

Sérgio Alexandre FERNANDES (2014) *A priori* material e *a priori* formal: Husserl, Joaquim de Carvalho e Delfim Santos, *Delfim Santos Studies* 2, Arquivo Delfim Santos, Lisboa, 32-39.

A priori material e *a priori* formal: Husserl, Joaquim de Carvalho e Delfim Santos

Sérgio Alexandre Fernandes

1. A distinção husserliana entre *a priori* material e formal

Husserl distingue entre *a priori* material – géneros, espécies, etc. – e *a priori* formal – princípios lógicos, números, etc.. Joaquim de Carvalho, na sua introdução n' *A Filosofia como Ciência de Rigor* de Husserl, evidencia a diferença entre o conceito husserliano *a priori* e o kantiano:

As essências, hiléticas ou formais, são objetivas, porque ao contrário de Kant, que viu nas categorias puras formas do entendimento, Husserl admitiu que, embora seja o entendimento que apreende as essências, elas são apreendidas como objetivas, isto é, como estruturas do ser. Daqui a existência do *a priori* material, em contraste do kantiano *a priori* formal [CARVALHO 1965, LIII-LIV].

Este excerto é muito importante, mas é ambíguo. Com ele, Joaquim de Carvalho ou quer dizer que, em Husserl, também há *a priori* material, que em Kant não há, ou quer dizer que o *a priori* husserliano é material, ao contrário do de Kant. É claro que Joaquim de Carvalho quer (e muito bem) mostrar a grande diferença entre a visão husserliana do *a priori* e a kantiana. Ambas as interpretações desta passagem originam proposições que correspondem à filosofia de Husserl. O *a priori* de Husserl é geneticamente material, ou seja, é gerado a partir dos dados da percepção externa; contrariamente ao *a priori* kantiano, que é inato, logo, geneticamente formal. Por outro lado, em Husserl, o *a priori* é dividido em material e formal, divisão que não existe em Kant.

Enquanto, em Kant, o *a priori* consiste em formas que a mente do sujeito cognitivo possui; em Husserl, o *a priori* analítico funda-se na idealidade e o *a priori* sintético funda-se na realidade: ou seja, o *a priori* kantiano funda-se no sujeito; o *a priori* husserliano funda-se nos objetos, sejam eles objetos materiais (como no caso do *a priori* sintético) ou objetos ideais (como no caso do *a priori* analítico). Assim sendo, em Husserl, o *a priori* sintético é material: é um conhecimento de leis metafísicas; ou seja, um conhecimento resultante de formas do entendimento construídas a partir dos dados sensíveis e, conseqüentemente, da realidade – *i.e.*, da coisa física. Em Kant, o *a priori* sintético é formal: é um conhecimento baseado em (puras) formas do entendimento.

2. A equivalência entre *a priori sintético* e *a priori material* e entre *a priori analítico* e *a priori formal*

Na filosofia fenomenológica de Husserl, há uma equivalência entre: *a priori sintético* e *a priori material* e entre *a priori analítico* e *a priori formal*. Por conseguinte, o termo husserliano *a priori material* refere-se à origem de um certo tipo de conhecimento *a priori*, e não, obviamente, à sua natureza – ou seja, é um *a priori* advindo do material, e não um *a priori* ele mesmo material (o que seria defender o contrassenso do realismo *in re* dos universais).

Tradicionalmente, define-se o *a priori* como aquilo que é conhecido independentemente da sensibilidade. Esta definição, em sentido estrito, é correta; porém, num sentido alargado, torna-se francamente errônea – o formal não é dado na sensibilidade, mas, sem esta, não poderia ser constituído:

Temos que ser cautelosos em lidar com a ideia de que o *a priori* é percecionado. Um empirismo do *a priori* pode de facto parecer incoerente. Kant considerá-lo-ia escandaloso, porque para ele a condição para a percepção [...] não pode ser dada ela própria na percepção. Uma tal objeção provém duma conceção de *a priori* como a condição subjetiva para a objetividade: ele é pensado no objeto e aplicado na intuição empírica, mas não é encontrado no próprio objeto. Contudo, se não atribuímos o *a priori* à subjetividade [...] a objeção cai: por conseguinte, o *a priori* é uma estrutura privilegiada do objeto e pode ser revelada na percepção [DUFRENNE 1966, 85].

Definir o conhecimento *a priori* como sendo aquele que é obtido independentemente da experiência sensível é uma interpretação do estatuto do ideal que implica a sua reificação e, por consequência, para o dualismo metafísico – realidade material *versus* realidade formal. A conceção tradicional de *a priori* olvida que, dum ponto de vista genético, todo o *a priori* é material: isto é, o *a priori* é constituído (*constituído*) a partir dos dados dos sentidos, logo, todo o *a priori* advém da materialidade. Pode-se dizer que, em Kant, o *a priori* (em geral, *i.e.*, tanto o analítico como o sintético) é geneticamente formal e, em Husserl, é geneticamente material.

Um bom empirismo implica o conceito husserliano de a priori sintético-material. Sem ele cai-se no ceticismo; pois ou se duvida das categorias (como tende a fazer o empirismo tradicional ou ingénuo, que crê na coisa enquanto particular) ou se duvida da percepção exterior (como faz o racionalismo, que crê apenas nos aspetos gerais da coisa).

O conceito husserliano de *a priori sintético-material* liga o particular e o geral. Os universais advêm da consideração dos aspetos gerais das coisas, que são particulares e concretas. O universal não é uma parte real da coisa física, como no realismo *in re*; não é uma informação inata ou mística, como no realismo *ante rem*; nem é um mero constructo aleatório da mente humana, como no empirismo radical ou ingénuo.

Explicitar a ligação entre o particular e o geral é fundamental para uma verdadeira teoria da ciência. O empirismo é um ceticismo e o racionalismo uma teologia, um misticismo. O empirismo duvida da possibilidade da ciência; o racionalismo duvida da materialidade. A sensatez indica-nos o *idealismo transcendental fenomenológico* ou, se não se gostar da palavra «idealismo», o *perspetivismo intencional*, como diz David Woodruff Smith:

A sugestão aqui é que o idealismo transcendental seja renomeado «perspetivismo intencional» e desenvolvido como um monismo multiaspetual aliado com uma teoria da intencionalidade via noemas [*i.e.*, o conteúdo do estado mental]: uma análise discernente da perspetiva epistémica, pondo sentido e essência (e a linguagem expressando ambas) nos seus lugares próprios [SMITH 1995, 384.]

...isto é, um idealismo dos conceitos (eles são do domínio do ideal, o tipo ser oposto ao real) e um intencionalismo gnosiológico – a consciência capta o mundo em perspetivas concatenadas que nos *doam*, que nos mostram as coisas.

Encontrar a essência da lógica na percepção (e logo também no facto observado) não é misturar perversamente real e ideal, mundo e lógica, mas encontrar a natureza lógica da realidade ou, o que é o mesmo, a base genética da lógica. Entenda-se que não é pela realidade ser do modo que é que a lógica é válida: A questão é que a realidade não poderia ser senão logicamente estruturada, tese que é do maior bom senso.

A interpretação do conhecimento *a priori* como sendo obtido por pura visão intelectual, ou seja, uma captação mental sem qualquer uso dos dados dos sentidos (caso contrário, este tipo de conhecimento perderia a sua validade), é uma das maiores estupidezes e misticismos da tradição filosófica. A opinião de que remeter a lógica para a percepção é uma inadmissível mistura (e, logo, um psicologismo) surge dum dos maiores preconceitos filosóficos: o de que a realidade é contingente e de que apenas a *idealidade* tem o carácter da necessidade.

Por que dizer que um conceito que implique necessidade «não está na percepção»? Isto concede muito a Hume, e pressupõe que a necessidade cosmológica (ou seja, a necessidade factual [*i.e.*, lógico-material]) só podem ser apreendidas como necessidade lógica [*i.e.*, lógico-formal] [DUFRENNE 1966, 86].

Não é necessário o recurso às teorias da física contemporânea (que vão no sentido da necessidade do mundo físico): basta verificar que, filosoficamente, tem mais sentido uma realidade material com um caráter necessário da sua estrutura, e pensar que a necessidade formal (*i.e.*, a necessidade dos lógicos e dos matemáticos) é *apenas* a idealização, a captação teórica da necessidade em geral e, por conseguinte, da necessidade também inerente ao real.

3. Os dois sentidos de *a priori*: o lógico e o psicológico

A sensibilidade não doa o *a priori*; contudo, ela tem um papel fundamental na obtenção do conhecimento *a priori*: a sensibilidade doa os elementos a partir dos quais o *a priori* é constituído. Como inexistências que são, as idealidades (*i.e.*, os universais, os conceitos) são doadas pelo entendimento: não se trata de entes que possam ser percecionados. Com razão, Theodor De Boer afirma que...

Num certo sentido, os juízos sintéticos *a priori* de Kant podem, para Husserl, ser chamados *a posteriori*, na medida em que a intuição de essências [*i.e.*, a captação dos conceitos] é também uma forma de experiência.

No entanto, os universais são *a posteriori* apenas em sentido temporal ou psicológico; pois, necessariamente, os universais só surgem após a perceção. Assim sendo, em sentido forma ou lógico (e não em sentido genético, *i.e.*, temporal ou psicológico), os universais são *a priori* – este é o significado tipicamente filosófico (diferente do mundano) da expressão «*a priori*».

No entanto, muitos filósofos interpretam a expressão «*a priori*» mundanamente. Dois exemplos recentes são os de Saul Kripke e David Kaplan. Kripke e Kaplan ficam apegados ao sentido psicológico ou temporal de *a priori*. Kripke e Kaplan vieram abalar, felizmente, o ridículo tabu do *a priori* como factualmente independente da experiência externa (e não apenas logicamente independente), embora de modo errado. Apesar da argúcia e subtileza dos seus argumentos e da grande importância das questões que Kripke e Kaplan puseram na ordem do dia, as duas principais teses que defendem são falsas: *não existem verdades necessárias a posteriori nem existem verdades contingentes a priori*, pois necessidade implica aprioricidade e vice-versa. O que Kripke e Kaplan redescobriram, e muito bem (apesar de inconscientemente), é o sentido psicológico do termo «*a priori*» e as suas consequências – já Leibniz distinguia entre a anterioridade lógica e a anterioridade psicológica do *a priori*. Uma necessidade pode ser descoberta através da experiência sensível e, portanto, é posterior à experiência que esteve na origem da sua obtenção, ou seja, é temporal ou psicologicamente *a posteriori*.

A tese da existência de *verdades contingentes a priori* é particularmente bizarra. O exemplo principal que Kripke dá de contingente *a priori* é o seguinte: Kripke considera que a frase «A barra *S* tem um metro no tempo t_0 » – barra essa que é a definição da medida de comprimento “metro”, ou seja, é o metro-padrão – é uma verdade contingente *a priori*:

Alguém que pense que tudo o que alguém sabe *a priori* é necessário pode pensar: isto é a *definição* de um metro. Por definição, vara *S* é um metro em t_0 . Isso é uma verdade necessária. Mas parece-me que não há razão para concluir isso, mesmo para um homem que use a definição dada de ‘um metro’. Porque ele está a usar esta definição não para dar sentido ao que ele chama o “metro”, mas para fixar a referência. [...]. Há um certo comprimento que ele quer balizar. Ele quer balizá-lo por uma propriedade accidental, nomeadamente que há uma vara com esse comprimento [KRIPKE 1980, 55].

Defende que o termo «um metro» designa *rigidamente* um certo comprimento em todos os mundos possíveis, o qual, no mundo atual, é o comprimento da barra *S* em t_0 . E defende que o termo «o comprimento de *S* em t_0 » designa *flacidamente* um certo comprimento, pois esse comprimento pode variar consoante a temperatura. É um argumento ardiloso que é refutável facilmente: se se acrescentar a temperatura à definição, o termo «o comprimento de *S* em t_0 » essa pretensa contingência da definição de metro desaparece – «o comprimento de *S* em t_0 à temperatura c_0 ».

A tese de Kripke vale-se da sua *teoria causal da referência* e da sua conseqüente distinção entre *designadores rígidos* e *flácidos*, que é uma teoria errada. O intencionalismo gnosiológico e o seu descritivismo sofisticado refutam essa premissa do argumento de Kripke. Os termos singulares são sempre descrições abreviadas duma significação instanciada num ato mental dum sujeito cognitivo. Quando alguém, pela primeira vez, vê algo nunca antes visto e dá-lhe um nome, o que está a fazer é a enunciar a proposição «Isto é *x*.» Usando termos de Husserl, a nomeação consiste na passagem da *experiência pré-predicativa* (*i.e.*, a percepção) – plano onde se dá a referência: um referente é visto, ouvido, etc. Husserl tem esta teoria *sui generis*, e sensata, de que os referentes são dados na percepção e que não é necessário «fixar a referência» através de nomes (batismo e uso em cadeia), porque o objeto é dado antes do juízo, na percepção, e o que a linguagem faz é tentar descrevê-lo. A diferença semântica entre *sentido* [*Sinn*] e *significação* [*Bedeutung*] – quase sempre traduzida por «referência», tentando-se, assim, eliminar a ambigüidade desta separação concetual – é desnecessária, e parte duma conceção errônea da linguagem. A orientação para o objeto dá-se antes da significação: ela acontece na experiência antepredicativa. Ou seja, a *Bedeutung* fregeana é, na verdade, uma operação cognitiva pré-lingüística. No tipo de juízo fundamental – o juízo de percepção –, a direção objetual (a «referência») surge antes da significação: ela acontece na experiência pré-predicativa, *i.e.*, na doação do percepto. O sentido já implica «referência», pois a significação implica que antes tenha sido constituído (na percepção ou na fantasia) o objeto que é significado ou referido por esta. Em Husserl, as frases não referem objetos não-sensíveis reais – o Verdadeiro ou o Falso – como em Frege, mas estados-de-coisas efetivos ou não-efetivos. As proposições são estados-de-coisas enquanto supostos, porque sentido e «referência» são termos sinónimos – [cf. HUSSERL, *LU* II, 1, § 15]. Provavelmente, a tese mais platónica (*i.e.*, mais metafisicamente idealista) da teoria de Frege é a sua distinção bizarra entre *Sinn* (sentido) e *Bedeutung* (significação), que separa *realmente* as proposições dos estados-de-coisas, reificando, assim, os sentidos ou significações (os *Sinne*) – o «terceiro domínio» de Frege, que nem é físico nem mental.) – à

experiência predicativa (i.e., o juízo) – plano onde se dá a significação: um sujeito descreve um objeto.

Se uma barra for definida como tendo uma certa medida de comprimento, é necessário que essa barra tenha essa medida de comprimento (foi exatamente isso que se fez ao criar essa definição de comprimento!), ainda que se tenha de definir precisamente as condições da barra (temperatura, pressão atmosférica, ausência de forças aplicadas, etc.), apesar das possíveis diferenças serem mínimas e, portanto, desprezíveis: facto que mostra o carácter sofismático do argumento de Kripke.

O conceito de *a priori* tem dois sentidos: um lógico e outro psicológico. Ambos os sentidos estão presentes, na definição kantiana de *a priori*; na qual, supostamente, Kripke e Kaplan se baseiam; no entanto, olvidaram o componente lógico da definição kantiana de *a priori*, o qual é a parte correta da definição kantiana.

Infelizmente, a definição que Kant dá de conhecimento *a priori* tem um componente psicológico – *a priori* como uma verdade que pode ser captada antes da experiência sensível (ou sem a experiência sensível) –, o que é uma visão errónea do *a priori*, mas que, desafortunadamente, prevaleceu na Tradição, obliterando o verdadeiro sentido de *a priori* – o sentido lógico (*a priori* como possibilidade *ideal* de obtenção de uma verdade sem a experiência sensível). O *a priori* não é aquilo que pode ser conhecido sem recurso ao empírico, não é aquilo que, na «prática», as mentes humanas conseguem; mas sim a natureza lógica, a natureza necessária da proposição conhecida, ainda que esta tenha sido alcançada com a ajuda da intuição sensível.

Delfim Santos, no seu livro *Conhecimento e Realidade* [C&R], distingue entre *conhecimento a priori* – verdades alcançadas sem recurso ao empírico – e *conhecimento do a priori* – verdades que nós humanos sabemos que são formais:

[...] o elemento «a priori» pode não ser conhecido «a priori», ou o conhecimento do «a priori» só se realiza, muitas vezes, «a posteriori». A ideia de que o elemento «a priori», se existisse, deveria ser conhecido «a priori», é uma ideia errónea. Trata-se aqui da confusão entre lógica e psicologia, como já Leibniz mostrou. E o facto de certo «conhecimento» ter sido adquirido por via experiencial nem por isso pode impedir que ele conserve o seu valor «apriórico», se o possuir. Em resumo: conhecimento «a priori» e conhecimento do «a priori» são problemas distintos [SANTOS C&R, 84].

«*A priori*» significa a possibilidade ideal, teórica – e não a possibilidade real, prática – de algo ser considerado verdadeiro, sem ser preciso a validação pela experiência sensível; ou seja, sem ser preciso o recurso ao *efetivo*, que é o domínio das coisas físicas. «*A priori*» não está relacionado com a incapacidade prática dos seres humanos captarem certas necessidades, sem ser através da experiência sensível; sendo as verdades assim obtidas *a posteriori*. O termo «*a priori*» significa a possibilidade ideal de qualquer sujeito cognitivo atingir a necessidade dum certo conhecimento – trata-se duma possibilidade do sujeito transcendental, e não de sujeitos empíricos, i.e., seres humanos (com a finitude e limites das suas mentes); o carácter lógico do *a priori* é válido para qualquer ser suficientemente inteligente para o

reconhecer. Um dos problemas da interpretação psicológica do *a priori* que Kripke e Kaplan fazem é a consequente antropologização do conhecimento objetivo. Porém, as verdades da nossa ciência não são apenas verdades para nós, mas sim verdades para qualquer sujeito cognitivo.

Não existe, ao contrário do que Kripke e Kaplan defendem, contingência *a priori*. A contingência *a priori* seria o inverso da necessidade *a posteriori*. Se o primeiro conceito é falso, o segundo é verdadeiro. Há necessidade *a posteriori*, se interpretarmos o termo *a posteriori* no sentido psicológico: muitas verdades necessárias são conhecidas por nós, seres humanos, depois do contacto com a realidade. Mas estas verdades são necessárias *a priori*, usando o termo no seu sentido lógico.

A tabela periódica dos elementos químicos, criada por Mendeleev, é um bom exemplo do carácter lógico e, logo, *a priori* de algo que foi confirmado empiricamente: um colega de Mendeleev escreveu-lhe dizendo que tinha descoberto um dos elementos que ainda não tinham sido descobertos aquando da feitura da tabela (e que portanto tinha o lugar «vazio»); contudo, relatou que a substância apresentava caracteres ligeiramente diferentes dos previstos por Mendeleev, para o elemento dessa posição da tabela. Mendeleev mandou-o «limpar melhor», ou seja, repetir mais precisamente os experimentos; e, após o seu colega o fazer, os resultados obtidos foram os previstos por Mendeleev. As proposições que expressam esses resultados são, em sentido psicológico, proposições necessárias *a posteriori* – *i.e.*, resultaram (também) da experiência sensível –, mas, em sentido lógico, são proposições necessárias *a priori* – a teoria de Mendeleev previu, rigorosamente, as características dum elemento ainda desconhecido.

Usando os termos de Delfim Santos, o que Kripke quer mostrar com o seu conceito de verdades necessárias *a posteriori* é que o «conhecimento do *a priori*» pode ser dado *a posteriori*; e, assim, esses conhecimentos são, no sentido psicológico, verdades *a posteriori* – *i.e.*, verdades atingidas *após* o contacto com os dados da experiência sensível. Por conseguinte (dito corretamente), nesses casos, «conhecimento do *a priori*» dá-se de modo *a posteriori*, o que não retira (como muito bem frisa Delfim Santos), o seu carácter apriórico, a sua natureza lógica e necessária.

A idealidade (*i.e.*, o *a priori* em sentido próprio, portanto, em sentido lógico), seja ela analítica ou sintética, é produzida a partir da matéria-prima sensorial; por isso, se pode falar num *a priori* em geral (*i.e.*, analítico e sintético) geneticamente material, como Joaquim de Carvalho parece fazer no excerto acima citado, mostrando a diferença do *a priori* fenomenológico em relação ao *a priori* kantiano, que é formal, facto que advém do formalismo e mentalismo do pensamento de Kant, originado pelo ceticismo de Hume. Husserl, no seu espírito de *regressar às coisas mesmas*, como forma de depuramento da alienação subjetivista e imaterialista da filosofia da Idade Moderna, devolveu a dignidade ao *a priori*, mostrando a sua objetividade material, não só no caso do *a priori* sintético, mas também no caso do *a priori* analítico, pois as idealidades formais são geradas a partir de idealizações de segunda ordem ou superior, que surgem, sempre, da idealização inicial dum aspeto da coisa física.

Referências

BOER, Theodor De (1966) *De Ontwikkelingsgang in het Denken van Husserl*, Assen: Van Gorcum; (1978) *The Development of Husserl's Thought*, trad. de Theodore Plantinga, The Hague: Martinus Nijhoff.

CARVALHO, Joaquim de (1965) Prefácio a E. Husserl, *A Filosofia como ciência de rigor*, trad. de Albin Beau, 2.^a ed., Coimbra: Atlântida Editora, LIII-LIV.

DUFRENNE, Mikel (1966) *The Notion of the A Priori*, trad. de Edward S. Casey, Evanston, IL: Northwestern University Press.

HUSSERL (1900/1901) *Logische Untersuchungen (LU)*, Halle: M. Niemeyer.

KRIPKE, Saul A. (1980) *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

SANTOS, Delfim (1940) *C&R – Conhecimento e realidade*, Lisboa: ed. Autor.

SMITH, David Woodruff (1995) *Mind-Body*, SMITH, Barry & David Woodruff Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press.