

FILOSOFIA DA MENTE.\*  
JOHN SEARLE E EDMUND HUSSERL: ASSIM TÃO DISTANTES?

PHILOSOPHY OF MIND. JOHN SEARL AND EDMUND HUSSERL:  
ARE THEY SO DISTANT AT ALL?

JOSÉ AVELINO SILVA COSTA<sup>1</sup>

**Abstract:** The main goal of this article is to compare an important figure of contemporary philosophy, who we may consider somehow distant from us (Edmund Husserl, 1859-1938) with a living author (John Searle, b. 1932-). Starting from an overview of John Searle's philosophy of mind, including conceptions of intentionality and philosophy of language, we explore relations with Husserl. Although we also consider issues regarding consciousness and the role of the subject in the process of knowing, the key for such relations is the reality of intentionality and its criticism. The article finishes with a comparison between Husserl's and Searle's theories of knowledge.

**Keywords:** intentionality, consciousness, perception, introspection, language, idealism, realism.

**Resumo:** O principal objectivo deste artigo é comparar uma figura da história da filosofia contemporânea que poderíamos considerar relativamente distante de nós – Edmund Husserl (1859-1938) – com um autor vivo – John Searle (1932-). Parte-se da filosofia da mente de John Searle, nomeadamente no que diz respeito à intencionalidade e à filosofia da linguagem que está subordinada à filosofia da mente, e explora-se a possível relação com Husserl, tendo

**Resumen:** El objetivo principal de este artículo es comparar una figura de la historia de la filosofía contemporánea que podríamos considerar relativamente lejana a nosotros – Edmund Husserl (1859-1938) – con un autor vivo – John Searle (1932-). Se parte de la filosofía de la mente de John Searle, concretamente en lo que se refiere a la intencionalidad y a la filosofía del lenguaje subordinada a la filosofía de la mente, y se explora la posible relación con Husserl, teniendo

---

\* Este autor opta por não seguir o Acordo Ortográfico em vigor.

<sup>1</sup> Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: [avelinoc80@gmail.com](mailto:avelinoc80@gmail.com)  
ORCID: 0000-0002-6924-9758

por chave o fenómeno da intencionalidade e a crítica do mesmo. Outros aspectos analisados são a consciência, a crítica que lhe é feita e o papel do sujeito no acto de conhecer. No final procede-se a uma comparação das teorias do conhecimento dos dois filósofos.

**Palavras-chave:** intencionalidade, consciência, percepção, introspecção, linguagem, idealismo, realismo.

como clave el fenómeno de la intencionalidad y su crítica. Otros aspectos analizados son la conciencia, su crítica y el papel del sujeto en el acto de conocer. El artículo termina con una comparación de las teorías del conocimiento de ambos filósofos.

**Palabras clave:** intencionalidad, conciencia, percepción, introspección, lenguaje, idealismo, realismo.

## Introdução

Pretende-se com este artigo procurar uma relação, mais ou menos directa, entre algumas ideias de um filósofo contemporâneo oriundo da corrente filosófica dita analítica, John Searle (1932-), e Edmund Husserl (1859-1938), pai da fenomenologia, corrente filosófica que tem na Europa continental a sua área de referência – o que não quer dizer que não se trabalhe em fenomenologia fora da Europa Continental.

Sobre a aproximação entre a filosofia de Searle e de Husserl, tida por muitos como nítida, pelo menos no que concerne a intencionalidade, John Searle respondera a um filósofo, no final de uma palestra dada no início dos anos oitenta, que o interpelara sobre as semelhanças com Edmund Husserl da seguinte forma: “It doesn’t smell like it...”. No entanto, podemos considerar relevante a influência de Husserl sobre Searle. Pensamos que a história da filosofia mais recente confirmou tal afirmação.

Em relação a esta aproximação, John Searle considera que fenomenólogos como Husserl detectaram a existência de conexões entre as experiências e a importância de uma primeira pessoa, o que para Searle não era estranho, pois a noção de sujeito não o repugna. Falharam, no entanto, em perceber a relevância da causalidade, porque a sua concepção do carácter abstracto dos conteúdos intencionais conduziu-os a pressupor, tacitamente, que a causalidade é sempre uma relação natural e não-intencional. Também não podemos esquecer que Searle apelida o seu realismo de causal.

As ideias emanadas destes dois filósofos, que procuraremos comparar, nelas detectando aproximações e divergências, giram em torno, em primeiro lugar e por ordem de importância, do tema da intencionalidade, em segundo lugar, do problema da consciência e, em último lugar, do problema da linguagem e da procura do sentido, sabendo que em Husserl não existe aquilo a que chamaríamos uma filosofia da linguagem nos moldes mais técnicos adoptados posteriormente por aquela que viria a ser denominada como filosofia analítica,

ao contrário do que acontece com John Searle. Por fim, abordaremos as suas teorias do conhecimento e não deixaremos de dar a devida importância ao papel do sujeito na agência ou acção em Searle e ao papel do *Ego* transcendental na filosofia daquele que é designado como o Husserl tardio.

Em relação à questão da intencionalidade que é, em Searle, um termo usado com maiúsculas (Intencionalidade), para se distinguir da concepção mais vulgar de intenção, há a sublinhar que o próprio autor sempre negou a importância da influência que sobre ele tiveram a este respeito filósofos como Husserl e, sobretudo, Franz Brentano, como convém também referir.

O que é facto é que esta influência, mais ou menos declarada, realmente existiu, por isso tentaremos socorrer-nos do artigo (entre outros) da autoria de Wilhelm Baumgartner e de Jörg Klawitter, inserido na obra *Speech Acts, Meaning and Intentions*, para justificar esta tese. Segundo aqueles, Searle herda de Brentano e de Husserl a noção de (in)existência intencional de um objecto, sendo que para Searle é necessário distinguir entre o conteúdo de um estado Intencional e o objecto de um estado Intencional que não está lá. Aproveitaremos para sublinhar que a ideia de direccionalidade presente em Searle mitiga o excesso do ponto de vista destes intérpretes de Searle, porque não há em Searle qualquer forma de representacionalismo ou fenomenalismo, havendo, pelo contrário, um realismo directo, causal e externo.

John Searle considera o fenómeno da consciência como o fenómeno mental central e para ele não é, tanto quanto se conhece, um fenómeno completamente redutível a processos neurofisiológicos de um ponto de vista estrito, embora seja, claro está, um fenómeno de nível superior do cérebro. Em Husserl, a consciência é tida como doadora de sentido. Exploraremos as marcas que os aproximam e os separam no que concerne à consciência, na certeza de que este tema desempenha um papel preponderante na explicação que ambos dão do mental e da relação deste com o mundo. Procuraremos concluir, no entanto, que ambos deram uma importância filosófica desmesurada a tal fenómeno, embora seja evidente que, de um ponto de vista filosófico, o tema da consciência extravasa, naturalmente, o fenómeno empírico do nosso estado de vigília.

Biologizar a consciência – contra o projecto cartesiano da *res cogitans* – é um dos intuitos de John Searle. Edmund Husserl, por seu turno, também parece atribuir excessiva importância à consciência filosófica quando a vê como procurando e doando o sentido, que corresponderia quase a uma entidade etérea, porque indefinível. A crítica que fazemos ao domínio do fenómeno da intencionalidade em Searle e Husserl também nos ocupa e ocupará, nomeadamente ressaltando a influência que sobre Searle tiveram Husserl e também Franz Brentano a este respeito. Para além da análise do pensamento dos dois filósofos nesta matéria e noutros temas, estas críticas serão os fios condutores do presente artigo.

No que concerne ao problema da linguagem, há em Searle uma visão pragmática da mesma, vertida nos actos de fala que acompanhariam sempre os actos Intencionais dirigidos ao mundo, porque para este filósofo norte-americano a consciência é sempre consciência de alguma coisa, tal como o fora em Husserl, inicialmente. Em Husserl não existe uma filosofia da linguagem no sentido mais técnico e depurado da filosofia analítica, que lhe sucedeu no tempo, mas mais noutras paragens. A consciência em Husserl percorre sempre o labirinto da procura do sentido e do que é também manifestamente humano no nosso pensamento linguístico, daí a importância da intencionalidade, mas que não coincide, nestes termos, com a concepção mais técnica da linguagem em Searle.

Searle não se inibe de fazer uso do termo e da noção de sujeito, ao contrário da esmagadora maioria dos filósofos analíticos, quando afirma, por exemplo, que só um sujeito é capaz de agência ou acção, ou seja, e em termos mais prosaicos, só um sujeito é capaz de exprimir e levar a cabo crenças, desejos ou inferências, entre outros. Por seu lado, para o Husserl tardio o Ego transcendental (o Ego das *Meditações Cartesianas*, por exemplo) assume um protagonismo crucial na explicação fenomenológica da corrente das vivências.

Procuraremos concluir este artigo com uma crítica à noção husserliana de sentido ou da consciência como doadora de sentido, baseando-nos na proposta de Searle que limita a intencionalidade às fronteiras dos actos de fala, ou seja, aos limites da linguagem, que é também a crítica de Jocelyn Benoist (filósofo em que também nos apoiaremos na crítica a este aspecto da filosofia de Husserl). A visão, que podemos considerar pragmática, da linguagem, através dos actos de fala e da nossa relação consciente com o mundo, liga imediatamente Searle ao Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e, por conseguinte, ao Wittgenstein do predomínio do uso e da acção em questões de linguagem.

## 1. O Estado da Arte

Começaremos por analisar o Estado da Arte no que à temática da relação entre os pensamentos de Searle e Husserl diz respeito. Muitos autores especularam sobre a influência de Edmund Husserl e também de Franz Brentano sobre a obra de John Searle, nomeadamente no que diz respeito ao problema da Intencionalidade e ao problema que envolve muito do que tem que ver com a consciência.

Toda e qualquer expressão enuncia qualquer coisa, mas sobretudo afirma algo sobre qualquer coisa, e esta é a marca da Intencionalidade presente em Searle, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ideia reiterada e explorada em quase todas as obras de John Searle, incluindo *Intencionalidade*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> John Searle, *Intencionalidade Um Ensaio de Filosofia da Mente* (Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1999), 23.

Dagfinn Føllesdal afirma, de modo claro, que a ideia central da fenomenologia é a intencionalidade, ou seja, o facto de a consciência ser sempre consciência de alguma coisa, tal como podemos dizer que o mesmo se passa em Searle.<sup>3</sup> De Husserl e Brentano herdou Searle a noção de intencionalidade de um objecto, ou seja, da (in)existência real de um objecto, como já sublinhámos de resto. O que é apreendido é o conteúdo de um objecto e não o objecto real, o que não compromete de modo algum Searle com qualquer forma de representacionalismo ou fenomenalismo e o que ocorre em Searle é, mais bem notado, o seu contrário: apesar da sua atenção ao conteúdo do objecto, Searle defende, antes do mais, um realismo directo e causal. Apesar desta forte suspeita, não foram assim tantos os autores que se debruçaram sobre esta temática, embora ela seja inultrapassável.

Assim, no artigo intitulado “Intentionality of Perception An Inquiry concerning J. R. Searle’s Conception of Intentionality with Special Reference to Husserl”, da autoria de Wilhelm Baumgartner e Jörg Klawitter,<sup>4</sup> aponta-se o que foi anteriormente mencionado: em Searle é essencial distinguir entre o conteúdo ou a proposição de um estado Intencional e o estado Intencional que se dirige ao objecto mas que não o possui. Em Husserl e também, de forma muito mais mitigada, em Searle, não há duas coisas isoladas, o objecto a que nos dirigimos e o acto mental ou intencional dessa experiência e só há uma coisa: a vivência intencional.

Num outro ensaio da mesma obra, Frank W. Liedtke<sup>5</sup> defende que há em Searle uma distinção entre o conteúdo e o modo psicológico de um estado Intencional, como o medo ou a crença, por exemplo. Esta distinção também é cara a alguns fenomenólogos, como em Husserl, na sua *V Investigação Lógica*, onde se destaca a separação entre *Qualität und Materie eines psychischen Aktes* (qualidade e matéria de um acto psíquico).

Jocelyn Benoist, por seu lado, assinala que o significado é considerado como dotado de intencionalidade, ou seja, é considerado na sua relação com o objecto, como acontece, em termos gerais, na Primeira Investigação das *Investigações Lógicas* de Husserl, nas quais a abordagem da intencionalidade é um recurso habitual, e tal como é defendido por Searle na sua teoria dos actos de fala.

Benoist esclarece também que, na teoria da intencionalidade dos actos de fala de Searle, a intencionalidade linguística procede sempre da inten-

---

<sup>3</sup> Dagfinn Føllesdal, “Husserl’s Notion of Noema” in *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (London, England: The Mit Press, 1984), 73.

<sup>4</sup> W. Baumgartner e Jörg Klawitter, *Speech Acts, Meaning and Intentions Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle* (Berlin, New York: edited by Armin Burkhardt, Walter de Gruyter, 1990), 210-225.

<sup>5</sup> Baumgartner e Klawitter, *Speech Acts*, 194-209.

cionalidade mental, no que constitui uma relação recíproca e intrincada. Em *Entre Acte et Sens*, Jocelyn Benoist, por seu lado, assinala que o significado é considerado como dotado de intencionalidade, ou seja, é considerado como em relação com o objecto, como acontece, em termos gerais, na Primeira Investigação das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, nas quais a abordagem da intencionalidade é um recurso habitual, tal como é defendido por Searle na sua teoria dos actos de fala. Benoist esclarece também que, na sua teoria da intencionalidade dos actos de fala, a intencionalidade linguística procede da intencionalidade mental, no que constitui uma relação recíproca e intrincada, o que se verifica – poderíamos acrescentar – também em John Searle. Benoist acrescenta ainda que a intencionalidade, em Husserl, é uma relação autêntica a uma referência ou, pelo menos, a uma referência real ou irreal, que é, deste modo, visada. Em Husserl, segundo o autor, os actos intencionais não seriam actividades do mundo psíquico, mas sim vivências intencionais e dá-se uma despsicologização daqueles porque eles teriam apenas a marcá-los a intencionalidade.

Na mesma obra, o filósofo francês reitera que, em Husserl, através da intencionalidade, surge o objecto da representação ou do conhecimento como indistinguível, ao contrário do que acontece em Searle, em que o objecto não depende do acto de conhecer. Todavia, também acontece em Husserl, e nomeadamente na sua *Quinta Investigação Lógica*, uma fusão entre o acto de significar e o acto de conhecer, e aqui parece não haver dúvidas em rotular esta ideia como uma marca idealista do pensamento husserliano, embora, por vezes, seja ténue a linha que separa o idealismo do realismo, sobretudo nas *Investigações Lógicas*.

A fenomenologia – e não só a de Husserl – não se fixa na representação, sai da representação para ir ao encontro do mundo ou das coisas mesmas, diz-nos Benoist. E Searle com o seu realismo directo, não ingénuo e causal, também rejeita qualquer tipo de representação e, como se trata de uma relação directa com as coisas, podemos falar de uma relação de apresentação das coisas à mente.

Este detalhe anti-representacionista presente em Husserl e nos seus herdeiros vai contra o uso da filosofia dita analítica da representação, que daria lugar à intencionalidade, no entanto, esta substituiria sempre aquela, ou seja, a representação. É este esquema conceptual que Benoist combate, ou seja, a intencionalidade considerada como representação do objecto. A intencionalidade dá-nos acesso ao objecto, o que colocaria a posição de Benoist mais do lado de John Searle e menos do lado de Edmund Husserl ou Franz Brentano, que declaram, em determinados momentos, a (in)existência real do objecto na representação.

Hubert Dreyfus, leitor e intérprete de Husserl, defende vigorosamente que o Husserl tardio adopta a fenomenologia como transcendental, ou seja,

uma teoria que consagra os objectos como intencionados (intended) e não como eles são representados, o que vai contra, naturalmente, a ideia-chave de Franz Brentano que declara a (in)existência real do objecto intencionado.<sup>6</sup>

Para terminar esta parte do artigo, convém referir que a consciência em Husserl é sempre considerada na vivência intencional e a vivência intencional representa o objecto, mas julga também acerca dele, e daí a saída da mera representação porque a consciência visa sempre o objecto, podendo ele ser ficcional, no entanto. Isto quer dizer que Husserl pode ser considerado um idealista – e ele próprio o declarou à Humanidade na sua fase mais madura – mas nunca deixou de procurar a objectividade e a apreensão das coisas *em carne e osso*.

## 2. A Intencionalidade

Como bem salienta Jocelyn Benoist na principal conclusão da sua obra *Les Limites de l'Intentionnalité*,<sup>7</sup> a procura do sentido em Edmund Husserl através, nomeadamente, do suporte da intencionalidade da consciência, não consegue extravasar os limites da linguagem, deste modo, faz Benoist uma crítica da demanda do sentido e a crítica das filosofias do sentido e, de entre elas, a crítica da fenomenologia. Para ele a intenção não basta, é preciso sempre considerar o mundo e critica também a necessidade de uma relação interna, a que daríamos o nome de intencionalidade, entre o acto mental e o seu objecto.

Após este pequeno introito, convém referir que o fenómeno da intencionalidade, ou Intencionalidade em Searle, merece, como já vimos, um especial destaque em filósofos como Bolzano, Brentano, Husserl e, finalmente, em Searle, cada um, naturalmente, adoptando a sua perspectiva sobre esta característica do mental.

Searle leva a cabo uma teoria da intencionalidade, ou seja, uma teoria de como a mente se relaciona com os objectos do mundo. Nele surge, a par das capacidades biológicas como o mental e a linguagem, e nesta os actos de fala como formas de acção humana, a intencionalidade que lhes fornece os seus fundamentos filosóficos. O que caracteriza a intencionalidade é dizer que os estados mentais são acerca de qualquer coisa e, por isso mesmo, têm um conteúdo e um modo psicológico (desejo, crença ou intenção). A crença, por exemplo, pode ser vista em Searle como portadora de uma representação,

---

<sup>6</sup> Hubert L. Dreyfus, “Husserl’s Perceptual Noema”, *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (London, England: The MIT Press, 1984), 108.

<sup>7</sup> J. Benoist, *Les Limites de l'Intentionnalité* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005).

mas é Intencional (a intencionalidade é sempre referida com maiúsculas em Searle), tem um conteúdo proposicional e um modo psicológico, e tem uma direcção de ajustamento mundo-mente. Em Husserl, por sua vez, a consciência é sempre consciência de alguma coisa e a proximidade dos dois filósofos na defesa deste aspecto da intencionalidade é patente.

A intencionalidade é, assim, vista como direcionalidade. Há, no entanto, fenómenos psíquicos como algumas formas de nervosismo e euforia, por exemplo, que não são direccionadas e que não são Intencionais. Também para Husserl fenómenos como a dor não são intencionais, como podemos constatar nas *Investigações Lógicas*: que nem todas as vivências sejam intencionais, mostram-nos as sensações e os complexos de sensações.<sup>8</sup> Ainda em Searle, a ansiedade, por exemplo, é algo de que a minha experiência corresponde à sua experiência e aqui o *de* não tem o sentido de direcionalidade ou de Intencionalidade.

Não há, para Husserl, duas coisas distintas no estado mental: não há a coisa experienciada, por um lado, e o acto intencional que se dirige a essa coisa. Só há uma única coisa: a vivência intencional. Para o filósofo norte-americano, por outro lado, também não existe o acto intencional separado do objecto da Intenção. Desta forma, e só desta forma, podemos também falar de uma única experiência intencional em Searle e esta é uma marca do seu realismo directo e externo. Para nós, tal como para Jocelyn Benoist, é esta forma de realismo que nos interessa. Assim, Searle e Husserl (nomeadamente em certas Partes das *Investigações Lógicas*) não desdenhariam afirmar que nós e as nossas experiências intencionais fazemos uma unidade com a coisa ou o objecto da nossa intenção ou percepção porque estamos, primeiro que tudo, ligados a uma realidade que nos circunda e absorve.

Os desejos e as intenções, tal como a crença, têm uma direcção de ajustamento mundo-mente. Trata-se de manifestar como gostaríamos que o mundo fosse (desejo) ou pretenderíamos que fosse (intenção). Quando o desejo ou a intenção falham é o mundo que não corresponde às nossas expectativas. O simples acto de intencionar, por exemplo, é apenas um tipo de estado intencional, de entre outros, como o desejo, a crença, o medo ou a esperança.

O famoso problema de Wittgenstein sobre a intenção – O que resta quando levanto o meu braço para além do facto de que o meu braço se ergue? – tem uma abordagem não-ontológica por Searle: o que resta é um conteúdo representativo inserido num determinado modo psicológico, que Searle designa como o modo intencional.<sup>9</sup> Em Searle quando tenho uma intenção tenho um conjunto de crenças e desejos e um conjunto de capacida-

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, Segundo Volume, Parte I (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005-2007), 404.

<sup>9</sup> Searle, *Intencionalidade*, 38.

des de Plano de Fundo e em Husserl o desejo também pode ser intencional. A descrição das ideias de Searle em termos de Rede (Network), ou seja, em termos de contexto ou em termos de outros estados intencionais, ou em termos de Plano de Fundo (Background), ou seja, em termos de capacidades pré-intencionais, poderiam facilmente ser relacionados com as tradições de Brentano e de Husserl.

Quanto às experiências visuais e quanto à experiência de vermelhidão, por exemplo, o *de* é Intencional, isto é, dirige-se ao mundo. As experiências visuais têm conteúdo e, por isso, Intencionalidade. O perceber ou a experiência perceptiva e o fazer ou a acção têm, por sua vez, a sua causação Intencional nas suas condições de verdade ou nas suas condições de satisfação. Em Husserl, também e por sua vez, a intencionalidade torna-se quase uma doutrina, tal é a sua importância na sua obra e a consciência está sempre e na sua totalidade virada para fora, arrastando a percepção e o desejo.

Intencionalizar a causalidade, naturalizar a intencionalidade e, por sua vez, biologizar a consciência fizeram sempre parte do projecto searleano. Este projecto anti-cartesiano e contra a existência de algo como a *res cogitans*, vista como alguma coisa de etérea e misteriosa, corresponde, em Searle, a um exacerbar do fenómeno da consciência como fenómeno mental central. Husserl também recorre ao exacerbar do fenómeno da consciência para erigir o edifício do seu pensamento, quando afirma que a nossa consciência é sempre doadora de sentido e está sempre virada para fora. E tal como em Searle, a intencionalidade está directamente associada à consciência.

Falar de Intencionalidade em Searle é falar de causação mental como uma característica da consciência e tal implica reconhecer nos nossos pensamentos e sentimentos algum efeito causal sobre o mundo e a natureza. Em Husserl as experiências intencionais (*Erlebnissen*) têm não só uma relação com os objectos, mas também com elas mesmas, daí a legitimidade de pensamentos sobre pensamentos em Husserl, sem serem, no entanto, objectos no sentido de coisas, enquanto em Searle é completamente desvalorizada a introspecção. A intencionalidade corresponde ao acto de significar e corresponde também ao modo de visar o objecto respectivo, a intenção confunde-se com o sentido e esta também é a base de uma boa parte do pensamento husserliano.

A intencionalidade em Husserl diz directamente respeito à apreensão dos objectos, tal como em Searle. O Husserl da maturidade defende o que alguns consideram um idealismo fenomenológico, em que os objectos seriam intencionados e não dados. Que o objecto não seja dado, mas intencionado, sob a roupagem de sentido ou qualquer outra, repugna a alguns filósofos como Jocelyn Benoist, para quem o mundo independe do nosso conhecimento ou vontade, embora vivamos em constante comunhão com ele.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Benoist, *Les Limites de l'Intentionnalité Recherches*, 244-255.

Para ser intencional, um estado deve ser pensável e, para ser pensável, esse estado deve ter uma determinada forma aspectual. Searle propugna também, como passos sucessivos de um aprofundamento filosófico, a acção, a intencionalidade, a subjectividade e, finalmente, a consciência. Por outro lado, no Husserl maduro e nomeadamente nas *Meditações Cartesianas*, aquilo que alguns nomeiam por idealismo fenomenológico não é mais do que a transcendência marcada pela intencionalidade. Esta transcendência parece esquecer a coisa *em carne e osso*, mas em Husserl a objectividade nunca é realmente esquecida – ousamos aqui uma interpretação mais pessoal –, que se nos impõe e que caracteriza de fora mais nítida algumas obras mais precoces deste grande filósofo.

A fenomenologia critica a representação e sai dela para ir ao encontro do mundo, ou seja, para ir ao encontro das coisas mesmas, através da intencionalidade. Mas a crítica que fazemos, baseando-nos em Jocelyn Benoist, é que a intenção não é suficiente, temos de considerar directamente o mundo. Este filósofo aponta ainda o erro, como já vimos, de considerar a existência de uma relação interna entre o acto mental e o objecto, e a esta relação dar-se-ia o nome de intencionalidade. Convém referir que este é o cerne da crítica de Benoist a este tipo de filosofias e a intencionalidade não pode ser considerada uma entidade misteriosa que nos permitiria entrar em contacto com o mundo, porque nós já estamos, desde logo, inseridos no mundo.

O objecto em Husserl não é meramente visado, mas logo que é visado, é posto em unidade com o visar, dado em sentido rigoroso. A percepção, como apresentação, capta de tal modo o conteúdo a apresentar que, com ele e nele, o objecto aparece como dado ele mesmo. O conteúdo de uma percepção dado como apresentação também não é alheio ao realismo de Searle. Para este, quando, por exemplo, deparo com uma carrinha amarela à minha frente na rua é óbvio que o objecto aparece tal qual ele é. Tal como é tão real o relógio para o qual dirijo a atenção no meu pulso.

Husserl realça que o facto de volvermos a atenção para um pensamento (o que será isto se não uma forma de introspecção?), para uma sensação, para um sentimento de mal-estar, e por aí adiante, torna essas vivências objectos da percepção interna, sem que, com isso, se tornem objectos no sentido de coisas. A percepção interna também é uma forma de relação, mas só estou em condições de perceber o eu empírico e a sua relação empírica com os objectos externos e esta é uma forma não declarada de realismo patente em inúmeras passagens do Segundo Volume das *Investigações Lógicas*.

Em jeito de conclusão desta parte do artigo, abordaremos o fenómeno da apercepção em Searle e Husserl. Em Searle, ela ocupa todo o campo de um acto intencional com as capacidades de Plano de Fundo, semelhante à unidade transcendental da apercepção em Kant. Para Searle, existe uma unidade vertical da consciência, ou seja, um conhecimento imediato simultâneo de

todas as características de qualquer estado consciente, facto que em neurofisiologia é conhecido pelo problema da ligação e que, em Kant, e como já vimos acima, leva o nome de unidade transcendental da apercepção.

Em Husserl, por seu lado, a apercepção não é nem um raciocínio nem um acto de pensamento. Antes de mais, cada apercepção contém uma intencionalidade que remete para uma criação primeira, na qual o objecto de um sentido idêntico foi constituído pela primeira vez. Podemos, por último, constatar isto quando a criança, que já sabe ver (perceber) as coisas, compreende pela primeira vez, por exemplo, o sentido final de um simples objecto como uma tesoura.<sup>11</sup>

### 3. A consciência

A consciência é para Searle o fenómeno mental central e para ele não podemos separar a intencionalidade da consciência. O que caracteriza a consciência são os estados mentais subjectivos (estados mentais conscientes ou inconscientes), os quais, como o próprio nome indica, são fenómenos sempre na primeira pessoa.

Dito assim, a consciência corresponderia a um número limitado de modalidades ou faculdades: a propriocepção, os cinco sentidos e a corrente do pensamento, correspondendo esta última *mutatis mutandis* à corrente da consciência ou à corrente das vivências (*Erlebnisstrom*) em Husserl.

Os *qualia*, por sua vez, como sensações subjectivas e qualitativas, pertencem à ordem da consciência. Os *qualia* têm ainda uma subjectividade não-epistémica e o modo de existência da sensação é subjectivo ou de primeira pessoa. Husserl, nomeadamente nas *Meditações Cartesianas*, não põe de lado esta definição, embora o seu chamado idealismo fenomenológico não admita considerar a subjectividade, enquanto consciência, como não-epistémica, dado o papel fundador que assumem a subjectividade e a intersubjectividade no seu pensamento.

A corroborar o facto de a evidência da consciência e dos dados conscientes e inconscientes serem potencialmente conscientes, está a obra de David Chalmers de 1996, intitulada *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, em que o filósofo defende, como ideia central, o facto de que estamos mais certos da experiência consciente do que qualquer outra coisa no mundo e conhecemo-la mais directamente do que qualquer outra coisa do nosso mundo. Daí que a “prova” ou a demonstração da existência da consciência seja um desperdício das nossas energias.

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas Introdução à Fenomenologia* (Porto: Rés Editora), 142.

Fora da consciência, para Husserl, só existe o objecto mediato de um acto e isto porque o objecto imediato de um acto é parte do não consciente. Tudo o que é verdadeiramente objecto é objecto mediato de uma consciência. Noutras obras suas a consciência está, no entanto, toda virada para fora e o seu preenchimento cumpre-se na visão da evidência do objecto *em carne e osso*.

Agora em Searle, as experiências conscientes são experiências perspectivadas a partir dos diferentes pontos de vista singulares, contudo, os objectos em si não têm ponto de vista. As disposições penetram em todas as nossas experiências conscientes. A semelhança com Husserl é evidente, quando este fala nas disposições (*Gesinnungen*) da consciência. Searle não nega também a importância da auto-consciência que nos permite desviar a atenção para os nossos estados conscientes, desvalorizando, no entanto, a introspecção como fonte indubitável de conhecimento.

Estes dois eminentes filósofos aproximam-se também quando excedem os limites da importância que um fenómeno como a consciência pode ter. Em Searle, a tentativa de biologizar a consciência e, deste modo, minar o projecto cartesiano, levou-o a considerar o fenómeno da consciência como o fenómeno mental central, exagerando a sua importância, enquanto fenómeno biológico. Debalde, porque não conseguiu fugir às acusações de defender um naturalismo dualista. Husserl, por seu lado, ao considerar a consciência como doadora de sentido, extravasou a importância daquela porque a confundiu com o fenómeno mais complexo do pensamento e do raciocínio, que nos permite, em primeira e última instâncias, conferir um sentido às coisas e à sua experiência.

O que os aproxima também, e finalmente, é a importância atribuída à corrente do pensamento como característica ou modalidade (Searle) da consciência.

#### 4. A linguagem

Enquanto em John Searle deparamos com uma filosofia da linguagem consistente e elaborada pelo menos durante duas décadas, ou não fosse ele um ilustre representante da filosofia dita analítica, em Husserl não poderemos vislumbrar uma filosofia da linguagem estrita e nos termos mais técnicos que a filosofia analítica posterior consagrou. É claro, no entanto, que existe uma filosofia da linguagem em Husserl, mormente nas *Investigações Lógicas*, mas ele não pode ser considerado um precursor da filosofia da linguagem nos termos em que o foi o seu contemporâneo Gottlob Frege. E é óbvio que não poderíamos exigir tal ao fundador da fenomenologia, embora a sua obra primordial, as *Investigações Lógicas*, tenham um cariz de funda-

ção da lógica – as palavras são de Husserl – e uma filosofia da linguagem concomitante.

Searle pode ser considerado um internalista em termos de filosofia da linguagem e, por maioria de razão, em termos de filosofia da mente, dada a relação de dependência que a filosofia da linguagem mantém em relação àquela. A perspectiva internalista implica afirmar que é em virtude de algum estado mental na cabeça de um falante e de um ouvinte, isto é, de um estado mental de apreensão de um conteúdo intencional ou de uma entidade abstracta, que falante e ouvinte podem compreender referências linguísticas.

A filosofia da linguagem resume-se em Searle, entre outros aspectos, à eficácia dos actos de fala. Uma teoria da linguagem insere-se numa teoria mais geral que seria a teoria da acção. Para alguns intérpretes de Searle, este insere-se numa tendência filosófica intitulada *linguistic turn*, ou seja, a viragem linguística, que deslocou a filosofia da análise sintáctica da linguagem e da epistemologia para as dimensões intencional e semântica da linguagem. A linguagem passou, deste modo, a ser vista menos como representação de objectos e mais como uma forma de direcionalidade às coisas, ou seja, é a intencionalidade o suporte filosófico de qualquer teoria da linguagem, estando esta, por sua vez, numa posição secundária em relação à filosofia da mente, como já fomos adiantando.

Para Searle, se adoptarmos apenas o modo ilocutório como a noção básica a partir da qual poderemos classificar os usos da linguagem, então há apenas um número bastante limitado de coisas elementares que poderemos fazer com a linguagem: podemos dizer às pessoas como é que as coisas são, tentamos convencê-las a fazer determinadas coisas, comprometemo-nos a fazer coisas, exprimimos os nossos sentimentos e atitudes e mudamos alguns estados de coisas através das nossas verbalizações. Na maioria das vezes, fazemos mais do que uma destas acções de uma só vez na mesma emissão ou verbalização.

O que é original na filosofia da linguagem de Searle é a consideração da eficácia dos actos de fala como condição de representação do mundo. Aos actos de fala equivalem os estados intencionais e importa referir que estes equivalem àqueles, porque ambos têm um conteúdo proposicional e uma relação com o falante, e essa relação toma a forma, respectivamente, de modo psicológico e força ilocutória. Ambos (estado intencional e acto de fala) têm uma direcção de adequação mente-mundo. No acto ilocutório, que constitui parte do acto de fala, o conteúdo é a proposição e a função corresponde à força ilocutória da proposição.

Um estado intencional representa uma condição de sinceridade para um determinado tipo de actos de fala. O acto de fala e o estado psicológico revelado apresentam as mesmas condições de satisfação. Os actos de fala são em Searle uma forma de acção humana, confundem-se e são o resultado do

fenómeno da intencionalidade. A intencionalidade permite a representação directa do mundo e, em Husserl, por seu lado, corresponde a uma relação interna que faz a mediação com o mundo. Convém, por isso, desmistificar a relevância da intencionalidade, tal como faz Jocelyn Benoist a respeito, mormente de Husserl, e também de Searle. Existe, segundo Benoist, para cada um de nós, uma relação directa e uma comunhão com o mundo.<sup>12</sup>

Para Searle, entidades como os universais não pertencem ao mundo, mas ao nosso modo de o representar, ou seja, pertencem à linguagem, e é um erro metafísico considerar conclusões de natureza ontológica a partir de teses linguísticas.

Para Husserl – nomeadamente para o Husserl das *Investigações Lógicas* – todos os usos da linguagem são usos com um referente. As expressões estão associadas a actos nominais que se dirigem a objectos, em sentido estrito, ou estão associadas a juízos ou a actos do juízo que, por sua vez, se dirigem a estados de coisas.

Tendo o anterior em linha de conta, podemos inferir que Husserl pode retirar consequências ontológicas de teses linguísticas, coisa que Searle não faz, e a relação interna entre o acto e o seu objecto, ou seja, a intencionalidade, permaneceria como algo a considerar. Em termos de filosofia da linguagem em Husserl, o anterior equivale a dizer, segundo Jocelyn Benoist, que um discurso pode fazer sentido sem qualquer intuição correspondente e a dizer que é preciso dissociar a função de significação da experiência directa do real.

Ainda para Benoist, em Husserl a significação corresponde a uma modalidade autónoma da vida da consciência e para o filósofo das *Investigações Lógicas* todo o julgar implica um representar. Embora a noção de representação seja vaga, aplicada à linguagem abarca não só a referência, mas também a predicação e outras condições de verdade ou de satisfação. O significar, também para Husserl, corresponde às estruturas de derivação de sentido que correspondem por sua vez à estrutura das línguas naturais com as suas especificidades históricas e culturais. Os actos ou as atitudes proposicionais visam estados de coisas e os seus *Sinne* (significados) noemáticos, ou seja, a sua estrutura de significação, é proposicional.

Por fim, os actos que preenchem a significação são os actos que se fundem na unidade de preenchimento com os actos de significação, estes são os actos que visam as coisas ou a realidade *em carne e osso*, aos quais não admira que um certo modo de estar realista em Searle pudesse aderir. Deste modo, Searle talvez não aceite a fenomenologia como concepção do sentido porque, como bem salienta Jocelyn Benoist, embora indirectamente, os

---

<sup>12</sup> Jocelyn Benoist, *Entre Acte et Sens Recherches sur la Théorie Phénoménologique de la Signification* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002), 14.

limites da intencionalidade seriam os limites da linguagem e o sentido estaria a mais no indivíduo sempre em comunhão e transacção com a realidade envolvente.

## 5. O sujeito e o conhecimento

Esta será a última parte deste artigo e antecede naturalmente a conclusão. Nela abordaremos, seguindo a linha de raciocínio do pequeno resumo que antecede o artigo, o problema do sujeito ou do Eu, quer em Searle e quer em Husserl, e o problema do conhecimento ou daquilo que podemos conhecer, tanto em Searle quanto em Husserl.

Em Husserl, a percepção interna acompanha as vivências realmente presentes, seja no geral, seja em determinadas classes de casos, o que é mais ou menos dizer, em termos kantianos, que o eu penso ou o eu percepciono acompanha todas as minhas representações e o mesmo é destacar o papel que desempenha, embora de forma muito menos pronunciada, a corrente do pensamento também em Searle. Aquela pode ser considerada uma marca idealista em Husserl e, nas *Ideas*, ele vai mais longe no idealismo e afirma que a aparência constitui o pleno sentido da percepção. Todavia, em Searle, nunca podemos falar em aparências dado o seu realismo causal e, muito embora destacada por Searle, a corrente do pensamento não é anterior nem se sobrepõe à intimidade com a realidade, naquilo que poderíamos chamar conhecimento por *acquaintance*.

Searle advoga que, em ordem a ser um eu, a entidade que actua como um agente – passe a redundância – deve ser também capaz de argumentação consciente em relação às suas acções. Deve ser uma entidade capaz de percepção, memória, crença, desejo, pensamento, inferência e cognição, entre outras coisas. A agência não é suficiente para levar a cabo uma acção racional, o agente tem de ser um eu. Em relação a Husserl, não podemos deixar de constatar algumas semelhanças entre as faculdades do eu-sujeito searleano e as faculdades do cogito husserliano das *Meditações Cartesianas*, dotado de imaginação, percepção, entre outras.

Na visão biologista do ser humano de Searle, a intencionalidade e a consciência são parte da biologia humana. Biologizar a consciência é o que pretende Searle, contra o projecto cartesiano, mas Searle não consegue, contudo, escapar às acusações dos seus pares, de defender um naturalismo dualista, quando considera o mental como não redutível a meros processos neurofisiológicos.

Segundo aquele, os teóricos dos dados dos sentidos (representacionistas, ou ainda, fenomenalistas) falharam ao considerar o conteúdo da percepção como objecto da percepção, enquanto os realistas ingénuos, por seu lado,

falharam ao não reconhecerem o papel das experiências e da Intencionalidade na situação perceptiva. Ao rejeitarem experiências visuais em favor de objectos materiais, filósofos como Austin, por exemplo, rejeitariam a existência de experiências visuais *tout court*. Esta última posição de Searle pode ser facilmente rebatida, alegando que Austin nega a existência dos *sense data* mas não nega a existência de experiências visuais.

Ainda segundo Searle, fenomenólogos como Husserl viram – segundo ele, bem – a relação entre as experiências e a explicação na primeira pessoa. Falharam, no entanto, ao não perceberem a relevância da causalidade devido à sua concepção abstracta dos conteúdos Intencionais. Para Husserl a causalidade seria, ainda segundo Searle, uma relação natural e não-Intencional.

Searle é um realista – como fomos adiantando ao longo deste artigo, mais ou menos directamente – e o realismo de Searle é compatível com o seu relativismo causal e este, por sua vez, é coerente com qualquer tipo de realismo ingénuo. O realismo de Searle, embora não propriamente ingénuo, afirma que o modo como as coisas são em si mesmas é relativo à nossa capacidade de receber *inputs* causais do mundo exterior e o mundo, por seu turno, existe independentemente da forma como o representamos. O compromisso de Searle com o realismo é exibido na forma como cada um de nós vive, tal não quer dizer que o realismo seja uma hipótese verdadeira; ele pode não ser sequer uma hipótese e ser tão-somente a pré-condição para se terem hipóteses.<sup>13</sup>

Harrison Hall, num artigo agora sobre Husserl,<sup>14</sup> afirma que o seu realismo é pré-filosófico e o seu idealismo é não metafísico. Husserl optaria por uma neutralidade radical em questões metafísicas e haveria nele uma recusa filosófica de resposta a uma questão metafísica como é a questão sobre a opção pelo idealismo ou o realismo, que seria, para ele, uma questão infundada ou ilegítima.

É claro que podemos refutar o seu idealismo e o idealismo de todas as filosofias do sentido, tendo por base a crítica da *relação interna* supostamente existente entre o acto mental e o seu objecto. A esta relação chamaríamos intencionalidade, e toda esta crítica é levada a cabo por Jocelyn Benoist, que não esquece também que a consciência é considerada como doadora de sentido. Segundo esta forma de idealismo – crítica patente numa das obras de Benoist já citadas – passa a não haver distinção entre o conhecimento ou a representação e o objecto.<sup>15</sup>

Pondo de lado algumas críticas mais ou menos contundentes ao rumo que a filosofia analítica tomou nas últimas décadas, Searle não deixa de ser menos

<sup>13</sup> Searle, *Intencionalidade*, 204.

<sup>14</sup> Harrison Hall, “Was Husserl a Realist or an Idealist?” in *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, London, MIT Press, 1984), 186.

<sup>15</sup> Benoist, *Entre Acte et Sens*, 200.

realista por isso, antes pelo contrário. Considera o argumentário de toda a filosofia do séc. XVII irrelevante, o que não quer dizer que as nossas inferências acerca do mundo estejam sempre erradas e não se pode, por isso, concluir que não podemos ter qualquer conhecimento directo dos objectos do mundo. Argumentos em sentido contrário poderíamos encontrar em Descartes e em Hume. Apesar das nossas percepções serem sempre mediadas por processos cerebrais e sermos vítimas de ilusões de vários tipos, daí não se segue que nunca percepcionemos o mundo real. Quando olho para o meu relógio – e repetimos o exemplo de Searle – certamente que vejo o relógio real.

A crítica a Husserl e ao seu suposto idealismo geraram diferentes movimentos na filosofia dita continental a que aderiram, por exemplo, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger. Este último, segundo Husserl, nunca entendeu, apesar de ser um dos seus discípulos, verdadeiramente a essência da filosofia husserliana, com as consequências pessoais e profissionais para o próprio Husserl, dada a ligação de Heidegger ao Terceiro Reich e as origens judaicas de Husserl, embora convertido ao protestantismo.

Husserl é acusado de defender uma forma de idealismo, mormente em algumas das obras da maturidade, como as *Ideas* e as *Meditações Cartesianas*. Nas *Ideas* (obra posterior em mais de uma década às *Investigações Lógicas*, sendo estas últimas do início do séc. XX), criticaram-no também pela consequente redução transcendental, limitada aos conteúdos da consciência, isto é, à vida da consciência. O idealismo em Husserl a que Lévinas, por exemplo, faz referência, poderá ser considerado um idealismo de tipo fenomenológico, tal como Husserl admite implicitamente nas suas *Meditações Cartesianas*, precisamente pela atenção e estrita sujeição aos conteúdos da consciência através da *epoché* ou suspensão do juízo. Passa a haver uma unidade entre o acto de conhecer e o acto de significar.

Na Introdução às *Investigações Lógicas*,<sup>16</sup> Husserl parece resumir toda a sua filosofia quando destaca que a sua defesa do idealismo não corresponde à defesa de uma doutrina metafísica, mas trata-se apenas da defesa de uma teoria do conhecimento que reconhece o ideal como condição de possibilidade do conhecimento objectivo.

Convém referir que o Husserl das *Investigações Lógicas* não é propriamente um idealista, como já fomos referindo, e está perto de uma forma de realismo quando não deixa de destacar que o preenchimento da intenção significativa se dá através da intuição e que a forma acabada desse preenchimento está na evidência.

Em relação à questão gnosiológica do ceticismo, Husserl assume que, num ou noutro caso, é possível a dúvida em face das vivências sensíveis, mas a evidência acaba sempre por surgir. Esta conclusão reaparece na *VI Investi-*

---

<sup>16</sup> Husserl, *Investigações*, 132.

*gação Lógica*, quando Husserl advoga que o acto da percepção constitui uma unidade homogénea em que o objecto se dá de forma imediata.<sup>17</sup> Searle, por seu lado, também advoga uma forma de realismo directo quando declara, prosaicamente, que não há dúvidas que o relógio que está no meu pulso é real e está longe, com uma afirmação desta índole, de defender qualquer forma de cepticismo. Com aquilo a que muitos chamam idealismo fenomenológico, presente também nas *Ideas*, Husserl não nega a existência do mundo real e mormente da natureza. O mundo real tem, assim, uma relatividade à subjectividade transcendental.<sup>18</sup>

Na sedutora obra de Emmanuel Lévinas intitulada *Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger* é-nos dito que, na linha das deambulações de Husserl entre idealismo e realismo, o idealismo é a compreensão total e o realismo recusar-se-á à compreensão.<sup>19</sup> Na mesma obra e do ponto de vista de Lévinas, Husserl lançou, no entanto, as bases do realismo contemporâneo sempre que não esqueceu as relações com a realidade concreta.<sup>20</sup> Ainda para Lévinas e para melhor entender Husserl, devemos apontar que a razão não se deve colocar acima do dado e à experiência do seu objecto.<sup>21</sup>

No que Searle e Husserl convergem, entre outras coisas, é no sublinhar que não precisamos de nenhuma evidência especial para saber o que os estados intencionais pretendem mostrar e para saber o que queremos dizer com os nossos actos de fala. Da mesma forma, Husserl assume que a redução fenomenológica nos dá evidência apodíctica dos nossos estados mentais quando eles são intencionais. Jocelyn Benoist, no entanto, vai ao arrepio destes dois filósofos e vê neles a afirmação de que existe uma *relação interna* específica que tomaria o nome de *intencionalidade* e que seria uma marca de todas as filosofias do sentido e de algumas formas de idealismo. Como já afirmámos, a crítica de Benoist dirige-se especialmente a Husserl e a todas as filosofias do sentido, mas nos estilhaços acaba por atingir Searle, com alguma justiça, podemos acrescentar.

Nas *Ideas*, uma obra de Husserl de pendor idealista, editada em 1913 (12 anos após o Segundo Volume das *Investigações Lógicas*) e já em ruptura com o realismo marcantes de algumas partes das *Investigações Lógicas*, ele defende, ainda assim, um retorno às coisas mesmas. Também no epílogo daquela obra, Husserl dá a entender que aquela maneira de perguntar pelas

<sup>17</sup> Husserl, *Investigações*, 151.

<sup>18</sup> Edmund Husserl, *Ideas* (México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962), 386-87.

<sup>19</sup> E. Lévinas, *Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger* (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), 131.

<sup>20</sup> Lévinas, *Descobrimdo*, 13-14.

<sup>21</sup> Lévinas, *Descobrimdo*, 183.

coisas mesmas conduz, antes do mais, ao ser e à vida universal que, enquanto pré-científica, torna-se um pressuposto de toda a teoria, e a partir daquela vida subjectiva alcançamos a subjectividade transcendental como fonte de sentido e de correspondência ao ser em forma de vivências puras e evidentes. Em relação à atitude natural, em oposição à redução transcendental, a fonte última dela é apenas a experiência sensível.

Nas *Meditações Cartesianas* – e é sempre bom lembrar a distância de muitas décadas que medeia entre as primeiras obras de Husserl e as últimas obras de Searle –, Husserl classifica as *Meditações* de Descartes como o protótipo do retorno filosófico sobre si mesmo. Aquela obra já é, no entanto, das obras finais de Husserl, quando as águas já estavam separadas entre o neo-positivismo e a fenomenologia, um pouco contra o espírito implícito na filosofia deste. Husserl critica também o empirismo. Nas *Ideias*, por seu lado, Edmund Husserl também salienta que a experiência directa só resulta em coisas e casos singulares, à evidência essencial não pode apelar. O complexo de raciocínios indirectos que são característicos da indução e que conduzem a proposições gerais são, neste contexto, não inteiramente credíveis. A ciência empírica é uma ciência de factos e todo o facto tem um conteúdo essencial formal e material. Husserl manifesta-se também contra o realismo das Ideias platónico, que qualifica depreciativamente como uma forma de hipostasiação, porque confunde objectos do pensamento com realidades exteriores ao pensamento.

Tal como Husserl defende que o mundo real existe sem dúvida, embora em relação com a subjectividade transcendental, se formos realistas causais como Searle se intitula, causa nomeia uma relação actual no mundo real. No entanto, a afirmação que essa relação actual existe numa instância particular não implica, por si só, uma correlação universal de instâncias semelhantes, coisa que em Husserl é aceitável nalguns casos.

A verdadeira aproximação entre Searle e Husserl, como fomos adiantando indirectamente ao longo do artigo no que concerne a epistemologia, é considerar a realidade com a sua boa dose de independência face à investigação empírica, quer ela resulte da aplicação do realismo causal (Searle) às coisas e ao seu ordenamento mais ou menos coerente, ou quer ela resulte da saída do Eu da redução e da relação transcendentais (Husserl) para se envolver na realidade que o submerge.

Uma outra aproximação possível entre Searle e Husserl pode ser feita ao compararmos o tipo de realismo defendido por Searle e o realismo encontrado – e consensualmente aceite – em algumas partes das *Investigações Lógicas*. Como já fomos adiantando, Searle rejeita algo como uma teoria representativa da percepção e o mesmo é dizer que a experiência visual é directa, o que vai ao arrepio do idealismo fenomenológico proposto por Husserl nas *Meditações Cartesianas* e nas *Ideias*, mas que vai de algum

modo ao encontro do realismo presente em algumas partes das *Investigações Lógicas*.

Uma outra semelhança que podemos vislumbrar nas obras dos dois filósofos é o facto de ambos nunca terem adoptado uma postura céptica do ponto de vista gnosiológico. Husserl fez inclusive da luta contra o cepticismo gnosiológico uma das suas bandeiras. Searle por seu lado é um realista que não dá aso a nenhuma forma de cepticismo quando afirma taxativamente que o relógio que tenho no meu pulso é real e que o posso ver tal como ele é ou tal como ele se me apresenta. Husserl admite a dúvida em alguns casos singulares face ao fluir das vivências sensíveis ou psíquicas, mas ela não é possível em todos os casos e anula desta forma quaisquer veleidades ao céptico. Contra o espírito do céptico, um indivíduo pode, em diferentes momentos, ou vários indivíduos podem, em diferentes momentos ou no mesmo momento, ter a mesma representação, recordação, expectativa, ter a mesma percepção, exprimir a mesma asserção, acalentar o mesmo desejo, e por aí adiante, segundo Edmund Husserl. Searle dificilmente reconheceria que dois indivíduos possam ter a mesma percepção ou representação, quer simultânea quer separadamente.

Uma convergência final que podemos vislumbrar entre os dois filósofos é constatar que Searle recupera a ideia de sujeito para a filosofia analítica: não podemos imaginar um acto sem um sujeito da acção mas em ordem a ser um eu a entidade que actua deve ser uma entidade capaz de percepção, memória, crença, desejo e pensamento, entre outras coisas. A agência não é suficiente para levar a cabo uma acção racional, o agente tem de ser um eu. São razoáveis as semelhanças com o ego husserliano das *Meditações Cartesianas* e das *Ideias* com o seu carácter transcendental e o seu universo das formas possíveis de experiência que passam obviamente pelo pensamento, percepção ou memória, entre outras, na relação com os objectos.

Por último, em relação à concepção de verdade em Husserl, que está de acordo com a teoria do conhecimento patente nas *Investigações Lógicas*, ela não é mais do que a plena concordância entre o visado e o dado. Esta concepção, que tem por base a sua concepção de intencionalidade, também está presente em John Searle e no seu realismo causal e externo. Husserl contrapõe à doutrina pura das formas das significações a doutrina pura da validade das significações, que a pressupõe. Rejeita todos os reparos cépticos contra a intuição e a fenomenologia; assim como toda a filosofia, para Husserl, ensina que a presença imediata junto das coisas não compreende ainda, no entanto, o sentido das coisas e, por isso, não se substitui à verdade, coisa que em Searle não é assumida deste modo porque, para ele, a presença imediata das coisas pode conduzir à verdade ou a vislumbres da verdade, o que está de acordo com o seu realismo causal.

## Conclusão

Foi nossa intenção ao longo deste artigo e depois, como seria óbvio, de descrevermos uma parte das filosofias de Searle e de Husserl, constatar em que é que estas filosofias aparentemente tão díspares se poderão aproximar ou se se aproximam mesmo, nomeadamente no que à importância da intencionalidade e da consciência diz respeito, assim como em relação a alguns aspectos das suas teorias do conhecimento.

Segundo Husserl, tão depressa como dirigimos a atenção para a vida que flui, na sua presença real, tão depressa não posso deixar de dizer existo, esta vida existe, vivo, cogito. A presença do *cogito* na filosofia husserliana não invalida, no entanto, que consideremos que, por vezes, a disputa idealismo/realismo se torna espúria, nomeadamente quando, neste caso, comparamos algumas posições de Husserl e Searle, e constatamos que Husserl não estará, em determinadas alturas, longe de uma posição realista. Todavia, este tipo de discussões, embora, por vezes, inadequado, ainda não terminou e é quase tão antigo como a filosofia.

No que respeita a John Searle, este realça que o nosso comprometimento com o realismo se mostra pelo facto de vivermos da maneira que vivemos, conduzirmos o nosso carro da forma como o fazemos, bebermos uma bebida à nossa escolha e da forma que mais nos apraz, etc. Isto não quer dizer que o realismo seja uma hipótese verdadeira (a expressão é de Searle), ele não é sequer uma hipótese, mas é a pré-condição para se terem quaisquer tipos de hipótese, como já vimos. Actualmente, no entanto, a disputa entre o idealismo e o realismo não é assim tão determinante em termos filosóficos e a discussão, apesar de tudo, ainda não terminou, convém realçar novamente. Na nossa perspectiva, eles (idealismo e realismo) poderão ser alvo de uma síntese, se for diluída na incursão objectiva pelos verdadeiros problemas filosóficos, mas também não podemos esquecer que o realismo de Searle, tal como o acabámos de apresentar, é inultrapassável, sob pena de corrermos o risco de paralisar.

Devemos sublinhar que acompanhamos e adoptamos, ao longo do artigo, a crítica de Jocelyn Benoist às filosofias do sentido, como é a de Husserl. Esta crítica faz para nós todo o sentido e sempre manifestamos concordância com Benoist quando este condena o exacerbar dos fenómenos da intencionalidade e da consciência por Husserl e também por Searle, mas mormente e em primeiro lugar, o fenómeno da intencionalidade.

Começando pela crítica de Benoist a Searle – que tem também para nós toda a pertinência – temos que a sua teoria da intencionalidade, tendo por base os actos de fala, permite considerar a intencionalidade linguística como resultado da intencionalidade mental, só que esta relação, embora sendo recíproca ou biunívoca, é também circular, e acaba por não exceder os limites da

intencionalidade. A crítica de Benoist a Husserl, e *a fortiori* a Searle, reside no facto de Benoist considerar insuficiente a intenção ou a intencionalidade na compreensão da forma como nos encontramos no mundo. Deste modo, é para Benoist essencial considerar em primeiro lugar o mundo porque a nossa relação com o mundo é imediata e não tem a mediá-la nenhuma característica específica do nosso pensamento, como é a intencionalidade.

É claro que esta posição de Jocelyn Benoist pode ser tida como uma refutação de algumas formas de idealismo. Como já estamos desde logo inseridos no mundo, é para ele inconcebível a existência de uma relação interna entre o acto mental e o objecto, e a esta relação chamaríamos intencionalidade. A intencionalidade não seria mais do que uma característica ou uma entidade *ad hoc* e abstracta que Searle e Husserl juntariam ao acto de conhecer, supondo, erradamente, que tal explicaria melhor as suas posições epistemológicas. Convém acrescentar que Benoist visa em primeiro lugar o idealismo de Husserl e todas as filosofias do sentido, embora os estilhaços do esboroar da importância da intencionalidade apanhem Searle irremediavelmente. Segundo Benoist o idealismo transcendental ou fenomenológico corresponde a uma doutrina que traça uma fronteira entre o acto e o objecto. Essa fronteira não tem para Benoist razão de ser e leva o nome de sentido. A verdadeira fronteira ou limite que esta forma de idealismo encontra, segundo o filósofo francês, é a realidade, realidade em que estamos inseridos em integração com o objecto percebido.

Em jeito de remate deste artigo, convém referir que a disputa entre idealismo por um lado e realismo por outro, nunca foi um assunto que motivasse grandemente os filósofos, e para nós trata-se apenas de uma distinção prática que tem por objectivo saber do que estamos a falar quando falamos de teoria do conhecimento ou epistemologia. Assim, parece-nos incontestável a existência de um eu ou sujeito que está numa posição anterior no acto de conhecer, mas esse ‘eu’ não resultará de uma redução fenomenológica à maneira de Husserl, naquilo que consubstanciaria o que os seus intérpretes chamam idealismo fenomenológico. Esta posição do eu, embora com algumas estruturas *a priori*, é meramente funcional ou esquemática porque o ser humano está de tal modo envolvido pelo mundo, em comunhão com o mundo, citando Jocelyn Benoist, que uma posição realista em termos pré-filosóficos se nos afigura como perfeitamente aceitável. Só que à medida que escavamos filosoficamente nas fundações do sujeito e do objecto, desponta inevitavelmente uma relação entre os mesmos. Segue-se por fim que discordamos de Benoist quando este nega a existência de uma relação quando consideramos os objectos. Não duvidamos, com Benoist, que a existência de uma relação interna como a intencionalidade seja inadequada para explicar a nossa relação com o mundo, todavia tal não invalida a existência de uma relação entre nós e o mundo, quando os consideramos de um modo filosófico ou formal.

## Bibliografia

- Baumgartner, Wilhelm e Klawitter, Jörg. *Speech Acts, Meaning and Intentions Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*. Edited by Armin Burkhardt. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990.
- Benoist, Jocelyn. *Entre Acte et Sens Recherches sur la Théorie Phénoménologique de la Signification*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Les Limites de L’Intentionnalité. Recherches Phénoménologiques et Analytiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- Dreyfus, Herbert L. e Hall, Harrison (eds.). *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. London, England: the MIT Press, 1984.
- Husserl, Edmund. *Investigações Lógicas*, Segundo Volume, Parte I, trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas*, Segundo Volume, Parte II, trad. de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas*, trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés Editora, s. d.
- \_\_\_\_\_. *Ideas relativas a una fenomenología*, trad. do alemão para o espanhol de José Gaos. México e Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Lévinas, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*, trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- Morujão, Alexandre Fradique. *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl Das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas*, Dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, 1955.
- Rey, Georges. *Contemporary Philosophy of Mind*. Malden, Massachusetts, USA: Blackwell Publishers Inc., 1997.
- Searle, John. *A Redescoberta da Mente*, trad. de Ana André. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Intencionalidade*, trad. de Madalena Poole da Costa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Mente, Cérebro e Ciência*, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O Mistério da Consciência*, trad. de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Os Actos de Fala*, trad. de Carlos Vogt (caps. 1 e 2), Ana Cecília Maleronka (caps. 3 e 4), Balthazar Barbosa Filho (cap. 5), Maria Stela Gonçalves (caps. 6 e 7) e Adail Ubirajara Sobral (cap. 8), tradução revista em Portugal. Coimbra: Almedina, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Expression and Meaning*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Rationality in Action*. London: Massachusetts Institute of Technology, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality”, *Philosophical Issues*, Vol. 1, Consciousness, 1991, 45-66.

