O juízo de reflexão designa a passagem mais ou menos necessária de conteúdos psíquicos para outros conteúdos psíquicos, a apercepção designa o lugar que os conteúdos singulares desta passagem ocupam no todo psíquico. As apercepções são os momentos de repouso que surgem no juízo, o juízo é o movimento aperceptivo.”<sup>125</sup>

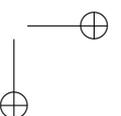
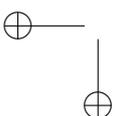
As faculdades cognitivas mais elevadas, como seja a faculdade de julgar, são, assim, também explicadas num contexto mecanicista. Lipps procura desta forma legitimar a reivindicação universal da psicologia associativa, isto é, a pretensão de fundar todas as disciplinas filosófi-

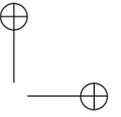
---

Vorstellungen. Auch sie also müssen ein Wirklichkeitsbewußtsein begründen können.”

<sup>124</sup> *ibid.* p. 407.

<sup>125</sup> *ibid.*, p. 408: “Das Reflexionsurteil, so können wir sagen, bezeichnet das mehr oder weniger notwendige Fortgehen von seelischer Inhalten zu anderen seelischen Inhalten, die Apperzeption bezeichnet die Stellung, die in diesem Fortgang die seelischen Inhalte im seelischen Gesamtleben gewinnen. Die Apperzeptionen sind die im Urteilen selbst entstehenden ruhenden Momente des Urteils, das Urteilen selbst ist die apperzeptive Bewegung.”





cas. Em *Grundtatsachen des Seelenlebens* Lipps desenvolve essa fundamentação psicológica também em relação à ética e à estética. A teoria associativista do juízo apenas serviu aqui para exemplificar como Lipps fundamentou psicologicamente uma ciência de rigor; poder-se-ia também ter escolhido a teoria associativista da ética ou da estética à qual competiria traçar os mecanismos psicológicos que estão na base destas ciências.

## 1.4 Lipps e a Escola de Brentano

### 1.4.1 Brentano e Lipps

<sup>126</sup>

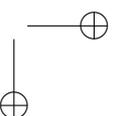
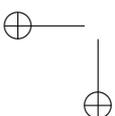
Por coincidência, sem dúvida, escreve Theodor Lipps a dissertação académica sobre a ontologia de Herbart no mesmo ano em que Franz Brentano publica a sua obra capital, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, a saber, em 1874. No entanto, coincidência reveladora do mesmo impulso filosófico subjacente a um e outro. Após a derrocada dos sistemas absolutos do idealismo alemão e face ao descrédito que as “fantasmagorias especulativas”<sup>127</sup> tinham lançado sobre a filosofia, o desafio da época consistia em fundamentar empiricamente a filosofia. Tal tarefa fundamentadora caberia à psicologia como ciência da experiência interna. Ora o nome do filósofo Johann Friedrich Herbart simbolizava à altura não só a recusa de toda a especulação como método filosófico, mas também a ideia da psicologia como verdadeira ciência empírica.

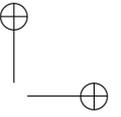
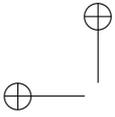
Brentano e Lipps têm de ser vistos à luz da época de então, em que ao descrédito da filosofia transcendental se contrapunha a confiança suscitada pelo trabalho sóbrio, mas sólido, das ciências da natureza e da história, fundamentadas no campo seguro da experiência.<sup>128</sup> A dig-

<sup>126</sup> Brentano, \* 1838-1917 + ; Lipps, \* 1851-1914 +

<sup>127</sup> Cf. nota seguinte.

<sup>128</sup> Um retrato da situação filosófica de então na Alemanha é dado por LIEB-





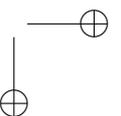
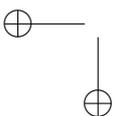
nidade de ciência que a filosofia perdera em elucubrações metafísicas teria de ser ganha por um trabalho empírico idêntico ao das ciências da natureza. Não se tratava de as copiar, mas tão somente de reivindicar para a investigação filosófica o mesmo género de trabalho utilizado por elas e que tão bons resultados lhes trouxera. O método que dava às suas pesquisas o carácter científico também o deveria dar ao labor filosófico. Já nas teses da agregação académica, defendidas na universidade de Würzburg em 1866, Brentano faz a reivindicação do método empírico para a filosofia: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.*<sup>129</sup> Mas a esta tese, a quarta, antepunha Brentano a primeira sobre a necessidade de a filosofia rejeitar a divisão entre ciências especulativas e exactas sob pena de pôr em causa o seu direito à existência.<sup>130</sup> O que se encontrava pois em jogo não era menos que o destino da própria filosofia. O método empírico não era um entre muitos a que a filosofia poderia recorrer, mas o único que lhe daria o estatuto de ciência exacta e, por conseguinte, o título de verdadeira ciência. Também Lipps considera logo no início da sua primeira grande obra que o conceito tradicional de filosofia perdera o seu significado prático e que uma nova definição da filosofia constituía uma questão prioritária da investigação filosófica. Essa definição encontra-a Lipps

---

MANN 1865, p. 223: “Als die bis dahin herrschenden spekulatividealistischen Schulen, durch innere Zwistigkeiten aufgelöst, in Verfall gerieten, als durch den Streit der bisherigen Olymper verwirrt sowie, durch harte Enttäussungen auf praktisch-politischem Gebiet erheblich verstimmt, die öffentliche Meinung den Glauben an die Hegemonie der Vernunft eingebüßt hatte, als die zünftige Gelehrtenwelt, von spekulativen Phantasmagorien ernüchert, sich einem äußerst prosaischen Realitätshunger hinzugeben begann, als die Naturwissenschaft auf der einen, die Geschichtsforschung auf der anderen Seite eine wenig begeisternde, aber solide und nahrhafte Kost versprach, damals sah es einen Moment lang aus, als sei de Philosophie entweder ganz in den Boden der Spezialwissenschaften eingesickert oder nur noch als der Vergangenheit überlassenes Gut historiographischer Darstellung vorhanden.”

<sup>129</sup> BRENTANO 1968b, p. 136.

<sup>130</sup> *ibid.*. “Philosophia neget oportet, scientias in speculativas et exactas dividi posse; quod si non recte negaretur, esse eam ipsam jus non esset.”



na determinação da filosofia como ciência da experiência interna.<sup>131</sup>

Comum ainda a Brentano e a Lipps é o facto de procurarem na psicologia a fundamentação rigorosa da filosofia. Brentano atribui explicitamente à psicologia enquanto ciência dos fenómenos psíquicos a fundamentação da estética, da lógica, da ética, da pedagogia e da política.<sup>132</sup> Lipps não menos inequivocamente declara que a “psicologia como ciência do desenrolar da vida psíquica em geral, dos seus elementos e das suas leis gerais é a disciplina base da filosofia, aquela em que assentam as outras ciências filosóficas”.<sup>133</sup>

A defesa do carácter empírico da psicologia não significa, contudo, nem em Brentano nem em Lipps, a sua redução às ciências da natureza, em particular, à fisiologia. Sem que neguem a influência de factores fisiológicos sobre a consciência e a conseqüente importância da fisiologia para a psicologia, um e outro reconhecem uma especificidade às vivências psíquicas, irreduzível a qualquer explicação somática, e uma autonomia própria das mesmas a que só a psicologia através da experiência interna tem acesso.<sup>134</sup> A psicologia descritiva de Brentano e a psicologia pura de Lipps reivindicam um papel fundamentador da filosofia precisamente na medida em que dispõem de conhecimentos imediatos e incondicionados. O empirismo que ambos reclamam para a investigação psicológica não é, pois, de modo algum materialista.

Mas os pontos comuns não escondem as profundas divergências existentes entre a psicologia de Brentano e a psicologia de Lipps. Efectivamente ambos se reportam no início das suas obras a dois autores comuns, Lotze e Helmholtz, reconhecendo a sua influência mesmo onde deles discordam<sup>135</sup>, a par da influência dos psicólogos ingleses em am-

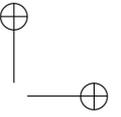
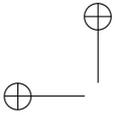
<sup>131</sup> Cf. Cap.I da 1.Parte.

<sup>132</sup> BRENTANO 1874, p. 30-31.

<sup>133</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 10.

<sup>134</sup> Cf. BRENTANO 1874, pp. 67-93; quanto a Lipps cf. Cap. I.

<sup>135</sup> BRENTANO 1874, p. 3: "nicht bloß wo ich ihre Lehre annahm, sondern auch da, wo ich zur Bestreitung ihrer Ansicht geführt wurde, mich durch sie gefördert fühlte"; LIPPS 1883, p. IV: "daß ich mir auch da, wo ich zu ihnen im Gegensatz trete, meiner Abhängigkeit von ihnen wohl bewußt bin."



bos que também é de ter em conta<sup>136</sup>. Todavia, enquanto Brentano, recorrendo aos vastos conhecimentos sobre Aristóteles e a filosofia medieval, introduz elementos novos na psicologia do século XIX, de que o conceito de intencionalidade foi o de maior repercussão, Lipps insere-se na tradição herbartiana ainda presa às concepções mecanicistas da psicologia. Brentano nega a existência de processos ou actividades psíquicas inconscientes<sup>137</sup> em que, segundo a tradição herbartiana, reside o mecanismo psíquico ou a mecânica das representações. Sobre tudo cabe a Brentano o mérito de superar a psicologia associativa no que toca à doutrina do juízo.<sup>138</sup> Graças à distinção intencional entre representação e juízo e à aceção do juízo como reconhecimento ou rejeição de uma representação, Brentano vai contra a interpretação do juízo como uma associação de representações<sup>139</sup>, associação que, segundo Lipps<sup>140</sup>, variaria numa escala de intensidade e de certeza.

O contacto científico e pessoal que Lipps teve com Brentano não foi tão estreito como o que teve com os discípulos deste, por exemplo, Stumpf ou Husserl. A aproximação do pensamento de Lipps à psicologia de Brentano não significa *eo ipso* uma influência directa deste último. Tenha-se, aliás, em conta que nenhum filósofo da contemporaneidade viu a sua acção sobre o meio científico do seu tempo tão mediatizada pelos discípulos como Brentano. Não obstante isso, importa registar as relações havidas entre ambos não só de modo a obter uma imagem mais completa dos laços de Lipps à escola de Brentano, mas também para mostrar que o próprio Brentano e Lipps se deram pessoalmente conta das convergências e divergências das respectivas psicologias.

Em 1892 Lipps e Brentano iniciaram uma controvérsia a propósito

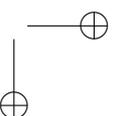
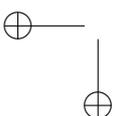
<sup>136</sup> Esta influência é geralmente reconhecida em Brentano, mas despercebida em Lipps. Contudo a Lipps se deve a tradução e a anotação do *Treatise* de David Hume para língua alemã.

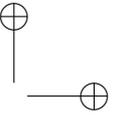
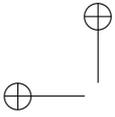
<sup>137</sup> Cf. BRENTANO 1874, p. 143.

<sup>138</sup> Cf. KRAUS 1959, p. XIII.

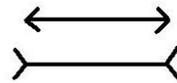
<sup>139</sup> Cf. BRENTANO 1959, p. 48.

<sup>140</sup> Cf. Cap.II da 1.Parte.





de ilusões ópticas, controvérsia que daria azo a uma vasta discussão sobre a matéria.<sup>141</sup> Pomo da controvérsia era a explicação psicológica da ilusão a que certas figuras geométricas dão lugar. O exemplo principal é o caso em que duas paralelas de igual comprimento, mas com finalizações diferentes como a figura a seguir apresenta, dão a impressão de uma ser mais curta que a outra:

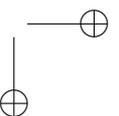
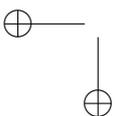


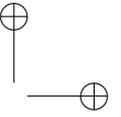
A explicação dada por Brentano para esta ilusão é que temos a tendência de sobrestimar os ângulos agudos e de subestimar os ângulos obtusos.<sup>142</sup> Trata-se de uma lei psicológica que se aplica a todos os casos similares. Brentano procura comprovar empiricamente tal lei psicológica por meio de casos concretos de diferentes figuras geométricas em que tem lugar a mesma ilusão.

Lipps contesta a explicação de Brentano. Apresenta figuras geométricas em que a lei proposta por Brentano não vinga, apesar de provocarem ilusão idêntica, cita o caso dos ângulos rectos que segundo a lei de Brentano não dariam azo a qualquer juízo erróneo, mas que efectivamente também originam as mesmas ilusões e, por fim, adianta a sua teoria que suplantaria a proposta por Brentano em virtude de explicar todos os casos análogos. Lipps atribui tais enganos ópticos ao dinamismo inerente às representações das figuras geométricas em causa. Exemplo disso é o caso em que, dado um quadrado com os lados ABCD, e prolongando nas duas extremidades os lados paralelos

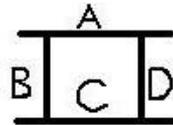
<sup>141</sup> BRENTANO 1892, pp. 349-358; LIPPS 1892, pp. 493-504; BRENTANO 1893, pp. 61-82. BRENTANO 1894, pp. 1-7; LIPPS 1896, pp. 39-59. Durante e depois destes artigos surgiram na mesma revista múltiplos artigos de outros autores sobre o mesmo assunto.

<sup>142</sup> Brentano 1892, p. 350.





AC, o mesmo quadrado suscita agora a impressão de um rectângulo com os lados AC mais compridos que os lados BD.



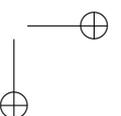
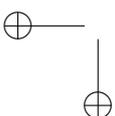
Como neste exemplo, também “em todos aqueles apresentados por Brentano de sobrestima do comprimento temos a impressão de um movimento do centro da figura para fora, e nos casos de subestima temos a impressão de um movimento de fora para o centro da figura.”<sup>143</sup>

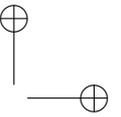
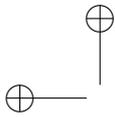
Brentano responde pormenorizadamente às objecções e à explicação de Lipps.<sup>144</sup> No entanto, a apresentação dos argumentos de Brentano é dispensável pois que não é propriamente o tema da controvérsia que nos interessa, antes a controvérsia em si e as diferentes ideias de psicologia que lhe estão subjacentes. Efectivamente, com a discussão deste caso psicológico concreto vêm ao de cima as respectivas posições de fundo na psicologia. O próprio Brentano confessa que a sua intenção era mais do que a análise de um caso singular, sendo seu objectivo mostrar, através de um exemplo concreto, como era possível resolver um problema psicológico do mesmo modo como nas ciências da natureza.<sup>145</sup>

<sup>143</sup> LIPPS 1892b, p. 503: “In allen von Brentano angeführten Beispielen der Überschätzung unterliegen wir aber...in besonderem Maße dem Eindruck einer frei aus sich heraus oder in die Weite gehenden, von einer Mitte fortstrebenden, in allen Fällen der Unterschätzung dem Eindruck einer in sich zurückkehrenden, einer Mitte zustrebenden Bewegung; und in dem Maße als jenes oder dieses der Fall ist, besteht die Über- oder Unterschätzung.”

<sup>144</sup> Cf. BRENTANO 1893.

<sup>145</sup> *ibid.*, p. 61: “an anschaulichem Beispiel wünschte ich zu zeigen, was geordnetes psychologisches Verfahren vermag, und wie zwischen rivalisierenden Hypothesen, auf dem Gebiete des Geistes nichts anders als auf dem der Natur, ein experimentum crucis mit Sicherheit entscheidet.”





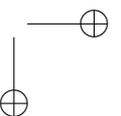
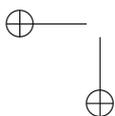
A explicação de Brentano assenta numa concepção estática da consciência, obedecendo nessa perspectiva as ilusões ópticas enquanto realidades psíquicas a leis objectivas da consciência. Em contrapartida, a explicação de Lipps funda-se numa visão dinâmica da consciência, entendida esta no sentido herbartiano de uma mecânica de processos psíquicos.<sup>146</sup> Lipps considera que os factos psíquicos são o sintoma, à superfície da consciência, de um jogo de forças subterrâneas e que, portanto, só o recurso a estas poderá explicar aqueles. Poder-se-ia, assim, resumir as duas posições: enquanto para Brentano só uma descrição exacta dos conteúdos da consciência possibilitaria explicar o que nela ocorre, para Lipps o consciente seria explicado pelo inconsciente, que evidentemente não pode ser descrito, mas que há que imediatamente inferir a partir dos dados imediatos.

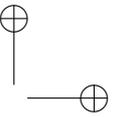
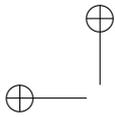
Esta polémica viria a ter repercussões em 1896 no Terceiro Congresso Internacional de Psicologia em Munique. No fim da conferência de Lipps sobre “impressão estética e ilusão óptica” Brentano coloca-lhe precisamente a pergunta sobre o esclarecimento da ilusão óptica provocada pela figura geométrica acima referida.<sup>147</sup> Mas este congresso reveste-se ainda de uma importância muito especial para o tema que aqui directamente nos interessa, a saber, as ligações de Lipps à escola de Brentano, porque nele Lipps teve oportunidade de encontrar quase todos os discípulos de nomeada de Brentano: Carl Stumpf, Anton Marty, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, Oskar Kraus.<sup>148</sup> Encontravam-se ainda presentes discípulos de Meinong,

<sup>146</sup> No necrológio de Theodor Lipps, Moritz Geiger escreve que a psicologia do seu mestre enraizava na doutrina de Herbart da dinâmica das representações: “An Herbarts Dynamik der Vorstellungen knüpfte seine Psychologie an. Das psychische Geschehen ist ihm ein Wettkampf der psychischen Vorgänge um die psychische Kraft - und als ein Grundgesetz des Anpralls von Kräften gegen übermächtige Widerstände.” GEIGER 1915, pp. 68-73.

<sup>147</sup> Cf. AAVV 1897, p. 220. O protocolo limita-se a registar que Lipps respondeu às objecções que lhe foram postas pelos ouvintes com a apresentação de novos exemplos.

<sup>148</sup> Cf. lista dos participantes do Congresso em *ibid.*, pp. XVIII-XLI. Brentano e Ehrenfels também fizeram conferências no Congresso. Anton Marty apresentou uma





havendo a referir Eduard Martinak e Stephan Witasek que viriam a entrar na polémica que Lipps travava com Brentano e Stumpf, nomeadamente sobre as questões das ilusões ópticas e da fusão psíquica.

Em sintonia com Brentano e toda a sua escola, Lipps tornase o porta-voz dos que no Congresso defendem uma psicologia pura, recusando a redução da psicologia à psicofisiologia, expondo-se com isso directamente à crítica dos que encaravam os fenómenos psíquicos como simples resultados de processos neurológicos e que consideravam a posição de Lipps como retorno à “escolástica e à dogmática”<sup>149</sup>. Mas a demarcação que Lipps faz da sua psicologia também se dirige contra a psicologia descritiva da escola de Brentano. Precisamente na conferência com que encerrou o Congresso, Lipps sujeita a ideia da psicologia descritiva a apertada crítica. Lipps apresenta com esta conferência sobre o conceito do inconsciente uma posição de fundo face às polémicas que então travava com Brentano e Stumpf.<sup>150</sup>

Depois de afirmar que a questão sobre o inconsciente, mais do que uma questão psicológica, é a questão central da psicologia e desse modo indicar o nível fundamental da disputa, Lipps coloca a alternativa entre a psicologia descritiva e a psicologia do inconsciente. “A psicologia não necessitaria de qualquer conceito do inconsciente caso fosse seu único objectivo descrever as vivências psíquicas.”<sup>151</sup> Tal psicologia, no entanto, seria um absurdo, segundo Lipps.<sup>152</sup> Em primeiro lugar não passaria de uma mera narrativa de vivências individuais. A diferentes indivíduos corresponderiam diferentes vivências a que caberiam diferentes narrativas. Em segundo lugar ficar-se-ia pela verificação dos factos psíquicos sem que questionasse o seu porquê ou para quê, sendo por isso incapaz de os integrar no todo da vida psíquica e assim

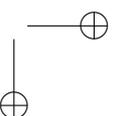
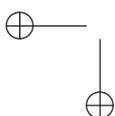
contribuição escrita.

<sup>149</sup> Cf. AAVV 1897, p. 73.

<sup>150</sup> Cf. subcapítulo seguinte.

<sup>151</sup> LIPPS 1897, p. 146: “Die Psychologie bedürfte gar keines Begriffes eines Unbewußten, wenn die Psychologie einzig die Aufgabe sich stellte, Bewußtseinserlebnisse zu beschreiben.”

<sup>152</sup> *ibid.*, “Eine solche Psychologie wäre aber ein Unding.”



abranger o seu significado. Não teria ainda qualquer valor científico já que faltariam aos factos por ela descritos as características da universalidade e da necessidade. Seria sempre uma narração particular dependente dos diferentes indivíduos e das diferentes épocas. Por outro lado, ver-se-ia incapacitada de encontrar os nexos entre as diferentes vivências psíquicas e de determinar a identidade do objecto de várias vivências. Por fim, limitar-se-ia à consciência do indivíduo que fizesse a descrição, pois que só por inferência podia aceder às vivências dos outros indivíduos.<sup>153</sup>

Tendo em conta esta forte crítica à ideia de uma psicologia descritiva, não deixa de admirar que, passados poucos anos, Lipps se torne seu defensor confesso. Com efeito, num artigo de 1901, mas escrito em 1900, portanto ainda antes de Lipps ter conhecimento da crítica de Husserl no primeiro volume das *Investigações Lógicas* e antes da saída do segundo volume da mesma obra, Lipps utiliza mesmo o termo “fenomenológico puro”<sup>154</sup> no sentido de uma descrição sem preconceitos.<sup>155</sup> Logo na primeira edição de *Leitfaden der Psychologie* em 1903 Lipps aponta como primeiro objectivo da psicologia a tarefa “fenomenológica ou descritiva pura”<sup>156</sup>. Daí em diante não mais deixará Lipps de designar a descrição dos dados da consciência como primeiríssima tarefa de uma psicologia pura.<sup>157</sup>

Contudo não é só em relação à ideia de psicologia descritiva que Lipps modifica radicalmente a sua posição, também noutros pontos adopta posições específicas da psicologia de Brentano. Um exemplo é a adopção da capital distinção brentaniana entre representação e juízo. Em 1904 numa nota de roda-pé à segunda edição da tradução do *Treatise* de David Hume, Lipps indica como sendo a maior deficiência do pensador inglês não ter feito a distinção entre a representação, isto é, o

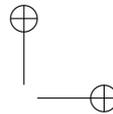
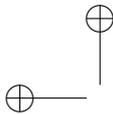
<sup>153</sup> *ibid.*, pp. 146-148.

<sup>154</sup> LIPPS 1901, p. 161; este artigo deu entrada na editora a 19.12.1900 conforme é indicado na p. 213 do mesmo.

<sup>155</sup> Cf. SMID 1982, p. 116.

<sup>156</sup> LIPPS 1903, p. 5.

<sup>157</sup> Cf. SMID 1982, p. 116 e SMID 1985, p. 268-269.



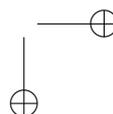
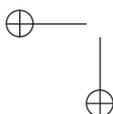
simples ter de conteúdos ou imagens, e o pensamento enquanto reconhecimento das “exigências” postas pelos objectos representados. Ora é precisamente nessa deficiência, própria do psicologismo, que reside o malogro epistemológico de Hume.<sup>158</sup> Apesar de Lipps interpretar a teoria de Brentano do reconhecimento do conteúdo no sentido que lhe é muito próprio de exigência do objecto a que corresponde um constrangimento por parte do eu, e assim se quedar ainda numa concepção psicologista do juízo, não ficam dúvidas que a teoria do juízo de Brentano serve de figurino à teoria de Lipps. Seguindo a concepção brentaniana de que o juízo não é uma ligação de representações, mas sim um acto de afirmação ou negação de um conteúdo da consciência, Lipps distingue agora também entre a representação de um conteúdo e a relação que esse conteúdo pode tomar com o eu aperceptivo. Ao contrário, portanto, da teoria do juízo por ele exposta em *Grundtatsachen des Seelenlebens*, em que o juízo seria uma ligação compulsiva de duas representações devido aos processos psíquicos inconscientes que lhes estariam na origem, Lipps entende agora o juízo como posição do eu face ao conteúdo julgado.

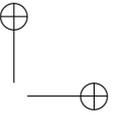
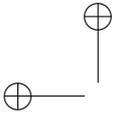
Outros encontros de Brentano e Lipps em Munique, além do referido em 1896 aquando do Congresso Internacional de Psicologia, não seriam de estranhar. O irmão de Brentano, Lujo Brentano, era colega de Lipps na universidade de Munique, onde ensinava economia política e, assim como Johannes Daubert se encontrou duas vezes com Brentano em casa do irmão afim de lhe explicar a nova teoria exposta por Husserl nas *Investigações Lógicas*<sup>159</sup>, assim também era possível que Lipps se tivesse encontrado com ele. De todas as maneiras, a forma como Brentano reage criticamente ao desenvolvimento posterior de Lipps, designado por Daubert como psicologismo transcendental, revela um conhecimento e um apreço pela pessoa e obra anterior de Lipps.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Cf. LIPPS 1895, p. 5.

<sup>159</sup> Cf. SMID 1984, pp. 143.

<sup>160</sup> Carta de Brentano a Bergmann de 3 de Maio de 1907: “Bedauerlich aber ist, was Sie von Lipps’ neuesten Leistungen berichten. Vielleicht ist er dabei nicht einmal originell, sondern von Husserl verführt. Der redet ja, schier wie ein Plato redivivus





Certo é que Franz Brentano e a sua psicologia constituem uma referência fundamental no percurso filosófico de Lipps e que, não tendo isso em vista, inflexões importantes no pensamento de Lipps se tornariam inexplicáveis.

### 1.4.2 Carl Stumpf e Theodor Lipps

Às razões que levaram Herbert Spiegelberg a incluir Carl Stumpf na história do movimento fenomenológico, nomeadamente o seu papel na difusão dos métodos fenomenológicos na psicologia, sobretudo na psicologia experimental, e a sua situação histórico biográfica intercalar entre Brentano e Husserl,<sup>161</sup> há a acrescentar a influência de Stumpf na génese da fenomenologia de Munique. Durante 5 anos, de 1889 a 1894, Stumpf ocupou uma das cátedras de filosofia na universidade de Munique. Alexander Pfänder ainda chegou a frequentar cursos de Stumpf.<sup>162</sup> Ora é a Stumpf que cabe o mérito de introduzir em Munique o pensamento de Brentano<sup>163</sup> e de inaugurar um intenso intercâmbio científico entre os psicólogos de Munique e a escola de Brentano, em particular a escola de Graz de Meinong.

A ligação de Stumpf à fenomenologia de Munique assenta em grande parte nas suas estreitas relações pessoais e científicas com Theodor Lipps. Stumpf é de todos os discípulos de Brentano aquele de cuja

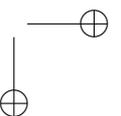
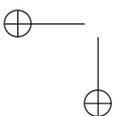
---

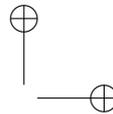
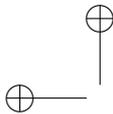
von Allgemeinheiten, die Sein, ja ewiges Sein, haben.” BERGMANN 1946, p. 94.

<sup>161</sup> Cf. Spiegelberg 1982a, pp. 51-65.

<sup>162</sup> Cf. Pfänderiana J 1. Neste convoluto encontram-se três apontamentos, feitos por Pfänder, de cursos de Stumpf de 1893: O primeiro é intitulado “Die Frage nach der Teleologie”, o segundo “Logik und Metaphysik” e versa sobretudo a teoria dos juízos e o terceiro “Hauptpunkte der Metaphysik”.

<sup>163</sup> Aquando da ida de Stumpf para Munique já um outro discípulo e parente de Brentano, von Hertling, aí ocupava uma cátedra de filosofia. No entanto, von Hertling, que à semelhança de Brentano estudara em Berlim sob a orientação de Trendelenburg, tem uma afinidade filosófica com Brentano sobretudo na medida em que se situa na mesma tradição aristotélico-escolástica. Mantém-se todavia indiferente, se não mesmo céptico, relativamente aos contributos de Brentano no campo da psicologia. Cf. STUMPF 1924, p. 217 e HERTLING 1919, p. 174.





psicologia Lipps, devido à identidade de temas, mais se ocupou. Lipps é o sucessor de Stumpf na cátedra da universidade de Munique quando este é chamado para a universidade de Berlim em 1894. Além disso, os dois organizaram e presidiram ao III Congresso Internacional de Psicologia em Munique.<sup>164</sup>

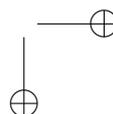
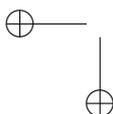
É no mesmo ano de 1883 que Stumpf e Lipps publicam as obras que os tornariam conhecidos, respectivamente *Tonpsychologie e Grundtatsachen des Seelenlebens*. Apesar do título específico da sua obra, Stumpf dedica uma parte substancial da mesma, sete dos quinze capítulos, ao tratamento de questões gerais da psicologia. A primeira parte de *Tonpsychologie* versa a elucidação de conceitos fundamentais da psicologia tais como juízo, sensação, atenção, análise, comparação, etc. A obra de Lipps, por seu lado, não deixa de abordar, apesar do seu carácter geral, problemas concretos da psicologia. Dois deles são as relações de sons e as representações do espaço.<sup>165</sup> Tendo em conta que Stumpf já antes tratara a psicologia do espaço, não admira que a identidade dos assuntos tratados levasse à discussão dos diferentes pontos de partida, dos métodos e das soluções.

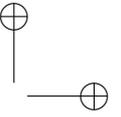
Mas é sobretudo um tema que cristaliza a diferença das respectivas ideias de psicologia e motiva uma controvérsia que, iniciada em 1885, viria a estender-se pelos primeiros anos do século XX. Trata-se da teoria da consonância e, ligada a esta, do problema da fusão psíquica.<sup>166</sup> Esta controvérsia permite pela sua amplitude não só uma melhor INTELECÇÃO da psicologia de Lipps, pois que, como todas as controvérsias,

<sup>164</sup> Cf. AAVV 1897.

<sup>165</sup> Cf. STUMPF 1873.

<sup>166</sup> A controvérsia começa com a recensão crítica por Stumpf da teoria da consonância exposta em LIPPS 1885. A resposta de Lipps está contida na recensão que faz em LIPPS 1886 do artigo de STUMPF 1885. Em 1890 em *Tonpsychologie II* Stumpf volta a criticar a posição de Lipps. Este responde então com LIPPS 1892. Em 1898 Stumpf volta a expor a sua teoria da consonância em STUMPF 1898, tentando então Lipps um entendimento das duas teorias em LIPPS 1898. Este procura então em 1892, no âmbito da psicologia da apercepção, uma solução definitiva para o problema da consonância, LIPPS 1902c, p. 95-97.





obriga Lipps a uma mais profunda demarcação dos pontos de vista e a uma maior clarificação dos conceitos, mas ela oferece também o mais detalhado confronto entre a psicologia da escola de Brentano e a psicologia de Lipps.

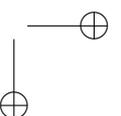
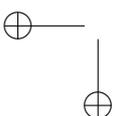
A teoria da consonância exposta por Lipps em *Grundtatsachen des Seelenlebens* e desenvolvida em *Psychologische Studien* é a de uma afinidade de sons. Só que Lipps não considera ser essa afinidade uma afinidade objectiva dos sons entre si, antes uma afinidade que assenta na analogia de processos psíquicos provocados pela proporcionalidade rítmica das vibrações acústicas. Se a um ritmo de 100 vibrações por segundo corresponder um determinado som, então a sua oitava corresponde a 200 vibrações por segundo. Segundo Lipps a proporcionalidade destes ritmos há-de reflectir-se nos processos psíquicos de tal modo que também nestes se encontram ritmos correspondentes aos ritmos vibratórios. A afinidade de sons tal como Lipps a entende é então a analogia entre os diferentes processos psíquicos inconscientes que estão na origem dos sons consonantes. A analogia dos processos psíquicos consiste, portanto, numa analogia rítmica e daí que a teoria da consonância de Lipps seja também designada por “teoria rítmica”.<sup>167</sup>

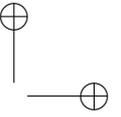
A par da teoria da consonância fundada em processos inconscientes análogos desenvolve Lipps a teoria da fusão psíquica. Digo “a par” e não “na base” pois que Lipps, ao contrário de Stumpf, não reduz a consonância à fusão psíquica de sons. Todavia, a apresentação da teoria da fusão psíquica, tal como Lipps a desenvolve, é necessária na medida em que ela é indispensável para a compreensão da crítica de Lipps a Stumpf.

A doutrina da fusão psíquica de Theodor Lipps insere-se na tradição da escola psicológica de Herbart. Fusão indica a união de processos inconscientes na produção de um mesmo conteúdo psíquico. Fusão não significa para Lipps, pois, a síntese de duas ou mais representações numa só que conteria aquelas como seus elementos.<sup>168</sup> Antes,

<sup>167</sup> Cf. LIPPS 1902, p. 100.

<sup>168</sup> LIPPS 1883, p. 44: “Eine Vorstellung, die verschiedene Vorstellungen in sich





por fusão entende Lipps a associação por analogia de dois ou mais processos psíquicos – que por si desembocariam em diferentes representações – na produção de uma mesma representação. Tais processos são inconscientes, não atingindo nunca o estado de representação, isto é, de serem um conteúdo da consciência. A fusão é condicionada por dois factores: obedece aos princípios associativos, em particular ao princípio da analogia, e é motivada pela limitação da energia psíquica, ou seja, pela estreiteza da consciência. Não podendo dois processos psíquicos análogos produzir as respectivas representações devido à limitada energia psíquica ao seu dispor fundem-se para a produção de uma mesma representação.<sup>169</sup> Daí que o conceito correlato de fusão na psicologia de Herbart e de Lipps seja o de “impedimento” (*Hemmung*).<sup>170</sup> Não podendo dois processos fundirem-se para o aproveitamento da mesma energia ao seu dispor, um tenta impedir o outro, procurando cada um obter para si a força suficiente para levar a cabo a produção da sua representação.

Lipps rejeita toda a tentativa de explicar quimicamente o processo da fusão psíquica. A imagem de dois metais que se fundem num novo metal é por ele considerada imprópria para retratar a fusão psíquica.<sup>171</sup> A haver uma explicação metafórica da fusão psíquica como Lipps a concebe, ela seria física, aliás no seguimento da sua ideia da vida psíquica como uma mecânica associativa das representações.

A crítica de Stumpf à teoria da consonância de Lipps é que ela assenta em processos inconscientes, “realidades de traseiras que ninguém

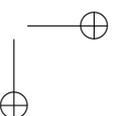
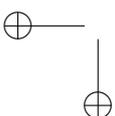
---

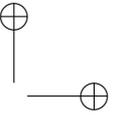
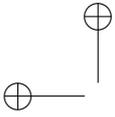
enthielte, nur verdunkelt und nicht in ihrer Besonderheit hervortretend, ist in jedem Fall ein undenkbarer Gedanke.”

<sup>169</sup> LIPPS 1883, p. 473: “Wir haben keinen Grund in der Verschmelzungstendenz eine neue Eigenschaft von Vorstellungen zu suchen. Sie ergibt sich vielmehr ohne weiteres aus der Begrenztheit der seelischen Kraft bzw. dem daraus resultierenden Gegeneinanderdrängen aller Vorstellungen gegen alle. Je mehr also ähnliche Vorstellungen unter diesem Drange leiden, umso eher werden sie sich zur Verschmelzung entschliessen.”

<sup>170</sup> Cf. HOLENSTEIN 1972, p. 119.

<sup>171</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 43.





pode verificar”<sup>172</sup>. Não sendo a afinidade dos sons objectiva, isto é, não dependendo dos sons em si, antes devendo-se à analogia dos processos acústicos inconscientes, não se pode saber em que consiste essa analogia pois que pertence a uma região inacessível ao conhecimento. A teoria da consonância proposta por Lipps surge assim como uma construção, sendo impossível verificá-la à luz do que dado à consciência.

A teoria da consonância proposta por Stumpf é a da fusão de sons. Contudo, o conceito de fusão na acepção de Stumpf é deveras diferente do da tradição herbartiana. Para Stumpf fusão significa “a relação pela qual dois conteúdos psíquicos, em especial conteúdos da sensação, constituem um todo e não uma simples soma das partes.”<sup>173</sup> Com o conceito de fusão Stumpf procura responder à pergunta de que trata toda a *Tonpsychologie II*: qual o comportamento da consciência perante vários sons simultâneos?<sup>174</sup> Stumpf reivindica com efeito para as sensações simultâneas uma relação especial que faz delas mais do que simples parcelas de uma soma. Diferentemente das sensações sucessivas “que apenas constituem um simples somatório, as sensações simultâneas constituem um todo.”<sup>175</sup> A fusão não é mais do que a relação especial entre as diferentes sensações singulares simultâneas que constituem a nova sensação. Para Stumpf existem múltiplos graus de fusão; desde o mais rudimentar onde é fácil analisar as sensações componentes até ao mais perfeito, como certos sons complexos que parecem ser idênticos a uma sensação simples. Quanto maior for o grau de fusão mais difícil se torna analisar as sensações nela envolvidas. Por análise entende Stumpf a “percepção de uma multiplicidade”.<sup>176</sup>

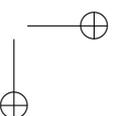
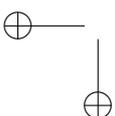
<sup>172</sup> “mit nie verifizierbaren Hinterwirklichkeiten”, citado em LIPPS 1896b, p. 301.

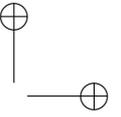
<sup>173</sup> STUMPF 1890, p. 128: “Wir nannten Verschmelzung dasjenige Verhältnis zweier Inhalte, speziell Empfindungsinhalte, wonach sie nicht eine bloße Summe, sondern ein Ganzes bilden.”

<sup>174</sup> *ibid.*, p. VI: “Dieser Band behandelt ausschließlich die Frage: wie verhält sich unser Bewußtsein gegenüber mehreren gleichzeitigen Tönen?”

<sup>175</sup> *ibid.*, p. 64: “Aufeinanderfolgende Empfindungen bilden als Empfindungen eine bloße Summe, gleichzeitige schon als Empfindungen ein Ganzes.”

<sup>176</sup> *ibid.*, p. 4: “Wir verstehen unter Analyse die Wahrnehmung einer Mehrheit,





Na fusão as sensações elementares não perdem a sua identidade, nem deixam de subsistir. Será teoricamente sempre possível analisar o todo ou prestar atenção a esta ou àquela componente, ouvindo-a na sua singularidade. Só que na prática esta actividade analítica pode ser extremamente difícil, pressupondo muitas vezes para a sua execução, além de um longo treino, certos dotes especiais. É assim que muitos sons complexos surgem como se fossem sons simples a pessoas que não tem um ouvido suficientemente educado sob o ponto de vista musical.

Tem pois todo o cabimento a afirmação de Stumpf de que o seu conceito de fusão nada tem a ver com a tradição psicológica herbartiana, seja do ponto de vista histórico, seja dum ponto de vista objectivo.<sup>177</sup> As diferenças entre Stumpf e a escola herbartiana, o mesmo é dizer, neste ponto, entre as doutrinas de Stumpf e de Lipps a propósito da fusão psíquica, são as seguintes: enquanto para Herbart a fusão é um processo dinâmico, para Stumpf ela representa uma relação estática entre conteúdos psíquicos; para o primeiro, a fusão ocorre entre dois processos que acabam por desembocar numa única representação, para Stumpf são os próprios conteúdos (sensações) que se fundem; para Herbart a fusão ocorre unicamente no âmbito de processos do mesmo sentido, isto é, há fusão de sons entre si, mas não de sons com cores e sabores – este último processo designa-o Herbart por complicação –, ao passo que Stumpf estende o conceito da fusão também às sensações de diferentes sentidos; por fim, Stumpf, ao contrário de Herbart, entende que a fusão não resulta de qualquer analogia ou associação.<sup>178</sup>

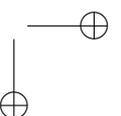
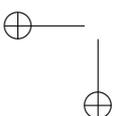
A resposta de Lipps à crítica de Stumpf à sua teoria da consonância consiste primeiramente numa defesa do recurso ao inconsciente na explicação dos fenómenos psíquicos. Segundo Lipps a “tarefa de to-

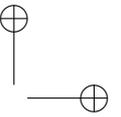
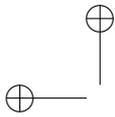
---

unter Klanganalyse also die einer Mehrheit von Tönen in einem Klang.”

<sup>177</sup> *ibid.*, p. 130: “Ist zu bemerken, daß der Ausdruck und Begriff der Verschmelzung hier in keinem, weder in sachlichem noch historischem, Zusammenhang steht mit Herbarts allgemein-psychologischer Lehre.”

<sup>178</sup> Cf. HOLENSTEIN 1972, p. 121.





das as ciências consiste em postular realidades de retaguarda”<sup>179</sup> que não-de preencher as lacunas dos fenómenos directamente acessíveis à consciência. É assim que na *Lógica* de 1893 Lipps desenvolve a ideia de que a ciência mais não faz do que adicionar elementos postulados à realidade directamente percebida afim de emprestar a esta uma consistência lógica.<sup>180</sup> No caso da psicologia esses elementos adicionais são atribuídos ao inconsciente. De todas as maneiras, a crítica de Stumpf às “realidades de retaguarda” obriga Lipps a repensar o papel do inconsciente na psicologia. A teoria dos dois eus em Lipps está intimamente conectada com o binómio consciente-inconsciente, teoria em boa parte motivada pela controvérsia com Stumpf. Na conferência, proferida no encerramento do III Congresso Internacional de Psicologia em Munique, sobre o conceito do inconsciente na psicologia<sup>181</sup>, conferência onde se refere explicitamente à teoria descritiva da consonância de Stumpf, Lipps postula o eu real como elemento explicativo das vivências do eu puro. O inconsciente é todo o elemento psíquico atribuído ao eu real ou transcendente, não imediatamente vivido, de que a psicologia necessita para explicar as representações actuais.<sup>182</sup>

No caso da teoria da afinidade de sons Lipps afirma que essa afinidade reside nos processos inconscientes da alma, vale dizer, do eu real. A consonância, um dado imediato da consciência, há-de ganhar a sua explicação, segundo Lipps, no recurso aos processos psíquicos análogos provocados pelas vibrações rítmicas. O inconsciente funciona aqui como o elo de dois dados: um físico, a vibração rítmica dos instrumentos de som e outro psíquico, o fenómeno da consonância.

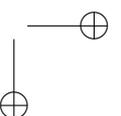
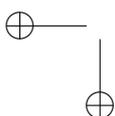
A crítica de Lipps à teoria da consonância de Stumpf baseia-se fundamentalmente numa problematização do conceito da fusão psíquica deste. Tendo em conta que Stumpf identifica a consonância com graus

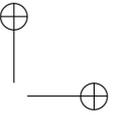
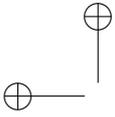
<sup>179</sup> LIPPS 1886, p. 302: “Die eigentliche Aufgabe aller Wissenschaft besteht in der Postulierung von Hinterwirklichkeiten.”

<sup>180</sup> Cf. LIPPS 1893, p. 4.

<sup>181</sup> Cf. LIPPS 1897.

<sup>182</sup> *ibid.*, p. 157: “Die unbewußten Vorstellungen sind Momente in dem psychischen Erregungsprozess, dessen Endziel die bewußten Vorstellungen darstellen.”





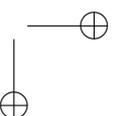
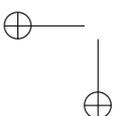
superiores da fusão de sons<sup>183</sup>, a crítica de Lipps procura atingir a teoria de Stumpf no seu âmago.

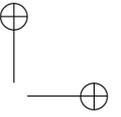
Lipps contesta, antes de mais, que, ao ouvirmos simultaneamente uma multiplicidade de sons, seja possível ter uma consciência da unidade do múltiplo e de cada som singular. Se a multiplicidade de sons se fundir num único som complexo (*Klang*), então desaparece a consciência da multiplicidade, ficando apenas a consciência de um som como de uma única sensação. Se, porém, analisarmos os sons que compõem o som complexo, então este pura e simplesmente deixa de ser percebido. Com isto nega Lipps o conceito de análise de Stumpf. Para este último a análise é a percepção de uma multiplicidade, sendo possível com maior ou menor dificuldade – dificuldade que depende objectivamente do grau da fusão – ouvir (*heraushören*) no som complexo os vários sons simples que o compõem. Para Stumpf a fusão mantém-se apesar da análise. Ora é precisamente isto que Lipps contesta. A fusão desfaz-se no momento em que a análise chama os diferentes sons à consciência. A análise não pode significar senão “a actividade pela qual os estímulos inconscientes em vez de cooperar na produção de um único conteúdo psíquico produzem os diferentes conteúdos psíquicos que são próprios a cada um deles.”<sup>184</sup> E, porque estes sons que compunham o som complexo não eram conscientes aquando da audição deste, há que considerá-los como novos sons para a consciência logo que a análise os individualiza. Por esta razão não podem ser designados por sensações no momento em que o som complexo está presente à consciência. Querendo, todavia, titulá-los de sensações, como faz Stumpf, só se pode fazê-lo no sentido de sensações potenciais.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> STUMPF 1890, p. 333.

<sup>184</sup> LIPPS 1892a, p. 551: “Die Tätigkeit des Analysierens besteht in der Herstellung gewisser Bedingungen, beispielweise der Aufmerksamkeit, durch welche un bewußte Erregungen, oder wenn man lieber will, physiologische Gehirnprozesse dazu gelangen, statt, wie sie es vorher taten, zur Erzeugung eines einzigen Bewußtseinsinhaltes zusammenzuwirken, vielmehr jeder den ihm eigentümlich zugehörigen Bewußtseinsinhalt zu erzeugen.”

<sup>185</sup> *ibid.*, p. 552.





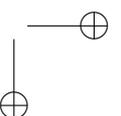
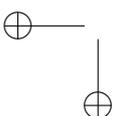
Enquanto Stumpf defende uma simultaneidade de elementos objectivos na consciência, a audição do som complexo e a análise ou percepção dos sons simples que o constituem, Lipps representa o som complexo como uma unidade consciente exclusiva que em termos objectivos, ao nível da consciência, aparece tão simples como um som singular. Dito de outra forma: se para Stumpf o som complexo é um composto de sensações sonoras actuais, para Lipps no som complexo apenas se encontram sensações em potência, no sentido de que os processos psíquicos inconscientes que estão na base do som complexo podem dar-lhes origem. No primeiro caso, e é isto que importa salientar, a relação entre som complexo e sons simples é directa e objectiva, não dependente do sujeito auditor, no segundo caso a relação depende das estruturas psíquicas do sujeito.

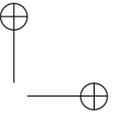
Aqui entronca o segundo ponto da crítica de Lipps à teoria de Stumpf. Ao apresentar a fusão como relação de sensações simultâneas pela qual estas constituem um todo, Stumpf não diz em que consiste essa relação.<sup>186</sup> Stumpf deixa em aberto a questão da unidade constitutiva do todo. Se o som complexo se apresenta como um todo e não como um simples aglomerado dos diferentes sons elementares, isso quer dizer que estes constituem uma unidade. Com efeito, o significado que Stumpf empresta ao conceito de fusão é que duas ou mais sensações se apresentam como uma unidade à consciência. Mas em que consiste essa unidade? O que Stumpf silencia é o que Lipps considera ser capital numa teoria da consonância.<sup>187</sup>

Theodor Lipps considera que “unidade” é tudo aquilo que a consciência percebe como unidade. Este sentido extremamente lato de unidade encerra dois tipos: a unidade objectiva e a unidade subjectiva. A primeira caracteriza-se pelo facto de o sujeito se ver obrigado pela natureza do objecto a pensá-lo como unidade. Se a unidade do som

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, p. 564 e LIPPS 1898, p. 3.

<sup>187</sup> LIPPS 1898, p. 40: “Die Verschmelzung erklärt nichts, sondern ist das zu Erklärende.(...) Aber auch Stumpf will ja mit der Verschmelzung schließlich keine Erklärung geben. Er verzichtet auf die Erklärung, während ich sie zu geben versuche.”



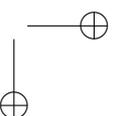
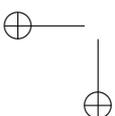


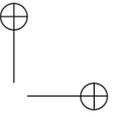
complexo for deste género, quer isso dizer que não posso pensar a multiplicidade que a compõe sem ser como elementos de um todo.<sup>188</sup> Caso fosse subjectiva, isso significaria que os sons complexos seriam a meu belo prazer, dependendo simplesmente da minha arbitrariedade compor novos sons com os elementos que muito bem entendesse. Contudo, não há dúvida que o som complexo é objectivo. Reside na natureza dos sons consonantes percebê-los como uma unidade e não no meu desejo de percebê-los assim. Seria impossível, mesmo com o maior esforço, perceber um som de piano e um ruído de uma máquina como consonantes. Não obstante, há que ter em conta que também a unidade objectiva se deve a um acto aperceptivo do sujeito. Comum a todo o tipo de unidade, seja ela objectiva ou subjectiva, é, segundo Lipps – e nisso reside a sua fundamental diferença relativamente a Stumpf e aos outros discípulos de Brentano –, a sua natureza aperceptiva, isto é, de a unidade apenas se constituir na consciência que a percebe ou a pensa. É assim que a unidade subjectiva se revela num sentimento de esforço e dificuldade que o sujeito tem para a levar a cabo. Ao contrário, a unidade objectiva apresenta-se num sentimento de adequação (*Übereinstimmung*), de facilidade no acto unificador. Ora é precisamente este sentimento de adequação ou de sintonia que constitui no som complexo a unidade objectiva que faz dele um todo e não uma simples soma de partes sem nexos.<sup>189</sup>

Na obra *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption* de 1902, Theodor Lipps procura mostrar que todas as unidades e relações, inclusive as relações entre objectos, são vivên-

<sup>188</sup> LIPPS 1892, p. 564: “(Eine Mehrheit) ist eine objektive Einheit oder ein objektives Ganzes, sofern sie sich mir selbst als Einheit oder als Ganzes darstellt oder aufdrängt, der Art, daß ich sie nicht nur als Einheit oder als Ganzes fassen kann, sondern sie so zu fassen durch die Natur der Objekte genötigt bin.”

<sup>189</sup> *ibid.*, p. 567: “Das Gefühl der Übereinstimmung nun, oder wie man es sonst nennen mag, das bei der Zusammenfassung oder zusammenfassenden Beachtung einer Mehrheit von Objekten sich einstellt, ist dasjenige, worin für unser unmittelbares Bewußtsein in jedem Falle - also bei Tönen ebensowohl wie bei Teilen eines Bauwerkes - die ‘objektive’ Einheit der Mehrheit besteht.”





cias aperceptivas. No fim da obra, Lipps tenta uma redução da teoria da consonância à psicologia da apercepção. Lipps considera que é a apercepção da unidade, ou seja a percepção de uma multiplicidade num único acto aperceptivo, que constrói qualquer unidade.<sup>190</sup> Daí, pois, que também a unidade implícita na consciência da consonância é uma unificação aperceptiva e não uma unidade assente nos conteúdos psíquicos.<sup>191</sup>

### 1.4.3 Ehrenfels, Meinong, Cornelius e Lipps

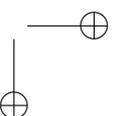
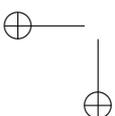
A ligação de Hans Cornelius à fenomenologia de Munique ainda não encontrou na investigação académica a referência devida, para já não falar do estudo que a importância dessa ligação, a meu ver, merece. Com efeito não faltam razões para dar atenção ao papel desempenhado por Cornelius na formação da fenomenologia de Munique. Sob a orientação de Carl Stumpf, Cornelius dedicou-se ao estudo intensivo da psicologia da escola de Brentano<sup>192</sup>, estudo de que dão conta o artigo de 1892 “Über Verschmelzung und Analyse” e a tese de agregação de 1894 em Munique *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*. Relativamente ao seu livro de 1897 *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* – referido nas Investigações Lógicas de Husserl como uma obra na linha da filosofia positivista de Mach e Avenarius –, Cornelius considera mais tarde ter constituído um erro ter-lhe dado semelhante título, por não corresponder à ideia de psicologia aí apresentada. A obra deveria antes intitular-se “fenomenologia pura” ou “ciência primeira da filosofia”.<sup>193</sup> Cornelius manteve-se desde a sua agregação em 1894 até

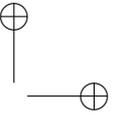
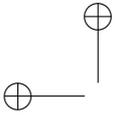
<sup>190</sup> LIPPS 1902c, p. 22.

<sup>191</sup> *ibid.*, p. 98: “Die Phänomenologie des Konsonanzbewußtseins betreffend, ist noch besonderes Gewicht darauf zu legen, daß auch hier die Vereinheitlichung eine apperzeptive ist, und nicht etwas, das den Bewußtseinsinhalten widerfährt.”

<sup>192</sup> Cf. CORNELIUS 1921, p. 84.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, p. 86. Cornelius acrescenta que as ideias expostas na obra estão em sintonia com a crítica de Husserl ao psicologismo: “Ich stimme Husserls Ausführungen im ersten Band der logischen Untersuchungen sachlich durchaus bei, kann aber





1910 como docente de filosofia na universidade de Munique. Foi em boa parte nos seus cursos que os futuros fenomenólogos se familiarizaram com o pensamento de Brentano. Mas na ligação de Cornelius à fenomenologia de Munique há sobretudo a realçar a sua pertença como sócio de honra ao “Akademischer Verein für Psychologie”.<sup>194</sup>

Com o artigo “Über Verschmelzung und Analyse”, publicado na revista editada por Avenarius, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Cornelius debruça-se sobre o tema da controvérsia acerca da consonância que à data Stumpf e Lipps travavam e introduz na mesma os resultados dos trabalhos recentes de Ehrenfels e Meinong sobre a morfologia e os conteúdos fundados.<sup>195</sup> O tema do artigo de Cornelius retoma a questão da psicologia dos sons de Stumpf num plano geral: o problema da percepção de uma multiplicidade de fenómenos.<sup>196</sup> À semelhança de Stumpf, Cornelius serve-se da terminologia de Brentano e da distinção capital deste entre fenómenos psíquicos e físicos, distinção assente na caracterização dos primeiros como actos intencionais, para abordar o problema.<sup>197</sup>

Cornelius apresenta uma modificação essencial à teoria de Stumpf. Ao contrário deste, afirma que a atenção necessária à análise – necessária na medida em que sem ela seria impossível distinguir a unidade de um complexo de uma unidade simples – altera não só o modo como apreendemos as sensações, ao saltar de sensação elementar em sensação elementar, mas também as próprias sensações globais.<sup>198</sup> Ao ouvirmos um som complexo ele surge primeiro como uma unidade in-

---

irgendeinen Gegensatz zu meiner damaligen Darlegungen nicht darin finden, die er als Gegenstand seiner Polemik nennt.”

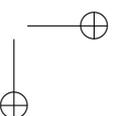
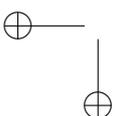
<sup>194</sup> Cf. Avé-Lallemant 1975, p. XIII.

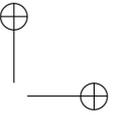
<sup>195</sup> CORNELIUS 1892, p. 60: “Die Resultate unserer über die Analyse und Verschmelzung stehen...in naher Beziehung zu denen der Untersuchungen von Ehrenfels und Meinong über die Gestaltqualitäten oder fundierten Inhalte.”

<sup>196</sup> *ibid.*, p. 404: “Die nachfolgenden Untersuchungen beschäftigen sich mit dem Problem der Wahrnehmung einer Mehrheit von Phänomenen – zunächst von Empfindungen, weiterhin von beliebigen Bewußtseinsinhalte.”

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, pp. 409-413.

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*, p. 424.



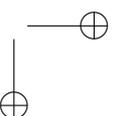
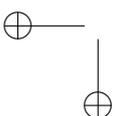


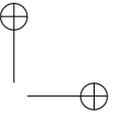
diferente da de um som simples. É a atenção que o percebe como unidade de um complexo de sons ao saltar de uma sensação componente para a outra. Mas, ao fazê-lo, ela modifica a sensação global. Cornelius vai ao ponto de afirmar que, caso essa modificação não tivesse lugar, não se poderia falar de um complexo de sensações.<sup>199</sup> Neste ponto Cornelius toma uma posição intermédia entre a teoria da multiplicidade de Stumpf e a teoria da unidade de Lipps. Enquanto a primeira defende que, embora o som complexo seja dado primeiro como um todo, as suas partes singulares são sentidas imediatamente, a segunda nega a existência simultânea de várias sensações, nada distinguindo imediatamente um som complexo de um som simples. A teoria da unidade atribui a complexidade do som complexo não ao resultado, que considera ser tão simples como o de um som singular, mas à multiplicidade dos estímulos. Cornelius envereda por uma terceira via. A complexidade das sensações compostas infere-se das variações das sensações globais que as diferentes orientações da atenção provocam.<sup>200</sup> Sabemos que uma sensação é complexa unicamente pelo facto de ela se alterar consoante a componente à qual prestamos atenção no momento. Quer isto dizer que, como Lipps, Cornelius defende uma teoria da unidade. Pois que a atenção às sensações elementares só pode ocorrer sucessivamente, a análise, a percepção da multiplicidade, assenta na percepção de diferentes sensações globais sucessivas. Mesmo no caso de sensações globais simultâneas sob o ponto de vista dos estímulos físicos, a sua percepção é feita sucessivamente à medida que a atenção vai percorrendo as sensações elementares que as constituem.<sup>201</sup> Dito de

<sup>199</sup> *ibid.*, p. 425: “Wo die Aufmerksamkeit die Gesamtempfindung nicht zu alterieren vermag, kann auch nicht von Zusammensetzung der Empfindung gesprochen werden.”

<sup>200</sup> Cf. *ibid.*, p. 434.

<sup>201</sup> *ibid.*, p. 50: “(Unsere Betrachtungen)...haben uns zu dem Schluß geführt, daß auch da, wo wir eine Mehrheit gleichzeitiger Empfindungen direkt als solche wahrzunehmen glauben, tatsächlich entweder die Wahrnehmung einer Mehrheit sukzessiver Empfindungszustände vorliegt...oder aber unsere Beurteilung der Mehrheit überhaupt nicht auf direkter Analyse beruht, indem wir vielmehr auf





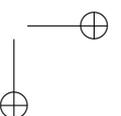
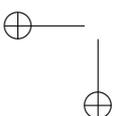
outra maneira, Cornelius também é do parecer que a análise não é feita simultaneamente. Ele dá pois um outro sentido à definição de análise, cujo conceito vai buscar a Stumpf. Se para Stumpf a percepção da multiplicidade é simultânea, para Cornelius ela, ao depender da actividade itinerante da atenção de elemento para elemento, é sucessiva. Ao contrário de Lipps, porém, Cornelius não recorre aos processos psíquicos inconscientes para explicar a fusão operada numa sensação complexa. A existência desta é inferida não da multiplicidade de estímulos, mas sim dos diferentes sentidos da atenção. Por outro lado, Cornelius considera que a análise é feita dentro do todo da sensação global. Esta altera-se à medida que a atenção salta de uma sensação elementar para outra. Contudo, ela não deixa de se manter. A atenção sucessiva às diferentes sensações elementares não significa a sua percepção isolada, desligada da sensação global. Neste ponto reside a principal diferença da teoria da unidade de Cornelius relativamente à de Lipps. A fusão mantém-se apesar da análise.

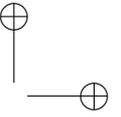
Ora é precisamente devido à manutenção do todo da sensação global e da sua identidade, não obstante as alterações provocadas pela itinerância da atenção, que Cornelius defende que o todo não se reduz às suas partes, mas que apresenta algo de novo que não se encontra nestas. Cornelius julga assim ter chegado aos mesmos resultados que Ehrenfels, só que por uma via mais adequada. Enquanto este versa a génese de um novo conteúdo da consciência a partir de uma interacção de conteúdos simples, ele trata a percepção de uma multiplicidade de conteúdos simples a partir de um conteúdo complexo.<sup>202</sup> A maior adequação desta última via reside no facto de os conteúdos complexos serem os dados primeiros e os conteúdos parciais os dados secundários. Por outro lado, tem a vantagem de argumentar positivamente ao mostrar em que consiste a diferença entre a sensação global e as sensações parciais, ao passo que a argumentação de Ehrenfels é feita negativamente,

---

Grund früherer Erfahrungen sofort schließen, daß der vorliegende Gesamteindruck beim Wandern der Aufmerksamkeit sich als Mehrheit werde zu erkennen geben.”

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, p. 60.





demonstrando que uma melodia ou qualquer outra representação complexa não pode ser encarada como uma simples soma das partes.<sup>203</sup>

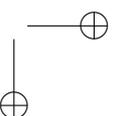
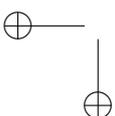
A novidade de uma sensação global relativamente às suas parcelas é, segundo Cornelius, a impressão global (*Gesamteindruck*). O exemplo experimental de Ehrenfels, se uma melodia, composta de  $n$  sons, ouvida por um indivíduo representa algo mais que os mesmos sons  $n$  ouvidos singularmente por  $n$  indivíduos, resolve-o Cornelius com a afirmação de que a diferença dos dois casos assenta na impressão global exclusiva do primeiro. Donde se conclui que a existência da qualidade morfológica depende de uma actividade psíquica, nomeadamente da atenção que pode alterar a sensação global. Com esta dependência Cornelius introduz uma restrição significativa à tese de Ehrenfels, a saber, que as qualidades morfológicas são dadas simultaneamente com as representações que lhes servem de base. Condição da percepção da qualidade morfológica é a atenção ao todo da sensação primária dada à consciência. Pode suceder que, se a atenção não tiver senão em mira as partes, o todo desapareça com a análise.

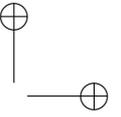
Reportando-se a Meinong,<sup>204</sup> Cornelius designa a multiplicidade das partes presentes na impressão global como complexão, constituindo as relações as ligações que as partes enquanto partes de um todo tomam entre si.<sup>205</sup> Adopta também o termo meinonguiano de conteúdo fundado, todavia, numa acepção algo diferente. Por conteúdo fundado entende Cornelius o todo da sensação (*Empfindungsganze*), isto é, a representação complexa com as suas partes. Daí que distinga entre conteúdo fundado e qualidade morfológica, no sentido de Ehrenfels. Esta significa unicamente o elemento abstracto presente no complexo e que o distingue de uma simples soma, ao passo que o conteúdo fundado, na sua acepção, é um conteúdo concreto da intuição, conteúdo que consiste na representação do complexo com as partes que o compõem. Ora

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*, p. 61.

<sup>204</sup> MEINONG 1891.

<sup>205</sup> CORNELIUS 1892, p. 63: “Wo wir einen Gesamteindruck vor uns haben, der als Mehrheit von Teilen erkannt ist, da reden wir von Komplexion; von den Relationen aber, wenn wir die Teile dieses Ganzen eben als Teile ins Auge fassen.”





nisto reside a grande diferença de Cornelius relativamente a Ehrenfels e a Meinong. Cornelius designa a qualidade morfológica como um abstracto pois que, em seu parecer, nela “não se encontra senão o conjunto das relações dos conteúdos parciais que estes tomam devido à sua ligação no todo da sensação”<sup>206</sup>. Ora tanto para Ehrenfels como para Meinong, à qualidade morfológica ou conteúdo fundado corresponde um conteúdo próprio, não redutível ao conjunto das relações das partes entre si. Por outras palavras: Cornelius atribui a novidade, que um complexo representa relativamente às partes que o compõem, a um factor subjectivo, nomeadamente à impressão global, enquanto Ehrenfels e Meinong a atribuem a um novo elemento objectivo, precisamente a uma qualidade morfológica ou a um conteúdo relacional.<sup>207</sup>

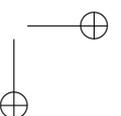
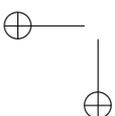
É esta divergência, acentuada por Meinong no artigo em que responde a Cornelius<sup>208</sup>, que irá remotamente dar azo à controvérsia entre os dois em 1899 e 1900 a propósito das “qualidades morfológicas” e da abstracção. A causa próxima da controvérsia encontra-se num artigo de F.Schumann sobre a psicologia da intuição do tempo onde este faz uma crítica às teorias de Ehrenfels e Meinong.<sup>209</sup>

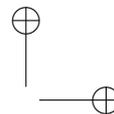
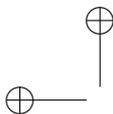
<sup>206</sup> *ibid.*, p. 65: “In eben jenem Abstraktum liegt übrigens offenbar nichts Anderes vor, als die Gesamtheit der Relationen der Teilinhalte, die diesen auf Grund ihrer Vereinigung zu dem betreffenden Empfindungsganzen zukommen.”

<sup>207</sup> Cf. MEINONG 1894, p. 354: “Jedesmal aber sind diese Komplexionen und Relationen nicht erst durch eine reflektierende Intelligenz in die inhaltlich bestimmten Vorstellungen hineingetragen; sie sind vielmehr ein Stück Wirklichkeit, über das man sich eben nur durch die Wirklichkeit kann belehren lassen, – ein Stück, um das die zusammen gegebenen *m*, *n* und *o* sozusagen reicher sind, als jenes aus den isolierten *m*-, *n*- und *o*-Vorstellungen gebildet gedachte Kollektiv.”

<sup>208</sup> MEINONG 1894, pp. 340-385, 417-455; em particular 354.

<sup>209</sup> SCHUMANN 1898, pp. 106-148. Johannes Daubert preparou um trabalho – Cf. DAUBERTIANA A I 10 – sobre este artigo para o seminário de Cornelius no semestre de Verão de 1902, seminário que teve como tema o problema da abstracção. Daí o significado deste artigo, para mais tendo em conta que foi precisamente nessa altura que Daubert visitou pela primeira vez Husserl em Göttingen. Já em 1900 Daubert fizera uma lista bibliográfica sobre qualidades morfológicas, provavelmente sugerida pelo curso de Cornelius “Logische Übungen” no semestre de inverno de 1899/1900. Da lista constam os seguintes artigos: Ehrenfels 1890, Schumann 1898, Meinong



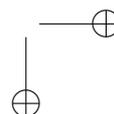
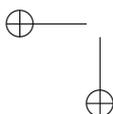


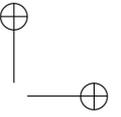
Schumann inicia o artigo com uma longa citação de um ditado do seu professor G. E. Müller<sup>210</sup> sobre uma psicologia geral da intuição do tempo. O cerne da exposição de Müller consiste na negação de uma actividade perceptiva superior para apreender a mudança ou o decurso temporal das representações. Müller considera que todos os conhecimentos atribuídos a uma tal actividade se explicam pelo princípio que as representações de fenómenos complexos associadas a outras representações podem ser substituídas entre si, bastando para isso que os respectivos elementos se relacionem da mesma maneira.<sup>211</sup> É no seguimento desta doutrina que se enquadra a crítica de Schumann a Ehrenfels e a Meinong, dois defensores de objectos e actividades superiores da consciência. Das objecções de Schumann valerá a pena referir as principais. Ehrenfels alarga o âmbito das qualidades morfológicas não só aos elementos discretos de um complexo, como é o caso dos sons de uma melodia, mas também aos elementos contínuos, como é o caso dos pontos de uma linha ou de um plano ou ainda dos momentos de um período temporal. Um plano seria constituído de infinitos pontos, sendo necessário admitir uma qualidade morfológica para ser percebido como uma unidade. Ora Schumann contesta que seja possível neste caso falar de partes reais. As partes de um contínuo são apenas partes fictícias, não podendo pois servir de base a uma representação superior. Por outro lado, Ehrenfels e Meinong não reparam que uma linha ou uma sensação sonora, a que se atribuem altura, intensidade,

1899, Cornelius 1899 e Lipps 1899. Cf. DAUBERTIANA A II 7.

<sup>210</sup> Professor de filosofia em Göttingen. Professor de Johannes Daubert aquando do seu estudo ali entre 1896 e 1898 (Cf. DAUBERTIANA A II 2 e C I 2) e colega sénior de Husserl.

<sup>211</sup> SCHUMANN 1898, p. 111: “Alle Fähigkeiten und Erkenntnisse, welche auf ein solches beziehendes Wissen zurückgeführt werden, erklären sich mittels des allgemeinen Satzes, daß Vorstellungen verschiedener kollektiv aufgefaßter Erscheinungsganze (a+b), (c+d), (e+f) usw. in den Assoziationen, die sie mit anderen Vorstellungen eingegangen sind, sich für einander substituieren können, falls nur jene Erscheinungsganze hinsichtlich der Art und Weise mit einander übereinstimmen, wie ihre Bestandteile a und b, c und d, e und f mit einander verknüpft sind oder hinsichtlich ihrer Beschaffenheit sich zu einander verhalten.”





duração etc., constituem unidades perfeitas e que não tem pois sentido considerá-las como soma das partes mais um novo elemento. De antemão esses complexos não podem ser encarados como soma das partes pois que por si constituem todos unitários (*einheitliche Ganze*).<sup>212</sup>

Meinong responde a Schumann com o célebre artigo sobre objectos de ordem superior.<sup>213</sup> Além de responder pontualmente às objecções de Schumann, Meinong discute e rejeita a doutrina da abstracção de G.E.Müller em que assentam as objecções do primeiro.

Meinong vê na exposição de Müller uma versão da teoria nominalista da abstracção, teoria que sujeitara antes a uma apertada crítica.<sup>214</sup> Müller ensina que não temos representações das qualidades de um objecto, da altura ou da intensidade de um som, mas que associando esse objecto a objectos semelhantes obtemos grupos análogos a que por conveniência atribuímos um termo, o grupo dos sons intensos etc., e que assim chegamos indirectamente aos termos gerais com que passamos a caracterizar um objecto singular desse grupo. E o mesmo se passa relativamente às complexões e relações, só que neste caso os grupos análogos não são constituídos por objectos singulares, mas sim por objectos colectivos. Só através da constituição de grupos análogos é que chegamos ao conhecimento das qualidades ou relações dos objectos. A crítica de Meinong é sucinta: se não temos qualquer representação de complexões e relações, como é então possível constituir esses grupos de objectos análogos? Para isso necessitamos primeiro da representação da analogia. Obviamente que é possível representar indirectamente um objecto por substitutos, porém, qualquer substituição seria impossível caso nos faltassem representações de relações.<sup>215</sup>

Ora é esta crítica de Meinong a Müller que leva Cornelius a defender a teoria da abstracção deste que considera idêntica à sua.<sup>216</sup> Em

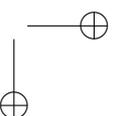
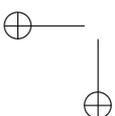
<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, p. 134.

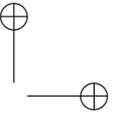
<sup>213</sup> MEINONG 1899.

<sup>214</sup> Cf. MEINONG 1878.

<sup>215</sup> MEINONG 1899, pp. 233-235.

<sup>216</sup> CORNELIUS 1899, p. 102: “Soweit die Schumann’sche Veröffentlichung einen Einblick in die Müller’sche Abstraktionstheorie gewährt, deckt sich diese sich so





seu parecer, nada se encontra na referida teoria que leve a uma rejeição das qualidades morfológicas, antes, muito pelo contrário, estas decorrem como consequência imediata daquela.<sup>217</sup> Ou seja, não só é possível, como é impreterível admitir conteúdos abstractos no seguimento da teoria da abstracção de G.E.Müller.

Como a exposição de Cornelius a este propósito torna muito claro o que ele entende por qualidades morfológicas e, por outro lado, é imprescindível para a compreensão da forte crítica que Theodor Lipps lhe move, convém apresentá-la nos pontos essenciais.

Cornelius começa por expôr a distinção de múltiplas qualidades de conteúdos simples, isto é, o modo como damos diferentes atributos ao mesmo objecto. Esta “*distinctio rationis*” – idêntica à de Hume, mas da qual este não soube tirar as ilações devidas para a teoria da abstracção<sup>218</sup> – fundamenta-se na pertença dos conteúdos simples a diferentes grupos de conteúdos análogos ou no facto de apresentar analogias com múltiplos conteúdos que não possuem entre si a mesma analogia. Todo o juízo de designação (*Benennungsurteil*), juízo que afirma algo sobre um conteúdo, significa que o conteúdo nomeado pertence ao grupo de conteúdos análogos designado pelo mesmo nome. O juízo de designação é, deste modo, “uma afirmação sobre a analogia do conteúdo em causa com determinados grupos de outros conteúdos”.<sup>219</sup> Ele encerra, assim, além do conteúdo da sensação sobre que se julga, dois factores: a reprodução dos conteúdos que estão na base do significado do predicado e o conhecimento da pertença do conteúdo julgado aos conteúdos desse grupo. Não se trata pois de uma simples associação de dois termos, antes de uma associação fundada no conhecimento da pertença do sujeito ao grupo de objectos análogos designados pelo

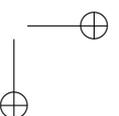
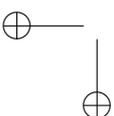
---

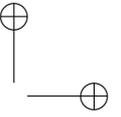
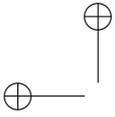
gut wie vollkommen mit der von mir für die betreffenden Tatsachen gegebenen Erklärung. Meinong's Widerspruch gegen die erstere trifft daher indirekt auch meine Ausführungen.”

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, p. 102.

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, 104.

<sup>219</sup> *ibid.*, p. 105: “eine Behauptung über die Ähnlichkeit des betreffenden Inhaltes mit bestimmten Gruppen anderer Inhalte.”





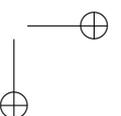
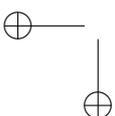
predicado. Ora já aqui, neste processo judicativo, há um conhecimento que se diferencia substancialmente das sensações e representações respectivas e que ao constituir um saber de relações (*beziehendes Wissen*) poderia merecer o título de actividade perceptiva superior. Neste ponto Cornelius distancia-se da posição que nega tal actividade e que parece ser a de Müller.

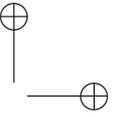
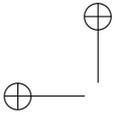
A objecção que Meinong faz à teoria, a saber, que ela é nominalista, não colhe, segundo Cornelius, pela razão que não é o nome que constitui o ponto comum dos diferentes objectos por ele nomeados, mas sim a pertença ao mesmo grupo de objectos análogos. A teoria seria nominalista só no caso em que a associação não estivesse fundada na analogia dos diferentes conteúdos sob determinado aspecto.<sup>220</sup>

Também a objecção de que a teoria da abstracção analógica comete um círculo, de que para a constituição de “representações gerais” teríamos de possuir estas, nomeadamente a da analogia, recebe uma resposta de Cornelius. Nos processos analógicos constitutivos das representações gerais está em jogo tão só uma analogia concreta, isto é, uma analogia entre conteúdos concretos, que não implica a posse de uma representação abstracta da analogia. Com efeito, também esta se constitui analogamente, mas isto num processo de analogia concreta com outros conteúdos.

Assim como os conteúdos simples, também os conteúdos complexos apresentam analogias entre si que os ordenam em diferentes grupos. Consoante os grupos a que pertencem é possível dar diferentes atributos a um mesmo complexo. Porém, e isto é muito importante, as analogias dos complexos entre si não são sempre condicionadas pelas analogias das partes que os compõem. Há complexos análogos cujos elementos não apresentam qualquer analogia. Ora é precisamente em

<sup>220</sup> *ibid.*, p. 109: “Nicht auf die nackte Tatsache jener Assoziationen, sondern auf den in den verschiedenen Ähnlichkeitsbeziehungen der Inhalte gelegenen Grund der Assoziation jener Prädikatsworte führte die Theorie die Unterscheidung der Merkmale zurück. Das Prädikatswort bezeichnet...die allgemeine Vorstellung, die an das Prädikatswort assoziiert ist und dessen Bedeutung bedingt, ist die...Erinnerung an die Ähnlichkeit, welche all jene Inhalte unter einander verbindet.”





conformidade com estas analogias que cabem aos complexos qualidades ou atributos que não cabem à simples soma das suas partes. Se A e B são dois complexos e possuem entre si uma analogia não condicionada pelos elementos  $a_1, a_2, \dots$  e  $b_1, b_2, \dots$ , então A e B possuem qualidades ou características que  $a_1+a_2+\dots$  e  $b_1+b_2+\dots$  não possuem. São estas características que se fundam nas analogias específicas dos complexos entre si que Cornelius designa por qualidades morfológicas.<sup>221</sup>

Este conceito de qualidades morfológicas tem-no Cornelius como essencialmente idêntico ao de Ehrenfels.<sup>222</sup> Existe, no entanto, uma diferença. Cornelius deriva o conceito das qualidades morfológicas a partir das analogias específicas dos complexos. Seria impossível atribuir uma tal qualidade a um complexo, caso ele não apresentasse uma analogia com outros complexos e, conseqüentemente, não fizesse parte de um grupo de complexos análogos o qual recebe originariamente o nome da qualidade morfológica. A analogia precede as qualidades morfológicas.<sup>223</sup> Para Ehrenfels, ao contrário, são as qualidades morfológicas que constituem o fundamento da analogia.

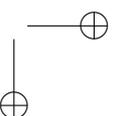
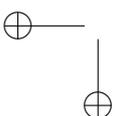
Cornelius rejeita ainda a interpretação das qualidades morfológicas como sentimentos. Mesmo que diversos complexos revelassem uma certa analogia devido ao sentimento comum por eles provocado, neste caso o sentimento seria também uma qualidade morfológica (exemplo: “uma melodia alegre”). Isto, porém, não significa que todos os complexos estejam associados a um sentimento.

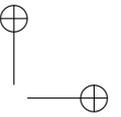
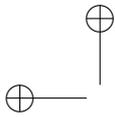
Ainda no mesmo número da revista em que Cornelius publicara o artigo “Über Gestaltqualitäten”, surge uma dura crítica de Theodor

<sup>221</sup> *ibid.*, p. 113: “Die Merkmale, die wir von den Komplexen auf Grund dieser neuen, nur den Komplexen eigentümlichen Arten der Ähnlichkeit aussagen, nennen wir Gestaltqualitäten der Komplexe.”

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, p. 114.

<sup>223</sup> *ibid.*, p. 115: “Nicht die Gestaltqualitäten, sondern die Ähnlichkeiten, auf welche sich dieser Begriff gründet, sind das primär Gegebene: die letzteren können daher nicht auf die ersteren zurückgeführt werden.”





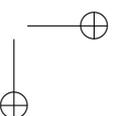
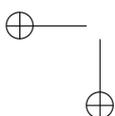
Lipps.<sup>224</sup> Num “breve apontamento” (*kurze Bemerkung*) de três páginas, Lipps acusa vários círculos viciosos no artigo de Cornelius e afirma que mesmo na obra *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* se encontra o mesmo erro em vários passos. A circularidade da argumentação de Cornelius, no dizer de Lipps, consiste em operar já com a abstracção afim de poder constituir os grupos de objectos análogos que supostamente haveriam de a explicar. A atribuição de um determinado objecto a um grupo de objectos análogos pressupõe a relevância da qualidade análoga e da abstracção das qualidades diferentes.

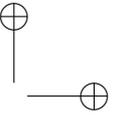
Mas Lipps também se volta contra o conceito de qualidades morfológicas como o entendem Cornelius e Ehrenfels, ou seja, como características específicas do conteúdo global psíquico. Lipps volta a repetir, sob um outro ponto de vista, a doutrina que defendera contra Stumpf. A consciência da analogia não assenta na adequação ou suposta analogia dos conteúdos da consciência, antes nos processos psíquicos que estão imediatamente na base desses conteúdos. Lipps dá então um novo significado ao termo “qualidades morfológicas”. Estas são os modos da relação psíquica entre processos psíquicos inconscientes.<sup>225</sup> O sintoma destas relações são os sentimentos, isto é, a tomada de consciência das qualidades morfológicas ocorre através dos sentimentos e, nessa medida, elas são sentimentos.<sup>226</sup> A analogia ou mesmo a identidade de melodias compostas de sons diferentes, assim como a possibilidade de transposição da mesma melodia para uma outra escala, operação em que os seus elementos variam sem que ela perca a sua identidade – fenómenos psíquicos a que a teoria das qualidades morfológicas de Ehrenfels procurava dar uma resposta com a descoberta de

<sup>224</sup> Cf. LIPPS 1899. As relações entre Theodor Lipps e Hans Cornelius, colegas na universidade de Munique, eram extremamente tensas, constituindo uma das razões que levaram Cornelius a deixar a Munique. Vd. CORNELIUS 1921, pp. 89.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 384: “Gestaltqualitäten, ich meine, das, was man so nennt, sind...immer Weisen der psychischen Beziehung zwischen psychischen Vorgängen, die als solche im Bewußtsein nicht gegeben sind.”

<sup>226</sup> *ibid.*, p. 385: “Soweit die ‘Gestaltqualitäten’ für das Bewußtsein vorhanden sind, genauer, soweit sie ihr Dasein im Bewußtsein ankündigen, sind sie Gefühle.”





conteúdos psíquicos que por sua natureza se apoiam em outros conteúdos psíquicos, mas que não lhes são redutíveis<sup>227</sup> – explica-os Lipps por meio da analogia ou identidade dos processos psíquicos que lhes estão na origem. É o mesmo processo psíquico que está na origem da mesma melodia tocada em escalas diferentes. Esta mesmidade denuncia-se no mesmo sentimento a que a melodia dá lugar, não obstante as diferentes transposições que possa sofrer.

Consequentemente, Lipps recusa a opinião de Cornelius de que os sentimentos possam ser qualidades morfológicas. Sentimentos são sempre qualidades do eu e nunca do objecto, não podendo por isso ser considerados como qualidades destes. Ora sendo as qualidades morfológicas pretensas características do objectos, resta concluir que os sentimentos nunca poderão ser tomados como tais.

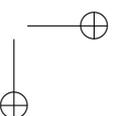
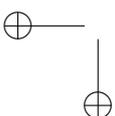
Já na recensão que fizera em 1898 de G.F.Stout, *Analytic Psychology*, rejeitara Lipps a explicação de Ehrenfels, partilhada inteiramente por Stout, para a especificidade de um complexo que faz dele algo mais que a soma das suas partes. Lipps nega que esse algo mais seja um conteúdo objectivo e atribui, em contrapartida, a unidade que cabe à melodia, enquanto todo irreduzível à soma das partes, a um acto aperceptivo.<sup>228</sup>

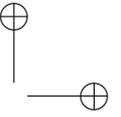
É, porém, no final da obra *Einheiten und Relationen* de 1902<sup>229</sup> que Theodor Lipps procura censurar a teoria das qualidades morfológicas de Ehrenfels e a dos conteúdos fundados de Meinong a partir do ponto

<sup>227</sup> Cf. EHRENFELS 1890.

<sup>228</sup> Cf. LIPPS 1898, pp. 399-409; p. 404: “Die Melodie wird zu einem Ganzen für mein Bewußtsein durch die Zusammenfassende Apperzeption oder ‘Setzung’.”

<sup>229</sup> Esta obra é preparada pela lição de Lipps de 1900 sobre psicologia conforme documentam os apontamentos de Johannes Daubert desta lição. Cf. DAUBERTIANA A II 3 “Lipps Vorlesung über Psychologie, Spezieller Teil SS 1900 (Apperzeptionspsychologie)”. Cf. também a referência crítica em LIPPS, 1902a, p. 167. Aqui Lipps afirma mesmo que o conceito das qualidades morfológicas é absurdo.



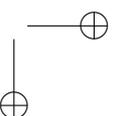
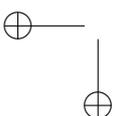


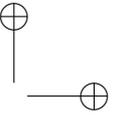
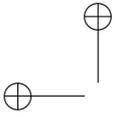
de vista da sua psicologia da apercepção.<sup>230</sup> Esta obra de Lipps<sup>231</sup> versa as múltiplas formas que as relações podem tomar, as relações entre o eu e os objectos, as relações dos objectos entre si, as relações objectivas e associativas e as relações qualitativas. Dentro das relações dos objectos entre si Lipps aborda problemas fundamentais da doutrina lógica, como sejam os da unidade, multiplicidade, abstracção, conjuntos e números, partes e todos. Com este esboço de uma psicologia da apercepção reivindica Lipps a possibilidade da fundamentação das ciências objectivas, sobretudo da lógica, na psicologia. Com efeito, logo na introdução torna muito claro que as relações não são propriedades dos objectos, mas sim vivências aperceptivas.<sup>232</sup> Mesmo no caso das relações dos objectos entre si esse relacionamento é feito através dos actos aperceptivos. O argumento aduzido por Lipps é o seguinte: se as relações fossem propriedades dos conteúdos da consciência, isto é, dos objectos percebidos ou representados, então também elas seriam respectivamente percebidas ou representadas. Ora não é esse o caso. Tomando a analogia entre dois objectos como exemplo de uma relação objectiva, há que reconhecer, segundo Lipps, que a analogia

<sup>230</sup> Já na lição de 1900, referida na nota anterior, Lipps se voltara contra os novos conceitos introduzidos pelos filósofos de Graz, conceitos que, no seu dizer, se prestam a gerar confusão (“2 Begriffe in der Psychologie bringen hier Verwirrung 1) Gestaltqualität 2) die fundierten Inhalte” – DAUBERTIANA A II 3, p. 13 do caderno com o título “Psychologica”).

<sup>231</sup> O próprio título da obra revela a influência de Meinong. Este publicara em 1891 o artigo “Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen” em que introduzira o conceito dos “conteúdos fundados”. Também mais tarde Lipps adoptará o título de TWARDOWSKI 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, para LIPPS 1906a, Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik.*

<sup>232</sup> LIPPS 1902c, pp. 1: “Relationen sind nicht gegenständliche Ergebnisse, d.h. sie sind nicht Qualitäten, Eigenschaften, Merkmale, Bestimmtheiten der Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten, von dem wir sagen, daß es in einer Relation stehe, oder daß zwischen ihm eine Relation obwalte. Sondern Relationen sind Apperzeptionserlebnisse, d.h. Weisen, wie ich mich, in meinem Apperzipieren, auf Gegenständliches, und wie ich Gegenständliches auf mich bezogen finde, oder sie sind Weisen, wie Gegenständliches in meinem Apperzipieren und durch dasselbe aufeinander bezogen erscheint.”





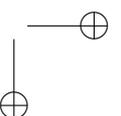
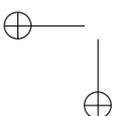
não é nada que se encontre nos objectos em si, antes algo que surge no momento em que os comparo e acho análogos. Ou seja, a relação consiste numa específica vivência aperceptiva dos dois objectos, em percebê-los e representá-los como análogos.

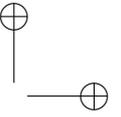
Em dois reparos finais desta obra<sup>233</sup> Lipps rejeita explicitamente os conceitos de “qualidades morfológicas” e “conteúdos fundados” para a explicação das relações dos objectos entre si. Lipps considera errado pensar estas relações como elos dos próprios objectos, como “braços e mãos” com que os objectos se prenderiam mutuamente. Antes é também ao eu na sua actividade aperceptiva que se devem as relações objectivas.<sup>234</sup> Isto não implica de modo algum, segundo Lipps, o abandono da objectividade das relações. A redução das relações dos objectos entre si à actividade aperceptiva do eu não significa o sacrifício da objectividade à arbitrariedade do sujeito. Há sim que interpretar essa objectividade à luz da actividade aperceptiva e desse modo, compreender que a objectividade das relações dos objectos entre si consiste numa exigência de estes serem apercebidos de determinada maneira. Relações objectivas ou relações dos objectos entre si nada mais exprimem que o constrangimento de o eu pensar os objectos assim e não de outra maneira.

A melodia, por conseguinte, não será uma qualidade morfológica independente do sujeito que a escuta. Rigorosamente falando nunca um homem ouviu uma melodia. O que efectivamente ouve são sons que ele, graças a um vasto nexos de vivências aperceptivas e sentimen-

<sup>233</sup> A crítica a Ehrenfels e a Meinong com que Lipps, sem os nomear, finaliza o seu livro - “Schlußbemerkungen” dividem-se em duas partes intituladas “Gestaltqualitäten” e “fundierte Inhalte” – bem assim como a crítica à teoria da consonância de Stumpf, também feita sem nomear este, pp. 9899, revelam que Lipps visava com esta obra uma justificação da sua filosofia em confronto com a escola de Brentano. Cf. ainda Lipps 1902a, p. 166.

<sup>234</sup> LIPPS 1902, p. 102: “(Relationen) sind nicht Klammern, die dem Gegenständlichen anhaften, so wie es ist, nicht Arme und Hände, die das Gegenständliche aus sich herausstrecken, um sich wechselseitig zu fassen, sondern sie sind meine Umklammerungen, ein gleichzeitiges Erfasstsein und ein Zusammengefaßtsein durch die Hand, die ich ihnen entgegenstrecke und ich welcher Weise ich sie zusammengreife.”





tos, transforma numa unidade psíquica a que dá o nome de melodia.<sup>235</sup> Dizer que se ouviu uma melodia não poderá senão significar que se ouviram os sons que forneceram o material para a constituição da melodia.<sup>236</sup>

Do mesmo modo rejeita Lipps a interpretação meinongiiana das relações como conteúdos fundados em outros conteúdos psíquicos. É que as relações não são conteúdos, mas modos como o eu se liga aos conteúdos e os determina.<sup>237</sup> Consequentemente também os conteúdos não podem ser considerados como fundamentos das relações. O material dado à consciência e com o qual o eu se relaciona desta e daquela maneira é tão só objecto. A falar de um fundamento relativamente às relações há que vê-lo no eu. É na actividade aperceptiva do eu que assentam todas as relações, podendo por isso ser ele considerado como o fundamento ou a base das relações.<sup>238</sup>

## 1.5 A psicologia aperceptiva de Lipps

### Da psicologia associativa à psicologia aperceptiva

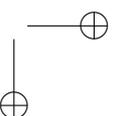
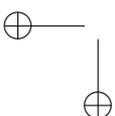
A psicologia aperceptiva aparece na viragem do século XIX para o século XX como uma reacção ao determinismo da psicologia associa-

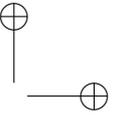
<sup>235</sup> *ibid.*, p. 104: “Wir könnten paradox sagen, niemals hat ein Mensch eine Melodie gehört, so viele auch schon eine solche in sich erlebt haben. Sondern gehört haben wir immer nur Töne.... Die Melodie selbst machen wir, wir verwandeln die Töne in dieselbe.”

<sup>236</sup> Neste ponto Lipps invoca Hume e Kant. *ibid.*, p. 105: “Es ist Zeit, daß in der Psychologie das Werk Humes und Kants nicht vergessen, sondern weiter geführt werde. Das durch die Sinne gegebene Gegenständliche...ist Material. Diesem Material steht gegenüber ein Etwas, wofür das Gegenständliche Material ist, und das nach seinen Gesetzen den eigentlichen Inhalt des Geistes schafft.”

<sup>237</sup> *ibid.*, p. 104: “(Relationen) sind überhaupt nicht Inhalte, sondern sie sind Weisen, wie ich mich zu Inhalten verhalte und durch sie bestimmt finde.”

<sup>238</sup> *ibid.*, p. 105: “Das letzte und allgemeinste Fundament der Relation bleibt aber jederzeit das Ich, das unmittelbar erlebte Subjekt.”





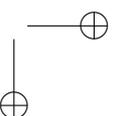
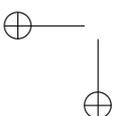
tiva.<sup>239</sup> O ideal da psicologia associativa estava, à semelhança das ciências exactas da natureza, em compreender toda a vida psíquica como um nexos causal de sensações e representações. Os termos “mecanismo psíquico” e “mecanismo das representações”, usados por Lipps para referir o curso objectivo dos fenómenos psíquicos, revelam muito claramente a noção naturalista de ciência subjacente à psicologia associativa. Esta é ainda herdeira das concepções mecanicistas do século XVIII e exemplo do positivismo científico do século XIX. A psicologia aperceptiva, em oposição à psicologia associativa, nega que todas as actividades psíquicas se reduzam a simples associações mecânicas de representações. Existem actividades psíquicas superiores tais como a vontade, a atenção, a síntese e a análise, que não podem ser explicadas causalmente. Enquanto a psicologia associativa considera irrelevante o papel desempenhado por essas actividades no decurso das representações, a psicologia aperceptiva atribui-lhes um papel fundamental nos processos cognitivos e axiológicos da vida humana. A apercepção exerce uma função determinante no modo como as representações se relacionam, simplesmente pelo facto de incidir diferentemente sobre elas. Ora aqui não tem sentido falar de causalidade ou, pelo menos, a causalidade psíquica não pode ter o mesmo significado que a causalidade da natureza física.<sup>240</sup> A psicologia aperceptiva representa assim uma autonomização da psicologia face às ciências naturais.

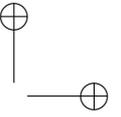
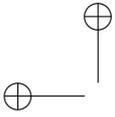
A psicologia associativa de Lipps apesar de ser mecanicista não é materialista. Foi visto atrás<sup>241</sup> que Lipps foi um defensor intransigente da ideia de uma psicologia pura, independente da psicofísica. O mecanicismo psicológico de Lipps não se funda pois de modo algum em processos fisiológicos. As representações são determinadas apenas pelos princípios psicológicos puros da analogia e da simultaneidade e unicamente condicionadas pela limitação da energia psíquica. Ora é este elemento da psicologia associativa de Lipps, o facto de ela ser

<sup>239</sup> Cf. Holenstein 1972, p. 136.

<sup>240</sup> Cf. LIPPS 1901b.

<sup>241</sup> Cf. Cap.I.



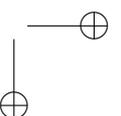
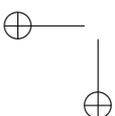


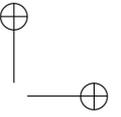
psicologia pura, que constitui o ponto de partida na evolução de uma psicologia associativa para uma psicologia aperceptiva. Com efeito, têm sido apontadas as diferentes fases do pensamento de Lipps, no entanto, sem que fossem explicadas a unidade e a diferença nos diversos estádios do seu percurso intelectual. A unidade está na ideia de uma psicologia pura e a diferença consiste precisamente no diverso grau de radicalização dessa ideia. A psicologia aperceptiva de Lipps é por assim dizer uma exigência da sua ideia de psicologia pura. A prova-lo está a distinção que Lipps cada vez mais claramente faz entre um eu real e um eu puro, competindo à psicofísica estudar o primeiro e à psicologia aperceptiva o segundo.

Ao contrário das correntes hegemónicas da psicologia da época, Lipps defendeu sempre a existência do eu. Com efeito, o eu era visto como um resquício da velha metafísica que não teria qualquer cabimento numa psicologia empírica. Sem reechar conotações metafísicas, Lipps afirma o eu como um dos factos fundamentais da vida psíquica. Desde a primeira à última das suas obras atribui-lhe um significado chave no estudo dos fenómenos psíquicos de tal modo que a sua psicologia merece o nome de psicologia egológica.

Em *Grundtatsachen des Seelenlebens* ainda não faz a distinção entre o eu real e o eu puro. O eu aí em causa é o eu substancial, a personalidade, que corresponde em traços gerais ao eu real posterior. A apercepção relaciona os conteúdos apercebidos não só entre si, mas também com a própria consciência. O conteúdo pertence à consciência, é meu, é relacionado com os meus sentimentos de agrado e desagrado. É destes sentimentos e dos conteúdos volitivos da consciência que Lipps primeiro infere o eu. Quanto mais forte a apercepção, quanto maior for a imposição dos conteúdos e respectivas relações, tanto mais realce recebe a relação entre a consciência e o conteúdo, revelando os dois polos da unidade aperceptiva inicialmente indistinta. Pouco a pouco, com base na experiência, começamos a distinguir o conteúdo de um polo, o mundo, e o conteúdo do outro, o eu ou a personalidade.<sup>242</sup> No

<sup>242</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 408.





processo distintivo os conteúdos imediatamente vividos de agrado e desagradado, de vontade e de oposição, surgem como o verdadeiro cerne da personalidade. O eu é o espírito ou a alma, o sujeito das volições, dos sentimentos de agrado e desagradado e das representações.

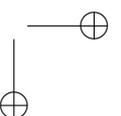
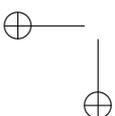
Theodor Lipps entende o eu como substância, mas como substância relativa. A unidade substancial inerente ao complexo dos conteúdos psíquicos que o eu representa é condicionada pelas relações que o constituem. O eu insere-se no todo do mundo real, a substância absoluta, entra com esta em relações e é por ela determinado. Lipps distingue na sequência desta relação três zonas do eu. A primeira cinge-se aos conteúdos da actividade representativa livre, é o eu enquanto sujeito das representações e volições. A segunda zona é constituída pelo corpo. Aqui surge o eu que tem fome e sede, calor e frio. Os factores externos, alheios, que subtraem o corpo à dependência total da vontade, são a causa de ele não caber na zona mais chegada do eu. A terceira zona, por fim, é o mundo das coisas externas. Estas fazem também parte do eu na medida em que nelas o eu age e se move, sofrendo ao mesmo tempo a sua influência.

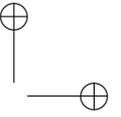
A ciência da psicologia tem a ver com a primeira zona do eu, com um ser psíquico relativamente autónomo, isto é, um conjunto de condições constantes, forças e faculdades, tal como os fenómenos psíquicos as exigem na sua explicação<sup>243</sup>. O eu não é um dado imediato da consciência. A ele chega-se através dos actos que lhe são atribuídos, funcionando como um requisito indispensável à explicação da unidade psíquica.

No manual da lógica de 1893 já Lipps faz a distinção entre o eu imediatamente dado e o eu real ou transcendente. O eu imediato é o sujeito dos sentimentos da alegria e da dor, da vontade e do desejo. A ele opõe-se o mundo dos objectos dados nas sensações. O mundo é composto, situado no tempo e no espaço, ao passo que o eu é simples, fora do espaço e do tempo. Esta distinção é originária e nela repousa a

---

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, p. 445.





distinção imediata da objectividade e da subjectividade.<sup>244</sup>

O eu real ou transcendente que, segundo Lipps, também recebe os nomes de “ser representante, espírito, alma, personalidade, indivíduo”<sup>245</sup>, é o contexto ficcional das condições da actividade representativa. Seria impossível pensar consistentemente o decurso das representações caso não se lhes aduzisse um sujeito real como complemento que, embora não dado directamente na experiência, surge como condição dos dados imediatos da consciência.

Na acepção do pensamento como actividade intelectual complementadora, isto é, como ordenamento do imediatamente dado e superação das suas contradições através da criação ficcional de um mundo de objectos em que os dados imediatos da consciência se integram harmoniosamente<sup>246</sup>, Lipps pensa o eu real como o contexto das condições da possibilidade do eu imediato, ou melhor, como condição da inteligibilidade deste.

O eu real é pensado como parte integrante da realidade objectiva, do mundo transcendente à experiência, sendo também este mundo unidade ficcional de tudo aquilo que, dado na percepção e na recordação objectiva, aparece como independente da consciência.<sup>247</sup> A integração do eu no mundo objectivo externo faz-se através do corpo, aquele ponto em que não é possível uma cisão do eu e do mundo externo.<sup>248</sup> Por um lado o corpo aparece como independente do eu, sujeito às leis da realidade objectiva, por outro lado, dependente do eu, isto é, da sua

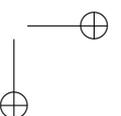
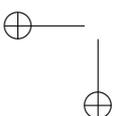
<sup>244</sup> Cf. LIPPS 1893, pp. 4 e 5.

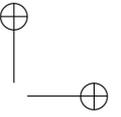
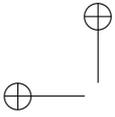
<sup>245</sup> *ibid.*, p. 10: “Das reale Ich hat mancherlei Namen, als: vorstellendes Wesen, Geist, Seele, Persönlichkeit, Individuum.”

<sup>246</sup> *ibid.*, p. 4: “Mein Vorstellungsverlauf kann von mir nicht widerspruchslos gedacht werden, es sei denn, daß ein einheitlicher Zusammenhang von Bedingungen hinzugedacht werde, die in der unmittelbaren Erfahrung nicht gegeben waren. Sofern dieser einheitlicher Zusammenhang von Bedingungen ‘meinem’ Vorstellen, also dem Ich, dem dies Vorstellen zugehört, zu Grunde gelegt wird, bezeichnen wir ihn gleichfalls als Ich, nämlich als das der unmittelbaren Erfahrung Transzendente oder reale Ich.”

<sup>247</sup> Cf. *ibid.* p. 11.

<sup>248</sup> Cf. *ibid.* p. 14.





vontade.

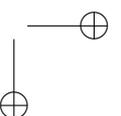
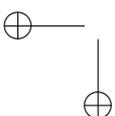
A distinção entre os dois eus decorre sem dúvida da divisão das zonas concêntricas do eu que Lipps fizera em *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Há uma certa correspondência entre o eu imediatamente vivido e a primeira zona e entre o eu real e a segunda zona. Esta correspondência não esconde, todavia, as diferenças de fundo. Em *Grundtatsachen des Seelenlebens* o eu aparece como uma substância psíquica inferida a partir dos conteúdos imediatos. Trata-se, por conseguinte, de algo transcendente à consciência. Nesta perspectiva, ele corresponde ao eu real da *Lógica*. A aceção de um eu imediatamente vivido é pois um elemento novo na psicologia de Lipps. A noção de um eu imanente à consciência, directamente vivido, significa uma radicalização da posição de Theodor Lipps relativamente à ideia de uma psicologia pura. Mesmo que a psicofísica reclamasse o eu como parte das suas investigações, nunca poderia pretender ir além de afirmações sobre o eu real ou transcendente. De todas as maneiras ser-lhe-ia impossível qualquer acesso ao eu imediato da consciência, âmbito reservado à psicologia pura.

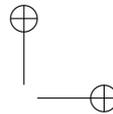
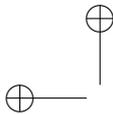
O paralelismo aqui traçado entre a distinção dos eus e a divisão entre psicologia pura e psicofísica é ele mesmo abordado na conferência com que Lipps encerrou o III Congresso Internacional de Psicologia em Munique. Depois de muito claramente referir a existência de dois eus e, a partir daí, tratar o problema do inconsciente na psicologia, algo só compreensível à luz do eu real, postulado pela exigência de uma explicação causal da vida psíquica, Lipps reivindica para a psicologia pura a função de orientar a psicofísica. Assim como a interpretação correcta do eu real, ou seja, a inteligibilidade da necessidade em ser postulado, só pode ser feita à luz da noção do eu imediatamente vivido, assim também a psicofísica requer, para a leitura correcta dos fenómenos que lhe são próprios, o contributo das investigações imanentes da consciência levadas a cabo pela psicologia pura.<sup>249</sup>

As razões intrínsecas que levaram Lipps a abandonar a psicologia

---

<sup>249</sup> Cf. LIPPS 1897.





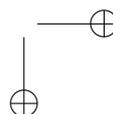
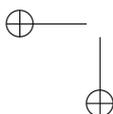
associativa de cariz mecanicista residem, por conseguinte, na dinâmica da ideia de psicologia pura. Os factores externos encontram-se em boa medida nas controvérsias atrás expostas entre Lipps e a escola de Brentano. Com a radicalização da ideia de psicologia pura procurava Lipps também responder aos desafios postos pela psicologia descritiva relativamente aos problemas, entre outros, da consonância, das qualidades morfológicas e dos conteúdos fundados. Sinal evidente que tal era a sua intenção é o epílogo da obra *Einheiten und Relationen*. Como já foi várias vezes referido, Lipps procura aí dizer uma palavra definitiva acerca das questões psicológicas levantadas por Stumpf, Ehrenfels e Meinong. A acrescentar à influência dos discípulos de Brentano sobre a formação da psicologia aperceptiva de Lipps há a influência de Alexander Pfänder, ele próprio um discípulo de Lipps. Nas conferências feitas na “Akademischer Verein für Psychologie” a partir de 1897 Pfänder distancia-se claramente do monismo sensualista da psicologia associativa de Lipps.<sup>250</sup> Pfänder aproveita essas conferências para pôr à prova o novo método de investigação psicológica que viria a aplicar na *Phänomenologie des Wollens*. Lipps via-se criticado no seio dos seus próprios discípulos e simultaneamente confrontado com o método fenomenológico desenvolvido por Pfänder.

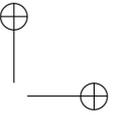
Embora as obras principais em que Lipps apresenta a sua psicologia aperceptiva datem de 1902, *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, e *Einheiten und Relationen*, elas resultam de lições proferidas no semestre de Inverno de 1899/1900 e no semestre de Verão de 1900, como o atestam os apontamentos de Johannes Daubert.<sup>251</sup> Quer isto dizer que, não obstante serem estas obras posteriores às *Investigações Lógicas*, o ensinamento nelas contido já pesara na formação filosófica de Daubert aquando da sua leitura da obra de Husserl. A psicologia aperceptiva de Lipps constituiu o campo favorável à recepção das *Investigações Lógicas* em Munique.

---

<sup>250</sup> Cf. Cap.III da 2.Parte.

<sup>251</sup> Cf. Cap.IV da 2.Parte.





### 1.5.1 Relações e apercepção

A passagem de Lipps da psicologia associativa à psicologia aperceptiva repercute-se no significado de apercepção. Em *Grundtatsachen des Seelenlebens* Lipps caracterizara o juízo como acto aperceptivo. O significado que Lipps empresta aí ao conceito é o de ordenamento de uma representação no contexto global da consciência. Lipps indica explicitamente que o seu conceito de apercepção não é idêntico ao de Wundt. Enquanto este entende por apercepção simplesmente uma tomada de consciência, Lipps vê na apercepção um acto complexo de integração de determinado conteúdo no todo da vida psíquica.<sup>252</sup> A acepção de Lipps é influenciada certamente pelo significado que apercepção tem na psicologia de Herbart: assimilação de uma representação pela massa das representações.<sup>253</sup> O significado dado por Lipps ao conceito de apercepção é, em suma, o que se coaduna com a ideia de uma mecânica psíquica. Tanto em Herbart como na psicologia associativa de Lipps falta à apercepção o carácter de espontaneidade.<sup>254</sup> O ordenamento que a representação experimenta no acto aperceptivo é ditado pelas leis associativas da analogia e da simultaneidade. O acto aperceptivo é, portanto, tão mecânico como os outros actos associativos.

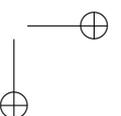
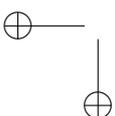
Na psicologia aperceptiva, tal como Lipps a esboça em *Einheiten und Relationen*, apercepção significa “prestar atenção a um conteúdo psíquico ou a um objecto”.<sup>255</sup> Lipps liberta assim o conceito do lastro

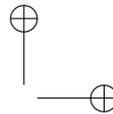
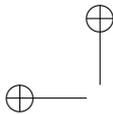
<sup>252</sup> *ibid.*, p. 392-3: “Mit der Definition der Apperzeption als Eintritt in den Blickpunkt des Bewußtseins brauchen wir darum doch nicht ganz zu brechen. Es muß uns nur erlaubt sein, an die Stelle des Blickpunktes des Bewußtseins den Blickpunkt des seelischen Lebens überhaupt zu setzen. Von diesem Eintritt in den Blickpunkt des seelischen Lebens gilt dann auch, daß er stufenweise sie vollziehe, während der Eintritt ins Bewußtsein geschehen oder nicht geschehen ist. Die Aneignung hat ja unendlich viele Grade.”

<sup>253</sup> HERBART 1850, 125.

<sup>254</sup> Cf. HOLENSTEIN, 1972, p. 135.

<sup>255</sup> LIPPS 1902c, p. 4: “...die Hinwendung der Aufmerksamkeit auf einen psychischen Inhalt oder Gegenstand.”





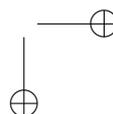
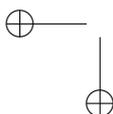
mecanicista da psicologia associativa. O conceito de apercepção toma aqui a sua forma mais simples. Aliás a simplicidade ou complexidade do conceito de apercepção reside no diferente lugar que ocupa numa e noutra psicologia. Na psicologia associativa a apercepção é interpretada à luz dos processos e leis da associação, enquanto na psicologia aperceptiva se situa no princípio, servindo de ponto de partida à investigação psicológica.

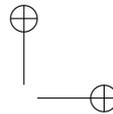
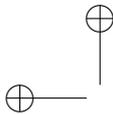
Segundo Lipps, relações são vivências aperceptivas, isto é, modos de como o eu puro se relaciona com os objectos.<sup>256</sup> Lipps vira-se contra aqueles que consideram as relações como conteúdos objectivos. Os visados nesta polémica são com certeza os filósofos da escola de Graz, em particular Meinong e Ehrenfels. É Meinong que considera as relações como objectos de ordem superior.<sup>257</sup> Lipps contesta que as relações sejam propriedades ou qualidades dos elementos que as compõem. Em seu parecer, o fundamento das relações, mesmo no sentido mais vasto do termo, sejam elas relações de igualdade, de analogia ou de diferença, sejam elas temporais ou espaciais, sejam elas relações de parentesco, não está nos objectos que as integram ou a que elas se reportam, mas sim no modo como o eu as apercebe.

A apercepção constitui a relação fundamental. Dentro da ligação do eu puro aos conteúdos psíquicos, ligação que não significa mais que o mero intercâmbio entre o eu e os seus conteúdos, a apercepção é o primeiro acto do eu se relacionar com eles. O eu relaciona-se primeiramente com qualquer conteúdo na medida em que ao prestar-lhe atenção o destaca do conjunto de todos os outros conteúdos. A apercepção tem pois também o lado negativo da abstracção. O que não é apercebido

<sup>256</sup> Cf. Lipps 1903c, p. 3.

<sup>257</sup> Reveladora é a afinidade do título da obra de Lipps sobre a psicologia aperceptiva, *Einheiten und Relationen*, com o artigo de Meinong de 1891 “Über Komplexionen und Relationen” em que este faz a recensão do artigo de Ehrenfels sobre as qualidades morfológicas e onde apresenta pela primeira vez o conceito de conteúdos fundados. Lipps aliás refere “o princípio de Meinong da coincidência das complexões e relações”; Cf. à frente o parágrafo “c) A fundamentação aperceptiva da lógica.” Cf. LIPPS 1902c, p. 35.





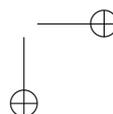
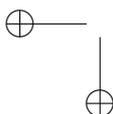
é deixado de fora, ignorado. Todas as outras relações são modos ou modificações desta relação fundamental.

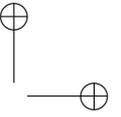
A primeira grande distinção é entre a apercepção activa e a passiva. A apercepção é activa quando espontânea, quando originada pelo eu. Passiva quando é o conteúdo a chamar a atenção sobre si. Neste caso o eu é afectado, sujeitado à intromissão do conteúdo. A apercepção activa assenta num interesse. A atenção a determinado conteúdo é activa na medida em que é despertada ou pelo interesse do próprio conteúdo em si ou pelo interesse intelectual em o conhecer. Opostamente, a apercepção passiva é isenta de qualquer interesse.

Cruzada com esta distinção, mas não a ela redutível, temos a distinção entre apercepção subjectiva e objectiva. Aqui o interesse não desempenha qualquer função determinante.<sup>258</sup> A apercepção é subjectiva quando condicionada e determinada pela personalidade ou pelo contexto psíquico do momento. Este modo de apercepção tanto pode ser activo como passivo. Independentemente de uma fantasia ser espontânea ou não – fantasias vêm frequentemente à mente contra vontade –, ela não deixa de ser apercebida como algo subjectivo. Num e noutro caso é um produto da situação psíquica actual do indivíduo. A apercepção só deixa de ser subjectiva quando é determinada pelas exigências do objecto. Por outras palavras, a apercepção objectiva é a satisfação da reivindicação do objecto em ser percebido tal como ele é por natureza.

A distinção entre subjectividade e objectividade da apercepção pressupõe uma diferença entre conteúdo psíquico e objecto. Se o objecto não fosse senão conteúdo psíquico seria impossível falar de objectividade. O objecto transcende a consciência. Na sua acepção geral objecto é o “significado” ou o “representado” pelas percepções ou representações. Ao representar determinado homem, tenho uma imagem do homem. Essa imagem pode ser parcial, pouca nítida, extremamente deficiente. A imagem é o conteúdo actual da minha representação. O “objecto” é o que ela significa, aquilo que visio na representação ou o

<sup>258</sup> LIPPS 1902b, p. 54.





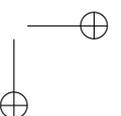
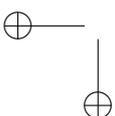
que nele é entendido.<sup>259</sup> O homem que conheço é diferente da imagem que possuo dele neste momento. Os objectos que vemos são-nos dados como imagens bidimensionais. O que se significa, no entanto, com essas imagens, são objectos de três dimensões com qualidades que são visíveis, tais como dureza, cheiro, etc.. As figuras geométricas desenhadas no quadro preto da aula, com que se demonstram proposições da geometria, não são tomadas em si, mas como representando figuras ideais. Nas operações aritméticas os números significam quantidades. Ao dizermos que os números podem ser não racionais, imaginários, queremos significar com eles algo impossível de representar intuitivamente. Em todos estes exemplos o que entendemos são objectos e não conteúdos psíquicos. Estes fazem as vezes daqueles ou representam-nos.<sup>260 261</sup>

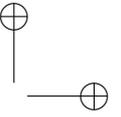
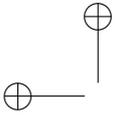
A divisão ou classificação dos objectos é, por conseguinte, intencional. Há tantas espécies de objectos quantas as formas de os significar. Primeiro, temos os objectos empíricoreais. São os objectos dados na experiência. A segunda espécie é constituída pelos objectos

<sup>259</sup> LIPPS 1902c, p. 7: “Dies Bild ist mein gegenwärtiger Vorstellungsinhalt. Der ‘Gegenstand’ dagegen ist das damit Gemeinte, das, worauf meine Vorstellung, oder dasjenige, worauf ich in meiner Vorstellung ziele, das in meiner Vorstellung Intendierte.”

<sup>260</sup> *ibid.*, p. 7: “Auch dies sind nicht Vorstellungsinhalte, sondern von mir ‘gemeinte’ Gegenstände. Sie sind im Bewußtsein ‘vertreten’ oder ‘repräsentiert’ durch irgendwelche Zeichen.”

<sup>261</sup> Lipps adopta a distinção de Twardowski entre conteúdo psíquico e objecto, uma distinção fundada na intencionalidade da consciência. De igual modo, a utilização dos termos “significar”, “re-presentar”, “fazer as vezes de” para descrever a relação entre conteúdo e objecto denota a influência da psicologia descritiva da escola de Brentano sobre a psicologia aperceptiva de Lipps. Parte dessa influência ocorre sobre a fenomenologia de Pfänder. A teoria significativa, desenvolvida por Pfänder na *Phänomenologie des Wollens*, está, de certo, na raiz do conceito de objecto definido por Lipps, como o que é significado pelo conteúdo psíquico. Isto mostra que Lipps procura não só dar uma resposta às questões levantadas pela psicologia descritiva, como também introduz elementos de análise descritiva na psicologia aperceptiva. Aliás, Lipps utiliza a partir de 1903 os termos “descrição” e “fenomenologia” para designar a tarefa da psicologia pura; Cf. Lipps 1903c, p. 5; SMID 1982, p. 117.



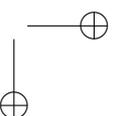
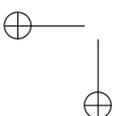


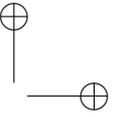
intuitivos. Estes são os objectos criados a partir dos conteúdos da representação. Estão sujeitos às leis do pensamento, mas a questão da sua realidade não se põe. Exemplos destes objectos são o espaço infinito, os números infinitos, o contínuo dos sons e das cores. Os objectos da fantasia constituem a terceira espécie. Os seus elementos advêm da experiência, mas o seu ordenamento, embora lógico, não obedece à experiência. Dos elementos empíricos “montanha” e “oiro” constrói-se a fantasia “uma montanha de oiro”. Em si este objecto não é impossível. Ele é pensado como se existisse. Os objectos da fantasia são objectos irrealis, mas possíveis. Impossíveis são os objectos imaginários que constituem a quarta espécie. Por natureza excluem a possibilidade de serem pensados como reais. Exemplos são os números imaginários da matemática e os objectos formados por representações contraditórias tais como o quadrado redondo e o círculo recto.<sup>262</sup>

Sob qualquer destas espécies o objecto é sempre um dado, algo posto perante a sensibilidade ou o pensamento, transcendente a qualquer actividade cognitiva. Ele surge à consciência como algo a ela estranho. A estranheza é devida a elementos diferentes consoante a espécie do objecto. Nos objectos empíricos é devida à afecção fisiológica; na lembrança, ao rasto deixado na memória; nos objectos intuitivos, às leis autónomas do representado. Os objectos da fantasia e os objectos imaginários são constituídos por representações da lembrança e, desse modo, o elemento estranho reside nas leis do pensamento pelas quais as suas representações elementares se regem. O objecto enquanto objecto é independente da mente que o percebe, representa ou pensa. É este estatuto de independência e alteridade que o caracteriza.

Por certo todo o objecto é dado numa vivência psíquica que, por seu turno, é sempre condicionada subjectivamente. As vivências objectivas

<sup>262</sup> Os exemplos apresentados por Lipps mostram mais uma vez estar ele ao par da problemática tratada por Twardowski em *Inhalt und Gegenstand*. Os objectos impossíveis, referidos por Lipps, são as representações que segundo Bolzano não tem objecto. Segundo Brentano, porém, todas as representações são intencionais, i.é., representam necessariamente algo. Twardowski tenta resolver este paradoxo com a distinção entre objecto e conteúdo psíquico. Cf. Cap. I da 2ª Parte.





– percepções, lembranças, em oposição às vivências subjectivas – sentimentos, compreendem duas faces: a objectiva e a subjectiva. Porém, a apercepção de uma vivência objectiva não é idêntica à apercepção do objecto. Esta não encara o objecto como elemento de uma vivência psíquica. As condições psíquicas em que o objecto é dado são abstraídas, ficando unicamente o objecto no centro da atenção.<sup>263</sup> Quem representar um homem conhecido e fizer juízos sobre o seu aspecto ou sobre as suas qualidades morais, presta atenção exclusivamente ao objecto e não à imagem psíquica que o significa. A atenção visa o próprio homem.<sup>264</sup> Existe pois uma forma da apercepção em que apenas se tem em conta o objecto. Nela consiste a objectividade. A objectividade não é senão a relação do eu com o objecto em que apenas se dá tento a este.

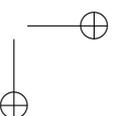
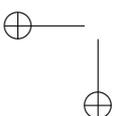
A primazia do objecto na apercepção objectiva significa que lhe cabe o papel determinante na relação. Lipps mantém o termo “exigência” da psicologia associativa para explicar a determinação estranha à consciência na relação objectiva. Ter em conta apenas o objecto, ceder-lhe por inteiro o direito de determinar materialmente a relação com o eu, é ir ao encontro das suas exigências. Ao contrário da psicologia associativa em que a exigência posta pelo objecto em ser apreendido em si é entendida como “imposição” mecânica, na psicologia aperceptiva “exigência” é entendida como direito do objecto.<sup>265</sup> Pela sua alteridade e independência face à consciência, o objecto tem o direito de ser visado ou tido em conta tal como ele é por natureza. A objectividade significa, portanto, o respeito pelos direitos do objecto.

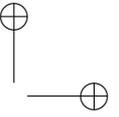
Até aqui entendeu-se objectividade num sentido tão lato como o do objecto. Neste sentido lato ela também diz respeito aos objectos da

<sup>263</sup> LIPPS 1902c, p. 11: “Die heißt ‘Gegenstandsapperzeption’, weil sie lediglich abzielt auf den ‘Gegenstand’.”

<sup>264</sup> *ibid.*: “Meine Aufmerksamkeit ist auf diesen ‘Menschen selbst’ gerichtet, sie zielt darauf.”

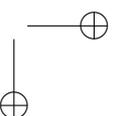
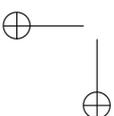
<sup>265</sup> LIPPS 1902c, p. 54: “Der Gegenstand nötigt nicht, sondern ‘fordert’. Das Gefühl dieser Forderung ist das Objektivitätsgeföhls. Ich bezeichnete dies Gefühl auch schon als ein Gefühl des Sollens, des an mich gestellten Rechtsanspruches oder der Gültigkeit von etwas.”

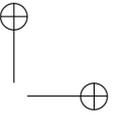
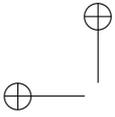




fantasia e imaginários. É assim que se podem fazer afirmações objectivas sobre um objecto impossível. Um círculo quadrado não é idêntico a um círculo triangular, nem um pau de ferro é o mesmo que um pau de pedra. Estes juízos representam reivindicações objectivas. Objectividade em sentido lato nada tem a ver com a realidade, possibilidade ou impossibilidade dos objectos. A questão da realidade dos objectos é deixada em aberto. As apercepções qualitativa, quantitativa e aperceptiva reivindicam o estatuto de objectividade, embora lhes seja indiferente a realidade dos seus objectos. No momento, porém, em que se põe a questão da realidade do objecto surge a necessidade de dar um sentido restrito ao termo “objectividade”<sup>266</sup>. A objectividade restrita é a consciência da realidade do objecto. Esta consciência não tem a ver com a qualidade, quantidade ou valor do objecto, mas tão só com a sua proveniência. Ora a resposta à questão da proveniência só conhece uma alternativa: ou provém do sujeito ou não. Se tivermos a consciência que o objecto nos deve a sua existência, que ele deixa de existir no momento em que desviarmos dele a atenção, então o objecto tem a sua origem em nós, é um produto da nossa fantasia. A apercepção aqui envolvida é a da subjectividade do objecto. Oposta a esta apercepção é a consciência de que o objecto não nos deve a sua existência, que é independente de nós e que a sua existência não é condicionada pelo facto de lhe prestarmos atenção ou não. Só neste caso dizemos que o objecto é real. Em sentido lato de objectividade tanto a representação de uma montanha de ouro como a percepção dos livros à minha frente são objectivas. A montanha de ouro é o objecto em si significado pela imagem psíquica que faz parte da representação. Ela é objectiva na medida em que é uma montanha e não uma planície e é de ouro e não de prata. A sua subjectividade está na proveniência subjectiva. A consciência de que dela tenho é que existe apenas na minha fantasia. Ao

<sup>266</sup> Lipps não fala de sentido lato e sentido restrito de objectividade. Esta distinção é um recurso para ultrapassar a dificuldade de haver apenas o termo português “objecto” para traduzir os termos alemães “Objekt” e “Gegenstand”. Lipps usa as expressões “gegenständliche Subjektivität” e “gegenständliche Objektivität”. Esta última é a objectividade em sentido restrito.





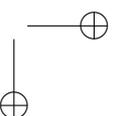
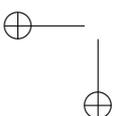
contrário, os livros à minha frente são subsistentes. Tenho a consciência que têm uma existência independente da minha actividade perceptiva. Esta é a consciência ou o sentimento da objectividade restrita ou da realidade.<sup>267</sup>

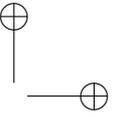
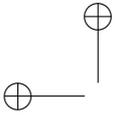
Os dois sentidos de objectividade, o lato e o restrito, divergem no que toca à existência do objecto. Em sentido lato a objectividade apenas tem a ver com a constituição do objecto. É-lhe indiferente se de facto o objecto existe ou não. Não lhe é indiferente, contudo, a possibilidade ou impossibilidade da sua existência. A objectividade dos objectos imaginários, quadrado redondo, círculo recto e semelhantes, está também em reconhecer a impossibilidade real. A afirmação de Meinong de que há objectos que não existem<sup>268</sup> poderia enquadrarse também na psicologia aperceptiva de Lipps. A objectividade restrita decide-se na realidade fáctica do objecto. Neste sentido só é objectivo aquilo que existe por si. Subjectivo é tudo o que provém do sujeito, aquilo cuja existência é condicionada pela apercepção.

A realidade, contudo, não se limita à consciência da objectividade externa. Existe também uma realidade psíquica. A experiência interna é tão objectiva em sentido restrito como a percepção externa. A existência de sentimentos, percepções, desejos e outros estados psíquicos, não é menos certa que a existência de mesas e cadeiras. Há, pois, que determinar mais precisamente a independência do objecto real face ao sujeito. Essa independência pode ser de dois tipos: independência relativamente ao sujeito real e independência relativamente ao sujeito puro. A independência face ao sujeito real é própria da realidade externa. A consciência que temos da cadeira é a de uma realidade objectiva. O segundo tipo de independência significa apenas uma independência face ao contexto psíquico actual imediatamente vivido. Uma dor é real na medida em que é sentida mesmo contra vontade. Mas

<sup>267</sup> LIPPS 1902b, p. 56: “Das Gefühl der gegenständlichen Objektivität oder der Wirklichkeit ist das unmittelbare Bewußtseinssymptom davon, daß etwas dem psychischen Lebenszusammenhang Fremdes, nicht, oder letzten Endes nicht aus ihm Stammendes, in denselben hineinragt und hineinwirkt.

<sup>268</sup> Cf. Cap. II da 3ª Parte.





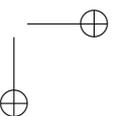
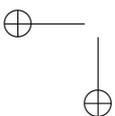
é também subjectiva enquanto condicionada pela estrutura psíquica do sujeito real. A independência do sujeito puro não implica a independência do sujeito real. Resumindo, a realidade, que se manifesta na consciência da objectividade, tanto pode ser objectiva como subjectiva.<sup>269</sup>

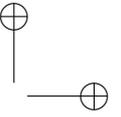
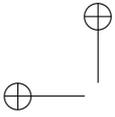
Peculiar à realidade objectiva é a tendência de ser sempre reconhecida como real. Quem viu uma paisagem no passado e teve nessa altura consciência da sua realidade sente a tendência, ao recordá-la, de a pensar também agora como real. Isso mesmo o mostra um exemplo ainda mais simples: quem passou férias há anos numa ilha distante continua a acreditar na existência da ilha. O que uma vez foi tido por real tem a tendência de continuar a ser pensado como real. Esta proposição constitui o que Lipps designa pela lei da tendência geral da realidade.<sup>270</sup> A lembrança não só guarda a consciência da realidade passada, como também mantém a crença presente nessa realidade. Nisto reside a identidade da vida psíquica.

A tendência de um objecto uma vez tido por real continuar sempre a sê-lo só é anulada quando as circunstâncias temporais ou espaciais tornam o objecto diferente. Se o objecto não for modificado pelas circunstâncias, então a consciência da sua realidade mantém-se. A consciência da realidade de uma pessoa vista há meses num determinado local não desaparece apesar de sabermos que a pessoa já não se encontra nesse local. Enquanto o objecto permanecer idêntico a si mesmo, mantém-se a consciência da sua realidade, mesmo que variem as circunstâncias em que ele se encontra. É necessário haver uma circunstância a determinar diferentemente o objecto a fim de que cesse a consciência da sua realidade. Sem uma causa não se deixa de considerar

<sup>269</sup> LIPPS 1902b, p. 57: “Das Bewußtsein der objektiven Wirklichkeit ist das unmittelbare Erleben eines Wahrgenommenen oder Vorgestellten als unabhängig von mir oder ‘meinem Bewußtsein’ überhaupt. Das Bewußtsein der subjektiven Wirklichkeit ist kurz gesagt das Bewußtsein vom Dasein meines ‘Bewußtseins’ und seiner Inhalte und Gegenstände, unabhängig von dem jetzt unmittelbar erlebten Ich oder dem gegenwärtigen Bewußtsein.

<sup>270</sup> Cf. *ibid.*, p. 57.





como presentemente real o que no passado foi tido como real.

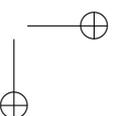
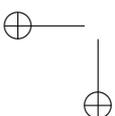
Para compreender a consciência da irrealidade é preciso ter em conta o que Lipps designa por possibilidade objectiva (real) de todos os objectos da fantasia. Estes são por tendência objectos reais. A tendência para serem considerados como reais deve-se aos seus elementos tirados da realidade. A sua objectividade em sentido lato assenta precisamente na realidade dos elementos que os constituem. Deste mesmo factor advém a sua tendência para serem objectivos em sentido restrito. Oposta a esta tendência está a experiência. A combinação dos elementos reais nos objectos da fantasia é arbitrária, vai contra a experiência. Ora a experiência possui a tendência para considerar como irreais todos os objectos cujos elementos não sejam ordenados também empiricamente. Entre estas duas tendências objectivas encontram-se os objectos da fantasia. Daí resulta o “sentimento da possibilidade objectiva real”<sup>271</sup>. As fantasias podem tornar-se realidade. Ora a consciência ou o sentimento da irrealidade surge quando à tendência do objecto da fantasia em se tornar real se opõe um obstáculo intransponível. Logicamente designa-se este obstáculo por paradoxo. A consciência da irrealidade pressupõe a consciência da possibilidade objectiva. O irreal não é aquilo que se reconhece como não real, mas sim o que contradiz a realidade. Mas para que contradiga a realidade, é necessário que em si tenha a tendência para ser considerado real. O juízo negativo é assim a negação de um juízo tendencialmente positivo, vale dizer, a negação da tentativa de um juízo positivo. A negação só tem sentido quando anteriormente houve a tendência para fazer uma afirmação.<sup>272</sup>

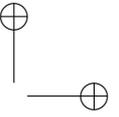
### **1.5.2 A fundamentação aperceptiva da lógica**

Depois de ter exposto no primeiro capítulo de *Einheiten und Relationen* a estrutura egológica da apercepção e, a partir daí, definido os conceitos de objectividade e subjectividade, Lipps ensaia no segundo capítulo, in-

<sup>271</sup> Cf. LIPPS 1902c, p. 62.

<sup>272</sup> *ibid.*, p. 65.

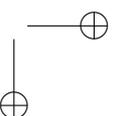
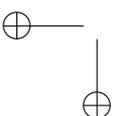


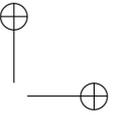
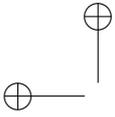


titulado “*Gegenstandsrelationen*”, a fundamentação psicológica da lógica. Para isso procede à elucidação aperceptiva dos conceitos lógicos fundamentais tais como unidade, multiplicidade, abstracção, número, conjunto, complexão, parte e todo. Digno de nota neste capítulo é a utilização de termos originários da escola de Brentano como sejam os conceitos de “estado de coisas” (*Sachverhalt*) e “acto”. A referência de Lipps a Husserl a propósito da definição do número mostra que Lipps conhecia a *Philosophie der Arithmetik* deste.<sup>273</sup> É, pois, muito provável, que Lipps também deva a Husserl os termos apontados. Mais uma vez se confirma a afinidade de problemas tratados na escola de Brentano e na psicologia de Lipps e a influência daquela sobre esta já antes da introdução das *Investigações Lógicas* em Munique.

A objectividade e a subjectividade são relações entre os objectos e o eu. São relações simples, cuja natureza aperceptiva não é difícil de perscrutar. Bem mais difícil é compreender a apercepção implicada nas relações entre objectos tais como a analogia, a causalidade e as relações espaciais. Para isso o melhor caminho é trazer à luz antes de mais os actos aperceptivos mais elementares pressupostos nas relações complexas entre objectos. Assim, para verificar a analogia entre dois objectos é necessário que ambos sejam dados num único acto aperceptivo. Não basta apreender agora um e depois o outro, antes há que apreendê-los ao mesmo tempo e na mesma vivência. Os dois objectos têm de ser tomados conjuntamente, unidos aperceptivamente, afim de se poder apurar a sua analogia. À união de diversos objectos no mesmo acto aperceptivo dá Lipps o nome de “apercepção da unidade”. A vivência da “apercepção da unidade” que, segundo Lipps, é impossível descrever melhor, mas que se tem em quase todos os momentos da vida, é a origem de toda e qualquer unidade. Tudo o que designamos por unidade não é senão o resultado da apercepção da unidade. Para apreendermos o que quer que seja como unidade é necessário fazê-lo num único acto psíquico. Por isso mesmo tudo pode constituir uma unidade, basta que

<sup>273</sup> Cf. LIPPS 1902c, p. 42.





seja objecto de uma apercepção da unidade.<sup>274</sup> Quem olhar para o céu estrelado e arbitrariamente escolher três ou quatro estrelas e as apreender conjuntamente, torna-as numa unidade.

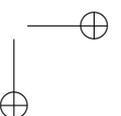
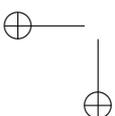
O mesmo vale dizer para a multiplicidade. A consciência de uma unidade vai acompanhada da consciência da multiplicidade que a compõe. Ora também a consciência da multiplicidade ou da diversidade consiste numa “apercepção da multiplicidade”. É possível aperceberem-se diversos objectos em diferentes actos aperceptivos. Assim temos que a consciência da unidade é a consciência da apreensão de diversos objectos no mesmo acto aperceptivo e a consciência da multiplicidade, a consciência de ter simultaneamente diversos actos aperceptivos. Daqui resulta que a apercepção da unidade não é o mesmo que uma apercepção simultânea. Se o fosse, isso significaria que a apercepção da multiplicidade ou da diversidade só poderia ser sucessiva. No entanto, não é esse o caso. Embora os passos da apercepção da multiplicidade sejam sucessivos, isto é, apesar de ela implicar que primeiro seja este objecto apreendido, depois aquele e depois o outro, o seu resultado é simultâneo. Para afirmar a diversidade é necessário reter na memória os passos anteriores. A apercepção da multiplicidade é a consciência simultânea da diversidade destes passos.

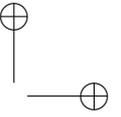
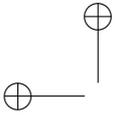
Lipps fundamenta as apercepções da unidade e da multiplicidade na estrutura psíquica do sujeito. Faz parte da essência do espírito tender a apreender num único acto da apercepção os objectos apercebidos simultaneamente. Por seu lado, cada objecto reclama para si uma apercepção própria, isto é, exige uma atenção especial à sua particularidade ou individualidade. Entre estas duas exigências aperceptivas desenrola-se a vida psíquica.

A objectividade e a subjectividade enquanto modificações aperceptivas básicas estendem-se também às apercepções da unidade e da mul-

---

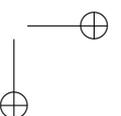
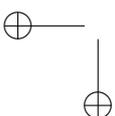
<sup>274</sup> “Apercepção da unidade” traduz o termo alemão “Einheitsapperzeption”. A expressão em português é equívoca. “Da unidade” tanto pode ser genitivo subjectivo como genitivo objectivo. Aqui tem o primeiro significado, cumprindo uma função denominativa. No outro sentido a unidade seria necessariamente anterior ao acto aperceptivo.

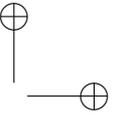




tiplicidade. A apercepção da unidade é objectiva quando “exigida” pelo objecto. A objectividade de qualquer unidade reside na exigência do objecto à apercepção da unidade. Sem esta modificação aperceptiva do sujeito não há unidades objectivas, ou seja, a reivindicação a uma apercepção da unidade é constitutiva de toda a unidade objectiva. Se a apercepção da unidade for arbitrária, então a unidade será subjectiva. *Mutatis mutandis* o mesmo vale para a apercepção da multiplicidade. Contudo, há que atender ao facto psíquico de a apercepção da multiplicidade nunca ser totalmente arbitrária. Isso deve-se à característica atrás apontada de cada objecto reclamar para si uma atenção especial. Mesmo subjectiva a apercepção da multiplicidade tem de ter sempre uma razão objectiva. É isto que se verifica no caso da identidade. O mesmo objecto pode ser elemento de diferentes complexos ou parte de diversas unidades. Da apercepção das diferentes unidades resulta então uma apercepção múltipla do mesmo objecto que faz parte de cada uma delas. À multiplicidade subjectiva opõe-se uma unidade objectiva já que a apercepção do objecto reivindica uma apercepção da unidade. A consciência da identidade do objecto consiste pois na consciência de que à multiplicidade subjectiva corresponde uma unidade objectiva.

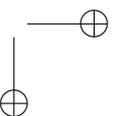
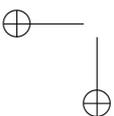
A apercepção da unidade é a relação fundamental de todas as relações entre objectos. Para que dois ou mais objectos entrem numa relação é indispensável que eles sejam apercebidos num único acto aperceptivo. A condição vale tanto para as relações positivas como para as relações negativas. As primeiras são relações de conformidade e as segundas de contraposição. A comparação de dois objectos pode revelar a sua analogia ou a sua diferença. Mas tanto uma como a outra são relações, só que uma é positiva e a outra negativa. De igual modo são a proximidade e a distância relações espaciais. Mesmo a completa diferença entre dois objectos não deixa de ser uma relação. Ao saber que nada têm a ver um com o outro, estou a integrá-los numa relação. Portanto, também neste caso extremo está implícita a apercepção da unidade. Esta relação fundamental nada tem a ver com a constituição particular dos seus elementos. Independentemente da espécie, quali-

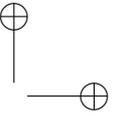
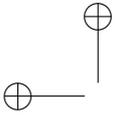




dade, quantidade, modo de ser de um objecto, nada impede de o tomar numa relação, de o comparar ou incluir como parte de uma unidade. A apercepção pode unir seja o que for. Mas a união também pode ser diferente. Perante o mesmo grupo de árvores a apercepção pode uni-las numa unidade indiscriminada ou dar mais realce a uma árvore e subordinar-lhe todas as outras. Os mesmos indivíduos podem ser apercebidos como um povo ou como os compatriotas de um deles. Em ambos os casos operamos com os mesmos objectos, porém, de modo diferente. Nos primeiros casos trata-se de uma apercepção da unidade indiferente e nos segundos de uma apercepção hierárquica. Ou não se dá atenção particular a nenhum elemento, havendo então um equilíbrio aperceptivo entre eles, ou então estabelece-se uma organização na apercepção da unidade. A apercepção estética é um exemplo demonstrativo da apercepção hierárquica. Os factores sensíveis são completamente subordinados aos conteúdos estéticos.

A apercepção indiferente e a hierárquica são relações positivas. Contraposta a elas está a relação negativa da abstracção. Esta não pressupõe menos que elas uma apercepção da unidade. Para abstrair as árvores que rodeiam a árvore sobre a qual pretendo concentrar a atenção, é necessário ter apercebido todas as árvores num mesmo acto aperceptivo. A abstracção pressupõe uma unidade para que dela sejam excluídas determinadas partes. A consciência da abstracção consiste precisamente em ver a árvore sem as outras árvores, em isolá-la do contexto aperceptivo em que é dada primeiramente. A relação abstractiva é também uma relação da unidade entre objectos. Os objectos que se abstraem estão por isso mesmo em relação com o que, por não ser abstraído, se torna objecto exclusivo da consciência. Manifestamente trata-se de uma relação negativa. Ao mesmo tempo, é uma relação gradativa. A negatividade pode ser maior ou menor. O grau de negatividade será tanto maior quanto mais forte for a exigência do contexto a ser coapercebido. A abstracção das qualidades de determinado objecto, por exemplo, a abstracção da cor e do sabor de um fruto para apenas dar tento à sua forma, é mais acentuada que a abstracção dos





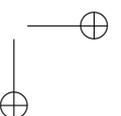
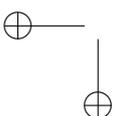
objectos que o rodeiam.

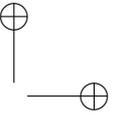
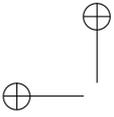
Lipps considera que o apuramento de relações negativas põe em causa o princípio estabelecido por Meinong sobre a coincidência das complexões e das relações. Segundo Meinong, a toda a relação corresponde uma complexão e vice-versa. Para que haja uma relação é necessário que haja mais que um elemento na relação, isto é, que haja uma complexão de dois ou mais elementos, e inversamente toda a complexão pressupõe que os elementos se relacionem entre si e com o todo, pelo menos enquanto partes do todo.<sup>275</sup> Lipps argumenta que o princípio da coincidência assenta sobre dois pressupostos. Primeiro, a relação só fundamenta uma complexão quando se trata de uma relação positiva ou unitária. Uma fórmula matemática e um odor não constituem qualquer complexão apesar de se relacionarem negativamente. Entre ambos há uma relação de incompatibilidade. Trata-se mesmo de uma relação objectiva, exigida pela natureza dos objectos, expressa no juízo “as fórmulas da matemática e o odor nada têm a ver entre si”. Todavia, os dois termos da relação não são elementos de nenhuma complexão. Segundo, o conceito de complexão implica não só que os seus elementos se relacionem positivamente como também exige que constituam um todo. Não basta uma relação positiva sem mais para fundamentar uma complexão. A união dos elementos tem de ser de forma a uni-los num todo. A relação simplesmente copulativa da conjunção “e” não dá azo a qualquer complexão. Não obstante ser uma relação positiva, os seus elementos limitam-se a serem dados num mesmo acto aperceptivo sem que com isso ganhem nova determinação.<sup>276</sup>

A unidade pode ser, portanto, de duas espécies. Consoante a relação aperceptiva da unidade dê ou não dê azo a uma complexão correspondente temos uma unidade de complexão ou então apenas unidade numérica, também designada por conjunto. Um conjunto é uma unidade em que os seus elementos são apercebidos isoladamente. A complexão é uma unidade em que além dos elementos isolados são

<sup>275</sup> MEINONG 1891, p. 254.

<sup>276</sup> LIPPS 1902c, pp. 35 e 36.





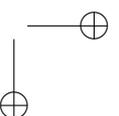
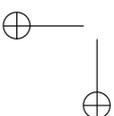
coapercebidos factores unificantes. As mesmas árvores podem constituir uma vez um conjunto, outra vez uma complexão, a saber, uma floresta. No primeiro caso cada árvore é apercebida isoladamente, sendo então as múltiplas apercepções ordenadas numa apercepção da unidade. Se as árvores forem vistas como uma floresta, isso significa que os elementos geográficos que as unem também foram apercebidos. Neste caso não há apercepções isoladas dos diferentes elementos da complexão, antes cada elemento é apercebido no contexto dos outros elementos.<sup>277</sup>

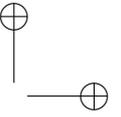
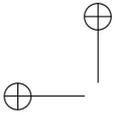
De passagem Lipps rejeita a possibilidade de conteúdos psíquicos globais. Embora habitualmente não nos sejam dados conteúdos psíquicos isolados, isto é, tudo o que vemos, vemo-lo contextualmente, isto não significa que primária e imediatamente nos seja dado um único conteúdo psíquico global. Ainda que não cite os visados pela crítica, Lipps volta-se aqui manifestamente contra a teoria das qualidades morfológicas de Ehrenfels. Lipps acha que é tão errado admitir a doação imediata de conteúdos psíquicos globais como a de conteúdos isolados. Os conteúdos que nos são dados apresentam-se tal como são, constituídos desta e daquela maneira, mas ao lado das qualidades constitutivas não se encontram quaisquer qualidades globais da unidade ou da conformidade. Só por meio de uma apercepção abstractiva ou unificadora o tornamos respectivamente um conteúdo singular ou então um conteúdo global ou um todo.

A apercepção dos elementos de um conjunto é uma apercepção absoluta da multiplicidade. Cada elemento do conjunto é encarado totalmente em si, o mesmo é dizer, é objecto de um único acto aperceptivo. Neste sentido a apercepção dos elementos de um conjunto exclui por completo qualquer apercepção da unidade. As árvores enquanto elementos de um conjunto de árvores nada têm a ver entre si, cada uma é

---

<sup>277</sup> É possível que Lipps tenha recebido de Husserl o conceito de conjunto. O conceito introduzido por Cantor na matemática foi aproveitado por Husserl, colega de Cantor na universidade de Halle, na suas investigações sobre a filosofia da aritmética. Ora Lipps tinha conhecimento desta obra de Husserl; Cf. páginas seguintes.

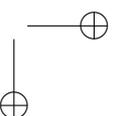
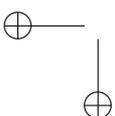


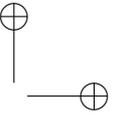


tomada como um singular absoluto. É esta apercepção isoladora da árvore que dá origem ao elemento numérico de “uma árvore”. O sentido de unidade numérica está no facto de a apercepção isolar completamente o seu objecto. A relação dos elementos de um conjunto não é outra senão a de  $1+1+1\dots$ . Este “estado de coisas” (*Sachverhalt*) não se modifica quando os elementos do conjunto são somados por uma apercepção da unidade. Na soma cada elemento preserva a sua completa individualidade, encerrado em si, absolutamente independente dos outros elementos. A apercepção da unidade aditiva ocorre sem que os elementos se relacionem o mínimo que seja sob o ponto de vista material. Pode parecer um paradoxo a apercepção da unidade da soma não pôr fim ao isolamento dos elementos ou à apercepção absoluta da multiplicidade dos mesmos. Como se pode ter uma apercepção da unidade de um conjunto se cada elemento é encarado absolutamente em si? Como se pode somar o que nada tem a ver entre si? A solução do paradoxo está no facto de os objectos da apercepção da multiplicidade não serem objecto da apercepção da unidade aditiva. Esta não tem directamente como objecto os elementos singulares do conjunto, mas sim os “actos” (*Akten*) aperceptivos respectivos. O que se soma são os múltiplos actos aperceptivos concretos e não os conteúdos. A soma das árvores não significa uma apercepção das árvores enquanto objectos de determinada natureza ou feitio. As árvores não se somam enquanto árvores, mas sim enquanto unidades. Ora o que as torna unidades são os actos aperceptivos singulares. Em suma, o que se soma são, por assim dizer, os “batimentos do compasso interno” (*innere Taktschläge*) independentemente dos objectos a que se reportam. A apercepção da unidade de três árvores, por exemplo, apenas se reporta às árvores indirectamente, a saber, na medida em que elas são o objecto accidental dos actos aperceptivos concretos.<sup>278</sup>

As apercepções que dão origem aos elementos numéricos não são empíricas, nem espaciais, nem temporais, nem determinadas de qualquer outro modo. São apenas simples “actos” da apercepção em geral.

<sup>278</sup> Cf. LIPPS 1902c, p. 41.



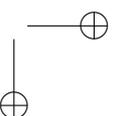
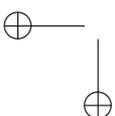


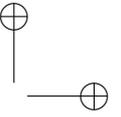
Delas abstraem-se todas as determinações materiais. O que fica é tão só o simples facto de se aperceber algo. Lipps adopta a definição de Husserl de elemento numérico como um simples “algo”<sup>279</sup>. O sentido de “algo” é precisamente o de ser um objecto da apercepção, sem contudo possuir qualquer determinação material. Tal não impede, com efeito, que esse algo seja facticamente determinado. Pode ser uma pedra, uma ideia, um ser vivo, qualquer coisa, mas enquanto elemento numérico toda a determinação fáctica é-lhe accidental.

Só assim se explica que a soma de “uma árvore e uma árvore e uma árvore” seja igual à de “uma floresta e uma floresta e uma floresta”. O resultado “três” é independente do conteúdo dos elementos contados. Mas a razão da identidade do resultado encontra-se no facto de apenas os actos aperceptivos serem tomados em conta. O mesmo estado de coisas torna clara a razão porque a unidade numérica não é gradativa em correspondência com a unidade do objecto. Ninguém duvida que três partes de uma árvore apresentem uma unidade mais íntima que a unidade entre três árvores. Contudo, a unidade numérica “três” relativa a uma e à outra é a mesma.

As complexões distinguem-se dos conjuntos pela sua unidade material. Não são compostas como estes por elementos isolados, vale dizer, por unidades absolutas, mas sim por partes. A complexão é o todo das partes. A apercepção da unidade que forma a complexão é a apercepção de um múltiplo que preserva a sua multiplicidade dentro da unidade aperceptiva. Ao contrário da apercepção da unidade numérica dos conjuntos que apenas incide sobre os actos aperceptivos isolados, a apercepção da unidade complexa é uma apercepção diferenciada ou articulada. Não é uma apercepção pura da unidade na medida em que dá conta das partes do complexo e, desse modo, encerra em si uma apercepção da multiplicidade. Trata-se de uma apercepção articulada em que se interpenetram a apercepção da unidade e a aper-

<sup>279</sup> LIPPS 1902c, p. 42: “Dies können wir auch mit Husserl so ausdrücken: Das numerische Element der Anzahl ist ein bloßes ‘Etwas’.” Lipps reporta-se sem dúvida à *Filosofia da Aritmética* de Husserl: Cf. HUSSERL 1970, p. 80.





cepção da multiplicidade. A noção de “parte” deve-se à articulação da apercepção da unidade. A parte é sempre uma componente da unidade total. “Todo” e “partes” são conceitos correlatos tal como “números” e “unidades”. E assim como não há unidades numéricas sem uma apercepção da unidade dos múltiplos actos aperceptivos absolutos, assim também não há complexão sem uma apercepção articulada da unidade.

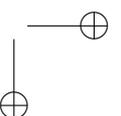
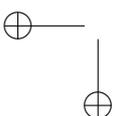
## 1.6 A superação psicológica do psicologismo em Lipps

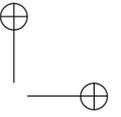
A crítica de Husserl nas *Investigações Lógicas* e a crítica dos próprios alunos ao seu psicologismo levou Lipps a rever pontos essenciais da sua doutrina, sobretudo no que diz respeito à ideia da psicologia. Com a ideia de uma ciência pura da consciência, tal como a desenvolve em *Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik*, procura Lipps responder aos seus críticos fenomenólogos.<sup>280</sup> Esta obra visa primeiramente tratar a distinção entre psicologia e lógica e, ao fim e ao cabo, o seu propósito não é outro senão superar psicologicamente o psicologismo.<sup>281</sup> Para isso Lipps procura, mais do que abandonar as posições criticadas, radicalizá-las por meio de novas análises e distinções, retomando então já a um outro nível os problemas em causa.

A finalidade do presente capítulo é mostrar como é ainda a ideia de uma psicologia pura que está presente na formulação que Lipps faz de uma ciência da consciência. Tal como a psicologia aperceptiva de Lipps respondera às críticas de Stumpf e de Brentano à sua psicologia associativa, assim também a nova ciência da consciência é a resposta às objeções postas à psicologia aperceptiva. O que os seus discípulos encontraram na fenomenologia, a saber, o fundamento exacto de todas as ciências, buscou-o incessantemente Lipps no seio da psicologia. O ra-

<sup>280</sup> Cf. ANSCHÜTZ 1915, p. 4.

<sup>281</sup> Spiegelberg refere que Lipps já em 1903 abandonara o psicologismo; Cf. SPIEGELBERG 1982a, pp. 169 e 258.





dicalismo psicológico de Lipps, que o leva a comparar a sua ciência da consciência à metafísica aristotélica e à crítica kantiana, vem fornecer a última prova de que Lipps não tinha outro intuito com a ideia de uma psicologia pura senão uma fundamentação rigorosa da filosofia. Mas, e é isso que importa aqui salientar, foi dessa procura contínua de um fundamento sólido para a filosofia, que irrompeu a fenomenologia de Munique.

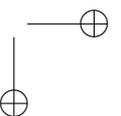
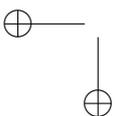
O psicologismo, como Lipps o entende em *Inhalt und Gegenstand*, consiste essencialmente numa confusão entre ocorrências psicológicas e objectos, entre sujeito e objecto, entre eu e mundo.<sup>282</sup> Não distinguir os objectos e as leis próprias destes dos complexos de sensações e representações em que nos são dados é ser psicologista.<sup>283</sup> Tal confusão é visível no caso da lei da causalidade. O psicologismo toma esta lei como uma ocorrência psicológica, como algo que tem lugar na consciência. Ora isso é errado. A lei da causalidade não se refere à necessidade psicológica de pensar um objecto após ter pensado um outro, o que ela diz é que toda a mudança tem uma causa. Trata-se de uma lei objectiva que nada tem a ver com um processo psíquico.<sup>284</sup>

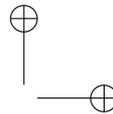
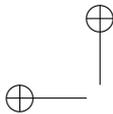
O argumento-chave do psicologismo, de que temos conhecimento das leis lógicas unicamente através de vivências psíquicas e de que, portanto, são leis fundadas sobre factos psicológicos, isto é, de que as leis lógicas só podem ser descobertas por uma investigação psicológica, enfrenta-o Lipps com uma distinção notável entre ciências líri-

<sup>282</sup> LIPPS 1907, p. 522: “Denn das Grundwesen des Psychologismus ist eben dies, daß man psychologische Vorkommnisse zusammenwirft mit demjenigen, was dem Bewußtsein und allen Bewußtseinserlebnissen, also allem Psychologischen als sein absolutes Gegenteil gegenüber steht, d.h. mit den Gegenständen: daß man zusammenwirft das Subjekt und das Objekt, das Ich und die von mir gedachte Welt.”

<sup>283</sup> Cf. *ibid.*, p. 522.

<sup>284</sup> *ibid.*, p. 525: “Das Kausalgesetz sagt nicht: Ich oder andere Individuen pflegen oder pflegten, wenn sie eine Veränderung wahrnehmen oder als vorhanden ansehen mußten, dazu eine Ursache hinzu zu denken oder sie fanden sich zum Hinzudenken einer solchen “genötigt”, sondern es sagt: Zur Veränderung gehört eine Ursache. Das Kausalgesetz sagt also ganz und gar nichts aus über Gewohnheiten oder wiederkehrende Nötigungen des Denkens.”





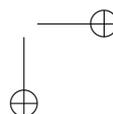
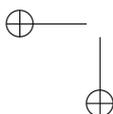
cas e ciências épicas. Efectivamente, todas as leis lógicas são formuladas em proposições gerais em que se exprime a vivência psíquica da exigência. Todavia, a exigência com que qualquer lei se apresenta à consciência em ser reconhecida como objectiva e válida não significa um constrangimento de tipo psicológico.<sup>285</sup> A formulação das leis em proposições gerais e o fazer afirmações sobre elas, tem um duplo sentido. Por um lado “exprimem” leis lógicas, por outro lado “relatam” factos psicológicos. Quer isto dizer que o termo “afirmação” tem um duplo sentido: expressão e relato. A expressão indica imediatamente algo. Um sorriso exprime uma alegria, um grito uma dor, mas também é possível exprimir sentimentos imediatamente por palavras. Neste sentido, quando se faz a afirmação da lei da causalidade exprime-se a exigência de pensar uma causa para uma mudança, exprime-se o reconhecimento dessa exigência.<sup>286</sup> Um outro sentido tem a mesma afirmação quando se reporta a uma mudança e à respectiva causa no mundo das coisas. Aqui não exprime uma vivência actual, antes se relata um acontecimento do mundo externo. “A ‘expressão’ é sempre a comunicação imediata de uma vivência que agora tenho. O ‘relato’, ao invés, é a afirmação sobre algo que descubro num objecto por mim pensado e observado.”<sup>287</sup> Enquanto a expressão faz uma afirmação imediata relativa ao conteúdo, o relato descreve imediatamente algo sobre o objecto. Com a expressão comunica-se o que se vive, neste caso particular, a vivência da exigência. Sem dúvida é a exigência uma determinação do objecto, porém, a vivência da mesma é uma vivência do eu.<sup>288</sup>

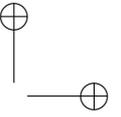
<sup>285</sup> Cf. *ibid.*, p. 525.

<sup>286</sup> *ibid.*, p. 536: “ich gebe damit unmittelbar kund, daß ich jetzt, indem ich den Satz (a lei da causalidade) ausspreche, die Forderungen der Veränderung, als verursacht gedacht zu werden, erlebe.”

<sup>287</sup> *ibid.*, p. 536: “Der ‘Ausdruck’ ist immer die unmittelbare Kundgabe eines jetzt in mir stattfindenden Erlebnisses. Der ‘Bericht’ ist die Aussage über etwas, das an einem gedachten und von mir betrachteten Gegenstande von mir gefunden wird.”

<sup>288</sup> *ibid.*, p. 537: “Die Forderung hat eben diese beiden Seiten, nämlich ihre gegenständliche und ihre Ich-seite. Sie selbst ist Bestimmtheit des Gegenstandes, ihr Erlebnis aber ist meine Sache oder ist Icherlebnis. Und indem ich von jener Bestimmtheit des Gegenstandes berichte, drücke ich zugleich dies Erlebnis aus.”





No caso da poesia o relato é o objectivo da épica. O “poeta empírico”<sup>289</sup> relata o que aconteceu ou o que deveria acontecer. Comunica, portanto, algo sobre o objecto por ele pensado e observado. O poeta lírico, ao contrário, exprime imediatamente as suas vivências. Pode sem dúvida ele servir-se de descrições, mas o que ele intende é dar uma expressão tão directa quanto possível do que lhe vai na alma.

Uma generalização dos termos “épico” e “lírico” permitirá agora fazer a distinção entre psicologia e lógica. Uma determinada afirmação pode ser ao mesmo tempo épica e lírica. A frase “o dia de ontem foi maravilhoso” refere-se ao dia anterior que é o objecto por mim visado, ela relata algo sobre o dia de ontem e, neste sentido, a frase é épica. Mas ela exprime simultaneamente um estado de espírito, não observado, mas vivido. É, portanto, também lírica. O mesmo se passa com a lei da causalidade ou com as outras leis lógicas. Com a afirmação da lei da causalidade reporto-me às coisas, relato como uma mudança tem uma causa, como a causa A tem o efeito B. Ao fazer tal afirmação, porém, exprimo a vivência da exigência que esse estado de coisas me coloca, isto é, dou expressão imediata ao meu reconhecimento dele.

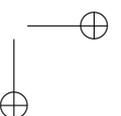
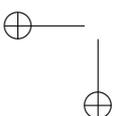
A psicologia é uma ciência épica, ela descreve as minhas vivências, é um relato. A lógica, ao contrário, é lírica. As proposições lógicas reportam-se às vivências da consciência exclusivamente como expressão imediata delas. Daí que a confusão do psicologismo resida no facto de ele não ter em conta a diferença entre épica e lírica, em considerar como épicas as proposições lógicas, em tê-las como relatos sobre acontecimentos reais psíquicos.

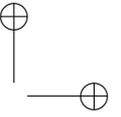
Esta confusão do psicologismo assenta também no desconhecimento da “oposição”<sup>290</sup> entre o eu actual que pensa, sente e quer e o eu pensado por este, o eu tornado objecto. Na verdade, o sujeito das vivências da exigência que os objectos colocam à consciência não é o eu empírico, o eu-indivíduo. A vivência da lei da causalidade é a vivência de um eu pensante, de um eu supra-individual, fora do es-

---

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, p. 538.

<sup>290</sup> Cf. *ibid.*, p. 541.





paço e do tempo.<sup>291</sup> As proposições lógicas são líricas, não na medida em que exprimem vivências do eu real, antes na medida em que são a expressão imediata das vivências do eu puro. Para além dos métodos empíricos da descoberta de leis através da observação dos fenómenos, seja dos fenómenos físicos para a indução das leis físico-naturais, seja dos fenómenos psíquicos para a indução das leis psíquicas, há um terceiro método para a obtenção de leis: a vivência imediata. As leis do pensamento, as leis lógicas, não são pois obtidas à semelhança das leis empíricas, antes são objecto de uma constatação imediata.<sup>292</sup>

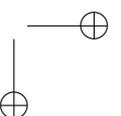
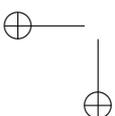
Quais as relações entre o eu puro e o eu empírico? Certamente que só o eu empírico existe na realidade. Contudo, ao pensar os objectos o eu ultrapassa a sua situação, os condicionalismos em que está inserido, em suma a sua individualidade. A vivência das exigências do objecto é, ao mesmo tempo, a vivência do eu puro que se esconde por detrás do eu empírico. Quanto mais puramente forem vividas as exigências, tanto maior é a superação da individualidade e o grau de consciência do eu puro.<sup>293</sup> Daí que se deva atribuir ao eu puro o papel de sujeito da ciência. O eu liberta-se da sua individualidade e, aspecto muito importante, do seu mundo individual, isto é, do mundo tal como lhe é dado no momento presente pelos sentidos. O pensamento, como consciência dos objectos, significa a superação simultânea da individualidade do eu e da relatividade do mundo tal como apercebido empiricamente. Ao eu puro corresponde o objecto puro, vale dizer, o eu puro é o correlato do mundo objectivo puro.<sup>294</sup>

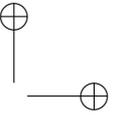
<sup>291</sup> *ibid.*, p. 543: “Indem ich ein Denkgesetz, z.B. das Kausalgesetz erlebe, erlebe ich darin gar nicht das Ich dieses Momentes und dies individuelle Ich, sondern ich erlebe in Wahrheit das denkende Ich überhaupt, und dies ist ein überindividuelles und überzeitliches Ich.”

<sup>292</sup> *ibid.*, p. 542: “Das Kausalgesetz wird überhaupt nicht gefunden, sondern es wird erlebt. Der Irrtum der Psychologen besteht dann in der Meinung, die Denkgesetze seien gefunden.”

<sup>293</sup> *ibid.*, p. 544: “Die Zuwendung zum Gegenstande ist, als Abwendung von der Individualität, zugleich die Zuwendung zu diesem [reinen] Ich.”

<sup>294</sup> *ibid.*, p. 545: “Dies Ich ist eben das notwendige Korrelat der reinen und allumfassenden Gegenstandswelt oder der reinen objektiven Welt, sowie das individuelle





Todas as leis e todos os juízos são expressões imediatas das vivências do eu puro. Estas vivências consistem no assentimento que o eu puro necessariamente tem de dar às exigências dos objectos. Como o eu puro é supra-individual e supra-temporal, as exigências por ele vividas são válidas independentemente do local e do tempo em que ocorrem. Mesmo um juízo empírico reivindica uma validade para todos os tempos e todos os indivíduos. Mesmo que os dados empíricos que estavam na base do juízo se modificassem, o juízo não perderia a sua validade. Continuaria a ser verdade que em determinada situação e em determinado lugar ocorreria aquilo a que o juízo se refere.

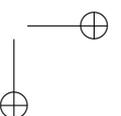
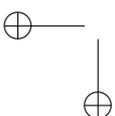
Nas vivências das exigências dos objectos, vivências em que consiste o conhecimento, há a distinguir dois momentos: a vivência das exigências do objecto propriamente ditas e a vivência da lei das exigências.<sup>295</sup> Ao mesmo tempo que os objectos dados à consciência fazem valer os seus direitos, exigindo o reconhecimento dos mesmos, são vividas as coordenadas em que as exigências são feitas. Temos, portanto, dois elementos que se condicionam: as exigências dos objectos e as leis das exigências. Não é possível vivenciar as leis das exigências sem ser em confronto com as exigências efectivas dos objectos, mas estas só são apercebidas como tais na medida em que se inserem nas leis das exigências. É assim que as leis gerais da física se enquadram na lei da causalidade. Do mesmo modo as leis da matemática subordinam-se à lei da identidade.<sup>296</sup> Todos os juízos, em suma, pressupõem as leis das exigências em que se ordenam, leis que Lipps designa por leis do pensamento. Chegamos assim a dois tipos de leis: as leis dos objectos e as leis do pensamento. as últimas constituem o âmbito da lógica.

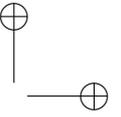
---

und Moment-Ich das notwendige Korrelat ist der Welt, so wie sie mir in einem Moment erscheint. Es ist das dem reinen Objekte entsprechende reine Subjekt.”

<sup>295</sup> *ibid.*, p. 548: “In jeder Erkenntnis, jeder vermeintlichen und jeder wirklichen, werden einerseits die Forderungen der Gegenstände und wird andererseits das Gesetz derselben erlebt. p. 549: “Und demgemäß gibt es kein Urteil, in dem nicht unmittelbar auch die Gesetzmäßigkeit der Forderungen mit zur Wirkung käme und erlebt würde.”

<sup>296</sup> Cf. *ibid.*, p. 549.





Tarefa primária da lógica é a de extrair das vivências objectivas do eu puro as leis do pensamento.<sup>297</sup>

A distinção aqui traçada entre as exigências concretas dos objectos e as leis do pensamento corresponde à distinção kantiana do *a priori* e *a posteriori*. A experiência é a doação do objecto ao eu individual e, desse modo, é subjectiva. Ela é condicionada pelos factores subjectivos de quem a faz e pelo lugar accidental que o sujeito ocupa no mundo. As exigências vividas na experiência não são por si objectivas. É o pensamento que, ao estruturá-las, decide da sua validade e lhes empresta o carácter de objectividade ou de ilusão.<sup>298</sup> Os elementos cognitivos que provêm da experiência e assim do eu individual são *a posteriori* e os que provêm do eu puro são *a priori*. Cada juízo é o composto dos dois elementos e o que os une são as exigências.<sup>299</sup>

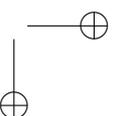
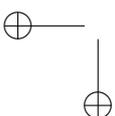
Os elementos *a priori* do conhecimento, no entanto, não são meramente formais. A infiltração do pensamento nos elementos *a posteriori* requer a “argamassa” que una os elementos dispersos da experiência e lhes dê uma unidade.<sup>300</sup> Essa argamassa são os elementos materiais *a priori*. Exemplo é o conceito “coisa”. No juízo “a pedra está quente” o que a experiência nos dá é unicamente um contexto espacial de objectos da percepção. O que é dado é a dureza num determinado local e numa determinada extensão e o calor. Porém o juízo diz mais que o simples ajuntamento espacial de dados da experiência. Ele diz que uma coisa que possui a qualidade da dureza também possui a qualidade do

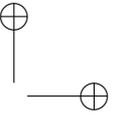
<sup>297</sup> *ibid.*, p. 550: “Die Logik nimmt aus den Urteilen das Gesetz der Forderungen heraus, das der Urteilende in ihm erlebt, das Gesetz, das im Urteilen zu den Forderungen der Gegenstände hinzukommt, d.h. in ihnen zugleich miterlebt wird. Und diese nennen wir die Denkgesetze.”

<sup>298</sup> *ibid.*, p. 552: “Die Gesetze sind ja das über die Forderungen der Gegenstände Richtende, den Geltungsanspruch, den das Erfahrene stellt, Verneinende oder Bestätigende.”

<sup>299</sup> Cf. *ibid.*, p. 552.

<sup>300</sup> *ibid.*, p. 552: “Es bedarf des Mörtels sozusagen zum Aufbau der Erkenntnis aus den Elementen der Erfahrung oder aus der Erfahrung Gegebenen. Und was diesen Mörtel schafft, ist das denkende und nach den Gesetzen des Denkens die der Erfahrung entnommenen Gegenstände verknüpfende Ich.”





calor. Ora na percepção não é dada a coisa . Esta é um elemento material *a priori* que o pensamento acrescenta aos dados empíricos afim de os cimentar numa unidade cognitiva.<sup>301</sup>

A lógica em geral é a ciência que extrai os elementos *a priori* presentes em todo o conhecimento e, com isso, separa o eu puro do eu real. Em particular, é a ciência que se ocupa das leis *a priori* do pensamento e do conhecimento. Enquanto as ciências da natureza laboram com os materiais que a consciência individual lhes fornece a fim de lhes juntar os elementos materiais *a priori* e subordiná-los às leis do pensamento, conferindo-lhes um estatuto científico, a lógica mostra como se desenvolve esse processo, ao mesmo tempo que traz à luz os elementos e as leis *a priori*.<sup>302</sup>

A psicologia enquanto ciência do eu divide-se em duas disciplinas: a ciência da consciência que se funda na experiência imediata e se ocupa do eu puro e a psicologia empírica que assenta na experiência mediata e trata do eu real. A primeira é a ciência que fundamenta a objectividade do conhecimento em geral e a ela compete o título aristotélico de filosofia primeira.<sup>303</sup> A lógica, a ética e a estética puras são disciplinas da ciência da consciência. É só neste sentido de psicologia que vale a designação das ciências normativas como disciplinas psicológicas ou ciências fundadas na psicologia.<sup>304</sup>

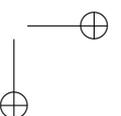
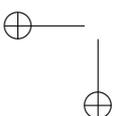
A psicologia empírica está para a ciência da consciência como a física para a geometria. As ciências empíricas, as ciências da experiência mediata, tratam de um mundo transcendente, do mundo real das coisas, independente da consciência. O mundo é-lhes condição

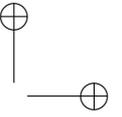
<sup>301</sup> Cf. *ibid.*, p. 554.

<sup>302</sup> *ibid.*, p. 557: “Die Logik ist oder sollte sein die Wissenschaft, die aus allem Denken und Erkennen das Apriorische herauslöst, und damit aus dem denkenden individuellen Ich das überindividuell und überzeitlich denkende Ich. Sie ist insbesondere die Wissenschaft, welche die apriorische Gesetzmäßigkeit des Denkens und Erkennens findet (...) Sie erkennt damit, wie Erkenntnis entsteht und was ihr Wesen ist.”

<sup>303</sup> Cf. *ibid.*, p. 558.

<sup>304</sup> Cf. *ibid.*, p. 562.





necessária. Mas o mundo tal como as ciências empíricas o intendem não é um dado, antes uma construção. As ciências da natureza, por exemplo, constroem o mundo a partir do material das sensações externas.<sup>305</sup> Tal construção é feita de modo a converter o conjunto das coisas num mundo submetido à lei da causalidade. Os fenómenos empíricos passam a ser explicados num contexto causal. Também a psicologia empírica procede causalmente sob a condição da hipótese de um mundo real das coisas, dos objectos e dos sujeitos reais. As ciências da experiência imediata como a geometria e a ciência da consciência são intuitivas, não causais, e não pressupõem um mundo transcendente. A ciência da consciência distingue-se das outras ciências intuitivas por ser uma ciência introspectiva. “O seu objectivo é o conhecimento do entendimento puro, do espírito moral e da vontade pura, em suma, o conhecimento do eu puro.”<sup>306</sup>

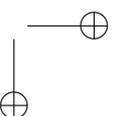
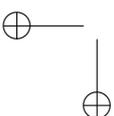
Entendendo-se a metafísica no sentido de filosofia primeira de Aristóteles, ou seja como a ciência fundamental, cabe à ciência da consciência a designação de metafísica. A ciência da consciência e dos seus objectos que, partindo da consciência individual chega à consciência pura é, ao mesmo tempo, a “crítica da razão teórica e da razão prática”<sup>307</sup>. Mas ela pode designar-se também por psicologia da experiência imediata e nela repousa a fundamentação de todas as ciências.

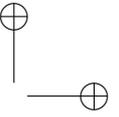
---

<sup>305</sup> Cf. *ibid.*, p. 647.

<sup>306</sup> *ibid.*, p. 650: “Ihr Ziel ist die Erkenntnis des reinen Verstandes, des reinen wertenden Geistes und des reinen Willens, kurz die Erkenntnis des Ich, nämlich des reinen Ich.

<sup>307</sup> Cf. *ibid.*, p. 669.



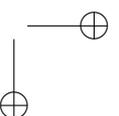
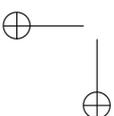


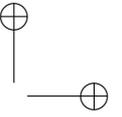
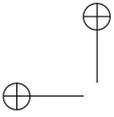
## Capítulo 2

# SÍMBOLO E INTENCIONALIDADE

### 2.1 Introdução

A averiguação e a análise dos elementos da psicologia de Theodor Lipps que predispueram e conduziram os seus discípulos à fenomenologia constituíu sem dúvida um passo importantíssimo para a compreensão da fenomenologia de Munique. Mas a verificação de que em Munique se encontravam reunidas no dealbar do século XX as condições favoráveis a um pensar fenomenológico não constitui razão suficiente para justificar a reivindicação dos fenomenólogos de Munique a uma génese própria da sua fenomenologia. Ou seja, a psicologia pura, advogada por Lipps, constituiu claramente um terreno fértil para a fenomenologia; porém, isso não demonstra que a origem da fenomenologia de Munique seja independente da fenomenologia husserliana. O que ficou tão só demonstrado foi que em Munique estavam criadas as condições necessárias para que ali a fenomenologia se desenvolvesse. A realização de uma possibilidade não se confunde com as suas condições. Ora a primeira parte do trabalho limitou-se





a mostrar que essas condições estavam dadas na psicologia pura de Lipps. A questão que agora se põe na segunda parte tem a ver com a realização dessa possibilidade: chegaram os discípulos de Lipps a uma análise fenomenológica da consciência ainda antes da vinda a lume das *Investigações Lógicas* ou começa a fenomenologia de Munique com a recepção em 1902 da obra de Husserl ?

Que a fenomenologia de Munique tem a sua origem na fenomenologia de Husserl é o que afirma a tese mais generalizada. Para já não falar da larga maioria dos manuais de história da filosofia que referem Husserl como o fundador da fenomenologia e que levam muitas vezes a uma quase identificação da fenomenologia em geral com a fenomenologia de Husserl<sup>1</sup>, o próprio Herbert Spiegelberg apresenta a recepção das *Investigações Lógicas* como o verdadeiro começo da fenomenologia em Munique.<sup>2</sup> A obra de Husserl teria voltado os discípulos de Lipps contra o psicologismo do mestre e emprestado uma nova orientação ao seu pensamento.<sup>3</sup>

Contra esta posição está a reivindicação dos fenomenólogos de Munique a uma origem própria da sua fenomenologia. Adolf Reinach relata numa carta de 1907 a Theodor Conrad a dúvida de Johannes Daubert “se a verdadeira fenomenologia, tal como é praticada em Munique enraíza em Husserl”<sup>4</sup>. E Pfänder declara mesmo de forma categórica que a fenomenologia teve duas origens, os discípulos de Lipps em Munique, Daubert, Pfänder, Geiger e Reinach, e Husserl em Göttingen<sup>5</sup>. O mesmo volta a ser reafirmado por fenomenólogos

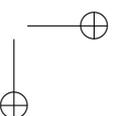
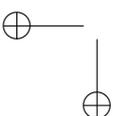
<sup>1</sup> Merece especial destaque a radicalidade com que René Schérer defende tal tese: “Husserl est le fondateur de la ‘phénoménologie’. Peu de philosophies ont eu, comme la phénoménologie, la fortune de se rendre indépendants d’un nom pour caractériser une attitude de réflexion et une méthode”. SCHÉRER, 1973, p.255.

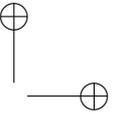
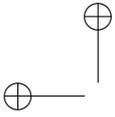
<sup>2</sup> Cf. SPIEGELBERG 1982a, p. 169.

<sup>3</sup> Este ponto de vista é também o defendido em LÖWITZ 1930 e GADAMER 1963.

<sup>4</sup> “ob die eigentliche Phänomenologie, wie man sie in München betreibe, bei Husserl ihre Wurzel habe”. ANA 378 B II.

<sup>5</sup> “zwei Ausgangsstellen der Phänomenologie: 1. Münchener Lipps-Schüler, Daubert, Pfänder, Geiger und Reinach; 2. Husserl in Göttingen”. Pfänderiana A





de Munique da segunda geração<sup>6</sup>. É esta reivindicação a uma origem fenomenológica própria, que tem uma relevância tamanha não só na compreensão da fenomenologia de Munique, mas mesmo numa correcta avaliação do movimento fenomenológico, que se pretende justificar ao longo desta segunda parte.

Ainda antes do aparecimento das *Investigações Lógicas* de Husserl em 1900 e 1901 já os termos “fenomenologia”, “fenomenológico” e “puramente fenomenológico” eram correntes no círculo dos discípulos de Theodor Lipps em Munique<sup>7</sup>. A tese da agregação académica de Alexander Pfänder, publicada em 1900, mas entregue à universidade em 1899, tem mesmo o título *Phänomenologie des Wollens* e Max Ettliger, um outro discípulo de Lipps, utiliza o termo “puramente fenomenológico” na dissertação doutoral de 1899<sup>8</sup>. O próprio Lipps utiliza também a expressão “puramente fenomenológica” num artigo de 1901, mas entregue para publicação em 1900<sup>9</sup>. O significado dado ao termo é o de uma descrição, feita sem preconceitos, do que se oferece imediatamente à consciência. A descrição deverá abster-se de toda a interpretação e cingir-se à verificação dos fenómenos imanentes da consciência.

Concluir daqui a justeza da reivindicação dos fenomenólogos de Munique a uma origem independente da fenomenologia husserliana<sup>10</sup>

III 2, reproduzido em AVÉ-LALLEMANT 1975a, p. 11.

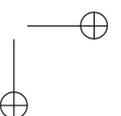
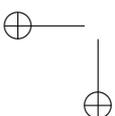
<sup>6</sup> BÜTTNER 1935, p.317: “Die Phänomenologie ist nämlich durchaus nicht das alleinige Werk Husserls, sondern sie wurde in München, in dem Schülerkreis um Theodor Lipps, mitbegründet, und Husserl selbst hat bekannt, daß ihm erst beim Zusammentreffen mit diesem Kreis ganz klar wurde, was er eigentlich Neues wollte”. BECK 1930, p. 98: “Gleichzeitig aber mit Husserls Anfängen und ursprünglich ohne seinen Einfluß gelangte man auch in München im Schülerkreis von Theodor Lipps - mit Hilfe (eines) analogen Forschungsprinzips zu analogen Resultaten.” Ernst von Aster declara que a viragem fenomenológica dos discípulos de Lipps se dera já antes do aparecimento das *Investigações Lógicas*. Cf. VON ASTER 1935, p. 85

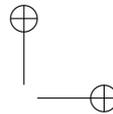
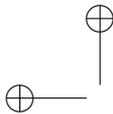
<sup>7</sup> Cf. SMID 1982, pp. 115-125.

<sup>8</sup> Cf. ETTLINGER 1899, p. 169.

<sup>9</sup> Cf. LIPPS 1901, p. 161.

<sup>10</sup> Cf. SMID 1982, p. 115-116.





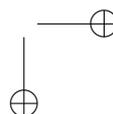
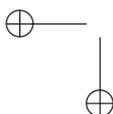
é dar demasiada importância a um termo cujo uso era à altura generalizado<sup>11</sup>. Brentano tomara “fenomenologia” como sinónimo de “psicologia descritiva” ou “psicognosia” nas lições de 1888<sup>12</sup>, designando explicitamente com isso a aplicação à psicologia de um procedimento metodológico já utilizado nas ciências naturais, por exemplo, na anatomia descritiva, na mecânica ou na geognosia. Haveria primeiro que descrever os fenómenos antes de os explicar. Na filosofia, por seu lado, o significado predominante de fenomenologia ainda era o que Hegel emprestara ao conceito na *Fenomenologia do Espírito*. Com a fixação do sentido de fenomenologia como “ciência da experiência da consciência”, operada por Lotze entre outros, o termo é apropriado pela psicologia<sup>13</sup>. Através de Carl Stumpf e de Theodor Lipps, o primeiro tendo sido aluno de Lotze e o segundo influenciado pelos seus escritos, é muito provável que esse sentido estivesse ainda presente no uso do termo em Munique. O uso do termo fenomenologia era, portanto, por demais amplo para que o seu aparecimento em Munique, na escola de Lipps, mesmo num sentido análogo ao utilizado posteriormente por Husserl nas *Investigações Lógicas*, fosse prova de uma génese própria da fenomenologia de Munique.

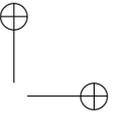
A justeza da reivindicação dos fenomenólogos de Munique só pode ser decidida por critérios fornecidos *a posteriori* a partir do sentido que o conceito “fenomenologia” efectivamente assumiu no que historicamente se convencionou chamar “movimento fenomenológico”. A anterioridade de uma coisa tem de se decidir à luz dessa mesma coisa. O que está, pois, em causa é a identidade da fenomenologia de Munique antes da recepção das *Investigações Lógicas* e a fenomenologia tal como se desenvolveu na sequência desta obra de Husserl.

<sup>11</sup> Cf. SCHUHMANN 1984, p.40-42. Schuhmann mostrou que já muito antes de Husserl “fenomenologia” era um termo em voga nas mais diversas disciplinas, desde a medicina à religião. O seu significado aí designa um procedimento científico descritivo que, no seguimento de Newton (*hypotheses non fingo*), se abstém de explicações que não sejam fornecidas pela própria experiência.

<sup>12</sup> Cf. BRENTANO 1982.

<sup>13</sup> Cf. SCHUHMANN 1984, p.39.





Porém, e aqui reside a dificuldade, o movimento fenomenológico agregou-se mais à volta de um estado de espírito implícito do que de uma aceção clara e explícita de fenomenologia. Decidir se a fenomenologia de Munique é anterior à recepção das *Investigações Lógicas*, o mesmo é dizer, se é já fenomenologia no sentido posterior do termo, pressupõe a definição do que é fenomenologia; só que essa definição, apesar de ser muitas vezes exigida, não foi dada ou, se o foi, nunca teve qualquer carácter vinculativo<sup>14</sup>. Esta é aliás uma das dificuldades sentidas por Spiegelberg ao tentar definir o movimento fenomenológico<sup>15</sup>. O próprio Husserl que, dando-se conta que a fenomenologia se tinha tornado num equívoco<sup>16</sup>, tentou delimitar o seu sentido reivindicando para si a exclusividade fenomenológica<sup>17</sup>, não mantém de modo algum um sentido unívoco de fenomenologia<sup>18</sup>.

O sentido plural de fenomenologia no seio do movimento fenomenológico, não significa, todavia, uma equivocidade absoluta, de que resultaria a indecidibilidade quanto ao que é e não é fenomenologia. Há elementos comuns, porque essenciais, a toda a “fenomenologia fenomenológica”. Será a partir daí que se avaliará a reivindicação da fenomenologia de Munique a uma génese própria.

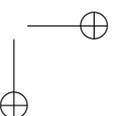
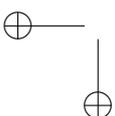
<sup>14</sup> Em 1918 Pfänder declara no Jahrbuch não ser ainda possível dizer o que é a fenomenologia e o que pretende: “In Kürze und doch verständlich heute zu sagen, was Phänomenologie ist und will, wird zwar von vielen Seiten gewünscht, ist aber derzeit wohl kaum möglich.” PFÄNDER 1918, p.166. Cf. sobre este tema SCHUH-MANN 1984, pp. 54 ss.

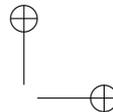
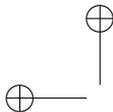
<sup>15</sup> Cf. SPIEGELBERG 1982a, p. 1-3.

<sup>16</sup> Em carta de 21 de Março de 1930 a Dorion Cairns: “Phänomenologie (auch die vielfarbige des Jahrbuchs) ist zur Äquivokation geworden.” CAIRNS 1959, p. 284.

<sup>17</sup> No início dos anos vinte Husserl costumava dizer: “Die Phänomenologie, das sind ich und Heidegger, sonst niemand”, GADAMER 1963, p. 4. Numa carta de 19 de Junho de 1935 escreve Husserl a Spiegelberg: “alle Schriften der Münchener Schule – der Pfänderschen – rechne ich nicht zur Philosophie” citado em SCHUH-MANN 1973, p. 3.

<sup>18</sup> SCHUHMAN 1984, p. 54: “...der Phänomenologie Husserls eignet...eine Polivalenz, derzufolge sie sich kaum in einer deskriptiven Definition einfangen und einebnen lässt.”



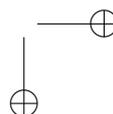
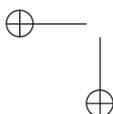


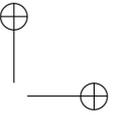
Nada de mais fundamental à fenomenologia do que a ideia de intencionalidade<sup>19</sup>. Todas as análises fenomenológicas são intencionais. A superação definitiva do monismo sensualista e do associativismo psicológico e de outras formas de psicologismo deve-se justamente à noção de que a consciência não é um receptáculo de sensações e representações, mas sim o estar voltado para os objectos que são percebidos, representados, imaginados, pensados, amados, etc. O objecto intencional não se confunde com o conteúdo dos actos psíquicos em que se dá à consciência e, por isso, não é de natureza psíquica. A lógica, tal como as outras ciências do espírito, não se funda na psicologia precisamente porque as leis do objecto não se reduzem às leis dos actos psicológicos em que é percebido ou pensado.

Contudo, a intencionalidade não é exclusiva da fenomenologia; todos os discípulos de Brentano adoptam a noção que o mestre fora buscar à escolástica. Portanto, é necessário caracterizar a ideia de intencionalidade específica à fenomenologia de modo a distingui-la da psicologia descritiva de Brentano. Essa ideia de intencionalidade será a pedra de toque da originalidade da fenomenologia de Munique.

Duas tarefas se impõem aqui. Primeiro, apurar a ideia de intencionalidade em Husserl, mas sobretudo seguir o desenvolvimento dessa ideia até às *Investigações Lógicas*. Essa é a tarefa do primeiro capítulo. Segundo, mostrar que em Munique houve um desenvolvimento paralelo dessa mesma ideia de intencionalidade. Disso ocuparse-ão os restantes capítulos. A acepção de intencionalidade como função simbólica em Munique corresponde à ideia husserliana de intencionalidade como representação de algo não directamente presente à consciência.

<sup>19</sup> “Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heißt Intentionalität.” HUSSERL 1976, p. 337.





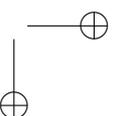
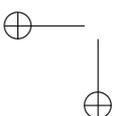
## 2.2 Os Dois Conceitos de Intencionalidade no Primeiro Husserl

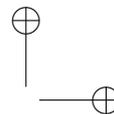
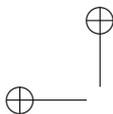
### 2.2.1 O conceito fenomenológico de intencionalidade

A opinião de Ludwig Landgrebe de que é “fácil ter uma visão de conjunto sobre as relações entre a fenomenologia de Husserl e a escola de Göttingen”<sup>20</sup> e, mais ainda, de que essa época do movimento fenomenológico se encontra encerrada, assenta na convicção de que os primeiros discípulos de Husserl apenas aproveitaram temas isolados do pensamento do mestre, sem se aperceberem da tendênciabase a eles subjacente.<sup>21</sup> Landgrebe contrapõe a essa fase encerrada para a fenomenologia de Husserl a necessidade de esta enfrentar a filosofia de Martin Heidegger na medida em que representa um desafio precisamente à sua tendênciabase. Ora, ainda segundo Landgrebe, o motivo base de todo desenvolvimento fenomenológico de Husserl reside na concepção de intencionalidade que lhe é específica. Só por desconhecimento desta especificidade é que os primeiros discípulos de Husserl puderam desenvolver diferentes aspectos da fenomenologia, tais como a intuição das essências e a análise intencional como método psicológico, mas rejeitando as consequências posteriormente tiradas por Husserl nas *Ideias* do que já nas *Investigações Lógicas* dava a profunda unidade ao todo das investigações epistemológicas ali realizadas. Em boa parte deve-se esse desconhecimento ao facto de Husserl ter adoptado o termo e o conceito de intencionalidade do seu mestre Brentano e de o próprio Husserl, ao início, não ter notado a especificidade da sua concepção. O

<sup>20</sup> Cf. LANDGREBE 1949, p. 58. Esta afirmação data de 1949, ainda antes de SPIEGELBERG 1960, obra em que é apresentada pela primeira vez a fenomenologia dos primeiros discípulos de Husserl! Landgrebe usa as expressões “escola de Göttingen” e “discípulos de Husserl” ainda num sentido indistinto que engloba os fenomenólogos de Munique.

<sup>21</sup> *ibid.* Trata-se de uma convicção na medida em que, apesar de Landgrebe escrever que isso se deixa demonstrar, tal demonstração ainda está por realizar.





que constitui, porém, o impulso filosófico de Husserl é o que distingue o seu conceito de intencionalidade do de Brentano.

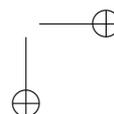
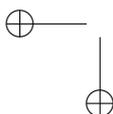
Para Brentano<sup>22</sup> a intencionalidade indica a relação específica entre os actos psíquicos e os objectos mentais ou intencionais. No centro do interesse de Brentano está, a partir da relação de intencionalidade, em chegar a uma classificação dos fenómenos psíquicos e, depois, avançar para um estudo das relações entre as diferentes classes apuradas. A sua concepção é a de que a cada acto corresponde um objecto intencional. A expressão husserliana de “intencionalidade da consciência” não é por ele utilizada e a questão relativa a vários actos poderem ter o mesmo objecto intencional era-lhe estranha. Brentano deixa em aberto os problemas epistemológicos que se prendem com a intencionalidade como sejam a questão sobre a relação do objecto intencional com o objecto real e, ligada a esta, a questão da evidência, por considerar que tais questões eram indiferentes a uma psicologia descritiva unicamente interessada nos elementos imanentes da consciência. A posição de Brentano é a de um realismo epistemológico que atribui às ciências da natureza a competência de decidir sobre os objectos realmente existentes.

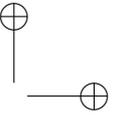
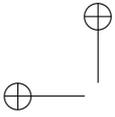
Logo em *Philosophie der Arithmetik* a concepção de intencionalidade diverge substancialmente daquela de Brentano. Nessa primeira obra de Husserl a intencionalidade reveste já o sentido de uma actividade produtiva da consciência. Essa produtividade consiste no preenchimento de uma representação que ao princípio pode surgir vazia. Só assim é possível com o sinal numérico ter uma representação vazia ou cheia, ou mais ou menos preenchida. A representação preenchida do número é aquela que pela via produtiva obtemos pouco a pouco pela contagem.

Intencionalidade significa nesta acepção um visar (*Vermeinen*) de algo ainda não presente. A representação não se fica pelo que é imediatamente dado, antes através dele ela visa algo mais ainda não pre-

---

<sup>22</sup> Trata-se aqui de apresentar o conceito de intencionalidade de Brentano tal como é visto por Landgrebe. Não está aqui em causa a rectidão desta interpretação.



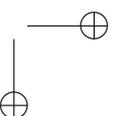
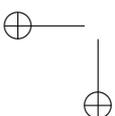


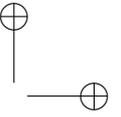
sente. Há que distinguir pois entre um visado não genuíno e um visado genuíno. Ao escutar a conversa de alguém o que primeiramente ouvimos são sons, estes são o primeiro conteúdo da percepção. Porém, não são os sons o que a audição tem por fim, mas sim a captação do sentido das palavras ouvidas. O visado genuíno é o sentido da conversa. A intencionalidade da representação não é pois mais entendida no sentido estático de Brentano, antes ela significa o dinamismo da representação em indicar mais do que nela está imediatamente presente. Intencionalidade é tomada no sentido literal de que a consciência tende para o objecto genuinamente visado, de que procura (*Streben*) preencher a sua intenção. Ora nesta passagem de uma representação não genuína a uma representação genuína, da intenção ao seu preenchimento, temos uma actividade (*Leistung*) que tem por finalidade a constituição (*Herstellung*) da representação genuína. Esta actividade constitutiva da consciência é o laço que une os diferentes actos psíquicos de modo que os actos vazios ou de simples intenção indicam os actos de intuição ou de preenchimento. Com esta concepção de intencionalidade Husserl ultrapassa definitivamente o sensualismo atomista psíquico que ainda se faz sentir na classificação espartejante dos actos psíquicos por Brentano. A afirmação posterior de Husserl de que a essência da consciência é actividade sintética (*synthetische Leistung*) é simplesmente o desenvolvimento consequente da ideia de intencionalidade já presente na sua primeira obra.

### **2.2.2 Os manuscritos husserlianos de 1893 e 1894**

Esta exposição de Landgrebe merece algumas correcções à luz da publicação em 1979 de importantes manuscritos de Husserl<sup>23</sup>, datados de 1893 e 1894, sobre o tema da intencionalidade. Segundo o editor desses textos, Bernhard Rang, eles mostram que Husserl aborda o problema da intencionalidade de duas perspectivas diferentes, chegando também

<sup>23</sup> HUSSERL 1979. “Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung” de 1893, pp. 269-302, e “Intentionale Gegenstände” de 1894, pp. 303-348.





a dois conceitos diferentes de intencionalidade que de comum pouco mais têm que o nome.<sup>24</sup> Ocupando-se do problema das representações sem objecto Husserl determina, por um lado, intencionalidade como relação das representações ao objecto, ao passo que na averiguação das ligações entre intuição e representação define intencionalidade como a intenção de certas representações dirigida às intuições correspondentes de preenchimento. Este duplo sentido de intencionalidade encontra-se ainda nas *Investigações Lógicas* e o próprio Husserl dá-se conta dessa ambiguidade.<sup>25</sup>

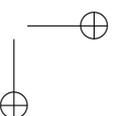
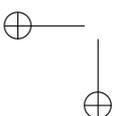
Em “Anschauung und Repräsentation” de 1893 e em “Psychologische Studien zur Elementaren Logik” de 1894<sup>26</sup>, Husserl desenvolve o segundo conceito de intencionalidade referido por Rang e que é aquele que Landgrebe tem em mira. O problema que Husserl tenta resolver no manuscrito de 1893 com este novo conceito de intencionalidade é o mesmo que Ehrenfels expõe no artigo “Über Gestaltqualitäten” de 1890. Como é possível perceber a unidade de um conteúdo complexo como é o caso da melodia ? O que é dado imediatamente à consciência são intuições sucessivas de diferentes sons. Trata-se pois de saber em que consiste a unidade do todo que constitui a melodia e de mostrar que o todo não se reduz à soma das suas partes. Husserl aborda o problema sob o ponto de vista de que há um único acto virado para o todo da melodia. “Uma melodia não é uma soma de intuições isoladas na medida em que a sucessão ou o desenvolvimento dos seus sons ocorre num único acto permanente. Ainda que a cada som corresponda um acto singular, terá que haver um acto que abarque a unidade do todo na medida em que faz parte em cada momento da matéria da atenção.”<sup>27</sup>

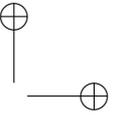
<sup>24</sup> Cf. RANG 1979, p. XLIX.

<sup>25</sup> Cf. HUSSERL 1984, p. 393; cf. RANG 1979, pp. L-LI.

<sup>26</sup> Cf. HUSSERL 1979, pp. 92-123.

<sup>27</sup> “Eine Melodie ist auch insofern nicht eine Summe gesonderter Anschauungen, als die zu ihr gehörigen Folgen bzw. Auseinanderentwicklungen von Tongestalten in einem (zeitlich dauernden) Akte verlaufen. Mögen den einzelnen Tönen und Gebilden auch besondere Akte entsprechen, ein Akt muß dasein, der übergreifend die inhaltliche Einheit umspannt, soweit sie in jedem Momente Inhalt eines Bemerkens





Husserl acha então que é inevitável dar dois sentidos ao termo intuição, um restrito e um lato. Em sentido restrito intuição é o conteúdo imanente e primário de uma representação. Em sentido lato é o conteúdo de um acto prolongado, mas único, da atenção. Assim a melodia é uma intuição em sentido lato, ao passo que os diferentes sons fazem parte de intuições restritas. A primeira abarca as segundas. Mas, não só relativamente a objectos extensos no tempo se encontra esta distinção de intuições. Também um objecto da visão é dado numa sucessão de intuições momentâneas (em sentido restrito) englobadas por uma única intuição prolongada (em sentido lato). De uma mesa vemos de cada vez ou em cada momento apenas uma parte, o tampo, as pernas, etc. No entanto, dizemos, que o objecto da nossa percepção é a mesa e não as suas partes embora sejam estas o objecto imediato da visão ou do tacto. A conclusão tirada por Husserl deste estado de coisas é que o objecto é uma síntese de múltiplas intuições.<sup>28</sup>

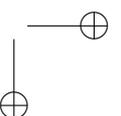
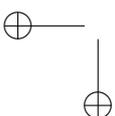
No acto momentâneo é o todo que é entendido e não o conteúdo parcial efectivamente presente. Quer isso dizer que do todo temos uma representação.<sup>29</sup> Neste sentido não visamos propriamente o que é dado imediatamente à consciência, antes encontramos-nos voltados para algo não presente, significando-o e mesmo determinando-o.<sup>30</sup> O

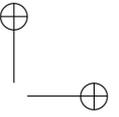
ist.” HUSSERL 1979, p. 269.

<sup>28</sup> “Einen Gegenstand überhaupt, eine objektive Einheit zur Anschauung bringen, das heißt aus der ideellen Vereinigung von Bestandstücken, deren gedanklicher Synthesis er seine Einheit dankt, diese Bestandstücke (Teile oder Merkmale) successive in einer unser Interesse befriedigenden Vollständigkeit zur Anschauung bringen.” *ibid.*, p. 274.

<sup>29</sup> Husserl introduz o termo de origem latina “Repräsentation” para designar uma “uneigentliche Vorstellung” ou “bloÙe Vorstellung”. Como em português dispomos apenas do termo “representação” para traduzir “Repräsentation” e “Vorstellung” recorreu-se a uma distinção ortográfica para traduzir a diferença terminológica alemã. Cf. FRAGATA, 19832, p. 58.

<sup>30</sup> HUSSERL 1979, p. 284: “Vorstellen in diesem zweiten Sinne der Repräsentation (...) bedeutet nicht das einfache Hingewendetsein auf einen präsenten Inhalt, sondern ein Hinweisen auf ein durchaus nicht immer Präsentes, dasselbe meinen, es passend bestimmen, für dasselbe als Ersatz stehen.”





juízo “a mesa é castanha” reportase à mesa no seu todo e não apenas às partes que realmente vejo. No entanto, assim como este juízo se baseia numa intuição efectiva, mas incompleta, assim também todas as re-presentações se baseiam em intuições.

Representação é uma relação entre representante e representado. A função do representante é representar o representado. Ora esta relação tem diferentes formas. Husserl distingue no manuscrito em causa entre uma representação simbólica e uma representação conceptual. A primeira é aquela em que um conteúdo funciona como um sinal ou símbolo de um outro conteúdo. Ou seja, a função do primeiro é desviar a atenção para o segundo quando este se encontra presente ou, no caso da sua ausência, de o tornar presente ou então de lhe encontrar um substituto. A representação simbólica não é necessariamente analógica. Entre um relâmpago e um trovão não há qualquer analogia e o primeiro representa geralmente o segundo. A visão de um relâmpago cria a expectativa da audição do trovão e se este não for ouvido – o caso de uma trovoadas longínqua – então a expectativa pode ser satisfeita com um substituto fantasiado.

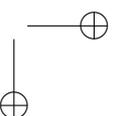
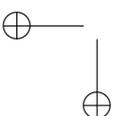
Na representação conceptual temos dois modos. Um em que o conceito é dado com uma representação concreta intuitiva. É habitualmente o caso dos conceitos dos objectos sensíveis. O outro em que o conceito não é dado com a intuição correspondente. Aqui o conceito origina um processo que tem por finalidade a reprodução da intuição por ele visada. Este processo pode decorrer por etapas. Os passos de uma resolução algébrica, por exemplo, são o preenchimento do passo anterior e significam (*meinen*) o passo seguinte até atingirem a solução final em que a intenção inicial será plenamente realizada.

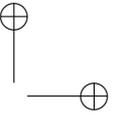
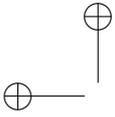
Digno de nota neste estudo de 1893 sobre a intencionalidade é o desenvolvimento do binómio intenção-preenchimento a partir do binómio da psicologia herbartiana da produção e reprodução de representações.

<sup>31</sup> Husserl utiliza mesmo conceitos herbartianos para explicar a sig-

---

<sup>31</sup> Sobre este tema cf. Cap. II da 1ª Parte.





nificação de certas representações por outra.<sup>32</sup> Vejamos: Toda a representação assenta em intuições.<sup>33</sup> A função representativa é uma “relação disposicional” entre a representação e a intuição.<sup>34</sup> Uma pequena sequência de sons desperta em nós uma determinada melodia graças à “disposição” que uma audição passada criou em nós. É na base desta disposição que agora os sons ouvidos nos impelem à “reprodução” da melodia. Em nós surge a expectativa de ouvirmos os sons que “disposicionalmente” se seguem aos sons ouvidos. Temos o “sentimento” de que aquela sequência de sons se encontra incompleta. Queremos ouvir o que falta. O objecto agora verdadeiramente visado é a melodia no seu todo e não a sequência de sons que realmente foi ouvida. Esta tornou-se um símbolo do todo. Pode suceder, no entanto, que esses sons façam parte de uma outra melodia e não daquela que julgávamos. A expectativa é gorada. Gera-se um “impedimento” para levar a cabo a reprodução iniciada. A expectativa dá lugar à insatisfação.<sup>35</sup> Com efeito é próprio a toda a disposição ser vivida. Ela tende para a reprodução e a reprodução é a sua realização. Daí surge o sentimento de satisfação.

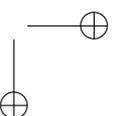
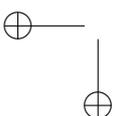
A importância desta afinidade entre a teoria da intencionalidade de Husserl e a a teoria da reprodução das representações na psicologia tradicional, ou melhor, a mostragem de que Husserl desenvolve o seu conceito específico de intencionalidade a partir da psicologia herbartiana tem um grande significado no objectivo que aqui nos move pois que também os fenomenólogos de Munique desenvolveram a sua teoria da significação à luz do binómio da produção e reprodução de representações como à frente se provará. Aliás o terreno comum às duas doutrinas da intencionalidade, à de Husserl e à dos fenomenólogos de

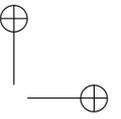
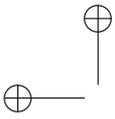
<sup>32</sup> Neste manuscrito encontra-se uma referência a Lipps a propósito da proximidade do seu conceito “Fortsetzungstrieb” relativamente ao carácter presente em certas intuições de continuarem ou finalizarem-se em outras intuições. Cf. HUSSERL 1979, p. 271.

<sup>33</sup> HUSSERL 1979, p. 275: “Alle Repräsentation beruht auf Anschauung.”

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 279.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 294.





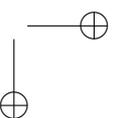
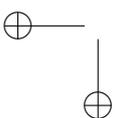
Munique, não se ficará por aqui. Daqui a necessidade de apresentar preliminarmente com um certo detalhe o caminho trilhado por Husserl na determinação do conceito de intencionalidade.

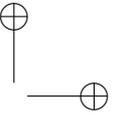
No artigo de 1894 “Psychologische Studien zur Elementaren Logik” Husserl aprofunda a noção de intencionalidade como característica de uma dada espécie de actos psíquicos, a saber das re-presentações. Aqui surge efectivamente uma divergência decisiva entre Husserl e Brentano. Este último vira precisamente na intencionalidade o elemento específico dos actos psíquicos. As classes de actos psíquicos, representações, juízos e actos de interesse, isto é, de amor e de ódio, são todas elas determinadas pela relação intencional com o objecto respectivo. Husserl, ao contrário, toma aqui intencionalidade no sentido literal do termo. A intuição não intende o objecto pois que já se encontra dado. Ela não o re-presenta ou apresenta, o objecto já se encontra presente e, por isso, não há margem para um movimento em direcção a ele.<sup>36</sup> O sentido de intencionalidade é agora o de visar o que não está presente, de o tornar presente, de o re-presentar. A função da intuição é, sob este ponto de vista, a de vir realizar a tenção existente na representação, o mesmo é dizer, de preencher a sua intenção. É nesta ordem de ideias que Husserl define as representações em sentido restrito como as vivências psíquicas que através de certos conteúdos presentes à consciência visam conteúdos não presentes, vivências, em suma, cujos objectos não são imanentes à consciência, mas apenas intendidos. As intuições, por seu lado, são as vivências que não intendem simplesmente os seus objectos, mas que os abarcam efectivamente como conteúdos imanentes.<sup>37</sup>

Também o problema tratado neste artigo se centra na questão de como através de um conteúdo presente se visa um não presente. À semelhança do que já fizera no manuscrito de 1893, Husserl volta a abordar esta questão a partir do conceito *fringes* de William James. Todo o objecto intuído é-o num determinado contexto, num cenário de

<sup>36</sup> RANG 1979, p. L; FRAGATA, 19832, p. 58.

<sup>37</sup> Cf. HUSSERL 1979, p. 107.

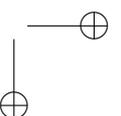
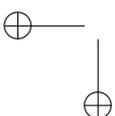


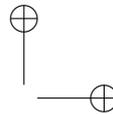
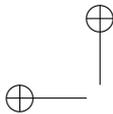


fundo. O livro que agora vejo está em cima da secretária, ao lado de outros livros, junto ao ficheiro e está mesmo em frente do tinteiro. É possível, no entanto, abstrair destes objectos e fixar o livro, centrar nele a atenção. A intuição é um acto delimitado e delimitante. O que intuo é tão-só o livro que, por seu lado, é sempre situado. O campo (*Hof*) do conteúdo intuído pode ser notado e, circunstancialmente, intromete-se mesmo no olhar da consciência. Mas só o primeiro objecto, o livro, é o conteúdo imanente da intuição.<sup>38</sup> A diferença entre a re-presentação e a intuição não é quantitativa. O conteúdo da re-presentação não é maior que o da intuição que lhe está na base. O que distingue a re-presentação da intuição é a diferente forma de consciência, a participação psíquica (*das Zumutesein*<sup>39</sup>), específica a uma e outra. Um exemplo tornará clara esta diferença. A mesma coisa pode ser objecto de uma intuição e de uma re-presentação. Um arabesco é visto sob um ponto de vista puramente estético. Trata-se de um objecto da intuição. De repente notamos que se trata de um símbolo, por exemplo de uma palavra. O que é visado agora não é o arabesco em si, mas o que ele representa. Materialmente nada se acrescenta ao conteúdo, antes há uma nova forma de o visar. O que anteriormente estava no centro da atenção passa agora para a periferia. Porém, o representante não se esgota na sua função representativa. Ao lermos um livro não notamos habitualmente a configuração gráfica; o tipo de letra passa-nos geralmente despercebido. Mas a função representativa pode ser perturbada por uma inofensiva gralha ortográfica. Então damos conta do representante. A representação também possui as suas “frangas”. É que a re-presentação ocorre através de meios de re-presentação e estes meios são as intuições que estão na base daquela. Há que distinguir entre as duas vivências psíquicas simultâneas que têm lugar numa re-presentação. A leitura de um livro pressupõe a sua visão, mas de modo algum se reduz a ela. Um leitor do livro não vê mais que um analfabeto que não seja cego. Importa pois salientar que o conteúdo imanente da

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, p. 114.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, p. 115.





re-presentação não é intuído.<sup>40</sup>

Husserl faz notar no fim do artigo a importância fundamental destas análises sobre a intencionalidade para a psicologia em geral e em particular para a psicologia do conhecimento e para a lógica. Para a psicologia, na medida em que é essencial a uma série de actos extremamente importantes, como aos do desejo e do querer, terem por base re-presentações.<sup>41</sup> Ou seja, Husserl reconhece neste artigo a importância desta acepção de intencionalidade para uma psicologia do querer. Veremos à frente que é precisamente este motivo que levará Alexander Pfänder na *Phänomenologie des Wollens* a desenvolver o conceito de intencionalidade como função simbólica.

A outra pista seguida por Husserl na determinação do conceito de intencionalidade prende-se com o problema das representações (*Vorstellungen*) sem objecto. No manuscrito “Intentionale Gegenstände” de 1894<sup>42</sup>, onde Husserl discute a teoria exposta por Twardowski em *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, intencionalidade é entendida como a relação entre as representações em sentido lato, isto é, englobando também as intuições, e o seu objecto. Como as razões desta incursão pelos escritos do primeiro Husserl se prendem sobretudo com o sentido acima exposto de intencionalidade como re-presentação, bastará agora uma breve exposição do conceito de intencionalidade desenvolvido em “Intentionale Gegenstände”.

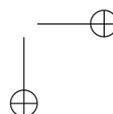
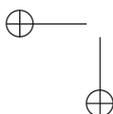
Segundo Bolzano há representações sem objecto. Não há nenhum objecto que corresponda às representações “um quadrado redondo” e “o actual rei de França”. Elas possuem um sentido, de contrário não as entenderíamos, mas não têm um objecto ao qual se reportem. O seu significado, portanto, é de que representamos um objecto que é redondo e quadrado ao mesmo tempo, mas esse objecto não existe. A posição de Brentano é diferente. Como acto psíquico a representação terá de ter necessariamente um objecto.<sup>43</sup> Uma representação sem objecto não é

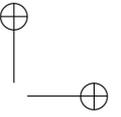
<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, pp. 116-117.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 120.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, pp. 303-348.

<sup>43</sup> Este dilema das representações sem objecto, descoberto por Twardowski





representação. Twardowski tenta resolver o dilema com a distinção entre objecto verdadeiro ou existente e objecto intencional ou imanente. Assim ele dará razão aos dois pensadores. Todas as representações tem um objecto intencional, mas nem a todas corresponde um objecto real. Com a introdução da categoria “objecto intencional” Twardowski procura superar as dificuldades que se levantariam atribuindo ao conteúdo a contradição inerente a essas representações. Significa isto que também nestas representações problemáticas Twardowski distingue entre conteúdo e objecto. Será o objecto intencional a oferecer a base para os juízos com sentido que se façam sobre a representação em causa. Assim, por exemplo, não deixam de ter sentido as afirmações de que o actual rei de França não é o rei de Inglaterra e de que o quadrado redondo não é oval. A contradição recairá sobre o objecto intencional que, por isso mesmo, não existe.

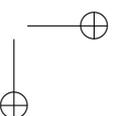
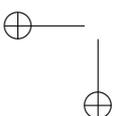
Husserl contesta a solução proposta por Twardowski. A distinção entre objecto existente ou primário e objecto intencional ou secundário significa uma escusada duplicação do mundo em objectos de imagens e imagens. O objecto da representação é um único e nada há nela que nos permita dividi-lo em objecto primário e objecto secundário.<sup>44</sup> Exista ou não exista, o objecto da representação é sempre o mesmo.<sup>45</sup> A afirmação de que não existe um quadrado redondo é universalmente válida e, portanto, extensível também às representações. Caso houvesse quadrados redondos como objectos intencionais a afirmação não mais seria universal.<sup>46</sup> O que Husserl critica na solução de Twardowski é enfim a teoria de que o conhecimento se funda em imagens que copiam a realidade (*Abbildtheorie*).

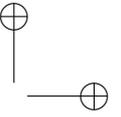
designa-o Schuhmann por “Bolzano-Brentano-Problem”. Cf. SCHUHMAN 1988d.

<sup>44</sup> Cf. HUSSERL 1979, pp. 309-311. Cf. SCHUHMAN 1988d, pp. 9-10.

<sup>45</sup> “Dasselbe Berlin, das ich vorstelle, existiert auch, und dasselbe würde nicht mehr existieren, brächte ein Strafgericht aus wie bei Sodom und Gomorrha. Derselbe Kentaur Cheiron, von dem ich jetzt spreche, und den ich somit vorstelle, existiert nicht.” HUSSERL 1979, pp. 305-306.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, p. 310.





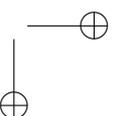
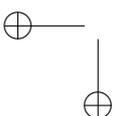
A solução avançada por Husserl assenta na distinção brentaniana de representações genuínas e não genuínas (*eigentliche und uneigentliche Vorstellungen*).<sup>47</sup> A questão das representações sem objecto prende-se com os actos do sujeito representante e não com o objecto representado. É impróprio falar de objectos imanentes à consciência. Nas representações não se encontram nem objectos inexistentes nem existentes. Os primeiros pura e simplesmente não existem e os segundos existem apenas no mundo real. O problema das representações sem objecto é de resolver da seguinte maneira: todas as representações intendem algo (Brentano) através da sua significação, mas nem a todas as representações (Bolzano) corresponde um objecto do qual valha o juízo "A existe". Só no casos em que as representações dão lugar a um juízo existencial afirmativo sobre o seu objecto se pode falar propriamente de representações (representações genuínas), nos outros casos estamos perante representações não genuínas.

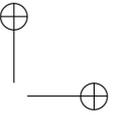
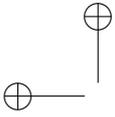
## 2.3 Os Juízos Simbólicos em Cornelius

### 2.3.1 Cornelius, Husserl, Stumpf, Brentano e Meinong

A questão dos juízos existenciais simbólicos tratada por Cornelius em *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* de 1894 é idêntica à tratada por Husserl em "Anschauung und Repräsentation" de 1893 e na segunda parte de "Psychologische Studien zur elementaren Logik" de 1894, a saber, a de representações de algo não presente imediatamente à consciência. Esta questão vem no seguimento do problema da representação de todos complexos levantado por Ehrenfels no artigo "Über Gestaltqualitäten" de 1890. Husserl inicia a análise das representações com o caso da melodia, caso paradigmático de uma qualidade morfológica em Ehrenfels, e Cornelius tinha no artigo "Über Verschmelzung und Analyse" de 1892 chegado às mesmas conclusões de Ehren-

<sup>47</sup> Cf. SCHUHMANN 1988d, p. 28, nota 22.





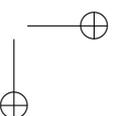
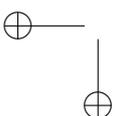
fels e Meinong a este respeito.<sup>48</sup> Contudo, tanto Cornelius como Husserl enveredam nos escritos acima referidos por um caminho diferente do de Ehrenfels. Enquanto este procurara demonstrar que o todo não se reduz à soma das partes e que são as qualidades morfológicas que constituem a unidade do todo, Cornelius e Husserl dão um passo em frente nesta problemática. Como é possível visar um objecto não presente à consciência através de um conteúdo presente? Como é possível visar a melodia, isto é, representá-la através dos diversos tons ouvidos que se sucedem na consciência? As respostas dadas por Husserl e Cornelius à questão são diferentes. Mas o que importa aqui apurar primeiramente é a identidade do tema das representações no sentido de Husserl e dos juízos simbólicos de Cornelius. Ora essa identidade encontra-se documentada numa das versões da recensão que Husserl fez do livro de Cornelius.<sup>49</sup>

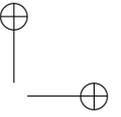
Além da identidade do tema há a referir uma afinidade terminológica entre Husserl e Cornelius ao tratarem o assunto nos escritos referidos. Apesar de Husserl dar a impressão de se lhe dever a introdução do conceito de re-representação (*Repräsentation*) no sentido de uma representação (*Vorstellung*) que visa algo não presente<sup>50</sup>, Cor-

<sup>48</sup> Cf. Cap.III da 1.Parte.

<sup>49</sup> Apenas a mais curta foi publicada em 1897 no “Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894” in *Archiv für systematische Philosophie* 3, Cf. HUSSERL 1979, pp. 136-142. A outra foi publicada postumamente em HUSSERL 1979, pp. 357-380. Husserl, ao fazer nesta última a crítica aos juízos simbólicos de Cornelius, aproveita para reafirmar a sua doutrina das re-representações, mostrando com isso a identidade do tema: “Ich muß mich hier mit diesen Andeutungen begnügen und kann nur wiederholt meine Überzeugung aussprechen, daß man sich ernstlicher wird mit dem Gedanken vertraut machen müssen: die Repräsentation sei eine gegenüber dem bloßen Bemerken grundverschiedene ‘Weise des Bewußtseins von einem Inhalt’, und zwar eben die, welche den Inhalt zum Repräsentanten eines Gegenstandes stempelt, der selbst kein Teil, kein Stück und auch kein unselbständiges Moment des ‘vorstellenden’ Aktes ist, sondern ihm nur “intentional” einwohnt, d.h. nur auf eine Funktion derselben hinweist, die sich entfaltet in gewissen möglichen Urteilszusammenhängen.” HUSSERL 1979, p. 376.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, pp. 284 e 351.





nelius emprega em 1894, no ano da publicação de “Psychologische Studien zur elementaren Logik” de Husserl, os termos re-presentar (*repräsentieren*) e re-presentante (*Repräsentant*) em sentido idêntico.<sup>51</sup> Comum ainda a um e outro é o conceito de William James *fringes*. A utilização que ambos fazem do conceito é todavia diferente. Enquanto Cornelius o utiliza para caracterizar os elementos adjacentes às recordações relativamente às fantasias<sup>52</sup>, Husserl emprega-o no sentido de circunstâncias dos conteúdos psíquicos, ou seja como momentos despercebidos ou acompanhantes irrealis destes.<sup>53</sup> Estes pontos comuns entre Husserl e Cornelius permitem inferir uma mesma fonte da qual os dois beberam. Esta fonte é Carl Stumpf. Ambos fizeram a tese de agregação académica com ele; Husserl em Halle e Cornelius em Munique. Ora segundo Dorion Cairns foi em 1894 que Stumpf chamou a atenção de Husserl para a obra de James. É dessa obra que Husserl tira os conceitos de *horizonte* e de fundo que ganhariam importância capital no método fenomenológico.<sup>54</sup>

Cabe, todavia, a Brentano o mérito de ter suscitado a questão das representações impróprias ou simbólicas. Em nota á *Philosophie der Arithmetik*, Husserl escreve que deve a Brentano a intelecção do eminente significado das representações impróprias ou simbólicas na vida psíquica.<sup>55</sup> Sem ser directamente aluno de Brentano é de admitir que

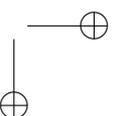
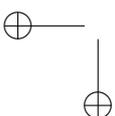
<sup>51</sup> Cf. CORNELIUS 1894, p. 53: “Damit wir über ein nicht gegenwärtiges Objekt urteilen können, muß dasselbe irgendwie durch einen gegenwärtigen Inhalt vertreten, repräsentiert sein.”

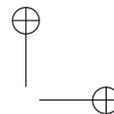
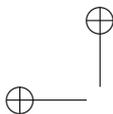
<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, p. 87.

<sup>53</sup> HUSSERL 1979, p. 283: “Die Umstände sind als unbeachtete Momente des Inhaltes in gewisser Weise eingeschmolzen, James würde sagen als ‘fringes’, und treten erst in der psychologischen Analyse als unreale Begleiter hervor (...) Diese fringes tragen zum Identitätsbewußtsein bei; aber sie gehören nicht zum ‘Inhalt’, gehören nicht zum Ding, dem nur das primär Bemerkte und Intendierte zugehört.”

<sup>54</sup> CAIRNS 1976, p. 36: “In 1894 Stumpf called Husserl’s attention to James’ Psychology, and Husserl felt on reading it that J. was on the same track as he. The notion of horizon and many others he found there”, citado em RANG 1979, p. XLVIII.

<sup>55</sup> HUSSERL 1979, p. 193: “Auf den Unterschied zwischen ‘eigentlichen’ und ‘uneigentlichen’ oder symbolischen Vorstellungen hat Fr. Brentano in seinen Univer-





Cornelius tivesse tido conhecimento da doutrina de Brentano através de Stumpf e Meinong. Ao utilizar o termo “re-presentar” em *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* a propósito dos juízos existenciais Cornelius toma-o como sinónimo do termo “fazer as vezes de” (*vertreten*)<sup>56</sup>. Ora nas lições de Brentano de 1888 a 1890, publicadas em 1982, surge uma passagem sobre as representações que fazem as vezes de outras (*stellvertretende Vorstellungen*).<sup>57</sup> Brentano chama aí a atenção para o facto de certas representações assinalarem outras apesar de serem diferentes. É assim que ao ver de cima o tampo de uma mesa redonda digo que a mesa é redonda e de não mudar de juízo quando a vejo de lado. A relação entre as duas representações, pela qual uma assinala (*hinweist auf*) a outra, designa-a Brentano de convertibilidade. O que cabe a uma representação cabe à outra e o que se associa a uma associa-se frequentemente à outra. De salientar como representações representantes particularmente importantes são as palavras e a escrita.<sup>58</sup>

Ainda a propósito da proximidade de Cornelius relativamente à escola de Brentano quanto à questão das representações impróprias, cabe salientar o estreito intercâmbio científico entre Cornelius e Meinong.<sup>59</sup> Em *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* Cornelius confessa dever

---

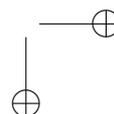
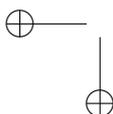
sitätäsvorlesungen von jeher den größten Nachdruck gelegt. Ihm verdanke ich das tiefere Verständnis der eminenten Bedeutung des uneigentlichen...Vorstellens für unser ganzes psychisches Leben, welche vor ihm, soweit ich sehen kann, niemand voll erfaßt hatte.” Citado por RANG 1979, p. XXXV.

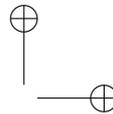
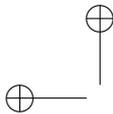
<sup>56</sup> Cf. CORNELIUS 1894, p. 53.

<sup>57</sup> Cf. BRENTANO 1982, pp. 67-69.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, p. 69.

<sup>59</sup> No espólio de Cornelius, conservado na Bayerische Staatsbibliothek sob a sigla ANA 352, encontram-se 45 cartas de Meinong a Cornelius, datadas de 1892 a 1915. A grande maioria das cartas (38) data do século passado. Além destas cartas há ainda a registar 1 carta de Brentano, 4 de Anton Marty, 8 de Ehrenfels e 2 de Husserl. Estes documentos comprovam o estreito contacto de Cornelius com a escola de Brentano. Aproveito o ensejo para agradecer à Sra Dra von Moisy, directora adjunta da Handschriftenabteilung da Bayerische Staatsbibliothek, a valiosíssima ajuda prestada na consulta dos espólios dos fenomenólogos de Munique. Muito em especial agradeço a consulta do espólio de Cornelius, à altura ainda em fase de classificação.





ao estudo das obras de Meinong uma grande influência neste âmbito.<sup>60</sup>

### 2.3.2 Os juízos existenciais simbólicos em Cornelius

O objectivo visado por Cornelius na *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* não é simplesmente o de tratar uma classe particular de juízos. Pois que todos os juízos relacionais podem ser entendidos como juízos existenciais, na medida em que o fenómeno psíquico em que a relação se dá à consciência é percebido de um modo análogo ao conteúdo de um juízo de percepção, “o conceito do juízo existencial em sentido lato é idêntico ao conceito de juízo em geral”<sup>61</sup>. Assim, a teoria dos juízos existenciais representa uma teoria geral do juízo.

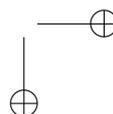
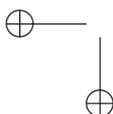
Cornelius divide os juízos existenciais, vale dizer, todos os juízos em duas grandes classes: os juízos de percepção e os juízos simbólicos existenciais. Os primeiros consistem na afirmação da existência de um objecto presente à consciência. Os segundos são todos os juízos sobre a existência de conteúdos presentemente não percebidos.<sup>62</sup>

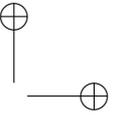
A afirmação de que há homens de pele negra é um juízo de percepção quando feita na base de uma percepção actual de negros e é um juízo simbólico quando feita na ausência de quaisquer negros. Num e noutro caso o objecto do juízo é idêntico. O juízo simbólico não se reporta ao conteúdo real da representação, isto é, ele não é idêntico à afirmação de que existe presentemente na consciência de quem a faz o fantasma de um homem negro. Qual então o sentido de um juízo existencial sobre algo não presente? Tratando-se de juízos simbólicos relativos a objectos sensíveis, Cornelius diz que é o de exprimirem a possibilidade de se ter uma percepção destes objectos. Assim a afir-

<sup>60</sup> Em nota de rodapé à secção em que trata dos símbolos escreve Cornelius: “Ich verdanke die Überzeugungen, welche ich in diesem Abschnitte vertrete – wie so Vieles andere – im Wesentlichen dem Studium von Meinongs Arbeiten.” CORNELIUS 1897, p. 432.

<sup>61</sup> CORNELIUS 1894, p. 100: “Der Begriff des Existentialurteiles in dem weiteren Sinne....erscheint hier als identisch mit dem Begriff des Urteiles überhaupt.”

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 57.





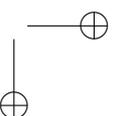
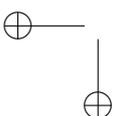
mação que existem raios luminosos que provocam sensações dolorosas significa que, preenchidas certas condições, uma pessoa sentirá efectivamente dor ao visionar determinados raios. O que é representado por fantasmas poderá ser alguma vez, dependendo das circunstâncias, directamente percebido.

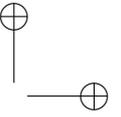
Estes juízos simbólicos apoiam-se em experiências passadas, próprias ou alheias. O juízo “existem leões” apoia-se na experiência própria de os ter visto no jardim zoológico ou então em relatos, fotografias ou filmes, feitos por outras pessoas. Mas os juízos simbólicos não se reduzem à afirmação de que essas experiências foram feitas, na medida em que neles é expresso a possibilidade de elas se voltarem a repetir. Tendo, pois, em conta a fundamentação dos juízos simbólicos existenciais em juízos de percepção a questão acerca da sua validade remete para a questão tripla a propósito da validade e certeza 1. dos juízos de memória, 2. da nossa interpretação de afirmações ou relatos alheios e 3. da indução que nos leva a generalizar experiências particulares.<sup>63</sup>

No que toca à indução Cornelius considera que ela é um juízo hipotético. A generalização de experiências particulares encerra implicitamente o pressuposto de que essas experiências se repetirão sempre que estejam preenchidas as condições que as possibilitaram. A indução e o respectivo juízo simbólico devem ser encarados como a expressão mais simples de uma soma de experiências particulares havidas. Cornelius adopta aqui a doutrina da economia do pensamento defendida por Avenarius. Os juízos simbólicos existenciais serão uma simplificação da descrição de factos empíricos.<sup>64</sup> Em vez de se afirmar que no passado se tiveram tais e tais experiências e que se espera vir a tê-las no futuro faz-se o juízo simbólico que as resume todas numa única afirmação. A vantagem dos juízos simbólicos consiste, portanto, em condensarem a descrição do mundo empírico em afirmações supratemporais aplicáveis ao passado, ao presente e ao fu-

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, p. 46.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, p. 48. Tenha-se também em atenção a referência na p. 52 às Lições de Mecânica de Kirchhoff a propósito da simplificação descritiva.





turo e possibilitarem assim a constituição da ciência ocupada em casos gerais.

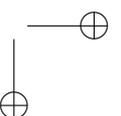
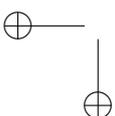
A compreensão da vida alheia, o entendimento das vivências e experiências de outros indivíduos, segue, segundo Cornelius, o mesmo modelo económico-indutivo.<sup>65</sup> A afirmação de que uma pessoa que ri é uma pessoa que está contente, afirmação feita sem referência a uma pessoa determinada, fundamenta-se em experiências feitas, mas aplica-se também a casos futuros. A interpretação da subjectividade alheia tem assim um carácter hipotético como qualquer outra indução.

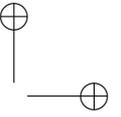
O problema dos juízos de memória prende-se com a distinção entre recordações e simples produtos da fantasia. Como se pode distinguir uma recordação de algo efectivamente vivido de uma qualquer imaginação relativa ao passado? Cornelius nota que não é no conteúdo em si de uma e outra representação que se encontra a diferença.<sup>66</sup> Um som lembrado pode ser idêntico sob o ponto de vista material a um som imaginado. A diferença reside no contexto em que o som lembrado necessariamente se situa. O som lembrado foi ouvido num determinado local, em determinada altura, sob esta ou aquela disposição psíquica, etc. Ele aparece enquadrado em circunstâncias para as quais Cornelius reserva o conceito de James *fringes*. As recordações não aparecem isoladas como as imaginações, antes ligadas a outras recordações. Assim como a percepção é sempre feita dentro de um determinado horizonte, assim também a recordação revive o horizonte envolvente em que o objecto lembrado foi originariamente percebido.

Mas a fundamentação dos juízos simbólicos em juízos de percepção não resolve o problema de como os juízos simbólicos podem ter como sujeito algo não presente à consciência. Ora é de suma importância investigar a relação entre o re-presentante (*Repräsentant*) e o sujeito significado. O representante de um objecto sensível é o seu fantasma, diz

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 48: “Denn unsere Überzeugung von der Richtigkeit fremder Mitteilungen sowohl als der Deutung derselben als Mitteilungen sind ja selbst nichts anderes als Induktionen der eben erwähnten Art – Urteile, die eine Summe gemachter Erfahrungen auf ihren einfachsten Ausdruck bringen.”

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, p. 87.



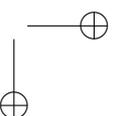
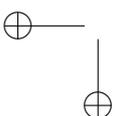


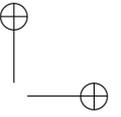
Cornelius. A relação entre os dois, que permite ao fantasma simbolizar o objecto, é uma relação comparativa (*Vergleichungsrelation*). O significado desta relação consiste em permitir a determinação indirecta do objecto pelo fantasma que é o símbolo comparativo.<sup>67</sup> O fantasma pode ser mais ou menos determinado. A fotografia de um foragido dá azo a um fantasma muito mais preciso do que a simples descrição da altura, peso e cor do cabelo. Num e noutro caso é o mesmo sujeito representado, aquele que é procurado pela justiça. Quer isto dizer que, devido à determinação indirecta do representado, o símbolo pode ser substituído ou complementado por outros símbolos. Ele não é exclusivo.

O outro tipo de relação simbólica é a associação. É o caso da linguagem. Uma palavra simboliza um conteúdo graças à relação associativa entre palavra e conteúdo. Ao contrário da relação comparativa, que de certa forma é natural e óbvia, a relação entre representante e representado exige aprendizagem ou hábito. Os símbolos associativos só cumprem a sua função na linguagem se o ouvinte os souber associar àquilo que eles pretendem simbolizar. O seu carácter simbólico não é imediato como no caso dos símbolos comparativos.<sup>68</sup> Mais ainda, a simbologia da associação é dada através de uma comparação. Os símbolos associativos representam algo não presente na medida em que suscitam fantasmas que funcionam como símbolos comparativos. A audição do nome de uma cidade desconhecida assume significado na medida em que, sabendo que se trata do nome de uma cidade, se lhe associa o fantasma de um centro urbano. Um nome permanece sem sentido enquanto não suscitar o fantasma que há-de funcionar como símbolo comparativo. Por isso mesmo, porque os símbolos associativos

<sup>67</sup> “Das Prinzip, vermöge dessen dies Phantasma als Symbol jenes Inhaltes erscheint, ist die zwischen beiden bestehende spezifische Vergleichungsrelation, welche die indirekte Bestimmung ihres einen Fundament durch das andere gestattet.” *ibid.* p. 53.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.* p. 54: “...die Assoziationssymbole können daher zu Symbolen nicht gegenwärtiger Inhalte nur dadurch werden, daß sich an sie zunächst die Wahrnehmung eines Phantasmas anschließt, welches nun seinerseits als Vergleichungssymbol eines solchen Inhaltes erscheint.”





necessitam dos símbolos comparativos na sua tarefa representativa, é que não se pode ver nesta divisão uma divisão dos juízos existenciais simbólicos.

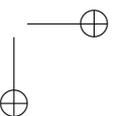
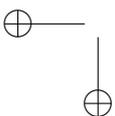
Em *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* de 1897 Cornelius retoma o problema dos símbolos ao abordar as questões sobre a memória e a linguagem. De realçar é a introdução nessa obra da expressão “função simbólica”. A função simbólica das recordações consiste em estas assinalarem vivências passadas que são essencialmente diferentes do que as assinala.<sup>69</sup> Tal função é um dos factos elementares da vida psíquica, irreduzível pois a qualquer outro.

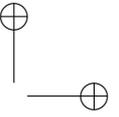
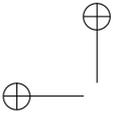
Cornelius foi o primeiro a introduzir o termo “símbolo” para designar a representação indirecta de um objecto. Numa carta de 12.XI. 1896, Witasek, um dos assistentes de Meinong, interroga Cornelius sobre as razões que o levaram a adoptar o novo termo em vez do termo habitual “representação não intuitiva” que possui a inegável vantagem de exprimir a pertença à classe geral das representações.<sup>70</sup> Foi, portanto, Cornelius que influenciou nesta matéria os seus colegas de Munique. A conferência de Pfänder no “Akademischer Verein” em 10 de Novembro de 1899, “Zur Psychologie der Zeichen, Symbole, Signale etc.” revela já pelo título a influência de Cornelius.<sup>71</sup> Na *Phänomenologie des Wollens* Pfänder utiliza tal como Cornelius o termo “não presente” para se referir aos objectos simbolizados. As expressões “símbolo”, “simbolizar” e “função simbólica” tornam-se então correntes no círculo de Theodor Lipps, como os capítulos seguintes demonstram.

<sup>69</sup> Cf. CORNELIUS 1897, p. 23.

<sup>70</sup> “Wie weit geht die sachliche Divergenz, aus der sich Ihr terminologischer Vorschlag, statt “unanschauliche Vorstellung” Symbol zu setzen, ergibt? Wäre dieser lediglich terminologischer Natur, so könnte ich wirklich nichts besonderes dagegen einwenden; der Nachteil Ihrer Bezeichnung, daß sie die Zugehörigkeit des bezeichneten Tatbestände zur Grundklasse des Vorstellens nicht ausdrückt, wäre wohl hinlänglich aufgewogen durch den ungezwungenen Ausschluß von Verwechslungen und Verständnisschwierigkeiten.” A carta encontra-se no espólio de Cornelius.

<sup>71</sup> Cf. SCHUHMANN 1989b. Infelizmente o texto da conferência não se encontra no espólio de Pfänder.





Também Paul Ferdinand Linke confessa dever a Cornelius as primeiras ideias sobre a temática da função simbólica ou da intenção sobre um objecto não presente.<sup>72</sup>

## 2.4 Intencionalidade e Querer em Pfänder

### As conferências psicológicas de Pfänder.

Alexander Pfänder desenvolve o conceito de intencionalidade como função simbólica no âmbito de uma psicologia do querer. No final do artigo “Psychologische Studien zur elementaren Logik” Husserl afirmou que o conceito de intencionalidade como função representativa seria de grande importância para a psicologia, em particular para o estudo dos fenómenos do desejo e do querer.<sup>73</sup> Pfänder percorre o caminho inverso de Husserl para chegar aos mesmos resultados. Tomando o querer como tema das suas investigações, Pfänder acaba por desenvolver uma teoria da significação em que intencionalidade é entendida no sentido de uma apresentação de algo não originariamente dado à consciência.

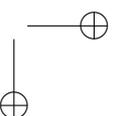
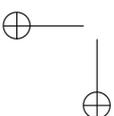
A dissertação doutoral de Pfänder de 1897 “Das Bewußtsein des Wollens”<sup>74</sup> limita-se a uma exposição de diferentes teorias (Münsterberg, James, Külpe, Ribot, Wundt) e insere-se ainda na linha da psicologia associativa de Lipps.<sup>75</sup> Em contrapartida, a tese de agregação “Phänomenologie des Wollens”, entregue em 1899 à universidade de Munique e publicada em 1900, não refere quase nenhum nome, nem cita obras e demarca-se muito claramente de Lipps. De comum os dois

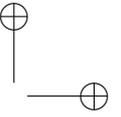
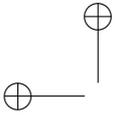
<sup>72</sup> LINKE 1912, p. 31: “Ich habe den Schriften dieses Autors [Cornelius] die ersten entscheidenden Anregungen in dieser wichtigen Fragen (eben die Intention auf ein aktuell nicht vorhandenes, die symbolische Funktion oder wie man sich sonst ausdrückt) zu verdanken”.

<sup>73</sup> Cf. HUSSERL 1979, p. 120.

<sup>74</sup> PFÄNDER 1898.

<sup>75</sup> “...die vorausgehenden Erörterungen basieren im Wesentlichen auf den Darlegungen, die Lipps über das Bewußtsein des Wollens gegeben hat.” *ibid.* p. 367.





trabalhos pouco mais têm que o autor e o tema. *Phänomenologie des Wollens* é uma obra cheia de originalidade e profunda. Pfänder libertase decididamente do peso da tradição de Herbart, presente na psicologia de Lipps, e aplica pela primeira vez na análise de um problema psicológico o método fenomenológico.<sup>76</sup>

O segredo da enorme diferença qualitativa entre os dois trabalhos encontra-se numa série de conferências feitas por Pfänder no “Akademischer Verein Für Psychologie”<sup>77</sup>. Nelas teve Pfänder a ocasião de testar o novo método de análise psicológica e de sujeitar à crítica dos sócios académicos os resultados obtidos. Em concreto, são temas como “querer e reflexão” (1897), “atenção” (1897), “o reparar” (1898) e “querer e satisfação” (1898) que Pfänder trata. É graças a estas conferências que é possível traçar o percurso intelectual de Pfänder até à *Phänomenologie des Wollens*. Elas constituem, portanto, um documento fulcral na génese da fenomenologia de Munique comprovando, por outro lado, a afirmação de Max Scheler de que “a Sociedade Psicológica tinha sido um alfofre importante de investigação fenomenológica”.<sup>78</sup>

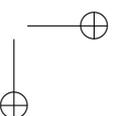
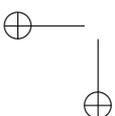
## Intender e querer

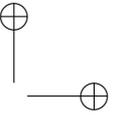
Antes de mais há que fixar a tradução do termo *streben* que desempenha um papel de primeira ordem nas análises de Pfänder sobre o querer. Os dicionários traduzem normalmente *streben* por “aspirar a”, “ambi-

<sup>76</sup> Cf. GEIGER 1933, p. 4: “Seine *Phänomenologie des Wollens* (1900) ist das erste Werk, in dem der Grundgedanke der reinen Phänomenologie bewußt und methodisch durchgeführt ist.”

<sup>77</sup> A edição de Karl Schuhmann das conferências psicológicas de Pfänder compreende seis conferências. A primeira data de Maio de 1895 e a última de Dezembro de 1898. A elas acrescentou Schuhmann a lição inaugural da agregação académica de Pfänder feita em Novembro de 1900 e que tem como título “Das Bewußtsein und seine Inhalte”.

<sup>78</sup> “Die seit 1890 blühende, von Lipps gegründete “Psychologische Gesellschaft” wurde eine besondere Pflanzstätte phänomenologischer Forschung.” SCHELER 1973, p. 328.





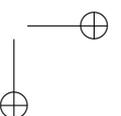
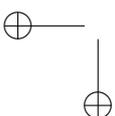
cionar”, “esforçar-se por alcançar”. Pfänder dá sempre ao termo um significado muito vasto que subsume “esperar”, “desejar”, “querer”, “ansiar”, “cobiçar” e ainda “temer” e “rejeitar”.<sup>79</sup> O seu significado é o de uma tendência ou actividade interior em direcção ao objecto por ele visado.<sup>80</sup> Por isso será traduzido por “intender”. A nota distintiva de intender em relação à simples representação está em que no intender há uma tendência ou movimento por parte do sujeito em direcção ao objecto, tendência que não se encontra na percepção ou representação. O intender pressupõe, sem dúvida, a representação do seu objecto, mas não se confunde com ela. Tome-se o exemplo de uma maçã como um objecto intendido. Neste caso não me limito a percepcioná-la, antes tendo também a saboreá-la. Além de a ver e a tocar há em mim o desejo de a comer. O intender a maçã não se confunde com a representação do seu sabor. Posso muito bem ter a representação do sabor delicioso de uma maçã que tenho na mão e não sentir o menor desejo de a comer. O exemplo torna patente a diferença entre as duas formas de visar o objecto, ou seja, entre simplesmente representá-lo e intendê-lo. Ao intender é próprio um impulso (*Drang*) do sujeito.

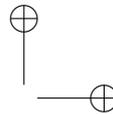
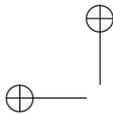
A forma especial como o intender visa o seu objecto faz deste um objectivo (*Ziel*). Não há intender sem um objectivo, mas também não há um objectivo sem um intender correspondente.<sup>81</sup> O papel constitu-

<sup>79</sup> Cf. PFÄNDER 1898, p. 320: “Das Bewußtsein des Wollens im eigentlichen Sinne ist ein Spezialfall des Bewußtseins des Strebens überhaupt, wie dieses sich in anderen Bewußtseinszuständen, wie z.B. dem Hoffen, Wünschen, Sehnen, Verlangen, Begehren, Fürchten, Verabscheuen u.drgl findet.” Cf. também PFÄNDER 1900, p. 12.

<sup>80</sup> Cf. PFÄNDER 1900, p. 13.

<sup>81</sup> Na conferência “Wollen und Überlegung” de Fevereiro de 1897 Pfänder refere-se a uma conferência por ele feita no semestre anterior sobre a “consciência do intender um objectivo” (*Das Bewußtsein des Strebens nach einem Ziel*). Ao mesmo tempo declara não ter conseguido integralmente explicar nela em que consiste essa consciência. Talvez por isso mesmo não tenha conservado o texto da conferência. Essa indicação é, no entanto, importante na medida em que data muito cedo uma linha da investigação de Pfänder sobre a especificidade da intencionalidade do querer. Na *Phänomenologie des Wollens* dedica a este tema um dos mais extensos capítulos:





tivo do intender para a noção de objectivo torna-se muito clara quando se põe a questão relativa à sua natureza, isto é, sobre o que faz com que algo seja um objectivo. Poder-se-ia julgar que algo se torna um objectivo para a consciência quando é representado como causa de certos efeitos. A co-representação dos efeitos associados a uma certa representação faria com que esta ganhasse o estatuto de um objectivo a alcançar. Ora não é este o caso. É possível representar simultaneamente causas e efeitos respectivos sem que os primeiros se tornem objecto de um intender.<sup>82</sup> Também não é o prazer ou desprazer que surge associado a uma determinada representação que faz dela um objectivo.<sup>83</sup> Efectivamente, temse muitas vezes o prazer que a realização de certas intenções dão como o elemento específico de um objectivo. Acontece, porém, que existem objectivos aos quais não está associada a menor representação de prazer. O prazer não é condição necessária de um objectivo. E mesmo em certos casos em que o objectivo surge como fonte de prazer não é pelo prazer que ele é intendido. O que faz com que um objectivo seja um objectivo é o próprio intender que o visa. “Não tem sentido falar de um objectivo sem que haja um intender correspondente.”<sup>84</sup> Quer isto dizer que há uma especificidade intencional do intender que o demarca de todos os outros actos psíquicos que visam objectos.

Até agora considerámos apenas a forma positiva do intender. Existe, porém, uma forma negativa em que se subsumem os significados de “temer”, “rejeitar”, “evitar”, “detestar”.<sup>85</sup> O intender negativo significa uma aversão relativamente ao seu objectivo e traduz-se por um

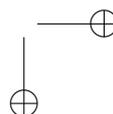
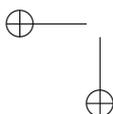
“Der Begriff der Zielvorstellung und ihre Beziehung zu Lust und Unlust”, PFÄNDER 1900, pp. 36-57).

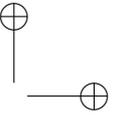
<sup>82</sup> Cf. PFÄNDER 1900, p. 37.

<sup>83</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 1 (no manuscrito da transcrição de Schuhmann corresponde à p. 40).

<sup>84</sup> “Es hat keinen Sinn, etwas als ein Ziel zu nennen, wenn nicht ein auf dasselbe gerichtetes Streben vorhanden ist oder mindestens als vorhanden angenommen wird.” PFÄNDER 1900, p. 39.

<sup>85</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 1,(p. 39) e PFÄNDER 1900 p. 65.



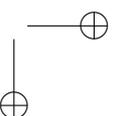
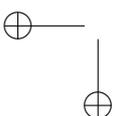


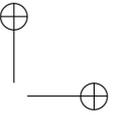
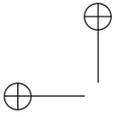
movimento de fuga ou afastamento. Enquanto a tendência do intender positivo move o eu em direcção ao objecto, a tendência do intender negativo é o de o afastar do objecto. Temos aqui uma nova forma de o eu se reportar a um objecto. É errado julgar que a forma negativa não diverge da forma positiva, que a diferença entre as duas apenas reside na diferença dos objectos respectivos. Mas não se trata de uma mesma forma de intender objectos positivos ou negativos. O intender negativo contra A não significa um intender positivo em direcção a B em que A não se encontra. Pode ser, na verdade, que o resultado do afastamento de A seja o mesmo que o da aproximação de B, porém a tendência é diferente e é isso que importa. “A igualdade de efeitos não demonstra a igualdade das causas. E se tivermos em conta a tendência então o nosso sentimento é diferente quando nos afastamos por aversão da partida ou quando nos aproximamos da chegada.”<sup>86</sup> O intender e o contra-intender (*widerstreben*) são formas diferentes de o eu se reportar a um objectivo porque são diferentes os sentimentos que lhes estão na origem. A um e outro é próprio o sentimento do intender, da actividade interior, que os distingue dos actos psíquicos que não implicam uma actividade do eu em relação aos objectos, como sejam os casos da fantasia ou da simples percepção. Essa actividade interior, porém, é diferente; no intender positivo o sentimento é o de ir ao encontro do objecto, no intender negativo ou contra-intender o sentimento é o de ir contra o objecto ou de se afastar dele.<sup>87</sup>

De passagem, chame-se a atenção para o método verdadeiramente fenomenológico utilizado por Pfänder na análise do intender. A análise não é feita nem à luz do intendente nem à luz dos objectos, mas sempre tendo em conta os modos como o eu intende os objectos. Pfänder faz uma análise puramente intencional do intender, abstraindo por completo das condições psicofísicas ou de quaisquer outros elementos

<sup>86</sup> “Die Gleichheit der Wirkungen beweist aber keine Gleichheit der Ursachen. Versetzen wir uns in die Tendenz selbst, so fühlen wir uns anders, wenn wir von dem Ausgangspunkte wegstreben, als wenn wir zu dem Zielpunkte hintendieren.” PFÄNDER 1900, p. 67.

<sup>87</sup> Cf. PFÄNDER 1900, p. 74.





alheios à observação directa. É esta atitude de descrição do imanentemente dado que lhe permite reivindicar uma validade absoluta para os estados de coisas estudados à luz de casos concretos. “Efectivamente não queremos saber o que se passa ocasionalmente com este homem ou neste caso, mas sim quais são os elementos que sempre e necessariamente pertencem à consciência do intender um sabor.”<sup>88</sup>

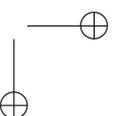
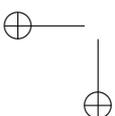
### 2.4.1 O eu como polo intencional. Os matizes da intencionalidade

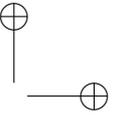
Um dos resultados mais notáveis da investigação de Pfänder sobre o intender reside no apuramento do eu como polo intencional. É de sobejo conhecido como Husserl na primeira edição das *Investigações Lógicas* negou a existência de um eu puro, atribuindo a especificidade da relação intencional, percepção, recordação, expectativa, etc, unicamente à especificidade dos objectos correspondentes<sup>89</sup>. Pfänder, ao invés, ao abordar o problema da intencionalidade a partir do querer verificou o lado egológico da relação intencional. É que o intender, de que o querer é um modo particular, distingue-se das outras formas de visar os objectos pelo sentimento de intender (*Strebungsgefühl*). A tendência interna ou impulso próprios ao intender consistem num sentimento. Ora os sentimentos não são objectos da consciência como as sensações ou representações, antes estados de como o eu se relaciona com os seus objectos.<sup>90</sup> A modificação do eu no sentimento do inten-

<sup>88</sup> “Und zwar wollen wir nicht wissen, was zufällig gerade bei diesem individuellen Menschen und in diesem einzelnen Fall vorhanden ist, sondern welche Bestandteile immer und notwendig zu dem Bewußtseinszustande des Strebens nach einem Geschmacke gehören.” PFÄNDER 1900, p. 12,13.

<sup>89</sup> HUSSERL 1984, p. 375: “...so hängt doch die Weise, in der sich die Inhalte in die Erlebniseinheit einfügen, durchaus von der Besonderheit der Inhalte ab, ganz so wie bei der Einfügung von Teilen in Ganze überhaupt.”

<sup>90</sup> Já na conferência de 1895 sobre os sentimentos Pfänder acusara a singular relação entre os sentimentos e o eu em oposição à relação entre o eu e as sensações. “Die Gefühle stehen in eigenartiger enger Beziehung zum Ich, oder vielmehr das Ich





der é pois um elemento essencial constitutivo do próprio intender. Mais ainda, o estatuto de objectivo específico ao objecto do intender depende dessa modificação do eu. Pfänder não podia deixar de acentuar o papel indispensável do eu na intencionalidade precisamente porque os sentimentos enquanto modificações do eu são um elemento essencial do querer.

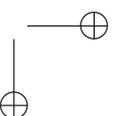
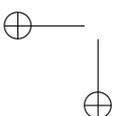
A descrição que Pfänder faz da intencionalidade é mais rica que a traçada por Husserl na medida em que não se limita a analisar os modos como os diferentes objectos são visados pela consciência, mas também toma em conta as modificações da consciência que as diferentes formas de relação intencional implicam. Ao distinguir três momentos nos actos psíquicos: eu, relação do eu a um conteúdo e objecto, Pfänder declara que o estado do eu e o modo como o objecto é visado se implicam mutuamente e que um não é dado sem o outro.<sup>91</sup> A existência de um conteúdo psíquico pode ser considerado sob dois pontos de vista: o lado objectivo e o lado subjectivo. A preocupação de Pfänder em tomar em conta os dois aspectos leva-o a dar um colorido afectivo à intencionalidade. A maneira como o eu se reporta aos objectos é sempre matizada pelos sentimentos. Esta é a razão pela qual a relação intencional é diferente de todas as relações dos objectos entre si. Estas podem ser espaciais, temporais, causais, de analogia ou de diferença. Só a relação intencional, porém, é impregnada de sentimentos. Ou seja, o eu ao relacionar-se com um objecto encontra-se sempre num determinado estado afectivo.

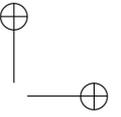
O carácter egológico da intencionalidade manifesta-se nos altos e baixos da corrente da consciência. Há conteúdos a que o eu presta mais atenção e a outros menos. A relação do eu com os seus conteúdos ob-

---

des unmittelbaren Bewußtseins ist nichts weiter als der Einheits- oder Zentralpunkt der Gefühle. Empfindungen dagegen treten erst vermittelst der Gefühle in eine Beziehung zu unserem Ich." PFÄNDERIANA C V 2, (p. 27).

<sup>91</sup> Cf. PFÄNDER 1900, p. 16: "Ichgefühl und 'gegenständlicher' Inhalt sind immer zugleich gegeben, und dabei involviert das Ichgefühl schon de Beziehung des Ich auf den Inhalt."





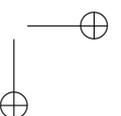
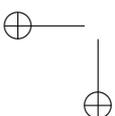
jectivos embora seja semelhante é desigual.<sup>92</sup> Uns conteúdos vêm mais à superfície da consciência, outros ficam escondidos na retaguarda. Houve quem tentasse ver nessa inconstância da corrente da consciência uma propriedade dos conteúdos psíquicos. Assim identificou-se conteúdos notados com conteúdos “mais intensos”, “mais fortes” ou “mais vivos”. Pfänder rejeita tal explicação que apenas tem em conta o lado objectivo da intencionalidade.<sup>93</sup> A atenção sobre um conteúdo psíquico não depende exclusivamente deste. Num conjunto de vozes que se fazem ouvir ao mesmo tempo é possível prestar atenção a uma das mais baixas. A condução voluntária da atenção é um fenómeno por demais comum e que indica que não são apenas os conteúdos a determinarem-na. Certas qualidades de conteúdos provocam, sem dúvida, que estes se tornem objecto da atenção, mas essas qualidades não se identificam com a atenção. Aliás, há que distinguir entre uma atenção voluntária ou activa e uma involuntária ou passiva. Neste último caso são os conteúdos que puxam sobre si a atenção. Mas, mesmo neste caso, a atenção prestada não é feita sem a participação do eu. Se este se encontrar deprimido, mais dificilmente um conteúdo conseguirá ser notado por mais intenso ou vivo que ele seja. Porque a atenção é o modo muito especial como o eu se debruça sobre um conteúdo parcial da consciência e apenas por isso o distingue dos outros conteúdos, há que ter em conta o estado do eu nessa relação. Esse estado é um estado de tensão.<sup>94</sup> A prova encontra-se nos casos em que a atenção está presa a algo (atenção passiva) ou quando procuramos manter a atenção sobre determinado conteúdo (atenção activa). Em ambos os casos deparamos com um sentimento de tensão do eu que o mantém preso ao conteúdo notado.

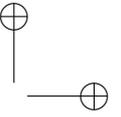
O sentimento de tensão é específico e não se identifica nem com os sentimentos de prazer ou desprazer nem com o sentimento de intender.

<sup>92</sup> Cf. *ibid.* p. 17.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.* p. 17.

<sup>94</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 1,(p. 57): “Ein Spannungsgefühl ist im Zustande des Aufmerkens immer vorhanden. In dem Dasein eines Spannungsgefühls zugleich mit dem Bewußtsein des Gerichtetseins auf einen Teilinhalt besteht das Bewußtsein des Aufmerkens auf diesen Inhalt.”



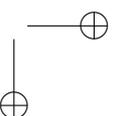
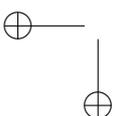


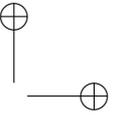
Estes sentimentos podem muito bem ser a causa de o eu prestar atenção aos conteúdos que lhes correspondem; não existe contudo uma relação necessária entre eles e a atenção. Nem sempre os objectos de prazer ou desprazer são particularmente notados. Muitas vezes é necessário uma reflexão posterior a fim de detectar as causas de um sentimento de alegria ou de tristeza. Há pois que reconhecer a atenção como um modo específico de o eu se relacionar com certos dos seus conteúdos, de os demarcar dos restantes conteúdos e, portanto, de lhes conferir um lugar predominante no todo psíquico.

O papel constitutivo da atenção não se esgota, todavia, na intervenção activa no decurso da consciência. Porque a maneira como a atenção visa os seus objectos não é uma única, os objectos alteram-se consoante as diferentes possibilidades em serem notados. Dito de outra forma, a atenção não conhece apenas graus quantitativos segundo os quais se presta mais ou menos atenção a certo objecto, modificando desse modo a corrente psíquica no seu conjunto. Ela possui também diferentes formas de visar o mesmo objecto, formas a que correspondem então objectos diferentes. Pode-se prestar atenção de muitas maneiras à mesma peça musical. Uma vez é sobre o todo que se concentra a atenção, uma outra vez sobre as partes que o compõem, o ritmo, a melodia, a instrumentalização, etc. Face a um todo, a atenção pode centrar-se nele enquanto todo ou enquanto soma das diferentes partes. Ora a par dessas modificações da atenção ocorrem modificações do objecto. O todo que é visado na totalidade é diferente da soma das partes quando são elas o objecto primeiro da atenção.<sup>95</sup> Não se trata só de uma variação subjectiva da perspectiva em que um objecto é visado, mas também de uma modificação do objecto, isto é, não é apenas subjectivamente que o todo não se reduz à soma das suas partes, também objectivamente (*gegenständlich*) há uma diferença entre ambos.

De certo modo é um paradoxo o que aqui se nos depara. Prestar

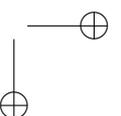
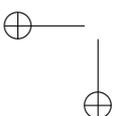
<sup>95</sup> “Das Ganze, das nur als Ganzes beachtet ist, ist gegenständlich in nicht näher beschreibbarer Weise verschieden von der Gesamtheit seiner Teile, wenn diese gesondert gleichzeitig beachtet sind.” PFÄNDER 1900, p. 22.

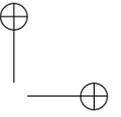




atenção à mesma coisa não significa necessariamente prestar atenção à mesma coisa. “Quem se apercebe do coro de várias vozes unicamente como um todo ouve efectivamente o mesmo e, por outro lado, não ouve o mesmo que aquele que, ao escutar, presta atenção sobretudo às vozes. Do mesmo modo, quem presta atenção à palavra como um todo, vê o mesmo e não vê o mesmo que quem presta atenção em especial às letras que a compõem.”<sup>96</sup> Nada melhor que este paradoxo para realçar o papel constitutivo da atenção. Os elementos primeiros dados à consciência não são sensações puras anteriores a toda a actividade egológica como pretende o monismo sensualista. Sob o ponto de vista do sensualismo o todo não se distinguiria da soma das suas partes e, portanto, qualquer diferença que se verificasse entre ambos seria apenas uma consequência da apreensão subjectiva. O monismo sensualista não admitiria o paradoxo apontado. Quem lesse uma palavra não teria apreendido objectivamente mais que quem se desse apenas conta das letras que a compõem. O facto de apenas o primeiro ter percebido o sentido da palavra atribuí-lo-ia a teoria sensualista a um acto associativo posterior e não a uma diferença dos conteúdos objectivos originariamente apreendidos. A explicação sensualista vai, porém, contra o testemunho directo da experiência. O sentido da palavra não resulta de uma acto associativo posterior à sua percepção, antes é dado com um certo modo da percepção da palavra. O que está em causa é o modo como se presta atenção à palavra e não as associações a que ela pode dar lugar. O paradoxo acima referido existe pois. Quem lê o texto prestando atenção ao fio do pensamento lê a mesma coisa e, no entanto, “lê mais” que quem o lê apenas à procura de gralhas tipográficas. A solução do paradoxo não está em negá-lo, antes em percebê-lo à luz das diferentes formas de atenção e das correspondentes funções constitutivas.

<sup>96</sup> “Derjenige, der den Zusammenklang mehrerer Stimmen nur als Ganzes auffaßt, hört zwar dasselbe, andererseits aber auch nicht dasselbe, was derjenige hört, der diese Stimmen gesondert beachtet. Ebenso, wer das Wort nur als Ganzes beachtet, sieht zwar dasselbe und doch auch wieder nicht dasselbe, wie der, der die Buchstaben des Wortes gleichzeitig gesondert beachtet.” PFÄNDER 1900, p. 22.





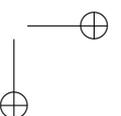
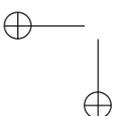
Na conferência de 1987 “Zur Theorie der Aufmerksamkeit” Pfänder distinguira entre uma atenção sensível e uma atenção intelectual ou representativa. No primeiro caso o objecto da atenção situar-se-ia no âmbito das sensações, ao passo que no segundo caso o objecto seria uma representação. Exemplos da atenção intelectual seriam a audição de uma melodia ou do discurso de um orador. A atenção sensível consistiria na apreensão de um conteúdo sensível enquanto tal e a atenção intelectual na apreensão dos seus elementos e relações.<sup>97</sup> Trata-se, como é bem de ver, de uma distinção ainda demasiado simples, assente na distinção dos objectos, e, talvez por isso mesmo, Pfänder atribui-lhe pouca importância. Constitui, no entanto, o embrião da teoria representativa que Pfänder desenvolve na conferência psicológica posterior “Das Beachten” (1898) e sobretudo no capítulo I,3 “Das ‘Meinen’ oder die Beziehung des Ich auf etwas NichtGegenwärtiges” da *Phänomenologie des Wollens*.

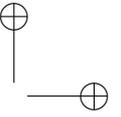
## 2.4.2 A função simbólica das representações

É ainda a propósito da análise sobre o intender (ou querer em sentido geral) que Pfänder desenvolve a teoria da significação ou da função simbólica das representações. Na consciência do intender o que está presente como conteúdo psíquico é a representação do intendido e não propriamente este. O objecto intendido, precisamente porque é intendido, é algo que não se encontra na consciência; caso contrário, nada haveria a intender. Há pois que admitir uma relação intencional do eu com objectos não presentes, mas que são apresentados ou simbolizados pelas representações respectivas. A questão que se põe é saber em que consiste a significação, através de uma representação, de algo não presente.

Poder-se-ia julgar que o visar algo não presente à consciência fosse uma característica exclusiva do intender e que assim o sentimento de intender constituísse a consciência da relação entre o eu e algo não

<sup>97</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 1, (p. 55 e 56).





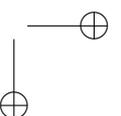
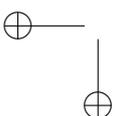
presente. Contra tal ideia está o facto de, em muitos outros estados psíquicos que não os de querer ou intender, ocorrer essa mesma relação intencional. São os casos de recordações e expectativas de sensações, representações e sentimentos próprios e ainda os casos de percepção de sensações, representações e sentimentos de outras pessoas.<sup>98</sup> O intender, e mais ainda o querer, são apenas casos particulares da relação do eu a algo não presente.

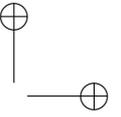
O termo “não presente” tem um sentido duplo. O sentido pode ser, em primeiro, temporal. “Não presente” é então aquilo que é passado ou futuro. Os objectos das recordações ou das expectativas são não presentes neste sentido. O segundo sentido de “não presente” é o de tudo o que é representado e não directamente vivido. “Não presente” equivale então à vivência correspondente à representação que constitui o conteúdo imanente da consciência. Assim, as representações de sentimentos, sensações e outras vivências presentemente não vividas, independentemente de se situarem no passado ou no futuro ou de serem fantasiadas, são representações de algo não presente. Este último sentido de não presente, isto é, como representado, traz consigo a questão mais vasta acerca da relação entre representação de uma vivência e a vivência representada. Quer isto dizer que se um dos sentidos de não presente é o ser representado, então há que esclarecer a relação entre o que é representado e a representação. É o próprio sentido de representação que acaba por estar em causa.

A sensação constitui o caso mais evidente de uma vivência directamente presente à consciência.<sup>99</sup> Por isso mesmo a relação entre as sensações e as representações respectivas constitui a via mais adequada ao estudo da relação entre uma vivência em geral e a sua representação. Pfänder procura obter o significado de representação confrontando-a com a sensação, inquirindo qual a diferença entre am-

<sup>98</sup> Cf. PFÄNDER 1900, p. 23.

<sup>99</sup> Pfänder utiliza na *Phänomenologie des Wollens* o termo sensação (*Empfindung*) num sentido diferente do que Husserl lhe confere nas *Investigações Lógicas*. Genericamente pode-se dizer que Pfänder utiliza o termo sensação no sentido husserliano de percepção (*Wahrnehmung*).





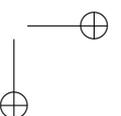
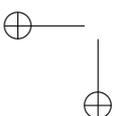
bas. Para isso começa por se servir do sentido dos dois termos na linguagem comum.<sup>100</sup> Tanto sensações como representações são conteúdos psíquicos. À primeira vista são fáceis de distinguir. Sobre a minha mesa de trabalho há livros com capas de várias cores: pretas, verdes, vermelhas. Vejo essas cores. Estas estão aqui à minha frente. Nenhum destes livros tem uma capa de cor roxa. Não obstante, posso muito bem representar um livro com uma capa dessa cor ou muito simplesmente representar a cor roxa. As cores que vejo são sensações, o roxo, por seu lado, é uma representação. O roxo é reproduzido. Se virar as costas ou fechar os olhos deixo de ter as sensações das cores dos livros que estão sobre a mesa, mas posso trazê-las à consciência através de uma representação. As cores que há pouco eram sensações são agora representações. Não existe pois grande dificuldade em perceber a diferença que existe entre elas. A dificuldade está em saber em que consiste essa diferença. Sejam sensações ou representações as cores não divergem. Continuam a ser preto, verde, vermelho. Também um som ouvido e o mesmo som representado têm a mesma altura, a mesma intensidade e a mesma duração. Não há uma diferença de conteúdo que ponha em causa a identidade da sensação e da representação respectiva. Em que consiste então a sua diferença?

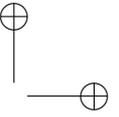
Pfänder recusa a explicação psicofísica, dada por exemplo por Theodor Lipps em *Grundtatsachen des Seelenlebens*, de que as sensações devem-se a afecções externas e as representações a estímulos internos. Numa descrição psíquica imanente há que deixar de parte tais factores. As alucinações, apesar de não terem a sua origem nas afecções externas, têm de ser tratadas como sensações pois que como conteúdos psíquicos são perfeitamente iguais a esta.<sup>101</sup>

A diferença dos dois géneros de conteúdos psíquicos também não é uma diferença quantitativa ou de intensidade. Um som ouvido não é

<sup>100</sup> O recurso à linguagem comum como ponto de partida da análise psicológica é uma das características do método fenomenológico de Pfänder. Cf. RICOEUR 1982, SPIEGELBERG 1982b e SCHUHMANN 1982 e 1988a.

<sup>101</sup> Cf. PFÄNDER 1900, p. 25,26.





mais alto que a respectiva representação, nem a cor preta do livro há pouco vista é mais escura que a respectiva representação na memória. Trata-se de uma diferença qualitativa específica completamente distinta das diferenças das sensações entre si. As observações de Lotze a este respeito, a saber, que às representações falta a frescura própria às sensações, uma cor representada não brilha e um som representado não ressoa, observações retomadas por Lipps<sup>102</sup>, resumem-se a identificar a diferença, mas não a elucidam.

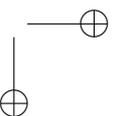
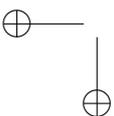
O que distingue verdadeiramente as sensações das representações é o carácter simbólico destas. A natureza da representação de um som, de uma cor, etc., está em ser símbolo destes, em os re-presentar.<sup>103</sup> A característica das representações está na sua função simbólica, isto é, em remeterem sempre às sensações correspondentes. Isto não significa, todavia, que elas provenham de sensações vividas no passado, mas tão só que elas funcionam como símbolo das respectivas sensações. É assim que, na maior parte das vezes, quando recordamos ou fantasiámos algo, não temos em mira (*meinen*) a representação actual, mas sim a “sensação representada”.<sup>104</sup>

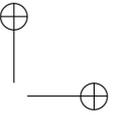
O problema que se põe, é como se pode ter algo em mira que não está presente à consciência. Ter simbolicamente em mira uma sensação não pode significar que se visa algo não presente no sentido que nada se encontra na consciência. Só se admitíssemos uma posição transcendente à consciência, como se uma consciência alheia analisasse de fora a situação, é que se poderia dizer que o que é visado é a sensação que não está na consciência. O que uma leitura imanente da consciência – e só este nível de leitura se coaduna com o método fenomenológico! – nos permite observar é unicamente que se encontra nela um determinado conteúdo psíquico. Ao princípio nada sabemos de representante

<sup>102</sup> Cf. LIPPS 1883, p. 67.

<sup>103</sup> “Die Vorstellung eines Tones, einer Farbe, so sagt man, “repräsentiert” diesen Ton, diese Farbe, oder ist “Symbol” derselben. Vorstellungen haben eine “symbolische Funktion”. Sie sind immer Vorstellungen “von etwas”. PFÄNDER 1900, p. 27.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, p. 27.





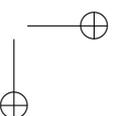
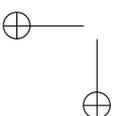
nem de representado. Mas estes são precisamente os dois elementos que compõem qualquer re-presentação ou simbolização. Aqui temos de ter em conta o seguinte: O representante tanto pode ser considerado na sua qualidade de representante de algo como pode ser considerado em si, isto é, tão só como conteúdo psíquico, independentemente da sua função simbólica. Como representante de algo ele deixa, de certa forma, de ser o que ele é em si. Se a re-presentação se basear numa analogia do representante e do representado, o que se toma em conta na apreensão do representante é apenas o que ele tem de comum com o representado. Ora sob um ponto de vista imanente nada sabemos, ao princípio, dessa dupla faceta do representante de tal modo que assim “o representante é para mim em certo sentido o representado”<sup>105</sup>

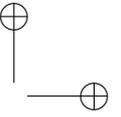
A solução do problema está na estrutura da própria representação. Como todo qualquer conteúdo psíquico a representação constitui um relevo de que se pode destacar estes e aqueles momentos (*Beachtungsrelief*). Num objecto colorido podemos distinguir ora a forma, ora a cor, ora outro elemento. Também na representação podemos destacar dois diferentes momentos: o que ela possui de comum com a sensação e o que a distingue desta, ou seja, o carácter de representação (*Vorstellungscharakter*). Estes momentos são inseparáveis, mas distintos. Pode-se centrar a atenção sobre um deles, pô-la no centro da consciência (*Blickpunkt*)<sup>106</sup> e abstrair do outro. Já na conferência de 1897 sobre a atenção Pfänder verificara que a atenção é abstractiva, que o salientar um conteúdo implica um descurar os outros conteúdos.<sup>107</sup> Pois o que se passa com a representação é precisamente termos em conta apenas a componente que lhe é comum à respectiva sensação. Não é o seu carácter de representação que nos interessa, mas tão só

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, p. 28. “Der Repräsentant ist dann für mich in gewissem Sinne das Repräsentierte.”

<sup>106</sup> Cf. *ibid.* p. 29.

<sup>107</sup> PFÄNDERIANA C III 1, (p. 62): “Jede Aufmerksamkeit ist eine abstrahierende, d.h. sie ist zugleich verbunden mit einem absehen, mit einer Abstraktion von allen anderen gleichzeitigen Bewußtseinsinhalten.”





os elementos que nos levam, através dela, a visar a vivência não presente. “Uma representação ser símbolo de uma sensação não significa senão que a representação tem qualidades que também se encontram na sensação. Visar através da representação a correspondente sensação significa que abstraímos do carácter representativo da representação e apenas nos apercebemos das qualidades comuns a ambas.”<sup>108</sup>

O que é válido para as representações das sensações é válido para as representações de todas as vivências psíquicas. É a atenção que o eu presta aos elementos das representações comuns às vivências que faz com que estas sejam representadas por aquelas.

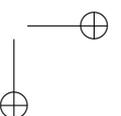
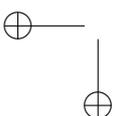
Toda a representação, por conseguinte, está acoplada a uma determinada orientação da consciência. Ao ouvirmos uma conferência podemos ficar-nos pelas palavras do conferencista, dando atenção à riqueza vocabular ou à elegância da construção sintáctica. Podemos, no entanto, visar o sentido do discurso não dando quase atenção às palavras usadas pelo conferencista. Este caso torna bem explícito o papel do eu na função simbólica de uma representação. É o modo intencional - Pfänder utiliza o termo *Beachtung* – de visar certos conteúdos psíquicos imanentes que leva à apreensão do que não está presente.<sup>109</sup>

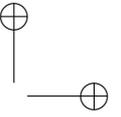
Os conceitos pfänderianos de “relevo” (*Beachtungsrelief*), de “campo da consciência” (*Blickfeld*) e “centro da visão” (*Blickpunkt*) delineam o mesmo âmbito dos elementos da representação que Husserl em “*Anschauung und Repräsentation*” designa por “circunstâncias” (*Umstände*) ou *fringes*<sup>110</sup>. Quando Husserl escreve que as circunstâncias são elementos essenciais da representação, mas não são o objecto visado ou intendido, e Pfänder diz que abstraímos do carácter de representação enquanto conteúdo psíquico para centrarmos a atenção unica-

<sup>108</sup> “Eine Vorstellung ist Symbol einer Empfindung, das heißt nichts anderes als, die Vorstellung hat Qualitäten, die auch in der Empfindung sich finden. Wir ‘meinen’ eine der Vorstellung entsprechende Empfindung, das heißt, wir achten unter Abstraktion vom Vorstellungscharakter der Vorstellung auf jene Qualitäten oder ‘fassen’ nur diese Qualitäten an ihr ‘ins Auge’.” PFÄNDER 1900, p. 30.

<sup>109</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 1, (p. 75).

<sup>110</sup> Cf. HUSSERL 1979, pp. 278-283.

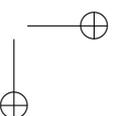
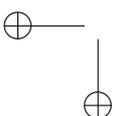


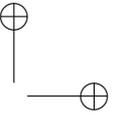


mente sobre os elementos que são comuns às sensações, então há aqui uma identidade de pontos de vista. As franjas que a representação, segundo Husserl, traz sempre consigo e a impedem de se dissolver na sua função representativa, podem ser entendidas como os elementos característicos das representações, indissociáveis mas distintos dos elementos simbólicos.

A verificação da estrutura de relevo da representação e a distinção dos seus elementos em “carácter de representação” e “elementos comuns às vivências psíquicas respectivas” poderia conduzir à tentativa de iterar a distinção relativamente a esta segunda componente. Pois que os elementos considerados na representação são presentes e o que é visado (*gemeint*) é algo não presente, haveria que distinguir neles os subelementos próprios da presença psíquica e os subelementos propriamente simbólicos. Os elementos da representação poderiam, portanto, ser encarados ou em si, como algo agora presente à consciência, ou como elementos comuns ao visado não presente. Uma nova iteração teria então lugar relativamente aos subelementos simbólicos e assim sucessivamente. O problema da representação de conteúdos não presentes à consciência seria continuamente remetida para uma etapa posterior e, assim, o fenómeno da “significação de um não presente” (*das Meinen eines Nichtgegenwärtigen*) ficaria também por explicar. Pfänder enfrenta esta objecção com uma distinção fundamental: a presença de um conteúdo na consciência não é idêntica à consciência dessa presença. Um conteúdo psíquico presente não é habitualmente apreendido como sendo presentemente consciente. Mais ainda, a consciência de uma representação e a consciência da sua presença, isto é, de ocorrer agora, não é simultânea. A consciência da presença é posterior à representação; “a consciência de que um conteúdo pertence ao presente, visado agora, só pode reportar-se ao conteúdo do momento acabado de passar.”<sup>111</sup> Só regressivamente é que sabemos que um conteúdo é pre-

<sup>111</sup> “Das ausdrückliche Bewußtsein, ein Inhalt gehöre der Gegenwart an, er sei jetzt, kann sich immer nur auf den Inhalt des eben vergangenen Momentes beziehen.” PFÄNDER 1900, p. 32.



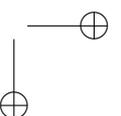
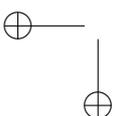


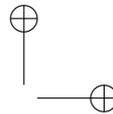
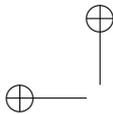
sente. Assim, a fixação da atenção sobre os elementos simbólicos da representação, isto é, sobre os elementos comuns às sensações ou, em geral, às vivências respectivas é feita independentemente da consciência da presença desses elementos. Com a abstracção do carácter de representação é abstraída a presença psíquica dos elementos simbólicos. Quer isto dizer que a função simbólica da representação não tem minimamente em conta a consciência da presença do representante. Deste modo fica desde logo impedida a iteração da distinção inicial entre o carácter de representação e os elementos comuns às ciências respectivas. Essa distinção não se pode aplicar a estes elementos comuns precisamente porque não são visados como presentes.

A distinção entre a presença de um conteúdo na consciência e a consciência dessa presença vem também resolver o paradoxo que à primeira vista se prende com o sentido temporal de “não presente” e que tem a ver com a relação específica do intender. O objectivo intendido situa-se no passado ou no futuro. No passado quando, por exemplo, se deseja ter vivido anteriormente isto ou aquilo. Habitualmente, porém, situa-se no futuro. Mas o que passou passou, já não é presente, e o que está no futuro ainda não é presente. Contudo, só se pode ter consciência desses conteúdos passados ou futuros no presente. O que é passado ou futuro é assim, paradoxalmente, também presente.<sup>112</sup> O paradoxo desaparece logo que nos damos conta da confusão aqui de duas perspectivas temporais diferentes: uma transcendente e outra imanente. Dos conteúdos passados ou futuros só de um ponto de vista transcendente é que temos consciência deles como conteúdos presentes. Imanentemente não são presentes, mas passados e futuros. A presença fáctica deles na consciência não implica a consciência deles como presentes. Se intendo um objectivo no futuro então tenho a consciência de que ele se encontra no futuro e que, portanto, não é presente. A presença fáctica do representante não é um óbice à simbolização de um conteúdo passado ou futuro na medida em que não é ela que é visada. Como conclusão valerá dizer que os conteúdos

---

<sup>112</sup> Cf. *ibid.* p. 33.





psíquicos não se apresentam duas vezes à consciência, uma vez como estando presentes nela e uma outra vez como estando no passado ou no futuro. Todos se encontram efectivamente na consciência, mas todos visados de diferente modo, uns no passado, outros no presente, outros no futuro.

### **Do monismo à fenomenologia**

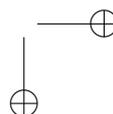
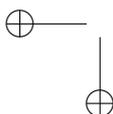
A *Phänomenologie des Wollens* de Pfänder marca o início da fenomenologia de Munique. Editada no mesmo ano do primeiro volume das *Investigações Lógicas* de Husserl, rompe com o psicologismo de Lipps e inaugura o método fenomenológico com a sua aplicação a um tema concreto da psicologia. Trata-se de uma obra de viragem. Daí a grande importância em acompanhar a sua génese a partir das conferências de Pfänder no “Akademischer Verein für Psychologie”.

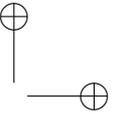
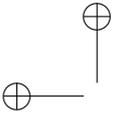
A posição representada por Pfänder na primeira conferência, em Maio de 1895, sobre as sensações e os conteúdos da consciência como objecto da psicologia, encontra-se muito próxima do monismo sensualista de Ernst Mach.<sup>113</sup> Nessa conferência, provavelmente a conferência inaugural do “Akademischer Verein”<sup>114</sup>, Pfänder procura demonstrar três pontos: 1) que a sensação não se reduz às suas condições somáticas; 2) que apenas nos apercebemos de conteúdos da sensação e que, portanto, não há uma percepção interna da sensação como actividade; 3) que nada mais se dá à consciência senão conteúdos psíquicos.<sup>115</sup> A posição de Pfänder não é radicalmente sensualista na medida em que, à semelhança de Theodor Lipps, admite sentimentos e que estes não se

<sup>113</sup> Karl Schuhmann na introdução do editor a essa conferência refere que Pfänder estudou física na Universidade Técnica de Munique onde seria muito provável que tivesse entrado em contacto com o pensamento de Mach, influente físico e filósofo positivista da época. Também é de presumir que Pfänder tivesse assistido às aulas de Hans Cornelius, formado em química e muito influenciado por Mach, Kirchhoff e Avenarius, e, desse modo, recebido as ideias do positivismo.

<sup>114</sup> Cf. PFÄNDERIANA C V 2, (p. 6-23).

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, (p. 9).





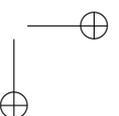
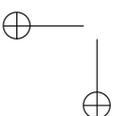
reduzem a sensações. Contudo, também a posição de Lipps é monista já que nega a percepção de quaisquer da dos que não sejam conteúdos psíquicos.<sup>116</sup> O monismo em causa consiste em reduzir a sensação unicamente ao seu conteúdo, negando a possibilidade de uma percepção interna do acto do sentir. Expressamente contra Stumpf, Pfänder afirma que na audição de um som aquilo de que nos damos conta é o som e nada mais.<sup>117</sup> O mesmo se aplica às representações e sentimentos. Também deles apenas sabemos directamente como conteúdos e não como actividades da consciência. Não existe, pois, uma consciência da consciência. A consciência reduz-se à consciência dos conteúdos dados, não havendo qualquer consciência do modo como esses conteúdos são dados, isto é, como se tem consciência deles. Por isso mesmo, porque tudo é conteúdo, não há diferentes fenómenos, uns psíquicos e outros somáticos. Há apenas diferentes considerações dos mesmos fenómenos, vale dizer, diferentes modos como são por nós relacionados. Tanto a psicologia como as ciências da natureza têm os conteúdos psíquicos como material da sua investigação. O que as distingue são as formas diferentes de se ocupar dos mesmos objectos. Enquanto a tarefa das ciências humanas está em estudar os fenómenos na medida em que são símbolos do que é objectivamente real, a psicologia abstrai da relação dos conteúdos psíquicos aos objectos reais e ocupa-se apenas de fixar as leis que regem as relações dos conteúdos entre si e enquanto conteúdos.<sup>118</sup> O seu objectivo é o de elaborar uma conexão necessária do que é subjectivamente real. Pfänder adopta aqui a ideia de ciência proposta por Lipps na *Logik*<sup>119</sup>, ao apresentar a tarefa da psicologia como um enquadramento sistemático supletivo dos diferentes

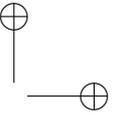
<sup>116</sup> Cf. LIPPS 1883, p.18.

<sup>117</sup> Cf. PFÄNDERIANA C V 2, (p. 13): “Ich habe die Empfindung eines Tones, das heißt nichts weiteres als: ein Ton ist für mich da, ein bestimmtes Empfundenes, nämlich eben der Ton ist vorhanden. Aber von einem Empfinden des Tones, von einem Akt der Empfindungstätigkeit, nehme ich nichts wahr.”

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, pp. 16, 19 e 23. É aqui que se encontra uma grande afinidade com Mach, como refere Schuhmann na introdução ao texto desta conferência, (p. 6).

<sup>119</sup> Cf. LIPPS 1893, p. 3.





fenómenos.

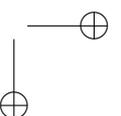
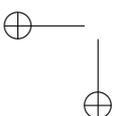
A concepção de consciência decorrente desta posição monista é a de um espaço em que os conteúdos psíquicos se encontram. Segundo Pfänder, pelo menos as sensações visuais e tácteis são extensas. Entendida a consciência como o conjunto de todos os conteúdos psíquicos, também ela será extensa. A sua extensão varia conforme os conteúdos que nela se encontram. Esta concepção de consciência como espaço é corroborada pelo próprio termo de conteúdo que se aplica às sensações, representações e sentimentos, e ainda pela ideia que o homem comum possui de consciência. Uns objectos estão na consciência, outros não estão, uns saem e outros entram. A consciência é o local dos conteúdos psíquicos e, à semelhança de muitos destes, também ela possui uma determinada extensão.<sup>120</sup>

A posição monista de Pfänder repete-se na segunda conferência, feita ainda no mesmo ano, a qual tem por tema a teoria dos sentimentos. Karl Schuhmann considera aliás que esta conferência representa o complemento da conferência sobre as sensações, dado os sentimentos constituírem segundo Pfänder o outro grande grupo de conteúdos psíquicos.

Logo após o seu doutoramento em Julho de 1897 Pfänder começa a demarcar-se da psicologia de Theodor Lipps. Na conferência “Zur Theorie der Aufmerksamkeit”, feita em Novembro de 1897, Pfänder alija o monismo ao afirmar que os psicólogos que apenas admitem as sensações e as representações como objectos da consciência descaram a particularidade dos estados da atenção.<sup>121</sup> Ora o que caracteriza a atenção é a forma específica como o eu se reporta a um determinado conteúdo psíquico. A sua essência reside em ser estado e não conteúdo. Na conferência “Das Beachten” de Julho de 1898 Pfänder alarga a crítica à psicologia associativa em geral que comete um erro de perspectiva ao encarar a vida psíquica como uma corrente constante

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, (p. 16 e 17).

<sup>121</sup> Cf. *ibid.* (p. 56).



e uniforme de conteúdos psíquicos que surgem e desaparecem.<sup>122</sup> A corrente da consciência é um conjunto de altos e baixos onde certos conteúdos são mais tidos em conta que outros. E não só percebemos imediatamente os conteúdos, como também os estados psíquicos em que eles nos são dados. A atenção não é algo inferido a partir dos conteúdos, mas um dado imediato da consciência. Pfänder entra aqui em confronto directo com a doutrina inicial de Lipps. Em *Grundtatsachen des Seelenlebens* Lipps negara qualquer força interventora à atenção no decurso psíquico, ou seja, na sucessão das sensações e representações.<sup>123</sup> O mecanismo associativo defendido aí por Lipps conhece apenas conteúdos e, por isso mesmo, é típico de uma posição monista.

Um outro ponto em que Pfänder se afasta de Lipps e, como no ponto anterior, se aproxima de Stumpf e, em geral, da psicologia brentaniana, é a análise psíquica. Na controvérsia travada à época entre Lipps e Stumpf estava em questão a possibilidade de perceber simultaneamente um ou mais conteúdos psíquicos.<sup>124</sup> Na conferência de 1898 “Das Beachten” Pfänder toma o partido de Stumpf. É possível dar atenção ao mesmo tempo a diferentes coisas, isto é, o eu pode manter relações simultâneas com diferentes conteúdos.<sup>125</sup> É o caso de quando prestamos atenção a diferentes vozes ao longo de uma peça de música coral. Também a comparação de dois conteúdos, a verificação da analogia ou diferença entre eles, pressupõe a relação simultânea do eu aos dois conteúdos. Também as divagações da atenção, o facto de saltar de conteúdo para conteúdo, de os percorrer em vários sentidos, fornecem uma boa prova da simultaneidade de vários conteúdos na consciência.

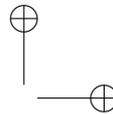
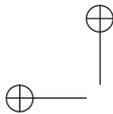
Pfänder julgara na conferência de 1895 sobre as sensações que não há conteúdos mais ou menos conscientes. Haveria conteúdos diferentes, mas não conteúdos que agora seriam mais nítidos e depois menos ou vice-versa. O sentido de mais e menos consciente dependeria

<sup>122</sup> Cf. *ibid.* (p. 66).

<sup>123</sup> Cf. Cap. II da 1ª Parte.

<sup>124</sup> Cf. Cap. III da 1ª Parte.

<sup>125</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 2, (p. 73).

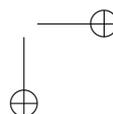
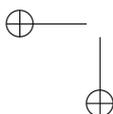


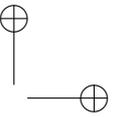
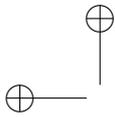
de um juízo comparativo. Só comparando diversos conteúdos chegaríamos à conclusão que uns são mais nítidos e mais intensos que outros. Os juízos comparativos, porém, revelam uma diferença de conteúdos e não uma diferença do modo como temos consciência deles. Cada conteúdo seria em si completamente consciente.<sup>126</sup> Esta posição é abandonada definitivamente por Pfänder em 1898 na conferência sobre o reparar. Ao admitir a possibilidade de a atenção se mover de conteúdo para conteúdo, é levado a admitir deferentes graus de consciência. A relação do eu com o mesmo conteúdo conhece altos e baixos, ora lhe presta mais atenção ora menos, não é, em suma, constante.<sup>127</sup>

A juntar a estes marcos na viragem do pensamento de Pfänder há a sua recusa do princípio da economia, comum a Avenarius e a Mach, como princípio explicativo da psicologia. Pfänder nega que o intender seja dominado por objectivos teleológicos. Não existe uma hierarquia de objectivos no sentido de que todos os objectivos sejam queridos como meios em função do objectivo final (*Endziel*). Sobre-tudo é o teleologismo de cariz biológico que Pfänder sujeita a crítica pormenorizada. Não são a preservação do indivíduo nem tão pouco a preservação da espécie os objectivos que intendemos e queremos. Há mil e uma coisas que ambicionamos e queremos que não só não contribuem para essa preservação biológica como até vão contra ela. Os exemplos a este respeito são tantos e tão comuns que não vale a pena referir qualquer um em particular. Etiquetar estes casos de anormais não é solução já que, enquanto actos da vontade, também lhes caberia teleologicamente a representação, embora errónea, que a sua realização contribuiria para a preservação biológica. Quer isto dizer que um indivíduo que pretendesse algo de prejudicial à sua preservação e à da sua espécie julgaria estar desse modo a contribuir para a sua manutenção. Na realidade, porém, são poucos os indivíduos que pensam na preservação da espécie e ainda menos os que a encaram como objectivo do

<sup>126</sup> Cf. PFÄNDERIANA C V 2, (p. 18). Também aqui partilha Pfänder a posição monista de Lipps.

<sup>127</sup> Cf. PFÄNDERIANA C III 2, (p. 73).





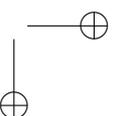
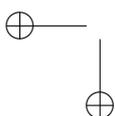
seu querer. O que se infere de tal facto é que não são os fins teleológicos de natureza biológica que determinam os múltiplos actos do querer de cada indivíduo. Resta o recurso ao inconsciente para justificar a existência de tais fins. Neste caso seria inconscientemente que a vontade ao intender este e aqueles objectivos particulares estaria a intender o objectivo universal da preservação da espécie. A relação entre os objectivos particulares e o objectivo universal residiria então mais num sentimento do que propriamente num conhecimento claro. Pfänder rejeita semelhante teoria pois que se trata de uma afirmação arbitrária sem quaisquer factos que a comprovem. Primeiro, os sentimentos não constituem qualquer conhecimento, segundo, haveria que demonstrar antes de mais que existem representações inconscientes e que a representação inconsciente da preservação da espécie está na origem da acção voluntária.

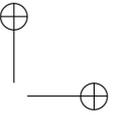
Do mesmo modo rejeita Pfänder os objectivos últimos, “eliminação de contradições”, “constituição e preservação da unidade da consciência” e “prazer”. Pfänder não nega, aliás, que a admissão desses objectivos últimos signifique uma “enorme simplificação do nosso conhecimento”<sup>128</sup>. Contudo, tal simplificação é feita à custa da violentação dos factos. Esta violência torna-se bem visível quando se tenta reduzir o querer ao prazer que os objectivos intendidos nos trazem ou prometem trazer. Quem pretendesse fazer uma boa acção ou levar a termo uma penosa tarefa científica não teria, nesta perspectiva, senão o prazer que assim obteria. Ora o que a experiência nos ensina é que queremos muitas coisas por mor delas e não pelo prazer que elas eventualmente nos possam causar.

Esta crítica ao teleologismo da vontade mostra bem como, por um caminho diferente, Pfänder chega a um resultado idêntico ao que Husserl nas *Investigações Lógicas* obtivera na crítica a Avenarius e a Mach<sup>129</sup>. Pfänder pela via da análise psicológica e Husserl pela via da investigação lógica verificam que a economia do pensamento constitui

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, (p. 83).

<sup>129</sup> HUSSERL 1975, pp. (B 204).





uma simplificação explicativa que não respeita as coisas e os estados de coisa apurados por uma análise isenta e sem preconceitos.

## **2.5 A Intencionalidade em Daubert**

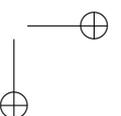
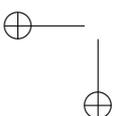
### **2.5.1 Algumas notas sobre a pasta “Lipps” do espólio de Daubert**

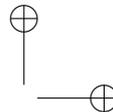
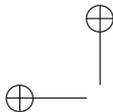
Os primeiros escritos de Daubert sobre a intencionalidade como função simbólica datam de 1899 e 1900 e encontram-se na pasta de manuscritos a que o próprio Daubert deu o título de “Lipps”<sup>130</sup>. Em 8.8.1899 Daubert anota no seu diário que escolhera como tema para a tese de doutoramento a consciência da realidade, tema relativamente ao qual Lipps e Cornelius tinham posições divergentes<sup>131</sup>. Segundo Reinhold Smid a pasta “Lipps” tinha como finalidade reunir o material para a preparação da tese de Daubert.<sup>132</sup> Nela encontram-se excertos de obras de Lipps, Hume e Marty, apontamentos de Daubert de lições de Lipps, estudos elaborados a partir desses apontamentos, críticas à psicologia da apercepção de Lipps, o esboço de uma carta a Theodor Conrad e a conferência “Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils” de Julho de 1902 com que Daubert introduziu as *Investigações Lógicas* de Husserl em Munique. Daubert trata a teoria da significação sobretudo no estudo intitulado “Psychologie des Wollens und Strebens” do

<sup>130</sup> Esta pasta está catalogada com o número DAUBERTIANA A I 4. Sobre a catalogação do espólio de Daubert. Cf. AVÉ-LALLEMANT 1975a, pp. 125138.

<sup>131</sup> DAUBERTIANA C I 2: “Ich werde in nächster Zeit Gewißheit über mich bekommen. Ich habe nämlich als Dissertation das Thema ‘Das Wirklichkeitsbewußtsein’ übernommen. Keine leichte Aufgabe! Es kommt mir zustatten und zwingt mich zu präzise wissenschaftlichem Arbeiten, daß über diesen Punkt gerade Lipps und Cornelius im Streit sind. Ich glaube auch weite Reflexionen auf die Psychologie zu sehen.” ; passagem citada em SCHUHMANN 1989d, p.5.

<sup>132</sup> Cf. notas de Reinhold Smid à transcrição de DAUBERTIANA A I IV, p. VI. Cf. também AVÉ-LALLEMANT 1975a, s.131.





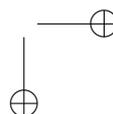
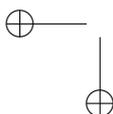
semestre de Verão de 1900<sup>133</sup>. Mas já num estudo do semestre anterior, feito sobre apontamentos das lições de Lipps, a que dera o título “Wirklichkeitsbewußtsein”<sup>134</sup> abordara Daubert o problema da significação. É, portanto, no âmbito do tema da dissertação que Daubert começa por se debruçar sobre a questão da intencionalidade.

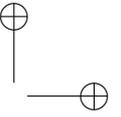
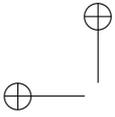
### 2.5.2 Apercepção e consciência da realidade

Daubert trata o tema da consciência da realidade dentro das balizas da psicologia aperceptiva de Lipps. A consciência da realidade consiste fundamentalmente num sentimento de passividade. Os sentimentos desempenham uma função organizadora no seio da consciência. Eles são sintomas do modo como qualquer conteúdo psíquico se relaciona com o todo consciente. Ora a primeira grande divisão dos sentimentos é entre o sentimento de passividade e o de actividade. Este último é o sentimento do agir livre, sem qualquer coacção. A fantasia é um exemplo de uma acção em que temos o sentimento de actividade. O produto fantasiado depende unicamente do sujeito. Nada há que limite o sujeito na sua livre produção. O sentimento de passividade, ao invés, é um sentimento de constrangimento, de cedência. Temos este sentimento quando uma vivência nos é imposta de fora, isto é, sem ser motivada espontaneamente. O sentimento de actividade pode ser designado como sentimento de subjectividade e o de passividade como sentimento de objectividade. Isto porque no primeiro caso é o sujeito que determina materialmente a vivência, ao passo que no segundo a determinação surge como sendo imposta pelo objecto. O sentimento de subjectividade é aquele que temos quando representamos uma montanha de ouro e nos sentimos como os sujeitos produtores dessa representação. Ao contrário, o sentimento de objectividade que acompanha as sensações e as recordações é o de uma imposição e determinação do que é dado. Os objectos percebidos ou recordados apresentam-se

<sup>133</sup> DAUBERTIANA A I 4/71-89.

<sup>134</sup> DAUBERTIANA A I 4/56-65.

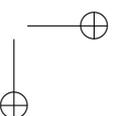
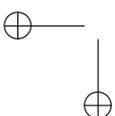


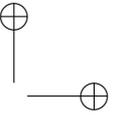


como algo fáctico, inamovível e nada mais nos resta do que reconhecê-los na sua facticidade, vale dizer, tal como são. Tudo o que é alheio à consciência ou independente dela é caracterizado por este sentimento de objectividade. Isto significa uma barreira ao livre exercício da actividade psíquica e, por isso, o sentimento de objectividade é também um sentimento de limitação. É neste sentimento de objectividade que reside a consciência de realidade.<sup>135</sup> Real é aquilo que é dado já determinado à consciência, opondo resistência a uma interferência activa do sujeito, e que, portanto, suscita um sentimento de constrangimento ou limitação.

As diferentes espécies de consciência da realidade decorrem da diferente origem dos objectos que se impõem à consciência. A consciência da realidade objectiva é a que temos nas sensações e recordações de sensações. É a consciência da realidade física. Sobre ela assenta a ciência da física. Em segundo lugar, temos a consciência da realidade subjectiva. A recordação de que ontem representei a montanha de oiro tem como objecto não a montanha de oiro, mas a representação dessa montanha. Essa recordação é consciência da realidade na medida em que a representação surge como um facto que não me é dado modificar a meu bel-prazer, mas que tenho de aceitar tal como ele se me dá. Sobre a consciência da realidade subjectiva assenta a psicologia. Em terceiro lugar, há a consciência da realidade objectiva de algo subjectivo. É o caso em que nos damos conta da vida psíquica de uma pessoa. O que vemos e tocamos primariamente é tão só um corpo alheio. É através de uma analogia do próprio corpo com o corpo alheio e da consciência da realidade da própria vida psíquica que apreendemos a vida psíquica alheia. Esta espécie de consciência da realidade é uma combinação das duas primeiras espécies, mas irreductível a qualquer uma delas. Por fim há a consciência da realidade *a priori* que incide sobre as relações entre conteúdos. Sobre esta consciência se funda a geometria. Podemos representar arbitrariamente um triângulo, recto, obtuso, isósceles, equilátero. Não é o conteúdo em si que impõe limitações à

<sup>135</sup> Cf. DAUBERTIANA A I 4/58r.



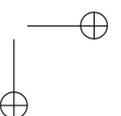
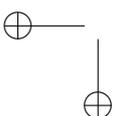


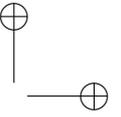
consciência, mas sim as relações em que os elementos desse conteúdo têm de ser pensadas. Somos constrangidos sempre a pensá-lo com três ângulos e três lados e com a soma dos ângulos igual à soma de dois ângulos rectos. A consciência da realidade *a priori* estende-se a outros âmbitos. Assim, independentemente de percepcionarmos ou representarmos as cores, obrigatório será aceitar as relações *a priori* entre elas, por exemplo, que o laranja se encontra ente o vermelho e o amarelo, e o cinzento entre o amarelo e o azul.

As três primeiras espécies de consciência da realidade têm um fundamento empírico. No caso da consciência da realidade objectiva é um estímulo fisiológico que introduz na vida psíquica algo de estranho a exigir ser reconhecido tal como se apresenta. Também na consciência da realidade subjectiva é algo estranho, não à consciência, mas ao contexto psíquico presente, que se apresenta como independente do livre exercício da consciência. O fundamento da consciência da realidade neste caso é a sequência de qualquer vivência psíquica passada ou um rasto na memória, que irrompem, já determinados, no momento presente da vida psíquica. Só no caso da consciência da realidade *a priori* deparamos com um fundamento não empírico. Este fundamento são “as leis gerais do meu espírito que se mantêm independentemente do tempo ou das circunstâncias”.<sup>136</sup>

Até agora apenas foi tratada a consciência da realidade relativamente à produção de conteúdos psíquicos. No que se refere à reprodução a questão é mais complexa e exige análises mais difíceis. A consciência da realidade objectiva pode manter-se no futuro, mesmo depois de cessar o estímulo fisiológico que lhe serviu de fundamento. Depois de ter visto determinada cor e de lhe ter reconhecido realidade objectiva, posso mais tarde vir a recordar essa visão. Posso tomá-la como como uma vivência psíquica passada real e assim ter consciência da sua realidade subjectiva. Quer isto dizer que me lembro de ter visto a cor como sendo real, independentemente de ela o ser efectivamente

<sup>136</sup> *ibid.*, 59/r: “Das Bedingende ist hier die allgemeine Gesetzmäßigkeit meines Geistes, welche unabhängig von jeder Zeit- und Situationsbestimmung besteht.”



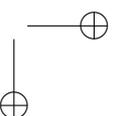
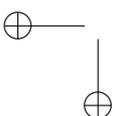


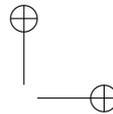
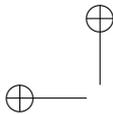
ou não. Mas também posso ter a consciência de que a cor então vista *era* real ou é real. Neste caso volto a ter consciência da realidade objectiva da cor. Apesar de não a ver presentemente sei que a cor vista era real. Se fechar os olhos e deixar de ver a cor do papel em que escrevo, o estímulo fisiológico cessa, no entanto a consciência da realidade objectiva da cor que ele fundamenta mantém-se. O que acontece? “A disposição da sensação, a especificidade de a sensação provir de um estímulo fisiológico permanece como um rasto na memória. Este rasto tem o poder de suscitar a consciência da realidade objectiva.”<sup>137</sup> Daqui segue-se então que sempre que essa cor for representada, ela sê-lo-á com a consciência da realidade. O que foi uma vez reconhecido como real, fica-o sendo para sempre. A crença na existência permanente do mundo externo assenta precisamente na manutenção da consciência da realidade objectiva após os estímulos fisiológicos que a fundamentam.

A consciência da realidade é sempre limitada. Quando vejo uma determinada cor, vejo-a enquanto cor de determinado objecto. A sua reprodução é condicionada pelo contexto em que foi vista. A recordação de qualquer objecto percebido no passado é acompanhado de um grau de consciência da realidade tanto maior quanto mais for recordado no contexto em que foi percebido. A permanência da consciência da realidade objectiva tem a ver com os contextos em que os objectos em causa são tomados como tais. A cor branca do papel em que escrevo não deixa de ser real ao fechar os olhos. Ela é a cor deste papel que não só vejo, como também toco. O papel por seu lado é percebido num contexto de outros objectos, da mesa, da caneta, dos livros à sua volta etc. Os objectos físicos só são reais enquanto situados espacialmente. A cor como algo real não aparece isolada. De tudo isto resulta que a percepção fundamenta a consciência da realidade ao mesmo tempo que a limita.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> “Jene eigentümliche Disposition der Empfindung, jene Eigentümlichkeit des Herkommens aus einem physiologischen Reize, welche macht, daß ich der Empfindung gegenüber das Objektivitätsbewußtsein habe, bleibt auch um Gedächtnis als eine Gedächtnisspur bestehen.” DAUBERTIANA A I 4/59r

<sup>138</sup> Cf. 60v: “So wird durch jede Wahrnehmung mein Wirklichkeitsbewußtsein

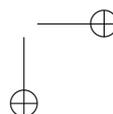
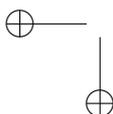


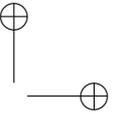
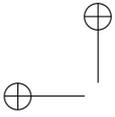


Daubert é levado a abordar a questão da intencionalidade da consciência da realidade ao fazer a distinção entre possibilidade e realidade dessa mesma consciência. O facto de algo estranho se intrometer no contexto psíquico possibilita a consciência da realidade, mas para que esta tenha efectivamente lugar é necessário que haja uma intervenção do sujeito.<sup>139</sup> Nem sempre as percepções e as recordações são acompanhadas de um sentimento de objectividade ou subjectividade. Daubert apresenta o exemplo de quando prestamos atenção à forma de um objecto e nos desinteressamos completamente da sua realidade. Neste caso não há consciência da realidade. Não nos importa saber se o objecto é um produto arbitrário da nossa imaginação ou se nos foi imposto de fora. O mesmo se passa quando, ao ouvirmos sons, nos entregamos completamente às emoções que em nós provocam. Se os sons são reais ou fantasiados é uma questão que nos deixa indiferentes e que podemos, por seu turno, deixar em aberto. A consciência da realidade esbate-se aqui frente a duas formas diferentes de visar um objecto. No primeiro caso face a um interesse exclusivo pelo conteúdo do objecto e no segundo pela atenção sobre o significado estético. Acrescentese que também estas duas últimas formas aperceptivas se podem excluir mutuamente. A atenção ao conteúdo vai bastas vezes contra a apercepção do significado. Quem toma em conta sobretudo as cores que compõem determinado quadro, aniquila de certo modo a acção estética do quadro. Quem se entrega por sua vez às emoções que uma peça musical provoca, não prestará atenção às particularidades objectivas da composição e execução da mesma. O interesse material relativo ao conteúdo da peça musical em si não é compatível com a atenção simultânea ao seu significado estético. Ora a consciência da realidade é também uma forma aperceptiva à semelhança do interesse material e da atenção ao significado de um objecto. Qualquer uma destas formas aperceptivas pode concorrer com as outras de tal modo que as pode

begrenzt. Mit der 1. Wahrnehmung des Kindes wird das Wirklichkeitsbewußtsein gesetzt und zugleich eingeschränkt.”

<sup>139</sup> Cf. 61r.





mesmo excluir por completo.

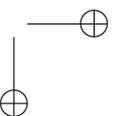
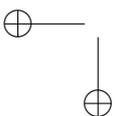
Sob um ponto de vista sistemático podemos distinguir então três aspectos num processo psíquico:

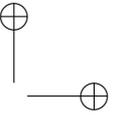
1. Ele visa um determinado conteúdo. Quer isto dizer que o processo psíquico é determinado materialmente.
2. O processo psíquico relaciona-se de uma determinada maneira com a consciência. Não há percepções, recordações ou quaisquer outras vivências que não tenham o seu enquadramento psíquico.
3. Todo o processo psíquico tem por princípio uma especificidade própria. Daubert denomina esta especificidade o lado empírico do processo. É nele que se coloca a questão da realidade ou da subjectividade.

Para esclarecer este último aspecto Daubert lança mão do seguinte exemplo. Lembro-me de uma paisagem e tenho ao mesmo tempo consciência da sua realidade. Mas a lembrança que tenho da paisagem é deficiente, esbatida pelo tempo. Faltam-lhe os pormenores da percepção original da paisagem. O que é real não é a imagem que a lembrança me fornece da paisagem; real é a própria paisagem tal como fora directamente apreendida. A consciência da realidade não diz respeito à imagem lembrada, mas sim a algo que não se encontra na consciência.<sup>140</sup> O que fundamenta a consciência da realidade é a percepção outrora havida da paisagem e, portanto, a consciência da realidade tida neste momento há-de sustentar-se nessa percepção. Tal percepção, porém, pertence ao passado. A solução do paradoxo está no facto de a percepção deixar um rasto na memória, ou seja, o efeito do estímulo fisiológico mantém-se. A lembrança da paisagem reactiva a condição da percepção de tal modo que o processo psíquico é pela sua tendência um processo de percepção. Generalizando há a dizer que “em toda a reprodução de algo imediatamente percebido há a tendência de voltar

---

<sup>140</sup> Cf. 61v.





a perceber integralmente o reproduzido.”<sup>141</sup> Porém, a tendência não se realizará. Apesar das condições positivas para a sua realização, existe o obstáculo posto pela unidade do contexto da vida psíquica actual. No caso de este obstáculo, que segundo Daubert não é possível determinar melhor<sup>142</sup>, não funcionar, essas tendências desembocarão em alucinações.

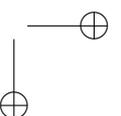
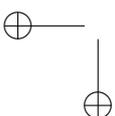
Um exemplo ajudará a compreender o que Daubert entende com a tendência para uma vivência originária e o obstáculo que obstrui a sua realização. De repente vem-me à memória da minha aldeia natal. Com esta lembrança surge a tendência de a representar como se ela me fosse dada novamente numa percepção. “Vejo” as paredes brancas, o portal da entrada e a rosácea sobre o pórtico, “ouço” os sinos da torre. Uma vivência directa plena é, no entanto, impossível. O meu contexto psíquico actual impede-me de aceitar esta vivência como vivência originária. Só devido a uma dissociação psíquica, como no caso das alucinações, é que o obstáculo psíquico desapareceria e a tendência reprodutiva realizar-se-ia integralmente. Mas todos os predicados que atribuí à igreja têm como objecto a igreja real tal como me foi dada em milhares de percepções ao longo de anos e não a imagem que agora tenho dela.

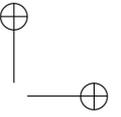
É neste ponto que Daubert refere a doutrina da “psicologia moderna” que faz a distinção entre “objecto” (*Gegenstand*) e “conteúdo” (*Inhalt*). O objecto não se encontra na consciência, mas é ele o significado. O termo “significar” (*meinen*) serve então para referir o objecto visado através do conteúdo. De igual modo pretende a distinção entre dois sentidos de “representação” (*Vorstellung*) dar conta do duplo papel desempenhado por ela. Representação como conteúdo e representação enquanto representante de algo distinto. Assim a paisagem representada re-presenta a paisagem real.

Esta referência à “psicologia moderna” é extremamente importante

<sup>141</sup> “In jeder Reproduktion von etwas unmittelbar Erlebten liegt ohne weiteres die Tendenz der vollen Erneuerung der Repräsentation”. 61v.

<sup>142</sup> Cf. 61v.





já que permite determinar extrinsecamente o âmbito filosófico das análises de Daubert sobre a intencionalidade. Sob o título de psicologia moderna Daubert só pode significar a psicologia da escola de Brentano. A distinção entre “objecto” e “conteúdo” deve-se a Casimiro Twardowski. Tendo em conta a importância da obra de Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* para a teoria da intencionalidade de Husserl<sup>143</sup>, verificamos as raízes comuns a Husserl e aos fenomenólogos de Munique. A literatura secundária prolegómena às *Investigações Lógicas* de Husserl cursava também em Munique e não deixou ali de surtir efeito na elaboração de uma teoria da intencionalidade como função representativa.

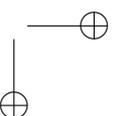
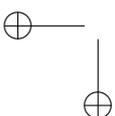
O modo como Daubert se refere à psicologia moderna e à respectiva teoria significativa revela um certo distanciamento. Daubert limita-se tão só a reportar os pontos principais dessa teoria sem emitir, no entanto, qualquer juízo de valor. Dá a impressão de que tal referência apenas tem em conta uma teoria em voga e que mais não tem para oferecer do que o simples facto de estar em moda. Muito provavelmente Daubert ainda não conhecia à altura a tese de agregação académica de Pfänder. É de admitir que Daubert tivesse redigido o estudo sobre a consciência da realidade no semestre 1899/1900, ainda antes da vinda à luz da *Phänomenologie des Wollens*. No manuscrito “Psychologie des Wollens und Strebens” de 1900, manifestamente posterior àquele, não só Daubert faz uma análise profunda do fenómeno da representação simbólica, como nessa análise é patente a influência da referida obra de Pfänder.

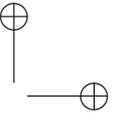
### **2.5.3 A teoria significativa em Daubert**

144

<sup>143</sup> Cf. HUSSERL 1979, pp. 303-348; SCHUHMANN, 1988d.

<sup>144</sup> -Reinhold Smid apresenta o convoluto “Psychologie des Wollens und des Strebens” como um estudo de Daubert feito sobre lições de Lipps. Esta hipótese é corroborada pelo apontamento intitulado “Das Wollen”(A I 4/88 e 89) que tem debaixo do título a nota “Diktat aus Psychologie, allgemeiner Teil, Winter”. Trata-se, pois, de





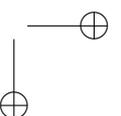
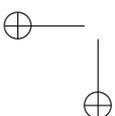
Daubert começa por salientar no manuscrito “Psychologie des Wollens und Strebens”, aliás em sintonia com a *Phänomenologie des Wollens* de Pfänder, o carácter simbólico das representações. “A representação pode ser designada como portadora de uma função simbólica na medida em que ‘significa’ (*meint*) uma percepção.”<sup>145</sup> De reparar primeiramente é a substituição do termo “sensação” utilizado por Pfänder, pelo termo “percepção”. Daubert elucida este estado de coisas recorrendo ao exemplo já conhecido da recordação de uma paisagem real. Antes de mais há que dar tento à diferença entre a imagem da paisagem que a recordação nos oferece e a própria paisagem tal como foi percebida. À imagem faltam os detalhes, a nitidez e a solidez da paisagem real. Em segundo lugar, é de ter em conta que todas as afirmações acerca da paisagem têm a paisagem real como objecto. Tais afirmações reportam-se à paisagem real mediadamente, através da imagem da recordação. É este estado de coisas que é designado por “significar”. A função simbólica da representação reside assim no facto de através dela ou por meio dela significarmos o que é dado numa percepção. A representação é apenas uma instância simbólica que nos serve para nos reportarmos a algo não presente à consciência.

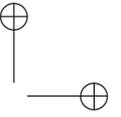
O primeiro contributo original de Daubert para a teoria significativa em relação a Pfänder está em rejeitar a relação de analogia como explicação para a significação. Não é por a imagem da recordação ser análoga à paisagem real que ela a significa. A existência de uma analogia no exemplo referido é efectivamente inconstestável e é por isso que

---

um apontamento de uma lição de Lipps do semestre de Inverno de 1899/1900. Ora este apontamento apresenta pontos idênticos aos do convoluto em causa. Em meu parecer, contudo, a teoria significativa aí desenvolvida deve-se à influência da obra de Pfänder e não a Lipps. Não só a teoria significativa exposta por Daubert é diferente da teoria sobre as relações simbólicas desenvolvida por Lipps em *Einheiten und Relationen*, como a estrutura do estudo de Daubert sobre o querer e entender é tirada da *Phänomenologie des Wollens* de Pfänder: primeiro o significar, depois o entender como uma forma particular do significar e por fim o querer em sentido restrito.

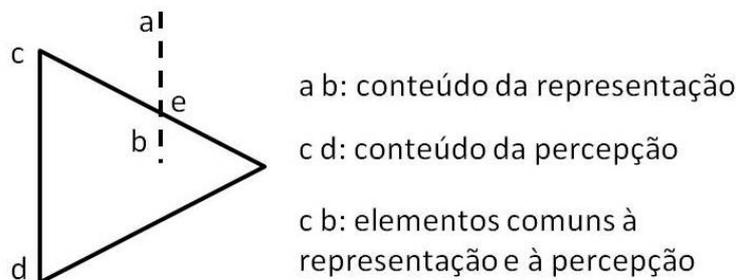
<sup>145</sup> “Die Vorstellung, soweit sie eine Wahrnehmung ‘meint’, kann man auch als Trägerin einer symbolischen Funktion bezeichnen”. DAUBERTIANA A I 4/72r.





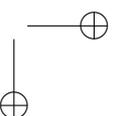
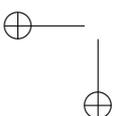
muitos atribuem erradamente à analogia a função simbólica da recordação. A teoria analógica da significação não tem em conta que para apurar a analogia entre dois objectos é necessário ter os dois presentes. Ora no caso da significação é algo presente que representa algo não presente. Mesmo que se admitisse a possibilidade de comparar objectos não presentes, tal não seria possível sem uma atenção especial ao conteúdo da representação. Não é isso, todavia, o que acontece no caso da significação. A representação exerce a sua função simbólica sem que prestemos atenção ao seu conteúdo. Por fim, e isso é decisivo, há casos em que não há qualquer analogia entre representante e representado. As palavras e o seu significado são um bom exemplo.

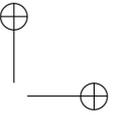
A significação de uma percepção por uma representação consiste precisamente em prestarmos atenção a algo diferente do conteúdo da representação. Este só é apercebido na medida em que nele for dada a percepção visada, quer dizer, da representação só são apreendidos os elementos comuns à percepção. Daubert utiliza o seguinte esquema para esclarecer o fenómeno da significação:



Objecto da percepção é exclusivamente cd. O conteúdo da representação ab só é apercebido nos elementos comuns a cd, isto é, em eb.

O teatro é um exemplo. Um actor representa um rei. O objecto da percepção é exclusivamente o rei. O actor só é apercebido na medida





em que faz o papel de rei. Não há qualquer analogia entre o actor e o rei; a questão da analogia ou de identidade não se põe. O actor é abstraído. Ele representa tanto melhor quanto mais passar despercebido.

A função simbólica não se limita às representações. Uma percepção pode também simbolizar algo não directamente dado à consciência. Ao ver uma maçã, o que tenho diante dos olhos é uma determinada configuração bidimensional. Porém, o que tenho em mira não é isso, mas sim o todo da maçã. O que vejo é uma forma, mas o que é entendido é um complexo de que a forma é apenas um elemento. Também aqui não há uma analogia entre representante e representado.

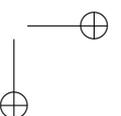
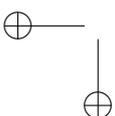
A compreensão da língua é um outro exemplo da função simbólica que torna bem patente não assentar essa função numa analogia. Ao escutar as palavras é o sentido que elas significam que advém objecto da apercepção. O centro do interesse e da atenção é um ponto para lá das representações que eventualmente cada palavra ou frase possa suscitar. É esse ponto que temos em mira e é a ele que nos reportamos quando manifestamos acordo ou desacordo com o locutor.

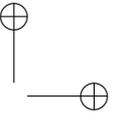
Daubert acaba por salientar o carácter único da função simbólica “a nada comparável no mundo”<sup>146</sup>. Trata-se de uma relação original completamente independente das relações de analogia ou simultaneidade que Lipps considerara como fundamentos da vida psíquica.

Com a função simbólica está intimamente ligada a tendência para a reprodução do representado. “Quando se significa um percepção, então o processo psíquico da percepção torna-se novamente real.”<sup>147</sup> Este processo psíquico não suscita, porém, qualquer conteúdo, devido ao obstáculo constituído pela unidade do contexto actual da vida psíquica. Embora haja a tendência de realizar a percepção originária intendida, as percepções actuais no contexto das quais decorre o acto significativo impedem, sob pena de uma dissociação psíquica, a conclusão dessa

<sup>146</sup> “Dieser ganz geläufige Tatbestand ((das Meinen)) ist mit nichts anderem in der Welt vergleichbar.” 72v.

<sup>147</sup> “Wenn man irgendeine Wahrnehmung meint, so ist der Wahrnehmungsvorgang wieder wirklich.” 73r



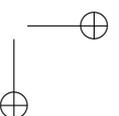
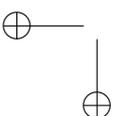


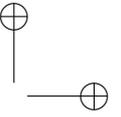
tendência. A alucinação seria a realização da tendência reprodutiva à custa da consciência da realidade presente. Daubert volta então a formular a lei geral da reprodução psíquica: “em toda a reprodução estão dadas as condições positivas para a vivência plena do reproduzido”<sup>148</sup>. Toda a intenção significativa visa uma realização integral. Esta realização seria dada numa vivência plena e esta só pode significar uma nova vivência originária daquilo que é entendido. Quando Daubert fala de impedimentos (*Hemmungen*) à realização da tendência inerente aos actos significativos, ele refere-se à impossibilidade de tornar o reproduzido um produzido originário. O reproduzido será sempre algo não originário. Isto não impede, no entanto, uma aproximação gradativa da representação à percepção. A tendência da função simbólica em apresentar integralmente o simbolizado conhece vários graus de realização. A capacidade de realização varia de indivíduo para indivíduo. Um músico de orquestra terá muito maior facilidade em realizar o significado de uma partitura sinfónica do que alguém que apenas possua rudimentos de solfejo. O pintor não sentirá tanta dificuldade em passar para a tela as representações de cores como aquele que nunca pegou em pincéis. Há ainda pessoas que tendo maior energia psíquica se acham capazes de dar muito melhor continuação às tendências reprodutivas do que outras pessoas. O caso extremo da realização da intenção significativa, e que constitui prova decisiva da possibilidade de um processo de representação suscitar um processo perceptivo são, como já foi referido, as alucinações. As alucinações têm lugar quando desaparece o impedimento posto pelo contexto actual da vida psíquica. Elas surgem apenas no seguimento da processo reprodutivo, isto é, são processos reprodutivos puros na medida em que lhes falta qualquer estímulo fisiológico.<sup>149</sup>

Outros casos de vivências reprodutivas são os actos da consciência da realidade e do querer. O que foi uma vez tido por real continua neste

<sup>148</sup> “In jeder Reproduktion sind die positiven Bedingungen für das volle Erleben des Reproduzierten gegeben.” 73r.

<sup>149</sup> Cf. 73v.

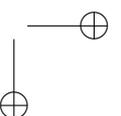
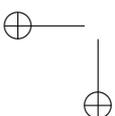


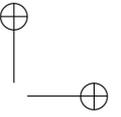


momento a ser tido como real apesar de estarem esquecidas as razões que levaram a tomá-lo por real. A reprodução de uma decisão renova-a sem que para isso seja necessário ponderar outra vez os seus prós e contras. Daubert explica o arreigamento a tradições e preconceitos através da força reprodutiva inerente aos actos psíquicos. É difícil abandonar crenças e convicções antigas mesmo face a motivos fortes que vão contra elas. Muitas vezes o abandono de opiniões anteriores é feito com a justificação de que as novas posições já estavam de certo modo incluídas nas antigas. Mas na lei da reprodução psíquica reside também a consciência da identidade e continuidade da vida psíquica. A consciência da identidade do eu e dos objectos em diversos momentos assenta na possibilidade de reproduzir o passado, isto é, de não olhá-lo como vivido uma vez, mas de o reavivar em actos reprodutivos actuais.<sup>150</sup>

Creio ser incontestável a grande proximidade da teoria apresentada aqui por Daubert sobre o significar e o reproduzir e a teoria de Husserl da intenção e do preenchimento das representações. O que Daubert e Pfänder entendem por “função simbólica” não é diferente do que Husserl designa por “função representativa”. Aliás também os fenomenólogos de Munique, à semelhança de Husserl, recorrem ao termo de raíz latina “*repräsentieren*” para descreverem a saturação significativa de conteúdos imanentes à consciência que, desse modo, mediatizam conteúdos visados intencionalmente. Não se pode dizer, por outro lado, que os fenomenólogos de Munique cingissem a função simbólica apenas às representações não originárias. A novidade do uso que eles fazem do termo em relação a Cornelius, o primeiro a empregá-lo, reside na sua extensão a todos os actos psíquicos. O exemplo dado por Daubert da função simbólica inerente à percepção visual unilateral da maçã mostra bem que mesmo nos actos originários pode ser visado algo diferente do que é imediatamente dado à consciência. A superação do sensualismo é tão cabal nas análises psicológicas de Pfänder

<sup>150</sup> Cf. 73v: “Daraus, daß das Vergangene nicht als ehemals gehabt, sondern als jetzt wirklich reproduziert wird, erklärt sich auch sowohl das Bewußtsein der Identität des Ich als auch das der Objekte zu verschiedenen Zeitpunkten.”





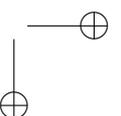
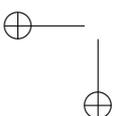
e Daubert como em Husserl. Quanto às ideias de tendência reprodutiva em Daubert e de preenchimento das representações em Husserl também há a apurar pontos comuns. Numa e noutra é visível a influência da teoria da reprodução psíquica da psicologia herbartiana.<sup>151</sup> A tendência da vivência plena, tal como Daubert, no seguimento de Lipps, entende a reprodução, é de certo modo um preenchimento da intenção significativa em sentido husserliano. A ideia da aproximação gradativa da representação à percepção mostra também uma grande afinidade com a doutrina husserliana da maior ou menor adequação do preenchimento da intenção. Os pontos comuns não escondem, todavia, divergências substanciais a este propósito entre os fenomenólogos de Munique e Husserl. Enquanto que em Munique a tendência reprodutiva é entendida sobretudo psicologicamente, Husserl desenvolve a teoria da intenção e do preenchimento de um ponto de vista epistemológico. A ideia de verdade em Husserl como adequação perfeita ente intenção e preenchimento não surge nas análises feitas em Munique sobre a reprodução psíquica.

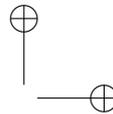
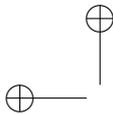
#### **2.5.4 Teoria do Intender (*Streben*)**

“O intender é um caso especial do significar, é um significar sob certas condições.”<sup>152</sup> Daubert procura demonstrar com três exemplos nos diferentes campos da sensação, representação e juízo que o intender cai sob o âmbito do significar. A expectativa de ouvir um trovão após ter visto um relâmpago é um exemplo do intender sensitivo (*Empfindungsstreben*). A consciência possui uma representação do trovão, mas o entendido ou significado é a percepção iminente do trovão. O que é visado, portanto, é algo não presente à consciência. A recordação é um exemplo do intender representativo (*Vorstellungsstreben*). Quem procura recordar-se do nome de uma pessoa, é o nome e não a pes-

<sup>151</sup> Cf. Cap. III da 2ª Parte.

<sup>152</sup> “Das Streben ist ein Spezialfall des Meinens, es ist ein Meinen unter bestimmten Umständen.” 74r.



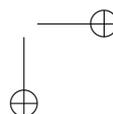
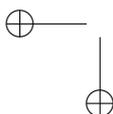


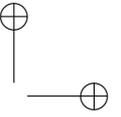
soa o entendido. Pode ser que se saiba a letra inicial do nome sem que este, no entanto, seja lembrado logo no seu todo. Também aqui é o nome ainda não presente à consciência o entendido ou o significado pela recordação. Por fim temos o intender judicativo (*Urteilsstreben*). Dele faz parte o intender a consciência da realidade. Ao desejar a vinda de um amigo o objecto entendido não é o amigo, mas o ele estar aqui; intendese o juízo “ele está aqui”. Portanto, o intender visa ou significa por meio do que se encontra na consciência, o desejo da vinda do amigo, a consciência da realidade da sua presença.

Ao significar e ao intender é comum o facto de ambos encerrarem tendencialmente um proceso psíquico. Um e outro são actos psíquicos incompletos. Tal incompletude manifesta-se na sua tendência a reproduzirem os processos psíquicos visados, seja ao nível da sensação, da representação ou do juízo. Específico ao intender é o facto de nele estarem dadas as condições positivas para a realização da sua tendência, mas não as negativas.<sup>153</sup> É próprio ao intender deparar com obstáculos à sua realização. Quem intende um sabor está em condições de o saborear, só que lhe falta o respectivo conteúdo psíquico. Daubert identifica a tendência para um objecto como uma força que acaba ou por se realizar apesar de todos os impedimentos ou então por ser desviada para outros processos psíquicos substitutos. Assim, a tendência que surge após a visão de um relâmpago para ouvir um trovão, pode ser gorada seja porque a trovoada se encontra muito distante, seja porque uma outra apercepção nos veio entretanto ocupar o espírito. A força da expectativa em ouvir o trovão é então desviada ou para um substituto da percepção do trovão – podemos imaginá-lo – ou para a nova apercepção.

Neste ponto é muito visível a influência de Herbart e Lipps sobre a ideia da reprodução em Daubert. A reprodução surge ainda como um jogo de forças psíquicas que se condicionam na sua acção. O manuscrito de Daubert sobre a psicologia do querer e do intender é aliás aquele em que melhor se manifesta a transição da psicologia de

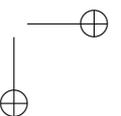
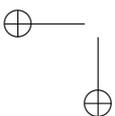
<sup>153</sup> Cf. 74v.





Lipps para a fenomenologia não só pelo facto de elementos de uma e outra se encontrarem ainda lado a lado, mas sobretudo pelo desenvolvimento de elementos fenomenológicos a partir da psicologia de Lipps. Ora o desenvolvimento da ideia de preenchimento da intenção a partir da doutrina da reprodução psíquica é o exemplo mais marcante dessa transição.

As duas grandes espécies em que todo o intender se divide são o intender aperceptivo e o intender reprodutivo. No primeiro há uma apreensão directa do objecto. Ele pode ser activo ou passivo. O intender aperceptivo activo é aquele em que o sujeito espontaneamente intende o objecto. Temos um exemplo desta espécie de intender quando alguém procura compreender um objecto de arte. O intender aperceptivo passivo é originado pelo objecto, como no caso em que um ruído faz chamar sobre si a atenção. O intender reprodutivo abarca todos os casos do intender não produtivo, ou seja, não constituído por actos originários. As leis que regem a reprodução são de dois tipos: as leis especificamente reprodutivas e as leis associativas. Sob as primeiras caem as recordações e as fantasias. As recordações são reproduções puras. As fantasias embora sendo constituídas elementarmente por recordações não obedecem na sua composição tanto às leis especificamente reprodutivas, mas sim às leis associativas. As leis associativas dividem-se ainda em leis da analogia e da experiência. Segundo as leis da analogia há a tendência em reproduzir processos psíquicos análogos. No intender condicionado por associações há a distinguir os já atrás referidos intender sensitivo, representativo e judicativo. Deste último salienta Daubert duas formas extremamente importantes duma perspectiva gnosiológica: o intender para a certeza e o intender para a explicação. Quando dois actos de intender se opõem e se neutralizam mutuamente, pode surgir a tendência para um juízo em geral. Face aos juízos opostos “A é B” e “A não é B” sente-se a necessidade de saber qual deles é verdadeiro. O que é agora entendido nem é um nem o outro, mas sim saber qual deles é o verdadeiro. Intender um juízo em geral quer dizer: “Que juízo posso eu aqui fazer?” Este é o intender



para a certeza ou para a verdade. O intender para a explicação tem lugar quando a partir das mesmas condições chegamos a dois juízos que se contradizem. Ao tentar manter os dois e desse modo alterarmos as condições em que são feitos, estamos a intender uma explicação.

### 2.5.5 A fenomenologia do juízo

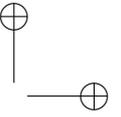
A conferência de Daubert “Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils” no “Akademischer Verein für Psychologie” em Julho de 1902 constitui um dos acontecimentos fundamentais da história da fenomenologia. Com ela introduziu Daubert as *Investigações Lógicas* de Husserl em Munique, no círculo dos discípulos de Lipps. Aceitando a designação de Daubert como o verdadeiro iniciador do movimento fenomenológico<sup>154</sup>, então apenas será um passo lógico considerar esta conferência como a sua hora zero. A conferência de Daubert não é nenhuma recensão das *Investigações Lógicas*. O título da obra de Husserl não é mencionado nenhuma vez ao longo da conferência e o nome de Husserl apenas três vezes. O objectivo de Daubert é primeiramente temático; o seu intuito é o de abordar alguns problemas relacionados com a psicologia da apercepção e do juízo.<sup>155</sup> No entanto, Daubert também pretende dar um contributo à “controvérsia entre lógicos e psicologistas” ao tratar a “questão da relação entre o acto judicativo e o próprio juízo lógico”<sup>156</sup>. A referência à controvérsia entre lógicos e psicologistas, no início e no fim da conferência, é um indício seguro de que Daubert estava ao corrente da polémica levantada pela crítica de Husserl ao psicologismo.<sup>157</sup> A conferência de Daubert também pode

<sup>154</sup> Cf. SCHUHMANN/SMITH, 1985, pg. 763.

<sup>155</sup> Cf. DAUBERTIANA A I 4/2r.

<sup>156</sup> *ibid.*

<sup>157</sup> É muito provável que Daubert tivesse em mente o livro de Melchior Palágyi, 1902. Palágyi faz uma violenta crítica às *Investigações Lógicas* a que Husserl responde na recensão que faz em 1903 à obra de Palágyi em *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 31, pp. 287-294, cf. HUSSERL 1979. pp. 152-161.

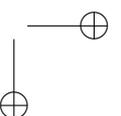
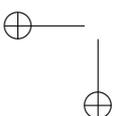


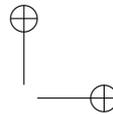
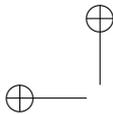
ser considerada como um prolongamento dessa polémica na medida em que se trata de uma crítica à teoria psicologista do juízo em Lipps. Mas a crítica de Daubert a Lipps não é uma cópia da crítica de Husserl ao psicologismo feita no primeiro volume das *Investigações Lógicas*. Daubert argumenta a partir da própria teoria psicologista, acabando por mostrar os seus erros e deficiências. Para isso serve-se do campo da teoria do juízo, um dos campos centrais da lógica. Querendo por força perspectivar a conferência de Daubert a partir das *Investigações Lógicas*, então há a dizer que Daubert argumenta a partir do segundo volume da obra de Husserl.

A conferência de Daubert não representa um começo no seu desenvolvimento filosófico. Ela insere-se no contexto das investigações anteriores sobre a consciência da realidade e a teoria significativa. Há nela elementos que vêm na continuação da evolução já verificada nos referidos manuscritos de 1899/1900 a propósito da teoria da intencionalidade. As *Investigações Lógicas* de Husserl funcionam sobretudo como um catalizador, corroborando resultados já obtidos, clarificando problemas em aberto, apressando em suma um desenvolvimento em curso.

Daubert dedica a primeira parte da conferência à exposição da ideia da apercepção em Lipps e à respectiva interpretação do juízo como um acto aperceptivo específico. Daubert pretende distinguir o acto aperceptivo feito no juízo relativamente aos outros modos de apercepção. A essência da apercepção consiste na vivência da atenção sobre determinado objecto. Apercepção significa a distinção ou demarcação de um conteúdo relativamente ao todo da vida psíquica. Enquanto que a percepção de um conteúdo apenas indica que ele é consciente de certa maneira, a apercepção implica a sua apreensão consciente. Este conceito de apercepção provém de Wilhelm Wundt que designa o percebido como o “campo visual da consciência” e o apercebido “como o centro visual da consciência”<sup>158</sup>. Quem vê uma paisagem campestre também vê estas e aquelas árvores. As árvores são percebidas com a

<sup>158</sup> Cf. WUNDT 19025, p. 249.

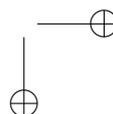
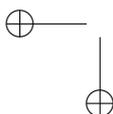


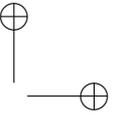


paisagem. Ao centrar a atenção sobre uma determinada árvore e, assim, abstrair do resto da paisagem, apercebo-me da árvore. A apercepção salienta o objecto apercebido no âmbito do contexto psíquico. O juízo implica um acto aperceptivo. Não é possível ajuizar sobre o quer que seja sem lhe prestar atenção. No entanto, apercepção em geral e juízo não são idênticos. Prestar atenção a um objecto não significa *eo ipso* fazer um juízo sobre ele. Podemos ver uma casa atentamente sem pronunciarmos qualquer juízo. Limitamo-nos a ver a sua configuração, as cores e as partes, mas sem que façamos um juízo sobre ela. Nem dizemos que ela existe, nem que tem tantas portas e janelas. Específico ao objecto do juízo são as exigências que coloca à consciência para ser percebido tal como é. O juízo “a casa tem duas portas” é o reconhecimento de que a casa tem duas e não três ou quatro portas. O objecto obriga o sujeito a apreendê-lo tal como é e isso é o elemento característico do juízo enquanto acto aperceptivo.

Tendo em conta que o mesmo objecto pode uma vez ser apercebido em geral e outra vez ser objecto de um juízo, põe-se a questão sobre as condições do juízo. O que é necessário para que as exigências do objecto sejam apercebidas, isto é, quais as condições psicológicas do juízo ?

Segundo Daubert, para que um acto aperceptivo se converta em juízo é necessário que haja um interesse em que o objecto seja assim e não de outra maneira. Só desse modo é possível tomar consciência das exigências postas pelo objecto. Essas exigências são a resistência do objecto em ser apercebido diferentemente de como ele é. Tem de haver pois um interesse do sujeito em saber *como* o objecto é, afim de se dar conta das suas exigências. Sem este interesse por parte do sujeito a consciência mover-se-ia numa indiferença total. Exemplo deste estado de consciência é o caso em que ouvimos uma história e nos abtemos de tomar qualquer posição relativamente ao que é narrado. Não nos interessa saber se é uma ficção ou um acontecimento real. A sucessão dos episódios narrados e as relações entre as pessoas que entram na história são aceites sem mais. Em nenhum momento fazemos

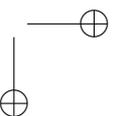
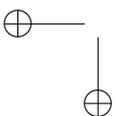


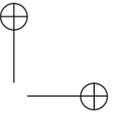
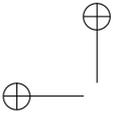


um juízo. A nossa consciência toma uma posição indiferente em relação aos seus conteúdos. Pode aliás suceder que sem fazermos um juízo sobre a história a pensemos tão determinada como se sobre ela ajuizássemos. A apercepção não implica uma diluição dos contornos do objecto. O objecto não é menos consciente quando num estado de indiferença psíquica damos tento dele. O juízo “César passou o Rubicão” pode ser feito de tal maneira que a questão da realidade de César ou do Rubicão não se põe. O interesse visa somente o facto de que foi o Rubicão e não outro rio que César atravessou. Não obstante isso, César é pensado como uma real da antiguidade e não como uma personagem de ficção. Só que não é a sua existência que está em causa, mas tão somente o facto de ele ter passado o Rubicão. O juízo reporta-se exclusivamente a este facto e a sua verdade ou falsidade dependem exclusivamente dele. Daqui segue-se que a consciência das exigências de um objecto supõe uma orientação e uma modificação particulares da apercepção. Ora é muito importante notar que tanto esta orientação da apercepção como a sua modificação dependem do decurso psíquico, das associações, disposições e energia das respectivas percepções ou representações. Quer isto dizer que a apercepção específica ao acto do juízo é condicionada pelas circunstâncias psíquicas concretas em que ela tem lugar. É a partir da verificação deste condicionamento que Daubert coloca a questão acerca da natureza da consciência da exigência, vale dizer, da consciência da objectividade. Daubert irá demonstrar através da caracterização dessa consciência aperceptiva a impossibilidade de a ela se reduzir o juízo.

A consciência da objectividade não é uniforme. É perfeitamente possível distinguir nela diferentes modificações. As exigências do objecto podem ser apercebidas de diferentes maneiras.

Um objecto pode ser visado com a consciência objectiva da possibilidade. O exemplo dado por Daubert é o seguinte: Vejo um objecto colorido ao lusco-fusco. Interessa-me saber qual a sua cor, mas não consigo determiná-la exactamente, apesar de todas as tentativas. Uma vez parece-me vermelho, outras vezes castanho. Acabo então por



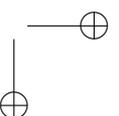
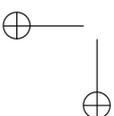


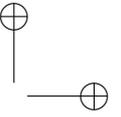
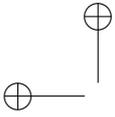
fazer o juízo: “o objecto é possivelmente vermelho”. A consciência aperceptiva aqui em jogo é objectiva na medida em que me dou conta da exigência do objecto em ser reconhecido como possivelmente vermelho. Não é pois qualquer motivo subjectivo que me leva a atribuir a cor vermelha ao objecto.

Semelhante à consciência da possibilidade é a consciência da probabilidade. Esta pode ser objectiva ou subjectiva. Se tiver num saco seis bolas pretas e três bolas brancas iguais e me parecer provável que vou tirar às cegas uma bola branca, posso estar mesmo convencido disso, então tenho uma consciência subjectiva da probabilidade. É o meu estado psíquico que fundamenta essa consciência. Claramente diferente é a consciência que tenho de provavelmente tirar uma bola preta. Esta consciência é ditada unicamente pela situação objectiva de o número de bolas pretas no saco ser duplo do número de bolas brancas. Tenho então uma consciência objectiva da probabilidade.

Um outro tipo de modificação da consciência da objectividade reside no seu maior ou menor grau de segurança. Se vir à luz do sol um objecto vermelho à minha frente, fico completamente seguro de que ele é vermelho. A minha convicção de que o objecto é vermelho é plena. Mas ao lado deste máximo de segurança há casos mais ou menos incertos, podendo mesmo chegar àqueles casos em que não nos atrevemos a emitir uma opinião. A consciência da objectividade conhece assim graus de convicção. Podemos traçar duas escalas de segurança, uma positiva e outra negativa. A primeira vai do estado de indecisão até à convicção plena e a segunda da consciência da indecisão à consciência da impossibilidade objectiva.

Resta ainda assinalar os graus de intensidade da consciência da objectividade. A intensidade não se confunde com a convicção. Pode-se ter uma consciência intensíssima de uma coisa apenas provável. De igual modo é válido o oposto. Muitas vezes tem-se uma consciência muito pouco intensa da objectividade de algo de que estamos completamente seguros. Se vir um objecto vermelho e não tiver a menor dúvida de que é vermelho pode suceder que, por isso mesmo, a minha

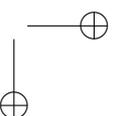
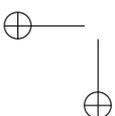


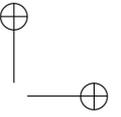


consciência de ele ser dessa e não de outra cor ser pouca intensa. Também a intensidade da consciência objectiva conhece muitos graus, aliás à semelhança da segurança.

Temos assim que a consciência da objectividade ou das exigências postas pelo objecto apresenta modificações de intensidade, de segurança (certeza) e de qualidade. A pergunta que se coloca é se esta consciência gradativa da objectividade constitui o elemento específico do acto judicativo e o distingue dos outros actos aperceptivos. A resposta, segundo Daubert, só pode ser negativa. É impossível identificar o juízo com a consciência da objectividade. O juízo exclui por inteiro modificações de qualidade, segurança e intensidade. Ao juízo é específica uma certeza lógica absoluta incompatível com as referidas escalas em que as exigências dos objectos são vividas.

Retomando os exemplos dados das modificações da consciência da objectividade verificamos que os juízos correspondentes não apresentam qualquer modificação. Se ao ver o objecto que ao lusco-fusco me parece provável ser vermelho, fizer o juízo “aquele objecto é vermelho”, tal não significa que esteja a exprimir desse modo a minha consciência objectiva da provável cor vermelha do objecto. O que o juízo diz categoricamente é que o objecto é vermelho. Mas até o juízo “aquele objecto é provavelmente vermelho” não é o mesmo que a consciência da probabilidade. O que o juízo afirma é que a probabilidade de a cor do objecto ser vermelho é certa. Ora esta certeza é uma certeza lógica que não tem qualquer grau de convicção. Ela é absoluta e das duas uma: ou é provável que o objecto seja vermelho ou não é provável. Não há um terceiro termo. Quem estiver altamente convencido de que A é B e fizer o juízo “A é B” acaba por substituir o seu alto grau de convicção por uma certeza absoluta. O mesmo se passa outrossim se a sua convicção for bem menor, mas apesar disso proferir o mesmo juízo. Também não é por predicarmos os termos “possibilidade”, “probabilidade”, “indubitabilidade” ou “certeza” que os juízos se identificam com os respectivos graus da consciência da objectividade. A relação do juízo nada tem a ver com tais predicados. “A é B” e “C é provavel-

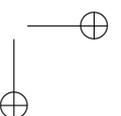
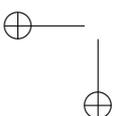


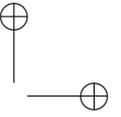
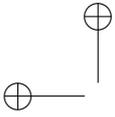


mente D” possuem a mesma certeza lógica absoluta. Tem tão pouco sentido dizer que A é mais ou menos B como dizer que C é mais ou menos provavelmente D.

De igual modo é impossível atribuir ao juízo qualquer grau de intensidade. O que é mais ou menos intenso é a convicção que se pode ter acerca da constituição de um objecto; as exigências podem ser mais ou menos intensamente vividas. Exigências e contra-exigências determinam o grau de intensidade da consciência da objectividade. No juízo, porém, nada disso tem lugar. A certeza do juízo não é a consciência de uma exigência. O juízo apenas admite uma certeza absoluta e se, portanto, não houver essa certeza, então também não há qualquer juízo.

Verificada a diferença entre a consciência da objectividade e a certeza lógica do juízo põe-se a pergunta sobre a relação entre estes dois modos de apercepção. O juízo não se reporta directamente aos objectos como o faz o acto aperceptivo da consciência objectiva. Ele fá-lo indirectamente através precisamente deste último. Quer isto dizer que os juízos se fundam nas vivências da consciência da objectividade. É através delas que os juízos se reportam aos seus objectos. Um exemplo tornará esta relação mais clara. O objecto A é-me dado numa apercepção objectiva. Tomo consciência das suas exigências em ser pensado como existindo ou como sendo A. Esta apercepção é directa. Ao fazer, porém, os juízos “A existe” ou “A é B” não é ao objecto A que o juízo primeiramente se reporta. O objecto dos juízos são os estados de coisa de que A e B fazem parte, mas apenas como elementos. Não é A que é julgado mas sim *que A existe* ou *que A é B*. A certeza lógica reporta-se a estados de coisas e não a objectos simples. A relação do acto judicativo e do acto aperceptivo objectivo é uma relação de fundamentação do primeiro pelo segundo. A diferença e a relação destes actos não significa que ambos sejam *in concreto* dois actos psíquicos independentes. Nas vivências concretas eles só se distinguem *in abstracto*. Daubert não contesta, porém, que em certos casos eles possam surgir isolados. O acto aperceptivo objectivo aparece isolado nos casos em que nos limitamos a dar tento às exigências objectivas, sem

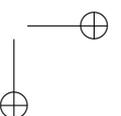
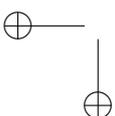


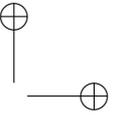
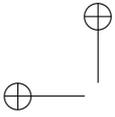


contudo proferirmos qualquer juízo. Quem abre uma porta para entrar numa casa dá-se conta tão só da exigência do objecto. Nem afirma que a porta se encontra fechada, nem faz o raciocínio de que para entrar na casa é necessário abrir a porta. Limita-se tão só a dar-se conta da exigência posta pelo objecto e de agir em conformidade com ela. Por seu lado, o juízo surge sem ser fundamentado na consciência da objectividade quando se trata de assunções. Embora nestas se encontre uma certeza absoluta a que apenas é possível responder com sim ou com não e, desse modo, seja possível operar com elas como se fossem verdadeiros juízos, falta-lhes a convicção ou o reconhecimento por parte do sujeito. As assunções não se apoiam em vivências da consciência da objectividade.<sup>159</sup>

Voltando ainda à distinção de actos aperceptivos objectivos e actos judicativos, parece à primeira vista impossível distinguir o grau máximo de segurança obtida por exemplo numa apercepção imediata e a certeza lógica. Quem vê à sua frente um objecto vermelho e fica sem quaisquer dúvidas que o objecto é vermelho não terá uma certeza idêntica à certeza absoluta do juízo? A resposta é negativa. Nem mesmo no caso ideal da segurança máxima da consciência objectiva há uma identidade com a certeza lógica do juízo. É que à primeira é próprio um determinado grau de intensidade. No caso ideal citado atribuímos-lhe precisamente o grau máximo. A certeza lógica não tem qualquer intensidade e, portanto, não conhece nem um máximo nem um mínimo. Se, por qualquer motivo, houvesse uma dúvida acerca do objecto apercebido – e a possibilidade de uma dúvida nunca é de excluir –, então haveria uma alteração da consciência da objectividade. Ora o juízo não pode sofrer alteração alguma. A dúvida não põe fim à consciência da objectividade, tão só a modifica; relativamente ao juízo, porém, o que a dúvida pode unicamente fazer é que o suspendamos ou abandonemos.

<sup>159</sup> É muito provável que, nesta referência às assunções, Daubert tivesse em mente a obra de MEINONG, *Über Annahmen*, surgida no início de 1902. Esta obra de Meinong apresenta bastantes pontos em comum com as *Investigações Lógicas*. Cf. a carta de Husserl a Meinong de 5/4/1902 em MEINONG, 1965, pp. 103-108.

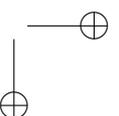
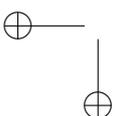


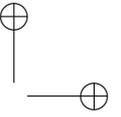


Outra prova decisiva da diferença entre actos aperceptivos objectivos e actos judicativos é a dada pelos juízos negativos. A consciência objectiva de que A não comporta B ou de que o rejeita é qualitativamente diferente da consciência objectiva de que A comporta B ou o exige. São duas modificações opostas da consciência objectiva que aqui estão em jogo. Ao invés, a certeza lógica do juízo “A não é B” é idêntica à do juízo “A é B”. Tanto no juízo afirmativo como no juízo negativo há a mesma certeza absoluta que exclui toda a distinção qualitativa. Seria absurdo falar de uma certeza lógica positiva ou negativa.

De todas estas análises há que reter três conclusões: primeiro, a consciência da certeza lógica própria ao juízo é qualitativamente diferente de qualquer modificação da consciência da objectividade; segundo, o acto judicativo reporta-se ao objecto de uma maneira diferente do acto aperceptivo objectivo. O carácter intencional de ambos os actos é diferente. Este último visa o objecto imediatamente, ao passo que o acto judicativo o faz mediadamente. Terceiro, o acto judicativo funda-se numa vivência objectiva.

A clarificação plena da relação entre os dois actos aperceptivos pressupõe, no entanto, a distinção e a explicação da relação entre acto judicativo e juízo lógico. Acto do juízo e juízo não são a mesma coisa. Enquanto acto aperceptivo o acto judicativo é uma vivência individual e concreta da vida psíquica. A sua génese e o seu fim são condicionados por leis psicológicas. Não há por isso actos de juízo idênticos. Cada um possui elementos únicos consoante o contexto psíquico em que se insere. O juízo lógico, ao invés, nada tem a ver com as leis psicológicas. Permanece sempre idêntico, independentemente dos contextos psíquicos em que é proferido. Os seus parâmetros são exclusivamente lógicos e as funções que cumpre não são outras senão lógicas. Qual a relação entre juízo lógico e acto judicativo? O juízo lógico é o conteúdo intencional do acto judicativo. Só em relação a esse conteúdo é que tem sentido a atribuição ao juízo de predicados tais como “equivalente”, “idêntico”, “contraditório”, “contrário”, “verdadeiro”, “falso” etc. A inferência de que “C é D” a partir do juízo “A é B” tem apenas a





ver com os conteúdos intencionais lógicos dos juízos e não com quaisquer elementos psicológicos específicos ao acto judicativo. Não é da certeza absoluta que tenho ao proferir o juízo “A é B” que faço a inferência “C é D”, mas tão somente a partir do juízo lógico “A é B”. Isto não significa que o juízo lógico seja um estado de coisas. O estado de coisas que todo o juízo intende é o objecto e não o conteúdo do acto judicativo. Se fizer o juízo “a mesa é quadrada”, o objecto do juízo é o facto de a mesa ser quadrada (não a mesa quadrada !). O juízo “a mesa é quadrada” pode ser verdadeiro ou falso. O estado de coisas não é verdadeiro nem falso, é apenas o que ele é. O conteúdo do acto judicativo é algo intencional ou, para dizer com Husserl, uma unidade ideal de significação.<sup>160</sup> Este conteúdo intencional não se encontra *realiter* no acto judicativo. O juízo lógico não se confunde, assim, com o conteúdo psíquicode descritivo. Enquanto conteúdo intencional o juízo possui uma natureza ideal. Ele é o sentido ou a significação do acto judicativo.

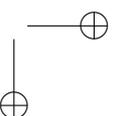
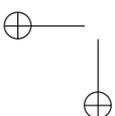
Daubert aborda, assim, o juízo a partir dos diferentes modos como ele é entendido ou significado. O juízo é visado simbolicamente num acto aperceptivo, mas não se reduz a um acto aperceptivo. É, pois, a noção de intencionalidade como função simbólica que leva Daubert a demarcar-se claramente da psicologia aperceptiva de Lipps.

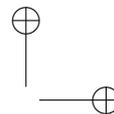
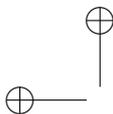
## **2.6 As Relações Simbólicas na Escola de Lipps**

As investigações sobre relações simbólicas feitas no círculo de Theodor Lipps em Munique nos primeiros anos deste século vêm no seguimento da distinção de Twardowski entre conteúdo e objecto da representação. Com efeito, tal distinção levantava o problema da relação entre os dois termos da representação. Qual a ligação entre o conteúdo psíquico e o objecto visado ? Após Pfänder ter abordado o problema pela primeira vez na conferência de 1898 sobre a atenção, a questão das relações simbólicas tornou-se, nos anos seguintes, um dos temas mais debatidos

---

<sup>160</sup> Cf. 13v.





por Lipps e pelos seus discípulos. Lipps trata o problema em 1902 na obra *Einheiten und Relationen*, depois de o já ter feito nas lições de 1900 conforme documentam os apontamentos de Johannes Daubert.<sup>161</sup> No ano lectivo de 1902/03 a Faculdade de Filosofia da Universidade de Munique abriu um concurso académico sobre o tema “As relações simbólicas ou as relações de re-presentação”<sup>162</sup>. É de presumir que o mentor do tema fosse Lipps. De todos os modos, coube a um dos seus discípulos, Alois Fischer, ganhar o concurso. O trabalho de Fischer intitulado “Über symbolische Relationen” é também a dissertação com que se doutorou sob a orientação de Lipps.<sup>163</sup> Outro trabalho sobre o mesmo tema é a dissertação de Aloys Hompf “Untersuchung über die symbolischen Relationen” de 1905.

Em *Einheiten und Relationen* Lipps define as relações simbólicas como relações objectivas unilaterais ou relações objectivas psicológicas.<sup>164</sup> São relações objectivas unilaterais na medida em que têm apenas um objecto como termo da relação. O outro termo é uma representação, ou seja, uma vivência psíquica. Por isso são relações psicológicas. Exemplo destas relações é a forma como um conteúdo psíquico representa um objecto. A lembrança de uma paisagem relaciona-se simbolicamente com a paisagem real a que se reporta. A paisagem real é o único objecto da relação. O outro termo é tão só o conteúdo psíquico da representação. Não obstante o seu carácter psicológico, a relação simbólica não deixa de ser uma relação objectiva. O objecto “pertence” à representação enquanto representado ou significado. A apercepção do objecto através da representação é uma exigência do próprio objecto e, portanto, objectiva.

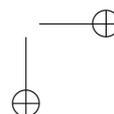
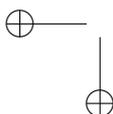
A unidade simbólica constituída pelo conteúdo psíquico e pelo objecto, vale dizer, pelo representante e pelo representado, pode denominar-se complexão. É preciso, todavia, limitar neste caso o sentido de

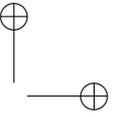
<sup>161</sup> Cf. capítulo anterior.

<sup>162</sup> Cf. FISCHER 1905, p. 1.

<sup>163</sup> A dissertação de Fischer, embora traga no frontispício a data de 1905, foi redigida em 1903. Cf. FISCHER 1905, p. 137.

<sup>164</sup> Cf. LIPPS 1902c, p. 65.

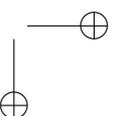
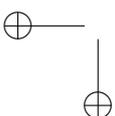


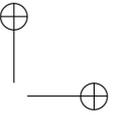


complexão. O símbolo e o simbolizado não constituem uma complexão no sentido habitual do termo, isto é, enquanto partes de um todo material. A unidade simbólica é uma complexão psicológica. A pertença dos seus elementos não é a pertença de uma coisa ou objecto a uma outra coisa, mas sim a pertença de uma representação a um representado. A peculiaridade da complexão psicológica ou da relação simbólica está em, ao contrário das complexões materiais ou das relações bilaterais, não ter qualquer elemento objectivo a ligar os termos da relação. Nenhum laço espacial ou temporal une símbolo e simbolizado. Não há um terceiro elemento que os ligue. Mas, não obstante faltar esse elemento ponte, a apercepção da unidade simbólica não faz qualquer salto de elemento para elemento. A razão de à audição da palavra se seguir imediatamente a representação do seu significado está em não haver nada a separá-las. Não havendo nada a separá-las, também não há nada para as unir.<sup>165</sup>

A unilateralidade da relação simbólica tem dois sentidos. Tanto pode ser o objecto símbolo de uma representação, como a representação símbolo do objecto. As palavras são exemplos do primeiro sentido. O segundo sentido foi exemplificado atrás pela relação entre a lembrança da paisagem e a própria paisagem. Em ambos os sentidos trata-se de uma relação psicológica. A ter em conta aqui é o papel da vontade nas relações simbólicas em que o objecto é o representante. Assim, uma palavra significa uma representação graças a um acto da vontade. A significação não pertence à palavra enquanto articulação sonora, mas sim graças à vontade do homem ou ao uso da língua. A exigência posta por uma palavra a alguém que a pronuncie ou ouça a ter determinada representação é na realidade uma exigência posta pelos sujeitos da língua, vale dizer, por aqueles que a falam. É por isso mesmo que a exigência em ter a representação simbolizada não é uma exigência posta ao intelecto, mas sim à vontade. Ela é um dever, isto

<sup>165</sup> “Es gibt zwischen dem Wort und der Vorstellung nichts Trennendes. Darum bedarf es auch keines verbindendes Elements. Mit der Apperzeption des Wortes kann unmittelbar zugleich die Apperzeption des Sinnes sich vollziehen.” *ibid.*, p. 66.





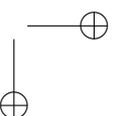
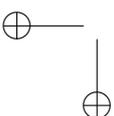
é, ela significa que à palavra deve ser associada tal ou tal representação. Mesmo que a palavra seja original, uma invenção minha, a sua significação reveste o carácter de “dever”. Desde que lhe dei essa significação é meu dever daí em diante, ao pronunciá-la ou ao ouvi-la, pensar a representação que lhe associei. Não a palavra em si, mas sim a decisão é o objecto que fundamenta a exigência ou o dever. Ora o dever é um querer com o carácter de objectividade.<sup>166</sup> A objectividade da língua é, portanto, a objectividade própria da vontade. Também nos outros casos, além dos linguísticos, a vontade fundamenta a função simbólica do objecto. Para que o embaixador seja o símbolo do soberano, é necessário que seja aceite como tal por quem o recebe.<sup>167</sup> A vontade pode fazer do que quer que seja um símbolo. Daí que o verdadeiro objecto a fazer a exigência para representar o simbolizado seja o acto da decisão e não o objecto em si. O objecto funciona como símbolo apenas enquanto se mantiver a decisão tomada.

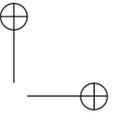
A dissertação de Alois Fischer sobre as relações simbólicas representa um verdadeiro progresso relativamente à teoria de Lipps. Isso deve-se em boa medida a Fischer aproveitar os contributos de Meinong, Cornelius, Pfänder e Husserl para o tema. Explicitamente declara Fischer dever ao estudo das *Investigações Lógicas* de Husserl a ideia de uma teoria do objecto e o método com que abordou a problemática das relações.<sup>168</sup> É assim que, enquanto Lipps trata as relações simbólicas ainda sob uma perspectiva psicologista, Fischer procede fenomenologicamente na investigação das mesmas. A diferença fulcral entre mestre e discípulo está em este negar a acepção de relação como vivência psíquica. Na introdução a *Einheiten und Relationen* Lipps afirmara que as relações não são objectos, mas sim vivências aperceptivas ou

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, p. 68.

<sup>167</sup> “So soll ich vielleicht, indem ich einen Gesandten vor mir habe, in Gedanken den Souverän gegenwärtig haben. Der Gesandte ist dann für mich Symbol des Souveräns. Auch hier ist die Beziehung eine letzten Endes auf das Wollen von Menschen Basiertes.” LIPPS 1902c, p. 68.

<sup>168</sup> Cf. FISCHER 1905, p. 129.





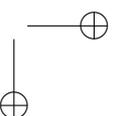
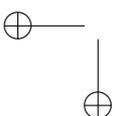
modos como o eu se reporta aos objectos ou estes ao eu.<sup>169</sup> Fischer mostra que tal acepção leva a paradoxos. Se, por exemplo, a analogia fosse uma vivência aperceptiva, então haveria que representar, julgar ou comparar um sujeito sempre que uma analogia fosse representada, julgada ou comparada. Ora à consciência de que a analogia entre A e B é maior que a analogia entre C e D não corresponde uma vivência aperceptiva maior. Os atributos da relação não se aplicam à vivência psíquica respectiva. Por outro lado, identificando a relação como vivência psíquica, isso significaria que a analogia entre dois objectos ou qualquer outra relação entre objectos cessaria logo que terminasse a sua apercepção. Ninguém duvida, no entanto, que a analogia, a causalidade e as outras relações objectivas, não começam nem acabam com a sua vivência pelo sujeito. A apercepção é efectivamente condição da consciência da relação, mas não da relação. A identificação das relações como vivências psíquicas provém precisamente da confusão entre relação e consciência da relação. Quem quiser apurar a analogia entre dois objectos tem necessariamente de os aperceber, isto é, a consciência da relação é na verdade uma vivência aperceptiva, contudo a apercepção não faz parte do sentido de relação. Ao sentido de um conceito não pertencem as condições sob as quais realmente é ou pode ser pensado. As actividades psíquicas (julgar, comparar, contar) e os seus resultados (juízos, relações, números) têm muitas vezes leis diferentes, de tal modo que o recurso às vivências aperceptivas para explicar os resultados correspondentes deve ser feito unicamente para nelas descrever os objectos dados e não para as estudar enquanto simples factos psíquicos.<sup>170</sup>

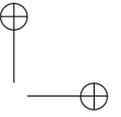
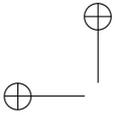
As relações são objectos. Por objecto entende Fischer “tudo o que é fenomenologicamente determinado como unidade pela relação ‘consciência de’”<sup>171</sup>. Objecto é pois tudo aquilo de que temos consciência

<sup>169</sup> Cf. Cap. IV da 1ª Parte.

<sup>170</sup> Cf. FISCHER 1905, p. 127.

<sup>171</sup> “Gegenstand ist alles, was phänomenologisch durch die Beziehung des ‘Bewußtseins von’ als Einheit abgegrenzt wird.” *ibid.*, p. 2.





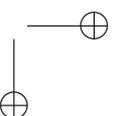
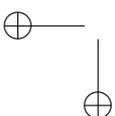
como unidade. A apercepção é o correlato psíquico do objecto, vale dizer, o acto em que o objecto é apreendido. As relações são objectos porque também elas são percebidas como unidades. A analogia de dois objectos é uma unidade ou objecto diferente dos dois objectos. Ela é sujeito de atributos que não cabem aos objectos elementares. Podem-se comparar relações entre si, sem que os respectivos termos da relação sejam comparados. A comparação de distâncias é um bom exemplo. A distância entre as cidades A e B é maior ou menor que a distância entre as cidades C e D. É evidente que aqui cada distância é tomada como objecto. Mas que espécie de objecto são as relações? Fischer serve-se da terminologia de Husserl para caracterizar as relações como objectos não subsistentes.<sup>172</sup>

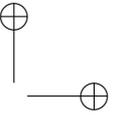
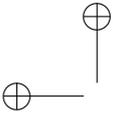
Relações simbólicas são as relações em que um objecto “simboliza”, “significa”, “re-presenta” ou “faz as vezes” doutro. Ora símbolo é um conceito correlativo. A um símbolo corresponde sempre um simbolizado. A apreensão do símbolo enquanto símbolo implica a captação da indicação que faz do simbolizado. Quer isto dizer que o sentido do símbolo se encontra na relação simbólica. Esta é um objecto próprio, irreduzível aos objectos em que assenta, e, como tal, é objecto de uma apercepção própria. Na realidade não há uma apercepção distinta do símbolo e do simbolizado, mas unicamente da relação simbólica de que eles são os termos. Daqui não se segue, todavia, uma equivalência entre símbolo e simbolizado dentro do mesmo acto aperceptivo. O que se tem em mira é o objecto simbolizado e não o símbolo. Este é apenas símbolo daquele, é um apêndice indispensável, mas que muitas vezes passa completamente despercebido.

A especificidade da relação simbólica consiste na doação mediada da simbolizado pelo símbolo. Fischer emprega o termo da escola de Brentano “representação imprópria” para referir a consciência indirecta do objecto simbolizado.<sup>173</sup> Ao contrário das representações próprias em que o objecto é imediatamente dado – os objectos da per-

<sup>172</sup> “unselbständige Gegenstände”; Cf. *ibid.* p. 16.

<sup>173</sup> “uneigentliche Vorstellung”; Cf. *ibid.*, p. 42.

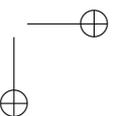
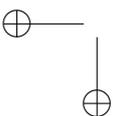


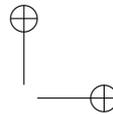
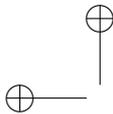


cepção sensível são o exemplo mais comum –, as representações impróprias têm como objecto aquilo de que apenas temos conhecimento indirecto. As representações que temos da fauna e da flora de países longínquos, as representações de acontecimentos históricos, a representação, em suma, de tudo o que nós mesmos não vimos e não vivemos, mas de que sabemos por intermédio de terceiros, são representações impróprias. Representações impróprias são ainda aquelas que, por exemplo, os cegos têm das cores e os surdos dos sons. Do mesmo modo são impróprias as representações simbólicas. O seu objecto não é visado directamente, antes é dado através de outras representações.

A relação simbólica, o laço que liga símbolo e simbolizado, não é de natureza analógica ou causal. Para que um objecto simbolize ou re-presente outro não é necessário que lhe seja análogo. Existem símbolos que nada têm de parecido com aquilo que eles simbolizam. Os casos em que os objectos sensíveis simbolizam objectos de ordem espiritual, tal como a coroa de louros a glória, são exemplos óbvios de que a relação simbólica não se funda na analogia entre os termos da relação. Por outro lado, se houvesse uma equivalência entre símbolo e analogia, então a força simbólica dependeria do grau de analogia entre símbolo e simbolizado. A imagem dada na lembrança ou na expectativa seriam mais simbólicos que as palavras utilizadas para designar o respectivo objecto. Ora não é esse o caso. Mesmo imagens mais ou menos nítidas da lembrança não significam melhor ou pior o objecto representado. Finalmente, para verificar a analogia entre dois objectos é necessário primeiro compará-los. Para isso, um e outro são visados independentemente. A consciência da relação simbólica, porém, é uma apercepção absoluta da unidade. No momento em que um dos termos da relação fosse tomado em si, a relação simbólica desapareceria.

As tentativas de reduzir os símbolos a relações causais assenta no equívoco do termo “sinal”. Sinal pode significar um símbolo, mas também significa frequentemente uma relação causal. É neste último sentido que dizemos que o fumo é sinal do fogo. Desta ambiguidade de “sinal” resulta a confusão entre relação simbólica e causalidade. Con-





tudo o fumo não é um símbolo do fogo. A partir da verificação do fumo infere-se a existência do fogo que o causou, mas o fumo não significa o fogo. A causalidade é uma relação real, ou seja uma relação entre dois objectos reais, ao passo que a relação simbólica é fenoménica ou modal. Símbolo e simbolizado só entram em relação reportando-se a um sujeito. Dito de outro modo, a relação simbólica é uma relação aperceptiva. Por outro lado, o simbolizado não é um efeito do símbolo. O próprio símbolo não fundamenta o conhecimento de que o simbolizado existe.<sup>174</sup> Resta então dizer que a relação simbólica é uma relação específica e originária, irreduzível a qualquer outra relação.

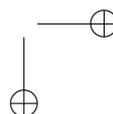
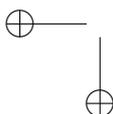
A originalidade da relação simbólica documenta-se exemplarmente na relação significativa entre conteúdo psíquico e objecto que Aloys Fischer considera como o protótipo das relações simbólicas.<sup>175</sup> Fischer nega que a relação entre conteúdo e objecto seja uma representação reprodutiva, uma “simples” representação ou ainda uma modificação da atenção. Conteúdo e objecto relacionam-se de uma forma originária e a qualquer outra irreduzível, que é a forma do significar.<sup>176</sup>

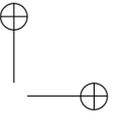
Em toda a consciência de objectos há a distinguir três momentos: o acto, o conteúdo e o objecto. O acto, seja ele um representar, um perceber, um ajuizar ou um querer, é a relação do eu ao objecto, vale dizer, o processo psíquico pelo qual um objecto se torna objecto da consciência. Acto não tem aqui o sentido de actividade espontânea da consciência. O objecto é o representado, o percebido, o ajuizado ou o querido, em suma, é aquilo a que o eu se reporta. O conteúdo é a imagem do objecto imanente à consciência. Acto e conteúdo podem mudar sem que o objecto mude. A alteridade do conteúdo e a identidade do objecto constituem aliás o melhor critério para distinguir ambos. Assim, o conteúdo é tudo o que varia ou pode variar quando múltiplas pessoas têm o mesmo pensamento, a mesma representação, a

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, p. 52.

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, p. 38.

<sup>176</sup> “(Die) Beziehung zwischen Inhalt und Gegenstand (ist) ein primitiver, irreduzibler Charakter des ‘Meinens’.” *ibid.*, p. IV.

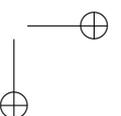
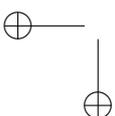


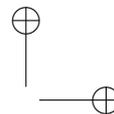
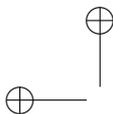


mesma percepção etc. A “mesmidade” é a identidade do objecto.

Qual é então a relação entre o conteúdo e o objecto? Antes de mais, o conteúdo é o que orienta o acto para o objecto. Isto está sobretudo patente nos casos em que o objecto não é dado imediatamente. Podemos representar objectos impossíveis, irreais, passados, como também podemos representar o contrário deles. Desta ou daquela forma é o conteúdo que encaminha o acto para o seu objecto. A recordação de um acontecimento passado é orientada pelo conteúdo, ou seja, pela imagem actual do objecto. É neste sentido que o conteúdo assume uma posição de mediador entre acto e objecto, entre o eu-consciência e o objecto transcendente. O conteúdo funciona pois como o “símbolo” ou o “representante” do objecto. Com ele ou por meio dele significamos o objecto. Deste modo, pode-se definir “o significar” (*Meinen*) “como a relação mediatizada do eu a um objecto não presente ou como a representação mediata de um objecto não presente.”<sup>177</sup> Não presente não tem meramente um sentido equivalente a passado ou futuro. O objecto da representação “a montanha de vidro” é não presente num sentido não temporal, isto é, no sentido de que o objecto não faz parte da vivência psíquica. Não presente é apenas um outro nome para o objecto. A determinar ainda mais precisamente é a forma como o conteúdo representa o objecto. Essa representação não tem o sentido de imaginação, como se ela fosse arbitrária. O significar não é um “simples” representar o objecto como se o imaginássemos a belo-prazer desta ou daquela maneira. Também não é uma representação reprodutiva no sentido em que, com ele, fazemos uma imagem do objecto. É muito possível reproduzir uma imagem do objecto sem que com isso ele seja significado ou entendido, assim como, ao invés, é possível ter uma consciência significativa do objecto sem que ele seja reproduzido. A representação que os símbolos matemáticos fazem dos seus objectos não é de modo algum reprodutiva. Na percepção, onde o objecto se encontra defronte da consciência, não há qualquer imagem reprodutiva, no entanto, o

<sup>177</sup> “als die vermittelte Beziehung des Ich auf einen nichtgegenwärtigen Gegenstand oder als ein vermitteltes Vorstellen eines Nichtgegenwärtigen”; *ibid.*, p. 83.

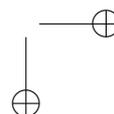
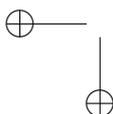


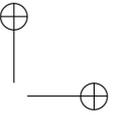
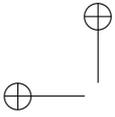


objecto não deixa de ser significado na medida em que o que nos é imediatamente dado são as suas facetas e não o objecto no seu todo. O significar não é pois uma reprodução psíquica. Isto não quer dizer, porém, que ele não encerre uma tendência para a reprodução do objecto visado.

Na investigação da função simbólica do conteúdo psíquico Fischer reporta-se expressamente ao capítulo sobre o “significar” da *Phänomenologie des Wollens* de Alexander Pfänder.<sup>178</sup> No entanto, Fischer leva mais longe as reflexões de Pfänder, marcando muito claramente a diferença entre a apercepção simbólica e a atenção. O significar também não é uma maneira especial de prestar atenção ao conteúdo. A forma como o eu entende ou significa o objecto através do conteúdo é radicalmente distinta de qualquer forma de atenção ao conteúdo. Existe efectivamente uma teoria que afirma que a significação do objecto pelo conteúdo assenta na atenção exclusiva dos elementos que no conteúdo são comuns ao objecto, com a abstracção simultânea dos elementos distintos. Esta teoria depara com dificuldades intransponíveis. Ou a teoria afirma que é preciso prestar atenção aos elementos comuns ao conteúdo e ao objecto, e neste caso ela já pressupõe o objecto e, portanto, não explica o fenómeno da significação, isto é, o modo como o conteúdo representa o objecto, ou então ela afirma que há que prestar atenção aos elementos do conteúdo que de facto são comuns ao objecto, como uma reflexão posterior acaba por mostrar. Contudo, também a última hipótese não torna claro como é que se presta atenção precisamente aos elementos facticamente comuns ao objecto e não a outros. A objecção maior a esta teoria é, no entanto, a de que essa explicação não vale para todos os casos da significação. Com efeito, quais seriam os elementos comuns ao termo “Deus” e ao objecto por ele significado? Todavia, o termo não deixa de significar o objecto, apesar de nada ter com ele em comum. A significação do objecto pelo conteúdo, vale dizer, o carácter simbólico deste é um fenómeno originário, impossível de reduzir a qualquer outro fenómeno. Fischer reforça a

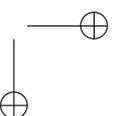
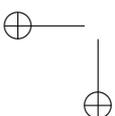
<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, p. 135, nota 31.

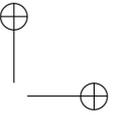




afirmação da originalidade do significar mostrando que mesmo o conteúdo psíquico é de certa maneira uma unidade constituída significativamente. O oposto à consciência significativa é a consciência que se limita a verificar ou registar os conteúdos psíquicos. Neste, o conteúdo ou o símbolo são tomados em si, isto é, não há uma apercepção do que eles representam. A palavra “Camaiore”, por exemplo, é tomada como uma palavra composta por tais e tais letras e por quatro sílabas e com uma entoação própria da língua italiana. Ela não é tomada, portanto, significativamente como o nome de uma pequena cidade da Toscana. Fischer argumenta que na apercepção de “Camaiore” nem tudo é conteúdo psíquico. Os verdadeiros conteúdos psíquicos provocados pelos estímulos fisiológicos são as diferentes sílabas da palavra. Ao ouvirmos a primeira sílaba ainda não ouvimos a última e aos ouvirmos esta já não ouvimos a primeira. Quer isto dizer que ao ouvirmos a sílaba “re” as sílabas primeiras já não são mais conteúdos psíquicos, mas sim lembranças. Por outro lado, a sílaba tónica é o “o”; a palavra tem uma certa modulação na sua pronúncia. Ora os conteúdos psíquicos são pura e simplesmente distintos, não constituem por si qualquer unidade e, desse modo, também não conhecem qualquer modulação. Quer isto dizer que também “Camaiore” é um objecto e, portanto, constituído significativamente. É objecto na medida em que é uma unidade aperceptiva, irreduzível aos conteúdos que a compõem, e distinta das outras unidades aperceptivas, e ainda na medida em que, não obstante a sua unidade, apresenta uma articulação e uma modulação. Fischer chama a estes objectos constituídos pelos dados psíquicos mais simples objectos elementares ou objectos simples.

Comum a todos os objectos, aos objectos complexos e aos objectos simples, é a sua identidade face aos múltiplos actos e conteúdos em que são visados ou significados. Não só a cidade de Camiore é a mesma nas distintas representações que milhares indivíduos têm dela, como também a palavra “Camaiore” que a representa é a mesma quando pronunciada de diferentes maneiras e por diferentes vozes. O significar é precisamente o visar a identidade do que pode ser dado de múltiplas





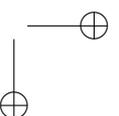
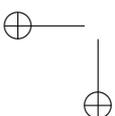
maneiras.

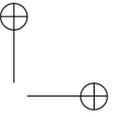
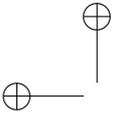
A dissertação de Aloys Hompf sobre o mesmo tema, escrita dois anos depois, em 1905, não vai além dos resultados já apresentados por Fischer. Orientando-se muito pela obra de Lipps *Einheiten und Relationen*, Hompf retorna mesmo a posições psicologistas já ultrapassadas pela dissertação de Fischer. No entanto, a dissertação de Hompf “Untersuchung über symbolische Relationen” documenta bem a importância do tema na escola de Lipps. Digno de nota é ainda a subsumção por Hompf das relações no “conhecido conceito da história da filosofia ‘objectos de ordem superior’<sup>179</sup>. Isto mostra que o conceito introduzido por Meinong poucos anos antes, precisamente num artigo de 1899, era em 1905 um conceito já familiar em Munique. Infere-se daqui também que a discussão sobre as relações simbólicas na escola de Lipps era feita em confronto com a teoria do objecto da escola de Graz.

Por fim, há que referir a importância das investigações sobre relações simbólicas para o desenvolvimento da teoria da intropatia. Este conceito que viria a desempenhar, como bem se sabe, um papel crucial na fenomenologia transcendental de Husserl, começou por ser utilizado por Lipps no campo da estética.<sup>180</sup> Fischer e Hompf terminam as respectivas dissertações com um capítulo sobre a relação simbólica entre a aparência sensível e o conteúdo estético da obra de arte. Em toda a obra de arte há a distinguir forma e conteúdo, aquilo que é imediatamente dado e o que é percebido por intropatia. Também aí existem dois níveis de significação. Por exemplo, num quadro o que é dado primeiramente são cores dispersas na tela. Ver nelas um corpo humano é já fruto da apercepção da relação simbólica em que as cores representam o corpo. Mas este corpo possui determinada forma e nele podemos ver dor ou alegria, tensão ou repouso. Assim como na vida real nos damos conta

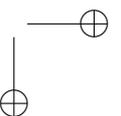
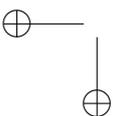
<sup>179</sup> “...fallen unter dem in der Geschichte der Philosophie bekannten Begriff der ‘Gegenstände höherer Ordnung’ oder der kategorischen Bestimmtheiten.” HOMPF 1905, p. 9.

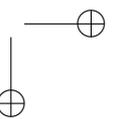
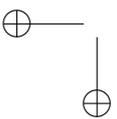
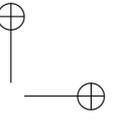
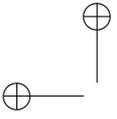
<sup>180</sup> Foi de Lipps que Husserl tirou o conceito de intropatia. Ver a este propósito a introdução de Iso Kern aos três volumes da Husserliana sobre a teoria da intropatia, KERN 1973.

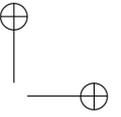
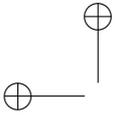




dos pensamentos e sentimentos das outras pessoas através das manifestações sensíveis, gestos, mímica, etc, assim também os corpos representados na tela significam a vida psíquica que os anima. Quando, ao vermos um quadro representando uma paisagem campestre, dizemos que o quadro transmite uma sensação de paz e harmonia, o nosso juízo fundase na leitura intropática daquilo que o quadro simboliza ou representa. Sob o ponto de vista estético a relação simbólica é a relação entre as formas apresentadas e o espírito ou conteúdo que as anima ou informa.







# Capítulo 3

## OBJECTO E REALIDADE

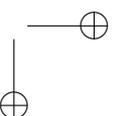
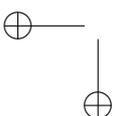
### 3.1 Introdução

A independência e a diferença da fenomenologia de Munique relativamente à fenomenologia transcendental de Husserl cedo obrigou a uma denominação própria que caracterizasse a sua especificidade. Husserl foi o primeiro a empregar o termo “realismo” para designar a fenomenologia feita em Munique.<sup>1</sup> Convém notar, no entanto, que Husserl, com esta designação, exprime sobretudo reprovação e crítica aos fenomenólogos de Munique. O seu realismo dever-se-ia ao facto de não entenderem o significado profundo da redução transcendental e do idealismo fenomenológico e desse modo ficarem presos ao estágio primitivo da fenomenologia.<sup>2</sup> O tom depreciativo que Husserl empresta aí ao termo “realismo” é retomado, aliás, pelos seus discípulos de Friburgo

---

<sup>1</sup> Numa carta datada de 12 de Agosto de 1930 a Herbert Spiegelberg, discípulo de Pfänder, escreve Husserl: “Es wäre Schade, wenn Sie, wie so manche Phänomenologen der älteren Periode, in einem Ontologism und Realismus stecken blieben.” citado em SCHUHMANN 1973, p. 4.

<sup>2</sup> Cf. SCHUHMANN 1973, pp. 2-4. Schuhmann apresenta aqui as diversas críticas de Husserl aos fenomenólogos de Munique.



nas referências que fazem à fenomenologia de Munique.<sup>3</sup> Apesar dessa conotação negativa inicial, a fenomenologia de Munique passa daí em diante a ser geralmente classificada como fenomenologia realista.<sup>4</sup> Ernst von Aster, ao distinguir três correntes em que a fenomenologia se tinha dividido, chama à corrente representada por Pfänder, Geiger, Scheler e Hartmann entre outros, a corrente objectivista ou realista. A designação acaba finalmente por se tornar definitiva com a obra *The Phenomenological Movement* de Herbert Spiegelberg. Nela Spiegelberg caracteriza a fenomenologia de Pfänder, Reinach e Geiger como realismo fenomenológico.<sup>5</sup>

Designar “realista” a fenomenologia de Munique não deixa, no entanto, de levantar alguns problemas. Antes de mais nada, nas obras publicadas e nos manuscritos póstumos dos primeiros fenomenólogos de Munique não se encontra uma afirmação ou reivindicação explícita de realismo. O próprio Spiegelberg reconhece que na obra de Pfänder não se encontra uma menção expressa de um realismo fenomenológico e que porventura lhe cabe parte da responsabilidade em caracterizar de realista a filosofia do seu mestre.<sup>6</sup> Na recensão da obra de Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Hans Georg Gadamer considera que a linha de força que une os fenomenólogos de Munique não é tanto uma posição realista, mas antes o conceito da investigação das essências.<sup>7</sup>

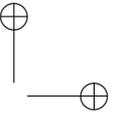
<sup>3</sup> Brecht 1948, (esta obra de Brecht foi escrita em 1932), p. 42; Landgrebe 1949, pp. 73-74. Cf. AVÉ-LALLEMANT 1975b, p. 27.

<sup>4</sup> Aster 1935, p. 83,84: “Es sind vor alle Dingen drei verschiedenen Richtungen, in die sich die Phänomenologie gespalten hat. Ich möchte die eine als die *objektivistische* oder realistische bezeichnen. Als ihre Vertreter kann man u.A. nennen Alexander Pfänder, Moritz Geiger, den inzwischen verstorbenen Max Scheler, sowie Nicolai Hartmann.”

<sup>5</sup> Spiegelberg 1982a, pp. 189, 196 e 204.

<sup>6</sup> Spiegelberg 1982b, p. 32: “Im Hinblick darauf, daß Pfänder und die Münchener von Husserl und anderen als “Realisten” etikettiert sind und daß ich selber dazu beigetragen haben mag, diesen Eindruck zu verstärken, war ich erstaunt, in Pfänders nachgelassenen Schriften und anderen Papieren nirgends auf eine ausdrückliche Erwähnung und Verteidigung eines phänomenologischen Realismus zu stoßen.”

<sup>7</sup> GADAMER 1963, p. 10: “Wenn man ein gemeinsams Leitmotiv in den Ar-



Efectivamente, as investigações fenomenológicas levadas a cabo em Munique situam-se aquém da problemática realismo-idealismo. Pode-se dizer, portanto, que a explicitação e o desenvolvimento de um realismo fenomenológico não constituía de modo algum uma questão prioritária.

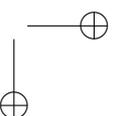
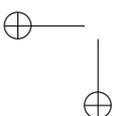
A aplicação do termo “realismo” à fenomenologia de Munique deve-se em boa parte a uma razão de conveniência ou comodidade, a saber, a de englobar sob o mesmo título as diversas críticas dos fenomenólogos de Munique ao idealismo de Husserl. Se recusavam a fenomenologia transcendental e o idealismo fenomenológico, então eram ontologistas e realistas. Que, na verdade, eles eram críticos confessados das posições idealistas de Husserl, isso é um facto. Contudo, tal crítica não significava eo ipso a defesa da posição contrária. Na recensão que faz à dissertação de Theodor Celms, *Der phänomenologischer Idealismus Husserls*, Pfänder torna claro que a ligação da fenomenologia ao idealismo suscitada pela fenomenologia de Husserl constituía uma “infidelidade à essência da fenomenologia que assim se via obstruída no seu progresso, restringida no seu âmbito e lançada para trilhos errados”<sup>8</sup>. Esta crítica de Pfänder não implica, porém, a defesa da posição contrária, antes, pelo contrário, dirige-se a uma restrição unilateral e arbitrária da fenomenologia que também se poderia aplicar a um reducionismo realista da fenomenologia.<sup>9</sup> Só poste-

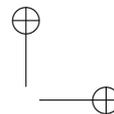
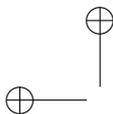
---

beiten dieser Männer [Pfänder, Reinach e Geiger] angeben will, so ist es am ehesten der Begriff der Wesensforschung.”

<sup>8</sup> Pfänder 1929, p. 2049: “Die Verquickung der Phänomenologie mit dem Idealismus war schon seit dem ersten Auftreten der H.schen Phänomenologie unter den Phänomenologen selbst problematisch geworden. Man sah darin eine Untreue gegen das Wesen der Phänomenologie, die dadurch in ihrem Fortschritt gehemmt, in ihrem Umfang eingeengt und in falsche Bahnen gelenkt werde.”

<sup>9</sup> A este respeito veja-se a carta de Pfänder a Schwenninger, datada de 3 de Janeiro de 1927, em que se afirma um realista que, sob certas perspectivas, pode ser considerado idealista: “Gewiß bin ich ein Realist und auch kritischer Realist, aber nicht in dem Sinne, wie es etwa Külpe und Becher sind. Indem ich andererseits an die Existenz von Grundwesen, die sich auszuzeugen tendieren, glaube, bin ich in den Augen vieler Philosophen ein Idealist.” citado em SCHUHMANN 1973a, p. 192.





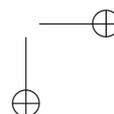
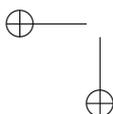
riormente, devido sobretudo a Conrad-Martius e a Roman Ingarden, é que as divergências entre os fenomenólogos de Munique/Göttingen e Husserl passam a ser vistas e estudadas exclusivamente à luz da questão realismo-idealismo.<sup>10</sup>

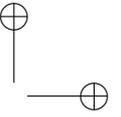
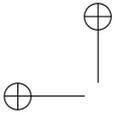
Mas entendido o realismo da fenomenologia de Munique apenas como característica negativa, isto é, como oposição ao idealismo fenomenológico de Husserl, isso não deixaria de se revelar altamente nefasto para uma apreciação objectiva da sua especificidade. Se realismo neste caso não quer dizer mais do que rejeição do idealismo husserliano, então a fenomenologia de Munique, caracterizada como fenomenologia realista, será sempre encarada da perspectiva das diferentes fases da filosofia de Husserl. Ora da perspectiva da fenomenologia de Husserl ou, mais exactamente, da sua evolução, a fenomenologia de Munique é uma fenomenologia menor que ficou presa a um estágio primitivo da fenomenologia.<sup>11</sup>

Nesta terceira parte do trabalho procura-se encontrar o sentido positivo que a designação da fenomenologia de Munique como fenomenologia realista possa ter, isto é, compreender esse realismo a partir duma especificidade própria e não reduzir essa especificidade à mera oposição ao idealismo fenomenológico de Husserl. O objectivo desta terceira parte vem, aliás, no seguimento dos resultados obtidos pela investigação nas duas primeiras partes do trabalho. Apurada a originalidade da fenomenologia de Munique, verificada a sua génese a partir da ideia de psicologia pura em Theodor Lipps, descobertas as fortes influências de Franz Brentano e da sua escola no círculo de Lipps em Munique, já antes da vinda à luz das *Investigações Lógicas* de Husserl, elucidada

<sup>10</sup> Cf. SMID 1982, p. 112: “Der Ausdruck ‘München-Göttinger Schule’ wurde von Hedwig Conrad-Martius und ihren Schülern verwandt, um die Eigenständigkeit der ‘realistischen Richtung’ innerhalb der Phänomenologie – gegenüber Husserl – zu betonen.”

<sup>11</sup> Veja-se a conferência de Husserl “Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie”, HUSSERL 1956, p. 231: “In ihrer ersten Entwicklungsstufe, auf der übrigens eine Reihe von Phänomenologen stehen geblieben ist, war die Phänomenologie eine bloße Methode rein intuitiver Deskription.”

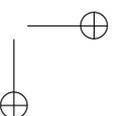
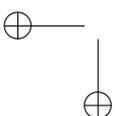


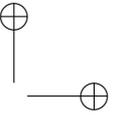
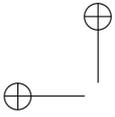


a concepção estritamente fenomenológica de intencionalidade como função simbólica, não só se justifica, como mesmo se impõe investigar a especificidade essencial da fenomenologia de Munique, especificidade que tem a ver com a própria ideia de fenomenologia. O que se questiona, pois, é se a originalidade da fenomenologia de Munique desemboca numa concepção específica de fenomenologia e se essa especificidade determina o realismo a atribuir-lhe.

À primeira vista, uma das características mais notáveis, ou mesmo a mais notável, da fenomenologia de Munique consiste numa profusão de estudos fenomenológicos nas mais diversas áreas da filosofia e até do saber em geral: os estudos de Pfänder nos campos da psicologia e da lógica, os de Max Scheler na ética, os de Reinach no direito, os de Geiger na estética e os de Conrad no campo da linguagem. Este contributo importante dos fenomenólogos de Munique para a difusão da fenomenologia, revela ao mesmo tempo um traço comum a todos eles, a saber, a aplicação do mesmo método fenomenológico a objectos e problemas de diferente tipo. A verificação deste factor comum é tanto mais de salientar, quanto ele é de certo modo único na história do movimento fenomenológico. A questão que então se coloca é a de saber se na base dessa peculiaridade se encontra uma ideia própria de fenomenologia.

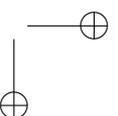
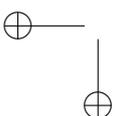
As investigações dos fenomenólogos de Munique têm, por assim dizer, um carácter objectivista. São feitas voltadas fundamentalmente para o objecto em causa, deixando na sombra o sujeito que o apreende. Inequivocamente o objecto assume aí o papel determinante e central. Ora é este objectivismo, isto é, a primazia dada ao objecto na investigação fenomenológica, que é tematizado pela fenomenologia do objecto (*Gegenstandsphänomenologie*). À semelhança da teoria do objecto (*Gegenstandstheorie*) de Alexius Meinong, a fenomenologia do objecto procura antes de mais elucidar a constituição essencial do objecto. O que distingue a fenomenologia do objecto relativamente a todos os outros tipos de fenomenologia é, sem dúvida, a sua forte vertente ontológica.

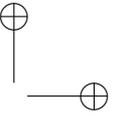




O realismo da fenomenologia de Munique está intrinsecamente ligado à ideia de fenomenologia do objecto. No seguimento da escola filosófica austríaca – nomeadamente de Bolzano, Brentano e Meinong –, esse realismo deve ser entendido como um realismo lógico. A lógica tem um fundamento ontológico, isto é, as leis do pensamento objectivo são ditadas pela essência do próprio objecto. Realismo significa, portanto, a validade incondicionada das essências, o mesmo é dizer, o carácter apriorístico do objecto face ao sujeito que o conhece ou pode vir a conhecer.

O que se impõe então fazer nesta terceira parte do trabalho é desenvolver, antes de mais, a ideia da fenomenologia do objecto tal como foi exposta por Geiger e Linke. A isso será dedicado o primeiro capítulo. O segundo capítulo incidirá sobre a teoria do objecto de Meinong com o fito de apurar até que ponto a fenomenologia do objecto se identifica com ela. A seguir, no terceiro capítulo, será analisada a recepção crítica das *Investigações Lógicas* de Husserl em Munique à luz de uma compreensão ontológica da obra. A finalidade do terceiro capítulo consiste precisamente em mostrar que a recepção das *Investigações Lógicas* por Daubert e Reinach ocorre já numa perspectiva marcadamente ontológica. Mais do que a crítica ao psicologismo, o que interessa aos fenomenólogos de Munique nessa obra de Husserl são as investigações *a priori* sobre o objecto nela presentes. É assim que o conceito de objecto desempenha uma papel fulcral na leitura que fazem da obra. O quarto capítulo que, tal como o terceiro e o quinto, assenta num estudo aprofundado de manuscritos selectos de Daubert, visa mostrar que a oposição dos fenomenólogos de Munique à viragem transcendental de Husserl e a sua crítica ao idealismo decorrem da ideia de fenomenologia como fenomenologia do objecto. Por fim, nos dois últimos capítulos, estudar-se-ão de muito perto as concepções de fenomenologia respectivamente de Daubert e de Reinach. Esse estudo tem em vista um aprofundamento da ideia de fenomenologia do objecto. Pretende-se, desse modo, não só caracterizar o realismo da fenomenologia de Munique como realismo lógico, como também encontrar a sua razão





ontológica.

## **3.2 A ideia de uma fenomenologia do objecto**

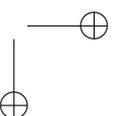
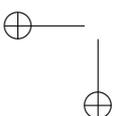
### **3.2.1 Em Moritz Geiger**

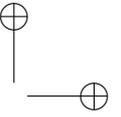
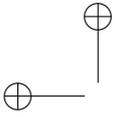
A ideia de uma fenomenologia do objecto aparece pela primeira vez na tese de habilitação académica de Moritz Geiger em 1907 intitulada *Methodologische und Experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre*.<sup>12</sup>

A propósito da elucidação dos conceitos operativos básicos da investigação sobre quantidades e medidas psíquicas, conceitos tais como “sensação”, “representação” e “objecto”, Geiger apresenta as várias ciências empenhadas na clarificação dos mesmos. Geiger começa por fazer a distinção entre psicologia do acto e psicologia do objecto. Esta distinção baseia-se na distinção, feita por Lipps e Husserl entre outros, dos elementos subjectivos e objectivos da sensação. A mesma cor pode ser percebida, representada, lembrada, imaginada, em suma, pode ser dada de diversas maneiras à consciência. Este facto obriga a que se faça uma distinção muito rigorosa entre a cor enquanto objecto da consciência e a forma da sua doação. A cor não é entendida aqui como um objecto real, mas apenas como um objecto de que temos consciência. Em vez de cor poder-se-ia tomar como exemplo um objecto irreal. Também neste caso haveria que distinguir entre a identidade do objecto e a diversidade da sua doação à consciência. Geiger designa então por objecto da consciência (*Bewußtseinsgegenstand*) os elementos objectivos das sensações e de todos os outros fenómenos psíquicos e por acto da consciência (*Bewußtseinsakt*) os elementos subjectivos, ou seja, os modos como são apreendidos os elementos objectivos. A frequente expressão “corrente da consciência” é uma imagem que apenas se aplica aos actos da consciência. Estes, com efeito, surgem e desaparecem num fluir contínuo sem interrupção.

---

<sup>12</sup> Cf. GEIGER 1907.

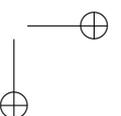
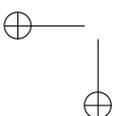


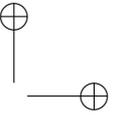


A psicologia do acto é a ciência que precisamente estuda a corrente psíquica, o modo como os actos psíquicos vêm e vão, como os sentimentos e pensamentos se influenciam, reforçam ou estorvam. Os objectos da consciência, ao invés, não fluem; eles mudam. Os sentimentos e os pensamentos podem dar origem a outros sentimentos e pensamentos, contudo um objecto da consciência não dá origem a outro objecto. Um coloca-se no lugar do outro e é tudo. A psicologia do objecto tem a ver directamente com os objectos da consciência. A esta disciplina competem a maior parte das experiências psicológicas. A investigação concreta das ilusões ópticas, por exemplo, pertence ao âmbito de uma psicologia do objecto.

Geiger não deixa de enfrentar a objecção posta habitualmente à distinção entre acto e objecto da consciência, distinção essa em que se fundamenta a distinção da psicologia do acto e da psicologia do objecto. A objecção levantada sobretudo pelas correntes sensualista e criticista da psicologia é que a sensação é simples e que, portanto, é impossível distinguir nela elementos objectivos e subjectivos. Na audição de um som o que é dado é tão-só o som e nada mais. Não tem sentido falar da audição como um elemento distinto. Ninguém ouve a audição do som ! A resposta de Geiger à objecção consiste em mostrar que o que é dado à consciência não tem necessariamente o carácter de objecto. A objecção incorre efectivamente no erro de julgar que tudo o que é dado à consciência é dado como objecto. Porém, exigir que os actos fossem dados como objectos seria negar a sua especificidade, que consiste precisamente em não serem dados como objectos. Dizemos que um objecto é idêntico, mas não dizemos que a sua percepção é idêntica. Assim, afirmamos que esta cor é a mesma de há dois segundos; não tem, porém, qualquer sentido afirmar que a visão desta cor é a mesma visão de há dois segundos. A identidade é um atributo que, nos fenómenos psíquicos, apenas atribuimos aos objectos. A forma como nos damos conta da própria visão é pois distinta da forma como temos consciência do seu objecto.

Ao falar de objectos é preciso determinar melhor o conceito de ob-

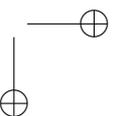
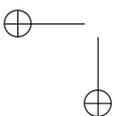


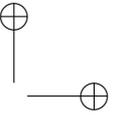
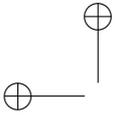


jecto. Geiger distingue nas ciências empíricas quatro espécies de objectos. Os objectos da física são os objectos reais do mundo real. Ela procura libertar o objecto de toda a fenomenalidade e chegar ao objecto em si. Sons e cores são ondas luminosas e vibrações do éter. A física reduz toda a realidade aos conceitos de espaço, tempo, quantidade e movimento. Para melhor salientar a particularidade do objecto da física Geiger contrapõe-o ao objecto metafísico. Para a metafísica verdadeiramente real é o objecto fora do espaço e do tempo e em absoluto repouso. A determinação do objecto pela física é ainda feita por intermédio das formas fenoménicas intuitivas do espaço e do tempo e pelas formas categoriais da qualidade e da quantidade. Tais considerações metafísicas sobre a “verdadeira natureza” do objecto transcendem, no entanto, a física. Para os seus objectivos o sentido de objecto real é idêntico com a sua determinação pelas qualidades primárias. Isto não quer dizer que o físico negue a existência de cores ou sons, ele apenas nega a sua objectividade real, remetendo-os para o âmbito da realidade subjectiva.

Para outras ciências empíricas, como por exemplo para a botânica, as cores são objectos reais. Ao fazer a distinção entre pétalas vermelhas e brancas o botânico toma as cores como objectos reais. À eventual objecção do físico, de que as cores não existem, tratando-se apenas de ondas luminosas, o botânico responderia como antes fizera o físico à objecção metafísica. Em si não lhe interessa a verdadeira natureza de cor; para os seus objectivos de classificação das plantas, as qualidades sensíveis são reais. O sentido de realidade na botânica é pois um outro diferente do da física. Geiger designa o objecto da botânica, assim como de outras ciências, zoologia, fisiologia, química, por “objecto actual”. Este é também o sentido de objecto real no dia a dia de cada pessoa e nas ciências humanas.

Além destas duas espécies de objecto, o objecto teórico das qualidades primárias (física) e o objecto prático das qualidades secundárias ou sensíveis (botânica, ciências humanas, vida quotidiana) há ainda a distinguir o objecto fenomenal (*phänomenaler Gegenstand*) e o objecto



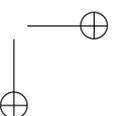
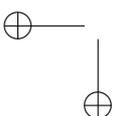


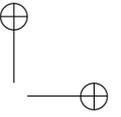
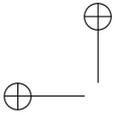
suposto (*vermeintlicher Gegenstand*). O objecto fenomenal é o objecto tal como é apreendido nas diferentes facetas em que se dá à consciência. Um exemplo ajudará a compreender este sentido de objecto: uma superfície cinzenta parece vermelha devido a determinado jogo de contrastes luminosos. O objecto actual é uma superfície cinzenta, mas o que vemos é uma superfície vermelha. Esta é o objecto fenomenal.<sup>13</sup> Do mesmo modo, ao metermos parcialmente uma vara direita na água e nos parecer que faz um ângulo à superfície da água, fazemos a distinção entre o objecto actual que é a vara recta e o objecto fenomenal, a vara quebrada.

O objecto suposto é o objecto com as qualidades que supomos ver nele. Exemplo: cortinados que são efectivamente verdes parecem-nos, sob certa iluminação à noite, ser azuis. O objecto fenomenal é o cortinado com as várias tonalidades de azul, umas mais claras, outras mais escuras. Supostamente, no entanto, o objecto tem apenas uma mesma tonalidade de azul, ou seja, julgamos que o azul do cortinado é homogéneo. Quem não tivesse visto o cortinado à luz do dia, julgá-lo-ia na realidade azul. O objecto actual é o cortinado verde, o objecto fenomenal o cortinado com as várias tonalidades de azul e o objecto suposto o cortinado homogeneamente azul. Por vezes o objecto suposto identifica-se com o objecto actual e por vezes com o objecto fenomenal. Pode, no entanto, divergir deles como o exemplo acima mostra e, de todas as maneiras, é deles distinto.

A psicologia do objecto é a ciência que se ocupa do objecto fenomenal, que o encara como a realidade a estudar. Quando uma determinada figura geométrica dá lugar a uma ilusão óptica, então o que a psicologia do objecto procura esclarecer não é a figura em si, mas a figura tal como aparece à consciência. Se duas linhas rectas efectivamente de igual comprimento nos parecerem desiguais, uma maior que a outra, elas são consideradas pela psicologia do objecto como sendo

<sup>13</sup> “Phänomenaler Gegenstand hat selbstverständlich nichts mit der Phänomenologie zu tun.” GEIGER 1907, p. 360.





desiguais.<sup>14</sup>

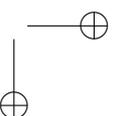
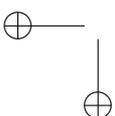
O objecto suposto é estudado pela psicologia do acto. Neste caso não interessa tanto o objecto considerado em si, mas sobretudo como ele é suposto. Ora a suposição de um objecto é um acto psíquico e, desse modo, pertence o seu estudo à psicologia do acto. É esta que conduz a uma distinção entre o objecto suposto da intuição e o objecto suposto do pensamento. As montanhas vistas a grande distância parecem ser azuis. Sabemos, no entanto, que elas são de facto verdes, se cobertas de arvoredo, ou então cinzentas, se constituídas por rochedos de granito à superfície. O objecto suposto do pensamento é o objecto actual, ao passo que o objecto suposto da intuição é idêntico ao objecto fenomenal.

A fenomenologia é radicalmente distinta de todas estas ciências do objecto. O seu objecto não faz parte do quádruplo conceito de objecto aqui apresentado. Com efeito, enquanto as diversas espécies de objecto das ciências empíricas se distinguem graças aos diferentes critérios de realidade, a fenomenologia nada tem a ver com realidades. As suas afirmações não são afirmações sobre a realidade. A fenomenologia estuda as relações *a priori* entre objectos da consciência. A verificação que vermelho, laranja e amarelo constituem uma série analógica e que laranja ocupa o lugar intermédio, é feita independentemente da realidade das cores em causa. E assim como a matemática afirma que duas rectas se intersectam apenas num ponto, independentemente de haver ou não na realidade linhas rectas perfeitas, assim também a fenomenologia manteria a afirmação sobre a analogia das referidas cores, mesmo que fosse impossível prepará-las. Segundo Geiger, há uma analogia perfeita entre a geometria e a fenomenologia. Uma e outra estabelecem as suas leis independentemente dos objectos reais das ciências empíricas; leis essas que, no entanto, são válidas para todos os casos empíricos correspondentes.

Embora Geiger confira ao conceito de fenomenologia o sentido lato

---

<sup>14</sup> Um exemplo da psicologia do objecto encontra-se na discussão entre Brentano e Lipps a propósito das ilusões ópticas: Cf. Cap.III da 1ª Parte.



de uma teoria dos objectos *a priori*, ele distingue entre uma fenomenologia do objecto e uma fenomenologia do acto. Esta última é a ciência *a priori* dos actos. Geiger afirma que Husserl nas *Investigações Lógicas* apresenta sobretudo uma fenomenologia do acto.<sup>15</sup> Esta afirmação de Geiger baseia-se com certeza nas duas últimas investigações lógicas, na quinta e na sexta, onde Husserl tenta uma clarificação fenomenológica do conhecimento. A terceira investigação lógica de Husserl, sobre o todo e as partes, é indubitavelmente um modelo de fenomenologia do objecto. Muito significativo é o facto de Geiger apresentar as investigações de Alexius Meinong sobre a teoria dos objectos como exemplo de uma fenomenologia do objecto. A forma como Geiger se refere ao filósofo de Graz indica que o considera como fenomenólogo.<sup>16</sup> Enquanto Geiger situa a obra de Husserl no âmbito de uma fenomenologia do acto, Meinong aparece como o representante, pelo menos o único citado por Geiger, da fenomenologia do objecto. Geiger não regista qualquer diferença entre uma teoria do objecto no sentido meinonguiano e a sua ideia da fenomenologia do objecto. Tendo pois em conta a aceção de fenomenologia de Geiger, verifica-se uma maior proximidade entre Geiger e Meinong que entre Geiger e Husserl.

Geiger passou em 1906 um semestre em Göttingen<sup>17</sup> e aí deu-se conta com certeza da diferença entre a concepção de fenomenologia em Munique e a concepção de Husserl. A dúvida de Daubert, se a fenomenologia genuína praticada em Munique enraíza na fenomenologia de Husserl, data de 1907.<sup>18</sup> A tese de habilitação académica de Geiger escrita pouco depois da sua estada em Göttingen é assim o primeiro documento a traduzir a consciência da divergência entre Husserl e os fenomenólogos de Munique.

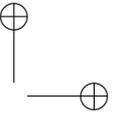
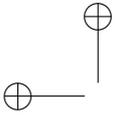
A ideia da fenomenologia do objecto integra-se na tradição do

<sup>15</sup> “Husserl hatte es gemäß des ganzen Charakters seines Buches vor allem mit der Aktphänomenologie zu tun.” GEIGER 1907, p. 355.

<sup>16</sup> Cf. as notas das páginas 355 e 364 de GEIGER 1907.

<sup>17</sup> Cf. Avé-Lallemant 1975a, p. 140.

<sup>18</sup> Cf. carta de Reinach a Conrad do Outono de 1907, Ana 378 B II.



realismo lógico.<sup>19</sup> Geiger define as proposições da fenomenologia à semelhança da proposições em si de Bolzano: "As proposições *a priori* da fenomenologia são válidas mesmo quando não sabemos nada delas."<sup>20</sup> Assim, por exemplo, a proposição "a linha recta é contínua" é em si válida, mesmo se quem a ouve não tiver a noção do que é continuidade. O mesmo vale dizer para as relações *a priori* entre as cores ou para todos os outros estados de coisas *a priori* estabelecidos pela fenomenologia. Face à viragem transcendental de Husserl, entendida pelos fenomenólogos de Munique como uma cedência à corrente neokantiana de Marburg, o acento dado por Geiger ao realismo lógico das proposições *a priori* significa o ordenamento da fenomenologia de Munique na tradição de uma filosofia decididamente não-transcendental como é a de Bolzano, Brentano e Meinong.

### 3.2.2 Em Paul Ferdinand Linke

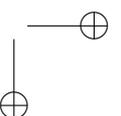
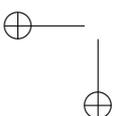
Linke foi um dos primeiros autores do *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*<sup>21</sup> e a ele se deve em boa medida a difusão da fenomenologia, em especial do pensamento de Husserl, na Alemanha na segunda década do século. Em 1912 publicou uma pequena obra sobre a especificidade da investigação fenomenológica, demarcando o âmbito desta do âmbito das ciências empíricas, em particular da psicologia descritiva.<sup>22</sup> A esfera fenomenal, própria da fenomenologia, embora assente em actos psíquicos reais, é destes radicalmente distinta. Ela é de natureza ideal e, por isso, a ciência que dela trata não poderá ser empírica. Num artigo de 1917, publicado nos *Kant-Studien*, Linke apresenta, em defesa de Husserl contra Elsenhans, um expressivo resumo do pensamento do primeiro. Elsenhans apontara como

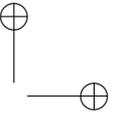
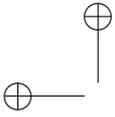
<sup>19</sup> Um relanço da história do realismo lógico, de Bolzano a Meinong, é dada em MORSCHER 1972.

<sup>20</sup> "Diese apriorischen Gesetze gelten natürlich auch dann, wenn ich nichts davon weiß." GEIGER 1907, p. 365.

<sup>21</sup> Cf. LINKE 1916.

<sup>22</sup> Cf. LINKE 1912.

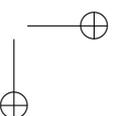
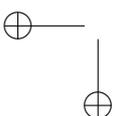


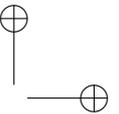
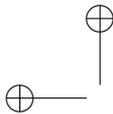


sendo um dos pontos fracos da fenomenologia a contradição em que se envolve ao reivindicar o estudo dos objectos dados à consciência e simultaneamente rejeitar o carácter empírico dessa doação. A resposta de Linke é que isso representa o ponto forte da filosofia de Husserl. Nem tudo o que é dado à consciência é dado empiricamente. O mérito de Husserl consiste precisamente em ter superado de uma vez por todas as teorias empíricas da abstracção e, assim, revelar a impossibilidade de princípio de obter o geral e ideal a partir do individual e concreto. Também as idealidades são dadas directamente à consciência. A intuição das essências ou dos objectos ideais não é feita através de abstracção ou por inferência, mas sim em contacto imediato, à semelhança aliás da intuição sensível dos objectos empíricos. Esta inversão do ponto de partida da investigação filosófica, de partir do ideal e universal para o concreto e particular e não vice-versa, constitui a viragem copérnica de Husserl. Tal inversão representa uma mudança radical da atitude cognitiva e por isso não é fácil. Para aceder ao reino da consciência pura e da evidência absoluta das essências é preciso proceder às devidas reduções fenomenológicas. Há que abandonar o mundo das coisas concretas e dos factos da experiência, o mundo da realidade, seja ela realidade do dia a dia ou da ciência, para se poder obter com certeza apodíctica os conhecimentos *a priori* que capacitam a fenomenologia a fornecer o único fundamento seguro à psicologia e a todas as outras ciências empíricas. Entre o método fenomenológico de Husserl e o método transcendental de Kant há uma grande compatibilidade nos pontos principais. Mais importante ainda é o novo fundamento ou a nova dimensão que a fenomenologia dá à interrogação kantiana. O método transcendental da fenomenologia não só contempla as condições formais do conhecimento, como também revela as estruturas materiais *a priori* presentes em tudo o que é dado à consciência. Linke identifica-se neste artigo com a fenomenologia transcendental de Husserl.<sup>23</sup> A monografia de 1918 *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, a obra fundamental de Linke, aborda não só de um ponto de vista sistemático e exaustivo um

---

<sup>23</sup> Cf. LINKE 1917.





tema fulcral da fenomenologia, como ainda o enquadra num vasto horizonte histórico. Linke discute a questão sobre conteúdos e objectos da consciência à luz das teorias de Bolzano, Twardowski, Meinong, Höfler, Cornelius, Husserl e Stumpf, trata a questão do eu puro em debate com Natorp, Husserl e Lipps e ocupase ainda da questão do carácter morfológico da percepção, analisando criticamente as posições da escola de Graz, sobretudo de Ehrenfels, e as posições de Koffka e Bühler, para não falar senão das questões principais.<sup>24</sup>

Em 1897 e 1898 Linke estudou em Munique com Theodor Lipps. Durante esse período foi também membro da *Akademischer Verein für Psychologie*. Aí deve ter assistido às conferências de Pfänder em que este formulou o método fenomenológico da análise psicológica. Mesmo depois da ida para Lísia e para Jena, Linke manteve sempre estreitos contactos com os discípulos de Lipps.<sup>25</sup> É pois de presumir que a sua predisposição para o pensamento de Husserl tivesse a mesma origem que a dos fenomenólogos de Munique. Em 1929, no posfácio à segunda edição da obra sobre a percepção, Linke retoma a ideia da fenomenologia do objecto de Geiger, a fim de contrapor a sua ideia de fenomenologia à de Husserl que ele designa por "fenomenologia das vivências". O artigo *Gegenstandsphänomenologie*<sup>26</sup>, surgido em 1930 no segundo número de *Philosophische Hefte*, editados por Maximilian Beck, um fenomenólogo de Munique<sup>27</sup>, aprofunda a ideia de uma fenomenologia não transcendental centrada no objecto. Neste artigo Linke também caracteriza a fenomenologia de Husserl como fenomenologia do acto.

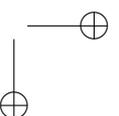
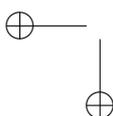
No posfácio de 1929, Linke rompe explicitamente com a ideia da fenomenologia transcendental de Husserl. Linke afirma aí que já a obra de 1918 se contrapunha implicitamente à "orientação husserliana da fenomenologia", mas que essa oposição era então "mais sentida que

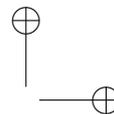
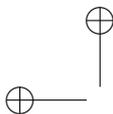
<sup>24</sup> Cf. LINKE 1929.

<sup>25</sup> Cf. SMID 1982, p. 134.

<sup>26</sup> Cf. LINKE 1930.

<sup>27</sup> Cf. Ave-Lalemant 1975, p. 181-190.





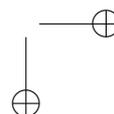
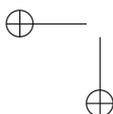
reconhecida"<sup>28</sup>. Linke distancia-se assim das próprias posições expostas no artigo de 1917. A ideia da fenomenologia do objecto em Linke traduz uma postura crítica face ao idealismo fenomenológico e uma grande aproximação à objectologia de Meinong e à morfologia de Ehrenfels.<sup>29</sup>

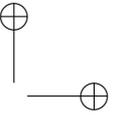
Geiger apresentara a fenomenologia do objecto e a fenomenologia do acto como sendo complementares. À semelhança da psicologia do objecto e da psicologia do acto, cada uma teria a ver com um domínio próprio de investigação. Uma disciplina teria a ver com os objectos e outra com os actos da consciência. A distinção de Geiger não encerra, portanto, qualquer conflito de perspectiva ou de método. No entender de Linke, porém, não se trata de disciplinas complementares. A diferença fundamental não é de âmbito, mas de princípio. Em grande parte possuem até âmbito idêntico.<sup>30</sup> O que interessa primariamente à fenomenologia das vivências na análise das vivências são os objectos nelas dados. O seu objectivo é compreender como os diferentes objectos se constituem intencionalmente nos actos. Neste ponto a fenomenologia toma uma posição idêntica à do neokantismo. Os objectos são constituídos transcendentemente e é tarefa da filosofia destrinçar as vias *a priori* pelas quais a subjectividade fundamenta a objectividade. Por outro lado, também a fenomenologia do objecto estuda vivências. Quem comparar as proposições "toda a recordação pressupõe uma vivência anterior à qual se reporta imediatamente" e "toda a recordação torna-se vaga com o tempo" verifica que a primeira

<sup>28</sup> Cf. LINKE 1929, p. 368.

<sup>29</sup> Cf. Linke 1929, pp. XX, 400 e 401. A postura crítica de Linke em relação a Husserl aumentaria ao longo dos anos, acabando Linke por vir a defender o pensamento ortodoxo brentiano representado por Oskar Kraus e Alfred Kastil. Cf. LINKE 1953 e LINKE 1961.

<sup>30</sup> No artigo de 1930 (LINKE 1930, p. 79-80), Linke volta-se também pelas mesmas razões contra a aceção de Max Scheler de uma fenomenologia das coisas. Segundo Scheler a fenomenologia das coisas estudaria as essências dadas nos actos enquanto a fenomenologia do acto teria a ver com a essência dos próprios actos; Cf. SCHELER 1957, p. 394-410.



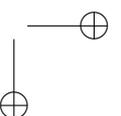
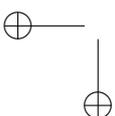


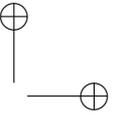
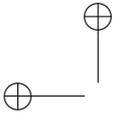
é uma afirmação *a priori*, válida incondicionalmente, ao passo que a segunda é fruto da experiência. Nada custa imaginar uma recordação que mantivesse sempre o grau inicial de nitidez. A verdade da primeira proposição é imediatamente intuível em qualquer recordação fáctica ou fictícia. Pertence à essência de recordação reportar-se a uma vivência anterior. Ora estas considerações, embora versem uma vivência, são próprias de uma fenomenologia do objecto. A recordação é analisada como um objecto directamente acessível à consciência. Ao contrário, a fenomenologia das vivências estudaria a recordação através do acto ou das formas em que a recordação é dada. A diferença de fundo entre a fenomenologia do objecto e a fenomenologia das vivências diz respeito ao estatuto ontológico dos objectos dados à consciência.

Nas *Ideias*, Husserl rejeita uma realidade absoluta, isto é, uma realidade independente da consciência. Realidade absoluta seria um paradoxo, tal como o é um quadrado redondo.<sup>31</sup> Na medida em que todas as realidades são unidades de sentido e estas pressupõem uma consciência doadora do sentido, toda a realidade é relativa à consciência. Esta sim é a única entidade absoluta, a única que por princípio *nulla re indiget ad existendum*.

A fenomenologia do objecto, segundo Linke, defende precisamente o contrário. O mundo real é absoluto, subsiste por si e por isso não necessita de quaisquer actos, sejam eles mesmo de uma consciência pura, para se constituir. Tal não implica que o ser do mundo não tenha um sentido. No entanto, esse sentido tem-no o mundo em si e por si, do mesmo modo como uma parábola tem em si e por si o seu sentido. A fenomenologia do objecto nega a ideiaforça da fenomenologia das vivências, a saber, a ideia de que os objectos são unidades sintéticas constituídas pela acção intencional da consciência a partir dos múltiplos dados da sensação. Não é, por conseguinte, uma análise dos actos que leva a uma compreensão dos objectos intencionais, mas sim a análise imediata dos próprios objectos tal como se dão à consciên-

<sup>31</sup> Husserl 1976, p. 120: "Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck.", citado em LINKE 1929, p. 369.





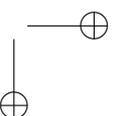
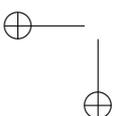
cia. O que opõe, em suma, a fenomenologia do objecto à fenomenologia das vivências é a rejeição do idealismo a que esta impreterivelmente conduz. Mas se a fenomenologia do objecto faz jus ao título de fenomenologia, isso deve-se ao facto de as suas afirmações apenas se reportarem ao que é dado fenomenicamente. Ela não trata de realidades, pelo que lhe é indiferente se aquilo a que se refere e sobre o qual pronuncia juízos de certeza apodíctica é real ou irreal.

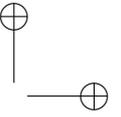
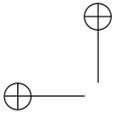
Linke atribui a ideia da constituição do objecto, ideia fundamental à fenomenologia das vivências, a uma concepção errada de sensação. Como bem se sabe, Husserl nega o carácter intencional das sensações.<sup>32</sup> Os dados sensitivos não se reportam a qualquer objecto intencional. Nisto se diferenciam as percepções das sensações; enquanto as primeiras intendem sempre o seu objecto, as segundas não têm qualquer objecto. Só as percepções são actos no sentido husserliano de vivências intencionais. Os dados sensitivos podem ser apreendidos uma vez desta maneira, outra vez daquela. Isso prova, segundo Husserl, que não são objectos. Tomemos um exemplo: Um som é ouvido ou sentido. Tanto pode ser um murmúrio de vozes num quarto contíguo, como um raspar de um objecto sobre outro. A sensação é a mesma nos dois casos, isto é, o conteúdo psíquico é idêntico. Contudo, o objecto é diferente. O mesmo conteúdo é apreendido ou interpretado<sup>33</sup> num caso como um murmúrio de vozes e no outro como um raspar de objectos. Husserl entenderia assim que "a diferença entre percepção e sensação e bem assim entre o objecto apreendido e o conteúdo é a diferença que resulta de uma interpretação da 'matéria' sentida"<sup>34</sup>. No campo visual passar-se-ia o mesmo. Linke é do parecer que a doutrina de Husserl sobre as facetas (*Abschattungen*) da percepção, doutrina que considera errada e indutora em erro, assenta na concepção errada de sensação. Quem vê uma caixa de fósforos, vê

<sup>32</sup> Cf. HUSSERL 1984, p.395, LINKE 1929, p.372.

<sup>33</sup> Interpretar não tem aqui obviamente o sentido de inferência lógica.

<sup>34</sup> LINKE 1929, p.372: "Der Gegensatz von Wahrnehmung und Empfindung und zugleich von erfaßtem Gegenstand und Inhalt ist hier also der des Ergebnisses einer Auffassung oder Ausdeutung zu dem 'Material', das ausgedeutet wird."

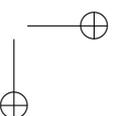
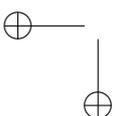


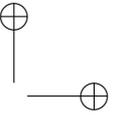


sempre o mesmo objecto mesmo que o viremos e vejamos então lados diferentes. Ao virarmos a caixa ou ao olhá-la de diferentes perspectivas temos conteúdos psíquicos diferentes. Os conteúdos sentidos são diferentes do objecto percebido. Aqueles mudam, enquanto este permanece. Também aqui há uma diferença entre conteúdo sentido e objecto percebido ou apreendido. O objecto seria, portanto, a unidade sintética resultante da actividade cognitiva do sujeito.

A resposta de Linke é que a sensação é intencional. Mesmo antes de ser apreendido como um murmúrio ou como um raspar de objectos já o som é *algo* sentido ou ouvido, ou seja, já é objecto intencional. O título de acto, entendido como vivência em que algo se dá à consciência, compete por direito à sensação. A apreensão ou interpretação do objecto sentido como murmúrio de vozes ou como raspar não é diferente do modo como uma bola que vemos à nossa frente é interpretada uma vez como bola de borracha e outra vez como bola de bilhar. A passagem da sensação à percepção não se trata de um processo constitutivo, mas tão-só de uma interpretação do objecto sentido. A diferença entre percepção e sensação não é pois de natureza intencional, uma com objecto e outra sem objecto. As diferentes facetas da caixa de fósforos são apreendidas ou interpretadas, com base na experiência, como sendo o mesmo objecto. “Por outras palavras, interpreto uma série de coisas visuais como uma coisa única, isto é, como um objecto idêntico que devido ao meu olhar, ou melhor, às diferentes posições do meu olhar é modificado de diversas maneiras.”<sup>35</sup> Se desenharmos um círculo sobre uma superfície plana e virarmos esta de certa maneira, então o círculo converte-se numa elipse ou, mais exactamente, numa série de elipses. Husserl diria que os conteúdos psíquicos (fenómenos, facetas) mudaram e que o objecto permaneceu idêntico. Esta afirmação é correcta, mas sob condição que conteúdos e objecto não sejam coloca-

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 374: “Ich deute m.a.W. eine Reihe von Sehdingen als ein einziges gesehenes Ding, d.h. als einen identisch bleibenden Gegenstand, der gesehen und durch mein Sehen, genauer; durch die besondere immer wechselnde Situation meines Sehens, in verschiedener Weise modifiziert ist.”



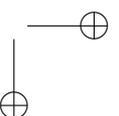
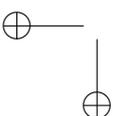


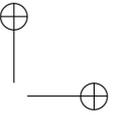
dos em níveis diferentes, condição que Husserl não respeita. Tanto os conteúdos como o objecto são "objectos", apenas diferentes no saber que os acompanha, nomeadamente que o círculo que vemos num caso não é modificado pelas condições da visão, ao passo que nos outros casos (elipses) temos consciência dessas modificações. A situação não é diferente quando vemos um rosto ora descoberto ora coberto por um véu. Num caso temos consciência de que vemos o rosto tal como ele é e no outro caso sabemos que vemos o rosto modificado pelo véu. A experiência ensina que o círculo subsiste e que as elipses desaparecem logo que a superfície seja virada novamente, ou que, ao contrário do rosto descoberto, o rosto envolto não corresponde à realidade. Sob o ponto de vista fenomenológico, porém, esta experiência é secundária. A elipse não deixa de ser um objecto com qualidades próprias e o rosto envolto não deixa de ser o que ele é. Ora é isto que convém focar. Tal como o círculo, a elipse é imediatamente dada e, portanto, não tem sentido chamar àquele "objecto" e a esta "conteúdo", "fenómeno" ou "faceta". Fenomenologicamente, o objecto alucinado não é menos real que o objecto percebido. As cores que julgamos ver no círculo ou na elipse são um objecto, independentemente de serem facetas ou não. O erro de Husserl consiste em reduzir as sensações a partes reais da consciência.

Linke concorda com Husserl quando este nega a "inexistência mental" dos objectos intencionais defendida por Brentano na *Psychologie vom empirischen Standpunkt*.<sup>36</sup> A ideia popular de que os objectos fictivos têm um ser mental, isto é, que, embora não existindo na realidade, estão no intelecto ou são imanentes a este, carece de todo o fundamento. Para a consciência é indiferente se o objecto dado é real, fictício ou mesmo contraditório. "Júpiter não é representado de um modo diferente de Bismarck, nem a torre da Babilónia diferentemente da catedral de Colónia."<sup>37</sup> Um objecto fantasiado ou alucinado não existe na

<sup>36</sup> Posteriormente Brentano tornar-se-ia um dos maiores críticos da assumpção de seres ideais. Cf. KRAUS 1924.

<sup>37</sup> Cf. HUSSERL 1901, p. 373: "Jupiter stelle ich nicht anders vor als Bismarck,





realidade, mas nem por isso é imanente à consciência. Júpiter não é um elemento do eu, nem das suas vivências. Ele é tão transcendente à consciência como Bismarck ou os livros sobre a minha secretária. Mas se Husserl nega, e com razão, a imanência ou a inexistência mental de Júpiter, então porque admite a imanência das sensações?<sup>38</sup> Os conteúdos das sensações, sons e cores, também não fazem parte do eu nem das suas vivências. Linke retoma a crítica de Oskar Kraus<sup>39</sup> a Husserl. Este, sem o notar, reintroduz a doutrina, por ele fortemente criticada, da inexistência mental. Ao contrário do que Husserl pensa, as cores e os sons não são conteúdos imanentes constituintes dos actos intencionais. As cores e os sons são objectos intencionais, apreendidos por actos intencionais, a saber, pelas sensações. A doutrina de Husserl sobre as facetas, em que estas são entendidas como momentos reais das vivências, assenta na consideração errada de que o que não é real terá de tomar necessariamente o carácter de vivência, o mesmo é dizer, assenta na confusão entre vivência e objecto intencional.<sup>40</sup>

Com a prova do carácter intencional das sensações, Linke considera ter mostrado ser infundamentada a objecção posta pelos "partidários de Husserl", de que a fenomenologia do objecto em vez de ser fenomenologia é uma ontologia dogmática. A objecção tem como pressuposto a ideia de que a fenomenologia não trata o objecto, mas sim as vivências em que o objecto é dado e bem assim os laços que unem o objecto e a experiência do mesmo. Neste sentido, a fenomenologia do objecto, ao centrar a sua atenção exclusivamente sobre o objecto, perderia

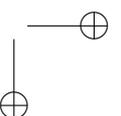
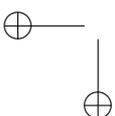
---

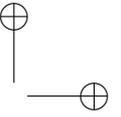
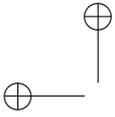
den Babylonischen Turm nicht anders als den Kölner Dom."

<sup>38</sup> "Warum soll das, was Jupiter recht ist, den Farben und Tönen nicht billig sein ? Sie sind doch gewiß ebenso wenig wie dieser alte Gott Teile eines Ich und seiner Erlebnisse und ganz gewiß keine Bewußtseinszustände." LINKE 1929, p. 377.

<sup>39</sup> Cf. KRAUS 1924.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, p. 382: "Husserl erneuert nicht nur die Lehre von der mentalen Inexistenz, sondern vermengt geradezu Erlebnis und (intentionalen) Gegenstand). So ungeheuerlich diese Vermengung erscheinen mag, so ist doch sie es allein, durch deren Beachtung Klarheit in die Konfusion der Husserlschen Abschattungstheorie gebracht werden kann."





de vista o elemento especificamente fenomenológico. Segundo Linke, a objecção perde, no entanto, toda a razão de ser na medida em que foi indiscutivelmente demonstrado serem essas vivências, na verdade, objectos. A elipse enquanto faceta do círculo é tão objecto como o próprio círculo, pelo que é possível demonstrar nela tão bem as qualidades ópticas da elipse, ou seja, intuir a sua essência, como em qualquer outra elipse real ou subsistente.<sup>41</sup>

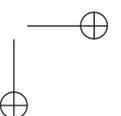
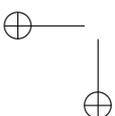
Linke conclui que uma crítica consequente à doutrina da inexistência mental dos objectos intencionais implica a passagem de uma fenomenologia das vivências a uma fenomenologia dos objectos. Nem os fenómenos nem as facetas são momentos reais da consciência e, portanto, nem eles, nem os objectos por meio deles, podem ser explicados a partir da consciência. Os objectos têm o seu sentido em si e daí há que compreendê-los a partir deles próprios. “A fenomenologia é uma disciplina ontológica.”<sup>42</sup>

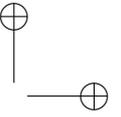
A fenomenologia do objecto de Linke está muito próxima da objectologia de Meinong e da morfologia de Ehrenfels. No prefácio de 1929, onde faz a distinção entre fenomenologia dos objectos e fenomenologia das vivências, Linke conta-se a ele mesmo como um representante da corrente "objectológica ou ontológica" da morfologia<sup>43</sup> e no artigo de 1930 declara mesmo que a escolha do termo "fenomenologia do objecto" tinha por fim ser associada à teoria dos objectos de Meinong. A definição de fenomenologia como disciplina ontológica corresponde na verdade ao sentido meinonguiano de objectologia como disciplina

<sup>41</sup> A crítica aqui referida por Linke não é outra que a crítica de Husserl à fenomenologia de Munique, Cf. SCHUHMANN 1973a, pp. 1-6. O mais provável é que Linke tivesse tido conhecimento desta crítica por via dos fenomenólogos de Munique. Esta passagem constitui, pois, nova prova da grande afinidade de Linke à fenomenologia realista de Munique.

<sup>42</sup> LINKE 1929, p. 384: “Die Phänomenologie ist eine ontologische Disziplin.”

<sup>43</sup> *ibid.*, p. 401: “...eine Einteilung der verschiedenen Gestaltauffassungen fehlt bisher. Mir würde es am zweckmäßigsten erscheinen, zunächst folgende drei Hauptgruppen hervorzuheben: 1. eine psychologische (Cornelius, Krüger), 2. eine naturalistische (Wertheimer, Köhler, Koffka), 3. eine gegenstandstheoretische oder ontologische (als deren Vertreter ich mich selbst ansehen würde).





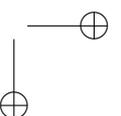
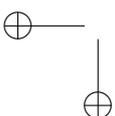
primeira dos objectos. Por outro lado, e isto é o mais importante, já a investigação de 1918 sobre a percepção apresenta mais traços comuns com o pensamento de Meinong<sup>44</sup> e Ehrenfels do que com as ideias de Husserl. Logo na introdução da obra, Linke indica ser objectivo desta "focar a necessidade de investigações objectológicas" para a elucidação do problema da percepção.<sup>45</sup> Por duas razões, diz Linke, designa ele tais investigações por investigações fenomenológicas: primeiro, por dever a Husserl intelecções decisivas a esse respeito e, segundo, por considerar que o conceito de fenomenologia é mais vasto que o de objectologia.<sup>46</sup> A última razão apontada por Linke dá a entender que não há uma diferença de método entre as duas disciplinas, mas que a diferença entre as duas se limita a ser uma maior vastidão do conceito de fenomenologia. Linke não indica aí qual o aspecto em que a fenomenologia é mais ampla que a objectologia, mas no artigo de 1917 há uma referência à especificidade do pensamento de Husserl relativamente ao de Meinong que nos deixa saber em que consiste essa maior amplitude da fenomenologia. Cabe a Husserl ter superado de vez as teorias empíricas da abstracção e de ter sido ele o primeiro a trabalhar o conceito de "ideia" ou de "eidos".<sup>47</sup> Quer isso dizer que a fenomenologia também trata os objectos ideais, objectos unicamente dados por uma intuição categorial. É o âmbito dos objectos ideais que a fenomenologia tem a mais que a objectologia. Alargando, no entanto, o conceito de objecto ao nível da idealidade, então os âmbitos das duas ciências identificam-se. De todas as maneiras, Linke utiliza na obra de 1918 os termos "objectologia" e "fenomenologia" no mesmo sentido,

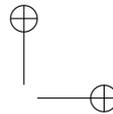
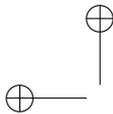
<sup>44</sup> "Der Ausdruck 'Gegenstandsphänomenologie' (statt etwa 'Sachphänomenologie') wurde absichtlich wegen des Anklangs an Meinongs Gegenstandstheorie gewählt, die den Immanenzgedanken weit gründlicher überwunden hat als die Phänomenologie Husserlscher Richtung." LINKE 1930, p. 79.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, p. 6.

<sup>46</sup> Já Alois Fischer declarara dever a Husserl a intelecção de uma objectologia. Cf. Cap. V da 2ª Parte.

<sup>47</sup> Cf. LINKE 1917, p. 164.

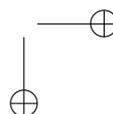
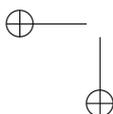


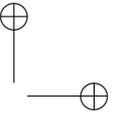


fazendo um uso indiferente entre eles.<sup>48</sup>

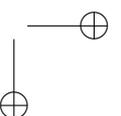
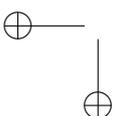
O papel fundamentador que Linke atribui à fenomenologia enquanto investigação objectológica é bem visível na monografia de 1918. O objectivo de Linke com a fenomenologia da percepção é elucidar *a priori* um dos pontos fundamentais da psicologia. Tal intenção assenta no pressuposto de que as intelecções obtidas numa investigação objectológica da percepção são válidas para a sua análise psicológica. O que está, portanto, em jogo não é menos do que a possibilidade da fundamentação fenomenológica da psicologia. Linke começa por fazer face à objecção que nega serem as leis objectivas estabelecidas numa análise *a priori* do objecto válidas subjectivamente. Linke refere casos, estudados sobretudo pela escola psicológica de Würzburg, em que supostamente não há uma transponibilidade das leis objectivas para a psicologia. Assim, seria possível, sob um ponto de vista psicológico, representar um três maior que um quatro, representar e mesmo intuir um triângulo, simultaneamente equilátero e escaleno, acutângulo e obtusângulo (o triângulo de Locke), e até perceber um movimento sem um objecto que se mova. A existência de tais fenómenos psíquicos, assegurados por experiências em laboratório e, portanto, indiscutíveis, contradiria uma extensão das leis lógicas e bem assim de quaisquer outras leis de carácter objectivo ao estudo da vida psíquica. Do mesmo modo como os sons e as cores são completamente distintos ora sob o ponto de vista físico ora psicológico, ora enquanto vibrações do ar e ondas luminosas ora enquanto sons ouvidos e cores vistas, assim também haveria que distinguir entre os objectos estudados pela geometria, álgebra e mecânica, e os objectos estudados pela psicologia. Por exemplo, se é válido para a mecânica de que não há movimento sem um objecto em movimento, sem direcção e sem uma determinada velocidade, isso não seria necessariamente válido para a noção de movimento relevante para a psicologia. A resposta de Linke a esta objecção é que a analogia com as cores e os sons é ilegítima. Os triângulos e o movimento estudados pela geometria e pela mecânica não podem ser colocados no

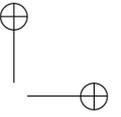
<sup>48</sup> Cf. sobretudo a introdução e o primeiro capítulo. LINKE 1929, pp. 1-18.





mesmo pé que as cores e os sons estudados pela física. Antes de mais, a geometria e a mecânica puras não estudam triângulos e movimentos físicos, estes pertencem ao domínio da física empírica. A geometria e a mecânica teórica estudam o triângulo e o movimento em geral e não casos concretos. Neste sentido, os objectos destas ciências não podem ser comparados às cores e aos sons estudados pela física. Mas, sobretudo, a relação entre cores e sons e os respectivos estímulos é radicalmente diferente da relação entre os objectos relevantes para a psicologia e os mesmos objectos em sentido próprio. As cores e os sons estudados pela psicologia são objectos totalmente distintos dos estímulos que lhes estão na origem e que a física estuda. O vermelho fenoménico e o vermelho físico são dois objectos heterogéneos que têm o mesmo nome unicamente devido à estreita relação entre ambos. Não há, contudo, qualquer identidade entre os dois. Bem diferente é a relação entre o triângulo e o movimento enquanto objectos relevantes para a psicologia e o triângulo e o movimento estudados pela ciências objectivas. Não se pode dizer que sejam objectos diferentes. Há sem dúvida uma diferença entre o objecto em si, falando como Bolzano, e o objecto enquanto representado ou pensado. Além das qualidades e atributos que em si o objecto possui, ele recebe agora mais um atributo, a saber, o de ser apreendido. É este atributo que constitui a diferença específica entre o objecto considerado em si e o objecto relevante para a psicologia. No entanto, não tem sentido falar aqui de objectos diferentes. As características próprias ao objecto em si não desaparecem no momento em que passa a ser também representado ou pensado. O objecto mantém a sua identidade. Não colhe argumentar que possivelmente apenas partes do objecto são apreendidas e que, por isso, não se verifica uma identidade do objecto apreendido e do objecto em si. Com efeito, neste caso não se poderia falar de identidade. Porém, este caso está excluído à partida. A questão, de que aqui se trata, diz respeito à possibilidade psicológica de apreender o objecto A enquanto objecto A, mas aprendê-lo com qualidades essenciais diferentes. A afirmação dos psicólogos empiristas relativa à possibilidade de representar um triân-





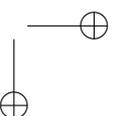
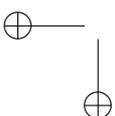
gulo ao mesmo tempo equilátero e escaleno perderia todo o sentido se o triângulo não fosse apreendido como triângulo. Mas, e aqui cai a objecção por terra, como é possível representar A sem as qualidades pelas quais ele é A e não B ou C ? O facto de a psicologia considerar o objecto como apreendido, isto é, de o objecto ser então determinado pelo predicado "apreendido", não implica que o objecto perca as qualidades que o caracterizam como tal e o tornam inconfundível com qualquer outro objecto. Afirmar o contrário é cair em paradoxos. Conclui-se então que, ao ser apreendido um objecto, são apreendidas com ele todas as qualidades que essencialmente o determinam, mesmo que não haja uma consciência explícita dessas qualidades. A psicologia não pode, por conseguinte, deixar de se orientar por uma ontologia dos objectos.

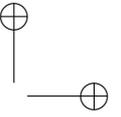
### 3.3 A objectologia de Meinong e a Fenomenologia de Munique

49

O intercâmbio científico entre Meinong, Lipps e Cornelius foi de decisiva importância para a génese da fenomenologia de Munique. À uma deu ensejo a um estudo intensivo do pensamento da escola de Brentano em Munique e motivou em grande medida que Lipps abandonasse o monismo sensualista. A passagem de Lipps de uma psicologia associativa para uma psicologia aperceptiva explica-se à luz deste intercâmbio. Através de Lipps e de Cornelius, Meinong desempenhou um papel extremamente importante na preparação do terreno em que facticamente surgiu a fenomenologia de Munique. No presente capítulo pretende-se agora averiguar a influência da objectologia

<sup>49</sup> A introdução do neologismo "objectologia" deve-se às seguintes razões: *Gegenstandstheorie* é um neologismo introduzido por Meinong. Já antes de introduzir o termo tinha Meinong falado de uma "teoria do objecto" (*Theorie des Gegenstandes*), Cf. nota 4). Por outro lado, torna possível a construção do adjectivo correspondente: objectológico (*gegenstandstheoretisch*).





de Meinong na ideia da fenomenologia tal como vingou no seio dos discípulos de Lipps. Trata-se de saber em que medida a especificidade da fenomenologia de Munique como fenomenologia do objecto relativamente à fenomenologia do acto de Husserl se deve à objectologia de Meinong. O cabimento desta questão é tanto maior quanto Geiger e Linke se reportam explicitamente a Meinong ao formularem a ideia de uma fenomenologia do objecto.

Mesmo antes de ter introduzido o termo técnico “objectologia” no artigo de 1903 “Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz”, para lhe dar o significado de um estudo *a priori* da natureza dos objectos independentemente da sua existência, e nesse conceito subsumir uma geometria das cores<sup>50</sup>, já Meinong não só fizera investigações especiais de carácter objectológico<sup>51</sup>, como também dera os primeiros passos na elaboração de uma teoria dos objectos.<sup>52</sup> Sobretudo o artigo de 1899 sobre objectos de ordem superior e a obra de 1902 sobre assunções antecipam a ideia de objectologia como viria a ser explicitada por Meinong a partir de 1904.<sup>53</sup> No artigo sobre objectos de ordem superior, Meinong pela primeira vez põe de lado o método psicológico no tratamento do problema das relações e das complexões e adopta uma maneira objectológica para analisar estes fenómenos que anteriormente designara por conteúdos fundados.<sup>54</sup> Ora este artigo tem a ver de perto com os psicólogos de Munique. Foi ele que deu azo à discussão a propósito do problema da abstracção travada entre Meinong e Cornelius, e em que Lipps acabaria por intervir. Os psicólogos de Munique seguiram de perto a evolução do pensamento de Meinong em

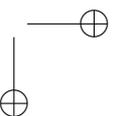
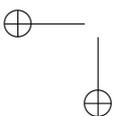
<sup>50</sup> Cf. MEINONG 1903, p. 4.

<sup>51</sup> Cf. sobretudo o artigo sobre medições psíquicas, MEINONG 1896.

<sup>52</sup> Cf. MEINONG 1904, p. 46. Também numa carta de 1899, Meinong reconhece ser seu objectivo desde a publicação de *Hume-Studien* II em 1882 uma “teoria do conhecimento fundada numa teoria dos objectos (*Theorie der Gegenstände*), em particular dos objectos de ordem superior”. Cf. MEINONG 1965, p. 140, citado por R. HALLER na introdução do editor ao 2.º vol. das obras completas de Meinong.

<sup>53</sup> Cf. MEINONG 1904 e MEINONG 1921.

<sup>54</sup> Cf. SCHERMANN 1970, p. 247.



direcção à formulação explícita da objectologia e foi precisamente o contacto científico estreito entre Graz e Munique que possibilitou uma recepção rápida e positiva da objectologia pelos discípulos de Lipps.

Lipps faz uma recensão da obra de Meinong *Über Annahmen* logo no ano da publicação, em 1902. Num artigo de 1903, mas com data de entrada na redacção da revista de 20.10.1902, Lipps debruça-se sobre a obra com que Meinong "obteve grande mérito no desenvolvimento da psicologia"<sup>55</sup>. A principal crítica de Lipps a Meinong é este não ter cindido com suficiente rigor as esferas da lógica e da psicologia! Mas são sobretudo as obras *Bewußtsein und Gegenstände* de 1905 e *Inhalt und Gegenstand* de 1906 que, mesmo no título, denotam a influência de Meinong. A superação do psicologismo aí intentada por Lipps fundamenta-se numa clara distinção entre ocorrências psíquicas e objectos.<sup>56</sup> Objecto é tudo o que é pensável, contudo pensar não equivale a ter uma sensação ou representação, o mesmo é dizer, os objectos não são os conteúdos imanentes às actividades psíquicas. Os objectos possuem uma autonomia face ao sujeito, de tal modo que lhes incumbe determinarem a forma correcta da sua apreensão. A objectividade não será senão dar seguimento às exigências colocadas pelo objecto.

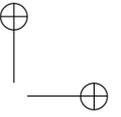
O tema escolhido por Moritz Geiger para a tese da habilitação académica tinha recebido anteriormente contributos importantes da escola de Graz. O próprio Meinong tratara o tema da quantidade e da medição psíquica no artigo de 1896 sobre a lei de Weber e Ernst Mally contribuiu para a colectânea de textos sobre a objectologia, editada por Meinong em 1904, com uma investigação sobre a objectologia da medição.<sup>57</sup> O facto de Geiger ter estabelecido num trabalho sobre a quantidade psíquica a diferença entre uma fenomenologia do objecto e uma fenomenologia do acto encontra assim a sua justificação extrínseca nas anteriores abordagens objectológicas do tema.

Johannes Daubert conhecia bem a obra de Meinong. No seminário

<sup>55</sup> Cf. LIPPS 1903a, pp. 67-78.

<sup>56</sup> Cf. o cap.VI da Primeira Parte "A superação psicológica do psicologismo".

<sup>57</sup> Cf. Mally 1904.



de Cornelius no semestre de Verão de 1902, sobre o problema da abstracção, apresentou um trabalho sobre o artigo de Schumann que dera origem à controvérsia entre Meinong e Cornelius em 1899 e 1900. Da mesma época data um trabalho de Daubert que trata o artigo de Meinong "Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes"<sup>58</sup>. Significativamente, a pasta do espólio de Daubert que encerra os manuscritos referentes a Husserl tem o título, escrito por Daubert, "Husserl und Meinong". Nessa pasta encontram-se excerpotos do livro de Meinong *Über Annahmen*. Outros excerpotos de obras de Meinong encontram-se ainda noutras pastas do espólio.<sup>59</sup>

Por fim, diga-se que também Adolf Reinach conhecia profundamente a obra de Meinong. No artigo de 1911 sobre o juízo negativo, Reinach cita e discute vários escritos de Meinong, nomeadamente *Über Annahmen*, "Über Gegenstandstheorie" e "Über Urteilsgefühle"<sup>60</sup>. Reinach refere ainda aí o artigo de Rudolf Ameseder "Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie", aparecido na referida colectânea de textos editada por Meinong em 1904.<sup>61</sup> Pode-se afirmar, portanto, sem margem de dúvida, que a objectologia de Meinong teve grande repercussão nos fenomenólogos de Munique. Por esta razão convém salientar aqueles aspectos da teoria de Meinong que mais influenciaram a fenomenologia de Munique. A exposição da objectologia da Meinong que se segue não pretende ser exaustiva, nem crítica, ela visa tão somente focar os elementos dessa teoria que ajudem a perceber a especificidade ontológica da fenomenologia de Munique enquanto fenomenologia do objecto.

A objectologia é a ciência universal por excelência na medida em que tudo é objecto. Uma definição de objecto é por isso mesmo impossível; género e diferença específica são também objectos.<sup>62</sup> A caracterização mais precisa, embora indirecta, de objecto é a que se obtém

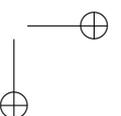
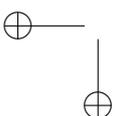
<sup>58</sup> Os dois manuscritos encontram-se na pasta Daubertiana A I 10.

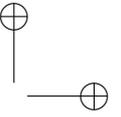
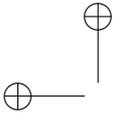
<sup>59</sup> Cf. AvÉ-allemant 1975a, pp. 132-134.

<sup>60</sup> Cf. Reinach 1911.

<sup>61</sup> Cf. AMESEDER 1904.

<sup>62</sup> Cf. MEINONG 1921, p. 102.

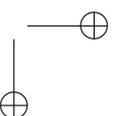
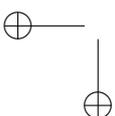


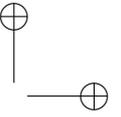
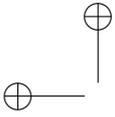


através das vivências cognitivas. Com efeito, toda a vivência tem um objecto. Representações, percepções, juízos, visam sempre algo e este algo é um objecto.<sup>63</sup> Neste sentido, as montanhas de ouro e os círculos quadrados são tão objectos como os objectos reais com que lidamos no dia a dia. Não significa isto, contudo, que o conhecimento, ou melhor, as vivências cognitivas sejam constitutivas do objecto. É essencial ao objecto poder ser apreendido, mas não a sua apreensão efectiva. A caracterização do objecto por vias do conhecimento põe, no entanto, a questão de saber se a objectologia não vem duplicar o estudo do objecto. Enquanto algo dado ao conhecimento, fáctica ou possivelmente, isto é, entendido o objecto como tudo o que é dado à consciência, ele faz parte do estudo das ciências da consciência ou do conhecimento, da psicologia ou da epistemologia. A resposta é que ao objecto cabe uma autonomia ou subsistência própria relativamente aos actos em que é apreendido, de tal modo que pode ser estudado independentemente destes. Os objectos da matemática ou de qualquer outra ciência são estudados em si, ou seja, há uma abstracção do facto de eles serem dados à consciência. Sem dúvida que compete à psicologia estudar os objectos dos juízos e das representações, bem como os objectos do sentir e do desejar. O estudo das vivências psíquicas tem que ter obviamente em conta os objectos destas. Não se pode compreender uma representação ou um desejo, se não se tiver em atenção o que é representado ou desejado. Contudo, este estudo dos objectos pela psicologia não é feito por mor dos próprios objectos, mas apenas enquanto são partes integrantes dos actos psíquicos.<sup>64</sup> Este interesse específico da psicologia pelos objectos delimita, além do mais, o âmbito dos objectos que ela contempla.

<sup>63</sup> Objecto traduz aqui o termo alemão *Gegenstand*. Ao substantivo corresponde o verbo *gegenüberstehen* que significa “estar defronte”. O termo alemão *Gegenstand* encerra etimologicamente a relação ao sujeito que apreende o objecto. Cf. MEINONG 1921, p. 12.

<sup>64</sup> MEINONG 1904, p. 15 (496): “Die Gegenstände des Urteils, Annehmens und Vorstellens, ebenso die des Fühlens und Begehrens (finden) ohne Zweifel Eingang in die Psychologie: aber jedermann merkt sofort, daß dabei diese Wissenschaft auf die Gegenstände nicht um ihrer selbst willen Bedacht nimmt.”





Ela ocupa-se apenas dos objectos que realmente são representados, ou em geral vivenciados, isto é, pelos objectos que existem pelo menos na representação ou que têm uma “pseudoexistência”<sup>65</sup>. Em suma, a psicologia não só se interessa secundariamente pelos objectos, como também a natureza desse interesse circunscreve os objectos por ela estudados ao grupo dos pseudo-existentes. A objectologia, ao contrário, estuda os objectos por mor deles próprios, isto é, enquanto objectos.

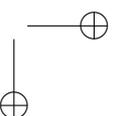
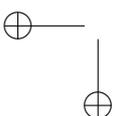
A objectologia na sua universalidade abrange todos aqueles objectos que ainda não encontraram lugar nas ciências já existentes e que, por isso mesmo, Meinong designa de objectos apátridas. O facto de grupos importantes de objectos não terem sido tematizados por nenhuma ciência deve-se a um preconceito a favor do real. A grande maioria das ciências estabelecidas tem a ver com objectos reais, de tal modo que se é levado a identificar objectos da ciência com objectos reais. Mesmo a metafísica, a ciência que por princípio e pela história aspira à compreensão da totalidade, restringe o seu âmbito à totalidade do real. Porém, este representa apenas uma pequena parte do todo dos objectos.<sup>66</sup> Há objectos que não existem.<sup>67</sup> Para além dos objectos reais há os que não são reais e estes são em muito maior número. A objectologia tem a ver com todos estes objectos. O preconceito a favor do real não tem razão de ser. Por isso a objectologia é a ciência dos objectos que não tem em conta a realidade ou existência dos mesmos, podendo então ser considerada como “livre de existência” (*daseinsfrei*)<sup>68</sup>. Tal não impede, todavia, que aos objectos estudados pela objectologia caiba existência. A análise objectológica também pode ser aplicada aos objectos existentes. Só que a objectologia não toma a existência como

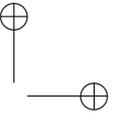
<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, p. 16 (497).

<sup>66</sup> *ibid.*, p. 5 (486): “Metaphysik hat es ohne Zweifel mit der Gesamtheit dessen zu tun, was existiert. Aber die Gesamtheit dessen, was existiert, mit Einschluß dessen, was existieren hat und existieren wird, ist unendlich kein im Vergleiche mit der Gesamtheit der Erkenntnisgegenstände.”

<sup>67</sup> “Es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt.” Meinong 1904, p. 9.

<sup>68</sup> Cf. MEINONG 1921, p. 103.





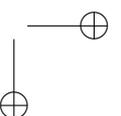
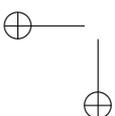
ponto de partida no estudo dos mesmos.

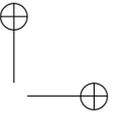
Precisamente porque não parte da realidade dos objectos, a objectologia é uma ciência *a priori*. Os objectos que ela considera são puros; as afirmações que faz acerca deles não se baseiam na experiência. Faz parte do preconceito a favor do real julgar que para falar da constituição de um objecto é necessário partir da sua realidade. Com efeito, não tem sentido dizer que uma casa é grande ou pequena e que uma região é ou não fértil se a casa e a região não existirem. Contudo, o exemplo da matemática ensina que é bem possível falar com sentido de objectos e da sua essência, sem que a questão da sua existência se ponha. As figuras geométricas são desta e daquela maneira, possuem estas e aquelas qualidades, mas não existem. Ao nível do *a posteriori* é, na verdade, impossível fazer afirmações sobre a essência de um objecto se não houver conhecimento do seu ser. Relativamente aos objectos puros, porém, a essência não é no mínimo atingida pela ser ou não ser. Nisto consiste "o princípio da independência da essência relativamente ao ser"<sup>69</sup>. A validade do princípio é visível não só no facto de sob a sua alçada caberem os objectos efectivamente não existentes, como seja a montanha de ouro, mas também os objectos que por princípio não podem existir, os objectos impossíveis de que o quadrado redondo é um exemplo. A montanha de ouro é de ouro e o quadrado redondo é simultaneamente quadrado e redondo.

Seria errado julgar que a essência (*Sosein*) dos objectos não existentes exige pelo menos uma existência mental. Efectivamente, a pseudoexistência das qualidades sensíveis, sons e cores, isto é, o facto de se situarem na representação, em contraposição à existência real das vibrações do éter e das ondas luminosas, sugere que o que não existe na realidade existe na mente e que não há terceira alternativa.<sup>70</sup> Assim, por exemplo, dizemos que o azul, embora não existindo na realidade física, tem uma realidade psíquica. Somos então tentados a situar todos os objectos não existentes no reino da ficção. Por detrás de semelhante

<sup>69</sup> Cf. MEINONG 1904, p. 9.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, p. 24 (505).





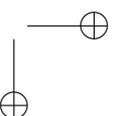
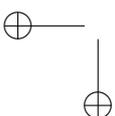
sugestão está o argumento de que, para afirmar ou negar o ser de um objecto, seria necessário primeiro apreendê-lo, o mesmo é dizer, tê-lo na mente. Para afirmar o não-ser de A, seria preciso antes de mais admitir a pseudo-existência de A, isto é, que A fosse dado à consciência. Esta reflexão, de natureza psicologista e que de certo modo cai na identificação idealista de *esse e percipi*, não tem em conta os níveis diferentes em que se move. Seguindo esta argumentação, os objectos existentes teriam, tal como os objectos inexistentes, uma pseudoexistência. Desse modo, o pseudoexistir não seria característica dos não existentes. O contrário de existir não é o existir na mente, mas pura e simplesmente o nãoexistir. A afirmação de que o azul não existe, não equivale de modo algum à afirmação de que o azul se encontra na mente.<sup>71</sup> O objecto em si não é nem deixa de ser, ele está "para além do ser e do não-ser"<sup>72</sup>.

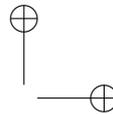
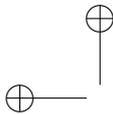
O além-ser do objecto ganhará mais clareza com a divisão das diferentes classes de objectos. A classificação dos objectos segue a classificação dos actos em que são apreendidos. Assim, às quatro grandes classes das vivências psíquicas elementares, representar, pensar, sentir e desejar, correspondem quatro classes principais de objectos: *obiecta, obiectiva, dignitativa e desiderativa*.<sup>73</sup> *Dignitativa e desiderativa* são os objectos do sentir e do desejar. Nos primeiros incluem-se o bom, o belo e o verdadeiro, e nos segundos o dever e os fins. Como *dignitativa e desiderativa* não têm a ver com o fito desta exposição da objectologia

<sup>71</sup> MEINONG 1904, p. 9/10 (491): "Ich kann mir heute nicht verhehlen, daß der Gegenstand, um nicht zu existieren, das Vorgestelltwerden womöglich noch weniger nötig hat, als um zu existieren. (...) Wenn ich behaupte, 'Blau existiert nicht', so denke ich dabei in keiner Weise an eine Vorstellung und deren etwaige Fähigkeiten, sondern eben an Blau."

<sup>72</sup> *ibid.*, p. 12 (494): "Der reine Gegenstand (steht) 'jenseits von Sein und Nichtsein'."

<sup>73</sup> O recurso a termos latinos para traduzir os termos originários de Meinong (Objekte, Objektive, Dignitative e Desiderative), visa, em primeiro, obviar o inconveniente de traduzir "Gegenstand" e "Objekt" por um único termo e, em segundo, evitar traduzir "Objektive" por "objectivos", termo que em português tem um significado completamente diferente.





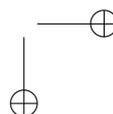
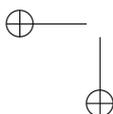
de Meinong, não os aprofundaremos mais. *Obiecta* são os objectos da representação e *obiectiva* os objectos do juízo e da assunção. A melhor forma de os distinguir é caracterizá-los semanticamente: os *obiectiva* são os significados das proposições e os *obiecta* são os significados dos termos categoremáticos que ocorrem nas proposições.<sup>74</sup> O objecto do juízo "a casa é branca" não é a casa, nem a cor branca da mesma, mas sim o *obiectivum* "o ser branco da casa", ou seja, o facto de a casa ser branca. Casa e branca, os objectos significados na proposição pelos termos "casa" e "branca", são *obiecta* do *obiectivum* referido. O conceito de Meinong "*obiectivum*" tem assim o mesmo significado que o termo de Brentano "conteúdo do juízo" (*Urteilsinhalt*) ou o termo de Stumpf e Husserl "estado de coisas" (*Sachverhalt*).

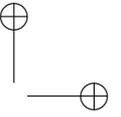
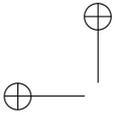
Os *obiecta* dividem-se em objectos de ordem superior e objectos de ordem inferior. Os primeiros fundam-se nos segundos. Assim a diferença é um objecto de ordem superior fundado nos objectos que são diferentes. Do mesmo modo, a melodia é um *superius* fundado nos sons que a constituem. Relações e complexões são em geral objectos de ordem superior. *Superiora* podem, aliás, ser *inferiora* de *superiora* mais elevados e assim sucessivamente, de maneira que não há *suprema*. Inversamente, tem de haver *inferiora infima*, ou seja, objectos que não se fundam noutros. A iteração da fundamentação é ilimitada apenas no topo. Um relativismo absoluto fica deste modo excluído.<sup>75</sup>

Os *obiecta* podem ainda distinguir-se em três grupos consoante a sua posição em relação ao ser. Há objectos cuja natureza lhes permite terem existência e bem assim serem percebidos. Há outros que por natureza não podem existir, mas apenas subsistir. A existência implica a subsistência, mas não vice-versa. Uma mesa que existe também subsiste, mas a diferença entre dois objectos subsiste apenas, ela não existe ao lado dos objectos que a fundam. Os objectos de ordem superior, os objectos ideiais, os números, apenas subsistem. Do terceiro grupo, finalmente, fazem parte os objectos que não podem existir nem

<sup>74</sup> Cf. SIMONS, 1986, p. 101.

<sup>75</sup> Cf. MEINONG 1921, p. 105.





subsistir. São os objectos impossíveis. O quadrado redondo não só não tem existência, como não tem qualquer espécie de subsistência.

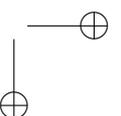
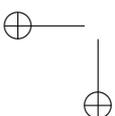
Uma distinção extremamente importante no seio dos *obiecta* é aquela entre objectos completos e incompletos. Os primeiros são aqueles que são determinados absolutamente. Todas as coisas da realidade são objectos completos. Segundo o princípio do terceiro excluído, não há nenhum atributo que não lhes possa ser predicado afirmativa ou negativamente. Ao contrário, os objectos incompletos, vejamos os objectos conceptuais, não têm nem deixam de ter imensas determinações. Um triângulo pode ser equilátero, escaleno, isto é, pode ter determinações que se excluem mutuamente. O Hamlet de Shakespeare é na mesma um objecto incompleto. A cor dos seus olhos tanto pode ser azul como não azul.<sup>76</sup>

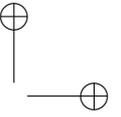
São os *obiectiva* que constituem o cerne da objectologia de Meinong. Neste ponto há a registar grande convergência com a importância que Husserl concede aos "estados de coisas". A característica fundamental dos *obiectiva* é o de se encontrarem impreterivelmente num dos lados do par de contrários posição-negação.<sup>77</sup> Os *obiecta* negativos, como sejam um não fumador, um não-participante, são já caracterizados por um *objectivum*. O ser e o não-ser dos objectos são *obiectiva*. Por isso mesmo, Meinong, seguindo uma proposta de Ameseder, diz que os *obiectiva* não só têm ser, como são ser.<sup>78</sup> A existência de qualquer objecto é um *objectivum*. Do mesmo modo o não-ser. Isto torna-se claro na seguinte expressão: "eu sei que João existe". Que João existe é o objecto que eu sei. A existência de João é o *objectivum* de que tenho conhecimento. No caso de João não existir, já o *objectivum* é completamente diferente, a saber, o não-ser de João. O *objectum* significado por "João" é, no entanto, idêntico em ambos os *obiectiva*. Meinong designa esta espécie de *obiectiva* por "*objectivadoser*". O "*objectivum-da-essência*" é o que é significado exemplarmente no juízo "A é B" e o

<sup>76</sup> Cf. SIMONS 1986, p. 102.

<sup>77</sup> Cf. MEINONG 1921, p. 107.

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 107.





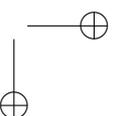
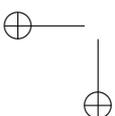
"*obiectivum-ser-com*"no juízo "se A, então B".<sup>79</sup> Há outras espécies de *obiectiva*, as referidas são, porém, as fundamentais. Os objectivos não existem, eles subsistem ou não subsistem. No primeiro caso são factos. Se não subsistem, ou são nãofactos, isto é, os seus contrários são factos, ou são subfácticos. Estes são os que têm *obiecta* incompletos como sujeito. Por exemplo, a equilateralidade do triângulo em geral é um *obiectivum* sub-fáctico.

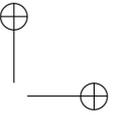
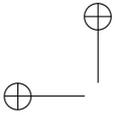
Explicados o ser e o não-ser como *obiectiva* é mais fácil compreender o além-ser dos objectos. Pois que ser e não-ser só se aplicam aos objectos na medida em que estes são sujeito dos *obiectiva* correspondentes, os objectos em si, vale dizer, os objectos puros, estão para lá do ser e não-ser. Mesmo a possibilidade de os objectos poderem ser sujeitos de outras espécies de *obiectiva*, sem que se coloque a questão da sua existência, revela que a objectividade dos objectos não depende do facto de serem. Se o *obiectivum* "A é B" não depende do *obiectivum* "A é (existe)", segundo o princípio da independência da essência relativamente à essência, então é evidente que também "A" não depende da sua própria existência. As qualidades de uma figura geométrica nada têm a ver com a existência da mesma, pelo que a própria figura não deixa de ser objecto pelo facto de não existir na realidade. Mas embora o ser e o não-ser não sejam próprios aos objectos, o mesmo é dizer, não façam parte da sua essência, isso não significa que seja indiferente aos objectos existirem ou não. Há objectos que por natureza não existem, vejamos os objectos de ordem superior, e há os que até nem subsistem, como é o caso do quadrado redondo. Necessariamente todo o objecto será sujeito de um dos dois *obiectiva-do-ser*, ou A existe ou A não existe, mas é bem de ver que A enquanto A está para além de um e do outro.<sup>80</sup>

A importância crucial dos *obiectiva* reside na sua função semân-

<sup>79</sup> Cf. MEINONG 19102, p. 268 e MEINONG 1921, p. 108.

<sup>80</sup> MEINONG 1904, p. 13: "Der Gegenstand ist von Natur außerseiend, obwohl von seinen beiden Seinsobjektiven, seinem Sein und seinem Nichtsein, jedenfalls eines besteht."





tica. Deles depende a verdade ou falsidade das proposições. Uma proposição só é verdadeira se o seu *obiectivum* subsistir. Por isso mesmo, Meinong considera os *obiectiva* como o lugar originário da verdade ou da falsidade. Só na medida em que os *obiectiva* significados no juízo são verdadeiros ou falsos é que estes são verdadeiros ou falsos. O mesmo se diga dos atributos modais: possível, fáctico, necessário. Primariamente eles são atributos dos *obiectiva* e só indiretamente são ditos dos juízos.<sup>81</sup> Isto significa que, sob o ponto de vista semântico, o papel dos *obiectiva* é duplo: são os genuínos portadores da verdade ou falsidade e são os fazedores da verdade ou falsidade, isto é, aquilo que determina a verdade ou falsidade dos juízos.<sup>82</sup>

A objectologia de Meinong insere-se na tradição do realismo lógico iniciado por Bernard Bolzano.<sup>83</sup> O realismo lógico caracteriza-se primordialmente por fundamentar a lógica na ontologia ou, mais precisamente, por admitir o ser de objectos lógicos. A lógica tem a ver com uma categoria própria de objectos, diferentes tanto dos fenómenos psíquicos como dos objectos empíricos da natureza. É sabido que Bolzano admite duas espécies de objectos lógicos: "as proposições em si" (*Sätze an sich*) e "as representações em si" (*Vorstellungen an sich*). Comum a uns e outros é o facto de não existirem; os objectos lógicos não são reais. No entanto, eles não deixam de ser *algo*. Têm um ser ou uma essência independente do sujeito que os pensa, afirma ou representa. Eles subsistem por si. Por isso, o realismo lógico entende a lógica ou num sentido ontológico ou então como fundada na ontologia.

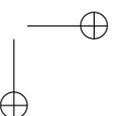
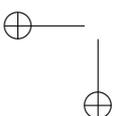
Meinong afirma que no conhecimento o objecto, do ponto de vista lógico, é sempre o primeiro.<sup>84</sup> Significa isto que o conhecimento nunca poderá criar ou modificar o seu objecto, mas quanto muito escolhê-lo a partir da multiplicidade do que lhe é dado. Esta escolha pode ser, efectivamente, limitada pela constituição do sujeito, mas não pelos ob-

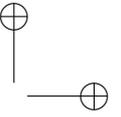
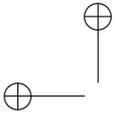
<sup>81</sup> Cf. MEINONG 1910, p. 81 ss.

<sup>82</sup> Cf. SIMONS 1986, p. 103.

<sup>83</sup> Cf. MORSCHER 1972.

<sup>84</sup> Cf. MEINONG 1921, p. 110 e 133.





jectos que, por natureza, são cognoscíveis. Assim, a subjectividade das qualidades sensíveis apenas demonstra que a sua escolha depende exclusivamente da constituição do sujeito que as percebe, nada tem a ver com a constituição das qualidades em si.<sup>85</sup> Não tem sentido, pois, afirmar que um objecto (algo dado ao conhecimento) apenas existe "para mim" ou "na minha representação". O que é confinado ao sujeito é apenas a vivência aperceptiva, mas nunca o objecto por esta apreendido. Unicamente no sentido psicológico da pseudo-existência dos objectos faz sentido falar de objectos determinados pelo sujeito. O objecto, sob o ponto de vista lógico, é anterior ao acto do conhecimento, é aquilo que este já pressupõe na sua actividade.

Tal como o ser dos objectos, também a verdade não depende do sujeito do conhecimento.<sup>86</sup> Embora a verdade seja um conceito aperceptivo (*Erfassungsbegriff*), isto é, qualifique a penetração judicativa do objecto pelo sujeito<sup>87</sup>, ela é de natureza objectiva. Como foi visto atrás, incumbe aos *obiectiva* a função semântica de determinarem a verdade dos juízos. A verdade dos juízos formulados por um sujeito apenas reflecte a verdade própria aos *obiectiva*, sejam eles apreendidos ou não.

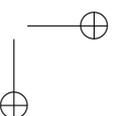
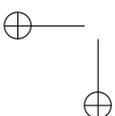
Meinong não circunscreve a independência dos objectos, face ao sujeito cognoscente, unicamente aos objectos existentes, antes considera ser essa independência, tanto sob o ponto de vista do ser como da essência, característica fundamental dos objectos enquanto objectos. Meinong prefere então ao termo "realismo", que acha demasiado restrito, o conceito "objectivismo" para afirmar a sua posição filosófica.<sup>88</sup> A diferença entre realismo e objectivismo apenas diz respeito à extensão dos dois conceitos, materialmente o significado de ambos é idêntico. O realismo de Meinong é assim um realismo lato, alargado a todos os objectos, aos existentes e aos não existentes.

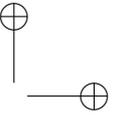
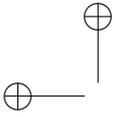
<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, p. 133.

<sup>86</sup> *ibid.*, p. 134: "So wenig wie Sein und Tatsächlichkeit ist ferner die Wahrheit an die Person des Urteilenden geknüpft."

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, p. 114.

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, p. 134.





Aplicada a explorar o campo dos objectos, para lá dos condicionamentos subjectivos da apreensão dos mesmos, a objectologia é o exemplo do racionalismo. Na verdade, no que toca à separação entre o que é racional e empírico, cabe à ontologia "dar à razão o que é da razão"<sup>89</sup>. À primeira vista pode parecer estranho que caiba essa função a uma ciência preocupada em estudar os objectos em si. Efectivamente, o que caracteriza o que é racional não é tanto a sua constituição, antes o modo como é apreendido; é isso que o termo "razão" indica. De que modo pois dá a objectologia à razão o que é da razão? Descobrimo aquilo que objectologicamente corresponde à razão. Ora isso é a necessidade de tudo o que é *a priori*.<sup>90</sup> Ao destacar os elementos *a priori* dos objectos, a objectologia alicerça ontologicamente a possibilidade, reivindicada pelo racionalismo, de obter conhecimentos *a priori*, isto é, independentemente da experiência. Os elementos *a priori* do objecto são os que pertencem necessariamente ao objecto, necessidade que, no entanto, não significa nem um constrangimento do sujeito pelo objecto nem uma imposição das leis subjectivas ao objecto.<sup>91</sup> Meinong rejeita, assim, tanto uma interpretação psicologista da necessidade do *a priori*, veja-se Theodor Lipps, como uma leitura transcendental de tipo kantiano. O *prius* lógico é de natureza material.<sup>92</sup> Sendo assim, a fundamentação do conhecimento é ontológica. Embora o *prius* lógico seja indubitavelmente um princípio cognitivo, ele é essencialmente um princípio ontológico.<sup>93</sup>

Finalizando esta sucinta exposição da objectologia de Meinong,

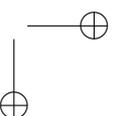
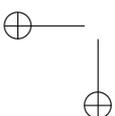
<sup>89</sup> *ibid.*, p. 134: "Was den Gegensatz des Rationalen zum Empirischen anlangt, so ist es jetzt natürlich die eigenste Aufgabe der Gegenstandstheorie, der ratio zu geben, was der Ratio ist."

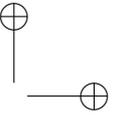
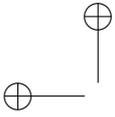
<sup>90</sup> *ibid.*, p. 135: "Gegenständlich entspricht dem Verstehen die Notwendigkeit alles Apriorischen."

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, p. 135.

<sup>92</sup> *ibid.*, p. 135: "Sollte nicht übersehen werden, daß auch schon im Terminus 'priori', obwohl er so oft subjektivistisch umgedeutet wird, unverkennbar ein un-subjektives, also gegenständliches Moment anzutreffen ist."

<sup>93</sup> *ibid.*, p. 135: "Das 'logisch Frühere' (ist) seinem Wesen nach zunächst nicht Erkenntnis-, sondern Seinsgrund."



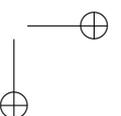
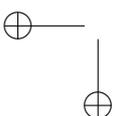


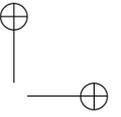
convirá enumerar em resumo os pontos principais em que converge com a fenomenologia de Munique.

Primeiramente há a salientar o carácter *a priori* das investigações objectológicas. A objectologia não é uma ciência empírica, o mesmo é dizer, os seus objectos não são apreendidos pelos sentidos. Os objectos são dados ao sujeito numa apresentação representativa, judicativa ou assumptiva, e são dados tal como são necessária e universalmente. O *a priori* não se restringe, portanto, à captação formal do objecto, antes encontra-se também ele radicado na natureza do objecto, isto é, ele é também e antes de mais de natureza material.

Intimamente ligado ao carácter *a priori* da objectologia encontra-se uma outra nota que lhe é também essencial e que tem em comum com a fenomenologia, a saber, a de considerar os objectos independentemente da sua existência. Para lá da existência, e o mesmo é dizer, para lá da facticidade, contingência e particularidade que esta significa, encontra ela uma região de ser necessária e universal, a região objectológica das essências.

Mas o ponto de convergência de maior significado entre a objectologia e a fenomenologia de Munique reside no alicerçamento ontológico da lógica. A verdade judicativa encontra a sua fundamentação no ser dos objectos julgados, isto é, a toda e qualquer proposição verdadeira corresponde necessariamente um anterior estado de coisas. Este realismo lógico ou objectivismo colhe o seu significado profundo como ponto de convergência entre Meinong e os fenomenólogos de Munique na medida em que constitui uma divergência comum face ao idealismo transcendental de Husserl.





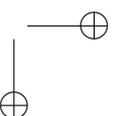
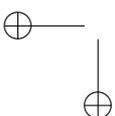
### **3.4 A Recepção das Investigações Lógicas em Munique. O Realce da Dimensão Ontológica**

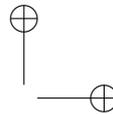
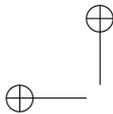
A extraordinária recepção das *Investigações Lógicas* em Munique deve-se não só à cerrada crítica de Husserl a todas as formas de psicologismo, mas também em grande medida à dimensão ontológica da obra. A primeira vez que as *Investigações Lógicas* são citadas num trabalho académico em Munique é a propósito da doutrina dos objectos. Alois Fischer declara na sua tese de doutoramento *Über symbolische Relationen* de 1905 dever a Husserl as intelecções fundamentais sobre a objectologia (*Gegenstandstheorie*).<sup>94</sup> Tal indica que as *Investigações Lógicas* foram acolhidas em Munique como possuindo objectivo idêntico ao das investigações de Meinong. O anúncio de Daubert a Husserl de um estudo comparativo, feito por Fischer, sobre a obra de Meinong *Über Annahmen* e as *Investigações Lógicas* confirma aliás a interpretação "objectológica" da obra de Husserl em Munique.<sup>95</sup> Infelizmente faltam estudos sobre a dimensão ontológica das *Investigações Lógicas*, reduzindo-se muitas vezes o seu significado à mera superação do psicologismo.

No espólio de Daubert, na pasta A I 5, intitulada "Husserl e Meinong" encontram-se dois convolutos contendo observações e críticas às *Investigações Lógicas*. O primeiro é composto pelas folhas 92 a 102 e tem o título "Zur Revision der L.U.". O segundo é composto pelas folhas 103 a 119 e tem o título "Ältere HusserlStudien und Fragestellungen". Além destes convolutos há ainda outras folhas soltas na mesma pasta e na pasta A I 1, intitulada "Phänomenologie", que abordam a mesma temática. O título do primeiro convoluto indica que muito

<sup>94</sup> Cf. nota 8 do Cap. V da 2ª Parte

<sup>95</sup> Num esboço de uma carta a Husserl escreve Daubert: "Er (Fischer) wird Ihnen demnächst selber schreiben und Ihnen zugleich einen Aufsatz zuschicken, eine vergleichende Konfrontierung der in Meinongs 'Annahmen' und Ihren 'Untersuchungen' durchgeführten Analysen." Daubertiana A I 11/14r.





provavelmente Daubert visaria com estes estudos ajudar Husserl no projecto de revisão das *Investigações Lógicas*. Era, com efeito, intenção de Husserl em 1905 proceder a uma revisão da obra com vista à sua tradução para inglês.<sup>96</sup> A partir destes estudos de Daubert, aliás bastante fragmentários, é possível apurar de certo modo a enorme importância dada pelos fenomenólogos de Munique à componente ontológica da obra de Husserl.

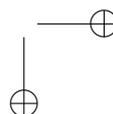
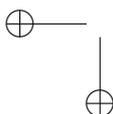
### 3.4.1 O conceito de objecto em Daubert

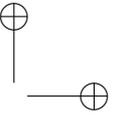
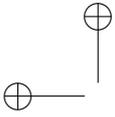
A afirmação de Reinhold Smid de que o conceito de objecto desempenha um papel central na interpretação das *Investigações Lógicas* por Daubert<sup>97</sup> justifica-se não só pelo facto de a maioria dos estudos de Daubert incidirem sobre as diferentes concepções de objecto, como sobretudo pelo significado dessas concepções para as possíveis determinações da fenomenologia. Assim, Daubert toma como ponto de partida para uma exposição sistemática do conteúdo das *Investigações Lógicas* a identificação da consciência como consciência do objecto.<sup>98</sup> A ideia fundamental da fenomenologia, a intencionalidade da consciência, é aqui formulada da perspectiva do objecto. Dizer que a consciência é uma consciência de objectos é explicitar o carácter intencional da mesma. A correlação intencional entre a consciência e os objectos pode ser abordada da perspectiva da consciência, e é essa a perspectiva adoptada por Husserl nas *Investigações Lógicas* com a análise das vivências intencionais, mas também pode ser abordada a partir dos objectos. Em suma, a correlação intencional permite o seu estudo a partir de qualquer um dos seus termos. O ponto de partida de Daubert não terá necessariamente de ser o mesmo que o de Husserl para expor a fenomenologia.

<sup>96</sup> Cf. HOLENSTEIN 1975, p. XXXVII, e Smid 1985, p. 272.

<sup>97</sup> Cf. SMID 1985, p. 244: "The focal point in Daubert's interpretation of the Logical Investigations was the concept of object."

<sup>98</sup> Daubertiana A I 5/107r. "Ausgang: das Bewußtsein als Gegenstandsbewußtsein." O pequeno apontamento (uma página) tem o ambicioso título "Versuch einer systematischen Darstellung des Gehalts der L.U."



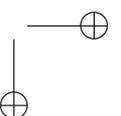
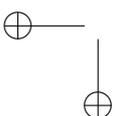


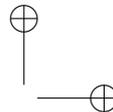
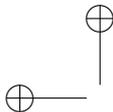
O que Daubert pretende é uma exposição sistemática da doutrina contida na obra de Husserl e não uma simples paráfrase desta. Sistemática significa neste caso que Daubert procura elucidar o todo da correlação intencional a partir da ideia do objecto. Tal não implica, porém, que a ideia de objecto seja unívoca, antes é a partir dos múltiplos significados de objecto que se obtém a clarificação da diversidade aperceptiva.

Do que é dado à consciência há a distinguir em primeiro lugar entre os elementos intuitivos dados eles mesmos, capazes de evidência plena, e aquilo que transcende estes, aquilo que é dado não como ele mesmo, mas apenas segundo a intenção (*der Meinung nach*).<sup>99</sup> Cores e sons são dados intuitivamente, mas já não os objectos materiais ou as composições sonoras no seu todo. A parte de trás da mesa e os sons da melodia não ouvidos directamente são apenas significados ou entendidos. É o resultado dos dois tipos de elementos que constitui o objecto fenomenológico. Este, tal como é entendido e directamente dado, é um composto de elementos intuitivos e elementos signitivos. Distinto do objecto fenomenológico é o objecto real que nunca pode ser dado adequadamente no acto intencional. O objecto real “é dado no acto e no objecto fenomenológico numa componente especial que torna consciente o substrato relativamente ao qual os objectos fenomenológicos podem ser determinações.”<sup>100</sup> O carácter do objecto real é o de ser substrato de diferentes objectos fenomenológicos. A mesma mesa, enquanto objecto real, pode ser visada numa percepção ou numa recordação. O objecto fenomenológico é diferente nos dois casos. A mesa percebida, enquanto objecto fenomenológico, é diferente da mesa recordada. A primeira é, por exemplo, muito mais nítida que a segunda. Mas o substrato que de certa maneira se dá numa e noutra é a mesma mesa real que está em tal e tal parte. Mais adiante esta distinção entre objecto real e objecto fenomenológico será mais aprofundada.

<sup>99</sup> Cf. Daubertiana A I 5/107r.

<sup>100</sup> *ibid.*: “Im Akte und in (phänomenologischem Gegenstand) ist es gegeben in einer besonderen Komponente, welche das Substrat bewußt macht oder gibt, zu dem die Gegenstände im Sinne von (phänomenologischem Gegenstand) Bestimmungen oder Determinationen sein können.”

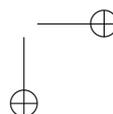
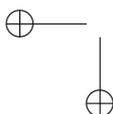


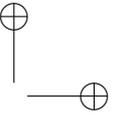
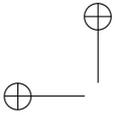


Com base na distinção feita entre os diversos objectos Daubert analisa a estrutura intencional do acto. "No seu todo o acto é composto: A. pelas fundações e esferas de doação; B. pelas unidades intrínsecas especiais desta doação e das relações essenciais nelas fundadas; C. pela consciência que incide sobre as formas de doação daquelas esferas e das suas relações intrínsecas (determinação-de, determinação-atraves de, consciência-de)."<sup>101</sup> A pluralidade do que se dá à consciência, as diversas esferas de objectos, é um complexo estruturado por relações de fundação. Uns objectos são fundamento de outros. O objecto fenomenológico, por exemplo, funda-se nos elementos intuitivos directos e nos elementos meramente entendidos. O acto da doação do objecto reflecte assim, na complexidade da sua estrutura, a diversidade e conexão dos diferentes elementos objectivos. O mesmo vale dizer para as unidades intencionais. Unidades de doação são unidades do objecto. A unidade não pode ser entendida, pois, como um aglomerado de elementos dispersos, unicamente aglutinados no acto aperceptivo. O correlato imprescindível da unidade de doação é a unidade objectiva seja em que esfera for. Às sucessivas unidades fundadas em unidades mais elementares correspondem sucessivas unidades objectivas. A fantasia mais viva não pode juntar num único acto os mais variados elementos da representação sem que a isso corresponda sempre uma unidade do objecto fantasiado. Um cavalo alado é uma unidade objectiva, tal como um cavalo real.

O pequeno fragmento aqui analisado mostra bem como Daubert tenta clarificar a correlação intencional entre actos e objectos partindo destes últimos. O problema que se levanta, no entanto, a este procedimento reside na própria natureza correlativa de objecto, ou seja, a dificuldade em precisar o conceito de objecto advém do facto de ser um conceito correlativo. A etimologia do termo alemão *Gegenstand*, com-

<sup>101</sup> *ibid.*: "Demnach besteht der ganze Akt: A. aus diesen Fundierungen und Sphären der Gegebenheit; B. aus den besonderen inneren Einheiten dieser Gegebenheit und den darin gründenden Wesensbeziehungen; C. in der Bewußtheit, welche die Gegebenheitsformen jener Sphären und ihrer inneren Beziehungen betrifft (Bestimmung-von, Bestimmung-durch, Bewußtsein-von).





posto de *Gegen* (contra, defronte) e *Stand* (o que está), exprime muito claramente o carácter correlativo do termo. "Objecto é sempre algo em relação a um outro."<sup>102</sup> Mas as correlações de objecto são múltiplas: objecto em relação à consciência que o apreende, seja na atenção, seja na apercepção, na representação, no interrogar, no pensamento, no querer ou no desejar; relação ao conteúdo psíquico, segundo a distinção de Twardowski; objecto enquanto intendido ou significado em relação ao que não é intendido; objecto em relação às determinações que pode receber, mas que não fazem parte integrante dele; o objecto em relação às relações em que o colocamos com outros objectos.<sup>103</sup> O significado de objecto varia consoante as correlações em que se insere. Não é difícil verificar a diferença, por exemplo, de significado entre objecto da atenção e objecto de determinações reais. Fantasias podem ser objectos da atenção, mas com certeza não são objectos da realidade. Daubert chega a distinguir oito significados de objecto!<sup>104</sup> Seguindo os manuscritos de Daubert analisaremos as correlações fundamentais de objecto e os significados de objecto daí decorrentes.<sup>105</sup>

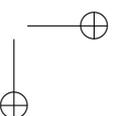
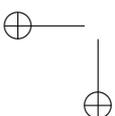
As correlações de objecto tratadas por Daubert na conferência são três: como correlato de um acto, como correlato dos dados sensitivos e como correlato de fenómeno. Na primeira correlação, objecto é tudo aquilo que se caracteriza por uma relação específica para comigo mes-

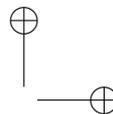
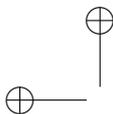
<sup>102</sup> Daubertiana A I 1/15r: "Gegenstand ist immer für oder auch in Hinblick auf ein Anderes."

<sup>103</sup> Cf. A I 1/15r.

<sup>104</sup> A I 5/117r: "1. Allgemein das Gemeinte, insofern es gemeint ist; 2. Das Substrat, das als Ganzes Bestimmungen trägt; 3. Individueller Gegenstand; 4. Allgemeiner oder spezifischer Gegenstand; 5. Der Gegenstand höherer Ordnung oder der Sachverhalt; 6. Gegenstand meines Hinweisens; 7. Gegenstand meiner Subjektsmeinung; 8. Gegenstand meines Interesses, Prädikatsmeinung."

<sup>105</sup> Estes manuscritos dividem-se pelas pastas A I 1 e A I 5. Os manuscritos de A I 5: 81r, 109r, 117r-117v, 118r, são apontamentos preparatórios para a conferência. O título do manuscrito 109r "Zum Vortrage: nach dem Gespräch mit Husserl" indica que Daubert teria discutido o tema da conferência com Husserl. A I 1/18r-19v é uma versão anterior de A I 1/15r-17r que é o texto da conferência, pelo menos parte desta. A I 20/r refere as objecções levantadas por Theodor Lipps no final da conferência.



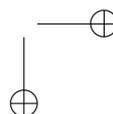
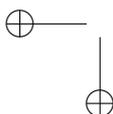


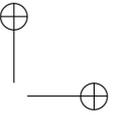
mo. É tudo aquilo que ponho à minha frente ou aquilo em que me ponho à sua frente. Tanto pode ser uma casa, como um sonho, um problema, um anseio ou uma pergunta. Objecto é assim tudo aquilo de que me ocupo, aquilo em que penso, aquilo, em suma, com que me relaciono. Contudo, trata-se de uma relação específica que não deve ser entendida como as relações entre dois objectos ou dois factos. Não é uma relação espacial ou temporal, nem tão pouco qualitativa ou quantitativa. Trata-se da relação intencional em que a consciência toma o significado de *consciência-de* e o objecto significa que é objecto *para mim*. As coisas e acontecimentos só são objectos neste sentido enquanto são meus objectos, isto é, enquanto me dou conta (tenho consciência) deles. As relações do eu a um objecto designam-se habitualmente por relações modais e, por isso, Daubert designa o objecto, enquanto correlato da vivência intencional, por objecto modal.<sup>106</sup>

A redução do sentido de objecto a correlato intencional implica uma diferenciação do objecto no seguimento da diferenciação dos actos. O sentido de objecto, mesmo já no sentido delimitado de objecto modal, varia ainda consoante a correlação modal em que se encontra inserido. Daubert serve-se de dois exemplos, do prestar atenção (*Beachten*) e do significar (*Meinen*), para explicitar a diferenciação correlativa de actos e objectos. Prestar atenção é um acto que pode ter várias unidades objectivas como correlato. Pode-se simultaneamente prestar atenção a vários objectos, dar-se mais atenção a uns que a outros. Mesmo quando centramos a atenção sobre determinado objecto, a sua periferia não nos passa completamente despercebida. "Não há uma separação absoluta entre aquilo a que prestamos atenção e aquilo a que não prestamos atenção."<sup>107</sup> O prestar atenção é um acto, por assim dizer, de horizonte aberto. Daqui segue-se que, mantendo o sentido rigoroso de objecto modal, há objectos que são mais ou menos objecto, consoante a maior ou menor atenção que se lhes presta. Ao irmos ao teatro, o objecto

<sup>106</sup> Cf. A I 1/15r.

<sup>107</sup> A I 1/16r: "Keine absolute Scheidung von Beachtetem und Nichtbeachtetem innerhalb der Akte des Beachtens."



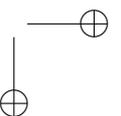
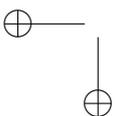


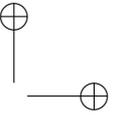
primário da nossa atenção é a acção no palco, mas simultaneamente prestamos também atenção, maior ou menor, ao cenário, aos trajes dos actores e até ao que se passa na sala. Completamente diferente é o modo como significamos ou visamos algo. "No teatro damos maior ou menor atenção a tudo, mas visado é exclusivamente aquilo que se desenrola no palco."<sup>108</sup> O significar ou visar é um apontar, um salientar algo com exclusão de tudo o resto. Aqui não há qualquer gradação no acto, não se significa mais ou menos. Ou se significa ou não se significa. A diferença qualitativa que o acto encerra é absoluta. Na sequência desta diferença pode-se designar por objecto o que é significado ou visado e por conteúdo o que não é significado. Porém, ao tomarmos consciência por outra via do que não é significado, este é também conteúdo no sentido lato de objecto modal. O barulho da estrada que ouço ao trabalhar é conteúdo e não objecto, no sentido restrito que não é ele o visado. Na medida, porém, em que o ouço, em que me dou conta dele, ele é um objecto para mim. Daubert acentua aliás com bastante ênfase o estatuto de objecto do que não é visado (significado).<sup>109</sup>

Concluindo, o objecto modal caracteriza-se: 1. Simplesmente por ser o correlato dos actos; 2. Por ser objecto para mim. Não faz sentido chamar objecto àquilo de que não tenho consciência. Uma coisa só é objecto enquanto tomo consciência dela; 3. Por a divisão dos objectos se fazer segundo a natureza modal dos mesmos e não segundo a sua natureza material. Não faz sentido dividir os objectos modais em físicos, psíquicos ou ideais. Modalmente os objectos são lembrados, percebidos, fantasiados, visados, pensados como meio ou como fim, independentemente da sua constituição intrínseca; 4. Por tudo poder ser objecto desde que se tenha consciência dele.

<sup>108</sup> *ibid.*: "Beispiel Theater: Beachtet ist alles mehr oder weniger. Gemeint ist ausschließlicherweise das, was auf der Bühne vor sich geht."

<sup>109</sup> *ibid.*: "Wir legen auch zugleich für das Folgende ausdrücklich fest, daß wenn man als Inhalt das Nicht-Gemeinte im Gegenstaz zur Gemeinten bezeichnet, dieses doch Ding, Mensch, Straßenlärm sind, d.h. kein Inhalt im Sinne von ungeformten Sinnesdaten oder von Phänomenen."





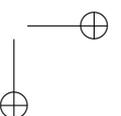
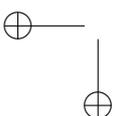
Um outro conceito de objecto é o que obtemos quando o tomamos como correlato do conteúdo, entendido este como o material sensitivo ainda não formado significativamente ou aperceptivamente. Objecto neste sentido é o que é formado ou ordenado com base nos dados sensitivos. Estes são completamente amorfos. Não se pode, por isso, falar deste ou daquele conteúdo. Isso pressuporia logo uma determinada forma do conteúdo.<sup>110</sup> Tudo o que revele a mínima forma ou organização é já objecto. Conteúdo é o material sensitivo absolutamente informe. O que vejo ao longe muito difusamente e de que duvido se é isto ou aquilo é um objecto, pois que aparece de algum modo determinado. Daubert utiliza o exemplo do teatro para dizer que mesmo a massa dos espectadores, não visada, é um objecto e não um conteúdo. Na verdade, apesar de não conhecermos os elementos que a compõem, sabemos que são pessoas e não animais. Possui, por conseguinte, uma forma.

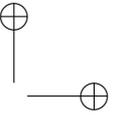
Designando por acto a relação entre o conteúdo sensitivo informe e a unidade objectiva já formada, necessário é distingui-lo do acto modal.<sup>111</sup> A relação entre conteúdo e objecto é completamente diferente da relação intencional. Esta distinção é extremamente importante para a crítica a uma leitura idealista da intencionalidade. Não é no mesmo sentido de acto que a consciência se reporta a uma unidade objectiva e que esta se relaciona com a sua matéria informe. Quer isto dizer que não é o acto modal que vai estruturar ou dar forma à massa sensitiva amorfa.

A terceira correlação de objecto abordada por Daubert é a entre objecto e fenómeno. Daubert usa também os termos "conteúdo", entendido no sentido de Twardowski, e "imagem" (*Bild*) para referir "fenómeno". Fenómeno ou conteúdo neste sentido é o fantasma do objecto.

<sup>110</sup> A I 1/16v: "Inhalt ist hier das ganze noch ungegliederte Sehfeld, die ganze noch ungegliederte Masse der Gehörs-, Tast-, Geruchseindrücke usw. Damit ist in jedem Moment nur ein Inhalt. Von einzelnen Inhalten zu sprechen, etwa Rotempfindungsinhalt von bestimmter Form, hat keinen Sinn, solange wir nämlich unter Inhalt das Material jeder Formung und bedeutungsmäßiger Prägung verstehen wollen."

<sup>111</sup> *ibid.*: "Akt in diesem Sinne hat nichts zu tun mit dem, was im modalen Sinne als Akt bezeichnet würde."





Conteúdo não tem aqui pois o sentido de dado sensitivo informe como na relação anterior. Enquanto fenómeno ou imagem do objecto o conteúdo psíquico é algo delimitado e estruturado segundo o padrão (*nach Maßgabe*) do objecto.<sup>112</sup> Conteúdo é o modo de aparecer do objecto ou o seu representante. O exemplo típico desta relação é dado na percepção de um objecto sensível. À mesma mesa que vejo de diversos lados correspondem diversos conteúdos ou fenómenos. Vista de cima, quando escrevo sobre ela, é um tampo rectangular, vista de frente é um objecto com pernas e gavetas. O objecto é sempre o mesmo, enquanto o conteúdo varia com a posição do observador.

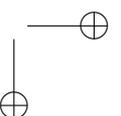
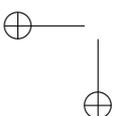
Relativamente às duas correlações anteriores, o objecto como correlato de fenómeno, isto é, o objecto fenoménico, é sempre objecto no sentido da segunda correlação. É estruturado de tal modo que pode surgir em diferentes fenómenos. Não é, contudo, necessariamente um objecto em sentido modal. É possível distinguir entre um objecto e as múltiplas formas de ele aparecer, sem que seja um objecto para mim. "As coisas são sempre objectos neste sentido independentemente de termos ou não consciência delas e inversamente os actos não precisam de se reportar sempre a objectos fenoménicos. Posso também visar os fenómenos e desse modo torná-los objectos para mim."<sup>113</sup> A relação fenoménica não é idêntica à relação intencional. Chamar acto à relação entre objecto e fenómeno, tal como o faz Husserl nas *Investigações Lógicas* com o termo "acto objectivante", é dar-lhe um sentido diferente do sentido modal de actividade ou vivência do sujeito.<sup>114</sup>

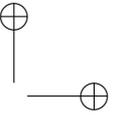
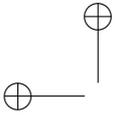
As distinções aqui feitas por Daubert são cruciais na medida em que são confusões a este nível que levam a concepções erradas de in-

<sup>112</sup> Cf. 1/17r.

<sup>113</sup> *ibid.*: "Denn Dinge sind immer Gegenstände in diesem Sinne, ob wir ein Bewußtsein von ihnen haben oder nicht und umgekehrt brauchen Akte sich durchaus nicht immer auf erscheinende Gegenstände zu beziehen. Auch die Erscheinungen selber kann ich ins Auge fassen und damit für mich zu Gegenständen machen."

<sup>114</sup> Cf. A I 1/19v: "Von meiner Beziehung-auf, von Aktivität oder Erlebnis, enthält der Akt in diesem Sinne gar nichts mehr. Man wird das Wort mit Recht als unglücklich bezeichnen müssen."





tencionalidade e fenomenologia. Por exemplo, fenómeno é entendido muitas vezes simplesmente como objecto modal, como aquilo que é objecto para mim. Efectivamente, o fenómeno pode ser um objecto modal, mas não é necessário que assim seja e normalmente não o é. Ao perceber uma mesa é a mesa enquanto objecto real o correlato da consciência e não o fenómeno dela. Só no momento em que fixo a atenção no modo como a mesa se me dá, é que o fenómeno se torna um objecto modal. O facto de o objecto fenoménico ser o correlato de fenómeno não significa, portanto, que seja objecto para mim. Pode sê-lo como também pode não sê-lo. O sentido de objecto fenoménico é o de "algo existindo para si, constituído determinadamente, que pode aparecer ora desta maneira ora daquela".<sup>115</sup>

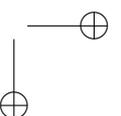
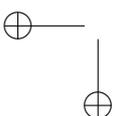
### 3.4.2 As primeiras divergências entre Husserl e os fenomenólogos de Munique

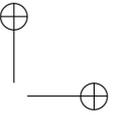
Dois manuscritos de Daubert dão-nos conta das interrogações e dúvidas que o estudo das *Investigações Lógicas* lhe suscitou. O manuscrito A I 5/81r-82v com o título "Zur Diskussion mit Husserl" é a preparação de um encontro com Husserl em Janeiro de 1904 em Göttingen. O protocolo do encontro encontra-se no manuscrito A I 5/110r111r intitulado "Die in der Diskussion mit Husserl behandelten Fragen. In Göttingen am Montag, dem 18.I.04".

Daubert verifica que o sentido husserliano de evidência é outro que não o sentido de evidência que habitualmente se atribui aos axiomas. Segundo Husserl, a evidência consiste no completo preenchimento da intenção pela intuição. Tenho evidência quando "aquilo que percepciono é exactamente o objecto da intuição"<sup>116</sup>. Mas se o que percepciono é dado na intuição, isso significa que é dado num acto, ou seja,

<sup>115</sup> A I 1/19r: "Gegenstand als das für sich Existierende, so und so Beschaffene, welcher bald so, bald so erscheinen kann."

<sup>116</sup> A I 5/81r: "Evidenz, d.h. bei Husserl das, was ich wahrnehme, d.h. intuitiv erfasse, ist genau das, was ich meine, was als Gegenstand meiner Intention ist."





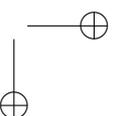
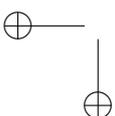
que é dado tão-só intencionalmente e não *realiter*. Actos podem servir de preenchimento a outros actos. É bem de ver, no entanto, que na intuição o objecto não é visado da mesma maneira que na intenção signitativa. O conceito de intencionalidade tem, portanto, um duplo significado em Husserl. Uma vez significa uma intenção signitativa em busca de preenchimento e outra vez significa a simples posse do objecto visado.<sup>117</sup> Esta é a primeira observação de Daubert. A segunda está-lhe intimamente ligada. A distinção entre um acto signitivo e o acto intuitivo coloca a questão sobre a relação entre os dois actos. Sabemos que visado é o objecto no seu todo, mas o problema consiste em saber o que exactamente se dá na intuição: são os representantes, isto é, os conteúdos sensitivos e representativos (signitivos) ou é algo já interpretado como objecto? A questão levantada aqui por Daubert é a da relação entre a transcendentalidade do objecto real (a coisa em si) e a imanência dos conteúdos sensitivos. Evidência significa apenas a indubitabilidade do intencionalmente dado quanto à sua essência; a questão relativa à transcendência do objecto permanece em aberto.<sup>118</sup>

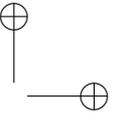
Daubert problematiza a distinção feita por Husserl nas *Investigações Lógicas* entre o objecto que é entendido e o objecto tal como é entendido.<sup>119</sup> O objecto que é entendido é o objecto real substrato de todas as determinações objectivas possíveis, sempre idêntico a si mesmo. O objecto tal como é entendido varia consoante as determinações em que é pensado. O exemplo avançado por Husserl é a identidade do objecto das determinações "o imperador alemão", "o neto de Vitória" e "o filho de Guilherme III". O objecto é o mesmo apesar das diferentes

<sup>117</sup> *ibid.*: "Ist hier nicht vielleicht ein Doppelsinn von Intention? Meinen in engerem Sinne (signate, anweisungsweise) und gegenständlich haben oder Gegebensein in elementaren Sinne der Intention (Gegensatz zu Repräsentanten)."

<sup>118</sup> *ibid.*: "Evidenz heißt also: intentional gegeben sein und zwar derart, daß ein Zweifel an seinem Sosein nicht mehr aufkommen kann. Es heißt nicht: derart gegeben sein, daß das erkenntnistheoretische Problem des Transzendenten damit gelöst wäre (Ding an sich)."

<sup>119</sup> HUSSERL 1984, p. 414; A I 5/81v: "Der Gegenstand, welcher, und Gegenstand, so wie er gemeint ist."





formas em que é visado. Segundo Daubert, as determinações do objecto tal como é entendido podem ser: "1. as características do objecto, pensadas mais ou menos integralmente; 2. as suas relações com outros objectos, mais ou menos amplas; 3. as suas relações para comigo (frescura sensível. Carácter de sentimento)"<sup>120</sup>. Estas determinações são determinações do objecto entendido e são simples formas subjectivas da consciência. Não é só a consciência que é diferente nas diferentes apercepções do objecto, mas também o próprio objecto enquanto percebido, ou seja, na intenção o objecto nunca é dado como sendo o mesmo. Sendo assim, "como é possível que os objectos possam ser identificados (visados como sendo os mesmos) quando são sempre diferentes? Em que se baseia o acto da identificação?"<sup>121</sup>

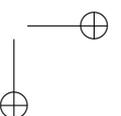
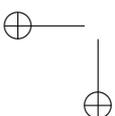
O problema ganha ainda maior acuidade com o estatuto intencional que Daubert, ao contrário de Husserl, reconhece aos conteúdos da sensação. A posição de Husserl nas *Investigações Lógicas* é de que os conteúdos sensitivos são vividos, mas não são intencionalmente conscientes. No momento em que se toma consciência deles, eles advêm efectivamente objecto, mas sob pena de perderem a sua função de representantes. No encontro com Husserl, Daubert contesta que haja uma incompatibilidade entre objecto e função representativa.<sup>122</sup> Os sinais são objectos cuja natureza consiste em representarem outros. O mesmo se passa "com os objectos estéticos em que representantes se fundam em representantes e só na medida em que forem objectos é que podem representar outros objectos."<sup>123</sup> Daubert considera, por

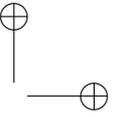
<sup>120</sup> A I 5/81v: "Bestimmungen des Gegenstandes können seins: 1. seine Merkmale, mehr oder weniger vollständig gedacht, 2. seine Beziehungen zu anderen Gegenständen, mehr oder weniger weitgehend, 3. seine Beziehungen zu mir ( sinnliche Frische. Gefühlscharakter)."

<sup>121</sup> *ibid.*: "Wie ist es möglich, daß die Gegenstände identifiziert werden können (gemeint als dieselbe) wie sie doch immer verschieden sind? Oder: worauf baut sich der Akt der Identifizierung? "

<sup>122</sup> Daubert divide o protocolo do encontro (5/110r-111r) em seis partes consoante as questões tratadas: Evidenz, Gegenstand und Repräsentant, Form der Prädikation, Das Ding (Konkretum), die Frage der Phänomenologie, Gültigkeitsbewußtsein.

<sup>123</sup> A I 5/110r: "Bei den ästhetischen Gegenständen sind Repräsentante auf





consequente, que não há diferença intencional entre os objectos da percepção e os conteúdos da sensação. Tanto uns como os outros são visados intencionalmente e, portanto, cabe a ambos o atributo de objecto. O problema da identificação do objecto que é entendido com o objecto tal como é entendido ganha maior acuidade com o carácter intencional dos dados sensitivos na medida em que há uma maior multiplicidade de objectos imanentes a que corresponde o mesmo objecto transcendente. Em que consiste a unidade e a identidade dos diferentes objectos tal como são dados na sensação?

Ainda ligada a este problema está a questão sobre a coisa ou a concreção do objecto. Por mais determinações visadas no objecto é impossível visar por esse meio o que torna um objecto concreto. A coisa não se reduz às suas determinações. Tem de haver, pois, uma intenção que vise directamente a concreção ou a individualidade da coisa. Essa intenção é "como um apontar a um ponto fixo no espaço e no tempo"<sup>124</sup>. Não obstante a concreção da coisa não se reduzir à sua determinação espacio-temporal, há uma conexão entre ambas as intenções. Um objecto concreto encontra-se sempre em local e tempo determinados. No seguimento desta reflexão Daubert acaba por perguntar a Husserl "se a particularidade da intenção dirigida à concreção da coisa não levaria à admissão de uma coisa em si"<sup>125</sup>.

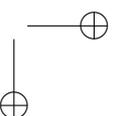
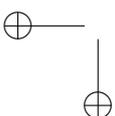
Husserl admite a insuficiência das suas investigações relativamente á concreção da coisa. Mesmo juntando integralmente as fotografias de uma coisa, tiradas dos vários lados, isso não nos daria a coisa. Husserl concorda pois com Daubert que o conjunto das determinações do objecto não esgota o mesmo. Contudo Husserl rejeita a solução proposta por Daubert, a admissão de uma coisa em si. Por razões epistemoló-

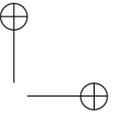
---

Repräsentanten gebaut und nur dadurch, daß sie gegenständlich sind, können sie andere Gegenstände repräsentieren."

<sup>124</sup> A I 5/110v: "Worin besteht meine Intention auf das Konkrete oder Individuelle? Es ist wie ein Abzielen auf einen festen Punkt, einen in Raum und Zeit festgehaltenen Nagel."

<sup>125</sup> *ibid.*: "Ob nicht das Eigentümliche der Intention auf das Konkretum der Dingenheit zur Annahme eines Dinges an sich führen müßte."





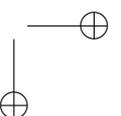
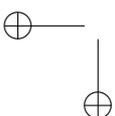
gicas, argumenta Husserl, não se pode falar do que não é um objecto possível da consciência.<sup>126</sup>

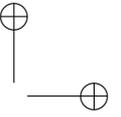
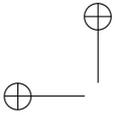
O problema central de Daubert, aquele de que decorrem todas as restantes dúvidas e interrogações, é o da identificação do objecto real e do objecto intencional. Servindo-se da percepção como caso exemplar da actividade intencional, Daubert procura mostrar que o objecto entendido é o mesmo objecto real, algo concreto situado no espaço e no tempo, ao passo que o objecto tal como é dado, o objecto intencional, é sempre diferente. A mesa onde trabalho ora me é dada na visão com a forma de um tampo rectangular, ora a sinto como algo duro ao apoiar nela os braços. Onde assenta a unidade dos diferentes fenómenos? O que me leva a falar da mesma mesa e não de dois ou mais objectos, um objecto colorido, outro duro, etc.? O que é visado é o objecto concreto, a mesa com todas as suas determinações, mas o que é dado são tais e tais determinações. Logo aqui deparamos com um duplo sentido de intencionalidade, a intenção signitativa como o visar algo em busca de preenchimento e a intuição como posse dos dados presentes à consciência. O que une então os dois sentidos de intencionalidade?

Husserl rejeita a coisa em si como fundamento da identidade dos fenómenos. A pergunta de Daubert, e ao mesmo tempo solução sugerida, é se a intuição específica com que visamos a coisa concreta, e não nesta ou naquela determinação, não nos leva necessariamente à admissão de uma coisa em si. Às razões epistemológicas apontadas por Husserl para não a admitir, a saber, a impossibilidade de falar do que não é objecto da consciência, isto é objecto intencional, contrapõe Daubert a questão de saber se a diferença da intenção dirigida à coisa concreta relativamente à intenção dirigida às múltiplas determinações não exige precisamente uma diferente apreciação epistemológica do objecto.<sup>127</sup> O facto de certas determinações atribuídas ao objecto

<sup>126</sup> Cf. A I 5/110v.

<sup>127</sup> A I 5/111r: “Ich fragte, ob die Intentionen auf die Bestimmungen eines Gegenstandes und die Intention auf die konkrete Einheit des Gegenstandes phänomenologisch verschieden wären derart, daß sie verschiedene erkenntnistheoretische Wertung forderten.”





serem simplesmente de natureza modal e, portanto, não fazerem parte propriamente do objecto permite, segundo Daubert, tirar ilações muito importantes de um ponto de vista epistemológico sobre o conceito de objecto. Se alguém julgar com boa fé que um objecto da fantasia é real, a determinação da realidade neste caso é meramente modal. A tal realidade intencional contrapomos a realidade real, aquela que é pertença própria do objecto.<sup>128</sup> Que nos leva a distinguir então entre as duas realidades a não ser a distinção entre "objecto em sentido absoluto e objecto em sentido relativo como correlato de certas vivências"?<sup>129</sup>

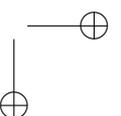
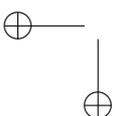
O tom de dúvida e interrogação patente nos manuscritos analisados, relativos ao encontro de Janeiro de 1904, não mais se encontra nos manuscritos A I 5/95r-96r "Zur Revision der L.U." e A I 5/104 "Die Diskussion mit Husserl auf dem Rohns" onde Daubert relata a discussão havida entre Husserl, Reinach e ele próprio em Rohns, nas cercanias de Göttingen. O tom aqui é afirmativo, de manifesta crítica a alguns pontos da fenomenologia de Husserl. Esta discussão, que teve lugar muito provavelmente em Julho de 1905<sup>130</sup>, revela já, mais do que simples controvérsias sobre pontos obscuros do pensamento de Husserl, tal como é exposto nas *Investigações Lógicas*, as diferentes posições filosóficas de Husserl e dos fenomenólogos de Munique. Estes tinham passado o semestre de Verão de 1905 em Göttingen, assistindo às lições e aos seminários de Husserl, e possuíam, portanto, um conhecimento directo do seu pensamento. A discussão travada em Rohns confirma a notícia de Theodor Conrad sobre a surpresa tida pelos primeiros fenomenólogos de Munique quando em 1905 tiveram a oportunidade de verificar a diferença entre a fenomenologia de Husserl e a fenomenologia praticada em Munique.<sup>131</sup>

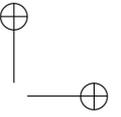
<sup>128</sup> Cf. A I 5/81v.

<sup>129</sup> A I 5/109v: "Gegenstand in absoluter Bedeutung und in relativer als Korrelat gewisser Erlebnisse."

<sup>130</sup> Cf. SCHUMANN 1989d, p. 15.

<sup>131</sup> CONRAD, Ana 379 A V 1: "Sie waren vielfach recht erstaunt, dort einen H. vorzufinden, der von dem in München studierten in wichtigen Punkten erheblich abwich. So erging es auch Reinach, der erstmals 1905 zusammen mit Daubert, Wein-





As divergências vêm no seguimento das interrogações postas por Daubert a Husserl no encontro de Janeiro de 1904. Reinach e Daubert criticam sobretudo o conceito de objecto em Husserl. Tanto nas *Investigações Lógicas* como no curso sobre teoria do juízo, curso do semestre de Verão de 1905 que Husserl prepara propositadamente para os visitantes de Munique, aparece a afirmação de que "o imperador Guilherme II", "o filho do imperador Frederico III" e "o neto de Vitória" significam o mesmo objecto. A objecção de Reinach é de que Husserl, ao fazer semelhante identificação, se desvia da definição originária de objecto por ele dada. "O filho de Frederico III" e "o neto de Vitória" são antes de mais dois objectos completamente distintos. Um e outro são completamente determinados. Os significados de "o filho de Frederico III" e "o neto de Vitória" são perfeitamente compreensíveis, mesmo ignorando que os dois objectos designados são na realidade a mesma pessoa. A identificação dos dois objectos, isto é, a apercepção de que os dois objectos são determinações do mesmo objecto, introduz um novo conceito de objecto, a saber, o objecto "como o ponto de unidade de objectos materialmente diferentes"<sup>132</sup>. Neste sentido, objecto é o portador ou o substrato das diferentes determinações. É esta, aliás, a concepção popular de objecto. Objecto é o real que pode ser determinado de diferentes modos.<sup>133</sup>

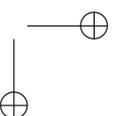
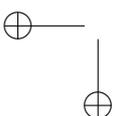
Reinach e Daubert justificam fenomenologicamente, vale dizer, com recurso a uma análise intencional, o conceito realista de objecto. Admitir tal conceito não é, por conseguinte, uma concessão à linguagem e conceptualidade populares. A consciência do substrato desempenha uma função especial no acto em que se apreende uma das suas determinações. Ao aperceber uma certa determinação do objecto há uma intenção que a transcende para se dirigir ao objecto concreto. Aliás, "há uma clara diferença entre pensar algo totalmente para si e

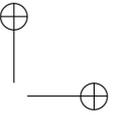
---

mann und Schwenninger auf ein Semester nach Göttingen kam."

<sup>132</sup> A I 5/95r: "der Einheitspunkt für Gegenstände verschiedener Materie."

<sup>133</sup> *ibid.*: "Dies hat man in der populären Rede gewöhnlich im Sinne, es ist das, worauf es abgesehen ist, das Wirkliche, das so und so bestimmt werden kann."





pensá-lo como determinação de um substrato."<sup>134</sup> Da dupla intenção decorre então um duplo sentido de objecto: "1. O objecto como aquilo que é simplesmente entendido pelo significado da palavra (o objecto fenomenológico), 2. O objecto como o substrato de todas essas determinações."<sup>135</sup>

Daubert relata que Husserl "negou decididamente" tal distinção.<sup>136</sup> Segundo Husserl, a possibilidade de identificar o objecto é algo essencial a este enquanto fundamento de toda a lógica. O argumento de Husserl, mas que Daubert considera não ser muito claro, é que o objecto imediato dado pelo significado da expressão é um objecto ideal ou geral. Por outro lado, o objecto mantém a sua identidade em todos os casos em que a consciência do objecto varia. Isso seria ainda corroborado pelo caso em que o objecto não existe, havendo apenas uma consciência dele (a fantasia). Esta consciência seria orientada pela doação ou consciência do objecto.<sup>137</sup>

Husserl considera que a sua posição é a única que fundamenta as suas análises sobre as relações essenciais. Daubert nega, porém, que esse fundamento seja posto em causa. Efectivamente é a unidade do objecto consciente que possibilita a análise das relações essenciais do mesmo, contudo não é essa unidade que está em causa, mas sim aquilo que a constitui, a saber, se é a consciência (a doação no acto) ou a natureza da unidade que é objecto.<sup>138</sup>

Que Husserl se encontrava na defensiva nesta discussão com os dois jovens fenomenólogos prova-o a seguinte crítica levantada por Reinach

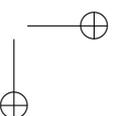
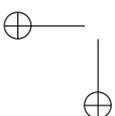
<sup>134</sup> *ibid.*: "Es ist ein deutlicher Unterschied: etwas ganz für sich denken, und dieses Etwas als Bestimmung, Determination von etwas (einem Substrat) zu denken."

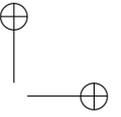
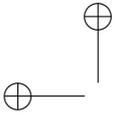
<sup>135</sup> *ibid.*: "1. Der Gegenstand als das in der Wortbedeutung schlicht Gemeinte (phänomenologischer Gegenstand), 2. der Gegenstand als das Substrat aller jener Bestimmungen."

<sup>136</sup> *ibid.*: "Husserl bestritt dies ganz entschieden."

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*.

<sup>138</sup> *ibid.*: "Während obige Frage es zur Alternative macht, wonach eigentlich der Gegenstand bestimmt werden soll, nach seiner Bewußtheit (Aktgegebenheit) oder nach der Natur der Einheit, welche Gegenstand ist."



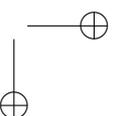
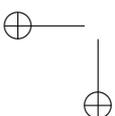


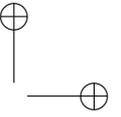
e que Husserl aceita. Nas *Investigações Lógicas* Husserl confunde por vezes significado e objecto. Aquilo que só pode ser esclarecido por uma reflexão sobre o objecto aparece supostamente explicado por uma reflexão sobre o significado. Por exemplo a analogia enquanto relação de dois objectos varia consoante a mudança dos objectos que a fundam. A analogia não se funda nos significados dos objectos, mas sim nos próprios objectos. "Husserl reconhece imediatamente essa confusão e atribui-a ao seu interesse matemático."<sup>139</sup>

Terá a confusão a ver com a recusa de Husserl em admitir a distinção entre objecto fenomenológico e objecto real feita pelos dois fenomenólogos de Munique? No manuscrito de Daubert as duas objecções aparecem uma a seguir à outra, mas sem serem relacionadas entre si. Uma análise com vista a apurar uma possível conexão entre elas permitirá, no entanto, verificar se tais divergências pontuais são já os primeiros indícios de diferentes concepções de fenomenologia.

Como se há-de entender a explicação de Husserl, de que foi o seu interesse matemático a induzi-lo a confundir significado e objecto? O interesse do matemático está voltado, com efeito, sobretudo para os significados dos objectos e não para estes próprios. "3+3" é um objecto diferente de "V36". Contudo, não é essa diferença que importa, mas sim a identidade de significados. O significado dos dois objectos é o mesmo: 6. A igualdade (não a identidade!) de "3+3" e "V36" ( $3+3=V36$ ) assenta na identidade de significados. Também em relações não matemáticas temos muitas vezes a ver com significados e não com objectos. Completamente diferente é o caso em que, por exemplo, comparo Colónia e Lisboa. Ambas são cidades à beira de um rio, têm mais ou menos o mesmo número de habitantes e as respectivas populações são maioritariamente católicas. A analogia apurada é indubitavelmente uma analogia de objectos. Posto isto, a explicação de Husserl tem todo o cabimento. A atenção especial ao significado do objecto, à função que este desempenha dentro de determinado contexto,

<sup>139</sup> *ibid.*: "Husserl gibt dies gleich zu und sagt, daß er zu dieser ungenauen Ausdrucksweise durch sein mathematisches Interesse gekommen sei."



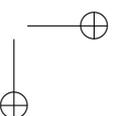
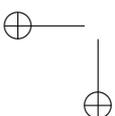


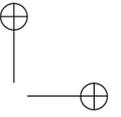
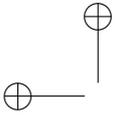
leva facilmente à obliteração do objecto em si. Ora a recusa de Husserl em aceitar o objecto real tem a ver com o interesse particular votado aos significados. Para Husserl, objecto é aquilo que é entendido pelo significado; o objecto será sempre objecto fenomenológico. Enquanto Reinach e Daubert acham que a intenção não se esgota no objecto directamente significado, mas que ultrapassa este, visando o objecto real em toda a sua concreção, Husserl considera que a significação baliza a esfera objectiva. A posição de Husserl é marcadamente racionalista e é assim que Daubert acaba por a caracterizar.<sup>140</sup> Aliás, já no encontro com Daubert, em Janeiro de 1904, Husserl rejeitara a coisa em si com o argumento racionalista, que não se pode falar do que não é um objecto possível da consciência.

São efectivamente diferentes concepções de fenomenologia que a disputa sobre o conceito de objecto revela. Por um lado, o racionalismo de Husserl reduzindo o objecto àquilo que é possível dizer dele, por outro lado, o realismo dos fenomenólogos de Munique distinguindo entre o objecto tal como é visado nas suas diferentes significações e o objecto tal como ele é em si, em toda a riqueza da sua concreção, jamais possível de ser dado adequadamente à consciência. Tal diferença de posições torna-se ainda mais clara se se tiver em conta que o racionalismo de Husserl é, em grande medida, de influência neo-kantiana. Segundo Iso Kern, o artigo de Paul Natorp "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" de 1887 desempenhou um papel crucial na evolução do pensamento de Husserl, não só na superação do psicologismo, mas também na concepção da fenomenologia.<sup>141</sup> Nesse artigo Natorp insere declaradamente o conceito de objecto na tradição filosó-

<sup>140</sup> Cf. Daubertiana A I 1/4r.

<sup>141</sup> Kern 1964, p. 13: "Seit spätestens 1894 steht Husserl in Korrespondenz mit Paul Natorp. Dessen grundlegender Artikel "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" (1887) war für Husserls Abkehr vom früheren, psychologistischen Standpunkt, aber ebenso für die Richtung seines neuen Denkens von allergrößter Bedeutung und wohl wichtiger als Freges Kritik der Philosophie der Arithmetik, die in der bisherigen Literatur über Husserl für das entscheidende Motiv für dessen Wendung in jenen Jahren gehalten wurde."





fica racionalista. O objecto é a lei que a razão impõe aos múltiplos fenómenos.<sup>142</sup> A objectividade do conhecimento consiste na redução da multiplicidade e diversidade dos fenómenos, por natureza subjetivos, à unidade da razão. A unidade do objecto é, nessa perspectiva, racional e não real. Não é outra a posição de Husserl. O que constitui a unidade objectiva dos diversos conteúdos psíquicos é pertença da consciência, é "o mesmo sentido" com que eles são apercebidos.<sup>143</sup> A alternativa formulada por Daubert, se a unidade do objecto reside na consciência (*Bewußtheit*) ou no próprio objecto que é unidade, marca então o ponto de discórdia entre as duas fenomenologias em confronto. A aproximação de Husserl ao neokantismo, criticada pelos seus primeiros discípulos como um abandono da doutrina objectivista (realista) original, é, na realidade, anterior às *Investigações Lógicas*.

### 3.4.3 O encontro de Seefeld

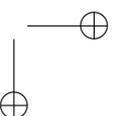
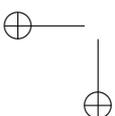
Em fins de Agosto, princípios de Setembro de 1905 Husserl, Pfänder e Daubert passaram férias conjuntas em Seefeld, uma estância de veraneio nos Alpes tirolezes.<sup>144</sup> A reconstrução desse encontro por Karl Schuhmann, feita sobretudo com base nos manuscritos de Husserl<sup>145</sup>, vem mostrar que as divergências surgidas ali entre Husserl e os dois fenomenólogos de Munique foram as mesmas que já tinham vindo ao

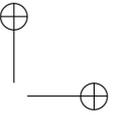
<sup>142</sup> Natorp 1887, p. 271: "Der Gegenstand bedeutet positiv das Gesetz; er bedeutet die beharrende Einheit, worin die wechselnde Mannigfaltigkeit der Erscheinung gedanklich geeint und festgestellt wird.(...) diese Bedeutung (...) ist der ganzen rationalistischen Richtung der (Philosophie), ich möchte sagen, kraft des Begriffs der ratio, feststehend; denn diese ratio meint zuletzt das Gesetz."

<sup>143</sup> HUSSERL 1984, p. 397: "...daß zwar beiderseits verschiedene Empfindungsinhalte gegeben, daß sie aber in 'demselben Sinne' aufgefaßt, apperzipiert sind, und daß die Auffassung nach diesem 'Sinne' ein Erlebnischarakter ist, der allererst das 'Dasein des Gegenstandes für mich' ausmacht." Significativamente este parágrafo das I.L. constitui a resposta de Husserl às objecções de Natorp contra a assunção de actos intencionais.

<sup>144</sup> Cf. Schuhmann 1973a, p. 130.

<sup>145</sup> *ibid.*, pp. 128-183.

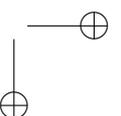
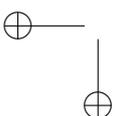


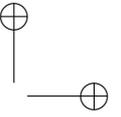
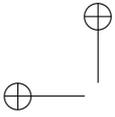


de cima no encontro de Husserl com Daubert e Reinach no Rohns, um ou dois meses antes. Aliás, os manuscritos de Daubert vêm confirmar de certo modo a reconstrução de Schuhmann, que à data os desconhecia.<sup>146</sup> Assim, a suposição de Schuhmann de que Husserl teria levado para Seefeld a primeira parte do manuscrito da lição do semestre de inverno de 1904/05 "Hauptstücke der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis", a saber, a parte sobre a percepção (cota F I 9/1a do espólio de Husserl)<sup>147</sup>, é corroborada pelo facto de Husserl ter preparado essa lição na expectativa da vinda dos estudantes de Munique e de nela ter abordado os temas que estavam na origem das dúvidas e interrogações postas por Daubert no encontro de Janeiro de 1904. Husserl teria a possibilidade de recorrer a um texto nas discussões sobre os mesmos temas que antevia iria ter em Seefeld. Também a conjectura que Husserl teria ainda levado os manuscritos, redigidos em Halle, com os títulos "Principium identitatis indiscernibilium"(A VII 25/25a) e "Individualisierende und nichtindividualisierende Momente innerhalb eines Konkreten"(A VII 25/24b), é apoiada pela identidade dos temas aí tratados e das questões que Husserl debatera anteriormente com Daubert e Reinach. O encontro de Seefeld, sugerido por Husserl, aparece assim como uma oportunidade de confrontar diferentes pontos de vista e de ultrapassar as divergências já existentes por meio de uma discussão directa, tanto mais que a presença de Pfänder, o sénior dos fenomenólogos de Munique, credenciado já pelo título de professor e pela autoria de duas obras publicadas, *Phänomenologie des Wollens e Einführung in die Psychologie*, dava ao encontro de Seefeld um carácter quase oficial. Contudo, apesar da atmosfera amigável e da riqueza filosófica das discussões, foi o contrário que aconteceu. O encontro de Seefeld marca a clivagem definitiva das duas fenomenologias.

<sup>146</sup> Só em 1975 veio à luz o catálogo dos manuscritos dos fenomenólogos de Munique na Biblioteca Estatal da Baviera (AvéLallemand, 1975) que tornou possível a consulta do espólio de Daubert. Aliás, foi Schuhmann que decifrou em 1976 a estenografia de Daubert (Cf. SCHUHMAN 1977b), e dirigiu o projecto de transcrição das pastas mais importantes do espólio por Reinhold Smid (1979-1983).

<sup>147</sup> Cf. SCHUHMAN 1973a, p. 132.





O grande tema em debate foi, segundo Schuhmann, a percepção. Como explicar a identidade do objecto percebido quando a percepção decorre numa variadíssima sucessão de fenómenos?<sup>148</sup> Os problemas que aqui se levantam são, ainda segundo Schuhmann, fundamentalmente dois: primeiro, "de que modo há uma correspondência entre o polo transcendente da identidade, a coisa sensível, e os dados imanes da sensação?"<sup>149</sup>; segundo, "como se pode distinguir na consciência perceptiva o dado imanente e a coisa transcendente se na percepção, precisamente ao invés de todos os outros modos de representação, a coisa é apresentada como sendo dada 'em pessoa'?"<sup>150</sup>

Husserl e Pfänder são unânimes em pontos essenciais da teoria da percepção.<sup>151</sup> Um e outro rejeitam a redução da percepção às múltiplas sensações que a compõem. As sensações são condição necessária da percepção, mas não são condição suficiente. A percepção visual de um torrão de açúcar, tomando o exemplo de Pfänder, não é a visão de uma mancha branca com partes mais claras e outras mais escuras. Como objecto da percepção é um corpo uniforme com certas propriedades visíveis, tácteis e gustativas. A percepção contém, em suma, muito mais que as respectivas sensações.<sup>152</sup> Mesmo a sensação visual da mancha branca já pressupõe uma formação aperceptiva. Com efeito, ela implica à uma a delimitação da superfície vista (sentida) e a sua apreensão como um todo. Por outro lado, a percepção do objecto encerra todo um

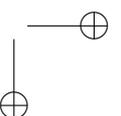
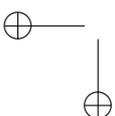
<sup>148</sup> *ibid.*, p. 150: "Die Dingmerkmale ihrerseits, und mit ihnen auch das Ding, sind uns gegeben nur in einem kontinuierlich ablaufenden und sich wandelnden Erscheinungsbewußtsein, in dem Momentanphase auf Momentanphase folgt."

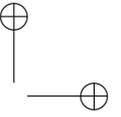
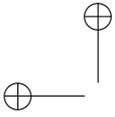
<sup>149</sup> *ibid.*: "In welcher Weise entsprechen der transzendent Identitätspol, der das Sinnending ist, und die immanenten Empfindungsdaten einander?"

<sup>150</sup> *ibid.*, p. 151: "Wie kann das Wahrnehmungsbewußtsein zerfällt werden in das immanent Gegebene und das transzendent, die reine Gegebenheit überschreitende Ding selber, wenn doch gerade im Wahrnehmen das Ding sich im Unterschied zu anderen, fundierten Weisen des Vorstellens als 'selbst da' und 'leibhaftig gegeben' darstellt?"

<sup>151</sup> Cf. SCHUHMAN 1973a, pp. 52-56.

<sup>152</sup> Pfänder 1920, p. 305: "Er (der Mensch) nimmt also tatsächlich viel mehr wahr als er wirklich sieht oder tastet."





conjunto de representações. O torrão de açúcar é percebido no todo, com as propriedades da solidez, dureza, doçura etc. A percepção só é possível na base de experiências anteriores. Enquanto o sentir não se aprende - as sensações são simplesmente dadas -, a percepção é em boa medida fruto da aprendizagem.

Também para Husserl a percepção encerra um "excedente" que a distingue do material sensível bruto.<sup>153</sup> É a intencionalidade própria à percepção que "anima" a sensação, estruturando-a e, desse modo, referindo-a a um objecto.

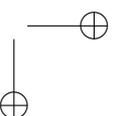
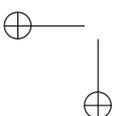
O ponto de litígio entre Husserl e os fenomenólogos de Munique prende-se com o estatuto das sensações. Para Husserl, as sensações são momentos reais da consciência, vale dizer, partes não intencionais do acto aperceptivo.<sup>154</sup> É precisamente isso que os fenomenólogos de Munique contestam. Karl Schuhmann recorre a uma recordação de Herbert Spiegelberg e a um apontamento de Pfänder para mostrar que esse seria o ponto de divergência nas discussões de Seefeld.<sup>155</sup> Os manuscritos de Daubert confirmam plenamente a suposição de Schuhmann. Logo no encontro de Janeiro de 1904 uma das questões apresentadas por Daubert prendia-se com a função representativa das sensações. O problema volta a aparecer no encontro no Rohns. O manuscrito Daubertiana A I 5/104, intitulado "Die Diskussion mit Husserl auf dem Rohns", ocupa-se exclusivamente da representação indirecta de objectos. Reinach e Daubert começam por referir os sinais. Estes combinam muito claramente o estatuto de objecto com a função representativa. A estátua de Napoleão é apreendida como objecto, mas, ao ser objecto, ela não pode ser parte real da vivência psíquica.<sup>156</sup> No

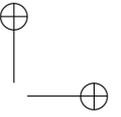
<sup>153</sup> HUSSERL 1984, p. 399: "Apperzeption ist uns der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht." Citado em SCHUHMAN 1973a, p. 53.

<sup>154</sup> *ibid.*, p. 400: "Inhalt ist dann Erlebnis, das Bewußtsein reell konstituierend; das Bewußtsein selbst ist die Komplexion der Erlebnisse."

<sup>155</sup> Cf. SCHUHMAN 1973a, p. 153.

<sup>156</sup> A I 5/104r: "Indem das Zeichen gegenständlich wird, kann es nicht ein reales Stück des Erlebnisses, ein Empfindungsinhalt sein."





que toca aos dados sensitivos presentes na percepção de um objecto, Daubert, em oposição a Husserl, designa-os por "objecto primitivo"<sup>157</sup>. Ao perceber a cadeira não são só os dados sensíveis referentes à cadeira que são sentidos, mas todas as cores e formas circundantes. Os dados sensíveis referentes ao objecto percebido constituem uma novidade relativamente ao todo amorfo das sensações. Daubert argumenta que o realmente visto, os dados sensíveis, não é um momento psíquico real na medida em que se distingue muito claramente dos sentimentos.<sup>158</sup> A natureza psíquica da sensação tornaria impossível a sua atribuição ao objecto da percepção, quando, por exemplo, dizemos que o vestido é vermelho. "Vermelho permanece vermelho seja como objecto primitivo, seja como propriedade do objecto."<sup>159</sup> Confirmando ainda a suposição de Schuhmann, há a referir, por fim, a recordação de Wilhelm Schapp relativa ao período a seguir ao encontro de Seefeld, de que os fenomenólogos de Munique rejeitavam a teoria de Husserl sobre o carácter constitutivo das sensações.<sup>160</sup>

A objecção dos fenomenólogos de Munique é que a unidade transcendente do objecto da percepção implica necessariamente a transcendência dos momentos sensitivos que a constituem. Não se pode entender doutro modo a designação que Daubert faz destes momentos como objecto primitivo. Os dados sensíveis, as cores, os sons, etc., têm de pertencer à mesma esfera que o objecto de que são propriedades reais, a saber, à esfera transcendente.

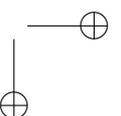
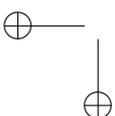
Estas são as célebres dificuldades postas por Pfänder e Daubert em Seefeld que levaram Husserl a desenvolver a ideia da redução fenome-

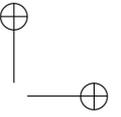
<sup>157</sup> *ibid.*: "Aus dem Gesehenen kommt nur einiges in Betracht. Ich nenne dieses gegen ihn primitiven Gegenstand. Er spricht von primitiver Gegenstandsetzung."

<sup>158</sup> *ibid.*: "Das, was hier repräsentiert, ist nicht ein reales Psychisches (Bewußtseinsinhalt), denn das Gesehene als solches unterscheidet sich als Tatsache von den Gefühlen."

<sup>159</sup> *ibid.*: "Rot bleibt Rot, als primitiver Gegenstand wie als Gegenstandsmerkmal."

<sup>160</sup> SCHAPP 1959, p. 21: "Die Münchener glaubten nicht mehr an die Empfindung als constituens der Wahrnehmung und erklärten alle entsprechenden Aussagen als Konstruktion."



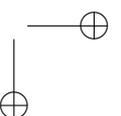
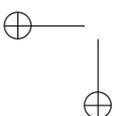


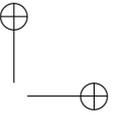
nológica.<sup>161</sup> Husserl viu que a teoria da percepção exposta nas *Investigações Lógicas*, a imanência da multiplicidade sensitiva e a transcendência da unidade percebida, se tornara insustentável. A solução encontrada por Husserl foi, no entanto, no sentido contrário ao que Daubert, Reinach e Pfänder defendiam. Em vez de negar o carácter imanente das sensações, Husserl introduziu a redução fenomenológica do objecto, transpondo a unidade aperceptiva do objecto para a esfera imanente da consciência. A interpretação que Rudolf Boehm faz da redução fenomenológica<sup>162</sup>, mais precisamente, a análise da evolução do conceito de redução das *Investigações Lógicas* para as *Ideias*, confirma plenamente a sua função resolutiva relativamente aos problemas surgidos nos primeiros encontros de Husserl com os fenomenólogos de Munique. Nas *Investigações Lógicas*, primeira edição, a redução tem um sentido restritivo, o campo fenomenológico é delimitado aos momentos reais da consciência, utilizando a linguagem das *Ideias*, aos momentos hiléticos e noéticos. O sentido positivo da redução fenomenológica consiste na integração dos momentos intencionais, na linguagem das *Ideias*, noemáticos na esfera da imanência pura ou fenomenológica.<sup>163</sup> Além da imanência real das sensações, há agora a acrescentar a imanência fenomenológica dos elementos intencionais. Como noema o objecto percebido pertence tal como os elementos sensitivos constitutivos à esfera imanente, vale dizer, à esfera absoluta da consciência.

<sup>161</sup> No manuscrito A VII 25/27, "Einheit des Zeitdinges als Identischen der Veränderung oder Unveränderung", editado por Rudolf Boehm no anexo <III>, "Seefelder Manuskripte über Individuation", em HUSSERL 1966, pp. 237-253, encontram-se as seguintes anotações de Husserl: "Seefeld, Sommerferien 1905", "Verlegenheiten PfänderDaubert" e "In Seefelder-Blättern finde ich schon Begriff und korrekten Gebrauch der 'phänomenologischen Reduktion'". Cf. Schuhmann 1973a, pp. 162-183.

<sup>162</sup> Cf. BOEHM 1968, pp. 119-140.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, p. 124: "Nach der Auffassung der Logischen Untersuchungen - in ihrer ursprünglichen Fassung der 1. Auflage von 1900/01 - sind phänomenologisch gegeben allein die 'reellen', d.i. in der Sprache der Ideen, die 'hyletischen' und die 'noetischen' Momente nicht die diese 'reell transzendierenden' 'noematischen', nicht in diesem Sinne die 'intentionalen' Momente."





O que Spiegelberg<sup>164</sup> e Schuhmann<sup>165</sup> chamam o paradoxo de Seefeld, e que consiste no facto de terem sido precisamente os fenomenólogos realistas de Munique a colocarem as dificuldades que induziram Husserl ao método da redução fenomenológica, início da fenomenologia transcendental, é na verdade uma radicalização de diferentes posições fenomenológicas. A redução fenomenológica como solução do problema da percepção seria impossível sem a influência de Natorp no pensamento de Husserl. Também o neokantismo explica a unidade aperceptiva por intermédio de uma redução que, se bem que de natureza categorial, é uma redução em qualquer caso.<sup>166</sup> A redução fenomenológica é, em certa medida, a vinda ao de cima da influência neokantiana já latente nas *Investigações Lógicas*. Radicalmente outra era a posição inicial dos fenomenólogos de Munique, enraizados numa tradição fortemente crítica da filosofia transcendental, a saber, na tradição realista da escola psicológica de Herbart através de Theodor Lipps, mas sobretudo na tradição do realismo lógico da filosofia austríaca graças aos apertados contactos com a escola de Brentano.

### 3.5 A Crítica Fenomenológica à Filosofia Transcendental

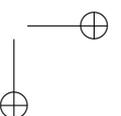
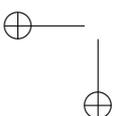
O estudo intensivo da obra de Kant e do neokantismo (sobretudo Natorp) realizado por Husserl logo a seguir ao encontro de Seefeld pode ser visto como uma necessidade de explicitar o que se encontrava implícito. Foi o próprio Husserl que estabeleceu uma íntima conexão entre a introdução da redução fenomenológica e o seu estudo de Kant.<sup>167</sup> A redução fenomenológica ter-lhe-ia aberto o acesso ao profundo sig-

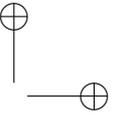
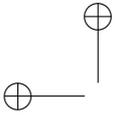
<sup>164</sup> Cf. SPIEGELBERG 1982b, p. 7.

<sup>165</sup> Cf. SCHUHMAN 1973a, p. 181.

<sup>166</sup> Cf. NATORP 1887, p. 272: “Die Erscheinung ist auf den in ihr erscheinenden Gegenstand reduziert, wenn sie auf’s Gesetz reduziert ist.”

<sup>167</sup> Cf. Kern 1964, pp. 28-33: “§5. Die Jahre intensiver Auseinandersetzung mit Kant nach der Wendung zur reinen Phänomenologie”.



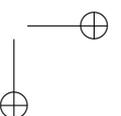
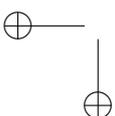


nificado da filosofia transcendental. Logo no semestre seguinte ao encontro de Seefeld, no semestre de inverno de 1905/06, Husserl dedica toda a sua actividade docente à obra de Kant e de Natorp.<sup>168</sup> Também Daubert inicia a seguir ao encontro de Seefeld um estudo aturado do neokantismo. Numa carta de Dezembro de 1905 Daubert comunica a Husserl que nos últimos tempos se tinha dedicado quase exclusivamente ao estudo de Natorp, em particular da obra deste sobre Platão.<sup>169</sup> No espólio de Daubert, na pasta "Husserl, Meinong", encontra-se efectivamente um convoluto com o título "Zur Kritik des Natorpschen Idealismus" datado de Novembro e Dezembro de 1905.<sup>170</sup> Nele encontram-se estudos, excertos, críticas e comentários referentes à referida obra de Natorp. Da mesma época datam três manuscritos

<sup>168</sup> Cf. Schuhmann 1977, pp. 93-94. Há assim que corrigir a data adiantada por Iso Kern - a quem cabe o mérito de ter demonstrado com acribia extraordinária a profunda influência de Kant na evolução do pensamento de Husserl - para o começo do período em que Husserl fez um estudo intensivo da filosofia kantiana. Iso Kern situa esse começo em 1907, fazendo-o coincidir com a introdução da redução fenomenológica (outro erro!) nas cinco lições sobre a ideia de fenomenologia. A crítica que Kern faz a Walter Biemel: "Biemels These [Einleitung des Herausgebers, HUA II, p. VIII], daß sich Husserl während der entscheidenden Zeit vor 1907 eingehend mit Kant beschäftigte, und daß ihm aus dieser Beschäftigung heraus die Idee der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie und transzendentaler Idealismus sowie der Gedanke der phänomenologischen Reduktion erwachsen seien, scheint uns auf Grund unserer Feststellungen einiger Korrekturen zu bedürfen: Erstens, die eingehende Beschäftigung mit Kant ist nicht unmittelbar vor den *Fünf Vorlesungen*, sondern unmittelbar danach anzusetzen; zweitens, ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß in den Vorlesungen Descartes mehr im Vordergrund steht als Kant." (obra citada, p. 31) carece em parte de fundamento. É antes e não depois de 1907 que Husserl toma a peito o estudo intensivo de Kant e do neokantismo. A associação que Iso Kern faz entre a introdução da redução fenomenológica e o estudo de Kant por Husserl está certa, ela é aliás afirmada pelo próprio Husserl, mas ao datar erradamente o primeiro facto foi levado a datar também erradamente, e com alguma violência, o segundo.

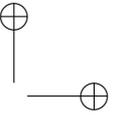
<sup>169</sup> "Bis jetzt habe ich mich fast immer noch ausschließlich mit dem Studium Natorps, besonders seines Plato, gequält." Husserl-Archiv R II Daubert, citado em SCHUHMAN 1989d, p. 17.

<sup>170</sup> Daubertiana A I 5/136-148.



da pasta "Phänomenologie" sobre a posição da fenomenologia face à filosofia de inspiração kantiana: "Phänomenologische und kritische Fragestellung"(A I 1/34r) datado de 7.12.1905, "Phänomenologische und transzendente Methode"/(35r) datado de Outubro de 1905 e "Wie ist Phänomenologie als Wissenschaft möglich?"/(37) sem anotação de data. Estes manuscritos estão de perto associados a manuscritos da mesma pasta sobre a determinação da fenomenologia: "Die möglichen Bestimmungen der Phänomenologie"/(4r) sem anotação de data, "Die Phänomenologie"/(45r) datado de Fevereiro de 1906, "Phänomenologie"/(45v) datado de Maio de 1906 e "Phänomenologie"(49r) sem anotação de data, e ainda ao manuscrito "Phänomenologie" da pasta "Erkenntnistheorie"(A I 11/18) datado de Julho de 1906.

A coincidência destes estudos de Husserl e Daubert a seguir ao encontro de Seefeld revela a necessidade de a fenomenologia nascente clarificar a sua posição face ao neokantismo, a corrente filosófica predominante da época. Não é ousado admitir que essa necessidade tivesse sido sentida primeiramente em Seefeld, motivada pelas divergências surgidas entre Husserl e os fenomenólogos de Munique. A solução transcendental aí encontrada por Husserl para os problemas levantados por Pfänder e Daubert exigia um confronto do método fenomenológico com o método transcendental do neokantismo. Se bem que por razões opostas, a necessidade era a mesma. Husserl pretendia estabelecer os pontos comuns entre a fenomenologia e o neokantismo e verificar em que medida a fenomenologia constituía uma resposta à problemática transcendental do conhecimento, ao passo que a Daubert interessava sobretudo salientar as diferenças entre os dois métodos. Por outro lado, a necessidade de confrontar a fenomenologia com a filosofia de inspiração kantiana é simultaneamente, tanto para Husserl como para Daubert, reflexo da necessidade mais funda de clarificar a respectiva ideia de fenomenologia. As divergências de Seefeld tinham trazido à luz posições fenomenológicas diferentes, seria, portanto, no confronto directo de cada uma delas com o neokantismo, em relação ao qual as diversas divergências temáticas concretas ganhavam foros de diferentes



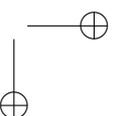
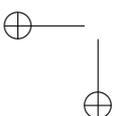
posições de fundo, que viria ao de cima a especificidade de uma e outra. Seefeld marca, portanto, não só o momento de clivagem entre Husserl e os fenomenólogos de Munique, mas também o momento em que por isso mesmo se torna urgente definir as respectivas ideias de fenomenologia.

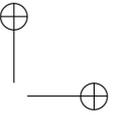
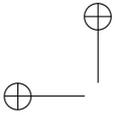
A crítica fundamental que Daubert faz ao neokantismo é que se trata de um racionalismo redutor da riqueza fenoménica do conhecimento.<sup>171</sup> A própria questão transcendental é redutora na medida em os objectos são unicamente vistos sob a perspectiva das condições de possibilidade em que são dados à consciência. Daubert critica Natorp precisamente por confundir a questão "O que é um objecto?"<sup>172</sup> com a questão "Sob que condições é o objecto ?" Antes de interrogar as condições da possibilidade do objecto, há que saber ver o objecto tal como é dado à consciência. O objecto em toda a sua concreção não se reduz às condições formais do seu conhecimento. Ao posicionamento criticista opõe-se a ingenuidade fenomenológica, livre de preconceitos e incondicional.

No manuscrito "Phänomenologische und transzendente Methode in der Erkenntnistheorie" (A I 1/35r) de Outubro de 1905 Daubert caracteriza e distingue os métodos fenomenológico e transcendental com base nos respectivos conceitos de coisa (*Ding*). Daubert começa por apresentar o método transcendental seguindo a exposição de Natorp na obra sobre Platão. A concepção vulgar de coisa, nascida das necessidades práticas do dia a dia, é a de um substrato permanente de relações e mudanças. Esta é também a concepção de Aristóteles e dos medievais. A ela opõe-se a concepção científica moderna que vê na coisa o conjunto das suas determinações. Foi Kant que tirou a conclusão da revolução científica iniciada com Galileu: as coisas não são mais que

<sup>171</sup> A conclusão geral tirada por Daubert do estudo do Plato de Natorp é a incapacidade do racionalismo em explicar o conhecimento: "Das große Resultat muß sein: eine Prägnante Fassung eines Rationalismus, der ewig unfähig ist, Erkenntnistheorie zu sein." A I 5/137r.

<sup>172</sup> *ibid.*: "So liegt einfach eine Verwechslung der Fragen : 'Was ist ein Gegenstand?' und 'Unter welchen Bedingungen ist er?' .



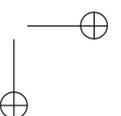
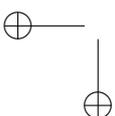


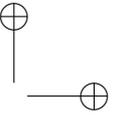
as suas relações. A coisa não constitui agora o ponto de partida do conhecimento, mas sim o ideal a atingir, o X a determinar sempre melhor através da verificação das suas relações.<sup>173</sup> A unidade funcional substitui a unidade substancial da coisa.

À redução logicista da coisa, isto é, à sua dissolução (*Auflösung*) em categorias lógicas, contrapõe Daubert o argumento de que para haver uma redução é necessário haver primeiro algo que se reduza. Sendo assim, há então que encontrar as razões dessa redução. Porque é que a coisa se dissolve em categorias lógicas? Primeiro de tudo há que analisar o ponto de partida e o processo da própria redução lógica da coisa. Daubert aventa duas possibilidades para essa dissolução: ou porque sob determinada perspectiva não se toma em conta essa unidade original ou porque ela encerra uma contradição. A segunda possibilidade, a existência de uma contradição na concepção vulgar de coisa, só tem sentido se a coisa for considerada um objecto especificamente lógico ou de natureza ideal. Mas que a coisa seja um objecto lógico ou ideal não é mais que um pressuposto dogmático do racionalismo, baseado na alternativa não menos dogmática: sensibilidade ou conceito.<sup>174</sup> Por outro lado, há que verificar se na dissolução categorial ou relacional se trata de uma verdadeira redução ou de uma simples substituição. Neste último caso, o problema colocar-se-ia apenas a um nível inferior. Os substitutos seriam pensados como coisas, dada a impossibilidade de pensarmos a infinidade de relações sucessivas em que eles próprios se dissolveriam. Finalmente, a concepção reducionista de coisa não explica o que constitui a unidade, mesmo que aparente, da concepção vulgar de coisa, isto é, aquilo que unifica os diversos fenómenos e as assunções erradas que a compõem. Natorp afirma que é a simples utilidade prática. Esta, porém, nada tem a ver com as relações lógicas. Sob determinado ponto de vista, essa unidade prática mantém-

<sup>173</sup> A I 1/35r: "So ist der Gegenstand das x der Erkenntnisgleichung, das nur bestimmt wird durch seine Beziehung zu gegebenen Größen, welche eben wieder nur durch Beziehung zu anderen bestimmt werden können." Cf. Natorp 1887, pp. 276 e Natorp 1903, Plato, pp. 382 ss.

<sup>174</sup> Cf. A I 5/137v.



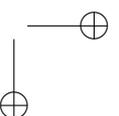
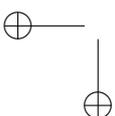


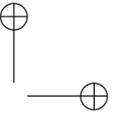
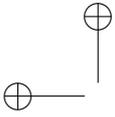
se, mas, sob um outro, dissolve-se. Não sendo, contudo, a unidade da coisa uma unidade lógica, é impossível dissolvê-la logicamente. Resumindo, a concepção transcendental da coisa revela-se incapaz de explicar a unidade original da mesma e, desse modo, de justificar o seu processo reducionista.

A consideração fenomenológica da coisa começa por ser positiva. O seu ponto de partida são os dados (*die Gegebenheiten*), as cores, as formas e as relações de unidade entre elas. A sua positividade não se confunde, porém, com a positividade da concepção vulgar. A fenomenologia toma nota da concepção vulgar de coisa, mas não se limita a isso, antes põe a questão de direito relativamente às determinações que essa concepção atribui às coisas. Só que esta questão de direito não é entendida à maneira criticista. Não se trata de reduzir as coisas às suas condições, mas sim de apurar melhor a sua positividade, de excluir tudo aquilo que possa turvar a pureza da doação originária. Por isso mesmo, o resultado da interrogação fenomenológica é um determinado mundo objectivo, o mundo dos sentidos, e não uma reflexão transcendental da sensibilidade.<sup>175</sup> Em vez de se opor à concepção vulgar da coisa, a consideração fenomenológica apura os elementos fenomenológicos nela presentes, vai de certa maneira além dela para a justificar por meio de uma apreensão mais directa dos dados originários da consciência.

Ao fim e ao cabo, o que a fenomenologia pretende é expor a base fenomenológica imprescindível a qualquer atitude gnosiológica. Também o criticismo se apoia sem o saber sobre essa base. Essencialmente o método criticista consiste na exigência de definir todos os conceitos. Esta exigência nasce, por sua vez, da convicção de que é possível por meio de definições esclarecer algo, apreendê-lo e determiná-lo. A pergunta "o que é a coisa?" seria equivalente à questão "através do que de-

<sup>175</sup> A I 1/35r: "In den Antworten auf diese Rechtsfragen, in diesen Forderungen konstituiert sich eine bestimmte objektive Welt, die uns umgebende Sinnenwelt. Dieses ist ganz reine voraussetzungslose Betrachtung der Phänomene, der Gegebenheiten, wie sie uns als 'bewußte' im Wahrnehmen und Denken eindeutig vorschweben."





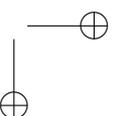
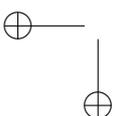
terminamos claramente uma coisa?". Porém, as definições só são possíveis na base do conhecimento fenomenológico de todas as relações daquilo que é dado. Antes de definir, há que ver e descrever. Só se pode traçar os limites daquilo que é claramente visto. Quer isto dizer que a fenomenologia está presente em todo o pensamento.<sup>176</sup>

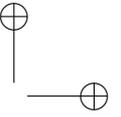
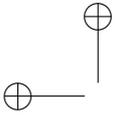
A objecção criticista ao ponto de partida da consideração fenomenológica é que este não é incondicional. O criticismo acha que a fenomenologia, ao tomar os dados como ponto de partida, parte do pressuposto de um sujeito desses dados. Deste modo, todas as afirmações da fenomenologia relativamente a esses dados seriam só válidas "quanto a nós". Ora são estes pressupostos subjectivos que o método transcendental visa eliminar a fim de considerar o objecto "em si", único modo de garantir um verdadeiro conhecimento objectivo. A consideração transcendental do objecto significa a ultrapassagem da positividade subjectiva dos fenómenos, a fim de chegar aos princípios objectivos racionais.

À objecção do criticismo replica Daubert que é impossível deixar a perspectiva fenomenológica. O X nunca deixará de ser um X para nós pela simples razão de que não é possível pensar um "em si"<sup>177</sup>. Há que não confundir a posição de Daubert com a posição idealista que reduz o ser ao perceber. O que Daubert expõe é que a consideração da coisa só pode ser intencional. Intencionalidade, porém, não significa a relatividade da coisa face ao sujeito. O sujeito não é, portanto, um pressuposto dos dados, antes ele faz parte do todo contextual da doação. Não tem sentido colocar aqui a questão relativa à prioridade do objecto e do sujeito. O ponto de partida são os dados, quer isto dizer, algo gnosiologicamente anterior à distinção entre objecto e sujeito. A positividade dos dados implica a positividade de todo o contexto da doação. O erro do criticismo está em confundir a positividade dos dados da consciên-

<sup>176</sup> *ibid.*: "In allem Denken liegt der phänomenologische Standpunkt."

<sup>177</sup> *ibid.*: "Sachlich erhebt sich nun aber die Frage, können wir aus solchem phänomenologischen Stanpunkt überhaupt heraus, ist nicht das X ein X für uns? Wir können ja eben gar kein "Ansich"denken, wir müßten das Ansich sein."



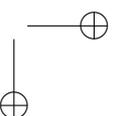
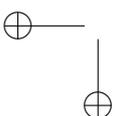


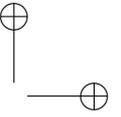
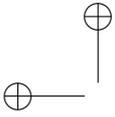
cia, ou seja, a positividade fenoménica, com a positividade empírica da vida quotidiana ou das ciências naturais. Esta é efectivamente uma positividade condicionada, cuja doação à consciência pressupõe a existência de um observador. Ao invés, a positividade fenoménica é livre de todos os pressupostos, incondicional e primeira.

O método fenomenológico consiste assim em expor sempre com maior clareza os dados originários da consciência. Característica deste procedimento são as perguntas "que quer isso dizer?" ou "o que queremos significar quando dizemos..."<sup>178</sup>. A evidência imediata dos objectos que a consideração fenomenológica reivindica não tem nada de repentino, antes é fruto de aturados estudos e de análises minuciosas. A pergunta "que quer dizer isso?" (*Was meinen wir damit?*) funciona como um fio condutor da análise em busca da evidência plena do visado. Esta pergunta não tem pois um sentido estático, como se fosse a opinião particular de cada um que estivesse em debate. Se assim fosse, teria todo o cabimento a crítica do criticismo, de que não se trata de saber o que este ou aquele pretende dizer ou significar, mas sim de saber o que se pode cientificamente significar com isso. "Também o fenomenólogo pressupõe a análise científica e utiliza-a a fim de elucidar aquilo a que na verdade responde a resposta à questão 'que quer isso dizer?'"<sup>179</sup> Mas longe de se dar por satisfeito com a explicação científica, a fenomenologia, depois de ter com a ajuda dessa explicação obviado a interpretações erróneas e populares e de ter obtido maior clareza na sua interrogação, volta a fazer a pergunta: "que quer isso dizer?". O que o fenomenólogo pretende com a pergunta não é menos que a evidenciação dos objectos significados e através de comparações apurar os momentos essenciais dos mesmos. Ao verificar que nos diferentes casos empíricos se repete sempre um momento idêntico, a saber, o momento que permite em todos eles falar do mesmo objecto, ele

<sup>178</sup> Cf. A I 1/34r.

<sup>179</sup> *ibid.*: "Auch der Phänomenologe setzt wissenschaftliche Bearbeitung voraus, und er verwendet sie, um sich klar zu sein, worauf seine Antwort auf das 'Was-meinen-wir' eigentlich Antwort gibt."

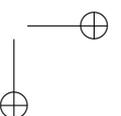
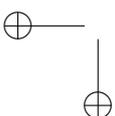


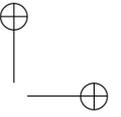


procura saber o que é esse momento. O fenomenólogo não se contenta, por exemplo, com a explicação funcional de causalidade tal como é entendida cientificamente, antes procura, por meio da análise e da comparação de casos concretos, intuir directamente a essência da causalidade, a saber, aquilo que possibilita falar de causalidade em casos diversos, desde a física à psicologia. A primeira pergunta do fenomenólogo há-de ser então sobre esse momento idêntico. Para isso procura expô-lo ou desvelá-lo através da indicação de casos nítidos em que ocorre uma doação pura dos objectos visados. Pegando novamente no exemplo, para saber o que é causalidade, para apreender directamente a sua essência, há antes de mais que a "mostrar" (*aufweisen*) num caso concreto em que ocorre com uma evidência tal que não deixa margem a dúvidas. Depois de ter fixado clara e inequivocamente o objecto em causa, o fenomenólogo passa à investigação das relações entre os momentos idênticos do objecto e os outros momentos, ou seja, analisa as relações de fundamentação em que esses momentos se encontram. Por fim, o método fenomenológico indaga quais são os momentos fundantes últimos do objecto e quais as funções que desempenham.<sup>180</sup>

A interrogação criticista é uma outra. O criticismo não pergunta o que é o objecto visado, mas sim quais são as condições da sua validade. A esta questão responde ele ou por definição ou, no caso dos últimos elementos indefiníveis, pela indicação da função por eles exercida. Daubert chama a atenção para dois perigos que este método encerra: confundir o objecto com as condições do seu ser e reduzir

<sup>180</sup> *ibid.*: "Dabei fragt er [der Phänomenologe]: a) Was dieses Moment ist. Er will es also selber aufgewiesen haben durch Aufzeigung und Abfrenzung unzweifelhafter Fälle reiner Meinung, d.h. reinen Gegebenseins der gemeinten Gegenständlichkeit oder ihrer Momente. b) Wie diese Momente sich zu anderen verhalten, d.h. in welchen Fundierungsverhältnissen sie stehen. c) Welches dies letzten fundierenden Momente sind, und welches ihre formalen Fundierungsstellungen (Funktionen) sind." Daubert traça aqui pela primeira vez o método fenomenológico tal como o entenderam e, sobretudo, praticaram os fenomenólogos de Munique. Sobre a especificidade deste método veja-se a dissertação académica de Franz Georg Schmücker, discípulo de Theodor Conrad e de Conrad-Martius em Munique na década de 50, SCHMÜCKER 1956.



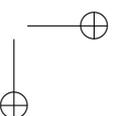
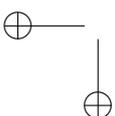


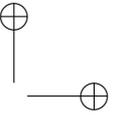
o objecto à sua função. Reduzido à sua função, isto é, determinado simplesmente como um *x*, o objecto perde a sua identidade própria de tal modo que se torna impossível visá-lo directamente. Isto explica que o criticismo seja por natureza impelido à construção de sistemas. É que a determinação exacta de uma função só pode ocorrer dentro de um sistema.

Daubert finaliza o contraste entre os dois métodos, expondo as respectivas concepções do *a priori*. A questão transcendental sobre as condições de possibilidade do conhecimento, em particular a questão sobre a possibilidade das ciências da natureza, são estranhas à fenomenologia. Deste modo, a acepção kantiana do *a priori* como pressupostos transcendentais de todo o conhecimento possível, não pode ser aquela da fenomenologia. O método transcendental toma como ponto de partida o facto das ciências naturais a fim de colocar a questão de direito. A justificação encontrada são as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. O *a priori* criticista é assim de natureza formal. A matéria será sempre o *a posteriori* contingente e particular. Daí que toda a matéria não moldável pelas formas transcendentais da sensibilidade ou do entendimento seja apenas uma aparência dialéctica, um pseudoconhecimento.

A acepção fenomenológica do *a priori* é radicalmente diferente. Sem negar os elementos formais *a priori* do conhecimento, são sobretudo os elementos materiais *a priori* que a fenomenologia destaca. Ao analisar os objectos intencionais a fenomenologia dá-se conta dos elementos *a priori* dos mesmos.<sup>181</sup> Na doação originária dos objectos é possível intuir os momentos essenciais da sua identidade. A matéria dada à consciência não é pois unicamente contituída por elementos contingentes e particulares, mas também por elementos necessários e universais. A positividade fenomenológica é antes de mais uma positividade de essências. Dito de outra forma, a fenomenologia não indaga

<sup>181</sup> A I 1/34r: “Die Phänomenologie fragt zunächst immer, was meinen wir und sondiert und analysiert die Momente unserer Meinungen. Damit stößt sie auf den letzten apriorischen Bestand.”





quais os pressupostos formais do conhecimento, antes, centrando o olhar nos objectos dados e mantendo-se fiel a essa doação, intui os elementos *a priori* já aí presentes. Este procedimento permite à fenomenologia um contacto directo com os objectos de que resulta uma extraordinária riqueza de conhecimentos. A aversão fenomenológica a todas as espécies de reducionismo é apenas a face negativa do gosto pelo pormenor que a fenomenologia cultiva. Se a fenomenologia se serve de uma linguagem rica, falando mesmo do gosto e do odor das essências, é precisamente para bastar à riqueza do que lhe é dado directamente em pessoa.<sup>182</sup> A este propósito Daubert nota que a fenomenologia chega a conhecimentos que vão muito além do que Kant e Natorp, peados por uma posição dogmática, jamais ousariam pensar.<sup>183</sup>

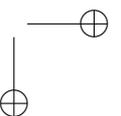
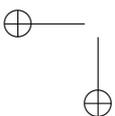
### 3.6 As Possíveis Determinações da Fenomenologia

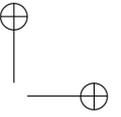
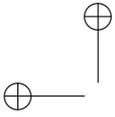
Os manuscritos de Daubert sobre a determinação da fenomenologia atrás referidos<sup>184</sup> e agora objecto de análise emergem do confronto com a filosofia transcendental criticista. Ao mesmo tempo que demarca a fenomenologia relativamente ao neokantismo, Daubert tenta responder à pergunta "o que é a fenomenologia?". As respostas são dadas a partir

<sup>182</sup> Moritz Geiger mostra no artigo "Alexander Pfänders methodische Stellung" como a fidelidade de Pfänder aos dados originários da consciência leva este a servir-se de uma linguagem metafórica para descrever a abundância fenoménica. Nesse mesmo artigo Geiger formula, em oposição ao princípio de Guilherme Ockam, aquilo que podemos designar pelo princípio da abundância fenomenológica: "Entia praeter necessitatem non sunt diminuenda." Cf. GEIGER 1933, p. 7.

<sup>183</sup> A I 1/34r: "Sie [Phänomenologie] kommt auf ihrem Wege zu viel feineren sachlichen Unterscheidungen, die von allergrößter Wichtigkeit sind für die kritizistische Fragestellung, welche diese dogmatisch über den Haufen wirft (z.B. die ganze Ausarbeitung des Gebiets der idealen Gegenstände und damit Richtigstellung von subjektiv und objektiv, Setzung usw. in einer vielfachen Weise, welche Kant und Natorp sich nicht träumen liessen."

<sup>184</sup> Cf. Cap. anterior.



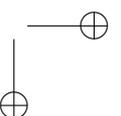
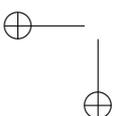


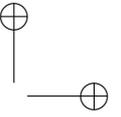
de ângulos diferentes, ora sob a perspectiva dos diversos tipos de dados, ora dando maior realce à estrutura da doação fenoménica. De notar é o sentido plural que Daubert confere ao termo "fenomenologia". Daubert procura através dos vários sentidos de fenomenologia focar o momento comum a todos eles.

No manuscrito "Die Phänomenologie" (A I 1/45r) de Fevereiro de 1906, Daubert fornece por assim dizer um mapa do campo fenomenológico. Há uma fenomenologia da percepção externa, uma da percepção interna, uma da percepção categorial, uma da percepção ideal, uma da percepção dos substratos *a priori* e finalmente uma da percepção das relações fundantes das esferas.<sup>185</sup> Primeiramente, a fenomenologia entende-se como doutrina dos dados sensíveis. Característica desta determinação é o facto de a intencionalidade aparecer sempre como consciência de objectos.<sup>186</sup> O que se tem aqui em conta é a modificação intuitiva do que é apreendido. Esta aceção de fenomenologia é fundamental. O contacto directo com as coisas aprende-se e exerce-se na percepção dos objectos sensíveis. É por isso mesmo que a fenomenologia da percepção externa ocupa um lugar central no todo da investigação fenomenológica, constituindo como que uma análise modelo. A fenomenologia da percepção interna, isto é, a fenomenologia do psíquico, tem um sentido diferente. Não temos consciência do que é psíquico do mesmo modo como do que é físico. Sobretudo os fenómenos psíquicos não são dados em actos objectivantes (*objektivierende Akte*). A percepção categorial delimita um novo campo fenomenológico na medida em que se trata da auto-apreensão (*Selbst-Erfassen*) de leis lógicas. Esta percepção categorial é formal, ela incide especialmente sobre o *a priori* lógico e formal. Como contrapartida,

<sup>185</sup> No manuscrito A I 11/18, "Phänomenologie", datado de Julho de 1906, Daubert adopta o mesmo critério para determinar a fenomenologia: "Man könnte die Phänomenologie beschränken auf die Lehre von dem, was in den verschiedenen Gebieten von Gegenständen selbst gegeben ist, bzw. selbst gegeben sein kann." Daubert volta a traçar os mesmos âmbitos fenomenológicos.

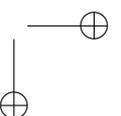
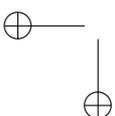
<sup>186</sup> A I 1/45r: "Charakteristisch wäre dann immer das 'Bewußtseinsvon' als Gegenstandsbewußtsein."

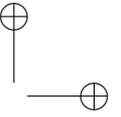




temos a percepção ideal, melhor dizendo, a percepção das funções significativas *a priori*. Esta tem como objecto as esferas do *a priori* sensível e objectológico. Nesta quarta acepção fenomenologia significa a doutrina da apreensão imediata e evidente da natureza *a priori* dos objectos. A percepção dos substratos *a priori* é, tal como a percepção ideal, uma apreensão do *a priori* material. O que a distingue é precisamente o não ser ideal. O seu objecto são as determinações últimas das coisas, a saber, aquilo que as individualiza e lhes confere concreção plena. A fenomenologia da percepção dos substratos *a priori* complementa assim a fenomenologia da percepção ideal. Além dos princípios gerais das coisas a fenomenologia também estuda os princípios da individuação e da concreção, as determinações espaciais e temporais e ainda as determinações substanciais concretas enquanto substrato do ser e das relações. É este campo fenomenológico que torna patente a total insuficiência da oposição entre sensível e racional. No manuscrito A I 1 45/v "Phänomenologie", datado de Maio de 1906, que constitui de certo modo um aditamento ao manuscrito de Fevereiro, até porque se encontra no verso da mesma folha e tem título idêntico, Daubert volta a salientar a particularidade e irreducibilidade dos substratos *a priori*. Daubert distingue aí entre o conteúdo empírico, aquilo que constitui a matéria dada no método transcendental, e o conteúdo essencial com leis específicas que, não sendo racionais, constituem o fundamento da idealização racional das mesmas. Esse conteúdo não se identifica nem com os dados sensíveis nem com as leis do entendimento segundo a divisão de Kant e Natorp.<sup>187</sup> Por fim, há a assinalar o campo fenomenológico balizado pela percepção das relações fundantes das diferentes esferas de objectos. Aqui a tarefa da fenomenologia consiste

<sup>187</sup> A I 1/45v: "Wichtig ist die Klarlegung des Verhältnisses von Phänomenologie 1) im Sinne der "Gegebenheit" der transzendentalen Methode. Als der Gehalt des Empirischen. 2) Und andererseits im Sinne des Gehalts oder der Wesenheit, welche in sich besondere Gesetze birgt, die aber nicht rational sind, sondern erst das Fundament für die Idealisation als rationale abgeben können. Die Stellung dieses letzteren ist herauszuarbeiten. Sie deckt sich weder mit dem sinnlich Gegebenen noch mit dem verstandsmäßig Gesetzten bei Kant und Natorp."





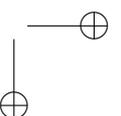
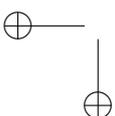
em investigar as relações pelas quais esferas inferiores fundam esferas superiores: relações imediatas, mediatas, recíprocas, etc.

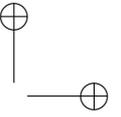
Daubert termina a listagem das esferas de percepção e das correspondentes acepções de fenomenologia com a questão sobre as razões porque são consideradas sob o mesmo título.<sup>188</sup> Antes de mais, por que há em todas as esferas a mesma diferença entre percepção signi-  
ficativa e percepção intuitiva. Quer isto dizer que cada esfera apresenta a especificidade fenomenológica da distância e da proximidade daquilo que é dado. As coisas visadas podem ser dadas mais ou menos intuitivamente, mas a finalidade é sempre intuí-las em pessoa. Seja em que âmbito for, a fenomenologia tem apenas a ver com o que é dado e como é dado, ela nada constrói nem infere. As esferas do *a priori* não são, portanto, campo de qualquer dedução transcendental, mas sim ainda esferas da percepção. O segundo ponto comum reside na questão sobre a essência. A fenomenologia aparece nas diferentes esferas como doutrina do "quê" (*Was*). Para designar este quê Daubert utiliza os termos "ovoía", "quidditas" e "haecceitas". A questão fenomenológica da essência não se confunde nem com a questão da determinação racional das coisas nem com a questão sobre o lugar da essência no contexto da experiência e da ciência.<sup>189</sup>

Sobretudo a utilização do termo escolástico "haecceitas" elucidada bem a ideia daubertiana de fenomenologia. Introduzido por Duns Scotus no contexto da problemática da individuação, o termo designa a singularidade de cada coisa. A individuação da coisa não é algo exterior ou contingente à mesma, antes assenta naquilo que faz dela esta coisa e não outra. Para Daubert a fenomenologia é fundamentalmente a doutrina da essência última ou individual (*entitas individualis*) dos objectos dados. A distinção entre a questão fenomenológica da essência e a questão da determinação racional indica que Daubert, à semelhança

<sup>188</sup> A I 1/45r: "Warum noch gemeinsam Phänomenologie?"

<sup>189</sup> *ibid.*: "2. Dieses als Lehre vom Was (*ovoía*, quidditas, haecceitas) ist die eigentliche Philosophie und tritt in scharfen Gegensatz: a. Zu der Frage nach der eindeutigen gesetzmäßigen Bestimmung dessen, was da ist. b. Zu der Frage, wie es im Zusammenhang der Empirie und Wissenschaft fungiert."





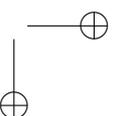
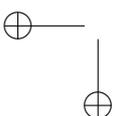
dos escotistas vê uma diferença entre a determinação real ou concreta da coisa e a determinação comum ou racional da mesma. Ora é a realidade última das coisas, a essência em toda a sua concreção, que a fenomenologia procura ver "em carne e osso" e descrever exactamente. A natureza individual do objecto é, no entanto, muito mais que as suas determinações gerais; na terminologia escolástica quer isto dizer que a socraticidade de Sócrates não se reduz à respectiva racionalidade e animalidade.

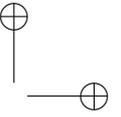
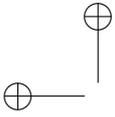
Esta ideia de fenomenologia é, aliás, a mesma que Moritz Geiger expõe no artigo sobre o método fenomenológico de Alexander Pfänder.<sup>190</sup> Segundo Geiger, a fenomenologia caracteriza-se, face às outras correntes filosóficas, por visar o que é dado em toda a amplitude e plenitude, sem restrições de qualquer ordem. "A paixão da fenomenologia é ver diferenças."<sup>191</sup> Por isso mesmo, é-lhe alheia a tendência de construir sistemas. Os dados devem ser vistos e descritos tal como se dão, em toda a imediatidade e sem quaisquer preconceitos. Querer de antemão enquadrá-los num determinado sistema é distorcer a sua originalidade, é, em suma, ir contra a incondicionalidade absoluta exigida pela investigação filosófica. Alexander Pfänder ao exigir a autodoação como último princípio metodológico viu-se eo ipso obrigado a lutar contra o princípio reducionista do "não-é-senão" (*nichts anderes als*).<sup>192</sup> De acordo com este princípio, o estado não é senão uma organização de poder, o querer não é senão um sentimento, valor não é senão prazer, etc. O objectivo da redução está na simplificação da descrição. A aplicação generalizada do princípio "não-é-senão" permite descrever com poucos conceitos a extrema diversidade dos dados da consciência. Tal procedimento, porém, conduz à uniformização indevida dos

<sup>190</sup> GEIGER 1933.

<sup>191</sup> *ibid.*, p. 4: "Hier liegt vielleicht der prinzipiellste Unterschied der Phänomenologie gegenüber allen philosophischen Richtungen der Vergangenheit. Es ist der erste Versuch, die Gegebenheiten rein als solche sprechen zu lassen, in der ganzen Fülle ihres Seins, in der Ausbreitung über alle Gebiete der Welt. Die Differenzen zu sehen ist die Leidenschaft der Phänomenologie."

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, p. 5.





objectos descritos, sendo pura e simplesmente ignorados os dados que não deixam reduzir-se aos conceitos base. Interpretando erradamente o princípio da economia ontológica de Ockam, *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*, o reducionismo move-se numa cegueira fenoménica. Mas na descrição incondicional dos dados da consciência é o princípio oposto que vigora: "*entia praeter necessitatem non sunt diminuenda*"<sup>193</sup>.

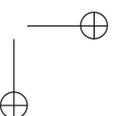
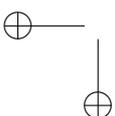
Dos manuscritos de Daubert sobre a determinação da ideia de fenomenologia cabe lugar de destaque ao manuscrito A I 1/4r, "Die möglichen Bestimmungen der Phänomenologie". Este manuscrito que o transcriptor data de Julho de 1906 constitui, pelo conteúdo e estrutura, como que a exposição conclusiva das reflexões de Daubert a seguir ao encontro de Seefeld. É também no final deste manuscrito que Daubert se pronuncia sobre a ideia husserliana de fenomenologia.

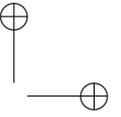
Daubert apresenta sete possíveis determinações de fenomenologia. Trata-se de determinações que correspondem aos diferentes estratos da doação fenoménica. Não há pois qualquer incompatibilidade entre elas, não se excluem reciprocamente; pelo contrário, não só se complementam como sobretudo constituem o sentido estrutural de fenomenologia.

A primeira determinação da fenomenologia é a de uma descrição dos fenómenos na sua realidade primária.<sup>194</sup> Por unidade primária entende Daubert o todo indiscriminado do que primeiramente se dá à consciência, "os objectos tal como são visados com todas as ilusões e intenções impróprias à mistura com as autodoações próprias". As coisas já se encontram presentes à consciência antes de serem visadas directa-

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, p. 7.

<sup>194</sup> A I 1/4r: "I. Als Beschreibung der Erscheinungen so wie sie primäre Wirklichkeit haben. Die Gegenstände so wie sie gemeint sind mit allen Täuschungen und eingeflochtenen uneigentlichen Intentionen, vermischt mit den eigentlichen Selbstgegebenheiten. Wenn man dieses zur Selbstgegebenheit bringt, dann ist es ein reflektierender Blick, nicht der Blick, welcher selber die betreffenden Gegenstände der Meinung faßt. Das Problem ist nun dieses, daß der reflektierende Blick schon ein anderes unmittelbares Bewußtsein-von voraussetzt, weil er nicht aus dem Dunkel erstehen lassen kann."



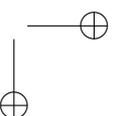
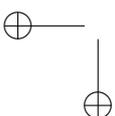


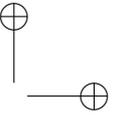
mente em pessoa. Trazer um objecto perante o olhar da consciência de modo a obter a sua autodoação é já um acto segundo, um olhar reflexivo (*reflektierender Blick*), que pressupõe uma primeira consciência dos objectos. A imediatidade da autodoação não significa de modo algum uma evidência repentina dos objectos. Essa imediatidade tem de ser alcançada por análises aturadas da realidade primária dos fenómenos que, assim, constitui um substrato necessário à auto-doação dos objectos.

Entendida como descrição da realidade fenoménica primeira, a fenomenologia limita-se a dar-se conta do que já se encontra de antemão presente em toda a elaboração intelectual. A este nível a fenomenologia é uma descrição ingénua dos dados da consciência. Pode tal descrição parecer trivial, ela mesmo não reivindica o estatuto de ciência, contudo é imprescindível na medida em que traz à luz a camada fenoménica anterior a toda a atitude reflexiva. A intuição da essência de um objecto, não importa se espiritual ou material, não se faz a partir do nada, antes disso já o objecto se encontra facticamente visado de certa maneira. A mesa cuja essência procuro intuir é o objecto sobre que escrevo todos os dias, que comprei há vários anos e que já não me agrada etc. Ora é esta realidade primeira dos objectos tal como são dados no dia a dia que constitui o ponto de partida para toda a pesquisa científica. A acepção de fenomenologia como descrição ingénua dos dados da consciência cumpre então a exigência de absoluta incondicionalidade da ciência ao recuperar pela descrição a sedimentação fenoménica anterior a toda a reflexão.

A segunda determinação possível da fenomenologia é a de uma doutrina sobre a adequação intencional do que é dado à consciência.<sup>195</sup> Enquanto ao nível da descrição a fenomenologia se cinge à aceitação

<sup>195</sup> *ibid.*: “II. Das, was als dasjenige, was es gemeint ist, auch gegeben ist (Adäquation von gegeben und erfaßt). Hier das Problem der verschiedenen Arten des Erfaßtseins und des Gegebenseins. Dadurch verschiedene Seinssphären. Wobei noch offenes Problem, ob die Seinssphären nach der Art des Gegebenseins allein bestimmt werden können oder wie das Erfaßtsein und die Evidenzarten hereinspielen. Dieses der eigentliche Sinn des Selbstgegebenen.”

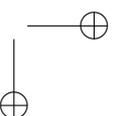
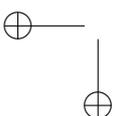


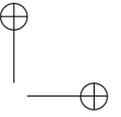


passiva dos dados, aqui ela indaga a adequação desses dados face às respectivas intenções. Nem tudo o que é dado à consciência é dado adequadamente; as intenções podem ser mais ou menos preenchidas. Desde a intenção vazia até ao seu pleno preenchimento na intuição são vários os estádios que a apreensão de um objecto percorre. O conhecimento, tal como a fenomenologia o encara, é um processo de realizações sucessivas de intenções. A meta visada neste processo é a auto-doação do objecto, o acto em que o intendido se dá ele mesmo à consciência. Neste sentido a fenomenologia é uma doutrina da evidência. Há uma evidência do objecto quando a intenção e a doação se encontram numa adequação perfeita. Para elucidar esse momento ideal do conhecimento a fenomenologia estuda as diversas formas de apreensão e de doação. Os objectos não se dão todos do mesmo modo, nem se apreendem por igual. Uma equação matemática dá-se e apreende-se de um modo completamente diferente do que um objecto material. A evidência da percepção sensível depende muitas vezes da proximidade física do observador e do objecto observado. Quantas vezes dois passos dados em direcção ao objecto não significam o fim de intenções anteriores que, na presença do objecto, acabam por se revelar falsas. Não é, porém, por uma proximidade física do quadro negro em que a equação se encontra escrita que esta se torna mais clara. Às diferentes formas de doação correspondem diferentes esferas ontológicas, isto é, os seres dividem-se consoante a forma como são visados e intuídos.

Directamente ligada à aceção de fenomenologia como doutrina da adequação intencional dos dados da consciência está a determinação da fenomenologia como doutrina dos dados sensitivos puros.<sup>196</sup> Nem tudo o que é dado à consciência é dado directamente. A melodia é dada através da audição dos sons sucessivos que a compõem, a equação

<sup>196</sup> *ibid.*: “III. Das, was als selbst gegeben ist, auch wenn es nicht selbst gemeint ist. Das, was Gegebenheitsrealität hat. Z.B. wie der Meinung von Dingen usw., die eingewobenen Gegebenheitsarten der Farben usw., obwohl diese nicht meinend erfaßt sind. Dieses das, was der Positivismus als reine Gegebenheit meint. Aber ein Produkt der Abstraktion. Auch hier das Problem von II.nach den Seinssphären und den Arten des Gegebenseins.”

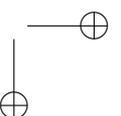
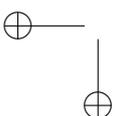


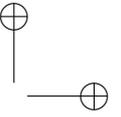


matemática é dada através da fórmula escrita no quadro, os pensamentos e sentimentos alheios através de palavras e gestos. A maior parte mesmo dos dados da consciência é dada simbolicamente, isto é, através de outros dados, estes sim presentes imediatamente à consciência. São estes dados últimos que o sensualismo designa por dados puros da consciência. O que distingue a fenomenologia do positivismo sensualista é a rejeição de reduzir toda a vida psíquica aos dados sensitivos. Nada mais contrário à fenomenologia do que o atomismo sensualista. O erro do sensualismo está em não ver que as sensações puras são já produto da abstracção. A percepção da mesa não se reduz às sensações ópticas e tácteis pelas quais a mesa é dada. A realidade primária do objecto é a de um todo indiscriminado de intenções e dados que só uma reflexão posterior pode diferenciar. Não obstante isso, a fenomenologia não se pode eximir à tarefa de os descrever. Só que não se pode confundir esta descrição com a descrição da realidade fenoménica primeira. A diferença reside na reflexão e abstracção presupostos pela descrição dos dados sensitivos puros.

Em quarto lugar a fenomenologia determina-se como doutrina das realidades fenoménicas próximas.<sup>197</sup> Há objectos que não se dão sem outros, a sua doação implica a doação dos objectos que os fundam. A distância entre Lisboa e o Porto, a analogia entre Lisboa e Colónia são objectos cuja doação pressupõe a doação dos elementos da relação. As condições da existência e a auto-doação dos objectos fundados hão-de então estudar-se à luz dos fundamentos. A fenomenologia é neste sentido uma doutrina dos elementos da consciência. Importante a este nível é a intelecção de que os elementos fundantes não se limitam aos elementos sensíveis; elementos categoriais como espécie, todo, unidade, singularidade, pluralidade, são imprescindíveis à fun-

<sup>197</sup> *ibid.* “IV. Als die Lehre von den nächsten Gegebenheitsrealitäten. Spezies, Beziehungen, Fundierungen usw. müssen sich ihrer Natur nach auf etwas aufbauen, ohne das sie nicht in ihr Dasein treten können. Bei diesen Fundamenten kann man nach den Bedingungen ihres Daseins und ihrer Selbstgegebenheit fragen. Dann landet man bei einem bestimmten Kreise von Phänomenen, zunächst denen der Sinnlichkeit, dann aber auch bestimmter kategorialer (Einheit usw.)”



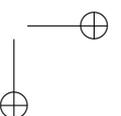
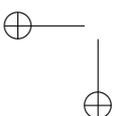


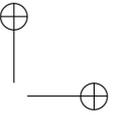
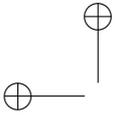
dação dos objectos de ordem superior. São os elementos categoriais que permitem aos objectos simples assumirem o papel de elementos de um complexo ou de membros de uma relação.

A uma doutrina dos elementos está sempre associada uma doutrina das estruturas. A quinta determinação da fenomenologia é, assim, a de uma doutrina das estruturas da doação fenoménica.<sup>198</sup> O que se dá à consciência não se dá monoliticamente, mas sim de forma estruturada, em relações de dependência e de fundação. Antes de mais, há que não confundir aqui a estrutura da doação do objecto com a sua própria estrutura. Uma mesa tem a estrutura que tem, composta de tampo e pernas e com tal e tal forma geométrica. Completamente diferente é a estrutura da sua doação seja numa lembrança seja numa percepção. A estrutura da doação varia sem que varie a estrutura do objecto. Os momentos da doação não se confundem de modo algum com as partes do objecto. Incumbe então à fenomenologia estudar as relações de fundação, próximas e remotas, em que esses momentos se encontram. Mas os momentos estruturais da doação do objecto não deixam de ser intencionais. Daí que seja possível distinguir correspondentemente diferentes esferas ontológicas. Só que esta correspondência não é a mesma que a referida na segunda determinação de fenomenologia. Aí há uma correspondência um a um entre os momentos da doação e as partes do objecto, aqui trata-se da correlação ontológica das estruturas da doação com a constituição eidética do objecto. É precisamente esta diferença que estabelece a distinção entre abstracção e ideação. A primeira faz-se discursivamente, por exclusão de partes; a ideação, em contrapartida, é de natureza intuitiva, não reduzindo o eidos a uma parte do objecto, mas vendo-o como o fundamento do objecto em toda a sua concreção.

Daqui segue-se que a fenomenologia é uma doutrina de relações essenciais. Esta é a sexta determinação possível da fenomenologia, se-

<sup>198</sup> *ibid.*: “V. Hieran anschließend die Phänomenologie als Lehre von der Gegebenheitsstruktur im Sinne der Fundierungsbeziehung nach ihrer Nähe und Ferne und den hierin gründenden Abhängigkeits- und Fundierungsbeziehungen. Damit Seinsphären im Sinne von Gegebenheitssphären. Hier die Unterschiede von Abstraktion und Ideation. Es deckt sich dieses wohl nicht mit II. und III.”

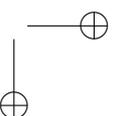
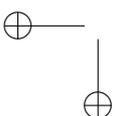


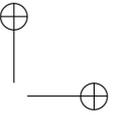


gundo Daubert.<sup>199</sup> Determinada deste modo, a fenomenologia começa por estudar as essências enquanto elementos fundantes de relações. A analogia entre vermelho e laranja que a fenomenologia considera é uma analogia de essências e não de circunstância. O mesmo se diga da relação essencial entre responsabilidade e liberdade. A relação pela qual a responsabilidade implica necessariamente a liberdade é uma relação que se funda na essência da própria responsabilidade. É a própria essência que de si estabelece desde sempre as relações em que se encontra. Visto pelo outro lado, significa isto também que a essência só o é enquanto polo de relação. Por princípio e por essência, os objectos encontram-se em relações, deixando de ser eles mesmos fora delas. O estudo fenomenológico das relações essenciais é, portanto, o estudo da teia de relações *a priori* em que toda a realidade, fáctica e possível, se insere. Sobretudo, há que analisar a natureza específica destas relações em esferas iguais e em esferas diferentes, quando aqui as relações entre elas são relações fundantes. Com efeito, o carácter *a priori* das relações essenciais não significa de modo algum uma uniformização das mesmas. Distinguimos perfeitamente relações de identidade, analogia, causalidade, implicação, pertença, exclusão, etc. A natureza destas relações é diferente; há algumas que implicam um mesmo nível de esferas de objectos e outras que dão lugar elas mesmas a níveis ontológicos diversos, em que umas esferas fundam outras. Isto é, o estudo das relações essenciais versa também os diferentes tipos dessas relações, e simultaneamente a respectiva função estratificante na constituição das diversas esferas. Daqui resulta então uma diferenciação na apreensão das esferas. Apreender uma esfera é verificar as relações essenciais em

<sup>199</sup> *ibid.*: “VI. Phänomenologie als Lehre von den Wesensbeziehungen:

1. Von den Wesen und ihren Fassungen, soweit sie als Beziehungspunkt für einsichtige Beziehungen gelten können.
2. Die Natur dieser Beziehung in gleichen Sphären und in verschiedenen Sphären (Fundierungsbeziehungen).
3. Die damit bedingten verschiedenartigen Gegebenheiten. Erfaftheit als Einsichtigkeit verschiedener Natur.  
Besondere Herausschälung des eigentlich kategorialen Formalen.”





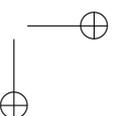
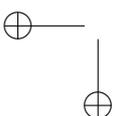
que se encontra, sobretudo as relações com as esferas fundantes. Se uma esfera é fundante ou fundamentada isso é algo que determina uma diferente forma da apreensão da mesma.

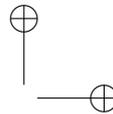
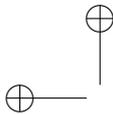
A este nível coloca-se a questão sobre as formas categoriais. À identidade das relações não corresponde necessariamente uma identidade das esferas, ou seja, a relação pode permanecer a mesma, conquanto variem os termos da relação. É, pois, possível fazer uma distinção do que é formal relativamente ao que é material sem com isso reduzir o *a priori* ou as essências a formas categoriais subjectivas.

Mas a determinação fundamental da fenomenologia, a que recapitula todas as outras determinações, é a de ciência da essência. Esta sétima e última determinação possível da fenomenologia, apresentada por Daubert<sup>200</sup>, é de fulcral e decisiva importância na medida em que tem como finalidade responder à questão presente nas outras determinações de fenomenologia, mas que nelas permanece em aberto, a saber, a questão acerca do significado de "essência". Daubert recusa expressamente a redução da essência aos elementos. A essência de um objecto não consiste necessariamente nos elementos fundantes do objecto. Também aquilo que é completamente fundamentado, como sejam as idealizações, tem uma essência irreduzível aos elementos em que se fundamenta. Definindo, por exemplo, o homem como animal racional, a sua essência não são os elementos "animalidade" e "racionalidade", mas sim a "animalidade racional"; a essência é completamente dife-

<sup>200</sup> *ibid.*: "VII. Durch alles Bisherige hindurchgehend die Frage nach dem, was "Wesen" heißt: Nicht einfach II. und IV. Auch Idealisationen und Gepräge als solche haben ihr Wesen und nicht nur das, worauf sie gebaut sind. Besondere Frage, ob auch das Uneigentliche sein Wesen hat oder nicht (wahrscheinlich nicht). Wozu steht "Wesen" im Gegensatz (dieses die kardinale Frage der Phänomenologie)?

1. Als selbst gegenüber nicht selbst.
2. Als nächstes gegenüber fundierten.
3. Als für sich, außer Funktion, sub specie aeterni, gegenüber seiner Funktion.
4. Als das Einsichtige gegenüber dem Zufall des empirischen Auftretens (dieses letztere darf nicht als irrational gegenüber rational gefaßt werden. Es ist gerade ein verhängnisvoller Irrtum, daß man die Einsichtigkeit der verschiedensten Gebiete auf rationale zurückführbar glaubte)."



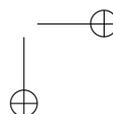
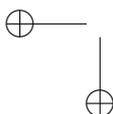


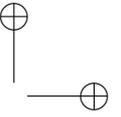
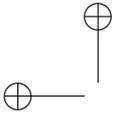
rente da soma dos elementos. O que Daubert rejeita, por conseguinte, é uma acepção atomista de essência. Não se obtém a essência de um objecto, dissecando-o nos seus últimos elementos.

Que significa então essência? Atendendo a que essência é sempre essência de algo, isto é, que ela não esgota o objecto, mas que nele ela se demarca de tudo o que não é essência, pode-se converter heurísticamente esta questão na seguinte questão: a que se contrapõe essência? Daubert considera ser esta a questão cardeal da fenomenologia. Com efeito, uma definição exacta de essência é de suma importância para a investigação fenomenológica. A apreensão do necessário e do universal naquilo que se dá à consciência, a separação do casual e singular, carece de justificação plena enquanto não se traçarem muito rigorosamente os confins de essência. Só uma noção clara de essência pode salvaguardar o estudo fenomenológico da precaridade e arbitrariedade a que a facticidade e acidentalidade fenoménica inevitavelmente conduziriam. Apenas na medida em que a fenomenologia reivindica ser uma ciência das essências, pode ela reivindicar para os resultados da sua investigação uma validade incondicionada e universal. Daí que a questão sobre a essência seja o ponto charneira de toda a sua pesquisa.

Antes de mais, essência contrapõe-se enquanto ela mesma àquilo que não é ela mesma. A essência identifica-se a si mesma e é simultaneamente o princípio de identidade do objecto. O mesmo objecto pode ter esta ou aquela qualidade, ser desta ou daquela maneira, estar neste ou naquele local, mas o que o objecto não pode deixar de ser é ser ele mesmo. Ora essa mesmidade reside na identificação da essência do objecto. Ao mesmo tempo que se identifica, a essência marca a diferença perante tudo o que não é ela mesma. Essência é, pois, à uma, princípio de identidade e princípio de diferença.

Em segundo lugar, essência enquanto o mais próximo contrapõe-se ao que é fundado. A essência é o substrato último do objecto, aquilo que o torna sujeito de todas as predicções e o impossibilita de ser predicado de qualquer outro objecto. Enquanto fundamento último do objecto, isto é, enquanto aquilo que de mais chegado ou mais próximo





o objecto tem, essência contrapõe-se a tudo o que no objecto é fundado e que, portanto, só mediamente (através do substrato) se aproxima do objecto.

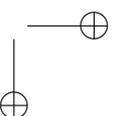
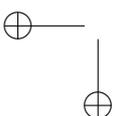
Em terceiro lugar, essência contrapõe-se enquanto considerada em si à sua própria função. A essência constitui a própria finalidade do objecto. Quer isto dizer que, pela sua essência, o objecto se basta a si mesmo para a sua própria determinação. A função do objecto pode radicar na essência, contudo ela não se identifica com a essência. O que o objecto é distingue-se da função do objecto, acção ou paixão, ainda que essa função seja essencial ao objecto.

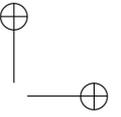
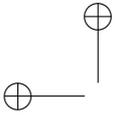
Por fim, a essência enquanto aquilo que é evidente contrapõe-se à casualidade das ocorrências empíricas. A essência é o princípio de inteligibilidade do objecto. As ocorrências empíricas não evidenciam o objecto, não dizem aquilo que o objecto é. Cabe à essência dar-se directamente ao conhecimento sem necessidade de um terceiro para a sua intelecção e, desse modo, desvelar o objecto. No entanto, o contraste entre a evidência da essência e o acaso das ocorrências empíricas não é o mesmo que o contraste entre racional e irracional. Nem estas são irracionais, nem o racional esgota o âmbito da evidência da essência.

A conclusão que Daubert, aliás, tira das diferentes determinações possíveis de fenomenologia é que a evidência das essências não significa uma apreensão racional das mesmas e que, por isso, a fenomenologia tem um campo muito mais vasto que a filosofia racionalista.<sup>201</sup>

A crítica que Daubert faz a Husserl, "que veio do racionalismo", é, por um lado, a de limitar as suas investigações às relações essenciais, como se este sector parcial constituísse todo o âmbito do estudo das essências, e, por outro lado, a de levar a cabo essas investigações de

<sup>201</sup> *ibid.*: "Schluß: Phänomenologie als Wesenslehre, d.h. Lehre von dem, was einsichtig ist, muß den Rationalismus verdrängen oder richtiger einschränken auf sein formales Gebiet, das nur ein Sonderfall der Phänomenologie ist. Ferner die Wesenslehre als die Lehre von Wesensbeziehungen ist nur ein Teil von überhaupt einsichtigen, sei es isolierten Wesenheiten oder zueinander bezogenen. Husserl, welcher vom Rationalismus kam, beschränkte sich hierauf und sah dieses selber auch für rationalistisch an."





um modo racionalista.

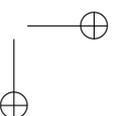
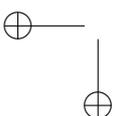
### 3.7 O Objectivismo Fenomenológico de Reinach

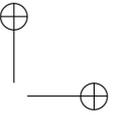
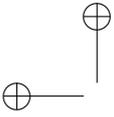
A caracterização da fenomenologia de Munique como fenomenologia do objecto encontra a sua melhor confirmação na obra de Adolf Reinach. Não só as investigações sobre temas específicos, em que se distinguem os artigos "Zur Theorie des negativen Urteils", "Die Überlegung" e "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes", são exemplos modelares da abordagem ontológica dos objectos típica da fenomenologia de Munique, como ainda a própria ideia de fenomenologia, tal como Reinach a explicita na conferência "Über Phänomenologie" proferida em Marburg em 1914, é inequivocamente a de uma ciência *a priori* dos objectos, vale dizer, das respectivas essências.<sup>202</sup> Reinach não qualifica a sua fenomenologia como fenomenologia do objecto, nem tão pouco este termo aparece na sua obra, mas a razão disso está simplesmente no facto de Reinach entender a fenomenologia em geral como fenomenologia do objecto. A finalidade do presente capítulo é justamente a de abordar a ideia de fenomenologia em Reinach sob a perspectiva da fenomenologia do objecto tal como é entendida por Moritz Geiger e Paul Ferdinand Linke, sobretudo no que toca ao objectivismo e à demarcação da filosofia transcendental.

A conferência de Reinach em Marburg em Janeiro de 1914 sobre fenomenologia é, a vários títulos, notável. Antes de mais, constitui uma das primeiras tentativas de formulação do que a fenomenologia é e também do que ela não é.<sup>203</sup> Reinach dirigia-se aí a um público que, até pela vinda à luz pouco antes do primeiro número do *Jahrbuch für*

<sup>202</sup> É neste sentido que Spiegelberg designa a fenomenologia de Reinach como "phenomenological ontology of essences". SPIEGELBERG 1982a, pp. 191200.

<sup>203</sup> O carácter pioneiro da conferência de Reinach no que toca a uma definição de fenomenologia é tanto mais salientar quanto Pfänder em 1918 (!) declara não ser ainda possível dizer o que é a fenomenologia e o que pretende. Cf. Introdução da 2ª Parte.

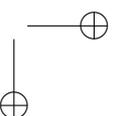
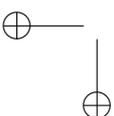


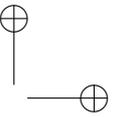
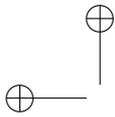


*Philosophie und Phänomenologische Forschung*, se encontrava, sem dúvida, muito interessado em saber o que era afinal a fenomenologia, mas para quem ela representava algo de novo e desconhecido.<sup>204</sup> A conferência visava, assim, apresentar sucintamente os pontos fundamentais da fenomenologia e, ao mesmo tempo, marcar a sua diferença relativamente às correntes filosóficas da época. Proferida pelo colaborador mais próximo de Husserl e coeditor do *Jahrbuch*, a conferência constitui, portanto, um documento de grande importância enquanto explicitação da ideia que os próprios fenomenólogos faziam de fenomenologia. Um outro ponto que notabiliza a conferência, e que se prende muito de perto com a afirmação da diferença da fenomenologia, é o local em que foi proferida. Marburg constituía o centro incontestado do neokantismo na Alemanha de então. Daí que interessasse a Reinach marcar sobremaneira a especificidade da fenomenologia face à filosofia transcendental. Reinach defende um objectivismo radical que, pode-se dizê-lo, se situa no extremo oposto à da revolução copernicana de Kant. Finalmente, a conferência ganha também um interesse especial devido à sua data, pouco depois da publicação das *Ideias* de Husserl. Foi nas *Ideias* que se tornou patente a viragem de Husserl para uma fenomenologia transcendental, de cariz idealista. Essa viragem, operada no pensamento e no ensino universitário de Husserl alguns anos antes, tinha sido considerada por Reinach como uma aproximação de Husserl ao neokantismo da escola de Marburg.<sup>205</sup> A demarcação de Reinach contra a filosofia transcendental é, desse modo, também uma demarcação contra a reformulação transcendental da fenomenologia. Curiosamente, as *Ideias* não são citadas, nem tão pouco referidas por Reinach, e isso apesar de o livro publicado, o primeiro dos três planea-

<sup>204</sup> De regresso a Göttingen, Reinach referir-se-ia com humor às suas "actividades missionárias" em Marburg. Ana 379 B II 5, 371, citado em SCHUHMANN/SMITH 1987, p. 24.

<sup>205</sup> SCHAPP 1959, p. 20: "Reinach warf Husserl seine Wendung zur Marburger Schule vor, die damals in München wohl schon bemerkt war. Er hielt es nicht für richtig, daß Husserl in metaphysischen Bestrebungen Anlehnung bei den Marburgern suchte."





dos, ter por subtítulo "Introdução Geral à Fenomenologia Pura", ou seja, de ter a ver directamente com o tema da conferência; apenas é feita uma breve referência às *Investigações Lógicas*. Tal omissão pode-se e, tendo em conta o sentido da conferência, deve-se mesmo entender como uma rejeição da ideia de fenomenologia nelas apresentada por Husserl. Quer isto dizer que a conferência de Reinach em Marburg em Janeiro de 1914 é um marco divisório não só externamente em relação ao neokantismo, mas também no seio do próprio movimento fenomenológico.

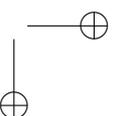
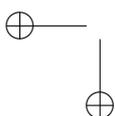
O texto da conferência divide-se em duas partes. A primeira parte é mais de afirmação, Reinach expõe aí o que a fenomenologia faz e sobretudo como o faz, e a segunda parte é mais crítica, nela Reinach procura principalmente trazer à luz os pressupostos infundados da filosofia transcendental.

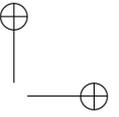
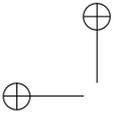
Reinach começa por apresentar a fenomenologia como "um método do filosofar exigido pelos problemas da filosofia"<sup>206</sup>. Não se trata, pois, de um método entre outros existentes, mas sim de um exigido pela natureza do objecto a investigar. Neste sentido, a fenomenologia é o único método objectivo de filosofar e, conseqüentemente, há que entendê-lo como o método filosófico. Por isso mesmo, Reinach considera ser a coisa mais ociosa do mundo falar da fenomenologia enquanto não se adquirir o que a caracteriza como método: "o olhar fenomenológico e a atitude fenomenológica"<sup>207</sup>. O que distingue fundamentalmente o método da teoria é o exercício que o método necessariamente implica. As teorias expõem-se e os métodos aplicam-se. Reinach propõe-se então mostrar obliquamente o que é a fenomenologia, isto é, tratar fenomenologicamente alguns problemas filosóficos de modo a que os ouvintes se apercebam indirectamente daquilo em que consiste a atitude fenomenológica.

Habitualmente o que vemos do mundo é apenas o que nos con-

<sup>206</sup> REINACH 1921, p. 379: "...bei der Phänomenologie...handelt es sich um eine Methode des Philosophierens, die gefordert ist durch die Probleme der Philosophie."

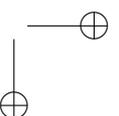
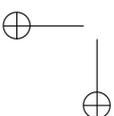
<sup>207</sup> Cf. *ibid.*.

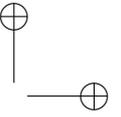




vém ver ou o que as nossas necessidades nos obrigam a ver. A maior parte das vezes passamos pelas coisas e não nos damos conta delas. Ver realmente é algo muito difícil. As cores, por exemplo, são difíceis de ver na sua diversidade, nos diferentes tons, afinidades, contrastes, etc. O que ao olhar treinado do pintor surge numa riqueza extraordinária de matizes reduz-se a uma cor uniforme para os olhos da maioria das pessoas. Mais difícil ainda é ver o que se passa na nossa consciência, a variedade, qualidade e intensidade dos estados e actos psíquicos. Mesmo quando é fácil dar-mo-nos conta da sua existência – sabemos sem mais quando estamos alegres, tristes, desanimados ou quando temos sensações, recordações, expectativas, etc. –, é difícil vê-los na sua estrutura qualitativa. Mas as dificuldades tornam-se ainda muito maiores quando os objectos a ver são de natureza ideal, como sejam os números, conceitos, proposições, etc. Aqui os objectos estão de tal modo distantes de nós que, apesar de os delimitarmos com uma definição, não divisamos aquilo que eles são, o mesmo é dizer, a sua essência.

A atitude natural é de uma grande distância relativamente aos objectos. Servimo-nos e falamos deles, mas quase sempre sob esta ou aquela perspectiva, com este ou aquele propósito, mantendo-nos afastados deles. Ora constitui grave engano julgar que a ciência ultrapassa esta distância da atitude natural, que com o estudo científico dos objectos nos aproximamos mais deles. Não só existem ciências que omitem qualquer intuição essencial dos objectos que tratam e se cingem a definições - vejam-se as ciências empíricas que se limitam a focar uma determinada função ou relação do objecto - como há mesmo ciências, que embora exijam pela sua própria ideia uma intuição de essências, se têm de facto eximido a essa tarefa indispensável. Destas últimas o caso mais gritante é o da psicologia descritiva. Ao contrário da psicologia genética que tem a ver com as ocorrências reais, compete à psicologia descritiva proceder a uma inventariação das espécies dos fenómenos psíquicos independentemente da sua existência real. Trata-se de fixar e classificar os diversos fenómenos psíquicos quanto à sua essência e

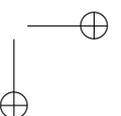
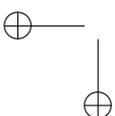


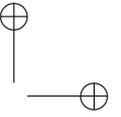


não quanto à sua realização efectiva. Mas como há-de ela fazê-lo se até da essência do que é psíquico não tem uma ideia clara ? A distinção de psíquico e físico não resulta de uma determinação ou definição, antes toda e qualquer determinação a este respeito há-de obedecer à diferença de essências. É psíquico aquilo que pertence ao eu, que se insere na corrente das suas vivências, e que pela sua essência se distingue de tudo o que transcende essa corrente, sejam casas, conceitos ou números. Só por não ter isto em conta, por se recusar a olhar directamente os objectos, é que a psicologia pode incorrer em graves erros, como seja conferir um estatuto psíquico às cores e aos sons. Mas o facto de as cores e os sons não existirem realmente, de as ciências naturais apenas considerarem ondas luminosas e vibrações do ar, não significa que as cores e os sons sejam algo subjectivo e psíquico. A visão de uma cor ou a audição de um som são indubitavelmente actos psíquicos, mas nem as cores vistas nem os sons ouvidos se confundem com os respectivos actos egológicos. A essência da visão é radicalmente diferente da essência da cor vista, tal como a audição é essencialmente diferente do som ouvido. São distinções fundadas na essência dos objectos, distinções que nada têm a ver com as existências ou inexistências dos mesmos.

Mas a intuição de essências, a visão directa dos objectos, daquilo que eles são e que constitui a sua unidade e identidade, é um requisito também de outras ciências além da psicologia. A tarefa do historiador, por exemplo, é alcançar uma evidência adequada de determinado acontecimento ou de certa figura da História. Não é, porém, tarefa fácil e, por isso, muitas vezes analisa as relações ou os meios em que tais acontecimentos e figuras se inserem de modo a evitar a penosa intuição dos mesmos. Nada pode, no entanto, substituir esse contacto directo com o objecto. Mesmo o estudo da génese, do desenvolvimento e das consequências do objecto não supre a intuição da sua essência.

Outras ciências evitam por princípio a apreensão directa dos seus objectos. Entre estas conta-se a matemática. "O matemático orgulha-se de não conhecer aquilo de que fala - de não conhecer a sua essência ma-

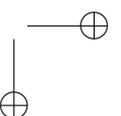
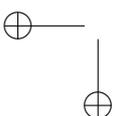


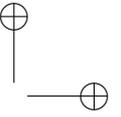


terial."<sup>208</sup> Fala de números, por exemplo, mas ao fazê-lo o que lhe interessa são unicamente as propriedades deles e não o que eles são. Dirá que aquilo a que chama números e que designa por  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ... obedece a determinadas leis, por exemplo, que  $a+b=b+a$  e  $a+(b+c)=(a+b)+c$ . Não sabe, todavia, nem tão pouco lhe interessa saber, em que medida as propriedades comutativa e associativa da adição dependem da natureza de número. Não sujeita os axiomas que toma como ponto de partida a qualquer exame dada a impossibilidade de os demonstrar, único critério de validade aceite pelo matemático. Os axiomas são, pois, simples hipóteses ao lado de outras hipóteses possíveis que podem mesmo ser-lhes contrárias. Poder-se-ia também construir na base destas hipóteses contrárias um sistema coerente, não contraditório, de proposições. A matemática não tem, por conseguinte, qualquer garantia ou certeza da necessidade dos axiomas em que se fundamenta. A necessidade e o rigor das demonstrações acaba por assentar em arbitrariedades axiomáticas. Mais ainda, o matemático não só não procede a um exame dos axiomas, como nem precisa de saber qual o sentido dos mesmos. Qual o sentido, por exemplo, da comutação, da proposição  $a+b=b+a$ ? O matemático rejeitará semelhante questão; a ele basta-lhe a possibilidade de comutar os sinais mesmo ignorando o significado dessa comutação. Mas a questão do sentido que não interessa ao matemático é de suma importância para o filósofo que não pode ficar pelos sinais, que, pelo contrário, tem de penetrar na essência daquilo que os sinais assinalam.

O filósofo não pode proceder como o simples matemático que desaprendeu a ver e que apenas sabe demonstrar, aliás diga-se, demonstrar a partir de axiomas que estabeleceu arbitrariamente. O filósofo tem de clarificar o que o matemático admite às cegas. Incumbe-lhe investigar as essências fundamentais da matemática, verificar a rigorosa necessidade das mesmas e explicar desse modo as leis matemáticas que nelas se fundam. Portanto, nada de menos se pede ao filósofo

<sup>208</sup> *ibid.*, p. 385: “Es ist der Stolz des Mathematikers, das nicht zu kennen, von dem er spricht – es seinem materialen Wesen nach nicht zu kennen.”

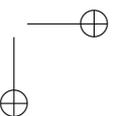
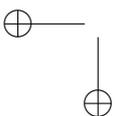


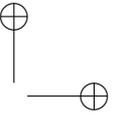


neste âmbito do que tornar compreensíveis os caminhos seguidos pela matemática. Para isso, tem de aprender a ver de novo os problemas para lá dos sinais e regras com que o matemático opera. Tem de ir às próprias coisas e intuí-las na sua essência.

O axioma da geometria, de que por um ponto exterior a uma recta só pode ser traçada uma única recta no mesmo plano que não intersecta a primeira, tem para o matemático a mesma validade que os axiomas contraditórios, a saber, que é possível traçar mais do que uma ou nenhuma recta. Na base de qualquer deles é possível construir um sistema não contraditório de proposições. O matemático não poderá deixar de afirmar a igual legitimidade de qualquer destes sistemas. Se atendermos, porém, ao ser de pontos e rectas, àquilo que eles são, verificaremos que esses sistemas não têm a mesma validade. Embora não existam pontos e linhas realmente no mundo, eles não deixam de ter uma essência. Ao intuí-los adequadamente verificamos que na verdade por um ponto exterior a uma recta só é possível traçar no mesmo plano uma recta que a não intersecta e que é falso não poder ser traçada nenhuma. Se, no entanto, o matemático estabelecer esta última afirmação como axioma, então quer isso dizer que ou entende por pontos e rectas outras entidades, ou que se trata de de um sistema de proposições fundado numa mera hipótese. Tratar-se-ia neste caso de um simples exercício matemático, e, portanto, com o seu valor intrínseco, mas sem qualquer validade na medida em que não poderia reivindicar necessidade ou universalidade.

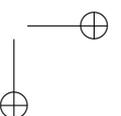
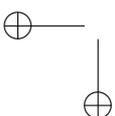
Um outro bom exemplo de como o contacto directo com as coisas lança uma nova luz sobre os problemas da matemática e obriga a rever preconceitos há muito enraizados no espírito das pessoas é o que é dado pelo exame fenomenológico da divisão entre números cardinais e ordinais. Tal divisão é hoje pacífica, a bem dizer ninguém a põe em causa, e apenas se coloca a questão sobre a prioridade de uns ou de outros. Alguns matemáticos, Reinach cita Helmholtz e Kronecker, atribuem a prioridade aos ordinais na medida em que estes, ao designarem ordenadamente um determinado conjunto de objectos, constituem o ponto

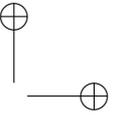




de partida para o desenvolvimento do conceito de número. Dada uma série de objectos, tomemos como exemplo as letras do alfabeto *a, b, c, d, e*, podemos assinalá-las sucessivamente como primeira, segunda, terceira, quarta, quinta. No caso de querermos designar o conjunto dos ordinais utilizados ou o número de letras basta empregar o último ordinal. Desse modo, obteríamos o número cardinal cinco. Deve-se, porém, ter aqui em conta que se tratam propriamente de sinais ordinais e não de números ordinais. Não são números, porque é precisamente a sua génese que se tenta explicar a partir dessa designação primeira. O número surgiria como o último ordinal a fim de designar todos os objectos assinalados. Esta explicação, que à primeira vista parece muito clara, está cheia de problemas para o filósofo. Como se compreende que o último dos ordinais indique simultaneamente o número de todos os objectos assinalados ordinalmente? O que está envolvido nesta pergunta não é menos que o sentido dos números cardinais e ordinais.

Tem-se colocado a questão sobre o sentido de número, perguntando de que é que o número é predicado. Uma resposta é que o número se predica das coisas contadas. Mas se o número três, por exemplo, se predicasse de cada um dos objectos tal como acontece com a cor, então cada um seria três, o que é manifestamente falso. Face a tal dificuldade, passou-se a dizer que o número não se predica das coisas contadas, mas sim do conjunto das mesmas. No entanto, também esta resposta enfrenta sérias objecções. Os conjuntos têm determinadas propriedades consoante os elementos de que são compostos. Um conjunto de árvores pode estar próximo de um outro, um certo conjunto pode possuir maior ou menor força, mas um conjunto não pode ser quatro ou cinco. Um conjunto não é vermelho pelo facto de todos os seus objectos serem vermelhos e, de igual modo, também não é quatro pelo facto de ser composto por quatro elementos. O quatro pode ser atribuído ao conjunto que contenha quatro elementos, mas com certeza que não lhe pode ser predicado. Para evitar semelhantes dificuldades, a solução que Frege propõe é que o número é uma afirmação acerca de um conceito. Assim, a proposição "o carro do imperador é puxado por quatro

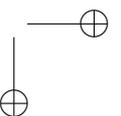
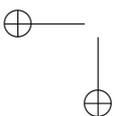


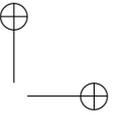
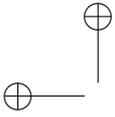


cavalos" significa que sob o conceito dos cavalos que puxam o carro do imperador são subsumidos quatro objectos. Todavia, também esta explicação não colhe. A afirmação que são quatro objectos que são subsumidos no conceito é muito diferente de predicar o quatro ao conceito. Um conceito que abrange quatro objectos não é quatro, assim como um conceito que compreende objectos materiais não é ele mesmo material.

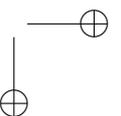
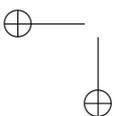
À vista das aporias que semelhantes respostas à questão sobre o sentido de número levantam, o filósofo tem de perguntar se o problema está bem posto, se na sua formulação não se encontra algum preconceito. Com efeito, é esse o caso. A pergunta sobre o sujeito de que se predica o número assenta na ideia preconcebida de que todo o elemento do pensamento é predicável. Tal ideia é errada. Na verdade, se fizermos a afirmação "Só A é b", verificamos que o termo "só" desempenha uma função importantíssima no seio da proposição; contudo, não teria qualquer sentido perguntar que é que "só" predica. Ele não é predicado de A, como o não é de qualquer outro elemento. Do mesmo modo, não são predicados os elementos categóricos quantificadores das proposições "Todos os A são b" e "Alguns A são b". Eles apenas quantificam o âmbito de A que é determinado predicativamente pelo ser-b. Ora com o número passa-se o mesmo que com estes quantificadores. O número em si não é um predicado, pelo contrário, ele pressupõe já uma predicação ao delimitar o âmbito dos objectos que são determinados por um predicado. Quer isto dizer que o número não é a resposta à pergunta "quantos são ?", mas sim à pergunta "quantos A são b ?". Só assim se compreende que um mesmo âmbito de objectos possa ser predicado, ora nos elementos individuais que o constituem, ora no seu todo. A afirmação "cinco árvores são verdes" significa que cada uma é verde, mas a afirmação "quatro cavalos bastam para puxar um coche" não significa de modo algum que cada um deles baste para o fazer.

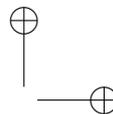
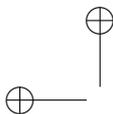
Posto a claro o carácter não predicativo de número, põese o problema dos números cardinais. É que parece não haver quaisquer dúvidas acerca do facto de serem predicados dos objectos que enumeram. Aparentemente eles determinam o lugar que um elemento de um con-





junto ordenado ocupa nesse mesmo conjunto. Ora é isto que um exame directo das coisas põe em causa. Nos elementos da série há um elemento inicial, assim como há um elemento final. Entre eles temos um elemento que se segue ao elemento inicial, depois um outro que segue a esse e assim sucessivamente. O lugar de cada elemento é determinado pela contínua referência ao elemento inicial da série. Tal determinação, porém, não encerra a menor referência a qualquer número. O primeiro, o elemento inicial, tem tanto a ver com o um, como o último tem a ver com o cinco ou o seis, a saber, nada. O lugar que cada elemento ocupa na série é determinado unicamente pela relação de sucessão relativamente ao elemento inicial. O segundo é o que segue ao primeiro, o terceiro o que segue ao seguinte do primeiro e assim por diante. O mesmo processo encontra-se na designação de pais e avós ou filhos e netos. Os avós são os que vêm a seguir aos pais e os netos os que vêm a seguir aos filhos. Nestas designações não há qualquer vestígio de números. Os ordinais pura e simplesmente não são números. A ilusão de o serem é provocada pelo facto de a sua designação ter um cariz numérico, isto é, de terceiro ter a ver com três, quarto com quatro, etc. Há, pois, que esclarecer o que é, no mínimo, uma afinidade de nomes entre ordinais e cardinais. A designação ordinal é complexa. Para designar o elemento *c*, no conjunto acima introduzido das letras do alfabeto, é necessário referir que é o elemento que se segue ao elemento seguinte do elemento inicial. Ora uma maneira de simplificar o processo, de o tornar sobretudo mais cómodo, é recorrer ao número dos elementos do conjunto. A série tem um certo número de elementos e o mesmo vale dizer para cada parte da série. O elemento *c* é aquele até ao qual a série tem três elementos e, por isso, é o terceiro, e o *d* é o quarto pela mesma razão. Os sinais ordinais obtêm o nome dos números em que se baseiam. É essa a relação entre ordinais e cardinais. Mas só os cardinais são números. E os ordinais pressupõem-nos. Apenas por desrespeito a uma visão directa das coisas é que se pode, portanto, pretender considerar os ordinais como números e, o que ainda é pior, atribuir-lhes uma prioridade numérica relativamente aos cardi-





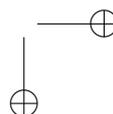
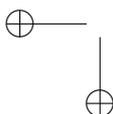
nais.

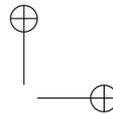
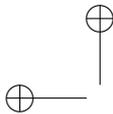
Com a análise fenomenológica da distinção entre ordinais e cardinais Reinach termina a primeira parte da conferência. Como foi dado ver, Reinach limita-se aí a aplicar, a título de exemplo, o método fenomenológico a diversos problemas da filosofia. Mas além da mostragem ao vivo do método fenomenológico, é de ter em conta ainda nesta primeira parte da conferência os próprios exemplos escolhidos. Tratam-se de problemas-fronteira adequados a lançar luz sobre o relacionamento entre a filosofia e as ciências, nomeadamente, da psicologia e da matemática. Esta problemática desempenha um papel central no neokantismo e Reinach não deixou passar a oportunidade de, através dos exemplos escolhidos, marcar de imediato a diferença entre a fenomenologia e a filosofia neokantiana. Ora esta intenção subjacente aos problemas tratados fenomenologicamente por Reinach é tanto mais de realçar quanto constitui o substrato da crítica explícita na segunda parte da conferência à subjectivação e restrição do *a priori*.

A principal característica da escola neokantiana de Marburg reside na interpretação da crítica kantiana da razão como uma crítica do conhecimento científico. Hermann Cohen expõe a filosofia teórica de Kant como teoria da experiência, entendida esta, não como experiência do quotidiano, mas sim como experiência científica.<sup>209</sup> O mérito de Kant consistiria justamente em ter descoberto um novo conceito de experiência, a saber, a experiência como ciência matemática da natureza.<sup>210</sup> Ao invés da experiência tal como é entendida no dia a dia, em que o objecto apenas é passivamente percebido, a experiência científica – aqui há que entender por ciência a ciência newtoniana – constrói o seu próprio objecto. Ora essa construção é uma construção matemática, sendo precisamente este traço que distingue a moderna ciência, a partir de Galileu, da ciência aristotélico-medieval. O intento da filosofia kantiana é então o de fundamentar o facto das ciências na-

<sup>209</sup> Cf. COHEN 1987.

<sup>210</sup> Cf. Schulthess 1984, p. 11.





turais puras, mas sobretudo o facto da ciência da matemática.<sup>211</sup> Também Paul Natorp considera que o primeiro dos elementos essenciais do método transcendental, método que constitui a ideia crucial da escola de Marburg<sup>212</sup>, é a referência segura ao facto histórico da ciência.<sup>213</sup> Nisso reside a garantia de a filosofia não se mover nos espaços vazios da especulação. O segundo elemento do método transcendental é a exigência de ao facto juntar a razão da sua possibilidade e, assim, a sua justificação.<sup>214</sup>

O que Reinach acaba, portanto, por pôr em causa com a análise fenomenológica de problemas matemáticos é o facto da ciência como ponto de partida seguro para a filosofia. A ciência só pelo facto da sua existência não constitui de modo algum um lugar privilegiado do filosofar. Pode parecer efectivamente que as ciências naturais matematizadas constituem, pelo facto de criarem o seu próprio objecto, a via mais adequada para a filosofia chegar às coisas; essa foi a ilusão a que sucumbiram os filósofos de Marburg. Contudo, tal construção científica do objecto não só não aproxima as coisas, como ainda as esconde mais e as afasta. É precisamente por se mover ainda numa esfera de factos que a ciência permanece numa atitude natural vigente no dia a dia. A única via da filosofia para chegar às coisas tal como elas são é uma via própria, independente dos factos e respectivas contingências. Essa via é a da intuição das essências.

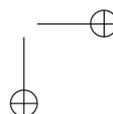
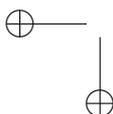
A segunda parte da conferência, ao mesmo tempo que sublinha o carácter *a priori* da intuição das essências, faz uma crítica à subjectivação do *a priori* e à redução arbitrária do mesmo a poucos campos. Embora tanto a fenomenologia como a filosofia kantiana afirmem o carácter *a priori* do conhecimento, uma e outra possuem noções radicalmente diferentes sobre a natureza desse *a priori*. O ponto comum é aceção de que há conhecimentos que não provêm da experiência.

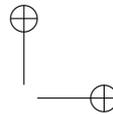
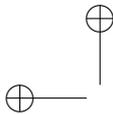
<sup>211</sup> Cf. COHEN 1987, p. 108.

<sup>212</sup> Cf. NATORP 1912.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, p. 196.

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*, p. 197.

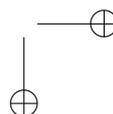
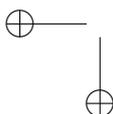


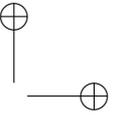


O que provém da experiência cinge-se ao singular, ao objecto concreto situado no tempo e no espaço. A percepção, ou qualquer outra forma de experiência, só pode ser feita a partir de determinado ponto, em condições espaciais e temporais, e esse ponto tem de se situar na proximidade do objecto. Em contrapartida, o conhecimento *a priori* não está dependente de tais condições. A verificação de que, por exemplo, a cor laranja se encontra entre as cores vermelho e amarelo é um conhecimento que pode ser levado a cabo em qualquer lugar e a todo o momento, sem para isso haver necessidade de recorrer a uma percepção ou representação. Esse conhecimento baseia-se unicamente na intuição das essências das cores em causa e essa intuição é sempre possível.<sup>215</sup> Mas a acessibilidade incondicional dos conhecimentos *a priori* tem tido interpretações erróneas. Uma é a doutrina do *consensus omnium* enquanto garante dos princípios do conhecimento; outra é a aceção dos conhecimentos *a priori* como necessidade do pensamento, como impossibilidade de pensar de outra maneira. O erro de tais interpretações reside em deslocarem do objecto para o sujeito a razão da necessidade. Ora relações e estados de coisas *a priori* subsistem independentemente de serem ou não conhecidos por qualquer sujeito.

Ao acentuar o carácter objectivo do *a priori* Reinach submete as características do *a priori* apontadas por Kant a dura crítica. Os conhecimentos *a priori* são universais unicamente no sentido de que os estados de coisas *a priori* têm de ser aceites por quem os pretenda julgar correctamente. Contudo, tal não significa que a universalidade seja específica às verdades *a priori*; qualquer verdade reivindica universalidade. A verdade empírica de que um torrão de açúcar soube a doce em determinado momento a um certo homem é tão universal como qualquer verdade *a priori*. O que é verdade em determinado momento e em determinado lugar não deixa de o ser numa outra ocasião ou em sítio

<sup>215</sup> REINACH, 1921, p. 396. “Wo auch immer in der Welt wir uns befinden, überall und immer steht uns der Zugang offen in die Welt der Wesenheiten und ihrer Gesetze.”



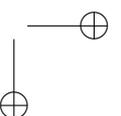
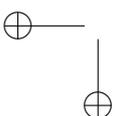


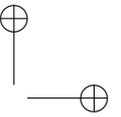
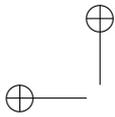
diverso. Mas o que Reinach rejeita liminarmente é que a necessidade de pensar assim o objecto (*Denknotwendigkeit*) seja uma característica do *a priori*. Acontecimentos empíricos podem dar azo à necessidade de os pensar de determinada maneira. Se alguém, conhecedor da História, se questionar qual das duas guerras é anterior no tempo, se a guerra dos trinta anos, se a guerra dos sete anos, ele sente a necessidade de pensar a guerra dos trinta anos como anterior. Em contrapartida, quem nega o princípio de contradição ou uma relação *a priori* não sente evidentemente qualquer necessidade de os pensar desse modo. Sem dúvida que há uma necessidade *a priori*, só que é uma necessidade do ser e não uma necessidade do pensamento. Apenas ontologicamente é que a necessidade caracteriza o *a priori*. A proximidade de dois objectos numa mesma sala é um ser contingente na medida em que esses objectos também se podem encontrar afastados. Não é o pensamento da sua proximidade que é contingente, mas sim a própria proximidade. Opostamente, o ser a recta a linha mais curta entre dois pontos é um ser necessário. Não tem sentido dizer que isso poderia ser de outra maneira, já que faz parte da essência de recta ser a linha mais curta entre dois pontos. Trata-se de um ter de ser assim e não poder ser de outra maneira. Portanto, quer isto dizer que "os estados de coisa são *a priori* quando a respectiva predicação, por exemplo, o ser-b, é exigido pela essência de A, ou seja, na medida em que se fundamenta necessariamente nessa essência"<sup>216</sup>.

O apuramento da necessidade ontológica dos estados de coisa revela simultaneamente a independência dos mesmos relativamente à sua apreensão, efectiva ou possível, por um sujeito. O que pela sua essência tem de ser assim, é-o independentemente de ser ou não ser conhecido.<sup>217</sup>

<sup>216</sup> *ibid.*, p. 397: "Apriorisch sind die Sachverhalte, sie sind es, insofern die Prädikation in ihnen, das b-Sein etwa, gefordert ist durch das Wesen des A, insofern es in diesem Wesen notwendig gründet."

<sup>217</sup> *ibid.*, p. 397: "Sachverhalte aber bestehen, gleichgültig, welches Bewußtsein sie erfaßt und ob überhaupt ein Bewußtsein sie erfaßt. Das Apriori hat an und für sich mit dem Denken und Erkennen auch nicht das mindeste zu tun."



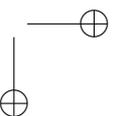
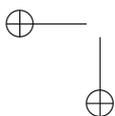


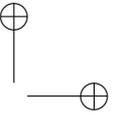
A posição de Reinach é manifestamente realista. Os objectos, as relações e os estados de coisas são o que são, independentes do facto de serem objecto de uma consciência. Pela sua essência possuem uma identidade e subsistência próprias. Mas este realismo não se reporta, evidentemente, a uma realidade empírica. Não é uma realidade de existência, mas tão-só de subsistência que é reivindicada para as essências. Não tem sentido, pois, querer ver neste realismo uma restauração do mundo platónico das ideias. A posição realista de Reinach vem no seguimento do realismo lógico de Bolzano, Brentano e Meinong.<sup>218</sup> Daí que a designação adequada para o realismo de Reinach seja também a de realismo lógico.

A afirmação realista de Reinach é reforçada com uma crítica ao idealismo transcendental. Numa clara alusão à filosofia kantiana, nomeadamente à respectiva noção de natureza, Reinach critica a ideia de que a natureza obedece às leis do pensamento, de que não possui um ser em si. Da intelecção de que as ocorrências da natureza são determinadas por relações *a priori* não se infere de modo algum que a natureza enquanto objecto a conhecer tenha de ser enformada pelas leis do pensamento. As relações *a priori* não são formas do pensamento, mas antes leis fundadas na essência das próprias coisas. Nada há de estranho em que tudo o que faça parte de determinada essência aconteça necessariamente da mesma maneira. Precisamente porque a sua essência é assim, cada caso tem de ocorrer do modo determinado pela essência. Se faz parte, por exemplo, da essência de mudança estar esta na dependência de ocorrências anteriores no tempo, então é evidente que isso é válido para toda e qualquer mudança concreta no mundo real. O idealismo kantiano prende-se, aliás, com um empobrecimento do *a priori*, vale dizer, a sua restrição a pouquíssimas áreas, nomeadamente a sua limitação ao campo formal. Ora todos os objectos, sem excepção, são o que são, têm uma essência e, portanto, obedecem a leis ditadas pela essência.<sup>219</sup> Todas as regiões do ser podem ser estudadas cientifi-

<sup>218</sup> Cf. Cap.II da 3ª Parte.

<sup>219</sup> *ibid.*, p. 400: "...was immer an Objekten wir denken, sie alle haben ihr "Was",

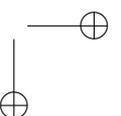
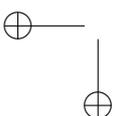


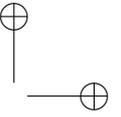
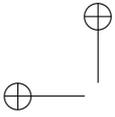


camente, de todas pode haver ciência na medida em que nelas prevalecem leis imutáveis. Deste modo, abrem-se horizontes vastíssimos à investigação fenomenológica. Por uma lado, surge a possibilidade de criar novas ciências atinentes a estudarem os recém-descobertos campos ontológicos, e, por outro lado, torna-se também possível fundamentar *a priori* as ciências empíricas já estabelecidas. Inclui-se neste caso, por exemplo, a psicologia. Compete à psicologia *a priori* elucidar as essências das vivências, nomeadamente da percepção, representação, juízo, sentimento, querer, etc., e daí haurir conhecimentos que são da máxima importância para a psicologia empírica. Reinach refere as relações entre percepção e representação, relações que têm um carácter *a priori*. Assim, a afirmação de que "a cada percepção corresponde uma representação" é uma proposição *a priori*, não tirada da experiência. O erro de David Hume foi precisamente o de considerar tal proposição como sendo de origem empírica. No entanto, a afirmação não pode significar que a uma percepção tida por um sujeito real, empírico, se segue uma representação do objecto percebido. Vemos e ouvimos muitas coisas de que nunca mais nos lembramos e das quais não fazemos representações de outra espécie. A correspondência afirmada na referida proposição é de ordem ideal, nada tem a ver com existências. Ela é válida *a priori* tal como a afirmação de que "a cada recta corresponde um circunferência da qual ela é o raio". De igual modo, a afirmação de que "toda a representação pressupõe uma percepção anterior da qual extrai os seus elementos" é de natureza *a priori*. Ela assenta na essência de representação. Estes conhecimentos *a priori* são necessários à investigação empírica. A psicologia experimental não pode investigar correctamente as vivências concretas deste ou daquele indivíduo se não tiver em conta as leis *a priori* pelas quais se regem. "A psicologia empírica não é de modo algum independente da psicologia *a priori*. As leis que se fundam nas essências da percepção e da representação, do

---

ihr "Wesen", und von allen Wesenheiten gelten Wesensgesetze. Es fehlt jedes, aber auch jedes Recht dazu, das Apriori auf das Formale in irgendeinem Sinne zu beschränken..."





pensamento e do juízo, são sempre pressupostas na investigação do decurso empírico de tais vivências na consciência."<sup>220</sup>

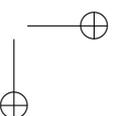
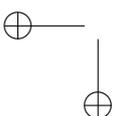
O que acaba de se dizer relativamente às ciências do psíquico, a necessidade de a psicologia empírica se fundamentar numa psicologia *a priori*, é também válido para as ciências da natureza. Há uma ciência *a priori* da natureza, uma ciência que investiga a essência do que é natural, nomeadamente as essências de cor, extensão, matéria, luz, som, etc. Nessas essências assentam leis que são válidas para todos os objectos e fenómenos reais que as ciências empíricas da natureza estudam. Toda a ciência empírica da natureza encontra o seu fundamento numa ciência *a priori*.

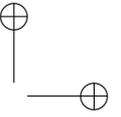
Por fim, há a salientar o contributo que o método da intuição das essências empresta aos problemas filosóficos tradicionais ainda em busca de solução. Reinach refere o problema do conhecimento. Não tem sentido definir o conhecimento, interpretá-lo, se antes disso não houver uma investigação do que o conhecimento é em si, na sua essência. Para tanto bastará olhar para o caso mais simples e trivial de conhecimento. Se repararmos nos casos em que nos damos conta que somos invadidos por uma alegria ou que verificamos que o som e a cor são distintos, então vemos que a essência do conhecimento consiste numa aceitação ou recepção daquilo que se oferece à consciência.<sup>221</sup> Reinach rejeita abertamente a doutrina kantiana e neokantiana sobre o conhecimento, reafirmada por Natorp pouco antes, de que o conhecimento consiste numa determinação do objecto pelo pensamento.<sup>222</sup> Reinach não põe

<sup>220</sup> *ibid.*, p.402: “Die empirische Psychologie ist keineswegs unabhängig von der apriorischen. Die Gesetze, die im Wesen der Wahrnehmung und Vorstellung, des Denkens und Urteils gründen, sie sind ständig vorausgesetzt, wenn der empirische Verlauf dieser Erlebnisse im Bewußtsein erforscht wird.”

<sup>221</sup> *ibid.*, p.404: “Auf die einzelnen Fälle des Erkennens und ihrer Existenz kommt es auch hier nicht an, aber an ihnen erschauen wir, wie überall, das Was, das Wesen des Erkennens, das in einem Aufnehmen liegt, in einem Empfangen und sich zu eigen Machen eines sich Darbietenden.”

<sup>222</sup> NATORP 1912, p. 203: “Denn Denken heißt Bestimmen; bestimmt ist für die Erkenntnis nichts, das nicht sie selbst bestimmt hätte; gefordert aber ist die Bestimmung an sich ohne Einschränkung; eine Bestimmung also, die nichts unbestimmt





em causa que o sujeito possa, de um ponto de vista lógico, posicionar e determinar algo. O juízo e, em especial, o juízo afirmativo, é um acto posicional e certas afirmações posicionam e determinam simultaneamente algo, como são as afirmações do tipo "A é b". Só que determinar não é o mesmo que conhecer. Um e outro possuem essências distintas, e, vendo bem a essência do acto de determinar, verifica-se que ele remete impreterivelmente para um conhecimento anterior que o fundamenta e justifica. Isto é, para determinar por meio de um juízo o quer que seja é indispensável conhecê-lo de antemão.<sup>223</sup> Determinar e conhecer não são, portanto, o mesmo. Conhecer é por essência passivo, limita-se a aceitar o objecto tal como este se apresenta à consciência.<sup>224</sup>

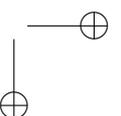
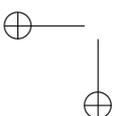
O método fenomenológico como Reinach o exemplifica é o de um regresso às próprias coisas; de regresso porque a atitude natural que é a do quotidiano, mas também a das ciências, é de distanciamento em relação a elas; de regresso às próprias coisas porque o quotidiano e a ciência limitam-se a lidar com as coisas e maneja-las como objectos de uso, moeda de troca, matéria de experiências, pedras de um sistema, elementos de uma teoria, ou seja, como aquilo que não são elas mesmas. Mas ir às coisas tal como são em si é intuí-las na sua essência. Esse regresso tem de ser radical, não pode ficar pelo caminho e satisfazer-se com os simulacros das coisas, com aquilo que passa por

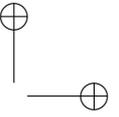
---

lasse. Diese vom Denken geforderte Bestimmtheit des Gegenstandes ist also auch vom Denken zu leisten - so wie sie überhaupt nur geleistet werden kann."

<sup>223</sup> REINACH 1921, p. 404: "Wir sehen, daß jede Bestimmung ihrem Wesen nach zurückweist auf ein Erkennen, von dem sie erst ihre Berechtigung und ihre Beglaubigung erhalten kann."

<sup>224</sup> A ideia da passividade do conhecimento era comum aos jovens fenomenólogos de Göttingen, que a julgavam tirar das Investigações Lógicas, tal como narra Edith Stein, uma discípula de Reinach: "Die Logischen Untersuchungen hatten vor allem dadurch Eindruck gemacht, daß sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantischer Prägung erschienen. Man sah darin eine "neue Scholastik", weil der Blick sich vom Subjekt ab- und den Sachen zuwendete: die Erkenntnis schien wieder ein Empfangen, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, nicht – wie im Kritizismus – ein Bestimmen das den Dingen sein Gesetz aufnötigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten."STEIN 1965, p. 174.

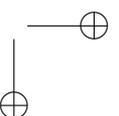
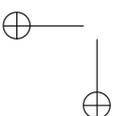


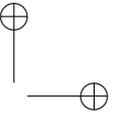


ser elas sem efectivamente o ser. Só o contacto directo com as coisas dá a garantia de que são elas e não interpretações, congeminações ou quaisquer outros substitutos a reivindicarem uma originalidade que não têm. Intuir as coisas é vê-las. Nada há de permeio. Quem vê um objecto não o representa por uma imagem, não o pensa através de um plano, não o infere a partir de qualquer outro dado. O objecto visto é garantia de si mesmo. Se a visão suscita alguma dúvida não há outra alternativa do que voltar a ver para confirmar ou rejeitar. A intuição possui dignidade de última instância. A ela cabe a decisão final sobre a adequação do conhecimento. Não teria sentido, pois, exigir que uma intuição se fundasse num raciocínio ou numa outra operação discursiva do pensamento. Isso seria negar a essência de intuição. O que caracteriza a intuição é justamente a sua imediatidade, o ter o objecto mesmo diante de si. Por outro lado, para que a intuição finalize plenamente o regresso às coisas, ela tem de ser intuição de essências. Se ela incidir sobre os aspectos accidentais das coisas, se se ativer àquilo que as enquadra facticamente, então ela não encontrará aí mais do que um caso individual carente de outros casos que o confirmem. A intuição teria continuamente de se repetir à procura da certeza absoluta que lhe era de todo impossível obter num só caso. Esse é justamente o destino do empirismo que, incapaz de ver mais do que factos, procura - e até constrói - incessante e insaciavelmente outros casos que confirmem o que viu. Apenas a visão das essências significa um regresso definitivo às coisas. Efectivamente, só a essência, enquanto aquilo pelo qual a coisa é ela e não outra, é necessária e universal. Vista por uma vez, é vista por todas.

A intuição das essências nada tem a ver com ideias repentinas ou iluminações instantâneas.<sup>225</sup> O regresso às coisas implica antes de mais uma profunda mudança de atitude em relação a elas. A atitude da vida prática que apenas sabe servir-se das coisas, dispor delas e usá-las, tem

<sup>225</sup> REINACH 1921, p. 405: “Wenn wir die Rückkehr zu den Sachen selbst anstreben, zur reinen, unverdeckten Intuition der Wesenheiten, so ist Intuition dabei nicht gedacht als eine plötzliche Eingebung oder Erleuchtung.”



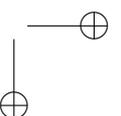
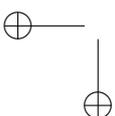


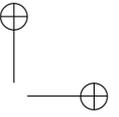
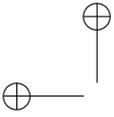
de dar lugar a uma atitude de contemplação e de respeito pelo que as coisas são. É necessário, pois, passar primeiro da ordem das existências para a ordem das essências. Essa mudança de atitude não é, porém, fácil. A atitude natural encontra-se enraizada bem fundo no ser do homem, no seu apego às realidades do dia a dia e às certezas há muito adquiridas. Ora a atitude fenomenológica significa um corte com essas certezas e realidades; o método fenomenológico começa por ser um desapego ao que se estava habituado. Para regressar às coisas, para chegar ao reino das essências, é indispensável percorrer um caminho difícil e penoso.<sup>226</sup> Desde o afastamento da atitude natural até ao contacto directo com as coisas vai uma enorme distância que só se vence pouco. A visão directa das coisas, a evidência plena que preenche completamente a intenção, dá-se após um processo em que se começa por antever as coisas e a descortiná-las. A visão é progressiva, primeiro vemos ainda mal, depois melhor e só no fim vemos bem.<sup>227</sup> A intuição das essências não é, pois, um dom ou um golpe de génio, nem tão pouco uma visão mística gratuita. As análises minuciosas e precisas que ela exige não estão isentas de erro. Mas os enganos e as ilusões só se podem superar com uma melhor visão.

A intuição última das essências, a evidência haurida nessa visão, é, por conseguinte, fruto de um trabalho esforçado de análise e estudo das coisas acessível a qualquer indivíduo. Postas de lado as "intuições" particulares e as "ideias de momento", a investigação fenomenológica torna-se um trabalho de conjunto, não só aberta a toda a comunidade de investigadores, mas também verificável por qualquer um. A fenomenologia pretende iniciar uma filosofia prospectiva de modo a que as sucessivas gerações de filósofos possam continuar o trabalho das

<sup>226</sup> *ibid.*, p. 405: "Es bedarf eigener und großer Bemühungen, um aus der Fernstellung, in der wir an sich zu den Objekten stehen, herauszukommen zu ihrer klaren und deutlichen Erfassung - gerade mit Hinblick darauf reden wir ja von phänomenologischer Methode."

<sup>227</sup> *ibid.*, p. 405: "Es gibt hier ein Näher- und immer Näher-kommen, und es gibt auf diesem Wege auch alle die Täuschungsmöglichkeiten, die jedes Erkennen mit sich führt."

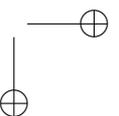
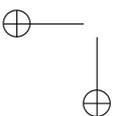


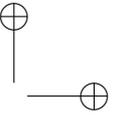
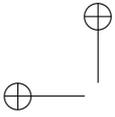


gerações anteriores.<sup>228</sup> Só assim a filosofia se tornará na mais rigorosa das ciências.

---

<sup>228</sup> *ibid.*, p. 405: “In dem Augenblick, wo an der Stelle der Einfälle die mühselige Aufklärungsarbeit einsetzt, ist die philosophische Arbeit aus den Händen der einzelnen in die der forarbeitenden und sich selbst ablösenden Generationen gelegt. Spätere Geschlechter werden es nicht verstehen, daß ein einzelner Philosophien entwerfen konnte, so wenig wie ein einzelner heute die Naturwissenschaft entwirft. Kommt es zu einer Kontinuität innerhalb der philosophischen Arbeit, so wird sich der welthistorische Entwicklungsprozeß, in dem sich eine Wissenschaft nach der anderen von der Philosophie ablöste, nun auch an der Philosophie selbst vollziehen.”

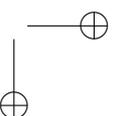
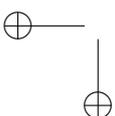


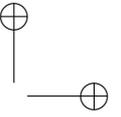


## CONCLUSÃO

A fenomenologia é a legítima herdeira da psicologia pura do século XIX. Legítima porque na sua origem está a psicologia pura entendida como uma ciência autônoma dos fenômenos psíquicos, ou seja, como ciência independente de toda a explicação psisofiológica. Herdeira porque torna suas as reivindicações principais da psicologia pura, a saber, o estatuto de uma ciência rigorosa da consciência e a fundamentação científica da filosofia. Mas é herdeira também no sentido negativo de que, ao assumir a herança, se substitui à psicologia pura, negando-lhe a capacidade de dar cumprimento ao que reivindicava.

A psicologia pura julgava alcançar o rigor científico que via nas ciências naturais com a aplicação do mesmo método empírico aos fenômenos psíquicos. O mecanismo psicológico herbartiano, em que as representações, quais peças de um mecanismo, se empurravam, condicionavam e obstruíam no mesmo espaço psíquico, é o exemplo mais descabelado de um cientismo positivista. Ora é aqui que a fenomenologia se demarca radicalmente da psicologia pura do século XIX. A ciência da consciência que se quer ciência fundadora da filosofia não pode fazer seu o método empírico das ciências naturais. A psicologia pura verificara a diferença profunda entre o psíquico e o físico que tornava impossível uma redução fisiológica dos dados psíquicos, mas não vira que essa diferença exigia também um método científico diferente. Coube à fenomenologia encontrar o método próprio para analisar a consciência agora entendida, não como receptáculo de representações, mas como consciência intencional indissociável dos seus





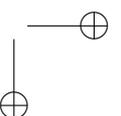
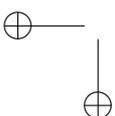
objectos. O que se dá à consciência deve ser visto em si, pura e simplesmente como dado, e na forma como é dado. Não estão em causa, pois, os factores empíricos que eventualmente lhe estejam na origem. Também não se pergunta a realidade efectiva do que é o dado, tão só se considera a doação. O que o método fenomenológico, portanto, implica é, antes de mais, uma mudança radical de atitude perante os objectos que se oferecem à consciência. Não interessa se o objecto existe realmente ou não, isso é algo que a fenomenologia deixa em aberto. Pode existir como não existir. O que verdadeiramente importa é que, ao dar-se à consciência, dá-se de determinada maneira. É isso que a fenomenologia começa por analisar. Em que medida é que os objectos que se dão à consciência têm de ser dados assim ou podem ser dados de outra maneira? Esta interrogação não pode ficar aquém do dado, não o descortinar entre outros dados, nem ir além dele, redunzindo-o a efeito ou resultado de outro dado; isso seria não respeitar o seu carácter absoluto. As razões porque o objecto dado se dá desta e não daquela maneira têm de ser procuradas nele próprio. Por isso mesmo, não há nada a discorrer sobre o dado. O que há a fazer é intuir a assência do que se dá para, assim, compreender a razão da forma como se dá.

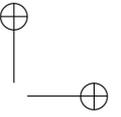
Os fenomenólogos de Munique são os herdeiros da psicologia pura de Lipps e, ao mesmo tempo, os executores da aspiração profunda dessa psicologia, a de fundar cientificamente a filosofia. Embora num contexto algo diferente, também aqui se aplica a palavra de Husserl de que a fenomenologia era a aspiração secreta de toda a filosofia moderna<sup>229</sup>.

A afirmação de Herbert Spiegelberg de que a fenomenologia não foi fundada, de que simplesmente cresceu<sup>230</sup>, tem a sua melhor justificação na forma como a fenomenologia despontou em Munique. O sentido plural de fenomenologia, bem assim como as escolas e as correntes no seio do movimento fenomenológico, encontram-se já tendencialmente presentes nas diferentes origens de fenomenologia.

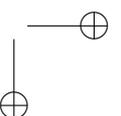
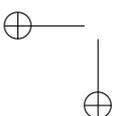
<sup>229</sup> HUSSERL 1976, p. 133.

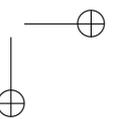
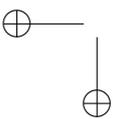
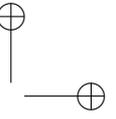
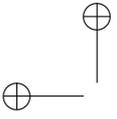
<sup>230</sup> SPIEGELBERG 1985, p. 3.

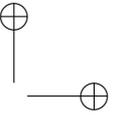
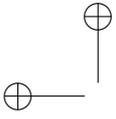




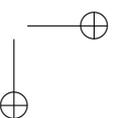
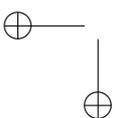
A especificidade da fenomenologia em Munique como fenomenologia do objecto não põe de modo algum em causa a sua acepção tradicional como fenomenologia de essências. Os objectos são precisamente visados no seu ser-assim e não no facto de serem ou não serem. É da essência e não da existência que se continua a tratar. Mas a designação de fenomenologia do objecto para marcar o pendor ontológico da fenomenologia de Munique tem o mérito de situar esta na tradição do realismo lógico da filosofia austríaca. A fenomenologia do objecto de Munique e a teoria do objecto de Alexius Meinong patentiam uma afinidade que de modo algum se reduz apenas ao nome. É a fenomenologia realista de Munique e não a fenomenologia transcendental de Husserl que se mantém na senda aberta por Balzano e Brentano em direcção a uma filosofia rigorosa.

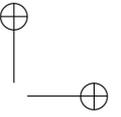






# BIBLIOGRAFIA





## A

### *Manuscritos dos fenomenólogos de Munique citados*<sup>231</sup>

#### PFÄNDERIANA

C III 1 – “Wollen und Überlegung”.

C III 2 – “Das Beachten”.

C V 2 – “Das Bewußtsein des Wollens”.

#### DAUBERTIANA

A I 1 – *Pasta* “Phänomenologie”:

/4r: “Die möglichen Bestimmungen der Phänomenologie”.

/15-20: “Gegenstand und Gegestandsbewußtsein”.

/34: “Phänomenologische und Kritische Frageltellung”.

/35: “Phänomenologische und transzendente Methode”.

/37: “Wie ist Phänomenologie als Wissenschaft möglich?”.

/45r: “Die Phanomenologie”.

/45r: “Die Phanomenologie”.

/49r: “Phänomenologie”.

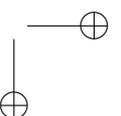
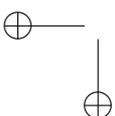
A I 4 – *Pasta de* “Lipps”:

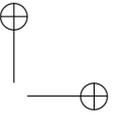
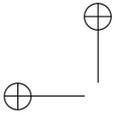
/2-16: “Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils”.

/56-65: “Das Wirklichkeitsbewußtsei”.

/71-89: “Psychologie des Wollens und Strebens”.

<sup>231</sup> A ordem de referência destes manuscritos obedece ao catálogo de Avé-Lallemant do espólio dos fenomenólogos de Munique depositado na Biblioteca Estatal da Baviera = AVÉ- LALLEMANT 1975a.





A I 5 – *Pasta “Husserl. Meinong”.*

/81-82: “Zur Diskussion mit Husserl”.

/92-102: “Zur Revision der L. U.”

/103-119: “Ältere Husserl-Studient und -Fragestellungen”.

/136-148: “Zur Kritik des Natorpschen Idealismus”.

A I 10 – *Pasta sobre temas lógicos e epistemológicos:*

Estudos sobre o artigo de Meinong “Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes” e sobre o artigo de F. Schumann “Zur Psychologie der Zeitanschauung”.

A I 11 – *Pasta “Erkenntnistheorie”:*

/14r: Esboço de uma carta de Husserl.

/18: “Phänomenologie”.

A II 7 – *Cadernos de apontamentos.*

C I 2 – *Diário.*

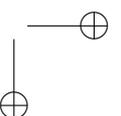
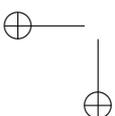
ANA 378 (Conrad):

A V 1 – “Bericht über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung”.

A V 3 – “Sachverhalt und Gegenstand”.

ANA 379 (Reinach)

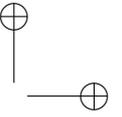
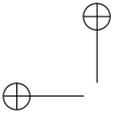
C I 1 – Correspondência a Conrad.



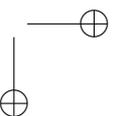
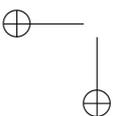
## B

### *Publicações dos fenomenólogos de Munique citadas e consuladas e bibliografia secundária utilizada:*

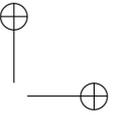
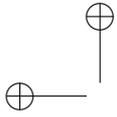
- AAVV, 1897, *Dritter Internationale Kongress für Psychologie in München vom 4. bis 7. august 1986*, München: Lehmann citado pela reimpressão de 1974, Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Reprint.
- AAVV, 1932, *La Phénoménologie. Journées d'études de la société thomiste*, Paris: Cerf.
- AAVV, 1959, *Edmund Husserl 1859-1959. Reccueil Commémoratif publié à l'occasion du centenaire du naissance du philosophe*, La Haye: Nijhoff.
- AAVV, 1968, *Akten des XIV Kongresses für Philosophie*, Wern: Herder.
- AMESEDER Rudolf, 1904, "Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie", in A. MEINONG, ed., *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, pp. 51-120.
- ANSCHÜTZ Georg, 1911, "Über die Methoden der Psychologie", in *Archiv für die gesamte Psychologie* XX, pp. 414-498.
- ANSCHÜTZ Georg, 1915, "Theodor Lipps +", in *Archiv für die gesamte Psychologie* XXXIV, pp. 1-13 (necrológio).
- ASMUS Walter, 1969, "Joahann Friedrich Herbart" in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 8, pp. 572-575, Berlin: Druncker & Humblot.
- ASMUS Walter, 1972, *Herbart in seiner und in unserer Zeit*, Essen: Neue Deutsche Schule Verlag.
- ASTER Ernest von, 1932<sup>2</sup>, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Kröner.



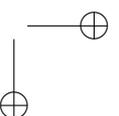
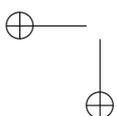
- ASTER Ernest von, 1935, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leiden: A.W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij.
- AVÉ-LALLEMANT Eberhard, 1958, "Psychologisch-ontologische Perspektiven", in *Philosophisches Jahrbuch* LXVI, pp. 166-180.
- AVÉ-LALLEMANT Eberhard, 1975a, *Die Nachlassse der Munchener Phdnomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- AVÉ-LALLEMANT Eberhard, 1975b. "Die Antithese Freiburg-Munchen in der Geschichte der Phänomenologie". in H. KUHN. E. AVÉ-LALLEMANT e R.GLADIATOR. eds., *Die Munchener Phänomenologie*. pp. 19-38.
- AVÉ-LALLEMANT Eberhard, 1975c, "Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers", in P.GOOD, ed., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, pp. 159-170.
- AVÉ-LALLEMANT Eberhard, 1980, "Schelers Phanomenbegriff und die Idee der Phanomenologischen Erfahrung", in *Phdnomenologische Forschungen* 9, pp. 90-123.
- AVÉ-LALLEMANT Ursula e Eberhard, 1982, "Alexander pfanders Grundriß der Charakterologie". in H.SPIEGELBERG e E.AVÉ-LALLEMANT. eds., *Pfädnder-Studien*, pp. 203-226.
- BECK Maximilian, 1928, "Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie". in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur-wissenschaft und Geistesgeschichte* 6, pp. 611-639.
- BECK Maximilian, 1930, "Der phänomenologische Idealismus. die phänomenologische Methode und die Hermeneutik im Anschluß an Theodor Celms: "Der phänomenologischer Idealismus Husserls"", in *Philosophische Hefte* 2, pp. 97-101.



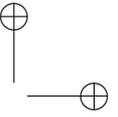
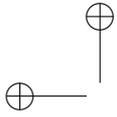
- BERGMANN Hugo, 1946, "Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann", in *Philosophy and Phenomenological Research* 7 , pp. 83-158.
- BIEMEL Walter, 1973. "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu" in H. NOACK. ed.. *Husserl. pp.* 282-315.
- BOEHM Rudolf, 1968, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl Studien.* Den Haag: Nijhoff.
- BOER Theodorus de, 1967. *Das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der L. U. E. Husserls*, Torino: Edizioni di Filosofia.
- BOER Theodorus de, 1968, "Die deskriptive Methode Franz Brentanos", in AAVV, eds., *Akten des XIV Kongresses für Philosophie*, 2º vol.. pp. 191-199.
- BOER Theodorus de, 1978, *The Development of Husserls Thought*, (Translated from the Dutch "De Ontwikkelingsgang in het denken van Husserl" by Theodore Plantinga). The Hague/Boston/London: Nijhoff.
- BOSSERT Philip, ed., 1975, *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honour of Herbert Spiegelberg*, The Hague: Nijhoff.
- BREDA H.L. van. ed., 1952, *Problèmes Actuels de La Phénoménologie. Actes du Colloque International de Phénoménologie. Bruxelles.* Avril 1951, Paris: Desclée de Brouwer.
- BREDA H.L. van, 1958. "La fécondité des grands thèmes husserliens pour le progrès de la recherche philosophique", in *Philosophisches Jahrbuch* 66, pp. 6-11.



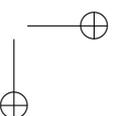
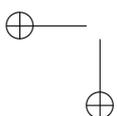
- BREDA H.L. van e Taminiaux Jacques. eds., 1959. *Husserl et La Pensée Moderne. Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie*. Krefeld 1-3 Novembre 1956. Den Haag: Nijhoff.
- BRETANO Franz, 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, citada segundo a edição de Oskar Kraus de 1924 reimpressa 1955, Hamburg: Felix Meiner.
- BRETANO Franz, 1892, “Über ein optisches Paradoxon”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 3, pp. 349-358.
- BRETANO Franz, 1893, “Über ein optisches Paradoxon II” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 5, pp. 61-82.
- BRETANO Franz, 1894, “Zur Lehre von den optischen Täuschungen” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 6, pp. 1-7.
- BRETANO Franz, 1897, “Zur Lehre von der Empfindung”, in AAVV. eds.. *Dritter Internationaler Kongress für Psychologie*, pp. 110-133.
- BRETANO Franz, 1889, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, reimpressa 1955, Hamburg: Felix Meiner.
- BRETANO Franz, 1926, *Die Vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, edição de Oskar Kraus, reimpressa 1968, Hamburg: Felix Meiner.
- BRETANO Franz, 1929, *Über die Zukunfft der Philosophie*, edição de Oskar Kraus, reimpressa 1968, Hamburg: Felix Meiner.
- BRETANO Franz, 1930, *Wahrheit und Evidenz*, edição de Oskar Kraus, reimpressa 1962, Hamburg: Felix Meiner.



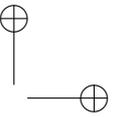
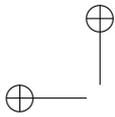
- BRETANO Franz, 1982, *Deskriptive Psychologie*, edição de R. Chisholm e W. Baumgartner. Hamburg: Felix Meiner.
- BRETTLER Lucinda, 1975, “Adolf Reinach”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 35/4, pp. 571-574.
- BROWN James, 1987, “Reinach on Representative Acts”, in K. MULLIGAN. ed.. *Speechact and Sachverhalt*, pp. 119-132.
- BRÜCK Marta, 1933, *Über das Verhältnis E. Husserls zu F. Brentano vomehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie*, Bonn: (Dissertação Universitaria).
- BURKHARDT Arim, 1986, *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*. Tübingen: Niemeyer.
- BUSSE L., 1903, “Edmund Husserl. Logische Untersuchungen”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 33, pp. 153-157 (Recensão).
- BÜTTNER Hans, 1935, “Die phänomenologische Psychologie Alexander Pfänders”, in *Archiv für die gesamte Psychologie* 94, pp. 317-346.
- CAIRNS Dorion, 1959, “A Letter from Husserl”, in AAVV, eds., *Edmund Husserl 1859-1959*, pp. 283-285.
- CELMS Theodor, 1928, “Der Phänomenologische Idealismus Husserls”, in *Acta Universitatis Latviensis* 19, pp. 249-441.
- CHISHOLM Roderick e HALLER Rudolf, eds., 1978, *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz, Graz 4-8 September 1977*, Amsterdam: Rodopi.
- CHISHOLM Roderick, 1968, “Brentano’s Descriptive Psychology”, in AAVV, eds., *Akten des XIV Kongresses für Philosophie*, 2, vol., pp. 165-174.



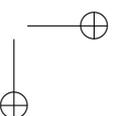
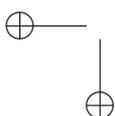
- CHISHOLM Roderick, 1972, "Beyond Being and Nonbeing", in R. HALLER, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*. pp. 25-36.
- CHISHOLM Roderick. 1978, "Brentano's Conception of Substance and Accident", in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds.. *Die Philosophie Franz Brentanos*. pp. 197-210.
- CHISHOLM Roderick, 1982, *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam: Rodopi.
- COHEN Hermann, 1984, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Werke 5*, Hildersheim/Zurich/New York: Georg Olms Verlag.
- COHEN Hermann, 1987, *Kants Theorie der Erfahrung. Werke 1.1*. Hildersheim/Zurich/New York: Georg Olms Verlag.
- CONRAD Theodor, 1911, "Über Wahrnehmung und Vorstellung", in A. PFÄNDER, ed., *Münchener Philosophische Abhandlungen*, pp. 51-76.
- CONRAD Theodor, 1968, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens*, Den Haag: Nijhoff.
- CONRAD-MARTIUS Hedwig, 1916, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien", in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 3. pp. 345-542.
- CONRAD-MARTIUS Hedwig, 1923, "Realontologie", in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologischer Forschung* 6, pp. 159-333.
- CONRAD-MARTIUS Hedwig, 1951, "Vorwort". REINACH 1951.
- CONRAD-MARTIUS Hedwig, 1959, "Die transzendente und die ontologische Phänomenologie", in AAVV, eds., *Edmund Husserl: 1859-1959*, pp. 175-184.



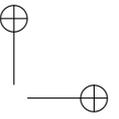
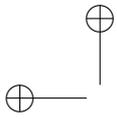
- CORNELIUS Hans, 1892, “Über Verschmelzung und Analyse”, in *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16 e 17, pp. 404-446, 30-75.
- CORNELIUS Hans, 1894, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, München: Rieger.
- CORNELIUS Hans, 1897, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig: Teubner.
- CORNELIUS Hans, 1899, “Über ’Gestaltqualitäten’”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 22, pp. 101-121.
- CORNELIUS Hans, 1900, “Zur Theorie der Abstraktion”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 24, pp. 117-141.
- CORNELIUS Hans, 1903, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig: Teubner.
- CORNELIUS Hans, 1921, “Selbstdarstellung”, in R. SCHMIDT, ed., *Selbstdarstellungen*, 2.vol.. pp. 80-99.
- CROSBY John F., 1982, “Towards grounding what ought to be in the nature of what is”, in J. SEIFERT, F. WENISCH, E. MORSCHER, eds., *Vom Wahren und Guten*, pp. 187-204.
- CROSBY John F., 1983, “A Brief Biography of Reinach”, in *Aletheia* 3. pp. IX-X.
- CROSBY John F., 1983, “Reinach’s Discovery of the Social Acts” in *Aletheia* 3, pp. 143-194.
- DAMBSKA Izydora, 1978, “François Brentano et la pensée philosophique en Pologne. Casimir Twardowski et son école”. in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 117-129.



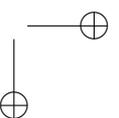
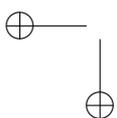
- DAVIE George, 1987, "Husserl and Reinach on Hume's 'Treatise'", in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 257-274,
- DOMBROWSKY Magdalene, 1950, *Das Wesen des Auszeugungs-triebes bei Alexander Pfänder*, Munchen: (Dissertação Universitária).
- DUSS Joseph, 1957, *Die Phänomenologie Alexander Pfänders*, Lovaina: (Dissertação Universitária).
- DÜRRE E., 1903, "Über die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses der Logik von der Psychologie. Betrachtungen im Anschluß an die LU von E. Husserl", in *Archiv für die gesamte Psychologie* 1. pp. 527-544.
- EBEL Gerhard, 1965, *Untersuchungen zu einer realistischen Grundlegung der phänomenologischen Wesensschau*, München: (Dissertação Universitária).
- EHLEN Nikolaus, 1914, *Die Erkenntnis der Außenwelt nach Theodor Lipps*, Münster: (Dissertação Universitária).
- EHRENFELS Christian von, 1890, "Über Gestaltqualitäten", in *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14. pp. 249-292.
- EHRENFELS Christian von, 1960a, "Über Gestaltqualitäten", in F. WEINHANDL, ed., *Gestalthaftes Sehen*. pp. 11-43.
- EHRENFELS Christian von, 1960b, "Hohe und Reinheit der Gestalt", in F. WEINHANDL, ed., *Gestalthaftes Sehen*, pp. 44-46.
- EHRENFELS Christian von, 1960c, "Weiterführende Bemerkungen" in F. WEINHANDL, ed., *Gestalthaftes Sehen*, pp. 47-60.
- EHRENFELS Christian von, 1960d, "Über Gestaltqualitäten (Ein Diktat)", in F. WEINHANDL, ed., *Gestalthaftes Sehen*, pp. 61-63.

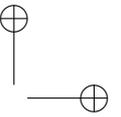
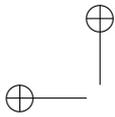


- FABIAN Reinhard, ed., 1984, *Christian von Ehrenfels, Leben und Werk*, Amsterdam: Rodopi.
- FANO Vincenzo, 1989, Die Phänomenologie des Wollens von Pfänder contra die deskriptive Psychologie Brentanos, (manuscrito).
- FEDORYKA Damian P., 1982, “Intentionality and the interpretation of conscious states as ‘objects’ of consciousness”, in J. SEIFERT, F. WENISCH, E. MORSCHER eds., *Vom Wahren und Guten*. pp. 177-186.
- FELS Heinrich, 1926, “Bernard Bolzano”, in *Philosophisches Jahrbuch* 39, pp. 384-418.
- FELS Heinrich, 1927a, “Die Philosophie Bolzanos”, in *Philosophisches Jahrbuch* 40, pp. 319-336 e 423-448.
- FELS Heinrich, 1927b, “Bolzano und Brentano. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie”, in *Regensburger Korrespondenz und Offertenblatt* 10, pp. 195 ss.
- FEULING Daniel, 1932, “Le Mouvement Phénoménologique. Position Historique. Idées Directrices. Types Principaux”, in AA VV, eds., *La Phénoménologie. Journées d’études de la société thomiste*, pp. 17-40.
- FIDALGO Antonio, 1982, “Die Intransitivität der Daseinsanalyse in ‘Sein und Zeit’” in *Didaskalia* 12. pp. 67-83.
- FIDALGO António, 1985, *Der Übergang zur Objektiven Welt. Eine kritische Erörterung zu Problem der Einfühlung bei Edith Stein*, Würzburg: (Dissertação Universitária).
- FIDALGO António, 1988, “A Fenomenologia de Munique”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 44/4, pp. 427-446.

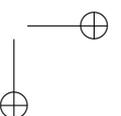
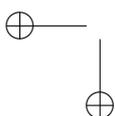


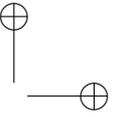
- FINDLAY John F., 1968, “Comments and Questions Raised by Professor Chisholm’s Paper on Brentanos Descriptive Psychology’, in AAVV, eds., *Akten des XIV Kongresses für Philosophie*, 2.vol., pp. 200-203.
- FINDLAY John N., 1972, “Einige Hauptpunkte in Meinongs philosophischer Psychologie”, in R. HALLER. ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, pp. 15-24.
- FINK Eugen, 1933, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik, mit einem Vorwort von Ed. Husserl”, in *Kant-Studien* 38. pp. 321-383.
- FINK Eugen, 1952, “L’ Analyse Intentionelle et le Problème de la Pensée Speculative”, in H. L. VAN BREDA, ed., *Problèmes Actuels de La Phenomenologie*. pp. 53-87.
- FINK Eugen, 1957, “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11/3, pp. 321-337.
- FINK Eugen, 1966, *Studien zur Phanomenologie 1930-1939*, Den Haag: Nijhoff.
- FISCHER Aloys, 1905, *Über symbolische Relationen*. München: (Dissertação Universitária).
- FISCHER Aloys, 1907, *Zur Bestimmung des ästhetischen Gegenstandes*, München: (Habilitationsschrift).
- FISCHER Alois, 1914, “Theodor Lipps”, in *Münchener Neuesten Nachrichten* de 17 de Outubro de 1914 (necrológio).
- FOLLESDAL Dagfinn, 1978, “Brentano and Husserl on intentional objects and percepçion”, in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 83-94.



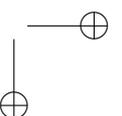
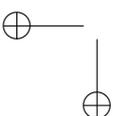


- FRAGATA Julio, 1959, “Metafísica Husserliana e Metafísica Tomista”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 15. pp. 236-244.
- FRAGATA Julio, 1959, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*. Braga: Livraria Cruz.
- FRAGATA Julio, 1962, *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga: Livraria Cruz.
- FULDA Hans F., 1976, “Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie”, in U. GUZZONI, B. RANG e L. SIEP, eds., *Der Idealismus und seine Gegenwart*, pp. 147-165. Hamburg: Felix Meiner.
- FUNKE Gerhard, 1966, *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*, Bonn: Bouvier.
- GADAMER Hans-Georg, 1963, “Die phänomenologische Bewegung”, in *Philosophische Rundschau* 11, pp. 1-45.
- GARDIES Jean-Louis, 1987, “A. Reinach and the Analytic Foundations of Social Acts”, in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 107-118.
- GEIGER Moritz, 1904, *Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen*. München: (Dissertação Universitária).
- GEIGER Moritz, 1907, “Methodologische und Experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre”, in *Psychologische Untersuchungen* 1/3. pp. 325-522.
- GEIGER Moritz, 1911, “Das Bewußtsein von Gefühlen”, in A. PFÄNDER. ed., *Münchener Philosophische Abhandlungen*. pp. 125-162.

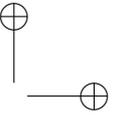
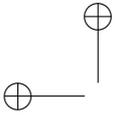




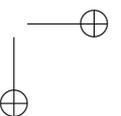
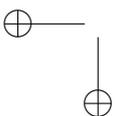
- GEIGER Moritz, 1915, “Zur Erinnerung an Theodor Lipps”, in *Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft* 10, pp. 68-73.
- GEIGER Moritz, 1921, “Fragment über den Begriff des Unbewußten und der psychischen Realität”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4, pp. 1-138.
- GEIGER Moritz, 1930, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, citada pela segunda edição de 1966, Hildesheim: Ohms.
- GEIGER Moritz, 1933, “Alexander Pfänders methodische Stellung”, in E. HELLER e F. LÖW. eds., *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen*, pp. 1-16.
- GEYSER Joseph, 1916, *Neue und Alte Wege der Philosophie*, Münster: Schöningh.
- GILSON Etienne, 1935, *Le Réalisme Methodique*, Paris: Pierre Téqui.
- GILSON Etienne, 1947, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris: Vrin.
- GILSON Lucie, 1955a, *Méthode et Metaphysique seLon Franz Brentano*, Paris:Vrin.
- GILSON Lucie, 1955b, *La Psychologie Descriptive seLon Franz Brentano*, Paris: Vrin.
- GOOD Paul, ed., 1975, *Max Scheler tm Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München: Francke.
- GURWITSCH Aron, 1929, “Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich”, in *Psychologische Forschung* 12, pp. 279-381.



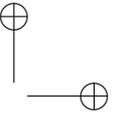
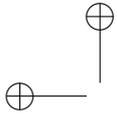
- HABEL Irmgard, 1960, *Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin*, München: Dissertação Universitaria.
- HALLER Rudolf, ed., 1972, *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*, Graz: Akademische Druck – und Verlagsanstalt.
- HALLER Rudolf, 1972b, “Über Armahme”, in R. HALLER, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, pp. 223-228.
- HALLER Rudolf, 1978, “Brentanos Sprachkritik oder daß ‘man unterscheiden muß, was es (hier) zu unterscheiden gibt’”, in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 211-224.
- HALLER Rudolf, 1979, *Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*. Amesterdam: Rodopi.
- HALLER Rudolf, 1986, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*, Amesterdam: Rodopi.
- HAMRICHK William, ed., 1985, *Phenomenology in Practice and Theory*, Dordrecht: Nijhoff.
- HARTMANN Nicolai, 1949, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Walter de Gruyter.
- HEDWIG Klaus, 1978, “Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano”, in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 67-82.
- HENGSTENBERG Hans-Eduard, 1970, “Die Sinnfrage unter phänomenologischem und ontologischem Gesichtspunkt”, in B. SCHWARZ, ed., *Wahrheit, Wert und Sein*, pp. 201-219.



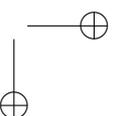
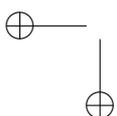
- HENCKMANN Wolfhart, 1985, "Theodor Lipps", in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 14, pp. 670-671, Berlin: Duncker & Humblot.
- HERBART Johann Friedrich, 1850, *Psychologie als Wissenschaft Sämtliche Werke*, Leipzig: Voss.
- HERING Jean, 1921. "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4, pp. 495-544.
- HILDEBRAND Dietrich von, 1975, "Selbstdarstellung", in L. PONGRATZ, ed., *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, pp. 77-127.
- HOCHE Hans-Ulrich, 1979, "Husserls Phänomenbegriff im Lichte sprachanalytischen Philosophierens", in *Phänomenologische Forschungen* 8, pp. 65-9
- HOERES Walter, 1969, *Kritik der Transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- HOFFMANN Klaus, 1987, "Reinach and Searle on Promising – A Comparison", in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 91-106.
- HOLENSTEIN Ehnar, 1972, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Ed. Husserl*, Den Haag: Nijhoff.
- HOLENSTEIN Elmar, 1975, "Einleitung des Herausgebers", in HUSSERL 1975, pp. XI-LIV.
- HOMPF Aloys, 1905, *Untersuchung über symbolische Relationen*, München: (Dissertação Universitária).
- HUSSERL Edmund, 1956, *Hua VII – Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. R. BOEHM, ed., Haag: Nijhoff.



- HUSSERL Edmund, 1966, *Hua X – Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, R. BOEHM, ed., Haag: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1968, *Brieje an Roman Ingarden. Mit Eriäuterungen und Erinnerungen an Husserl herausgegeben von Roman Ingarden*, Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1973a, *Hua II – Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, W. BIEMEL, ed., Haag: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1973b, *Hua XIII – Zur Phanomenologie der Intersubjektivität*, I. KERN, ed., Haag: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1975, *Hua XVIII – Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, E. HOLENSTEIN, ed., Haag: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1976, *Hua III/1 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Ersies Buch – Allgemeine Einführung in die reine Phanomenologie*, K. SCHUHMANN, ed., Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1979, *Hua XXII – Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, B. RANG, ed., The Hague/Boston/London: Nijhoff.
- HUSSERL Edmund, 1984, *Hoa XIX 1/2, Logische Untersuchungen II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. PANZER, ed., The Hague/Boston/Lancaster: Nijhoff.
- INGARDEN Edmund, 1984, *Hua XIX 1/2, Logische Untersuchungen II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. PANZER, ed., The Hague/Boston/Lancaster: Nijhoff.
- INGARDEN Roman, 1925a, “Essentiale Fragen”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7, pp. 125-304.



- INGARDEN Roman, 1929, “Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband zum Band X, Festschrift zu Husserls 70.Geburtsiag*, pp. 159-190.
- INGARDEN Roman, 1959, “Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl”, in H. L. VAN BREDA e J. TAMINIAUX, eds., *Husserl et la Pensée Moderne*, pp. 190-215.
- INGARDEN Roman, 1962, “Edith Stein on her Activity as an Assistant of Husserl”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 23/2, pp. 155-175.
- INGARDEN Roman, 1971, “Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl”, in *Analecta Husserliana* 1, pp. 36-74.
- INGARDEN Roman, 1972b, “Letter to Edmund Husserl”, (carta de Julho de 1918) in *Analecta Husserliana* 2, pp. 357-374.
- INGARDEN Roman, 1975, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Translated from the Polish by Arnor Hannibalsson, Den Haag: Nijhoff.
- INGARDEN Roman, 1976, “Probleme der Husserlschen Reduktion. Vorlesung gehalten an der Universität Oslo Out/Nov 1967”, in *Analecta Husserliana* 4, pp. 1-71.
- INGARDEN Roman, 1988, “Theory of Knowledge or Phenomenology of the ‘Essence’ of Cognitive Experiences and their Correlates”, in *Aletheia* 4, pp. 1-106.
- JANSSEN P., 1989, “Phänomenologie”, in J. RITTER e K. GRÜN-  
DER, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7:  
P-Q, pp.498-506.



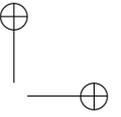
- KARELITZKI Arnold, 1914, *Urteil und Anschauung. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Erkenntnis*, München: (Dissertação Universitária).
- KASTIL Alfred, 1950, “Franz Brentano und die Phänomenologie”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 5, pp. 402-410.
- KASTIL Alfred, 1951, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Bern: Francke Verlag.
- KATKOV G., 1930, “Bewußtsein, Gegenstand. Sachverhalt. Eine Brentanostudie”, in *Archiv für die gesamte Psychologie* 75/3-4, pp.459-544.
- KATKOV G., 1978, “The World in Which Brentano Believed He Lived”, in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 11-27.
- KERN Iso, 1963, “Einleitung des Herausgebers”, HUSSERL 1973b, pp. XVII-XLVIII.
- KERN Iso, 1964, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff.
- KESSELRING Michael, 1962, “Theodor Lipps 11851-1914). Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie”, in *Philosophische Beiträge* 7, pp. 73-100.
- KÖCHLER Hans, 1986, *Phenomenological Realism. Selected Essays*, Bern: Lang.
- KÖHNKE Klaus Christian, 1986, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus and Positivismus*, Frankfurt: Suhrkamp.

- KRAUS Oskar, 1919, *Franz Brentano. Zur Kenninis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, München: Beck.
- KRAUS Oskar, 1929, "Selbstdarstellung", in SCHMIDT R. ed., *Selbstdarstellungen*, vol.VII, pp. 160-203.
- KRAUS Oskar, 1930, "Zur Phänomenognosie des Zeitbewußtseins", in *Archiv für die gesamte Psychologie* 75/3-4, pp. 1-22.
- KREITMAIR Karl, 1950, *Aloys Fischer. Leben und Werk*, München: Bayerischer Schulbuch-Verlag.
- KUHN Helmut, AVÉ-LALLEMANT Eberhard e GLADIATOR Reinhold, eds., 1975, *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13-18. April 1971*, Den Haag: Nijhoff
- KUHN Helmut, 1975, "Phänomenologie und 'wirkliche Wirklichkeit'", in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Münchener Phänomenologie*, pp. 1-7.
- KUNZ Hans, 1975, "Die Verfehlung der Phänomene bei Edmund Husserl", in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Münchener Phänomenologie*, pp.
- KUYPERS K., 1953, "Ursprung und Bedeutung der deskriptiven Methode in der Phänomenologie", in AAVV, eds., *Actes du 11. Congrès International de Philosophie*, pp. 229-236.
- KÜNG Guido, 1972, "Noema und Gegenstand", in R. HALLER, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, pp. 55-62.
- KÜNG Guido, 1975a, "Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie. Erkenntnistheorie und Metaphysik", in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Münchener Phänomenologie*, pp. 158-173.

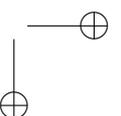
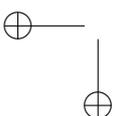
- KÜNG Guido, 1975b, “Das Noema als reelles Moment”, in P. BOS-  
SERT, ed., *Phenomenological Perspectives*, pp. 151-153.
- KÜNG Guido, 1977, “The Phenomenological Reduction as Epoche  
and Explication”, in F. ELLISTON e P. CORMICK, eds., *Hus-  
serl. Expositions and Appraisals*, pp. 63-80.
- KÜNG Guido, 1978, “Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano”,  
in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz  
Brentanos*, pp. 169-181.
- KÜNNE Wolfgang, 1971, “Beschreiben und Benennen. Untersu-  
chungen zu einer Kontroverse zwischen logischer Analysis und  
linguistischer Phänomenologie”, in *Neue Hefte für Philosophie*  
I, pp. 33-50.
- KÜNNE Wolfgang, 1987, “The Intentionality of Thinking: The Dif-  
ference between State of Affairs and Propositional Matter”, in  
K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 175-188.
- LAND  
LANDGREBE Ludwig, 1949, *Phänomenologie und Metaphysik*,  
Hamburg: Schröder.
- LANDGREBE Ludwig, 1968, “Das Problem der Phänomenologis-  
chen Psychologie bei Husserl”, in AAVV, eds., *Akten des XIV  
Internationalen Kongresses für Philosophie*, pp. 151-163.
- LANDMANN Michael, 1982, *Philosophische Anthropologie. Men-  
schliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin/  
New York: Walter de Gruyter.
- LANDMANN O., 1865, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, reimpresso  
1912, Berlin.

- LIEBMANN Paul Ferdinand, 1901, "D. Humes Lehre vom Wissen. Ein Beitrag zur Relationsphilosophie im Anschluß an Locke und Hume", in *Philosophische Studien* 17, pp. 624-673.
- LINKE Paul Ferdinand, 1912, *Die Phänomenale Sphäre und das reale Bewußtsein. Eine Studie zur phänomenologischen Betrachtungsweise*, Halle: Niemeyer.
- LINKE Paul Ferdinand, 1916, "Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7, pp. 1-20
- LINKE Paul Ferdinand, 1917, "Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans", in *Kant-Studien* 21, pp. 163-221.
- LINKE Paul Ferdinand, 1929, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Zweite, durchgesehene und um ein Nachwort über Gegenstandsphänomenologie und Gestalttheorie vermehrte Auflage*, München: Reinhardt.
- LINKE Paul Ferdinand, 1930, "Gegenstandsphänomenologie", in *Philosophische Hefte* 2, pp. 65-90.
- LINKE Paul Ferdinand, 1953, "Die Philosophie Franz Brentanos", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7, pp. 89-99 (Recensão de KASTIL 1951).
- LINKE Paul Ferdinand, 1961, *Niedergangerscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. Wege zu ihrer Überwindung*, München/Basel: Reinhardt.
- LIPPS Hans, 1927, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Bonn: Cohen.
- LIPPS Theodor, 1874, *Zur Herbartschen Ontologie*, Bonn: (Dissertação Universitária).

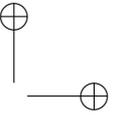
- LIPPS Theodor, 1880, “Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt’sche Logik”, in *Philosophische Monatshefte* 16 e 17, pp. (I) 529-539, (II) 28-58, (III) 198-226, (IV) 427-445.
- LIPPS Theodor, 1883, *Grundtatschen des Seelenlebens*, Bonn: Cohen.
- LIPPS Theodor, 1885a, *Psychologische Studien*, Leipzig: Dürr.
- LIPPS Theodor, 1885b, “Grundtatsachen des Seelenlebens e Psychologische Studien”, in *Vierteijahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 9, pp. 504-505 (Autorecensão).
- LIPPS Theodor, 1892a, “Der Begriff der Verschmelzung und damit Zusammenhängendes in Stumpfs ‘Tonpsychologie’, Band 2”, in *Philosophische Monatshefte* 28, pp. 547-591.
- LIPPS Theodor, 1892b, “Optische Streitfragen” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 3. pp. 493-504.
- LIPPS Theodor, 1893, *Grundzüge der Logik*, Hamburg e Leipzig: Voss.
- LIPPS Theodor, 1894, “Subjektive Kategorien in objektiven Urteilen” in *Philosophische Monatshefte* 30, 97-128.
- LIPPS Theodor, 1896a, “Die geometrisch-optischen Täuschungen” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 12, pp. 39-59.
- LIPPS Theodor, 1896b, “C. Stumpf: Musikpsychologie in England” in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 89. pp. 293-311.
- LIPPS Theodor, 1897, “Der Begriff des Unbewußten in der Psychologie”, in AAVV, eds., *Dritter Internationale Kongress für Psychologie in München*, pp. 146-164.



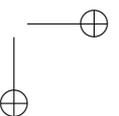
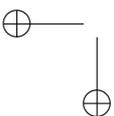
- LIPPS Theodor, 1898, “Tonverwandschaft und Tonverschmelzung” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 19, pp. 1-41.
- LIPPS Theodor, 1899a, *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*, Hamburg e Leipzig: Voss.
- LIPPS Theodor, 1899b, “Zu den Gestaltqualitäten”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 22, pp. 383-385.
- LIPPS Theodor, 1901a, “Ästhetische Einfühlung”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 22, pp. 414-450.
- LIPPS Theodor, 1901b, “Psychische Vorgänge und psychische Kausalität”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 25, pp. 161-203.
- LIPPS Theodor, 1902a, “Einige psychologische Streitpunkte”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 28, pp. 145-178.
- LIPPS Theodor, 1902b, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, Leipzig: Barth.
- LIPPS Theodor, 1902c, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Leipzig: Barth.
- LIPPS Theodor, 1903a, “Fortsetzung der ‘Psychologischen Streitpunkte’”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 31, pp. 47-78.
- LIPPS Theodor, 1903b, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik*, Leipzig e Hamburg: Voss.
- LIPPS Theodor, 1903c, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Engelmann.



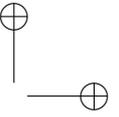
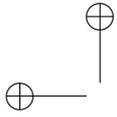
- LIPPS Theodor, 1905a, “Bewußtsein und Gegenstände”, in *Psychologische Untersuchungen* 1/1, pp. 1-203.
- LIPPS Theodor, 1905b, “Weiteres zur ‘Einfühlung’”, in *Archiv für die gesamte Psychologie* 4, pp. 465-519.
- LIPPS Theodor, 1906a, “Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik”, in *Sitzungsberichte der Königlichen Bayerischen Akademie* 1905/N, pp. 511-669.
- LIPPS Theodor, 1906b, “Die Wege der Psychologie”, in *Archiv für die gesamte Psychologie* 6, pp. 1-21.
- LIPPS Theodor, 1907, “Das Wissen von fremden Ichen”, in *Psychologische Untersuchungen* 1/4. pp. 694-722.
- LOEWENSTEIN-FREUDENBURG Konstantin, 1913, *Über das Gellallen*, München: (Dissertação Universitária).
- MALLY Ernst, 1904, “Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens”, in A. MEINONG, ed., *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, pp. 121-162.
- MARBACH Eduard, 1974, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Nijhoff.
- MEINONG Alexius, 1891, “Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 2, pp. 245-265.
- MEINONG Alexius, 1894, “Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 6, pp. 417-455.
- MEINONG Alexius, 1906, “Über die Bedeutung des Weber’schen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie der des Vergleichens und Messens”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 11. pp. 81-133. 230-285. 353-404.



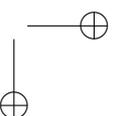
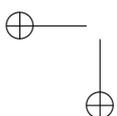
- MEINONG Alexius, 1899, “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 21, pp. 182-272.
- MEINONG Alexius, 1900, “Abstrahieren und Vergleichen”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 24, pp. 34-82.
- MEINONG Alexius, 1902, *Über Annahmen*, Leipzig: Barth.
- MEINONG Alexius, 1903, “Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 33, pp. 1-80.
- MEINONG Alexius, ed., 1904, *Über Gegenstandstheorie. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig: Barth.
- MEINONG Alexius, 1904, “Über Gegenstandstheorie”, in A. MEINONG, ed., *Über Gegenstandstheorie und Psychologie*, pp. 1-50.
- MEINONG Alexius, 1921, “Selbstdarstellung”, in R. SCHMIDT, ed., *Selbstdarstellungen*, pp. 91-149.
- MESSER A, 1912, “Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psycho]ogie”, in *Archiv für die gesamte Psychologie* 22, pp. 117-129.
- METZGER Arnold, 1915, *Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Neukantianismus. Versuch einer erkenntnistheoretische Studie am Gegenstandsbegriff*, Jena: (Dissertação Universitária).
- METZGER Arnold, 1925, “Der Gegenstand der Erkenntnis. Studie zur Phänomenologie des Gegenstandes”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7, pp. 613-770.



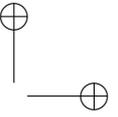
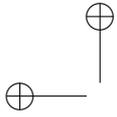
- MÉTRAUX Alexandre, 1975, “Edmund Husserl und Moritz Geiger”, in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Munchener Phänomenologie*, pp. 139-157.
- MORSCHER Edgar e SIMONS Peter, 1982, “Objektivität und Evidenz”, in J. Seifert, F. WENISCH e E. MORSCHER, eds., *Vom Wahren und Guten*, pp. 205-220.
- MORSCHER Edgar, 1972, “Von Bolzano zu Meinong: Zur Geschichte des logischen Realismus”, in R. HALLER, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, pp. 69-102.
- MORSCHER Edgar, 1973, *Das logische An-sich bei Bernard Bolzano*, Salzburgo: Pustet.
- MORSCHER Edgar, 1978, “Brentano and his place in Austrian Philosophy”, in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 1-9.
- MORUJÃO Alexandre, 1955, *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas*, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- MORUJÃO Alexandre, 1961, *Mundo e Intencionalidade. Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- MORUJÃO Alexandre, 1969, *Subjectividade e História. Três Estudos Sobre a Fenomenologia Husserliana*, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- MULLIGAN Kevin, ed., 1987, *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster: NiJhoff.



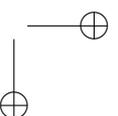
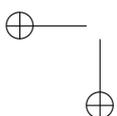
- MULLIGAN Kevin, 1987, “Promisings and Other Social Acts: Their Constituents and Structure”, in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 29-90.
- MULLIGAN Kevin, SIMONS Peter. SMITH Barry, 1984, “True-Makers”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 44, pp. 287-321.
- MURALT Andre de, 1959, “La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l’idéalisme”, in *Revue Philosophique de France et de l’Étranger* 24/4, pp. 545-552.
- MÜLLER Carl, 1910, *Die Apperzeptionstheorie von W. Wundt und Th. Lipps und ihre Weiterführung in der Gegenwart*, Münster: (Dissertação Universitária).
- NARTORP Paul, 1885, “Grundtatsachen des Seelenlebens von Theodor Lipps”, in *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1885/5, pp. 190-232.
- NARTORP Paul, 1886, “Tonpsychologie von Carl Stumpf”, in *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1886/4, pp. 145-173.
- NARTORP Paul, 1887, “Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis”, in *Philosophische Monatshefte*, pp. 257-286.
- NARTORP Paul, 1901, “Zur Frage nach der logischen Methode. Mit Beziehung auf E. Husserls ‘Prolegomena zur reinen Logik’”, in *Kant-Studien* 6, pp. 270-283.
- NOACH Hermann, 1973, *Husserl*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- OESTERREICHER John M., 1952, *Walls are Crumbling. Seven Jewish Philosophers discover Christ*, Foreword by J. Marttain, Nova Iorque: Devin-Adair.



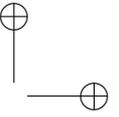
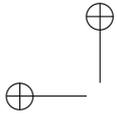
- ORTH Ernst Wolfgang, 1986, “R. H. Lotze: Das Ganze unseres Welt – und Selbstverständnisses”, in J. SPECK, ed., *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, pp. 9-51.
- PALAGYI Melchior, 1902, *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*, Leipzig: Engelmann.
- PETZOLD Alfred, 1921, *Hume und Lipps in der Assoziationspsychologie*, Erlangen: (Dissertação Universitária).
- PFÄNDER Alexander, 1898, “Das Bewußtsein des Wollens”, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 17, pp. 321-367.
- PFÄNDER Alexander, 1900, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse*, citada segundo a edição de H. Spiegelberg de 1963. Leipzig: Barth.
- PFÄNDER Alexander, 1904, *Einführung in die Psychologie*, Leipzig: Barth.
- PFÄNDER Alexander, ed., 1911, *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig: Barth.
- PFÄNDER Alexander, 1911, “Motive und Motivation”, in A. PFÄNDER, ed., *Münchener Philosophische Abhandlungen*, pp. 163-195.
- PFÄNDER Alexander, 1913, “Zur Psychologie der Gesinnungen (Erster Teil)”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, pp.325-404.
- PFÄNDER Alexander, 1916, “Zur Psychologie der Gesinnungen (Zweiter Teil)”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3, pp. 1-125.



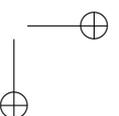
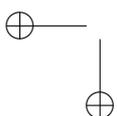
- PFÄNDER Alexander, 1921, “Logik”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4, pp. 139-499.
- PFÄNDER Alexander, 1929, “Theodor Celms, Der phänomenologische Idealismus Husserls”, in *Deutsche Literaturzeitung* 1929/II, pp. 2049-2050 (Recensão) .
- PFÄNDER Alexander, 1933, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Halle: Niemeyer.
- PFÄNDER Alexander, 1948, *Philosophie der Lebensziele*, edição de W. Trillhaas, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- PFÄNDER Alexander, 1973a, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage. Einleitung in die Philosophie und Phänomenologie*, edição de H. Spiegelberg. München: Fink.
- PFÄNDER Alexander, 1973b, *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre*, edição de Peter Schwankl, München: Fink.
- PITTE van de, 1976, “Husserl: The idealist malgré lui”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 37/II, pp. 70-78.
- POS H. J., 1952, “Valeur et Limites de la Phenomenologie”, in H. L. VAN BREDA, ed., *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, pp. 31-52.
- PRZYWARA Erich, 1928, “Drei Richtungen in der Phänomenologie”, in *Stimmen der Zeit* 115, pp. 252-264.
- RANG Bernhard, 1976, “Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls”, in U. GUZZONI, B. RANG e L. SIEP, eds., *Der Idealismus und seine Gegenwart*, pp. 378-397.



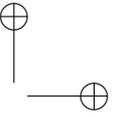
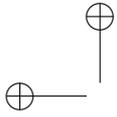
- RANG Bernhard, 1979, "Einleitung des Herausgebers", HUSSERL 1979, pp.IX-LVI.
- REINACH Adolf, 1921, *Gesammelte Schrifte. Von seinen Schülem herausgegeben*, Halle: Niemeyer.
- REINACH Adolf, 1951, *Was ist Phänomenologie?*, München: Kösel.
- RICOEUR Paul, 1975, "Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach", in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Münchener Phänomenologie*, pp. 105-124.
- RICOEUR Paul, 1982, "Phänomenologie du Vouloir et Approche par le Langage Ordinaire", in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder-Studien*, pp. 79-96.
- RIET Georges van, 1957, "Réalisme Thomiste et Phénoménologie Husserlienne", in *Revue Philosophique de Louvain* 55, pp. 58-92.
- RITTER Joachim e GRÜNDER Karlfried, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7: P-Q, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- RYLE Gilbert, 1971, "Phenomenology and Linguistic Analysis", in *Neue Hefte für Philosophie* 1, pp. 3-11.
- SANTOS Jose Henrique, 1973, *Do Empirismo à Fenomenologia. A crítica antipsicologista de Husserl e a ideia da lógica pura*, Braga: Livraria Cruz.
- SCHAPP Wilhelm, 1959, "Erinnerungen an Husserl", in AAVV, eds., *Edmund Husserl 1859-1958*, pp. 12-25.
- SCHELER Max, 1957, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie", in *Gesammelte Werke X: Schiften aus dem Nachlaß I*, Bern/München: Francke, pp. 377-430.



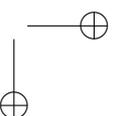
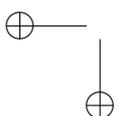
- SCHELER Max, 1971, “Die Transzendente und die Psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik”, in *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*. Bern/München: Francke, pp. 197-335.
- SCHELER Max, 1973, “Die Deutsche Philosophie der Gegenwart” in *Gesammelte Werke 7 – Wesen und Formen der Sympathie Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, Bern/München: Francke, pp. 259-330.
- SCHERMANN Hans, 1970, *Meinong und Husserl Eine vergleichende Studie*, Löwen: (Dissertação Universitária).
- SCHERMANN Hans, 1972, “Husserls II Logische Untersuchung und Meinongs Hume Studien I”, in R. HALLER, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, pp. 103-115.
- SCHMIDT Raymund, ed., 1921-29, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 7 volumes, Leipzig: Felix Meiner.
- SCMÜCKER Franz Georg, 1956, *Die Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis unter besonderen Berücksichtigung der Auffassung der München-Göttingen Phänomenologenschule*, München: (Dissertação Universitária).
- SCHUBERT-SOLDERN R. V., 1886, “Lipps Th., Grundtatsachen des Seelenlebens” in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 10, pp. 115-124 (Recensão).
- SCHUHMANN Karl, 1971, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag: Nijhoff.
- SCHUHMANN Karl, 1973a, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pänder*, Den Haag: Nijhoff.



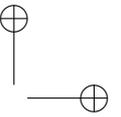
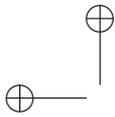
- SCHUHMANN Karl, 1973b, *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-Analytische Monographie über Husserls 'Ideen I'*, Den Haag: Nijhoff.
- SCHUHMANN Karl, 1977a, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag: Nijhoff.
- SCHUHMANN Karl, 1977b, "Kritische Studie. Ein Brief Husserls an Theodor Lipps", in *Tijdschrift voor Filosofie* 39, pp. 141-150.
- SCHUHMANN Karl, 1982, "Bewußtseinsforschung und Bewußtsein in Pfänders Phänomenologie des Wollens", in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder Studien*, pp. 155-180.
- SCHUHMANN Karl, 1984, "'Phänomenologie': Eine begriffsgeschichtliche Reflexion", in *Husserl Studies* I, pp. 31-68.
- SCHUHMANN Karl, 1985, "Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript", in W. HAMRICK, ed., *Phenomenology in Practice and Theory*, pp. 3 -17.
- SCHUHMANN Karl, 1987a, "Husserl und Reinach", in K. MULLIGAN, ed., *Speech Act and Sachverhalt*, pp. 239-256.
- SCHUHMANN Karl, 1987b, "A. Reinachs Vortrag über die Grundbegriffe der Ethik", in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt* pp. 275-290.
- SCHUHMANN Karl, 1987c, "Johannes Daubert Kritik der Theorie der negativen Urteile von Adolf Reinach", in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 227-238.
- SCHUHMANN Karl, 1987d, "Koyré et les phénoménologues allemands", ed., *History and Technology* 4, pp.149-167.



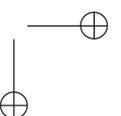
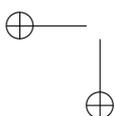
- SCHUHMANN Karl, 1988a, “Die Entwicklung der Sprechakttheorie in der Münchener Phänomenologie”, in *Phänomenologische Forschungen* 21, pp. 133-166.
- SCHUHMANN Karl, 1988b, “Malvine Husserls ‘Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl’”, in *Husserl-Studies* 5/2, pp. 105-125.
- SCHUHMANN Karl, 1988c, “Brentano und die Münchener Phänomenologie”, in *Brentano Studien* 1, pp. 97-107.
- SCHUHMANN Karl, 1988d, Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl (manuscrito).
- SCHUHMANN Karl, 1989a, “Husserls Concept of the Noema: a Daubertian Critique”, in *Topoi* 8, pp. 53-61.
- SCHUHMANN Karl, 1989b, Matertalien zur Geschichte des Münchener ‘Psychologischen Vereins’, (manuscrito).
- SCHUHMANN Karl, 1989c, Contexts of Counsciousness and States of Affairs: Marty and Daubert. (manuscrito).
- SCHUHMANN Karl, 1989d, Daubert Chronik, (manuscrito).
- SCHUHMANN Karl e SMITH Barry, 1985, “Against Idealism: Johannes Daubert vs Husserls Ideas 1”, in *Review of Metaphysics* 38, pp. 763-793.
- SCHUHMANN Karl e SMITH Barry, 1987a, “Questions: An Essay in Daubertian Phenomenology”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 48/3, pp. 353-384.
- SCHUHMANN Karl e SMITH Barry, 1987b, “Adolf Reinach: An Intellectual Biography”, in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 2-28.



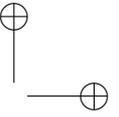
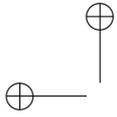
- SCHUHMANN Karl e SMITH Barry, 1989, *Emil Lask and Johannes Daubert: Neo-Kantianism and Phenomenology*. (manuscripto).
- SCHUHMANN F., 1989, “Zur Psychologie der Zeltanschauung” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 17, pp. 106-148.
- SCHULTHESS Peter, 1984, “Einleitung”, H. COHEN 1984, pp. 7-46.
- SCHUPPE Wilhelm, 1901, “Zum Psychologismus und zum Normcharakter der Logik. Eine Ergänzung zu Husserls LU”, in H. NOACK, ed., *Husserl*, pp. 16-35.
- SCHWARZ Baldwin, 1934, *Der Imum in der PhUosophie. Untersuchungen über das Wesen, der Formen und der psychologischen Genese des Irrums im Bereiche der PhUosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Imumsproblematik in der abendländischen Philosophie*, Münster: Aschendorff.
- SEEBOHM Thomas e KOCKELMANNNS, eds., 1984, *Kant and the Phenomenology*, Washington: University Press of America.
- SEIFERT Josef, 1970, “Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls ‘Cartesianischen Meditationen’”, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14, pp. 85-109.
- SEIFERT Josef, 1972, *Erkenntnis objektiver Wahrheit, Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg: Pustet.
- SEIFERT Josef, 1975, “Über die Möglichkeit einer Metaphysik, Die Antwort der ‘Münchener Phänomenologen’ auf E. Husserls Transzendentalphilosophie”, in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Münchener Phänomenologie*, pp. 81-104.



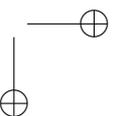
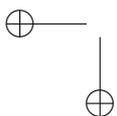
- SEIFERT Josef, 1977a, “Foreword”, in *Aletheia* 1/1, pp. i-vi.
- SEIFERT Josef, 1977b, “Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of ‘Phenomenological Realism’ and a critical Investigation of ‘Existentialist Thomism’”, in *Aletheia* 1/1 e 1/2, pp. 17-157, 371-459.
- SEIFERT Josef, 1982a, “Konnte Wahrheit nur durch den menschlichen Geist Bestand haben? Über den metaphysischen Status der ‘logischen’ Wahrheit”, in J. SEIFERT, F. WENISCH e E. MORSCHER, eds., *Vom Wahren und Guten*, pp. 9-34.
- SEIFERT Josef, 1982b, “Is the existence of the truth dependent upon man?”, in *Review of Metaphysics* 35/3, pp. 461-481.
- SEIFERT Josef, 1983, “Is Reinach’s ‘Aptortsche Rechtslehre’ more Important for Positive Law than Reinach Himself Thinks?”, in *Aletheia* 3, pp. 197-230.
- SEIFERT Josef, 1987, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London: Routledge and Kegan Paul.
- SEIFERT Josef, WENISCH Fritz e MORSCHER Edgar, eds., 1982, *Vom Wahren und Guten. Festschrift für Baldwin Schwarz zum 80. Geburtstag*, Salzburg: St Peter.
- SELZ otto, 1911, “Existenz als Gegenstandsbestimmtheit”, in A. PFÄNDER, ed., *Münchener Philosophische Abhandlungen*, pp. 255-293.
- SILVA Isidro Ribeiro da, 1962, “O anti-psicologismo de Husserl segundo o 1º vol. das Investigações Lógicas”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 18/3, pp. 278-308.



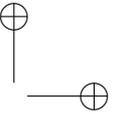
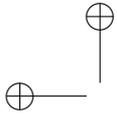
- SIMONS Peter, 1986, “A. Meinong. Gegenstände, die es nicht gibt”, in SPECK, ed., *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit IV*, pp. 91-127.
- SMID Reinhold, 1982, “‘Münchener Phänomenologie’ – zur Frühgeschichte des Begriffs”, in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder-Studien*, pp. 109-153.
- SMID Reinhold, 1983, “Ähnlichkeit als Thema der Münchener Lipps-Schule”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37, pp. 606-616.
- SMID Reinhold, 1984, “Zwei Briefe von Johannes Daubert an Edmund Husserl aus dem Jahr 1907”, in *Husserl Studies* 2, pp. 267-290.
- SMID Reinhold, 1985, “An early interpretation of Husserls phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations”, in *Husserl Studies* 2, pp. 267-290.
- SMITH Barry e MULLIGAN Kevin, 1982, “Pieces of Theorie”, in B. SMITH, ed., *Parts and Moments*, pp. 15-109.
- SMITH Barry, 1982, “Introduction to Adolf Reinach, On the Theory of the Negative Judgement”, in B. SMITH, ed., *Parts and Moments*, pp. 289-313. off.
- SMITH Barry, 1986, “Ontologische Aspekte der Husserlschen Phänomenologie”, in *Husserl Studies* 3/2, pp. 115-130.
- SMITH Barry, 1987a, “On the Cognition of State of Affairs”, in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 189-226.
- SMITH Barry, 1987b, “A. Reinach: An Annotated Bibliography”, in K. MULLIGAN, ed., *Speechact and Sachverhalt*, pp. 299-331.



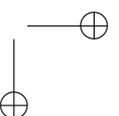
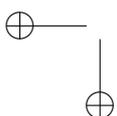
- SOMMER Manfred, 1985, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt: Klostermann.
- SPIEGELBERG Herbert e AVÉ-LALLEMANT Eberhard, eds., 1982, *Pfänder-Studien*, The Hague: Nijhoff.
- SPIEGELBERG Herbert, 1930, “Über das Wesen der Idee”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 10, pp. 1-228.
- SPIEGELBERG Herbert, 1936, “Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl”, in *Philosophische Hefte* 5, pp. 74-91.
- SPIEGELBERG Herbert, 1940, “The ‘Reality-Phenomenon’ and Reality”, in M. FABER, ed., *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl* pp. 84-105.
- SPIEGELBERG Herbert, 1941a, “Critical Phenomenological Realism”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 1, pp. 154-176.
- SPIEGELBERG Herbert, 1941b, “Alexander Pfänder 1870-1941”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 2, pp. 263-265.
- SPIEGELBERG Herbert, 1942, “Phenomenology and Direct Evidence”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 2, pp. 427-452.
- SPIEGELBERG Herbert, 1959, “How Subjective is Phenomenology?”, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 33, pp. 28-36.
- SPIEGELBERG Herbert, 1960, *The Phenomenological Movement. An historical Introduction*, The Hague: Nijhoff.



- SPIEGELBERG Herbert, 1963, *Alexander Pfänders Phänomenologie. Nebst einem Anhang: Texte zur Phänomenologie aus dem Nachlaß*, Den Haag: Nijhoff.
- SPIEGELBERG Herbert, 1973, “Is Reduction Necessary for Phenomenology? Husserl’s and Pfänder’s Replies”, in *Journal of the British Society for Phenomenology* 4. pp. 3-15.
- SPIEGELBERG Herbert, 1975, *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*, The Hague: Nijhoff.
- SPIEGELBERG Herbert, 1981, *The Context of the Phenomenological Movement*, The Hague: Nijhoff.
- SPIEGELBERG Herbert, 1982a, *The Phenomenological Movement. An historical Introduction*, 3ª edição, The Hague: Nijhoff.
- SPIEGELBERG Herbert, 1982b, “Epoché und Reduktion bei Pfänder und Husserl”, in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder-Studien*, pp. 3-34.
- SPIEGELBERG Herbert, 1982c, “Die Idee einer phänomenologischen Anthropologie und Pfänders verstehende Psychologie des Menschen”, in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder-Studien*, pp. 189-202.
- SPIEGELBERG Herbert, 1982d, “‘Linguistische Phänomenologie’: John L. Austin und Alexander Pfänder”, in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder-Studien*, pp. 251-262.
- SPIEGELBERG Herbert, 1982e, “Phänomenologie und Ontologie in Alexander Pfänders Philosophie auf phänomenologischer Grundlage”, in H. SPIEGELBERG e E. AVÉ-LALLEMANT, eds., *Pfänder-Studien*, pp. 263-278.
- SPIEGELBERG Herbert, 1978, “On the Significance of the Correspondence between Franz Brentano and Edmund Husserl”, in R.



- CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 95-116.
- STEGMÜLLER Wolfgang, 1978, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stuttgart: Kröner.
- STRUYKER Boudier C. E. M., 1979, "Sprechakt und Rede", in *Phänomenologische Forschungen* 8, pp. 91-136.
- STUMPF Carl, 1885, "Musikpsychologie in England" in *Musikalische Vierteljahrschrift* 3.
- STUMPF Carl, 1883, *Tonpsychologie*, 1. vol., Leipzig: Hirzel.
- STUMPF Carl, 1890, *Tonpsychologie*, 2. vol., Leipzig: Hirzel.
- STUMPF Carl, 1891, "Psychologie und Erkenntnistheorie", in *Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie* 19/1, pp. 467-516.
- STUMPF Carl, 1924, "Selbstdarstellung", in R. SCHMIDT, ed., *Selbstdarstellungen*, 5. vol., pp. 204-265.
- STÜRMANN Josef, 1931, *Untersuchungen über das Wesen der philosophischen Erkenntnis*, München: (Dissertação Universitária).
- TRILLHAAS Wolfgang, 1953, "'Selbst leibhaftig Gegeben'. Reflexion einer phänomenologischen Formel nach Alexander Pfänder", in H. KUHN, E. AVÉ-LALLEMANT e R. GLADIATOR, eds., *Die Münchener Phänomenologie*, pp. 8-18.
- TWARDOWSKI Kasimir, 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien: Hölder.
- ÜBERWEG, 1916<sup>11</sup>, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin: Nietzler.



- WAGNER Hans, 1953, “Krttische Bemerkungen zu Husserls Nachlaß”, in *Philosophische Rundschau* 1, pp. 11-22 e 95-123.
- WALTHER Gerda, 1960, *Zum anderen Ufer; Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Remagen: Reichl.
- WEINGARTNER Paul, 1978, “Brentanos’s Criticism of the Correspondence Theory of Truth and the Principle ‘Ens et Verum Convertuntur’”, in R. CHISHOLM e R. HALLER, eds., *Die Philosophie Franz Brentanos*, pp. 183-195.
- WEINHANDL Ferdinand, ed., 1960, *Gestalthaftes Sehen. Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie. Zum hundertjährigen Geburtstag von Christian von Ehrenfels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WENISCH Fritz, 1976, *Die Philosophie und ihre Method*, Salzburg/ München: Anton Pustet.
- WENISCH Fritz, 1988, “Insight and objective Necessity: A Demonstration of the Existence of Propositions Which are Simultaneously Informative and Necessarily True” in *Altheia* 4, pp. 107-197.
- WUNDT Wilhelm, 1993<sup>4</sup>, *Grundzüge der Phychologischen Psychologie*, Leipzig: Englelmann.
- WUNDT Wilhelm, 1902<sup>5</sup>, *Grundriß der Pscyologie*, Leipzig: Englelmann.
- WUST Peter, 1920, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Hamburg: Meiner.