



FENOMENOLOGIA E CIÊNCIA

IV CONGRESSO INTERNACIONAL DA AFFEN
III CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FENOMENOLOGIA

AFFEN -2014

FENOMENOLOGIA E CIÊNCIA

IV CONGRESSO INTERNACIONAL DA AFFEN

III CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FENOMENOLOGIA

ISBN: 978-989-98843-0-4

Título: *Fenomenologia e Ciência.*

IV Congresso Internacional da AFFEN. III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia

Coordenadoras: Irene Borges-Duarte e Irene Pinto Pardelha

Data: 2014

Editor: Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica

Disponível em:

<http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>

Capa: António Dacosta, «Memória»

Agradece-se aos herdeiros de António Dacosta a gentil autorização para a reprodução da obra do pintor.

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	5
CIÊNCIA	7
<i>No paradigma da biologia falta o ser no mundo. Debate com Teresa Avelar e António Damásio</i>	
Fernando BELO	9
<i>Mythos e História</i>	
Constança MARCONDES CÉSAR.....	33
<i>O conceito de mundo e o problema da desmundanização da atividade científica</i>	
Fernando FRAGOZO.....	43
<i>A Fenomenologia na Sociologia – Alternativa ou fundamentação?</i>	
Gabriel SOUSA HENRIQUES.....	55
<i>Verdade ou consequência? O desenho como o “final de um regresso”</i>	
Pedro António JANEIRO.....	71
<i>Hermenêutica e naturalismo nas Ciências Sociais e Humanas</i>	
Rui SILVA.....	83
TÉCNICA	97
<i>A correlação entre ciência e técnica em Heidegger</i>	
Acylene CABRAL FERREIRA.....	99
<i>Gestell e Gestalt. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger</i>	
Irene BORGES-DUARTE	111
<i>Ciência, técnica e práxis. Gadamer e a problemática da ação</i>	
Maria Adelaide PACHECO	125
<i>A essência da técnica moderna. O tempo da imagem do mundo e a Gestell</i>	
Thalles AZEVEDO DE ARAÚJO.....	139
PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA.....	153
<i>A Fenomenologia existencial e as possibilidades de tematização da ação clínica em Psicologia</i>	
Carmem TAVARES BARRETO	155
<i>A recepção do pensamento de Heidegger por parte da psicanálise de Jacques Lacan a partir da questão da imaginação transcendental kantiana</i>	
Fabíola MENEZES DE ARAÚJO	167
<i>Algumas considerações da Fenomenologia Existencial para a ação psicológica na prática e na pesquisa em instituições</i>	
Henriette PENHA MORATO	173
<i>Da autotranscendência enquanto interface das formas simbólicas. Contributos para uma compreensão filosófica das psicoterapias</i>	
Moisés FERREIRA	187

QUESTÕES DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA.....	201
<i>Significado e intuição, imagem perceptiva e (re)presentificação: Percursos da teoria da imagem em Husserl</i> Alice Mara SERRA.....	203
<i>Recobrimento, explicitação e identidade. Uma aproximação ao projecto husserliano de uma genealogia da Lógica</i> Carlos MORUJÃO.....	217
<i>A priori lógico, a priori pré-lógico</i> Carlos RIBEIRO DE MOURA.....	239
<i>Entre semântica e ontologia: o problema do formal nas Logische Untersuchungen de Edmund Husserl</i> Luís NETTO LAUER.....	253
<i>Da crítica do Psicologismo à crítica da Psicologia</i> Mário Ariel GONZÁLEZ PORTA.....	263
<i>É a autoconsciência uma forma de intencionalidade?</i> Pedro M. S. ALVES	275
<i>Temporalidade e reflexão: uma investigação acerca da noção de presente vivo (lebendige Gegenwart) na fenomenologia husserliana</i> Scheila THOMÉ.....	299
OUTRAS FENOMENOLOGIAS.....	307
<i>Filosofia enquanto ciência originária pré-teórica no pensamento do jovem Heidegger</i> Cezar Luís SEIBT.....	309
<i>Memória, História e Identidade. Uma exploração feminista do pensamento de Paul Ricœur</i> Fernanda HENRIQUES.....	319
<i>Da consciência e das coisas. Breve introdução à psicanálise existencial de Sartre</i> Irene PINTO PARDELHA	337
<i>Os caminhos da moral em Sartre: Da teoria à narrativa</i> Thana Mara de SOUZA.....	351

APRESENTAÇÃO

A Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN) organizou o seu IV Congresso Internacional em colaboração com a Sociedade Brasileira de Fenomenologia (SBF) no que constituiu o III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Teve lugar em Évora, no espaço da sua universidade renascentista, entre 10 e 14 de Outubro de 2011, reunindo 71 participantes, na apresentação de conferências por convite e de comunicações em painel.

A Comissão organizadora, presidida por Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), integrou os Presidentes das duas entidades organizadoras – Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa), pela AFFEN, e Marco Antônio Casanova (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), pela SBF – bem como Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa), Olivier Feron (Universidade de Évora), Urbano M. Sidoncha (Universidade da Beira Interior) e Alexandre Franco de Sá (Universidade de Coimbra). A comissão científica paritária esteve composta pelos mesmos e por Robson Ramos dos Reis e André de Macedo Duarte, da SBF.

A temática unificadora das participações, seleccionadas pela comissão científica, foi a de *Fenomenologia e Ciência*, atendendo quer à defesa husserliana da científicidade da filosofia fenomenológica, quer às críticas contemporâneas e actuais ao cientificismo dessa posição, quer ainda à amplitude de aplicação da metodologia fenomenológica e hermenêutica em diferentes âmbitos científicos particulares como a Psicologia, a Sociologia, a História ou o Direito. A essas referências juntam-se questões especiais no âmbito da investigação da fenomenologia husserliana e heideggeriana, bem como de outros autores, confessamente pertencentes à corrente fenomenológica ou a ela devedores em algum momento da sua trajectória de pensamento. As presentes Actas pretendem dar fé desse trabalho, reunindo os textos recebidos em cinco grandes apartados temáticos: Ciência, Técnica, Psicoterapia fenomenológica, Questões da Fenomenologia Husserliana e Outras fenomenologias.

A dupla proveniência dos trabalhos e a organização híbrida do evento pelas duas instituições científicas portuguesa e brasileira não aconselham a adopção dum critério ortográfico único, pelo que se respeitou a ortografia original de cada autor. Agradecem-se, finalmente, os apoios recebidos para a organização do congresso e para a edição das Actas da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, da Universidade de Évora, nomeadamente do Instituto de Investigação e Formação Avançada, da Universidade da Beira Interior, do Instituto de Filosofia Prática, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, do LIF da Universidade de Coimbra e do Centro de Estudos Filosóficos da Universidade Católica Portuguesa.

CIÊNCIA

NO PARADIGMA DA BIOLOGIA FALTA O SER NO MUNDO. DEBATE COM TERESA AVELAR E ANTÓNIO DAMÁSIO

Fernando BELO
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL)

RESUMO: Trata-se de questionar o paradigma biológico a partir da fenomenologia biológica (Belo, 2007): o privilégio dos genes como determinantes do todo do organismo animal, e deste sobre o chamado ambiente, a que contraponho o conceito de *cena ecológica*, ou seja uma *biologia de seres no mundo*. Numa 2^a parte, será a neurobiologia de Damásio que será objecto do mesmo questionar, do cérebro como “produzindo” a mente e a consciência, propondo que o cérebro é um órgão biológico e social e que compreensão e linguagem relevam de evoluções diferentes.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia biológica; Organismo; Cena ecológica; Ser-no-mundo; Neurobiologia

ABSTRACT: In this paper I inquire the biological paradigm from the biological phenomenology (Belo, 2007): I ask about the privilege of genes as determinants of the whole of the animal organism, and apropos the privilege of this later regarding the so-called environment. In contrast to this notion of environment I propose the concept of *ecological scene*, i. e. a *biology of beings in the world*. In a second moment, I suggest the same questioning regarding the idea of brain “producing” mind and consciousness from Damasio’s neurobiology, I base myself on the consideration that the brain is a biological and sociological organ and understanding and language have distinct evolutions.

KEYWORDS: Biological phenomenology; Organism; Biological scene; Being-in-the-world; Neurobiology

I.

1. Trata-se aqui de um pequeno ensaio do que se pode chamar fenomenologia biológica, fazendo parte duma aliança da *filosofia com ciências*, da fenomenologia (começada por Husserl e continuada pelas dissidências que foram Heidegger e Derrida) com as principais descobertas científicas do século XX, a saber: a teoria do átomo e da molécula, a biologia molecular, a correlação entre interdito do incesto e exogamia, a dupla articulação da linguagem e a segunda tópica da teoria psicanalítica das pulsões.

2. O projecto de conhecimento das ciências europeias, os seus conceitos e métodos, foram historicamente herdados da filosofia grega, Sócrates, Platão e Aristóteles, inventores da *definição* e da argumentação sobre as essências intemporais, os seres concretos analisados abstraídos das suas circunstâncias, arrancados do seu contexto. As narrativas e os discursos quotidanos dizem sempre respeito a singulares concretos em contextos determinados, a definição deu origem a um tipo de texto gnosiológico – filosofia, lógica e ciências – tendente a um saber geral, universal. As ciências europeias, por sua vez, inventaram o *laboratório* (Galileu, Newton, etc.), em que se medem e avaliam movimentos, reelaborando em consequência as definições herdadas da filosofia na formulação das suas teorias: *definições e argumentos* dum lado face a experiências que lhes põem *objecções* do outro.

3. Ora, o primeiro grande tratado de Física moderna, publicado por Newton em 1687, chamava-se *Princípios matemáticos de filosofia natural*: o que para nós é “ciência” era para o autor “filosofia”. Já Galileu dissera que gastara mais anos a estudar filosofia do que meses em matemática pura (Cf. GALILÉE, 1966: 360 ↗ Carta de 1610). O que significa que, longe ainda do seu futuro alcance técnico, sabendo-se que a “ciência” era um discurso específico, era no entanto considerada ainda um ramo da filosofia consagrado à natureza. Só um século depois de Newton é que a distinção entre os dois tipos de texto se marcou teoricamente: foi o trabalho de Kant que assumiu a novidade newtoniana e a incorporou na sua filosofia (Cf. VUILLEMIN, 1955), separando as águas e permitindo que, ao longo do século XIX e anunciados pela primeira grande filosofia incorporando a história, a de Hegel, se desenvolvessem vários tipos de ciência, quase todos tendo como esteio o tempo

histórico: biologia, paleontologia e evolução, linguística das línguas indo-europeias, filologia crítica e edição dos textos antigos, economia, antropologia dos povos pré-históricos, história propriamente dita, e por aí fora. E assim como Kant fez uma teoria filosófica que continha as descobertas “críticas” de Newton, também o sistema hegeliano implicava na sua lógica as ciências do seu tempo na sua dimensão filosófica, que Kant todavia “suspendera”. De maneira diferente pois, ambos estes pensadores da transição entre a época clássica e a modernidade pensaram a filosofia ainda *com* as ciências; ao mesmo tempo que Kant contribuiu para separar as ciências da filosofia e deixar-lhes um espaço de inovação mais liberto de preocupações metafísicas, consoante a constante reclamação “positivista” dos sábios.

4. Mas não era possível impedir que perdurassem preconceitos filosóficos nas evidências não questionadas desses sábios, uma boa parte das dificuldades das grandes descobertas científicas implicando um verdadeiro trabalho filosófico da parte deles contra preconceitos tradicionais, trabalho crítico esse constitutivo do que Kuhn chamou revolução dos paradigmas. Após o grande desenvolvimento científico dos dois últimos séculos, encontramo-nos na situação oposta, que dá a perceber que a suspensão kantiana da dimensão filosófica das ciências deixou de ser fecunda: diante da imensa fragmentarização dos saberes científicos em especialidades infindas, a crescente reclamação de interdisciplinaridade estimula a recuperar essa dimensão filosófica nas novas ciências e a formular uma fenomenologia, uma descrição dos fenômenos *em que as principais descobertas científicas tenham também um lugar filosófico*. É que é fácil de dizer como a filosofia europeia, construída, tanto a dita racionalista como a dita empirista, em torno do “sujeito” ou da “consciência”, que substituíram a “alma” na sua dupla oposição, tanto ao corpo como ao mundo dito exterior, essa filosofia estava (está ainda em muitos discursos) carente das dimensões dos humanos que assim estavam excluídas: a um tal *sujeito sem corpo nem sociedade nem linguagem nem sexualidade submetida à lei* era necessário recorrer às respectivas ciências, biologia, antropologia, linguística, psicanálise, para se poder fazer uma abordagem fenomenológica dos humanos, em prol dum articulação dos saberes, de uma tentativa de os unificar por dentro deles, digamos, *unificação filosófica dos saberes científicos*, revelando *uma mesma fenomenologia* nas grandes descobertas científicas do século XX. A esta tentativa

chamei *filosofia com ciências* ou fenomenologia reformulada¹. Assim se me vou ocupar aqui de biologia, é porque esta filosofia de que me reclamo foi elaborada lendo livros de biologia e neurologia, além de outras ciências.

5. Digamos que há quatro grandes domínios “históricos” da realidade de que se ocupam as ciências. 1) o domínio da *gravitação*: a história da formação dos astros, os seus fenómenos caracterizando-se pelos núcleos atómicos de protões e neutrões; 2) o domínio da *alimentação*: a evolução dos vivos, caracterizados pelo ADN; 3) o domínio da *habitação*: a história das sociedades humanas, caracterizadas pelas unidades locais de habitação e os paradigmas dos seus usos; 4) o domínio da *inscrição*: a história (ocidental) dos textos literários, filosóficos e científicos, caracterizados pelo alfabeto.

6. Acontece que estas quatro “histórias” foram todas passíveis de inúmeras contingências e frequentes convergências, como T. Avelar (2010) mostra ser verdade da evolução, que contesta a existência persistente do pressuposto finalista em muitos biólogos, o qual é obviamente de origem filosófica. Essa leitura levou-me a debruçar-me sobre *um outro pressuposto filosófico* (também de cariz antropocêntrico) *ignorado dos biólogos*, que ela própria partilha (cf. § 18). Ora, o (a todos os títulos) notável *Livro da Consciência* de A. Damásio (2010) mostra que a neurologia actual também partilha desse pressuposto filosófico da restante biologia, sendo-lhe proposto em diálogo o motivo heideggeriano de *ser no mundo* para ajudar a uma melhor fenomenologia destas questões. Parece com efeito que aí reside uma grande dificuldade, lugar de tantos diálogos de surdos, já que este tipo de pressupostos corresponde a evidências não questionadas, que fazem parte da própria maneira de colocar as questões, daquilo a que Althusser chamou “filosofia espontânea dos sábios”. Esses pressupostos ou *preconceitos* foram herdados pelas ciências do seu passado filosófico sem que os cientistas o saibam, receberam-nos ↗ “sujeito / objecto” e respectiva “representação”, para assinalar o mais insidioso ↗, recebemo-los no liceu, nas aulas de ciências e outras, não só nas de filosofia propriamente dita. *Ora, acontece que Heidegger e Derrida nos permitiram tornear*

¹ BELO, Fernando : *Le Jeu des Sciences avec Heidegger et Derrida* (2 volumes), 2007 (com índice pormenorizado das matérias) e *La Philosophie avec Sciences au XXème siècle*, 2009, ambos Paris, L’Harmattan. ZAGALO PEREIRA, Gonçalo: «Recensão» [do segundo título indicado], *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, 2010, nº 38, pp. 506-13. O critério para decidir quais essas grandes descobertas é inerente ao projecto (www.filosofiamaisciencias.blogspot.com).

tais pressupostos, como também as próprias grandes descobertas científicas necessitam dessa crítica para se articularem umas com as outras, se unificarem. É por isso que alguém trabalhando em filosofia pode ousar entrar em questões de especialistas sem o ser, a partir da sua outra especialidade (tendo obtido todavia uma licenciatura em engenharia civil na sua juventude).

II. UM PRECONCEITO FILOSÓFICO NO PARADIGMA DAS BIOLOGIAS

A) Selecção natural e lei da selva (diálogo com Teresa Avelar)

7. Gostei muito da clareza argumentativa do livro de Teresa Avelar (T. A.), da sua tese sobre o papel quer da contingência quer das convergências frequentes na evolução dos vivos, do carácter único e irrepetível desta. Bate-se assim contra os criacionismos anacrónicos, mas também contra o que diz ser um preconceito antropocêntrico de muitos biólogos evolucionistas, que colocam os humanos como “cúmulo da evolução” dos animais. Já o filósofo Deleuze tinha nos anos 70 proposto substituir o esquema clássico da árvore genealógica hierárquica pelo do rizoma (DELEUZE, 1975), como T. A. fala de arbusto. Assim como na história dos humanos há progressos (tecnológicos nomeadamente) sem progressismo², também a evolução se fez e se faz sem evolucionismo.

A LEI DA SELVA COMANDA AS ANATOMIAS ANIMAIS

8. Como é costume entre os biólogos, T. A. fala da “selecção natural” como um mecanismo, como se tivesse peças ou elementos diversos e uma fonte energética, o que manifestamente não é o caso. Digamos que se trata duma *lógica imanente* aos processos biológicos e ecológicos, uma selecção relativa às interacções entre organismos, que estes sim, podem ser ditos mecanismos. Há aliás quem ache que a selecção natural é uma explicação que se pode dizer tautológica: ela selecciona os

² A chamada Idade Média representa uma regressão em relação às grandes civilizações da Antiguidade mediterrânea, cujos progressos a sequência moderna europeia não repetiu.

que sobrevivem como aqueles que se mostraram capazes de sobreviver. A sua grande importância científica reside na imanência (biológica) da sua lógica, na rejeição crítica de pressupostos finalistas de ordem metafísica, filosófica ou teológica: ela “obriga” o biólogo (ainda que seja crente!) a argumentar estritamente em termos de mecanismos de ordem biológica. É um dos grandes interesses do texto de T. A. é o de mostrar, com exemplos variados, que não é só o chamado criacionismo que é rejeitado, mas também a tendência, que se pode chamar “finalismo humanista”, de muitos biólogos e divulgadores da teoria da evolução, o pressuposto antropocêntrico de que a evolução se destinou a fazer aparecer a espécie dos humanos.

9. A caracterização inadequada mas reiterada da selecção natural como mecanismo incita a procurar saber se haverá algo como uma *lei fenomenológica* a que obedeçam os mecanismos biológicos, que possa esclarecer melhor sobre o que é que se exerce a selecção natural. Ela andará em torno da questão crucial de todos os vivos, que implica a relação do organismo com o que está fora dele mas lhe é necessário, a saber a questão da *alimentação através de outros organismos*. Ora, à exceção da água, todas as moléculas que constituem as células contêm átomos de carbono. Poucos existindo à partida na água onde se gerou a vida, e o número de vivos tendo vindo sempre a crescer, isto só foi possível através da fotossíntese que os vai buscar ao CO₂ da atmosfera para constituírem as moléculas das células das plantas, aonde os herbívoros os vão buscar e os carnívoros depois a estes, segundo o chamado *ciclo do carbono* (parecido com o da água). É este ciclo que implica o que se deve chamar literalmente *lei da selva*: os animais só sobrevivem comendo outros vivos, sejam plantas sejam animais. O que é assim um mundo de imensa contingência.

10. Qual é o interesse desta lei? Sem que eu saiba dizer como é que ela pode interessar as plantas, *todos os animais minimamente extensos são estruturados segundo ela: deverão ter uma anatomia capaz de “caçar” e de digerir plantas ou animais e capaz de fugir a ser caçado*. Nos animais melhor conhecidos por um leigo em biologia, distinguem-se, além do esqueleto e da sexualidade, *dois grandes tipos de sistemas de órgãos*: a) os que têm a ver com a digestão dos alimentos e com a circulação do sangue em equilíbrio homeostático que leva as moléculas digeridas e o oxigénio da respiração a todas as suas células, para que estas operem o seu

metabolismo; b) os que têm a ver com a caça e a fuga, sistema neuronal (órgãos de percepção do exterior e interior, cérebro, nervos) e muscular da mobilidade. Se tomarmos o exemplo dum mecanismo, um automóvel, percebe-se alguma analogia conceptual: além dos cilindros do motor que transformam a energia, todos os órgãos do automóvel são calculados para circularem nas estradas, virarem à direita ou à esquerda, travarem, recuarem, acelerarem, etc., em função de situações regidas pela *lei do tráfego*, que não diz respeito só ao “meu” automóvel mas a todos os que circulam e tem essencialmente a ver com situações aleatórias³. Esta lei determina todos os projectos laboratoriais dos engenheiros das fábricas de automóveis e tem como consequência lógica que todas as *regras* científicas (físicas e químicas) que jogam nas peças da máquina estão ao serviço duma condução essencialmente aleatória. O mesmo se passa com a lei da selva, obviamente mais complexa: *ela determina todos os órgãos da anatomia dos animais minimamente extensos, e as regras bioquímicas, anatómicas e histológicas da constituição dos organismos respondem igualmente ao aleatório das situações de caça e de fuga.*

PASSAR DO “AMBIENTE” À CENA ECOLÓGICA

11. Todos os biólogos sabem isto, que eu deduzi do que li em livros de divulgação, e se digo “deduzi”, é por não o ter encontrado explicitado, ainda que sem a designação que lhe dei (a expressão “lei da selva” é antiga, mas só se usa metaforicamente), não encontrei nunca esta explicitação da economia da alimentação. Espanta-me que na literatura de divulgação biológica que li esta economia estrutural da biologia animal nunca tenha sido aflorada: tratar-se-á de *outro preconceito filosófico* que fará parte da teoria do paradigma dominante da biologia actual. Ele assinala-se no próprio texto de T. A., quando falando do “ambiente”, diz que este «inclui não só factores como temperatura, humidade, etc., mas outros organismos: predadores, presas, parasitas, etc.» (AVELAR, 2010: 32). Se

³ Precise-se que aleatório é diferente de acaso: que eu tenha que me desviar dum carro surgido repentinamente à minha esquerda, é aleatório, faz parte do possível na circulação automóvel; que o condutor desse carro seja um colega de liceu que nunca mais tinha visto é um acaso que não tem nada a ver com a lei do tráfego.

se disser que a “temperatura” e a “humidade”, o clima em geral, assim como a mineralogia do ecossistema, são exemplos normais de “ambiente” no que este tem de exterior ou de “inerte” em relação ao processo da reprodução das espécies, de não controlável por estas, percebe-se claramente que “predadores” e “presas” correspondem a uma categoria completamente diferente: todos os organismos animais são predadores e podem ser presas! É a lei da selva que claramente escapa a T. A., o que mostra que há que trabalhar este conceito de ambiente, substituí-lo, por exemplo, pelo de *cena ecológica*.

12. Com que vantagem? A de mudar o olhar sobre o que fazem as ciências e sobre o papel estrutural do laboratório nelas: o que justifica a necessidade deste é a *redução de factores aleatórios* da cena para a criação de condições de determinação que permitam constatar “causas e efeitos” de tipo científico, digamos de forma simplista. Mas há um segundo tempo, *o da restituição do fenómeno observado à cena ecológica*, em que importa ter esta em conta como referência teórica, a cena onde plantas e animais de espécies muito diferentes se reproduzem em concorrência necessária (ou aliança, caso das plantas e insectos de que T. A. fala ↗ (AVELAR, 2010: 72-74), segundo uma lei – que também não é um “mecanismo” mas que rege a estrutura dos mecanismos – que me parece ser o grande factor da evolução. A selecção natural continua a ser uma descoberta histórica inestimável enquanto lógica imanente da evolução para recusar explicações extrínsecas aos mecanismos biológicos, sempre útil nestes tempos de criacionismos anacrónicos mas militantes nas Américas.

13. O que me escandaliza na literatura bio e neurológica que li, e em tantas referências que se lêem por todo o lado, é, nunca por nunca ser, ter encontrado teorizada *a transição da biologia das células à anatomia*. Julgo poder deduzir da literatura biológica que li, que, à excepção das glândulas endócrinas e equivalentes, as células especializadas, além de se reproduzirem, não fazem mais nada senão reconstituírem algumas das suas proteínas, moléculas muito extensas e por isso frágeis, sempre ameaçadas de se desintegrarem em componentes mais estáveis e que é necessário repor para que as células possam fazer o seu trabalho especializado no seu tecido e órgão. Ou seja as “funções” do ADN são, desde os unicelulares, internas à própria célula de acordo com a sua especialização anatómica nos organismos. Ora, é ao nível da boa anatomia clássica que se processam os

comportamentos na cena ecológica, segundo os seus aleatórios, os quais comportamentos dependem do conjunto do organismo regulado cerebralmente e, nos humanos, dos usos que se aprenderam, linguagem incluída, os quais, ser no mundo, são abertos a várias possibilidades. Os biólogos moleculares entusiasmaram-se com a descoberta dos genes e desataram a sugerir determinismos sobre tudo e mais alguma coisa (inteligência, homossexualidade, que sei eu)⁴.

CONCLUSÃO FENOMENOLÓGICA: UMA BIOLOGIA DE *SERES NO MUNDO*

14. A grande mutação filosófica que aqui me guia foi devida ao filósofo M. Heidegger que propôs em *Ser e Tempo* (1985), que os humanos, em vez de “alma e corpo”, espíritos, mentes, sujeitos, consciências, são *seres no mundo*, ek-sistentes fora deles. O que a biologia comprova: tudo em nós vem de fora, as moléculas de que somos feitos vieram de comermos outros vivos, e também as coisas que pensamos vêm de termos aprendido a falar e a pensar com os outros, o que sabemos fazer com mais ou menos habilidade (comer à mesa, lavar os dentes, trabalhar num computador) aprendemos “no mundo” fora de nós, vendo os outros fazerem. É a sociedade, que já existe quando nascemos, que nos “faz doação”, complementando a “doação” da espécie humana na cena ecológica. Somos antes de mais seres tribais (família e amigos), é a escola, os livros e os médias que nos fazem cosmopolitas. Voltaremos adiante à questão.

15. O novo paradigma que aqui se propõe considera a cena ecológica como *prévia* a cada organismo animal para poder dar conta de cada espécie e da descrição da anatomia e dos genes de cada organismo: tal como o engenheiro de automóveis experimenta peças em seu laboratório com os olhos teóricos postos na estrada onde ele vai circular, também as descobertas laboratoriais de relações de causalidade entre elementos dum a dada anatomia ou fisiologia animal são para serem *teorizadas* com o olhar sobre a cena ecológica e a sua lei da selva. O extremo oposto encontra-

⁴ Por razões de espaço, fui obrigado a excluir uma parte da argumentação deste capítulo aduzida no Congresso.

o num autor em voga nos anos 80 e 90, F. Varela (1989), que propôs o conceito de auto-poiético. Tudo se explicaria a partir da lógica interna do organismo (autopoietico: faz-se a si próprio), tudo o que tem a ver com o “fora” dessa lógica seria segundo⁵. Aqui, é de “fora”, da cena ecológica, que vem o autopoietico, embora esse “vir de fora” seja apagado como condição da autonomia do organismo (e é por isso que os empiristas não dão por ela). Sucede exactamente o mesmo connosco: tudo, desde o óvulo fecundado, nos vem de fora (alimentação e aprendizagem) mas de maneira a que esse vir de fora seja não consciente, apagado (os sonhos lembram algo desse apagado reelaborado): tudo o que nos é “próprio” foi-nos doado por outros, desde as moléculas das nossas células. A concepção *antropocêntrica* aqui criticada surgiu para substituir o teocentrismo medieval; a filosofia europeia do séc. XVII (Descartes é o mais conhecido, mas os seus críticos empiristas também incluídos) elaborou-a como *interioridade*, “eu que pensa”, depois “sujeito”, “consciência”, “homem”, etc., em oposição à *exterioridade*, o “objecto”, o mundo, o dito “ambiente”. Preconceito filosófico de cariz antropocêntrico: como se pensa o humano, também cada animal. A isto Heidegger contrapôs o humano como *ser no mundo*, que eu generalizo, com as devidas diferenças, aos animais em geral. Nos textos de 2007 e 2009, proponho que o *Ereignis* de 1962 permite interpretar o motivo de *espécie biológica* (no seio do de cena ecológica) como o que *faz doação* dos acontecimentos dizendo respeito aos indivíduos dessa espécie. A argumentação não pode ser aqui resumida, mas ela esclarece a maneira como Heidegger ultrapassou a oposição aristotélica entre *ousia* e acidentes, entre ser e tempo.

B) Cérebro, mente e mundo: dar o braço a torcer, mas... (diálogo com António Damásio)

NA NEUROLOGIA COMO NA BIOLOGIA

16. O mesmo preconceito se encontra nos paradigmas de Neurologia, como tentei ilustrar no meu texto de 2007, num capítulo (11. 30-46) que articula *O*

⁵ Eis uma citação dele que me pôs os cabelos em pé: «a reprodução e a evolução, assim como todos os fenómenos que decorrem delas, aparecem como fenómenos segundos, subordinados à existência e ao funcionamento autopoietico destes sistemas» (VARELA, 1989: 71).

Homem neuronal de J.-P. Changeux (1983) com *O erro de Descartes* de A. Damásio (A. D.) (1995), um oferecendo, na sua teoria dos grafos, uma bela base para a abordagem da memória e o outro, na sua teoria do papel das emoções nas decisões, aquilo a que chamei uma *neurologia do acontecimento*. O recente livro de A. D., *O livro da consciência*, é deslumbrante para quem tem a paixão de compreender e sabe como estas questões estão ainda longe de esclarecimentos completos. Ele tem a bela ousadia de colocar a questão da emergência da mente, consciência e Eu (*self*) nos sistemas neuronais, a partir dos protozoários eucariotas como a ameba até aos humanos, com a ambição de alcançar a globalidade do que está em jogo, apesar de saber das lacunas e enigmas que persistem.

17. Mas no entanto as suas hipóteses de trabalho, sem as quais o projecto seria impossível, manifestadas nas nomeações escolhidas para as várias instâncias e etapas cerebrais, são, dum ponto de vista fenomenológico, inadequadas à excelência do trabalho descritivo, não tanto no detalhe (que o leitor leigo não sabe avaliar, em que confia) mas nas articulações teóricas. Ora, essa inadequação releva do preconceito filosófico de que foi questão no diálogo com T. A. É o sentimento agudo desse desfasamento – entre a audácia conseguida do neurólogo no laboratório e o “handicap” (fenomenológico) da teoria que assombra a performance – que me move a escrita, que buscaria abrir um horizonte que possa porventura tornar mais fecunda ainda esta espantosa aventura em neurologia. Claro que não é o investigador notável que é António Damásio que está aqui em questão (antes pelo contrário, é a sua clareza de apresentação, que voltou à estaca zero da neurologia, começando tudo pelo princípio, que permite esta tentativa de desenhar o preconceito filosófico) mas toda a literatura biológica e neurológica que pude ler. Com efeito, uma parte importante da apreciação crítica a fazer-lhe reenvia para o capítulo anterior, ao diálogo com T. A., escrito aliás antes da leitura do *Livro da Consciência*, assim como parece óbvio que a bibliografia que cita o confirma neste preconceito filosófico herdado da filosofia greco-cristã-europeia, do que Heidegger chamou *ontoteologia*⁶. Será possível discutir sem diálogo de surdos, de forma a que

⁶ Para filósofos: esta resulta da invenção da definição por Sócrates que implica que o definido seja arrancado ao seu contexto, como disse atrás; Platão elevou o *eidos*, a forma visada desse definido, a entidades celestes e eternas, Formas ideais, que o cristianismo substituiu pela relação entre o Deus (*teo*) criador eterno e cada ente (*onto*) do mundo. A crítica de Aristóteles ao platonismo manteve a abstracção, o definido arrancado ao contexto, o seu conceito de essência sendo aliás platonizado no

seja frutífero para a neurobiologia? Não é seguro, já que quando investigadores em biologia como em linguística (o cartesianismo de Chomsky, por exemplo), história ou antropologia, e sem dúvida também em filosofia, andam já há muito em questões destas, vão-se sedimentando evidências antigas que jogam nas descobertas que se fazem, nos argumentos que se constroem. Mas como A. D. mostrou já que está atento a implicações filosóficas possíveis no domínio em que trabalha, Descartes e Spinoza aparecem em títulos dos seus livros, seria difícil encontrar um melhor neurólogo para este diálogo (além de falar português). Assim esteja eu à altura.

NÓS, ANIMAIS, SOMOS SERES NO MUNDO

18. Esta afirmação central de fenomenologia biológica foi descrita a partir do § 7, fazendo-se a distinção entre dois sistemas, o da alimentação e o da mobilidade destinado antes de mais à caça e à fuga a ser caçado (§ 8). Creio que eles são relativamente autónomos um do outro, com dois órgãos apenas a pertencerem a ambos os sistemas: a boca e o cérebro. Aquela destacou-se da sua função essencial de preensão de animais ou plantas com os primatas, cujas mãos libertas se encarregaram da preensão (Leroi-Gourhain (1964) ensinou como tal libertação na marcha bípede foi decisiva para o aumento da capacidade do crânio), mas com a aquisição da fala a boca voltou a ter um papel preponderante no sistema da mobilidade. Quanto ao cérebro, a sua dupla função em cada um dos dois sistemas – que não poderá ser “separada”, julgo – não só se manteve como conheceu desenvolvimentos muito grandes com as invenções de usos técnicos e das respectivas receitas faladas: dum ponto de vista biológico, haverá que sublinhar o que julgo ser a relativa estabilidade do sistema da alimentação dos humanos em contraste com as alterações do sistema da mobilidade, fortemente empenhada nos novos usos sociais. Estes, a linguagem incluída, são sem dúvida a grande manifestação do *ser no mundo* segundo Heidegger, o cuidado na habitação. E de tal

pensamento medieval. Ao Criador cada criatura, como ao sujeito o seu objecto: o que constitui a criatura ou o objecto não é tido em conta. Não basta substituir Deus pelo sujeito humano (antropocentrismo), se o “preconceito” perdurar nas ciências que estudam os seus fenómenos no laboratório, isto é, objecto fora do contexto, da cena ecológica, e não têm esta em conta ao restituí-lo à cena.

maneira se tornou importante para os cérebros humanos, que as filosofias e as ciências privilegiaram a actividade intelectual, artística e espiritual: é desse privilégio que resulta o preconceito filosófico que na Neurologia tenderá a fazer do sistema neuronal humano um modelo laboratorial de que se procuram os antecedentes na evolução das espécies. Em A. D., é claramente afirmada a escolha do paradigma psicológico de William James, como Changeux, no *Homem neuronal*, privilegiava os filósofos empiristas do século XVIII. A. D. tem no entanto mais nítida percepção de que o cérebro pertence essencialmente ao sistema da alimentação, afirmando expressamente que *a regulação da homeostasia do sangue é a grande função cerebral* (DAMÁSIO, 1985: 79-85)⁷, embora o uso duma metáfora de gestão económica – “gestão vital”, “valor biológico” – assinale, à maneira dum sintoma, a ausência duma descrição da economia anatómica em termos da cena ecológica e da sua lei da selva. Esta noção “idealista” de “valor” contrasta com o grande rigor “materialista” das suas descrições que seguem sempre a via anatómica, embora não contando com o “mundo”, com a cena ecológica, como factor de análise. É assim que o seu conceito mais forte parece ser o de “construção”, de que o actor principal é o “cérebro”, que “constrói” a mente, a consciência e o Eu (*Self*). Ora, a sua dupla pertença aos dois sistemas deveria levar a caracterizá-lo como um *órgão simultaneamente biológico e social*, o que diz a diferença maior desta proposta fenomenológica, a crítica do preconceito filosófico: *o organismo é visto apenas nele, a cena ecológica (o mundo) não passa dum mero “ambiente” sem incidência biológica significativa nessa “construção”*.

ONDE HÁ NEURÓNIOS, HÁ MENTE

19. Para se entender a dupla função do cérebro enquanto regulador vital dum organismo no mundo da cena ecológica, há que começar por indagar da especificidade dos neurónios enquanto células: pelas suas muitas “sinapses”, eles

⁷ A grande demonstração desta tese encontrei-a no admirável *Biologie des passions* de Jean-Didier VINCENT (1986).

agarram-se (*aptô*) uns com (*sun*) os outros em redes. O filósofo Derrida escreveu que

«[...] a auto-afectação é uma estrutura universal da experiência. Qualquer vivo é capaz de auto-afectação. E só um ser capaz de se auto-afectar, pode deixar-se afectar pelo outro em geral [...] Esta possibilidade – outro nome da “vida” – é uma estrutura geral articulada pela história da vida e dando lugar a operações complexas e hierarquizadas» (DERRIDA, 1967: 236)⁸.

Esta capacidade do ser vivo permite caracterizar os neurónios como as células que afectam e são afectadas umas pelas outras, *formando uma grande rede de auto-afectação, e também de hetero-afectação por outros vivos na cena ecológica*, como presas possíveis, predadores de que se foge, eventuais aliados. As várias referências de A. D. aos “córtices sensoriais iniciais” (DAMÁSIO, 1995: 377-378) e “primários” sublinham o carácter “inicial” desta hetero-afectação, assim como o esquema da p. 381: “o neurónio NEU apercebe-se do objecto OB e informa o neurónio ZADIG, o qual impulsiona a fibra muscular MUSC e provoca o movimento” e segue pela evolução acima, num processo que “começa” pelo encontro entre o neurónio e a cena ecológica (aonde se encontra o “objecto”, termo filosófico aqui tão feio).

20. O livro termina, no seu último apêndice, por evocar a questão da equivalência entre estados mentais e estados cerebrais (ou neuronais), que diz ser uma hipótese útil e não uma certeza, sendo “improvável que alguma vez venhamos a conhecer todos os fenómenos neuronais associados a um estado mental, mesmo sendo este simples”, desejando que venham a ser “encarados como *as duas faces do mesmo processo*” (DAMÁSIO, 1995: 385 ↗ eu subl.). Eis o ponto em que o fenomenólogo gostaria de dar uma ajuda ao neurólogo: é que a sua demonstração convenceu-o do bem fundado da expressão sublinhada. É aonde se dá o braço a torcer. Nos textos referidos de 2007 (11.44-6) e 2009 (§§ 100-101), foi recusada a noção de “mente” por razões de ordem filosófica: a diferença cérebro / mente seria (e é-o certamente em muitos textos) um resto da oposição corpo / alma. Propunha então substituí-la pela diferença entre os fenómenos cerebrais nos neurónios e os discursos e usos sociais correspondentes no mundo, os métodos de abordagem de

⁸ Em rigor, isto só parece valer para os animais, não para as plantas.

uns e de outros sendo irredutíveis, relevando de ciências diferentes. A argumentação (2007, 6.3-11) fora conduzida sobre uma leitura de *O sono e o sonho* do neurólogo M. Jouvet (1992), onde se contrasta claramente os sucessos neurológicos dizendo respeito aos mecanismos do sono e o insucesso flagrante relativo ao sonho (é preciso de cada vez acordar o paciente e indagar “subjectivamente”: estava a sonhar?), como testemunha o desalento das últimas páginas do livro. O sono ao neurólogo e suas aparelhagens, o sonho ao psicanalista que o recolhe do discurso do sonhador, carregado de “subjectividade”, como se diz. Aliás, as várias psicologias e linguísticas também estudam fenómenos cerebrais, quer discursivos quer comportamentais. Ora bem, a definição de mente de A. D. levou-me a compreender esta duma forma muito estimulante: “as imagens – visuais, auditivas ou quaisquer outras – encontram-se disponíveis *directamente* mas *apenas* para o dono da mente em que ocorrem. São privadas e inobserváveis por terceiros” (p. 97, o autor sublinhou). Os termos “imagem” e “dono” serão discutidos (§§ 22 e 24), mas vê-se claramente o que é designado como *mente*: a auto-afectação do “dono” do cérebro pelas ocorrências electro-químicas dos seus padrões neuronais. Esta seria uma maneira de entender a mente como uma das “faces” do cérebro: a auto-afectação numa zona onde só nós é que sabemos, onde a aparelhagem neurológica, que se ocupa da outra “face”, não pode chegar⁹. Esta diferença entre cérebro (círculo neuronal de sinapses) e mente ou consciência só do próprio (auto-afectação do círculo, sua introspecção) é o ponto de irredutibilidade entre as duas metodologias, da neurologia e das psicologias (Cf. BELO, 2008: 211-220), digamos. Exemplo geral muito simples: o médico tem sempre que perguntar se “dói”, só o doente é que sabe (é “doer” que dá a etimologia de “doente”!).

21. Só que a mente, sendo assim definida pela internalidade da rede neuronal, é correlativa de qualquer rede mínima, desde as primeiras espécies dispondo de neurónios; não é portanto “construída” pelo cérebro: como A. D. diz, ela é uma “das duas faces do mesmo processo”. E a dizer verdade, mente e consciência parecem ser dois nomes para a mesma “face” do processo, a face internal a que só o próprio tem acesso, já que a noção de auto-afectação também é correlativa de “consciência de si

⁹ Changeux, por quem tenho grande veneração, escandalizou-me ao responder “sim” à pergunta de Ana Gerschenfeld, se “vai ser possível um dia ler o pensamento” (*Público* de 13/07/2010). Donde também o meu grande contentamento com esta noção de “mente” de A. D.

e de outrem”, embora em graus diversos. Enquanto que um cão manifesta a sua abanando a cauda para os donos e ladrando para os desconhecidos, o que é que pode ser a mente ou a consciência dum mosquito, o que sabe ele de si? Ele fareja o sangue do meu braço como apetecível para a sua auto-reprodução e vem pousar-se nele, mas a ameaça da minha mão o esmagar fá-lo partir rapidamente, *contendo a pulsão da fome para salvar a vida*. Saberes elementares, certamente, aqueles que lhe são necessários, de que os seus neurónios o auto-affectam. A descrição das diversas etapas da evolução deveria adjectivar mente e consciência, como se fez para o “eu”, recorrendo, por exemplo, às respectivas proezas no mundo, correlativas de ganhos anatómicos.

O CÉREBRO É UM ÓRGÃO BIOLÓGICO E SOCIAL

22. Haverá “imagens” na mente? (§ 20). O termo tem o inconveniente (mas qualquer outro o terá) de fazer pensar que a mente “vê” ou “ouve” imagens tal como os olhos e os ouvidos, quando parece mais claro que se tratará da correlação entre ocorrências electro-químicas cerebrais: por exemplo, as dos córtices associativos e as da “actividade perto dos pontos onde os sinais sensoriais entram no córtex” (p. 191). Só se “veria” *como* cérebro mas *nos* olhos, na sua região próxima, como parece que é neles que se sonha. Só se “ouviria” *com* o cérebro mas *nos* ouvidos. Ora bem, a diferença entre as “imagens” a que estamos habituados e as que nunca antes tínhamos visto põe a questão decisiva da memória, correlativa do *ser no mundo*. A concepção dela como “armazém” parece-me inadequada, assim como a de “mapa” de imagens, que serve, parece, para corresponder à de padrão neuronal electroquímico, tal como observado nas novas maquinarias com ecrãs, aquilo a que a tradição chamava “fluxo nervoso”, que se acende e se apaga, sem estabilidade. Ora, J.-P. Changeux foi buscar à matemática o conceito de *grafo*, que inclui a noção de gravação, de escrita que perdura, e que seria uma solução extremamente elegante da questão da memória. Esta é uma estabilidade apagada, que está lá mas esquecida, vem (*sou-venir*, diz-se em francês) por “associação de ideias” com as do fluxo nervoso, e apenas por pequenos pacotes de “recordações”. Como correlacionar estes dois motivos, *grafo* e *fluxo*? Pela metáfora duma senda aberta numa floresta, um

caminho que se abre dificilmente mas se reforça à medida que é pisado: também assim seriam os grafos derivados da aprendizagem, fluxos estabilizando lentamente sinapses na floresta neuronal que serão seguidas depois por novos fluxos que são assim *reconhecidos*. De facto, é fácil ter a experiência de que só se conhece o que se reconhece: ao chegar a uma cidade asiática fica-se perdido, assim como o não-melómano que se habituou a ouvir algumas poucas músicas clássicas, consegue apreciá-las, enquanto que se distrai irremediavelmente a ouvir peças desconhecidas. Não há “primeira vez” nestas coisas, a memória não é um acrescento, tal como a mente, ela é parte integrante da estrutura do neuronal no mundo: qualquer pequeno núcleo de neurónios, como o do mosquito, só tem eficácia para a auto-reprodução do organismo se for capaz de “reagir” ao mundo. A aprendizagem só tendo sentido por criar memória, ele terá que ter grafos de aprendizagem, embora seja muito difícil saber como, mas que não podem ser inatos, como outros o são («as vastas redes de disposições que operam os nossos mecanismos básicos de gestão vital» (CHANGEUX, 1983: 173). Ora, na página 172 o autor tinha dado um exemplo de impacto impreciso (não “mapas”, na sua terminologia) de algo que implica em todo o caso aprendizagem de movimentos. Pode-se pôr a questão de saber se as “disposições não conscientes” (não teriam “mente”?) que foram “educadas” (CHANGEUX, 1983: 332) não terão sido “conscientes” durante a sua aprendizagem e esquecidas depois, recobertos os seus grafos em seguida por outros mais fortes (por regra, esquecemos os primeiros anos da nossa infância, mas há quem consiga retomar recordações muito antigas). Isso iria aliás ao encontro de Freud, em que a “força” (do interdito do incesto) implica recalque.

23. Este motivo da diferença entre grafo e fluxo permite elucidar fenomenologicamente uma outra questão decisiva, a da formação do Eu que A. D. supõe “criado” pelo cérebro. Começo com um exemplo simples: o sotaque duma voz transmontana implica que ela foi aprendida da sua tribo, é social, mas os seus próximos reconhecem-na ao telefone como a voz de Fulano (“sou eu”), como individual. A voz tem componentes sociais e individuais indissociáveis, foi recebida (passiva) e é pessoal (activa). O mesmo se passa com qualquer aprendizagem: *aprender é sempre aprender (passivo) a fazer (activo)*, e o que aprendemos são os usos sociais da nossa tribo, num primeiro tempo eles são-nos estranhos, vindos de fora, grafados ganham *habilidade*, tornam-se espontâneos, do próprio, segundo o

esquema admirável dum mecanismo de simulação com poupança de energia e que pode ser reactivado em caso de emergência que Damásio apresentou em *O erro de Descartes* (DAMASIO, 1995: 202; BELO, 2007: 11.41). São estes usos que fazem o Eu, mas não “no” ou “com” o cérebro, formulações que deixariam este “passivo” em sua rede neuronal: *o cérebro grafado pelos usos do mundo é o Eu*. Seja um exemplo com os números. Os nomes destes, além dos 10 primeiros, “um”, “dois”, “dez”, “cem”, “mil” e vários sufixos (-ze, -enta, -entos), são compostos a partir uns dos outros: 37 supõe $3 \times 10 + 7$. Se todos os números tivessem um nome próprio como têm “um”, “dois”, “três”, “dez” (por exemplo, os da tabela periódica: “sódio” em vez de 11, “cálcio” em vez de 20, “ferro” em vez de 25, “cobre” em vez de 29, etc.), era impossível fazer contas com eles. O que significa que, ao aprendermos a fazer contas, a lógica *social* deles “pensa” no nosso “pensar”, o que veio de fora pensa no nosso dentro (BELO, 2007, 11.34-5). Com as línguas e suas regras estritas (fonológicas, sintácticas, semânticas, textuais) passa-se o mesmo em mais complicado: estas *regras* de “comunicação”, como se diz, são necessárias para que os outros nos entendam, mas estão prodigiosamente ao serviço do *aleatório* de qualquer conversa ou escrita (como um automóvel e um organismo animal, § 5). *O cérebro é o órgão biológico e social de seres no mundo*, deste todo a que chamamos Eu justamente para o destacar do mundo (coisa de que japoneses e chineses, cujas línguas ignoravam o pronome, não pareciam sentir a falta). Mas os usos e a língua deste mundo tribal inscrevem-se, grafam-se nos neurónios, o que faz com que a consciência que estes têm de si é de mundo que é feita, tribais que somos: *o nosso mundo no coração do nosso Eu*.

A QUESTÃO DO FILÓSOFO: O QUE É O HUMANO?

24. Quanto ao termo “dono” (§ 20), a questão complica-se com a multiplicação de instâncias: o cérebro, a mente, a consciência, a memória, o eu, o organismo, o corpo. Eu diria em vez de “dono”: *o animal no seu mundo*. Como pensá-

lo sem homúnculo, sem mente *oposta* a cérebro¹⁰? Há que ter em conta que a rede neuronal que os neurólogos nos revelam é composta de células, de material bioquímico por onde passam correntes de electricidade iônica¹¹. É deste material que é feita a nossa subjectividade, desde os órgãos de percepção aos nervos dos músculos do movimento. Seja o exemplo das nossas palavras que se transformam em electricidade por meio de um telefone e voltam a palavras sonoras por outro telefone. Ou o que escrevo num teclado, vira electricidade, sofre transformações segundo o programa de *software* e o operador e volta ao ecrã do computador. A corrente eléctrica é *o mesmo* do que as palavras mas num outro suporte, estas aliás inacessíveis sem os “transformadores”, telefone, teclado e ecrã. Ora, no que diz respeito ao nosso cérebro, os transformadores para os outros são os ouvidos e a fonação, os quais para cada um de nós não são necessários: sabemos o que pensamos nas nossas mentes ao mesmo tempo em que o pensamos, pensar é ser-se auto-afectado pelo que se pensa (grande liberdade nossa, já que, sendo “mente”, podemos mentir aos outros, só nós é que sabemos), tal e qual como se é auto-afectado pelo que se diz a outrem. Ora, a noção de hetero-afectação nos olhos, ouvidos, pele, etc., que se torna auto-afectação (vemos e ouvimos o outro que nos fala), implica que a relação entre ambas não se perca quando “pensamos” mentalmente no que vimos, ouvimos, sentimos na pele (é nestes órgãos sensoriais que há “imagens”, sons, sensações, segundo a minha interpretação da p. 191 de A. D., como há aliás também palavras abstractas, frases lidas ou ouvidas, o ouvir-se dizer, o saber-se a fazer). É a condição necessária para que os “conteúdos” da consciência, as “imagens” de A. D., a outra face da electroquímica, sejam pensamento do mundo, a partir do que se aprendeu, é esta a *condição para se evitar o dualismo mente / mundo*, desiderato essencial da fenomenologia desde Husserl, para se ter consciência das *próprias coisas* (e não de “representações”, como se diz habitualmente). Resumindo e concluindo, o neuronal é o “cabo químico eléctrico” entre órgãos periféricos e órgãos de mobilidade com actividade variada segundo os usos sociais, cabo-rede bem mais

¹⁰ *The self and its brain* é o título dum livro inenarrável dum prémio Nobel da medicina, secundado por um filósofo célebre, cuja filosofia se mostrou incapaz de acudir ao descalabro. ECCLES, John e POPPER, Karl: *El Yo y su cerebro*, 1980.

¹¹ Que permite jogar com a química, iões de sódio e potássio nomeadamente, ao contrário da nossa electricidade industrial, de electrões, que não afectam quimicamente o cobre ou a fibra óptica.

complexo do que o *hardware* dos computadores, já que é *software* que se grafa para se tornar parte do hardware.

25. O que há de deslumbrante na descrição de A. D., é permitir perceber algo do funcionamento extremamente complexo desta subjectividade neuronal no mundo e da sua reserva mental, inacessível a estranhos, ainda que amantes. Sem dúvida que o filósofo fica despojado de parte da sua capacidade de falar disto, já que não é neurólogo, mas eu encontrei aqui uma nova e fascinante resposta a uma das mais velhas questões da filosofia: quem somos nós? Bem haja, Damásio!

CONCLUSÃO FENOMENOLÓGICA: COMPREENSÃO E LINGUAGEM RELEVAM DE EVOLUÇÕES DIFERENTES

26. A boca é o grande órgão de *preeensão*¹² de presas, como é claramente visível nos peixes e nos répteis, nos seus ataques sobre elas. Muitas espécies são capazes de estratégias que implicam reter a fome para esperar e só atacar no momento propício: digamos que são capazes de *com-preeensão*, de juntar (*com-*) gestos e momentos em vista da actividade de *-preeensão*. Mas todos são lançados para as suas presas por pulsões hormonais, *affectados* pelo seu mundo (também pelo medo de serem caçados, busca de parceiros, etc.). Eis o que nos permite alçarmo-nos ao *Ser e Tempo* de Heidegger que caracteriza os humanos como *seres no mundo* por uma tripla dimensão existencial: 1) o estar situado, projectado no mundo (*Befindlichkeit*), 2) a compreensão e 3) o discurso que interpreta 1) e 2). Se dissermos que 1) corresponde à hetero-afectação emocional, percebe-se que ela e a compreensão, manifestada esta no saber-fazer dos usos tribais, representam nos humanos a herança filogenética de mamíferos primatas, a que corresponderá um grande eixo cerebral¹³ ligando os periféricos órgãos de visão às igualmente periféricas mãos, libertadas da marcha para manipularem. Quanto ao discurso, ele herda de outra linha filogenética, linguística esta, *independente* da primeira (Cf. VYGOTSKY, 1999) já que variável com os povos: ela grafa-se por regra no hemisfério

¹² Do latim: “acto de agarrar”, “prender”.

¹³ Detectável em ecrãs de neurologia?

esquerdo apenas (áreas de Broca e Wernicke), correspondendo ao eixo cerebral que liga os ouvidos à fonação. Ou seja, *o cérebro dos mamíferos (e portanto o dos humanos) não foi inventado para pensar¹⁴, mas para com-preender certas actividades de caça e de defesa, sós ou colectivamente*. Mas se nos bebés (área de investigação do psicólogo Vygotsky) estes dois eixos começam a estruturar-se no cérebro com autonomia relativa (ver e mexer antes de falar), em breve a preponderância da linguagem no aprender dos usos faz o verbal predominar na compreensão, o que não deixa de dificultar as análises neurológicas, já que chamamos “pensar” ao conjunto de (2) e (3), *compreensão discursiva*, a que *O erro de Descartes* já acrescentara a emoção (1)¹⁵.

27. Como joga este ganhar de preponderância? Com a língua, recebemos as palavras e os saberes dos outros, recebemos *esta possibilidade inaudita de tornar “presentes” coisas que estão fora da vista*, de contar histórias do passado ou projectar actividades para o futuro. Ora, à medida que o Eu vai falando, vai encontrando nessa memória recebida do seu mundo um verdadeiro repositório de saber socialmente acumulado que lhe alçará a inteligência duma forma muito mais acelerada do que se o seu cérebro tivesse que descobrir tudo sozinho, tivesse que construir sozinho o Eu.

28. O título inglês do livro, *Self comes to mind*, prefere “mente” onde o título português prefere “consciência”. Se os dois termos designam o mesmo, pode ser preferível guardar “consciência” em vez de “mente”. Este termo é facilmente

¹⁴ Como parece ser o pressuposto do próprio nome que a si se deram as “ciências cognitivas”, que se articulam em torno da chamada “representação” e da respectiva oposição objecto (representado no) sujeito (é essa oposição que o “ser no mundo” desfaz). Infelizmente, Heidegger é de muito difícil acesso, mesmo aos filósofos, e tem fama de ser “contra” as ciências (ver o meu *Heidegger, pensador da Terra*, § 89). A sua afirmação de que a ciência não pensa, que escandalizou com razão os cientistas, significa que o método experimental, medindo o espaço e o tempo, não permite pensar o que eles são, pensar à maneira da filosofia. Mas pode-se dizer que, para formularem as suas “teorias”, os cientistas pensam como filósofos.

¹⁵ Não convirá *opor* “dois cérebros”, o antigo como “emocional” e o neo-cortex como cognitivo, tratar-se dum *dúplo cérebro*; já Changeux (1983: 72 e 75) chamava a atenção para que os circuitos do neo-cortex, quando vêm dos órgãos periféricos da sensibilidade, passam pelo antigo antes de virem às áreas comuns, aonde as reflexões e as decisões se operam. Talvez houvesse que distinguir o químico (hormonal e neurotransmissor) e o eléctrico (fluxo), aquele do lado do “emocional” e este do “racional”, mas sendo o trabalho deste sobre aquele que faria os grafos (a memória será de ordem química, parece óbvio). Se no cérebro antigo também há “electricidade iônica”, ele não pode ser só emocional, embora o seja preponderantemente (peixes e répteis quase só têm o antigo, o paleo-cortex, portanto este tem que ter inscrições do “mundo” deles, senão seria inútil). A aprendizagem humana, aquilo que do social se inscreve no cerebral, tem que disciplinar o químico, inibir o emocional (BELO, 2007, 3. 15-17).

oponível a cérebro como alma a corpo, dualismo a que obviamente A. D. procura escapar, e creio que consegue, a “mente” presta-se a ser “outra coisa” além do cérebro. Enquanto que o outro termo, que conota hoje a consciência de si, o *saber* (*scire*) *con-sigo*¹⁶, diz o “verbo” dos neurónios, a função deles, o seu saber a respeito de si e (sobretudo) do mundo, tal como quando se diz “vejo esta casa”, “ouço esta canção”, “sinto a tua mão”, tudo formas de saber. “Consciência” diz portanto tanto a *passividade* do “eu” face ao mundo como a *actividade* do “eu” que sabe, e diz ainda o que, de si e do mundo, só ele sabe; o “con-” dirá a indissociabilidade do passivo e do activo neste “saber”. Derrida, num livro em que lê Husserl, diz que “a voz é a consciência” (DERRIDA, 1967: 89), que esta é o ser-se auto-afectado pela sua voz, e mais adiante que “o ouvir-se falar [ou seja a consciência] não é a interioridade dum dentro fechado sobre si, é a abertura irredutível [do fora] no dentro, o olho e o mundo na palavra (*parole*¹⁷)” (DERRIDA, 1967: 96).

29. O que permite uma última consideração sobre o “sujeito do pensamento”: entre cérebro, mente, consciência e eu, quem pensa? Ninguém diz “o meu cérebro pensa que...”, dizemos “eu penso que...”, ou “Fulano pensa que...”. Quando usamos o plural, dizendo “pensamos que...”, referimo-nos a um grupo, um “nós” em redor do “eu” que fala. Mas como o pensamento ou a fala são sempre, em certo sentido, uma maneira de tomar distância em relação aos outros, o “nós” raramente dirá a verdade da aprendizagem, a saber, que os outros, pois que deles aprendemos, “pensam” também no que “eu penso”. Haveria nesta omissão um outro “erro de Descartes”, mais do que “penso, logo existo” – fórmula certa enquanto consciência do pensante enquanto tal, em sua mente a que só ele tem acesso (como estou feliz por essa afirmação repetida de Damásio) –, haveria porventura que dizer qualquer coisa como “penso, logo sou da minha tribo que me deu o pensar”. Seria essa a afirmação da criança que começa a aprender a falar, mas é justamente esta afirmação que se torna “inconsciente”, recoberta pelas aprendizagens posteriores, em que o “Eu” será por vezes levado a uma certa rebeldia contra a lei da sua tribo (como Freud nos ensinou). Foi assim a rebeldia de Descartes, ela espelha o forte acento individualista da civilização europeia (ignorado das grandes civilizações asiáticas), cunhado pela

¹⁶ Embora no latim dissesse o saber partilhado com outro, próximo, cúmplice.

¹⁷ Fala, seja voz, seja discurso.

alma que o cristianismo herdou de Platão. É desta rebeldia que Damásio, honra lhe seja, fez a teoria neuronal, desta “verdade de Descartes” que Heidegger questionou. Indivíduo e sociedade não se opõem, Descartes e Heidegger são heranças a acolher em conjunto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AVELAR, Teresa: *A evolução culmina no homem?*. Lisboa, Bertrand, 2010.
- GALILÉE, Galileo: *Dialogues, Lettres choisies*, trad., choix et préface de P.-H. Michel. Paris, Hermann, 1966.
- BELO, Fernando: *Le Jeu des Sciences avec Heidegger et Derrida* (2 volumes). Paris, L'Harmattan, 2007.
- _____: *La Philosophie avec Sciences au XXème siècle*. Paris, L'Harmattan, 2009.
- _____: «A irredutibilidade metodológica entre Neurologia e Psicanálise» in *Phainomenon, Revista de Fenomenologia*, nº 16-17. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 211-220.
- CHANGEUX, Jean-Pierre: *L'homme neuronal*. Paris, Fayard, 1983.
- GALILÉE, Galileo: *Dialogues, Lettres choisies*, trad., choix et préface de P.-H. Michel. Paris, Hermann, 1966.
- DAMÁSIO, António: *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris, Odile Jacob, 1995.
- DAMÁSIO, António: *O livro da consciência*. Paris, Círculo de Leitores, 2010.
- DELEUZE, Gilles: *Le rhizome*. Paris, Minuit, 1975.
- DERRIDA, Jacques: *De la Grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- ECCLES, John e POPPER, Karl: *El Yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1980.
- HEIDEGGER, Martin: *Être et Temps*, [1927], trad. E. Martineau. Paris, ed. hors-commerce, 1985.
- LEROY-GOURHAN, André: *O Gesto e a Palavra. 1º Técnica e linguagem*. Lisboa, ed. 70, 1964.
- VINCENT, Jean-Didier: *Biologie des passions*. Paris, Odile Jacob, 1986.
- JOUVET, Michel: *Le sommeil et le rêve*. Paris, Odile Jacob, 1992.
- VARELA, Francisco: *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*. Paris, Seuil, 1989.
- VUILLEMIN, Jules: *Physique et métaphysique kantiennes*. Paris, P.U.F., 1955.
- VYGOTSKY, Lev: *Pensamento e linguagem*, [1934]. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- ZAGALO PEREIRA, Gonçalo: «Recensão: La Philosophie avec Sciences au XXème siècle» in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, 2010, nº 38, pp. 506-13.

MYTHOSE HISTÓRIA

Constança MARCONDES CÉSAR
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

RESUMO: Trataremos de examinar o conceito de mythos a partir da obra de Ricœur, *Temps et Récit*, mostrando como este o aplica à narrativa histórica e à narrativa de ficção. Trata-se de discutir como o filósofo apresenta as analogias e diferenças entre o texto histórico e o texto de ficção, traduzindo, de forma inovadora, o termo *mythos* por “tessitura da intriga”. Veremos também como os problema da verdade e da interpretação envolvidos nos dois tipos de textos são focalizados pelo autor francês, bem como a relevância que o tema assume nas duas obras mais importantes do último Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oublie* e *Parcours de la Reconnaissance*.

PALAVRAS-CHAVE: *Mythos*; História; Ficção; Verdade

ABSTRACT: We will try to present the concept of mythos on Ricœur's work, *Temps et Récit*, and to show as this concept is used in the historical narrative and in the fiction. We want to present the analogies and differences between the scientific writings and the fictional writings and to discuss the problems of interpretation and truth involveds in both perspectives. We want also to study this subject on the last Ricœur's books *Mémoire, Histoire, Oubli* and *Parcours de la Reconnaissance*.

KEYWORDS: *Mythos*; History; Fiction; Truth

Em um escrito publicado em 1955, *Histoire et Vérité*, Ricœur agrupa diferentes ensaios sobre a epistemologia da história e a ética. Nos ensaios, a problemática da verdade e objetividade da história é posta em primeiro plano. *Verdade* e *história* são temas que nosso filósofo abordará, tratando de compreender como se dá a correlação entre o acontecer e o fazer, entre o cumprimento de ações e a construção do sentido da tarefa humana no tempo, co-implicando o registro epistemológico e o registro ético.

Dois tipos de textos enfocam o problema da *verdade no conhecimento da história* e o da *verdade na ação histórica*.

A objetividade da história é essencialmente o esforço de compreensão metódica, marcada pela busca da universalidade, pela construção de uma *subjetividade de reflexão* que retifica e ordena a compreensão do passado, investigando seu sentido. Fazer história não é “reviver o passado”, mas recompor, reconstituir, interpretar o acontecer. Nela, compreender e explicar não são excludentes, pois a compreensão decorre da análise. A recomposição pura, a apreensão de um passado integral funciona como uma idéia reguladora que orienta a pesquisa do historiador, mas nunca se acha totalmente realizada no seu fazer. Por isso, a história se apresenta como uma escolha, uma concepção ordenadora de eventos, uma interpretação a mais fiel possível — mas inexaurível — que busca, mediante julgamentos de importância, selecionar os eventos segundo um encadeamento que torna o acontecer comprehensível.

Na dialética do mesmo e do outro, assim estabelecida, o historiador «[...] tem por tarefa dar nome àquilo que mudou (...), que foi *outro*» (RICŒUR, 1968: 30). Compreender os outros homens, buscando articular, de modo cada vez mais ordenado, sínteses analíticas, mediante uma simpatia instruída, uma aproximação e evocação de valores, torna-se possível uma vez que pertencemos, nós e os homens do passado, a uma mesma humanidade.

A subjetividade do historiador não é uma subjetividade qualquer; implica o «julgamento de importância», «a translação a um outro presente imaginado», «a simpatia por outros homens» (RICŒUR, 1968: 33). De *lógica*, a objetividade assim alcançada torna-se *ética*: só é obtida mediante a disponibilidade e a abertura a outrem. O conhecimento só é possível se sairmos da estrita subjetividade privada e

experimentarmos o ser humano em nós, a humanidade em nós. É busca de um sentido, o da história da consciência, que está em cena na busca da compreensão dos acontecimentos. O acontecer só é compreendido se mediatizado por um *acontecer do homem*. Invocando Husserl e seu texto sobre a crise da humanidade européia (Cf. MARCONDES CÉSAR, 2011), Ricœur mostra como a crise histórica vivida por Husserl o impeliu a compreender o sentido da filosofia ocidental, inscrevendo a meditação sobre a crise da razão na história da razão no Ocidente.

Do epistemológico ao ético: da compreensão à descoberta da inter-subjetividade como o lugar da verdade: a história do historiador e a retomada filosófica da história são dois modos «[...] de fazer aflorar a subjetividade da história». De um lado, faz-se aflorar um sentido humano do acontecer que unifica a humanidade numa história única; de outro, é descoberta da pluralidade humana. Por isso, a história é «[...] virtualmente contínua e descontínua; contínua como único sentido em marcha, descontínua como constelação de pessoas» (RICŒUR, 1968: 42). A história envolve uma *narrativa*, que implica duas tendências de sentido: «[...] como *unidade de composição*, aposta na ordem total em que se unificam os eventos; como *narração dramatizada*, corre de nó em nó» (RICŒUR, 1968: 43 ☐ Grifo nosso).

A abordagem ricœuriana do problema da verdade em história, nesses textos publicados em 1955, mas que englobam artigos editados desde 1949, mostra dois pontos importantes que serão retomados em obras ulteriores: a irredutível correlação entre *epistemologia* e *ética* e o caráter *narrativo* da descoberta da verdade por parte de quem o existir no tempo tem dimensão ontológica.

O caráter *narrativo* da compreensão do tempo reaparece no monumental *Temps et Récit* (RICŒUR, 1983; 1984; 1985). A obra em pauta responde, de um lado, à *questão epistemológica* da relação entre *explicar* e *compreender*, focalizando, no primeiro volume, a problemática da epistemologia da história, assim como o parentesco entre a narrativa histórica e a de ficção. Narrar, do ponto de vista da ciência histórica, é redescriver, interpretar o acontecer; narrar, do ponto de vista da ficção, é redescriver, interpretar a condição humana na sua pluralidade essencial. Nos dois casos, o que emerge, para o sujeito, é a amplificação de sua consciência, pelo encontro com a alteridade, com outros modos de ser e de realizar a existência humana, expressos pela história e pela ficção. Assim, o segundo aspecto a que *Temps et Récit* responde é o da complexificação da consciência de si, pelo encontro com os

textos. O contraponto entre o aspecto epistemológico e o aspecto ontológico da compreensão é posto em relevo, desse modo.

No primeiro volume de *Temps et Récit*, o filósofo mostra como a narrativa inventa uma intriga que sintetiza o heterogêneo «[...] dos objetivos, das causas, dos acasos», reunindo-os na «[...] unidade temporal de uma ação total e completa» (RICŒUR, 1983: 11). Aproximando a narrativa histórica e a narrativa de ficção, nosso autor desvela a tarefa da narrativa: explicar e compreender, redescrever o agir para melhor compreender seus valores temporais.

A capacidade da ficção e da história de refigurar a experiência temporal é o núcleo do que Ricœur chama de *círculo entre a narrativa e a temporalidade*. Sua tese é que «[...] o tempo torna-se humano quando articulado de modo narrativo” e que “a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços de uma experiência temporal» (RICŒUR, 1983: 85). Há, para o filósofo, uma reciprocidade entre *narrativa* e *temporalidade*, que faz surgir «[...] uma identidade estrutural entre a historiografia e a narrativa de ficção» fundada no «[...] caráter *temporal* da experiência humana» (RICŒUR, 1983: 17). É referindo-se à *Poética* de Aristóteles que Ricœur falará de *mythos* como “tessitura da intriga”, que mimetiza a experiência temporal viva. Na narrativa histórica é referência à experiência temporal viva que serve de ponto de apoio à construção interpretativa do acontecer; na narrativa de ficção, é imitação criadora que alude ao campo da ação e às suas determinações éticas.

Mythos, tessitura da intriga, é um trabalho de composição inteligível do acontecer, que prima pela *compreensão narrativa* sobre a *explicação*, tanto no âmbito da narrativa histórica quanto na de ficção. Está associada à *mimésis*, entendida como representação da ação, e à ordenação dos fatos. Há, para Ricœur, uma estreita correlação entre *mimésis* (imitação) e *mythos* (ordenação comprehensiva do agir). A narrativa, para ele, implica um *mythos*, que estabelece uma concordância no interior da discordância e pluralidade do acontecer.

A hipótese de Ricœur é que a correlação entre *narrativa* e *temporalidade* da experiência humana não é acidental (Cf. RICŒUR, 1983: 85). Supõe a estruturação em três níveis da articulação comprehensiva do tempo: o da pré-compreensão da ação e suas categorias e sua temporalidade, constituindo a *prefiguração* do tempo e tornando *legível* a ação e seu significado; no segundo nível, implica a *criação de*

modelos paradigmáticos que possibilitem o acesso ao verdadeiro, *configurando* o heterogêneo do acontecer numa figura unitária; finalmente, *entrelaça* o mundo do texto e o mundo do leitor, *refigurando* a experiência temporal.

Abordando a relação entre *narratividade* e *história*, Ricœur pôs em evidência o caráter da *compreensão narrativa* implicado nas ciências históricas, mediante uma reflexão sobre as condições de inteligibilidade da ciência histórica (Cf. RICŒUR, 1983: 133). Corresponde à abordagem de *Mimésis II*, o da *configuração narrativa* do mundo da ação. Para analisar essa relação, Ricœur parte do distanciamento da história moderna em relação à forma narrativa da historiografia francesa. Mostra, em seguida, a valorização da narrativa histórica inspirada em diversas tentativas de autores de língua inglesa, que «[...] estudam *diretamente* a competência narrativa do discurso histórico» (RICŒUR, 1983: 135). É a partir dessa reflexão, abordada criticamente por nosso autor, que este proporá a tese da «[...] derivação *indireta* do saber histórico a partir da inteligência narrativa» (RICŒUR, 1983: 135). Nessa tese, o filósofo põe em relevo a questão que considera essencial: a exigência de elucidar a correlação entre a «[...] *explicação* histórica e a *compreensão narrativa*» (RICŒUR, 1983: 136), para que seja possível examinar a «[...] contribuição da narrativa histórica para a *refiguração* do tempo» (RICŒUR, 1983: 136).

A conclusão do pensador francês é que «a refiguração do tempo pela narrativa é (...) a obra *conjunta* da narrativa histórica e da narrativa de ficção» (RICŒUR, 1983: 136). A busca da verdade é o problema central da história, enquanto pretende ser a narrativa verídica do acontecer; a busca da verdade sobre o homem é o problema central da ficção, enquanto resulta na exibição, através da narrativa, das variações imaginativas do eu, mostrando a pluralidade e unidade do humano.

Investigando as relações entre a escrita, na história, e a tessitura da intriga, «[...] nas artes de compor obras que imitam uma ação» (RICŒUR, 1983: 317), Ricœur mostra que o laço entre história e ficção é *indireto*, mas exibe o parentesco entre os ritmos e temporalidades múltiplas da história e as temporalidades e mudanças bruscas da sorte, nas narrativas de ficção.

Cabe ao filósofo interrogar: «[...] que é que transforma as ações em histórias?» (RICŒUR, 1983: 319). Noções como quase-intriga, quase-personagem,

quase-acontecimento são, para ele, chaves para entender a construção da história científica.

A implicação ética importante dessa reformulação da noção de verdade na narrativa da história e na narrativa de ficção, mostrada nos textos de Ricœur, decorre da noção de *identidade narrativa*, desenvolvida por ele no terceiro volume de *Temps et Récit*. É narrando a si mesmo, é articulando de modo inteligível o acontecer, pela narração e vivendo no imaginário alternativas de ser, a partir do encontro consigo mesmo possibilitado pela ficção, que o homem chega a se compreender e ampliar sua liberdade, construindo o sentido da vida e do tempo.

A «narrativa é a guardiã do tempo», pois só existe tempo quando narrado (Cf. RICŒUR, 1985: 349). No plano *epistemológico*, a narrativa realiza a *configuração* do tempo; no plano *ontológico*, o tempo é *refigurado* pela narrativa (Cf. RICŒUR, 1985: 350).

Todavia, o tempo como tal não é representável; por isso, ao narrar, tecemos a inteligibilidade, sempre retomada, sempre precária, do agir e do acontecer. Daí nosso autor dizer: «Não há intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à idéia de humanidade una e de história una» (Cf. RICŒUR, 1985: 372). No plano da ficção, «a refiguração [da realidade pela ficção] parecia (...) constituir uma ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, conduzida pelo leitor, convidado pelo texto, segundo a palavra de Proust (...) a tornar-se leitor de si mesmo» (RICŒUR, 1995, 74).

Vinculando estreitamente a meditação sobre o agir à da narrativa, em *Du texte à l'action* (1986), Ricœur ampliou a noção de narratividade, aplicando-a não apenas aos textos que se referem ao agir, mas também ao fazer humano. A importância dessa hermenêutica do agir, proposta pelo filósofo, fica evidente se a associamos à noção também complexificada de identidade, apresentada em *Soi-même comme un autre* (1990).

A nova perspectiva, aberta por *Du texte à l'action*, consiste na extensão da idéia de narrativa, antes aplicada aos textos de história e de ficção, à compreensão da própria ação humana. *Du texte à l'action* estabelece um novo patamar de aproximação ao sujeito ético, focalizando uma vez mais o problema da ação. Para Ricœur, a ação humana pode ser lida como um texto, isto é, articulada, pela narração do fazer, numa totalidade significativa. O sujeito comprehende a si mesmo ao narrar sua vida, fazendo a articulação lógica das próprias ações, ao escoar-se no tempo, ao

inscrever-se no tempo. O sujeito é ainda compreendido, decifrado, reconhecido por outros sujeitos quando estes encadeiam, para si mesmos, o fazer daquele outro numa totalidade inteligível, pela narração. A analogia assim estabelecida entre a narrativa dos textos de história e de ficção e a narrativa do agir, ao mesmo tempo amplia enormemente a noção de identidade narrativa, estendendo-a ao campo da ação, e *complexifica* a noção de sujeito, agora pensado não apenas como quem delibera e decide, mas como quem é capaz de dizer, agir, narrar, imputar. Definindo o sujeito como ser capaz de dizer a si mesmo e ao mundo, de narrar o acontecer e o fazer, Ricoeur assinala essas capacidades como expressões maiores da liberdade da pessoa. É por ser capaz de dizer, agir, narrar, imputar que o homem é livre e que no exercício dessas capacidades, isto é, de sua liberdade, também reconhece a si mesmo como o ponto focal dessas capacidades e reconhece o outro como senhor de capacidades análogas.

Nos planos da história e da ficção, vivendo pela memória e pela imaginação alternativas de ser, o sujeito amplia a sua experiência individual, enriquecendo-a com a experiência da humanidade ─ narrada pela história ─ e com as variações imaginativas do eu ─ possibilitadas pela ficção. O sujeito se abre, desse modo, a uma compreensão mais ampla de si e dos outros, rompendo com os limites estreitos impostos pela sua finitude, corporeidade e temporalidade.

De modo análogo, “lendo” a sua ação e as dos outros como se foram textos, o sujeito se percebe como pólo da liberdade, expressa através das diferentes faces através das quais ela se manifesta: agir, dizer, narrar, imputar. Articulando narrativamente o agir, faz-se o longo percurso do reconhecimento de si e do outro. Esse percurso, descrito pelo filósofo na sua obra-testamento *Parcours de la reconnaissance* (2004), conduz de volta ao mundo dos homens: o mundo da vida histórica, das obras criadoras, da vida política, da busca da paz.

Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), obra que precede *Parcours de la reconnaissance*, a tematização da epistemologia da história e da problemática ética associada à memória, perdão, esquecimento, reaparecem em primeiro plano. Obra magistral, nela o filósofo retoma a problemática do explicar e do compreender, da representação e da narração, da interpretação filosófica da história. Aqui, a pretensão à verdade, da história, é confrontada com a busca de veracidade e de fidelidade da memória. A análise do tempo é feita na perspectiva da «[...] dialética

entre tempo vivido, tempo cósmico e tempo histórico» (RICŒUR, 2000: 191). O conhecimento histórico não esgota nunca as possibilidades de discussão das diferentes visões do tempo histórico, na sua irredutível pluralidade e riqueza. Cabe ao homem contemporâneo preservá-las e integrá-las no seu universo simbólico. Pondo em jogo os diferentes modelos de explicação possíveis em história, Ricœur propõe uma noção de verdade entendida como *interpretação*, que se estrutura em três níveis: o documental, o da explicação/compreensão, o da representação literária do passado. Para ele, a interpretação é um componente da própria intenção da verdade de todas as operações historiográficas (Cf. RICŒUR, 2000: 235). Desvenda-se, assim, o sentido da correlação que o filósofo propusera, entre *mythos* e história: trata-se de mostrar «[...] como o ato configurante da tessitura da intriga se articula aos modos da explicação/compreensão a serviço da interpretação do passado» (RICŒUR, 2000: 236), exibindo o tipo de inteligibilidade que caracteriza a ciência histórica.

É recorrendo ao que chama de “mestres de rigor”: Foucault, Certeau, Elias, que nosso filósofo apresenta uma nova compreensão do método e do objeto da historiografia. É à luz dessa passagem pela renovada leitura da história na filosofia contemporânea que nosso autor reproporá o problema da interpretação em história, associando-o à questão da verdade. A história, diz ele, dá-se no campo mais amplo do conhecimento do outro. É meditando sobre a *alteridade*: a do passado, a do estranho e do estrangeiro, a dos textos e inscrições, que Ricœur recorda que o *compreender* envolve sempre o *interpretar*. Para ele, «[...] a interpretação é um componente da explicação» (RICŒUR, 2000: 443), e expõe a possibilidade da articulação entre «[...] a hermenêutica crítica e a hermenêutica ontológica» (RICŒUR, 2000: 445), que mostra a história como um tipo de saber que se situa entre a ciência e a literatura. A hermenêutica crítica tem como tarefa mostrar os limites de toda pretensão totalizadora da história; e também exibir as analogias entre a história e a ficção. Por sua vez, a hermenêutica ontológica assinala a passagem da meditação sobre o significado da história ao exame da condição histórica do homem, isto é, à apreciação da historicidade como *categoría existencial*. É nesse plano que se põe a questão ética e o estudo dos poderes humanos, associando-os à idéia de temporalidade. Ricœur mostra, assim «[...] o poder fazer memória» (RICŒUR, 2000, 450) como sintetizador das capacidades de agir, falar,

narrar, ser responsável. Assim, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* permite relacionar *Soi-même comme un autre* ao *Parcours de la reconnaissance*, exibindo um amplo painel das contribuições da última fase do filósofo bem como a compreensão de sua unidade essencial, apoiada na meditação epistemológica e ética.

Em resumo, pode-se dizer que:

- a) em história, *compreender* envolve sempre o *interpretar*;
- b) *verdade*, em história, é recomposição, reconstituição do acontecer, não revivescência;
- c) *compreender o acontecer* só pode se dar mediado pela *compreensão do acontecer do homem*, pela indagação a respeito de *quem* é o homem;
- d) o fulcro da interpretação é o *mythos*, tessitura da intriga, narração que articula de modo inteligível os eventos na ficção e na história;
- e) a finalidade da interpretação é a compreensão do homem, mediada pela compreensão de si;
- f) o interpretar, a tessitura da intriga, o *mythos*, focaliza sempre o compreender a *ação; os textos narram ações efetivas* (o acontecer histórico) ou *imaginadas* (ficção); ademais, *a ação pode ser lida como um texto*. A circularidade entre *texto* e *ação* é uma das contribuições mais interessantes de Ricœur;
- g) meditar sobre a ação é meditar sobre as capacidades do homem, sua liberdade e sua característica essencial;
- h) “poder fazer memória” é uma das expressões exponenciais da humanidade do homem, de sua liberdade e do reconhecimento de si e do outro que assim se dá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- MARCONDES CÉSAR, Constança: *Crise e liberdade em Merleau-Ponty e Ricœur*. Aparecida, Idéias e Letras, 2011.
- RICŒUR, Paul: *História e Verdade*. RJ, Forense, 1968.
- _____ : *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1967.
- _____ : *Temps et Récit*, I. Paris, Seuil, 1983.
- _____ : *Temps et Récit*, II. Paris, Seuil, 1984.
- _____ : *Temps et Récit*, III. Paris, Seuil, 1985.
- _____ : *Du texte à l'action*. Paris, Esprit/Seuil, 1986.
- _____ : *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____ : *Réflexion faite*. Paris, Esprit, 1995.
- _____ : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000.
- _____ : *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock, 2004.

O CONCEITO DE MUNDO E O PROBLEMA DA DESMUNDANIZAÇÃO DA ATIVIDADE CIENTÍFICA

Fernando FRAGOZO
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

RESUMO: No contexto da elaboração do “conceito existencial de ciência”, no âmbito da ontologia fundamental, o conceito de “desmundanização” apresenta-se, em conjunto com o conceito de “projeção matemática”, como elemento central na gênese da atitude teórica ou científica. Seja o conceito apresentado sem qualificativos ou, como em *Ser e Tempo*, como desmundanização “específica” ou “determinada”, o fato é que a “desmundanização” diz respeito única e exclusivamente ao processo de constituição de um determinado domínio de entes objeto de inquirição científica. Tal posição contrasta de modo flagrante com a leitura que faz Heidegger do processo de constituição da ciência moderna no âmbito da reflexão encetada após a dita “viragem”. Assim, na análise apresentada em *A Pergunta pela Coisa*, os conceitos de “desmundanização” e de “projeção matemática” são requalificados, incorporando uma carga decisinal histórica que não diz respeito apenas ao processo de constituição de objetos científicos mas à mudança do mundo no seu todo – o advento da própria Modernidade. A presente exposição visa analisar o conceito de “mundo” tal qual é elaborado antes e após a dita “viragem”, buscando compreender em que medida o conceito permite a possibilidade de caracterização da atividade científica como processo de “desmundanização” a partir das referidas “projeções matemáticas”.

PALAVRAS-CHAVE: Desmundanização; Projecção matemática; Modernidade; Viragem; Mundo

ABSTRACT: In the context of the development of the "existential concept of science" as part of fundamental ontology, Heidegger presents the concept of "deworlding" in conjunction with the concept of "mathematical projection" as central elements in the genesis of theoretical or scientific comportment. Presented without qualifiers or, as in *Being and Time*, as "specific" or "determined" deworlding, the fact is that "deworlding" refers solely to the process of constituting a particular field of inquiry of scientific objects. This position blatantly contrasts with the interpretation Heidegger develops about the constitution process of modern science after the so-called *Kehre*. In the analysis presented at *Die Frage nach dem Ding*, the concepts of "deworlding" and "mathematical projection" are requalified, incorporating a historical decisional weight that refers not only to the process of constitution of scientific objects, but to a change in the world in its totality - the advent of modernity itself. This exposition aims to analyze the "world" concept as it is elaborated before and after the so-called "Turning", seeking to understand the extent to which the concept allows the possibility of characterizing the process of scientific activity as a "deworlding" process stemming from "mathematical projections".

KEYWORDS: Deworlding; Mathematical projection; Modernity; Turning; World

O conceito existencial de ciência, apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo*, consiste no desdobramento, no âmbito da analítica existencial, de um *modo de ser* possível de ser-no-mundo (Cf. HEIDEGGER, 1967: 358), qual seja, o do comportamento explicitamente descobridor (Cf. HEIDEGGER, 1967: 357). Heidegger apresentará duas condições necessárias e uma condição possível para o dar-se do comportamento científico:

■ As condições *necessárias* correspondem a duas projeções, ou dois projetos: o «projeto científico dos entes já de algum modo encontrados no mundo», que Heidegger chamará de *tematização* (e que se desdobra em «[...] articulação da compreensão ontológica, delimitação dela derivada do setor de objetos e prelineamento da conceitualização adequada ao ente» (HEIDEGGER, 1967: 362); e a projeção para o poder-ser na “verdade” (Cf. HEIDEGGER, 1967: 363), projeção esta decorrente de uma decisão do ser-aí que funda existenciariamente a possibilidade do comportamento descobridor.

■ A condição *possível*, que não parece ser necessária (Cf. HEIDEGGER, 1967: 361), é a modificação da compreensão ontológica do instrumento (*Zuhanden*) em ente subsistente (*Vorhanden*).

A fim de apresentar «uma primeira caracterização» da gênese do comportamento teórico, Heidegger se baseia no que ele denomina de «um modo de apreensão teórica dos entes intramundanos», qual seja a «natureza física» (HEIDEGGER, 1967: 361). É a partir desta “base”, entendida aqui como “exemplo” («o exemplo clássico do desenvolvimento histórico de uma ciência (...) é o aparecimento da física matemática» (HEIDEGGER, 1967: 362)) que Heidegger procederá a esta “caracterização”.

Heidegger destacará o fato de que, na compreensão dos entes intramundanos como “natureza física”, há uma *modificação da compreensão*: trata-se de uma “nova” reconsideração (Cf. HEIDEGGER, 1967: 361) do manual que vem ao encontro como algo subsistente. «A *compreensão de ser*, que orienta o modo de lidar na ocupação com o ente intramundano, se transformou» (HEIDEGGER, 1967: 361). A esta modificação da compreensão pertence uma “liberação” (*Entschränkung*) do ente em relação a seu confinamento, como manual, no mundo circundante e,

simultaneamente, segundo o fio condutor da compreensão agora predominante no sentido da subsistência (*Vorhandenheit*), esta liberação se transforma em “delimitação” (*Umgrenzung*) da “região” do ente subsistente.

Modificação da compreensão e consequente delimitação da região ontológica em questão, tais são os elementos centrais que Heidegger quer destacar para caracterizar a gênese do comportamento teórico – pelo menos daquele que ocorre no «[...] modo de apreensão teórica dos entes intramundanos, a saber, a natureza física».

Esta atitude é marcada por dois atributos essenciais: a “pureza”, no sentido de que a atitude científica dirige-se para a “pura descoberta” (HEIDEGGER, 1967: 363), e a capacidade de deixar que o ente se apresente como é “em si”.

A pretensa “pureza” da atitude científica refere-se à unidirecionalidade da intenção da atitude científica no sentido desta descoberta. Como não se trata de uma avaliação moral (o termo “puro” pode dar esta conotação), nem da apresentação de uma normatividade para esta atividade, mas sim de uma análise existencial, parece claro que Heidegger acredita nesta unidirecionalidade. Não haveria, para a análise realizada no âmbito da ontologia fundamental, postura “pragmática” ou “utilitarista” – em uma palavra, “técnica” – em relação à ciência.

Se a pretensa “pureza” da atitude científica não parece apresentar problemas para um adequado entendimento do que Heidegger quer dizer (apesar de apresentar problemas para uma efetiva caracterização de como a ciência – ou as ciências – *de fato* procedem), o fato de Heidegger considerar que a ciência descobre ou deixa o ente se apresentar como ele é “em si”, por outro lado, deixa, sem dúvida, margem a diferenciadas interpretações e levanta problemas para o entendimento da posição de Heidegger.

O termo é assim usado por Heidegger, por exemplo, no seguinte trecho da *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*:

«[...] a luta é apenas dirigida para a própria entidade e apenas a fim de liberá-la de seu retraimento e de restituir-lhe assim o que lhe é próprio, ou seja, deixá-la ser o que é em si (*das es an sich ist*).» (HEIDEGGER, 1977: 26)

Por outro lado, em *Ser e Tempo*, destacam-se alguns trechos cuja interpretação foi objeto recente de um extenso debate no âmbito dos estudos sobre

Heidegger, particularmente no âmbito anglo-saxão, em que o foco fora justamente a questão da posição de *Ser e Tempo* em relação à questão do realismo. São eles:

«Todo ente é independente de experiência, conhecimento e apreensão através do que ele se abre, descobre e determina. O ser, no entanto, apenas “é” na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser.» (HEIDEGGER, 1967: 183)

«A dependência caracterizada, não dos entes, mas do ser em relação à compreensão do ser, isto é, a dependência da realidade (*Realität*) e não do real (*Reales*) em relação ao cuidado (*Sorge*), assegura o prosseguimento da analítica do ser-aí de não resvalar numa interpretação não crítica que, guiada pela idéia de realidade, sempre de novo tenta se impor.» (HEIDEGGER, 1967: 212)

A adoção, por parte de Heidegger de termos como “a própria entidade”, “em si”, “independência” dos entes em relação à compreensão de ser, assim como a diferenciação entre “realidade” e “real”, torna difícil o esclarecimento de sua posição e não permite ver de imediato em que medida a ontologia fundamental se desvincula da polarização entre realismo e idealismo e não é por ela reapropriada.

Ora, essa dificuldade é reforçada pela caracterização que Heidegger faz da atividade científica como “desmundanização”. Se o termo usado por Heidegger para caracterizar a atitude científica no §69 de *Ser e Tempo* é o de “modificação da compreensão de ser” (*Modifikation des Seinsverständnisses*) com a conseqüente “liberação” (*Entschränkung*) do ente em relação a seu confinamento como manual no mundo circundante, não é menos verdade que, na Primeira Parte de *Ser e Tempo*, o termo usado para caracterizar o modo de ser da descoberta teórica, o modo de ser do conhecimento é “desmundanização” (*Entweltlichung*), como na passagem abaixo, na qual se trata de “determinada desmundanização”:

«O ser-aí só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo (*bestimmten Entweltlichung der Welt*).» (HEIDEGGER, 1967: 65)

No parágrafo 69, quando se trata explicitamente de elaborar a gênese do comportamento descobridor, o conceito no entanto não é utilizado. Por que Heidegger não utiliza o termo aqui neste parágrafo? Não é a modificação da

compreensão de ser e a consequente delimitação da região ontológica em questão, que Heidegger aponta como centrais para esta gênese, uma *determinada* desmundanização ou uma desmundanização “*específica*” (HEIDEGGER, 1967: 112)? Não é isso que os trechos da Primeira Parte indicam?

A ausência do conceito é marcante na medida em que é justamente neste parágrafo que Heidegger trata explicitamente da questão da descoberta teórica e da ciência. Ora, é notável perceber que o conceito tinha uma importância ainda maior na análise da realidade e da ciência nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, curso apresentado no verão de 1925 (redigido portanto um ou dois anos antes da redação de *Ser e Tempo*). Assim, no §24 dos *Prolegômenos*, intitulado «Estruturação interna da questão da realidade do mundo exterior», Heidegger diz:

«[A natureza] é o *incompreensível pura e simplesmente*, e ela é o incompreensível porque ela é o mundo desmundanizado, na medida em que tomamos natureza neste sentido extremo da entidade tal qual ela é descoberta pela física.» (HEIDEGGER, 1979: 298)

Por outro lado, no §21, intitulado «A mundanidade do mundo», Heidegger propõe que

«Quanto mais o mundo inicialmente experienciado é *desprovido de sua mundanidade* (“desmundanizado”, como diremos mais adiante), ou seja, quanto mais o mundo inicialmente experienciado se torna mera natureza; quanto mais descobrimos nele mera naturalidade, por exemplo, em termos da objetividade da física (...), tanto mais se torna o conhecimento ele mesmo como tal o caminho adequado para abrir e descobrir.» (HEIDEGGER, 1979: 227).

O que me interessa ressaltar aqui é que Heidegger associa, nos *Prolegômenos*, «desmundanização» com o experienciar a “mera” natureza (*blosse Natur*) e este experienciar é exemplificado como «a objetivação da física», abertura do caminho para o conhecimento. Em *Ser e Tempo*, o termo ganha o matiz da “determinada” ou “específica” desmundanização, até desaparecer no parágrafo 69, no qual se tratará então de «modificação da compreensão de ser».

Por que esta mudança? A meu ver, conjugam-se nesta transição, no abandono do conceito de “desmundanização”, um mesmo movimento que pode ser pensado numa dupla face:

▫ que não há, ao fim e ao cabo, desmundanização possível como acesso por assim dizer “direto”, ao que o ente é “em si” e

▫ a constatação de que toda desmundanização é simultaneamente uma remundanização.

Neste sentido, este é justamente um dos motivos centrais que diferenciará a posição de Heidegger antes e após a *Kehre*, quando nas palavras de Duarte,

«[...] a instauração do projeto ontológico da natureza enquanto objeto para a ciência física matemática já não se vincula mais à projeção existencial inerente aos diversos modos possíveis do encontro do ente natural pelo ser-aí, mas tem que ver com uma mutação no próprio regime epocal do desvelamento do ser.»¹⁸

A interpretação do conhecimento científico como processo de «desmundanização» (ou determinada desmundanização) ou como «modificação da compreensão de ser» não pareciam prever a possibilidade de que o que está em jogo com uma desmundanização e/ou modificação da compreensão possa justamente ser uma *remundanização*. Na medida em que toda compreensão é um todo inter-relacionado que significações e práticas, sua eventual modificação mesmo que parcial, corresponde a uma transformação ou mudança de mundo.

Ora, se em *Ser e Tempo*, a atitude científica, e notadamente aquela relacionada com a ciência moderna, era caracterizada como «desmundanização» e «modificação da compreensão de ser», e correspondia a um modo *possível* de ser-no-mundo, em *A Pergunta pela Coisa*, esta atitude passa a ser pensada como fruto direto do desdobramento do “matemático”, agora entendido no sentido da *mathesis* platônica, como «o pressuposto fundamental do saber acerca das coisas» e que constitui a “raiz” tanto da moderna ciência da natureza, da matemática em sentido estrito e da metafísica. Ao longo dos escritos posteriores, o advento da ciência moderna passará paulatinamente a ser visto como fazendo parte do movimento mais largo e mais profundo que é a história do ser, a história da metafísica ou a ontoteologia. A ciência agora não é mais pensada como atitude possível do ser-aí no

¹⁸ DUARTE, André: «Ciência, Técnica e Natureza em Heidegger: Três Figuras da Determinação Epocal da Modernidade». Texto apresentado no *II Congresso Internacional - Questões Fundamentais do Pensamento Hermenêutico*, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em 2008. A ser publicado como capítulo de livro.

mundo, mas o mundo mesmo é pensado como marcado pela atitude científica que, por sua vez, é um desdobramento da técnica moderna, ela mesma marcada pela sua essência, a essência da técnica.

Neste sentido, Heidegger dirá, em *Ciência e Pensamento do Sentido*, texto de 1953, que «[...] o que se chama de ciência ocidental européia determina também, em seus traços fundamentais e em proporção crescente, a realidade na qual o homem de hoje se move e tenta sustentar-se». Explicita também ali que «[...] algo mais do que um simples querer conhecer da parte do homem rege a ciência» e critica o fato de permanecermos «[...] presos às representações habituais da ciência» (HEIDEGGER, 2002: 39-40).

Neste sentido, o conceito existencial de ciência elaborado em *Ser e Tempo* fica profundamente problematizado. Lembremos: a atitude científica é caracterizada pela “modificação da compreensão de ser” e pela “delimitação da região ontológica” a ser pesquisada por meio da “tematização” e da “objetivação”. Por outro lado, a ela correspondem os atributos da “pureza” e da capacidade de descobrimento do ente tal como ele é “em si”. Ora, no pensamento posterior, para Heidegger, não se tratará mais, no caso da atitude teórica, de “modificação da compreensão”, pois o mundo moderno é justamente marcado por esta compreensão “técnico-científica” e a pretensa “pureza” da atitude de conhecimento simplesmente não existe: conhecer cientificamente é calcular, prever, dispor o ente de modo que ele se torne disponível.

A “delimitação da região ontológica” a ser pesquisada por meio da “tematização” e da “objetivação” permanece contudo como definição mesma da ciência. Assim, em *Ciência e Pensamento do Sentido*, Heidegger dirá:

«A teoria assegura para si uma região do real. O caráter regional da objetividade aparece na antecipação das possibilidades de pesquisa. Todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria. Trata-se de um domínio que, às vezes, se transforma, enquanto a objetividade, como tal, permanece imutável em suas características básicas.» (HEIDEGGER, 2002: 49)

Mas não se trata aqui mais de pensar a ciência como o que descobre o que o ente é “em si”, não se trata mais de pensar a ciência física como o que abre a “mera

naturalidade”, ou a “mera natureza”, não se trata mais do acesso desmundanizado (ou seja, não referente a uma compreensão de ser) ao que a natureza “é”:

«O que a física assim representa é, com certeza, a própria natureza, mas, por outro lado, não se pode contestar que se trata, apenas, da natureza assumida, como domínio de objetos, cuja objetidate determina e produz o processamento físico. Em sua objetidate nas ciências modernas, a natureza se reduz a *um modo em que e como* o vigente, de há muito chamado de *physis*, se manifesta e se oferece ao processamento científico.» (HEIDEGGER, 2002: 53)

O ponto central, a meu ver, é que o conceito de “desmundanização” está intimamente relacionado com um realismo de entidades caracterizado pela “independência” destas em relação à compreensão do ser-aí e correspondendo à possibilidade de atingimento destas entidades, em sua “independência”, sem passar pelo “mundo” no qual o ser-aí se encontra. Teria aqui que realizar um trabalho mais aprofundado, mas me parece que, naquele momento, Heidegger ainda expressava, por mais que profundamente modificada e em vias de transformação, um resquício de sua posição realista, apresentada e defendida em seus primeiros escritos – o ponto de partida de sua trajetória sendo justamente marcado, no texto de 1912 intitulado «O Problema da Realidade na Filosofia Moderna», pela caracterização do processo científico como uma *Realisierung*, um aprofundamento progressivo e veritativo na realidade, tal qual ela existiria independentemente do próprio procedimento científico (Cf. HEIDEGGER, 1978: 1). Uma visão que, sem dúvida, pode ser caracterizada de “realismo científico” e que, em sua ingenuidade, pensa a ciência como um processo de desvelamento do real “tal qual ele é em si” – visão esta, ressalte-se, que corresponde a um certo senso comum sobre a ciência, inclusive por parte de muitos cientistas, e que sem dúvida marcou profundamente a Modernidade.

Ora, mesmo se para Heidegger após a *Kehre* a ciência é pensada como um modo possível em que a *physis* pode se apresentar, a característica central de seu pensamento neste momento é pensar a ciência como o modo preponderante e determinante de como tudo se apresenta: em sua essência, a ciência é vista como um “cálculo”, entendido em sentido lato como o «[...] procedimento assegurador e processador de toda teoria do real» (HEIDEGGER, 2002: 49).

«Não se deve (...) entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la. Neste sentido, toda objetivação do real é um cálculo, quer corra atrás dos efeitos e suas causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos um sistema de relações e ordenamentos.» (Cf. HEIDEGGER, 2002: 49-50)

O fato é que, para Heidegger, diferentemente da abordagem realizada na ontologia fundamental, o que está em jogo agora com a objetidade não é uma “busca de conhecimento” mas sim um processo de exploração e disposição do real: «A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, explora e dispõe do real na objetidade» (HEIDEGGER, 2002: 48). A ciência é essencialmente técnica e responde ao «destino do ser na modernidade», ou seja, ao *Gestell*, essência da técnica, entendida como processo de disponibilização de tudo o que há.

Contraponto radical à posição da ontologia fundamental na qual a ciência se apresenta em sua “pureza” descobridora do ente “em si”, a posição pós-*Kehre* reduz a ciência a um processo de desdobramento da técnica. De um extremo a outro, a posição de Heidegger é, nos dois casos, totalizante no que diz respeito à ciência, deixando de lado, a cada vez, uma parte da complexidade que caracteriza justamente a atividade científica:

□ num primeiro momento, não levando em consideração a possibilidade de interesses que viriam matizar sua pretensa “pureza”, além de propor, com o conceito de “desmundanização”, a possibilidade de um acesso a um âmbito de entidades “em si” independentes de todo e qualquer mundo, “âmbito” este que seria a própria “realidade”, problematizando a própria assunção fundamental segundo a qual o ser-aí é constitutiva e irremediavelmente ser-no-mundo;

□ num segundo momento, ao reduzir toda atividade científica à técnica, não considerando a possibilidade de que, nas suas diferentes faces, a ciência pode também ser fonte de curiosidade, perplexidade e espanto. Como destino do ser da modernidade, o *Gestell* é um diagnóstico avassaladoramente totalizante, a partir do qual todos os vetores contemporâneos do “nosso” mundo seriam determinados.

Uma revisão ou aprofundamento da reflexão sobre o conceito de mundo se faz, a meu ver, assim necessária, e isto em duas direções:

■ na constatação radical segundo a qual não há “saída” possível da mundanidade, toda *desmundanização* correspondendo a uma *remundanização* – o caso extremo se situando justamente na disposição da angústia que, ao ocorrer, “suspende” o mundo e o veria “enquanto tal”, a ele contudo retornando e nele atuando “decisivamente”;

■ na constatação da dificuldade em qualificar justamente o que é cada mundo específico; em outras palavras, na dificuldade em qualificar o que, a cada vez, se dá como “nossa” mundo, tendo em vista a quantidade de vetores práticos e semânticos que regem os modos de ser-no-mundo. *Em termos mais gerais*, a questão seria pensar o diagnóstico pós-*Kehre* do “nossa” mundo como “destino do ser na modernidade”, decorrência praticamente exclusiva da ontoteologia e, *em termos mais específicos*, a questão seria pensar a particularidade dos horizontes compreensivos não apenas entre diferentes modos de ser (artista e cientista, por exemplo), mas também no próprio âmbito interno de cada uma dessas práticas, na medida em que não há uma homogeneidade padrão nos seus modos de ser (o que é o mundo de um astrofísico e o de um biofísico, por exemplo?).

Na linha desta reflexão, gostaria de terminar com uma citação de Peter Gordon sobre a diferença nos modos de instauração de mundo que estariam na base do fazer artístico e do fazer científico, citação esta que, a meu ver, aponta de modo interessante e provocativo para o que está em jogo com a questão aqui proposta:

«[...] uma obra de arte [segundo Heidegger] nos permite experenciar o simultâneo dar-se e revelar-se que fazem do mundo o local (*site*) da abertura. Ao ‘instalar (*aufstellen*) um mundo e elaborar (*herstellen*) a terra’, uma obra de arte revela a diferença mesma entre um mundo e a realidade que ele abre. Mas então, o que distingue realmente o mundo tal qual revelado pela ciência do mundo revelado pela arte? A diferença *não* é que a ciência apenas desmundaniza o mundo e abre o âmbito de entidades sem sentido [fora do sentido], enquanto a arte abre um domínio de significado. Ambas são práticas que abrem mundos. Ciência e arte são diferentes *apenas* porque o mundo científico não deixa sua mundanidade aparecer claramente, e pode assim tomar a si mesmo como um encontro não-interpretativo com a realidade.» (GORDON, 2006: 442).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit* (11. Auf.). Tübingen, Max Niemeyer, 1967.
- _____: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, GA 25. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- _____: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- _____: «Ciência e Pensamento do Sentido» in *Ensaios e Conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- _____: «Das Realität Problem in der Modernen Philosophie» in GA 1 *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- GORDON, Peter Eli: «Realism, Science and the Deworlding of the World» in DREYFUS, Hubert & WRATHALL, Mark (Orgs.): *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria, 2006.

A FENOMENOLOGIA NA SOCIOLOGIA – ALTERNATIVA OU FUNDAMENTAÇÃO?

Gabriel Sousa HENRIQUES¹

Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL)

RESUMO: A elaboração teórica sociológica sobre contextos sociais, caracterizados por aspectos culturais e significações partilhadas, encontra dificuldades na caracterização do coletivo a partir informação recolhida através da expressão da subjetividade individual. A sociologia sempre teve dificuldade em resolver o hiato entre o nível de análise do indivíduo situado em contextos sociais e o nível de análise respeitante ao ponto de vista coletivo.

A fenomenologia transcendental possibilita encontrar, a partir das experiências e significações individuais o que é típico, essencial e coletivo, prestando uma função de auxílio e fundamento, ou seja, a elaboração teórica subsequente assenta num conhecimento obtido na evidência da descrição das experiências e das significações atribuídas.

A evidência que é purificada pela suspensão do conhecimento possibilita atentar à experiência vivida e aos significados atribuídos, revelando de modo ideal ao investigador o que é coletivo, a personalidade de ordem superior nos termos de Husserl. Esse conhecimento original permite fundamentar elaborações, comparações e interpretações teóricas numa ciência empírica sociológica.

A fenomenologia realiza-se assim, não como alternativa ao saber sociológico científico do mundo do dia-a-dia, que não questiona diretamente, mas como seu fundamento.

O artigo expõe um estudo de caso sociológico a partir de uma proposta concreta de método de investigação.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia; Fenomenologia; Níveis de análise; Metodologia; Estudo de caso

ABSTRACT: Theoretical work on social contexts, which is characterized by cultural aspects and shared meanings, faces difficulties when characterizing the collective but starting from the individual subjective expression. Sociology has always had difficulty in resolving the gap between the level of analysis of the individual situated in social contexts and the level of analysis concerning the collective.

Transcendental phenomenology allows to find, starting from the individual experiences and meanings, what is typical, essential and collective, providing an auxiliary and founding function, i.e., the subsequent theoretical development is based on knowledge gained from the evidence of the description of the experiences and meanings attributed.

Researcher's evidence, which is purified by suspension of knowledge, enables the awareness of experience and attributed meanings of participants, revealing what is collective in ideal terms, the personality of higher order in terms of Husserl. This original knowledge allows the founding of elaborations, comparisons and theoretical interpretations in an empirical sociological science.

So phenomenology realizes itself, not as an alternative to the scientific sociological knowledge of everyday world, which does not question directly, but as its foundation.

The article discusses the resolution of the gap between levels of analysis by transcendental phenomenology, as well as a concrete proposal for a method of investigation.

KEYWORDS: Sociology; Phenomenology; Analysis levels; Methodology; Case study

¹ Doutorando em Sociologia no ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa.

INTRODUÇÃO

O presente texto insere-se num conjunto de artigos que visam justificar teoricamente e apresentar resultados de uma investigação sociológica filosoficamente refletida conduzida em três bancos nacionais. Visa especificamente discutir uma proposta de abordagem epistemológica e uma metodologia com base na fenomenologia transcendental, e recorre a título exemplificativo a uma síntese das conclusões num desses bancos.

O setor bancário português, inserido competitivamente num mercado globalizado, representa de uma forma exemplar a burocracia moderna, que organiza racionalmente recursos humanos qualificados e tecnologia. A investigação incidiu sobre a experiência e significação coletiva de uma função numerosa e importante, que se situa na base da hierarquia comercial da organização e lidera com autonomia limitada uma equipa de comerciais, estabelecendo o contacto direto com os clientes (Cf. ALMEIDA, 2001 e LIMA/GUERREIRO/NUNES, 2009)¹.

Se a literatura de gestão e a psicologia social abordam esta experiência através de definições diferenciadas do conceito de satisfação no trabalho, conceito que como outros na teoria social levanta mais problemas que soluções (Cf. COSTA, 1998: 2)², procuramos ao caracterizar aquela experiência verificar sem pré-conceitos o que de fato é importante para as pessoas e como vivem essas importâncias, de um ponto de vista coletivo.

Concluímos que o conhecimento sobre a experiência dos indivíduos revela os aspectos coletivos de cultura, estrutura, poder e política, assim como os modos coletivos de experienciar e significar o trabalho, e que este conhecimento pode fundamentar o debate teórico social sobre as organizações.

¹ Estes autores estudaram o setor bancário, que passou por privatizações, restruturações, modernização e um extraordinário dinamismo durante a década de 1990, movimentos que foram estudados por estes autores. No entanto, o que nos referimos aqui é à experiência descrita pelos entrevistados, que, sem surpresa, fundamenta ao nível da experiência de um setor profissional, as conclusões desses estudos.

² António Firmino Costa em *Sociedade de Bairro. Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural* (1999) refere este argumento a propósito do conceito de identidade social.

O NÍVEL INDIVIDUAL E O NÍVEL COLETIVO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A caracterização dos fenómenos sociais, onde estão envolvidos indivíduos em coletivos de dimensão variável é um tema de debate na teoria social, desde os seus autores clássicos.

A observação de comportamentos, a que corresponde a noção durkheimiana de facto social objetivo, aponta para uma explicação causal através de outros factos sociais observáveis, em que subjetividade dos atores é irrelevante ou inacessível, e as razões da ação se situam na própria ação coletiva causalmente determinada por outros factos sociais.

Max Weber, pelo seu lado, assinalou a necessidade de compreender o que leva os atores sociais individuais ao comportamento, aceitando a contribuição da observação estatística quando significativamente comprehensível, mas afirmando que as razões da ação são acessíveis a cada ator e ao observador, que refletindo, as podem descrever.

Autores posteriores de várias correntes, procuraram complementar os indicadores sociais resultantes de observação de “factos sociais”, com indicadores sociais caracterizadores dos estados subjetivos dos atores, enquanto predisposições para o comportamento.

Assim, desde que em 1932, Rensis Likert propôs a substituição do longo processo de interrogação dos atores por investigadores experientes para perceber como neles se manifestavam os fatores que se pensava determinarem o seu comportamento, por uma escala de medição de atitudes através da aplicação de inquéritos em que os indivíduos quantificam a intensidade que atribuem a temas que são subconceitos do investigador operacionalizados em variáveis para medição (Cf. LIKERT, 1932)³. Se bem que posteriormente tenha assinalado a influência de fatores culturais e de expectativas pessoais nas respostas (Cf. LIKERT, 1961: 195)⁴, a proposta inicial ganhou o seu espaço nas ciências sociais, e foi depois completada

³ Likert foi autor de uma escala de medição de atitudes amplamente utilizada, em alternativa a uma avaliação exaustiva de um conjunto de perguntas.

⁴ O autor alertou para o facto de muitas questões serem respondidas de modo não sincero e influenciado por fatores culturais e de expectativas pessoais, aconselhando a utilização de pesquisadores conhecedores desses aspetos e do contexto empresarial.

(Cf. HERZBERG, 1959) com processos estatísticos para distinguir as variáveis determinantes das secundárias, e executar generalizações das medições nos indivíduos para a caracterização do coletivo segundo um *paradigma da satisfação como fator de desempenho e como um conjunto de fatores universais* (Cf. BRAYFIELD/CROCKETT, 1955 e COSER, 1975)⁵.

Apesar da abordagem por inquérito se ter revelado útil quando os participantes se expressam claramente a favor ou desfavor dos temas propostos, tendo esses resultados contribuído para a compreensão dos estados subjetivos coletivos, a contestação dos aspectos experimentalistas e positivistas foi feita por seguidores de Max Weber e pelas correntes sociológicas de influência fenomenológica.

Por um lado, a utilização de indicadores quantitativos e a sua medição, de conceitos como a felicidade, a satisfação no trabalho, a insegurança social ou o otimismo financeiro, não encontra um consenso teórico sobre a sua definição, e após décadas de acumulação de trabalhos empíricos sobre a satisfação no trabalho (Cf. LIMA/VALA/MONTEIRO, 1988)⁶ mantém-se a dificuldade de construção de teorias explicativas; por outro lado, sabe-se que o modo individual de responder às perguntas dos inquéritos, está condicionado por aspectos culturais, ideológicos e políticos próprios do contexto organizacional (Cf. PINTO, 1984)⁷.

Se existem divergências, o fato dos estudos por inquérito convergirem para a conclusão de que *as percepções individuais sobre a resposta das organizações às expectativas individuais constituem a única variável independente que têm uma correlação aceitável com a satisfação* 6, pensamos ser uma conclusão aceitável pelos

⁵ «Não tentámos definir termos como satisfação no trabalho. Em vez disso entendemos necessário assumir que as operações de medição definem as variáveis envolvidas» (BRAYFIELD/CROCKETT, 1955: 397).

Lewis Coser defende que o desenvolvimento da tecnologia de computação facilitou e acelerou o uso desta abordagem, por vezes sem aplicação dos controlos inerentes ao próprio método.

⁶ Os autores afirmam existir um desacordo teórico sobre o conceito de satisfação de trabalho e os fatores que o determinam (Cf. LIMA/VALA/MONTEIRO, 1988: 441). Segundo estes autores, tal não se deve à escassez de pesquisa, sendo ainda necessário um longo esforço de modelização teórica consistente (*ibid.* 456), para o qual contribuem com a constatação empírica da importância da “percepção individual da distância entre os objetivos e valores pessoais e a resposta da organização a estes objetivos” (*ibid.* 454).

⁷ José Madureira Pinto refere que os inquéritos incluem amiúde procedimentos ao nível da unidade de análise do indivíduo que são independentes das hipóteses teóricas sobre o social. A mudança da unidade de análise, para o social, de modo a obter indicadores úteis ao conhecimento do social, exigiria assim uma reflexão sobre essa mudança.

seus críticos, e revela a necessidade epistemológica de saber como ter acesso a essas expectativas.

A reflexão sobre estas dificuldades, de compreensão de um fenômeno coletivo cujo trabalho empírico se efetua de forma indireta, nos indivíduos, leva outros autores a afirmar existir um *hiato* entre a linguagem da teoria e a da pesquisa empírica (BLALOCK, 1971)⁸, relevando a falta de uma ponte entre os dois níveis de análise, de teorias auxiliares que representem visões do mundo capazes de aceder ao conhecimento de aspectos da subjetividade e intersubjetividade dos indivíduos e permitam por isso estabelecer as condições de acesso ao conhecimento do social, resolvendo esse hiato.

A fenomenologia, sempre presente nos debates sociológicos, foi inspiração das correntes sociológicas atrás referidas que enriqueceram o arsenal teórico da sociologia, evidenciando o papel da subjetividade dos atores e do mundo social inquestionado, e expondo as condições em que tais indicadores são produzidos (Cf. CICOUREL, 1969).

No entanto, a proposta de estudo da experiência dos indivíduos a partir do seu discurso de senso comum, ou pela tipificação da observação do seu comportamento (Cf. SCHUTZ, 1954), revela dificuldades explicativas precisamente porque grande parte da ação não é refletida apesar de consciente, ou refletida mas sem questionar o mundo envolvente. O discurso do dia-a-dia, de senso comum dos participantes na investigação, só revela o como e o quê da sua experiência quando coloca o mundo envolvente como tema de reflexão e por aí reflete como o indivíduo construiu ao longo da sua vida o seu modo de o ver.

Husserl aponta um caminho de investigação, a que chamou psicologia transcendental (Cf. HUSSERL, 2008, §72). Colocando-se o investigador em atitude de redução psicológica fenomenológica, abstendo-se de usar o seu próprio conhecimento e através da exploração do que e do como das experiências descritas e dos seus significados para os participantes, ajuda-os a tematizarem a sua visão do

⁸ “Ao discutir a operacionalização notamos que parece haver duas linguagens distintas (...) A primeira é uma linguagem teórica em que pensamos. A outra é uma linguagem operacional que envolve as instruções explícitas, para classificar ou medir. (...) uma correspondência entre dois conceitos, um de cada linguagem, deve ser estabelecido” (BLALOCK, 1971: 24). Para Pinto procuram-se «[...] instrumentos simultaneamente ajustados à especificidade do objeto de análise (e, por essa via, às hipóteses teóricas de referência) e às exigências operatórias da sua tradução empírica» (PINTO, 1984: 24-27).

mundo, seguindo um caminho de conhecimento em que se revela o “interiormente comum” à comunidade em que o participante se insere como “experienciável em comum” (HUSSERL, 2008: 277), revelando assim a ideia que se pode fazer das «[...] estruturas de uma comunidade transcendental de sujeitos que, vivendo em comunidade intencional nestas formas mais gerais como formas particulares a priori, tem em si o mundo como correlato intencional de validade, e cria sempre mais além formas e estádios sempre novos de um mundo de cultura” (HUSSERL, 2008: 270). O que é, para o investigador, em redução, é universal (HUSSERL, 2008: 269).

QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS

■ Níveis de discurso

Um método de investigação da subjetividade requer uma relação de confiança entre o investigador e o participante. Não necessariamente baseada num relacionamento anterior valorizado por ambos, a confiança exige confidencialidade sobre o que se passa durante a entrevista, independência do investigador face à organização a que o participante pertence e o compromisso de que as conclusões se referem ao coletivo a que pertence e a sua individualidade se manterá oculta.

Neste quadro de confiança, a expressão do participante sobre o seu pensar e agir, sobre a sua aceitação ou recusa do quadro de normas culturais ou organizacionais, sobre as suas relações sociais e sobre a sua racionalidade, é uma narrativa que apenas revela superficialmente os caminhos íntimos que utiliza para pensar e agir.

Quando se refere aos objetivos profissionais, às relações com as chefias, os colegas ou os clientes, ao mercado ou aos processos organizacionais, como exemplos, não é necessariamente a versão oficial que expressa, têm opiniões próprias, mas estas não refletem sobre a formação especificamente própria dessas opiniões. A questões estão aí, a sua sobrevivência na organização depende de com eles lidar de forma socialmente aceitável, mas o modo como vive esse processo de luta diária não está esclarecido e o que expressa na linguagem resulta da sua

envolvência social, no seu mundo de cultura, ideologia, estrutura e relações. Este mundo tem uma participação de si próprio, mas sente-o como essencialmente já constituído, um mundo que está garantidamente aí, sem tematizar esse mundo e a sua forma de o perceber.

O resultado da construção de si próprio ao longo da sua vida, dos valores e modos de ver e agir, o seu modo próprio de entender a sua vida, só é questionado superficialmente; e, no entanto, é dessa forma não esclarecida que se relaciona com o mundo, uma relação intersubjetiva, que lhe marcou e continua a marcar a sua forma de se ver a si e aos outros. Mesmo quando sobre si reflete, o eu que encontra é uma construção de sedimentações, cujo questionamento implica ansiedade e tempo para reflexão, mas a vida está aí e é mais fácil envolver-se e responder ao quotidiano.

■ Mundo da vida

O conceito de mundo da vida revela-se explicativo. Envolvidos no dia-a-dia, os indivíduos pensam e agem sem o questionar a partir de si. Nele se encontram suficientes justificações; um mundo de explicações meramente aceites, na construção das quais se pode participar; uma ciência triunfante que corrige e complementa o conhecimento que apesar de provisório dá garantias à ação próxima; um mundo cujo conhecimento dá garantias e abre portas para mais conhecimento. O mundo em que se vive é assim evidente, e um virar para si, questionando como se experiencia esse mundo, torna-se uma tarefa penosa, ansiosa, inútil, pois todo o conhecimento que é imediatamente necessário está aí disponível.

A cultura é o correlato dos *habitus* individuais adquiridos por sedimentação das significações das experiências próprias e da sua validação intersubjetiva, onde as culturas das várias sociabilidades cruzam e integram conhecimentos científicos, de senso comum, de tradição. Assim, o mundo de experiência imediata que é o mundo da vida, é experienciado através do *habitus*, o *modo* individual do *como* aperceber o *quê* do mundo do dia-a-dia.

A expressão do indivíduo que é útil para aceder ao seu modo de experientiar, resulta da investigação *do que experientia* e *como experientia*, através de análises que podem sucessivamente e intencionalmente revelar aspectos do mundo e os seus

modos de o significar. Ao ser desafiado pelo investigador a refletir sobre esse modo, a estrutura sedimentada dos seus modos de consciência do seu mundo vai-se-lhe revelando, ele estabelece ligações entre experiências passadas e a construção desse modo, assim como revela as expectativas de futuro. A transcendentalidade da reflexão, ou seja, da descrição do seu modo de experienciar, a compreensão de que é o seu modo, de que outros sujeitos o fazem também por si e de outro modo, resulta num discurso de clarificação desse modo, o seu, acerca de uma realidade partilhada com outros sujeitos (Cf. HUSSERL, 2008: §§72-73).

O mundo da vida é assim o da experiência imediata sobre *o quê* deste mundo e experienciado *do modo* individual inserido numa partilha de cultura e ciência.

¶ Uma proposta metodológica adaptada ao objeto de estudo

A pureza das declarações dos participantes, assim como a síntese essencial das suas significações individuais e coletivas, resulta da eficácia da suspensão do conhecimento do investigador tanto sobre as teorias científicas como do senso comum, para que a expressão de *o que* é experienciado assim *como* é experienciado possam ser descritos nessa pureza. Não se trata de apagar o conhecimento ou de privilegiar a ignorância, sendo benéfico o conhecimento teórico aprofundado, exatamente para que cuide de não o aplicar (Cf. HUSSERL, 2010: 68). É um processo difícil de aprendizagem que implica também a capacidade de se conhecer e suspender os próprios preconceitos e que possibilita a análise intencional descrita. Antes da suspensão, todo o discurso e as evidências não purificadas, mas ainda assim ingenuamente assumidas como evidências no mundo da vida, são problemas sujeitos a clarificação fenomenológica (HUSSERL, 2008: 203).

Beneficiando desta abordagem, o objeto de estudo foi definido, não através de uma noção de satisfação escolhida entre as implícitas nos vários métodos disponíveis, mas indo à procura daquelas descrições de experiência e significação, tentado caracterizá-las essencialmente e coletivamente.

As entrevistas têm uma estrutura em três fases, em que se procura atingir objetivos de recolha de experiências importantes, do seu ponto de vista, e das respetivas significações.

Numa *fase inicial*, procurou-se que os participantes descrevessem, na sua biografia, os factos que consideravam importantes e qual a importância, tal como vista no presente. O objetivo desta fase foi ter uma noção da visão do mundo do participante, e do seu modo sedimentado de se relacionar socialmente. Esta noção permite, ao refletir depois sobre as experiências do conjunto dos participantes, melhor compreender o que é específico do participante e o que é coletivo e objeto principal de estudo.

Na *segunda fase* das entrevistas, pediu-se aos participantes que descrevessem *o quê* e *o como* de experiências importantes, por eles tidas como favoráveis ou desfavoráveis, no trabalho que desempenham, assim como que importância reconheciam nessas experiências.

O que se tenha clarificado na primeira fase sobre o *habitus* do participante ajuda a clarificação de como tipicamente ele valoriza as experiências da sua vida de trabalho com relevo para as relações sociais. Porque o ponto de vista é sociológico, são os aspectos sociais atuais da sua experiência que mais interessam ao investigador e menos a clarificação de como se constituiu o seu *habitus*, cujo aprofundamento intencional seria o foco de uma psicologia fenomenológica.

Na *fase final* das entrevistas o entrevistador perguntou como foi para o participante a entrevista, se em alguma situação o investigador foi intrusivo, e da resposta se reforça ou não a impressão de boa relação estabelecida que determina a qualidade da informação recolhida. A pergunta é aberta e uma oportunidade para o participante fazer um balanço e eventualmente referir aspectos adicionais. Quando a relação estabelecida foi de confiança e se efetuou um mínimo de análise intencional, o participante encontra um significado na entrevista e poderá referir os aspectos discutidos sobre os quais normalmente não reflete, as novas ou renovadas atribuições de significados que teve oportunidade de fazer, assim como estados emocionais por que passou.

■ Análise das entrevistas

A análise das entrevistas passa por três fases: 1) audição repetida de cada gravação com duração de cerca de duas horas, para relembrar os pormenores e até ficar com uma ideia das experiências importantes e de que modo; 2) transcrição em

discurso indireto, num “disse que”, relatando as descrições das experiências e os significados expressos⁹; 3) acabadas as fases anteriores para todas as entrevistas, leitura das experiências e significados anotados, procurando fazer uma ideia por imaginação, um tipo ideal, no sentido de Weber (1949) e Husserl (2008), caracterizador do que é coletivo nas experiências e significações. A garantia de que se atingiu um tipo ideal estável é que, a partir de certo número de entrevistas, não se encontrem mais tipos de experiências nem significações novas que caracterizem o coletivo em termos ideais (Cf. GLASER/STRAUSS, 1967 e FONTANELA/RICAS/TURATO, 2008). O tipo ideal não tem de corresponder a todos os indivíduos mas caracterizar idealmente o coletivo, onde subsistem subtipos diversos de menor generalidade e os sujeitos na sua individualidade.

CONCLUSÕES

A empresa estudada é um banco de caráter universal e comercial, organizada por direções que coordenam direções regionais com um grupo de cerca de vinte balcões cada. O banco efetuou nos últimos anos uma campanha de renovação da sua imagem pública, apresentando-se como uma empresa com ambições de sustentabilidade, valores sociais e uma visão e missão em que a rentabilidade se concebe em comunhão com o respeito dos empregados, dos clientes e do meio envolvente¹⁰.

Foram entrevistados vinte diretores de balcão de quatro direções regionais na Grande Lisboa, assim como os respetivos diretores regionais. O número total de balcões das quatro direções regionais é de cerca de setenta. A amostra resultou da

⁹ A análise efectuada tem um carácter eidético e não linguístico, em que se procura descrever a ideia que contém a essência das experiências e suas significações, em vez de caracterizar as combinações de palavras. A transcrição *verbatim* foi feita inicialmente mas abandonada porque o muito longo esforço de transcrição de palavras e entoações é contrário à atenção necessária para a descrição das experiências e expressão das suas significações, e porque, uma vez feita, para tal não contribui.

¹⁰ A condição de realização do estudo foi a confidencialidade sobre todos os aspetos, pelo que procurámos não identificar pessoas ou pormenores que comprometam o compromisso assumido. Tal não compromete, no entanto, a qualidade da informação necessária para a análise e conclusões apresentadas.

Durante o período das entrevistas, o banco realizou um inquérito de satisfação aos empregados, que não é possível aqui detalhar.

escolha segundo critérios 1) de equilíbrio entre as direções regionais da Grande Lisboa, e 2) de proporcionalidade face à distribuição geográfica das agências em cada direção regional.

■ O tipo ideal

O diretor de balcão típico (DBT), caracterizado pelas experiências e significações de trabalho dos inquiridos é o seguinte¹¹:

O DBT fez a sua carreira durante a década de 1990, num ambiente cultural social caracterizado pela ideia de solidez de um sistema bancário em crescimento, no qual os clientes depositavam inquestionável confiança. A organização, altamente racionalizada, reagia rapidamente às alterações de produtos, modos de trabalhar, modernização tecnológica e estrutural, baseadas nos conceitos mais modernos da banca internacional e decididas de cima para baixo, garantindo a eficiência dos esforços comerciais e a eficácia dos custos 1.

Ele é um chefe de equipa comercial que se ocupa de uma região geográfica, habituado a um trabalho comercial intenso a par do cumprimento dos procedimentos bancários, que foi genericamente atingindo os objetivos, sendo por isso um ator importante na evolução do banco e tendo a sua carreira enquadrado a sua vida pessoal. As experiências de trabalho situaram-se nesse ambiente cultural, como parte do seu “mundo da vida”, o “solo” não questionado das suas experiências e significações.

O DBT revela uma dificuldade de transição e adaptação a uma situação que percebe como estagnada no presente e muito menos previsível quanto ao futuro. Para ele, a crise iniciada em 2008, colocou em causa a obviedade anteriormente assumida sobre a segurança dos bancos, diminuiu a confiança dos clientes, e a própria percepção sobre a estabilidade do banco em que trabalha, em termos de liquidez e de continuidade que está ameaçada por um cenário de fusões a médio prazo.

¹¹ Adotamos a descrição detalhada da formação eidética da tipificação de um coletivo a partir das características individuais de Max Weber (1949). Apesar de Weber não adotar a perspetiva transcendental, o processo de imaginação eidético não é exclusivo da redução transcendental, antes é a forma genérica de aperceber o mundo. Cf. HUSSERL, 2006).

O DBT percebe as dificuldades de liquidez do banco como uma diminuição geral das condições comerciais a que têm acesso para negociar com os clientes. Pelo lado dos recursos, os clientes, menos confiantes e mais conservadores nos seus investimentos exigem remunerações maiores. Pelo lado das aplicações, a escassez de liquidez obriga o banco às restrições que dificultam a relação com os clientes. Os bancos concorrentes, em situação semelhante, fazem mais concorrência.

O DBT manifesta contentamento pela renovação recente da comunicação do banco e pela inovação em alguns produtos importantes e afirma que isso contribui para diminuir, em parte, as dificuldades descritas. É favorável à existência de valores e aos valores escolhidos, mas não vê ações que os tornem vivos e aplicados no dia-a-dia, manifestando algum cinismo ao referir-se a esta questão.

A experiência de vida no trabalho do DBT é uma luta para atingir objetivos e corresponder às exigências procedimentais do cargo, na situação descrita, com múltiplas ocorrências não previstas no dia-a-dia e com dificuldades de relacionamento com setores internos do banco necessários para a aprovação de operações de crédito. Perante os clientes precisa de mostrar e garantir uma confiança de que ele próprio carece; o seu “mundo da vida” está mais incerto e ele corre mais riscos (Cf. JACKALL, 1988: 3)¹².

Se bem que se encontre diretores de balcão que indiquem ser esta experiência vivida com alegria, ele vive o dia-a-dia com incerteza e ansiedade. É um homem ou mulher só. Sente que deve transmitir otimismo para cima e para baixo; na sua zona, toda a responsabilidade é sua; ele(a) sente-se a cara do banco. As suas alegrias e vitórias, como as dúvidas e incertezas, só são comunicadas se ele (a) sente que se inserem no que a hierarquia aceita.

Os objetivos que lhe são atribuídos vão-se adaptando desfasadamente à retração do mercado e são alterados durante o ano, pelo que a avaliação resulta de uma permanente negociação organizacional (Cf. CAETANO, 2008: 6)¹³ do seu

¹² O autor afirma que o mundo empresarial é simultaneamente social e moral. Os gestores (nos vários níveis) adaptam-se constantemente ao ambiente social das organizações em que trabalham de forma a serem bem-sucedidos. Os conceitos éticos genericamente definidos ao nível de empresa ou mesmo da sociedade são muitas vezes esquecidos em benefício das necessidades de funcionamento burocrático, o que tem implicações muito importantes para a possibilidade de uma liderança ética e de uma ética ocupacional.

¹³ O autor refere, acerca da avaliação de desempenho, os processos de validação social baseados em negociações de julgamentos emitidos pelos indivíduos, em contexto sócio-organizacional.

trabalho, afetado por outros fatores como o funcionamento deficiente dos serviços, a relação difícil com as chefias, a qualidade percebida da equipa que lhes foi atribuída.

A ansiedade permanente do DBT implica um risco de consequências físicas e/ou mentais. Recolheram-se alguns relatos sobre problemas de tensão alta ou perturbações mentais agudas.

A generalidade do tipo ideal não faz desaparecer subtipificações. Assim, em número reduzido de diretores de balcão, apesar de confirmarem as questões estruturais da organização, verificar um gosto especial na sua atividade. Estes diretores descreveram uma infância e juventude em famílias cuja subsistência dependia de pequenos negócios, com maior ou menor sucesso e sempre com uma incerteza permanente, onde o sucesso dependia de muito esforço e resiliência e desvalorização do fracasso. Noutro grupo, o das mulheres que desempenham aquela função, igualmente se obtém descrições das mesmas questões estruturais, mas ligadas a uma experiência de ser mulher, com diferenças relacionadas com os interregnos para ter filhos, os cuidados familiares e um modo feminino de se relacionar com os clientes.

■ Comparação e contributos dos métodos de pesquisa

Os resultados deste estudo podem ser comparados com outros, por inquérito, feitos pela organização. Revelam um conjunto de temas mais amplo, e em vez de uma média e um desvio padrão da opinião numa escala, fornece descrições ricas em pormenores e uma compreensão sobre temas que os profissionais entenderam que são os mais importantes, sendo possível verificar importâncias relativas.

Sem dúvida que a partir desta informação é possível construir inquéritos mais adaptados, aplicáveis a grandes coletivos, assim como melhor refletir sobre a própria organização.

■ Investigação e construção teórica fundamentadas

O método utilizado, pela revelação dos aspetos coletivos ideais da experiência e significação dos indivíduos que constituem o social, permitiu a

passagem do nível de experiência individual ao que é coletivo e partilhado. As suas conclusões são informação base de atividade teórica, permitindo construir conceitos fundamentados.

A possibilidade de generalização dos resultados para toda a área comercial do banco ou mesmo para outros bancos depende da medida em que se aceite que os contextos de outros indivíduos, não entrevistados, são semelhantes, possibilitando experiências semelhantes (Cf. FREIRE, 1993: 153; LOPES/RETO, 1989; PIMENTEL *et al*, 2001; SAINSAULIEU, 1985)¹⁴. O facto de o banco poder ser considerado uma burocracia, no sentido de Weber (1949), que procura uma racionalidade, e o contexto restrito das direções comerciais, apoia este caminho. Se, a *generalização por inferência* (estatística) da amostra para a população, pressupõe que a população é homogénea em relação às características que se pretende analisar, a *generalização ideal* pressupõe a semelhança de contextos do grupo estudado e da sua população, do ponto de vista das experiências e significações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Paulo Pereira de: *Banca e Bancários em Portugal - Diagnóstico e Mudança nas Relações de Trabalho*. Oeiras, Celta, 2001.
- BLALOCK, Hubert M.: «The measurement problem: A gap between the languages of theory and research» in Blalock, H. M. and Blalock, A.B. (Ed.), *Methodology in Social Research*, London, McGraw-Hill, 1971, pp. 5-27.
- BRAYFIELD, A. H., CROCKETT, W. H.: «Employee attitudes and employee performance» in *Psychological Bulletin*, n.º 52, 1955.
- CAETANO, António: *Avaliação de Desempenho: Metáforas, Conceitos e Práticas*. Lisboa, RH Editora, 2008.
- CICOUREL, Aaron: "Method and measurement in sociology". Nova Iorque, The Free Press, 1969.
- COSER, Lewis: «Presidential Address: Two Methods in Search of a Substance» in *American Sociological Review*, vol. 40, n.º 6, 1975, pp. 691-700.
- COSTA, António Firmino: *Sociedade de Bairro. Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural*. Oeiras, Celta Editora, 1999.

¹⁴ Apesar do conceito de cultura de empresa poder ser considerado como partilha de valores, a existência de estrutura e poderes, funções profissionais e tecnologias, implica a existência de subculturas.

- FONTANELA, Bruno, RICAS, Janete e TURATO, Egberto: «Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas», in *Cadernos Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 24(1), 2008, pp.17-27.
- FREIRE, João: *Sociologia do Trabalho: Uma Introdução*. Porto, Edições Afrontamento, 1993.
- GLASER, Barney & Strauss, Anselm: "The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research". Nova Iorque, Aldine Publishing Company, 1967.
- HERZBERG, Frederick: *The Motivation to Work*. Nova Iorque, John Wiley and Sons, 1959.
- _____: *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (tradução de Diogo Falcão Ferrer, direção científica de Pedro M. S. Alves), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- _____: *Meditações Cartesianas* (tradução e direção científica Pedro M. S. Alves). Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- _____: *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. São Paulo, Editora Ideias & Letras, 2006.
- JACKALL, Robert: *Moral Mazes: The World of Corporate Managers*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1988.
- LIKERT, Rensis: «A Technique for Measurement of Attitudes», in *Archives of Psychology*, n.º 140, 1932, pp. 5-53.
- _____: *New Patterns of Management*. Tóquio, McGraw-Hill Kogakusha, 1961.
- LIMA, Maria Luísa, VALA, Jorge e MONTEIRO, Maria Benedicta: «Os determinantes da satisfação organizacional confronto de modelos», in *Análise Psicológica*, VI (3-4), 1988.
- LIMA, Marinús Pires, GUERREIRO, Ana, NUNES, Cristina: "Globalização e Relações Laborais em Portugal: Uma Intervenção Sociológica nos sectores Têxtil, Automóvel, Bancário, Telecomunicações e Hotelaria e Restauração". Lisboa, ICS-UL, 2009.
- LOPES, Albino e RETO, Luís: *Cultura de empresa: Moda, metáfora ou paradigma?*. Lisboa, ISCTE – Gabinete de Estudos de Gestão (GEG), 1989, pp. 12-26.
- PIMENTEL et al: «Estrutura e Comunicação Organizacionais: uma autonomia relativa», in *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 36, 2001.
- PINTO, José Madureira: «Questões de metodologia sociológica (I)», in *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 1, 1984.
- SAINSAULIEU, Renaud, *L'Identité au Travail: Les Effets Culturels de l'Organisation*, Paris, FNSP, 1985.
- SCHUTZ, Alfred: "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", in *The Journal of Philosophy*, volume LI, n.º 9, 1954.
- WEBER, Max: *On the Methodology of the Social Sciences*. Illinois, The Free Press of Glencoe, 1949.

VERDADE OU CONSEQUÊNCIA? O DESENHO COMO O “FINAL DE UM REGRESSO”

Pedro António JANEIRO

Centro de Investigação em Arquitectura, Urbanismo e Design (CIAUD)
Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa (FAUTL)

RESUMO: Quem desenha sabe: que aquilo-que-apreendemos-do-objecto, aquilo que afecta o sentir de um certo modo, e com o qual construímos uma sua representação, uma imagem, é de ordem fenomenal; quem desenha pode dizer, também, que: de um ponto de vista fenomenológico, o fenómeno é objecto de intuição ou de conhecimento imediato, ao mesmo tempo que manifestação da essência; pode dizer que: contrariamente a Kant, que considerava o fenómeno como uma manifestação sensível, quer para o Desenho quer para a Fenomenologia, são as próprias coisas que se nos revelam, e o sujeito(-desenhador), “fonte de sentido e de intencionalidade”, entendido como *aquele para (ou, em) quem* essas coisas se revelam; e que, e por agora abreviadamente: o projecto fenomenológico que “possibilita a reconciliação do objectivismo e do subjectivismo, do saber abstracto e da vida concreta”, consiste, assim, nesse esforço no sentido de deixar desvendar-se, a partir da intuição imediata, da experiência concreta, o mundo situado aquém da ciência, defendendo que a visão da essencialidade das coisas, no fenómeno, é possível graças a um retorno à originalidade dessas mesmas coisas. Porém, quando chegamos aqui – quando chegamos à questão da *originalidade* –, questionamo-nos: Mas qual *originalidade*? De que *origem* falamos?

PALAVRAS-CHAVE: Desenho; Imagem; Fenómeno; Intuição; Manifestação; Originalidade

ABSTRACT: Who draws knows: that what-the-can-know-about-the-drawn-object, what affects the feel in a certain way, and with which we build a representation, an image, is a phenomen; who draws can also say that: from a phenomenological point of view, the phenomenon is the subject of intuition or immediate knowledge, while expression of the essence; can also say: unlike Kant, who regarded the phenomenon as a tangible manifestation, whether for Drawing or for Phenomenology, are the very-things that are disclosed to us, and the subject (-drawer), "source of meaning and intentionality" understood as *that for (or, in) whom* these things are revealed, and that, and now in short: the phenomenological project that "allows the reconciliation of objectivism and subjectivism, abstract knowledge and real life", is thus in this effort to let it unravel from the immediate intuition of concrete experience, the world located behind the science, arguing that the vision of the essence of things, the phenomenon is made possible by a return to the originality of those things. But when we got here - when we come to the question of originality – we may ask: But what originality? What originality are we speaking?

KEYWORDS: Draw; Image; Phenomen; Intuition; Manifestation; Originality

Enquanto desenho um objecto digo que o meu desenho, enquanto *produto*, se dirige a ele – a esse objecto – só naquilo que ele tem de visível; porém, sei que o meu desenho, enquanto *processo*, se dirige a ele mais inteiramente.

Quer dizer, por um lado: se o meu desenho enquanto *produto* e enquanto *processo* fosse, em termos gnosiológicos, o mesmo, então, o hipotético espectador do meu desenho-*produto* saberia tanto ou o mesmo do objecto-desenhado como eu(-seu)-produtor – o que não é verdade.

Consideremos, posto isto, esta hipótese: *vivemos imersos num mundo de objectos, dos quais a somente a parte das suas características temos acesso*. Consideremos, assim, por hipótese, que é sobre parte das características do objecto, que construímos o conhecimento possível acerca dele.

(Comecemos por dizer que não concordamos com este postulado. E que, se pomos as coisas nestes termos – como numa “hipótese” –, é justamente porque esta ideia é veiculada por um certo pensamento objectivista que é vigente nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas: no limite *Quem é John Galt?* (Any Rand, só para citar esta autora); mas, sobretudo, porque esta ideia de que somente a parte da coisa temos acesso reduz o Humano a um conjunto de capacidades perceptivas que estão longe de o fazer, definir ou ser completamente. Não concordamos, portanto. Vejamos porquê, ainda assim admitindo a hipótese, ainda assim partindo do mundano.)

Dos objectos, nós conhecemos a sua forma; nós só os podemos conhecer se, de algum modo, eles nos aparecerem. Mas, como se nos dá esse aparecimento? (uma ideia é um objecto, por exemplo?)

Considerar que, dos objectos que compõem o meu mundo, tenho acesso somente a parte das suas características é considerar que existem outras características a que eu não tenho um acesso, pelo menos directo; por outras palavras, seria considerar que por trás da sua forma se esconde *algo* que somado às características acessíveis e/ou acessadas por mim resultaria, para-mim ou em-mim, o *objecto pleno, em-mesmo, verdadeiro*.

Falar de forma, sabemo-lo, é falar de representação, uma vez que para o sujeito a primeira não existe senão por intermédio da segunda. Mas, perante o que

admitimos, teremos que considerar que a *aparência* do objecto coincide com a forma do objecto, porque ao admitir a *aparência* contemplamos, não só a *essência*¹ (esse *algo* em falta), como reconhecemos que o sujeito, do objecto, sabe só parte. Por outro lado, teremos, também, que considerar o objecto como portador de *algo-mais* (*O Ideal Desconhecido?*), que não sendo conhecido pelo sujeito é susceptível de por ele ser descoberto; e que, consequentemente, aquilo que sabemos acerca do objecto não é o objecto, mas é apenas aquilo que é susceptível de ser percebido dele, com as limitações e as distorções da nossa percepção e da nossa tendência antropomorfista². Digamos que, deste modo, da soma da *forma do objecto* com esse, hipotético e desconhecido, *algo-mais*, resultaria o *objecto-inteiro*, resultaria, por assim dizer, o *objecto-pleno*, aquilo-que-o-objecto-é (ou seria) verdadeiramente.

Com o que admitimos, a aquilo-que-o-objecto-é, *em si* mesmo, *em si*, teremos que chamar *essência* do objecto. Teríamos, portanto, duas parcelas: a *forma do objecto* e o *algo-mais* desse objecto. Deste modo, a *forma* ao sujeito, manifestar-se-ia e ele construiria um conhecimento desse objecto através dessa manifestação formal, um conhecimento incompleto, portanto, já que com o *algo-mais* por descobrir ou conhecer. O conhecimento que o sujeito construiria do objecto ficaria, assim, aquém de um conhecimento completo, porque só resultante daquilo-a-que-o-sujeito-teve-acesso. E como terá o sujeito acesso a esse *algo-mais*? Como é que se atinge a plenitude daquilo que se não conhece?

Nesta nossa admissão o que se procura é a essência do objecto, o *ser* do objecto – opondo-se a existência, a essência seria *o que é um ser, o que o define*, independentemente do facto de existir e, neste sentido, próximo da noção de *conceito*. O argumento encontra-se, justamente, neste ponto.

O que é um objecto sem um sujeito que o *defina*? Ou, de outra maneira: quais são as condições necessárias para que um objecto exista?

Estarem presas a uma substância que lhes sirva de suporte, pelo menos; e, que, essa mesma substância, se torne “percepcionável”. Porém, quem define o que é uma substância e quem pode percepcionar é o sujeito. Ainda assim, a questão não se

¹ «A constituição da essência deve corrigir constantemente a observação, caso contrário, os resultados desta são cegos e destituídos de valor *científico*.» (LYOTARD, 1999: 74).

² Esta tendência antropomorfista consiste em representar todos os seres (deuses, espíritos, animais e mesmo coisas) tomando o homem como modelo.

colocava nestes termos: que seria um objecto sem um sujeito? Mas, será possível tocar a essência de um objecto? Estas questões parecem diferentes, no entanto, elas correm paralelamente, porque ambas se dirigem para a *origem do sentido*.³

Não temos outro acesso ao objecto senão representando a sua percepção, e é nesse acto que o objecto existe para quem o percepciona, porque, de algum modo, é nesse acto que o sujeito o *habita* – tornando-se, ambos (*sujeito* e *objecto*) inseparáveis⁴ – e como evidente é isto no desenho. Suprimindo o sujeito nesta relação, ou, considerando que, do objecto a percepção atinge só parte, seria considerar, respectivamente, por um lado: que a *verdade do objecto* é independente do sujeito; e por outro: considerar que a só parte do objecto se tem conhecimento, que só uma fracção *da sua verdade* foi atingida (uma parcela da sua *verdade*). Mas admite, a verdade, enquanto *noção*, fragmentações? Não é ela por sua própria definição *a unidade*?

Portanto, nesta nossa admissão, *aquilo-que-o-objecto-é* é, digamos, o limite para onde tende o conhecimento do sujeito, mas ainda enquanto suspeita.

Deste modo, se admitimos que jamais poderemos apreender *aquilo-que-o-objecto-é*, até por não partilhamos da mesma *carne*, então, a *essência* não passa de um *limite* para onde, segundo esta admissão, tenderão todos os objectos. Assim, a *essência* é imperscrutável porque indeterminada.⁵

³ «A expressão “o sentido de um córrego” não quer dizer nada se não suponho um sujeito que olhe de um certo lugar para um outro. No mundo em si, todas as direcções assim como todos os movimentos são relativos, o que significa dizer que ali eles não existem. Não haveria sentido efetivo e eu não teria a noção do movimento se, na percepção, eu não deixasse a terra enquanto ‘solo’ de todos os repousos e de todos os movimentos aquém do movimento e do repouso, porque eu a habito, e da mesma maneira não haveria direcção sem um ser que habite o mundo e que, por seu olhar, trace ali a direção-referência.» (MERLEAU-PONTY, 1999: 575-576).

⁴ «O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele próprio projecta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece “subjectivo”, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito. Portanto, com o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos, nós descobriríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não-sentido e sentido. O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade.» (MERLEAU-PONTY, 1999: 575).

⁵ «Quando digo que as coisas são transcendentais, isso significa que eu não as posso, não as percorro, elas são transcendentais na medida em que ignoro aquilo que elas são e em que afirmo cegamente sua existência nua. Ora, que sentido haveria em afirmar a existência de não se sabe o quê? Se pode haver alguma verdade nessa afirmação, é porque entrevejo a natureza ou a essência a que ela concerne, é porque, por exemplo, minha visão da árvore enquanto êxtase mudo de uma coisa individual já

Teremos, assim, de reformular, afirmando: aquilo-que-o-objecto-é é constituído exclusivamente pelo sujeito, ou melhor, *aquilo-que-o-objecto-é* para o sujeito, é aquilo-que-o-sujeito-representa-nele, é a forma como o sujeito *se projecta* nele. É nesta *projecção* que se pode fundamentar a noção de *representação* e, co-extensivamente, a de *sentido*⁶ – onde «[...] a coisa é apenas uma significação, ela é a significação “coisa”» (MERLEAU-PONTY, 1999: 574). E se o sujeito reconhece em si um carácter essencial, ou transcendente, é consequência disso o que projecta no objecto. Por isso, dizemos que a realidade não passa de um *álibi* construído por um sujeito que se quer conhecer verdadeiramente. Aliás, o *limite*, a existir, estará no sujeito e não no objecto, porque o sujeito é *a origem ou o lugar, donde vem ou onde há*, tudo o que pode ser experimentado e/ou pensado e, também, *onde vem ou onde há* limites.⁷

Assim, deste ponto de vista, o fenómeno é a referência do sujeito e não o objecto *em si* – é sobre aquilo-que-o-sujeito-apreende-do-objecto-quando-em-sua-

envolve um certo pensamento da árvore; enfim, é porque eu não encontro a árvore, não estou simplesmente confrontado com ela, e porque reconheço nesse existente em face de mim uma certa natureza da qual formo activamente a noção. Se encontro as coisas em torno de mim, não pode ser porque elas estão efectivamente ali, pois dessa existência de facto, por hipótese, eu nada sei.» (MERLEAU-PONTY, 1999: 494).

⁶ «Aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes, ou então, ao contrário, seria a expressão de uma razão absoluta? Diz-se que os acontecimentos têm um sentido quando eles nos aparecem como a realização ou a expressão de uma visada única. Existe sentido para nós quando uma de nossas intenções é satisfeita, ou inversamente quando uma multiplicidade de fatos ou de signos se presta para nós a uma retomada que os comprehende, em todo o caso, quando um ou vários termos existem *como...* representantes ou expressão de uma outra coisa que eles mesmos. [...] Em última análise, compreender é sempre construir, constituir, operar atualmente a síntese do objeto.» (MERLEAU-PONTY, 1999: 574).

⁷ «As relações entre os movimentos do meu corpo e as ‘propriedades’ da coisa que eles revelam é aquela do ‘eu posso’ com as maravilhas que está em seu poder suscitar. No entanto é realmente preciso que meu corpo por sua vez esteja entrosado com o mundo visível: ele deve poder justamente ao fato de possuir um lugar *de onde* vê. É portanto uma coisa, mas uma coisa onde resido. Está, pode dizer-se, ao lado do sujeito, mas não é alheio à localidade das coisas: a relação entre ele e elas é a do aqui absoluto com o lá, da origem das distâncias com a distância.» (MERLEAU-PONTY, 1991: 183).

*presença*⁸ (digamos, pela sua *experiência “directa”*)⁹ que se constrói uma sua representação e, em simultâneo, se alicerça uma sua compreensão.¹⁰

Aquilo-que-apreendemos-do-objecto, aquilo que afecta o sentir de um certo modo, e com o qual construímos uma sua representação, uma imagem¹¹, é de ordem fenomenal; de um ponto de vista fenomenológico o fenómeno é objecto de intuição ou de conhecimento imediato, ao mesmo tempo que manifestação da essência; contrariamente a Kant, que considerava o fenómeno como uma manifestação sensível, para a Fenomenologia são as próprias coisas que se nos revelam, e o sujeito, «[...] fonte de sentido e de intencionalidade» (LYOTARD, 1999: 36), entendido como aquele para (ou, em) quem essas coisas se revelam; e que, e agora abreviadamente: o projecto fenomenológico que «[...] possibilita a reconciliação do objectivismo e do subjectivismo, do saber abstracto e da vida concreta» (*ibid.*: 39), consiste, assim, nesse esforço no sentido de deixar desvendar-se, a partir da intuição imediata, da experiência concreta, o mundo situado aquém da ciência, defendendo que a visão da essencialidade das coisas, no fenómeno, é possível graças a um retorno a uma espécie de originalidade dessas mesmas coisas.

Mas qual originalidade? De que origem falamos?

Esta *origem* não é a do sujeito nem, tampouco, a do objecto. É a *origem* que é o *encontro*, é o *momento* (o *agora*)¹² em que existe algo que se partilha na relação sujeito/objecto, e a que Merleau-Ponty se refere (quase liturgicamente) como «[...] a minha própria encarnação» (MERLEAU-PONTY, 1991: 184) e a que Husserl

⁸ «[...] ele [o objecto] só tem sentido para nós porque nós “o somos”. Nós só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. Literalmente, ele é o sentido da nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e esposa sua direção. Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir aquilo que tínhamos dito a propósito do mundo. Ela ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objecto aparecerem como dois momentos abstractos de uma estrutura única que é a *presença*. É pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objecto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo.» (MERLEAU-PONTY, 1999: 577).

⁹ Ou sempre que o façamos aparecer pela experiência que a memória dele faz quando o recupera, também, segundo uma imagem.

¹⁰ Aliás: «Em última análise, compreender é sempre construir, constituir, operar atualmente a síntese do objeto.» (MERLEAU-PONTY, 1999: 574).

¹¹ “Imagen” no sentido sartriano, claro está.

¹² *Agora* que é *onde* o tempo lhe aparece como consequência dessa partilha; que é *onde* o tempo nasce, porque a consciência do tempo que surge na relação constitutiva do sujeito sobre o objecto – através da qual o sujeito o representa e através do qual o sujeito pode ter consciência de si próprio – é, desde logo, uma síntese de identidade; e, é *onde* o objecto é, um *fio condutor*.

designa por “experiência”¹³, *evidência originária*.¹⁴ Esta é a origem do *desenho-processo*; a representação do objecto, o *desenho-produto*.

É, no fundo, a consciência duma compaginação, dum momento de equilíbrio *no presente* entre sujeito e objecto, em que, ambos se prendem no mesmo *tecido intencional*. A *origem* que falamos é a nossa mútua presença¹⁵, a nossa *unidade*, a nossa coincidência no *momento*¹⁶ em que *somos contemporâneos*, e que conforma

¹³ «[...] ao nível perceptivo, é uma evidência originária que Husserl muitas vezes designa por experiência», (LYOTARD, 1999: 40).

«*Dans l'évidence, au sens le plus large de ce terme, nous avons l'expérience d'un être et de sa manière d'être ; c'est donc qu'en elle le regard de notre esprit atteint la chose elle-même. [...] En conséquence, je ne pourrai évidemment ni porter ni admettre comme valable aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence, c'est-à-dire dans des "expériences" où les "choses" et "faits" en question me sont présents "eux-mêmes".» (HUSSERL, 1992 : 32-35).*

¹⁴ «*Évidence désigne, au sens très large, un phénomène général et dernier de la vie intentionnelle. Elle s'oppose alors à ce qu'on entend d'habitude par "avoir conscience de quelque chose", cette conscience-là pouvant a priori être "vide", - purement abstraite, symbolique, indirect, non-expresse. L'évidence est un mode de conscience d'une distinction particulière. En elle, une chose, un "état de chose", une généralité, une valeur, etc., se présentent eux-mêmes, s'offrent et se donnent "en personne". Dans ce mode final (Endmodus), la chose est "présente elle-même", donnée "dans l'intuition immédiate", originaliter.*», (HUSSERL, 1992 : 103-104).

¹⁵ E por isso, «[...] transcendência significa então: estar integrado no resto dos entes já sempre presentes, respectivamente, no meio dos entes que se podem multiplicar continuamente até ao ilimitado. Mundo é então o termo para tudo o que é, a totalidade, como a unidade que determina o “tudo” como uma reunião, e não mais além. Se no discurso sobre o ser-no-mundo se põe como base este conceito de mundo, então deve atribuir-se sem dúvida a “transcendência” a *todo o ente enquanto simplesmente presente*. O que é simplesmente presente, isto é, o que ocorre entre outras coisas, “está no mundo”.» (HEIDEGGER, 1988: 39).

¹⁶ Do alemão *sein*, “ser” e da “ai”. Para Martin Heidegger (1889-1976) é a existência humana como presença e abertura ao mundo; o *Dasein*, desde que é, está “ai”, ou seja, é presença intencional – abertura, mobilização ou disponibilidade, ao ser que ele sente.

«Será possível, no entanto, alegar algo ainda mais original, algo que vá além da delimitação da essência da verdade como carácter do enunciado? Nada menos do que o discernimento de que esta determinação essencial da verdade – seja como for que ela se formule em particular –, e, sem dúvida, iniludível, mas apesar de tudo derivada. A correspondência do nexo *com o ente e, como consequência, a sua consonância* não tornam *como tal o ente imediatamente acessível*. Pelo contrário, como sujeito (*Woruber*) possível de uma determinação predicativa, o ente deve já estar manifesto *antes* desta predicação e *para ela*. Para se tornar possível, a predicação tem de poder situar-se num processo de revelação que possui carácter *não predicativo*. A verdade proposicional está radicada numa verdade mais *originária* (desocultamento), na revelabilidade predicativa do *ente*, que chamamos *verdade ôntica*. Segundo as diversas espécies e regiões do ente, modifica-se o carácter da sua possível revelabilidade e dos respectivos modos de determinação interpretativa. Assim, por exemplo, a verdade do que está simplesmente presente (por, exemplo, as coisas materiais), enquanto *descobertura*, distingue-se especificamente da verdade do ente que nós próprios somos, da *abertura* do estar – aí (*Dasein*) existente.» (HEIDEGGER, 1988: 21-22).

«A realidade humana (*Dasein*), [refere Heidegger], não se perde, de modo a que tenha de se recolher de qualquer maneira fora de tempo, exceptuando o divertimento, nem de modo a ter de inventar totalmente uma unidade que dê coesão e que recolha (*Sein und Zeit*, loc. cit., 198). A temporalidade [escreve mais adiante] *temporaliza-se como futuro que vai ao passado, ao vir ao presente* (citado por Merleau-Ponty, 481. [Porém, em MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenologia da Percepção*, op.cit., p. 563, quando o autor cita Heidegger (como refere J.-F. Lyotard), pode ser lido: «O tempo conserva aquilo que fez ser no próprio momento em que o expulsa do ser, porque o novo ser era anunciado pelo precedente como devendo ser e porque para este era a mesma coisa tornar-se presente e ser

«[...] um mundo em cujo seio o sujeito constituinte *recebe as coisas* como sínteses passivas anteriores a qualquer saber exacto» (LYOTARD, 1999: 41), compreendendo e constituindo o mundo por meio de uma análise intencional – «[...] uma análise regressiva que conduza a uma experiência pré-categorial (antepredicativa)» (*ibid.*), onde, só numa experiência actual, a verdade pode ser experimentada.¹⁷

O *desenho-processo*: a consciência da compaginação, a, por assim dizer, verdade do momento em que se dá a experiência; o *desenho-produto*, o vestígio deixado, o registo, a consequência.

Concluamos provisoriamente o tema da *verdade*: «Para responder correctamente à questão da verdade, ou seja, para descrever correctamente a experiência do verdadeiro, convém, então, insistir fortemente no devir genético do *ego*: a verdade não é um objecto, mas um movimento, e só existe se este movimento for *efectivamente feito por mim*.» (*ibid.*). Iludimo-nos, portanto, sempre que afirmamos conhecer o objecto *em si*, ou o mundo *em si próprio*: eles existem *em mim, co-extensivamente comigo*, e «o que é verdadeiro, em suma, é que existe uma natureza, não a das ciências, mas a que a percepção me mostra, e que mesmo a luz da consciência é, como diz Heidegger, *lumen naturale*, dada a si mesma» (MERLEAU-PONTY, 1999: 579).

Mas, curiosamente, é sobre essa ilusão que se funda qualquer conhecimento que analise o objecto da sua análise «no seio de um mundo previamente dado»¹⁸, e

destinado a passar. A temporalidade não é uma sucessão (*Nacheinander*) de êxtases. O porvir não é posterior ao passado e este não é anterior ao presente. A temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente.]). Não tem, pois, que se explicar a unidade do tempo interior; cada agora retoma a presença dum já não que aí procurará; o presente não é fechado, transcende-se para o futuro e para o passado; o meu agora nunca é, como diz Heidegger, uma insistência, um ser contido no mundo, mas uma existência ou ainda uma *ek-stase* e finalmente porque sou uma intencionalidade aberta que sou uma temporalidade [A teoria hussleriana do “Presente Vivo”, tal como se depreende dos inéditos, está exposta por TRAN-DUC-THAO: «Marxisme et Phénoménologie» in Revue Internationale, no. 2, février 1946, pp. 139 e ss. Ver também a excelente introdução de J. Derrida a *L'origine de la Géometrie* de HUSSERL].

¹⁷ «A verdade experimenta-se sempre e exclusivamente numa experiência actual.» (LYOTARD, 1999: 41).

¹⁸ «A vida prática quotidiana é ingénua, constitui um experimentar, pensar, valorar, agir *no seio de um mundo previamente dado*. Nele se levam a cabo todas as realizações intencionais do experimentar pelo qual as coisas estão pura e simplesmente aí, de um modo anónimo, e quem as experimenta nada delas sabe; nada igualmente sabe a propósito do pensar realizador: os números, os estados de coisas predicativos, os valores, os fins, as obras surgem graças a realizações ocultas, edificando-se membro a membro, encontrando-se apenas no âmbito do olhar. As coisas não se passam de outro modo nas ciências positivas. São ingenuidades de grau superior, produtos de uma

talvez por isso, na tentativa de «apagar esta alienação»¹⁹, a Fenomenologia se coloque num terreno antepredicativo, da experiência pré-categorial, antes de qualquer ciência, procurando «[...] funda[r]-se no vivido imediato de uma evidência através da qual o homem e o mundo se encontram originariamente de acordo» (LYOTARD, 1999: 42) – e assim, e pelas palavras de Whorf, “livre”²⁰.

Na verdade, a *verdade*, para nós, aparece como *representação* de um *facto observável*, não como a *apresentação* desse facto, e isso – o facto de não aparecer como a *apresentação* mas enquanto *uma representação* – torna-se no bastante para que essa verdade assim não o seja, sendo uma *ilusão* ou, até mesmo, uma *mentira*. Isto porque a representação surge aquando da tentativa de relação com isso a que chamamos *realidade*. E surge porque para pensarmos esse mundo, representamos o próprio pensamento(?) – colocamos enquanto hipótese.

Podemos afirmar que, *no limite*, é a *apresentação* da coisa – ou a nossa própria *apresentação* por via da coisa –, que pretendemos, pretendendo a *Verdade* que, eventualmente, a coisa encerra e a *Verdade* que, eventualmente, encerramos. Porém, é sobre uma sua representação, ou a nossa própria, que alicerçamos todo o pensamento, é sobre uma representação daquilo que admitimos ser verdadeiro, quando a Verdade não admite representação.²¹ Essas representações, esses esforços

técnica teórica sagaz, sem que se tenham explicado as realizações intencionais de que tudo, em última análise, brota.» (HUSSERL, 1992b: 47-48) [Itálicos nossos].

¹⁹ Lyotard depois de afirmar: «O fundamento radical da verdade descobre-se no final de um regresso, por meio da análise intencional, à *Lebenswelt*, mundo em cujo seio o sujeito constituinte *recebe as coisas* como sínteses passivas anteriores a qualquer saber exacto» (LYOTARD, 1999: 41), esclarece, debruçando-se sobre *esse mundo previamente dado* de que fala Husserl (HUSSERL, 1992b: 47-48). Segue, então, Lyotard dizendo: «Deste modo, depois da redução que isolara o mundo na sua forma constituída, para restituir ao *ego* constituinte a autenticidade de dador de sentido, a tentativa husseriana, explorando o sentido mesmo desta *Sinngebung* subjectiva, recupera o mundo como a própria realidade do constituinte. Não se trata, evidentemente do mesmo mundo: o mundo natural é o mundo *feiticizado* no qual o homem se abandona como existente natural e no qual ingenuamente objectiva a significação dos objectos. A redução procura *apagar esta alienação*; o mundo primordial que descobre ao prolongar-se é o terreno de experiências vividas em que se ergue a verdade do conhecimento teórico. A verdade da ciência já não se funda em Deus, como em Descartes, nem nas condições *a priori* de possibilidade, como em Kant; funda-se no vivido imediato de uma evidência através da qual o homem e o mundo se encontram originariamente de acordo.» (LYOTARD, 1999: 42) [Itálicos nossos].

²⁰ «“Nenhum indivíduo é livre de descrever a natureza com uma imparcialidade absoluta, mas obriga, pelo contrário, a certos modos de interpretação, exactamente quando o indivíduo se julga mais livre”.» (LEE WHORF apud HALL, s. d.: 108).

²¹ A Verdade não admite representação porque a possibilidade de representar, segundo o nosso raciocínio, é o único processo pelo qual o sujeito tem a oportunidade de se relacionar com aquilo que o rodeia. Assim, sendo a representação inerente à condição de sujeito – o seu modo de sentir o mundo –, e sendo, como sabemos, todos os sujeitos diferentes (isto é, com modos diferentes de se relacionarem com o que os rodeia – portanto, com representações diferentes), então, na

para alcançar uma *Verdade* desconhecida, sedimentam-se ao longo do tempo, e relacionam-se intimamente com a *linguagem*²² – provavelmente a mais enigmática questão relacionada com a existência humana e que a faz distinta de todas as outras formas de existência.

Em suma, quem desenha sabe que «[...] o fundamento radical da verdade descobre-se no final dum regresso, por meio da análise intencional» (LYOTARD, 1999: 41). E, por isso, se pode afirmar que a verdade não é um objecto, como, também, não é um sujeito; é, isso sim, um *movimento* experimentado por mim no presente vivo²³ – um *momento de certeza de estar efectivamente aqui*, mas um *momento-fronteira* entre um *momento-que-já-não-é* e um *momento-por-vir*; e também por isso, «[...] a verdade define-se em devir, como revisão, correcção e ultrapassagem de si mesma, efectuando-se tal operação dialéctica sempre no meio do presente vivo» (*ibid.*). E a origem de que falávamos, portanto, é «[...] a partir de um juízo verdadeiro, regressar ao que é *efectivamente vivido* por aquele que julga» (LYOTARD, 1999: 48). Esse contacto originário – a “subjectividade do vivido”²⁴, em devir, é a *genesis* do próprio sentido, ou seja, do próprio conhecimento²⁵.

eventualidade da verdade poder ser representada, teríamos representações diferentes da Verdade, quando a Verdade por sua própria definição não admite plural.

²² «Todas as manifestações da vida intelectual do homem podem ser concebidas como uma espécie de linguagem, e esta concepção, segundo um método verdadeiro, perspectiva em geral outras questões. Pode falar-se de uma linguagem da música, da plástica, da justiça que, de uma forma imediata, não é idêntica à linguagem em que as sentenças judiciais são redigidas, sejam elas em alemão ou em inglês; pode falar-se de uma linguagem da técnica que não é idêntica à dos técnicos. Neste contexto, linguagem significa o princípio orientado para a comunicação dos conteúdos intelectuais, nos referidos domínios: na técnica, na arte, na justiça ou na religião. Numa palavra: toda e qualquer comunicação de conteúdos é linguagem, sendo a comunicação através da palavra apenas um caso particular, subjacente a conteúdos humanos ou que nele se baseiam (justiça, poesia, etc.).» (BENJAMIN, 1992: 177).

²³ «Pode-se dizer que o fluxo das vivências só se refaz se tal vivido a mim se dá actualmente como uma evidência passada ou errónea, constituindo esta mesma actualidade uma nova experiência que exprime, no presente vivo, simultaneamente o erro passado e a verdade presente, como correcção daquele erro. Não há, então, uma verdade absoluta, postulado comum do dogmatismo e do scepticismo; [...] Por isso, contrariamente ao que acontece com uma tese dogmática, o erro é compreensível, porque está implicado no próprio sentido da evidência com que a consciência constitui o verdadeiro.» (LYOTARD, 1999: 41).

²⁴ «Por conseguinte, só se pode atingir o vivido de verdade que importa descrever se não se eliminar primeiro a subjectividade do vivido.» (LYOTARD, 1999: 49).

²⁵ «A verdade é, então, devir e não apenas evidência actual, é retomada e correcção das evidências sucessivas, a verdade é [e cita Merleau-Ponty, *Sur la Phénoménologie du Langage, in Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, p. 107] *um outro nome da sedimentação, a qual é, por sua vez, a presença de todos os presentes no nosso*, a verdade é *Sinnogenesis*, génese do sentido.» (LYOTARD, 1999: 46).

Por outras palavras: dizer que há verdade é dizer que «quando por nossa vez reencontramos o projecto antigo ou alheio a uma expressão bem-sucedida liberta o que estava cativo no ser desde sempre, estabelece-se na espessura do tempo pessoal e interpessoal uma comunicação interior pela qual nosso presente torna-se a *verdade* de todos os outros acontecimentos cognoscentes» (MERLEAU-PONTY, 1991: 102). É, portanto, dizer que no momento em que se experimenta houve um movimento que fundou essa mesma experiência *em seu sentido* e, portanto, se representou. Por isso, a verdade, neste sentido, é o movimento que relaciona uma *expressão* a um *conteúdo*, um *significante* a um *significado*, em suma, é um movimento de significação, ou, como lhe prefere chamar a Fenomenologia, um movimento de *sedimentação*.²⁶

Afirmamos, assim, a intangibilidade do *objecto em si*, porque a suposição de *um algo-mais* do que aquilo que dele conhecemos – não passando do patamar da suposição –, não pode investigar no objecto aquilo que se não conhece. Porém, esta suposição sobrevive, porque é esta mesma suposição, enquanto hipótese formulada pelo sujeito, que age na representação do objecto permitindo o conhecimento que, assim, podemos considerar, se alicerça e é processado no sujeito como *sentido*, como *movimento de sedimentação* (ou, *de significação*), como *possibilidade de verdadeiro*. O sujeito constitui o objecto através da representação, mas sabe que a representação não é o objecto, é apenas um seu substituto – aqui o tema alarga.

Fiquemos nisto: o desenho é uma espécie de viagem pelo mundo das coisas (que só aparentemente *mesão* exteriores) para, durante o próprio acto de desenhar, essa viagem não passar, afinal, de um regresso a *mim-mesmo* – só por isto já vale a pena desenhar.

²⁶ «É como uma cunha que cravamos no presente, um marco que atesta que nesse momento ocorreu algo que desde sempre o ser esperava ou “queria dizer”, e que nunca deixará, quando não de ser verdadeiro, ao menos de significar e de excitar o nosso aparelho pensante, se preciso for extraíndo-lhe verdades mais compreensivas do que aquela. Nesse momento algo foi fundado em significação, uma experiência foi transformada em seu sentido, tornou-se verdade. A verdade é um outro nome da sedimentação, que por sua vez é a presença de todos os presentes no nosso. É dizer que, mesmo e sobretudo para o sujeito filosófico último, não existe objectividade que explique a nossa relação superobjectiva com todos os tempos, não há luz que exceda aquela do presente vivo.» (MERLEAU-PONTY, 1991: 102-103).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BENJAMIN, Walter: *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa, Relógio d'Água, 1992.
- DUFRENNE, Mikel: *Phénoménologie de L'Expérience Esthétique, Tome Second : La Perception Esthétique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- HALL, Edward: *A Dimensão Oculta*. Lisboa, Relógio d'Água, s.d.
- HEIDEGGER, Martin: *A Essência do Fundamento*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- HUSSERL, Edmund: *Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992a.
- _____ : *Conferências de Paris*. Lisboa, Edições 70, 1992b.
- _____ : *L'origine de la Géometrie*, trad. Derrida. Paris, P.U.F., 1962.
- LYOTARD, Jean-François: *A Fenomenologia*. Lisboa, Edições 70, 1999, p. 74.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenologia da Percepção*, 2^a ed., São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- _____ : *Signos*. 1^a ed. Brasileira, São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- TRAN-DUC-THAO: «Marxisme et Phénoménologie» in *Revue Internationale*, n. 2, février 1946.

HERMENÊUTICA E NATURALISMO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

Rui SILVA
Universidade dos Açores (UA)
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

RESUMO: A hermenêutica ocupa desde o séc. XIX um importante lugar no âmbito da filosofia das ciências humanas, devido à sua oposição a uma concepção naturalista das referidas ciências. Dilthey e Gadamer tiveram nesse domínio um papel particularmente importante, ao defenderem a especificidade das ciências humanas em virtude do papel central que a compreensão nelas desempenha. A relevância da hermenêutica para a filosofia das ciências sociais e humanas não se circunscreve à filosofia continental; no espaço anglo-saxónico, há um conjunto significativo de autores que defendem ideias muito próximas da tradição hermenêutica. Davidson, por exemplo, defendeu que a necessidade de interpretação e de pressuposições de racionalidade torna as ciências sociais e humanas irreduzíveis às ciências naturais. Também a assim chamada teoria da simulação, no domínio da *folk psychology*, tem importantes pontos de convergência com a hermenêutica, como o demonstra a sua reabilitação epistemológica da empatia. Todavia, em vez de um dualismo metodológico rígido, seria preferível uma articulação de métodos interpretativos com a metodologia das ciências naturais. A reflexão epistemológica de Max Weber constitui um bom ponto de partida para tal projecto.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica; Naturalismo; Ciência; Compreensão

ABSTRACT: Hermeneutics has since the 19th century an important place in the field of the philosophy of the human sciences, because of its opposition to a naturalistic account of these sciences. Dilthey and Gadamer played an important role in this domain, by claiming the specificity of the human sciences in virtue of the central role played by understanding. The relevance of hermeneutics for the philosophy of the human and social sciences is not limited to continental philosophy; in the anglo-saxonic philosophy, there is a significant group of philosophers that defend ideas that are close to the hermeneutic tradition. Davidson, for instance, claimed that the need for interpretation and rationality assumptions makes the human and social science irreducible to the natural sciences. The so-called simulation theory in the domain of folk psychology has also important affinities with hermeneutics, as shown by its epistemological rehabilitation of empathy. However, instead of a strict methodological dualism, one should prefer an articulation of interpretive and natural-scientific methods. Max Weber's epistemological reflection is a good starting for such a project.

KEYWORDS: Hermeneutics, Naturalism; Science; Understanding

1.

A filosofia da ciência tem sido marcada, desde o séc. XIX, por um debate de crucial importância sobre a relação entre ciências naturais e ciências humanas. Recorrendo a uma terminologia proposta por Susan Haack (Cf. 2003: 151), podemos dizer que se trata de um debate entre unificadores e bifurcadores. Os primeiros defendem a tese da unidade da ciência e um monismo metodológico de acordo com o qual as ciências sociais e humanas devem seguir o método das ciências naturais. Os segundos, pelo contrário, defendem um dualismo metodológico que, apesar da diversidade das suas formulações, se baseia na tese de que, ao nível da explicação da acção humana, é fundamental recorrer a métodos interpretativos ou descriptivos que não têm correspondência no domínio das ciências naturais.

É fácil compreender a motivação subjacente à tese da unidade da ciência. Por um lado, as ciências naturais, com destaque para a física, mostraram-se capazes de fazer enormes progressos, tanto ao nível da explicação como ao nível da previsão de fenómenos naturais, oferecendo assim um modelo para as ciências humanas que poderia contrariar a proliferação de escolas e a dificuldade de obtenção de consensos que caracteriza tradicionalmente essas ciências. Por outro lado, a concepção naturalista do homem como um ser que é parte integrante da natureza torna apetecível uma extensão dos métodos das ciências naturais ao domínio das ciências humanas. Importa sublinhar, todavia, que os defensores da unidade da ciência reconhecem que o estatuto das ciências humanas não é totalmente equivalente ao das ciências naturais, devido à dificuldade de fazer previsões no domínio da acção humana, mas esta diferença foi frequentemente desvalorizada no seio do movimento naturalista. Com efeito, Mill alegou que as *moral sciences*, mais do que formular leis, captam apenas *tendências* do comportamento humano, em virtude da complexidade dos factores que sobre ele actuam, e Hempel defendeu que as ciências humanas, mais do que explicações, oferecem esboços de explicações, que devem ser posteriormente refinados através de investigações empíricas.

Hempel merece ser destacado neste contexto, uma vez que a sua reflexão epistemológica constitui uma boa ilustração da concepção naturalista das ciências humanas. Subscrevendo a tese positivista da unidade da ciência, Hempel defendeu

que as explicações nas ciências humanas são análogas às explicações nas ciências naturais. Em ambos os casos, só com base em leis gerais se poderia dizer que um conjunto de acontecimentos causou um certo acontecimento. Mais precisamente, segundo Hempel a ciência explica um fenómeno ou acontecimento deduzindo-o de dois tipos de premissas:

- 1 ☐ Um conjunto de enunciados afirmando a ocorrência de certos acontecimentos C1, C2, ..., Cn.
- 2 ☐ Um conjunto de hipóteses universais.

Hempel reconhecia que muitas explicações na história não fazem referência explícita a leis gerais, mas desvalorizava tal facto alegando que elas se baseiam em princípios familiares da psicologia ou que as hipóteses universais em questão resistem a uma formulação rigorosa. Na sequência desta concepção da explicação científica, Hempel desvalorizou o papel da compreensão ou da empatia no plano da explicação da acção:

«Este método da empatia é, sem dúvida, frequentemente aplicado por leigos e por especialistas na história. Mas não constitui por si próprio uma explicação; é, antes, essencialmente um recurso heurístico; a sua função é sugerir hipóteses psicológicas que podem servir como princípios explicativos no caso sob consideração. (...) Na história, como em qualquer outro domínio na ciência empírica, a explicação de um fenómeno consiste em subsumi-lo sob leis empíricas gerais.» (HEMPEL, 1994: 50)

2.

A tradição hermenêutica, pelo contrário, considera que a compreensão constitui o fundamento das ciências humanas, desvalorizando explicações de tipo causal e nomológico por serem incapazes de apreender o sentido de acções, práticas e instituições. No seio do movimento hermenêutico existe, porém, uma importante distinção a ser feita entre uma “hermenêutica da reconstrução” e uma “hermenêutica da integração” (Cf. GADAMER, 1990: 169-174). Um exemplo da primeira é Dilthey. Na sua obra *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey procurou fundamentar as ciências humanas na psicologia, partindo do princípio de que a vida

social e cultural se baseia, em última instância, em vivências individuais, as quais, pela sua imediatez e certeza, constituiriam o fundamento do conhecimento nas ciências humanas, desempenhando um papel epistemológico semelhante ao dos dados da experiência nas ciências naturais. No âmbito do referido projecto, estaria legitimado o método da empatia, que consistiria em recriar a vida mental de outrem a partir de analogias com as minhas próprias vivências.

Todavia, Dilthey cedo tomou consciência de que não seria possível fundamentar o conhecimento da sociedade, da história e da cultura na vida psíquica do indivíduo, dado que esta é indissociável de um horizonte social e cultural que em parte a constitui. Deste modo, na sua segunda grande obra sobre as ciências humanas, *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, Dilthey abandona o projecto de fundamentação das ciências humanas na psicologia. A seguinte passagem ilustra bem o seu distanciamento perante esse projecto: «O indivíduo é apenas o ponto de intersecção de sistemas culturais e organizações em que está inserido: como poderiam ser compreendidos a partir dele?» (DILTHEY, 1992: 251). A concepção diltheyana das ciências humanas irá doravante basear-se na tríade vivência-expressão-compreensão. A noção de vivência continua a desempenhar um papel-chave, mas deixa de ser entendida em termos individualistas. Ao mesmo tempo, Dilthey toma consciência de que a compreensão da vida humana é mediada pelas suas expressões ou manifestações, o que conduzirá a uma entronização da hermenêutica como o fundamento das ciências humanas. Apesar desta reorientação do seu pensamento, Dilthey continua a recorrer a uma terminologia que aponta para concepção da compreensão como *reconstituição* de um sentido ou de vivências. Num texto bem conhecido deste período, “A compreensão de outras pessoas e das suas manifestações de vida”, Dilthey caracteriza de forma muito clara a compreensão como uma “transposição” (*Übertragung, hineinversetzen*), uma reconstrução (*nachbilden*) e um reexperienciar (*nacherleben*) (Cf. DILTHEY, 1992: 205-227). A compreensão já não pode ser concebida em termos fundamentalmente psicológicos, mas continua a ser concebida do ponto de vista de uma hermenêutica da reconstrução.

O abandono, por parte de Dilthey, do projecto de fundamentação das ciências humanas na psicologia prenuncia a orientação decididamente antipsicologista da reflexão hermenêutica de Heidegger e Gadamer. Este último defendeu, contra a

hermenêutica do séc. XIX, uma hermenêutica da integração, de acordo com a qual a tarefa do intérprete não consiste em reconstituir vivências ou pensamentos de outrem, mas em integrar no seu horizonte de compreensão e em aplicar à sua situação pessoal o que é dito ou expresso no *interpretandum*. Na base desta concepção da hermenêutica encontra-se aquilo a que Heidegger chamava a estrutura de antecipação da compreensão, segundo a qual todo o acto de compreensão é inelutavelmente determinado pelo contexto histórico, social e cultural do intérprete. Daí resulta que não há uma interpretação sem pressupostos e que a interpretação consiste numa «elaboração das possibilidades projectadas na compreensão» (HEIDEGGER, 1993: 145). Esta estrutura da antecipação da compreensão migra para a obra de Gadamer sob a forma de uma reabilitação epistemológica dos preconceitos, que longe de serem considerados um obstáculo do conhecimento, são condições inelimináveis da nossa experiência do mundo. Consequentemente, a compreensão, longe de ser entendida nos termos de uma hermenêutica da reconstrução, passa a ser concebida como uma fusão de horizontes, a qual afecta quer o sentido do *interpretandum* quer o horizonte de compreensão do intérprete. Em relação ao primeiro ponto, Gadamer salienta, em oposição ao objectivismo hermenêutico, que não existe um sentido em si, independente da interpretação. O resultado de uma fusão de horizontes é um novo sentido que supera quer o sentido original quer as antecipações de sentido do intérprete. Relativamente ao segundo ponto, a fusão de horizontes afecta o intérprete, porque envolve uma aplicação do sentido compreendido ao seu contexto, o que envolve frequentemente um desafio aos seus preconceitos e até uma transformação pessoal. Esta é uma das razões que leva Gadamer a afirmar que a ideia de *Bildung* é mais importante para as ciências humanas do que a ideia moderna de método (Cf. GADAMER, 1990: 23).

3.

A hermenêutica é normalmente associada à assim chamada filosofia continental, mas tal associação é errónea. Tal como disse von Wright, existe uma hermenêutica analítica, desenvolvida por autores anglo-saxónicos e de grande interesse para a tradição hermenêutica alemã. Em meados do séc. XX, e em parte por

influência de Wittgenstein, um grupo significativo de autores (como Anscombe, Dray e Winch) insurgiu-se contra explicações de tipo causal e nomológico da acção humana. Von Wright considerava os referidos autores como representantes de uma “hermenêutica analítica”, quer pela sua valorização da linguagem, do sentido, da intencionalidade, da interpretação e da compreensão, quer pela partilha de um interesse pela metodologia e filosofia da ciência (Cf. VON WRIGHT, 1971: 29-30).

William Dray, por exemplo, é um filósofo da história que, em oposição a Hempel, defendeu que a acção de indivíduos obedece tipicamente não a explicações causais e nomológicas, mas sim a “explicações racionais”, entendidas como «uma explicação que mostra o *rationale* do que foi feito» (DRAY, 1957: 124). Dray alega que as explicações de acções humanas procuram frequentemente reconstituir as deliberações (ou, como ele também diz, na esteira de Trevelyan) os cálculos de um agente. A filosofia da história de Dray foi em parte influenciada por Collingwood, que se distinguiu precisamente por defender a autonomia da história perante as ciências naturais. A sua teoria do *reenactement*, estreitamente ligada à noção de empatia que se desenvolveu no âmbito das *Geisteswissenschaften* alemãs, opõe-se claramente a explicações de tipo nomológico e causal nas ciências humanas. Dray integra-se nesta tradição:

«Não é suficiente conhecer meramente o padrão manifesto de comportamento. O historiador deve *penetrar* por detrás das aparências, ter uma *intuição* sobre a situação, *identificar-se* empaticamente com o protagonista, *projectar-se* imaginativamente sobre a sua situação. Ele deve *reviver*, *reconstituir*, *repensar*, *reexperienciar* as esperanças, receios, planos, desejos, concepções, intenções, etc., daqueles que procura compreender. Explicar a acção nos termos da lei de cobertura é atingir, no máximo, um tipo externo de compreensão.» (DRAY, 1957: 119)

Outra figura relevante na crítica ao modelo da “lei de cobertura” de Hempel foi Peter Winch, o qual, profundamente inspirado pelas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, distinguiu claramente a explicação da acção humana e o domínio das ciências naturais. Enquanto estas últimas procuram formular leis que capturam relações causais entre os fenómenos, as ciências humanas, longe de procurarem leis, têm como objecto as regras que definem uma actividade, prática ou forma de vida. As regras não dão explicações causais, mas dão o sentido da acção humana. Ao contrário das leis da natureza, as regras podem ser criadas, alteradas, abolidas e

violadas, o que empresta à investigação nas ciências humanas um cunho especial. Dado o entrelaçamento entre razões e acções, não haveria leis causais nas ciências sociais. As razões não são causas das acções; dar as razões de uma acção é dar o sentido de um acto, não a sua causa.

De acordo com a sua inspiração wittgensteiniana, Winch alega que compreender um comportamento é comprehendê-lo do ponto de vista dos participantes. Só posso compreender a religião se tiver um sentimento religioso. Só posso compreender a arte se tiver um sentido estético. Ele chega a recorrer a expressões que evocam a noção de fusão de horizontes que se encontra em Gadamer: «estudar seriamente outra forma de vida é necessariamente procurar estender a nossa própria» (WINCH, 1972: 33). Deste modo, a compreensão só é possível na medida em que existir uma comunhão de práticas. Na ausência de afinidades significativas entre diferentes práticas culturais ou sociais, poderia recorrer-se a analogias e, em última instância, à aculturação.

Também Donald Davidson pode ser associado a uma hermenêutica analítica, dado que desenvolveu, a partir da tradição da filosofia analítica, uma importante reflexão sobre o problema da interpretação e defendeu a especificidade metodológica das ciências humanas devido, precisamente, ao papel central que a interpretação nelas desempenha. Apesar de advogar uma teoria causalista da acção, Davidson, à semelhança da hermenêutica, defendeu que as explicações da acção humana são irredutíveis às explicações causais e nomológicas que caracterizam as ciências naturais. A sua crítica das leis psicológicas é, a este respeito, muito significativa. Davidson alegou que leis psicológicas estritas são impossíveis porque (1) o domínio psicológico não é fechado, i.e., está sujeito à interferência de factores não-psicológicos e porque (2) o domínio mental tem um carácter holístico e normativo. Este último ponto merece ser aprofundado. Uma lei psicológica deveria assumir a seguinte forma: «sempre que um homem tem tais ou tais crenças e desejos, e tais e tais condições estão satisfeitas, ele agirá de tal e tal forma» (DAVIDSON, 1980: 223). Todavia, de acordo com o holismo psicológico de Davidson é impossível especificar todas as condições relevantes para a explicação do comportamento humano e submeter a um cálculo a nossa rede de crenças e desejos. As generalizações psicológicas comportam cláusulas *ceteris paribus* que não podem ser refinadas de modo a excluir a possibilidade de excepções. Relativamente ao

carácter normativo do domínio mental, é necessário ter presente a defesa que Davidson faz do princípio de caridade, o princípio de acordo com o qual na interpretação de um agente ou falante devemos fazer uma pressuposição de verdade e coerência, sob pena de o mesmo ser totalmente ininteligível. Assim sendo, o princípio de caridade envolve uma pressuposição de racionalidade que, longe de ser opcional, é constitutivo do acesso a outras mentes:

«Se não conseguimos encontrar uma forma de interpretar as elocuções e o restante comportamento da criatura como revelador de um conjunto de crenças largamente consistentes e verdadeiras pelos nossos padrões, não temos razão para considerar essa criatura como racional, como tendo crenças ou como estando a dizer algo.» (DAVIDSON, 1984: 137)

Uma vez que a explicação da acção humana depende de pressuposições de racionalidade que não têm paralelo nas ciências naturais, as ciências humanas não podem ser reduzidas à metodologia das ciências naturais.

Davidson defende um holismo da interpretação muito semelhante à noção de círculo hermenêutico, o qual, na sua formulação tradicional, consiste na ideia de que, na interpretação de uma frase, texto, obra ou até de uma época, o sentido das partes depende do sentido do todo e o sentido do todo depende, por seu turno, do sentido das partes. Na apropriação heideggeriana e gadameriana do círculo hermenêutico chama-se a atenção para o facto de o sentido do *interpretandum* depender também do contexto ou horizonte do intérprete. O círculo hermenêutico desdobra-se, assim, em dois níveis, pois além da relação circular entre as partes e o todo, ele envolve também um vaivém incessante entre o intérprete e o objecto da interpretação; lemos um texto, por exemplo, com base numa determinada projecção de sentido, condicionada pelo horizonte de compreensão do intérprete, e a interpretação consiste numa elaboração interminável de tal projecção de sentido. De forma análoga, o holismo davidsoniano da interpretação apresenta este carácter duplamente circular. Por um lado, ele estabelece que a interpretação das «intenções de um agente, das suas crenças e das suas palavras são parte de um único projecto, nenhuma parte do qual se pode presumir completa antes que o resto esteja» (DAVIDSON, 1984: 127). Isto corresponde, do ponto de vista da tradição hermenêutica, à relação de circularidade entre o sentido das partes e o sentido do

todo. Por outro lado, e em conformidade com o princípio de caridade, a interpretação pressupõe a projecção das nossas crenças sobre o falante.

4.

No espaço anglo-saxónico há outro debate epistemológico que pode ser considerado como uma nova reformulação do velho debate oitocentista entre *Verstehen* e *Erklären*. Refiro-me ao debate entre a “teoria da simulação” e a “teoria da teoria” (*theory theory*). Estas duas posições teóricas exprimem perspectivas opostas sobre aquilo que em inglês se convencionou chamar a *folk psychology*, ou seja, a psicologia popular ou de senso comum, que é a modalidade de explicação da acção humana que está na base das nossas explicações habituais de uma acção e se distingue pelo uso essencial de noções intencionais como crença e desejo. De acordo com a teoria da teoria, explicamos o comportamento humano a partir da perspectiva da terceira pessoa, com base em teorias e generalizações empiricamente testáveis. Segundo a teoria da simulação, explicamos a acção humana imaginando o que faríamos no lugar de outrem e recorrendo, para tal, às nossas emoções, motivações e capacidade de deliberação.

Segundo uma posição amplamente difundida no domínio da filosofia da mente e da ciência cognitiva, a psicologia popular é uma teoria protocientífica que contém em germe os principais traços característicos de uma teoria científica:

- a) Generalizações que incidem sobre relações entre estímulos ambientais, estados mentais e reacções comportamentais. Tais generalizações poderiam, por exemplo, estabelecer correlações entre a conjunção de certos desejos e crenças e as acções daí resultantes.
- b) A possibilidade de testar empiricamente as hipóteses formuladas.
- c) A postulação de entidades teóricas (estados mentais como crenças, desejos ou intenções) que cumpririam uma função legítima na formulação de teorias explicativas do comportamento humano.

Deste modo, e de acordo com a teoria da teoria, explicamos e prevemos o comportamento de outra pessoa do mesmo modo que explicamos e prevemos a

ocorrência de qualquer outro fenómeno natural. A teoria da simulação concebe de modo substancialmente diferente a psicologia popular, negando a centralidade de teorias ao nível da explicação, interpretação e previsão da acção humana. Segundo os teóricos da simulação, não explicamos a acção com base numa teoria ou num conjunto de generalizações empíricas; interpretamos e prevemos as acções dos outros recorrendo a nós próprios como um modelo que permite o acesso a mentes alheias. Comparativamente com a teoria da teoria, a teoria da simulação é, nas palavras de Stueber, «uma estratégia egocêntrica e menos dependente da teoria» (STUEBER, 2006: 4). Este carácter egocêntrico aponta para uma característica-chave da teoria da simulação: o facto de privilegiar a perspectiva da primeira pessoa sobre a da terceira.

Há evidência empírica que pode ser aduzida em abono da teoria da simulação, com destaque para a investigação em torno dos assim chamados neurónios-espelho e do autismo. Relativamente ao primeiro ponto, estudos feitos por neurocientistas têm recolhido importantes indícios de que a observação de acções e de emoções tem o poder de desencadear no observador um padrão de activação de neurónios semelhante ao da pessoa observada.¹ Tal mecanismo biológico pode explicar a existência de formas básicas ou elementares de empatia.

Também os estudos sobre o autismo podem ser invocados em defesa da teoria da simulação. A sua relevância deve-se ao facto de alguns autistas (de “alto funcionamento”) poderem atingir um nível de desenvolvimento cognitivo muito elevado, estando, assim, em condições de elaborar e testar teorias. Mas apesar desta capacidade de construir teorias, os autistas têm claras dificuldades no acesso a outras mentes, o que indica que há algo de errado na teoria da teoria.

5.

Analizada a natureza do debate entre perspectivas naturalistas e interpretacionistas sobre as ciências sociais e humanas, gostaria de defender uma terceira via que evita as posições extremas dos unificadores e dos bifurcadores. Esta terceira via deve reconhecer a necessidade, nas referidas ciências, quer de

¹ Sobre a relevância dos neurónios-espelho do ponto de vista da teoria da simulação, consulte-se GALLESE, Vittorio e GOLDMAN, Alvin: «Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading» (1998).

explicações de tipo nomológico, quer de métodos interpretativos. A prática das ciências sociais e humanas atesta, de facto, a importância de generalizações empíricas ao nível da explicação do comportamento humano. Com efeito, acontecimentos e processos desprovidos de sentido (não-interpretáveis, mas explicáveis com base no método das ciências naturais) podem ser condições ou consequências da acção humana. Exemplificando, a relação entre crenças, desejos e acções resiste a explicações de tipo nomológico, mas a génesis de crenças e desejos já pode ser objecto de tais explicações.

Em todo o caso, o poder explicativo de leis ou generalizações empíricas no domínio das ciências humanas é limitado, sobretudo nos casos em que as explicações da acção humana recorrem a um vocabulário intencional. Existem várias objecções de peso contra a possibilidade de leis nas ciências humanas, das quais se podem destacar as seguintes:

- 1) o carácter holístico e normativo do domínio mental;
- 2) o carácter inovador do pensamento e da acção humana;
- 3) A dependência do comportamento perante o contexto cultural.

Para além destas objecções, existe um outro argumento contra a possibilidade de leis sociais e psicológicas que merece ser referido: um argumento baseado nas premissas de que tais leis seriam leis *ceteris paribus* e de que estas leis são ilegítimas por não serem empiricamente testáveis (Cf. ROBERTS, 2004).

À luz de todas estas objecções, deve reconhecer-se que as ciências sociais e humanas não se podem reduzir à metodologia das ciências naturais. Isto significa que devemos procurar uma forma de articular métodos interpretativos com a referida metodologia. A este respeito, podemos encontrar uma sugestão muito útil na obra de Max Weber. O seu projecto epistemológico consistia precisamente numa tentativa de conciliação entre explicação e compreensão, como a sua famosa definição de sociologia mostra: «Sociologia: uma ciência que pretende compreender, interpretando-a, a acção social e, deste modo, explicá-la causalmente no seu decurso e nos seus efeitos» (WEBER, 2002: 1). A acção, por seu turno, é entendida como um comportamento humano a que o agente atribui um sentido subjectivo. Ao mesmo tempo que Weber destacava a importância de pressuposições de racionalidade na explicação da acção humana, como o seu recurso a tipos ideais o demonstra, ele também reconhecia que as acções humanas se inscrevem em redes causais que

incluem acontecimentos ou processos sem sentido ou significado. Assim sendo, Weber propôs uma hierarquia de estratégias interpretativas que começa com a pressuposição plena de racionalidade e termina com casos de irracionalidade. Mas há escalões intermédios:

«1. o tipo de racionalidade correcta atingido de forma mais ou menos adequada, 2. o tipo (subjectivamente) orientado de racionalidade instrumental, 3. aquilo que é mais ou menos consciente ou observado, e mais ou menos orientado de forma unívoca no sentido da racionalidade instrumental, 4. o que não é instrumentalmente racional, mas que está num contexto inteligível, 5. o comportamento motivado num contexto que é mais ou menos inteligível, mais ou menos interrompido ou co-determinado por elementos incompreensíveis, e finalmente 6. estados de coisas psíquicos ou físicos totalmente incompreensíveis.» (WEBER, 1988: 435)

Em suma, pode haver um conflito entre unificadores e bifurcadores, mas não há um conflito entre explicação e compreensão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DAVIDSON, Donald: *Essays on Actions and Events*. Oxford. Clarendon Press, 1980.
- _____ : *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984.
- DILTHEY, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- DRAY, William: *Laws and Explanation in History*. Oxford, Oxford University Press, 1957.
- GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990 [1960].
- GALLESE, Vittorio e GOLDMAN, Alvin: «Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading», *Trends in Cognitive Sciences* 2, 1998, pp. 493-501.
- HAACK, Susan: *Defending Science – Within Reason*. Amherst, NY, Prometheus Books, 2003.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993 [1927].
- HEMPEL, Carl: «The Function of General Laws in History», in Martin, M. e McIntyre, L. (eds.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1994.
- ROBERTS, John: «There are No Laws of the Social Sciences», in Hitchcock, C. (ed.): *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford, Blackwell, 2004, pp. 168-185.
- STUEBER, Karl: *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2006.
- VON WRIGHT, G. H.: *Explanation and Understanding*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1971.

- WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2002.
- _____: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988.
- WINCH, Peter: *Ethics and Action*. London, Routledge, 1972.

TÉCNICA

A CORRELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E TÉCNICA EM HEIDEGGER

Acylene Cabral FERREIRA
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

RESUMO: Nosso intuito é investigar a correlação entre ciência e técnica, com o objetivo de mostrar que na ciência experimental o ente torna-se disponível e real no procedimento investigativo. Enquanto disponível, o ente torna-se objeto, isto é, ele tem sua existência comprovada e sua realidade assegurada. Nesta perspectiva, pretendemos expor que a disponibilidade fundamenta tanto a objetividade do ente quanto a subjetividade do sujeito. Na medida em que o sujeito somente pode conhecer o objeto enquanto ente disponível no dispositivo experimental, entendemos que o ente é o produto e o sujeito o produtor do real. Nossa hipótese consiste no caráter de metamorfose do sujeito e do objeto. Qual seja, o sujeito torna-se um expectador do real e o objeto uma simulação da realidade. Num sentido amplo, indicaremos que a ciência, a técnica e a tecnologia produzem o real como disponível no sentido de elaboração e construção de realidades através de procedimentos investigativos e experimentais que prevêem, direcionam e determinam a concepção de mundo da moderna Contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência; Técnica; Correlação; Disponibilidade; Experimentação

ABSTRACT: In the present paper we seek to investigate the correlation between science and technology. We aim to show that in the research procedures of experimental science entities become available and real. Converted into available things, entities have their existence ascertained and secured and thus become objects. Availability founds both the objective character of entities as the subjectivity of subjects. Given that an object can only be known by a subject insofar as it is available in the experimental procedure, objects come to be understood as products and subjects as producers of the real. Our hypothesis thus highlights the metamorphosis of subject and object, the process whereby the subject becomes a spectator of the real and the object a simulation of reality. More generally, we will show how, through investigative and experimental procedures that foreshadow, direct and determine the worldview of contemporary modernity, science and technology produce the real as availability.

KEYWORDS: Science; Technology; Correlation; Availability; Experimentation

1. INTRODUÇÃO

Trataremos da correlação entre técnica e ciência a partir dos textos *O tempo da imagem do mundo* (1938), *Ciência e pensamento do sentido* e *A questão da técnica* (1953). De acordo com estes textos de Heidegger a ciência e a técnica se fundamentam na metafísica moderna, isto é, se estruturam através da concepção do mundo como objeto e do homem como sujeito. Enquanto modo de conhecimento produzido pelo sujeito, a ciência e a técnica são modos de ser do homem. Isto significa que a ciência e a técnica são, antes de tudo, ontológicas. Entretanto, a relação que naturalmente fazemos entre ciência e técnica é aquela estabelecida por Heisenberg em sua conferência *A imagem da natureza na física moderna*, proferida em 1953, no mesmo congresso em que Heidegger proferiu a conferência *A questão da técnica*. Assim como Heidegger, Heisenberg também estabelece uma correlação entre ciência e técnica, «[...] segundo a qual a física e a técnica encontram-se em uma relação de dependência ou de pressuposição recíproca – a técnica sendo uma aplicação da ciência física no domínio da natureza e, inversamente, a física se utilizando dos aparelhos técnicos em seus protocolos experimentais.» (PRADELLE, 2006: 288). Conforme Heidegger esta constatação de dependência da física e da técnica estabelecida por Heisenberg é «[...] apenas uma mera constatação histórica de fatos e não diz nada a respeito do fundo e do fundamento em que se baseia esta dependência recíproca» (HEIDEGGER, 2002¹: 18).

Por que Heidegger e Heisenberg, pensadores de áreas distintas do conhecimento e com argumentos diferentes, defendem o mesmo pressuposto, qual seja, a reciprocidade fundamental entre ciência e técnica? É possível falarmos de uma ciência tecnicista e de uma técnica científica? Por que a partir da Modernidade ciência e técnica tornaram-se inseparáveis?

2. CALCULAR COMO EXPECTATIVA DE RESULTADOS

«Como a arte, a ciência tampouco é, apenas, um desempenho cultural do homem. É um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo. [...]»

a essência da ciência. Pode-se dizê-lo numa frase concisa: *a ciência é teoria do real.*» (HEIDEGGER, 2002²: 39-40)

Qual a implicação desta afirmação de Heidegger? Que a investigação é o fundamento da ciência moderna, já que ela possibilita a produção de teorias e com isto o avanço de uma determinada área específica do conhecimento. Podemos acrescentar que um dos principais requisitos para o avanço de qualquer conhecimento investigativo consiste na abertura e na mobilidade do investigador em abandonar ou alterar a hipótese escolhida, caso esta se apresente como inadequada ou insuficiente para resolver o problema da investigação. Outro requisito importante para o avanço da investigação é a delimitação apurada do projeto, visto que este traça previamente o trajeto investigativo em direção aos resultados esperados (HEIDEGGER, 2002³: 99).

Quanto mais o projeto delimitar as suas hipóteses ao âmbito do problema a ser investigado, quanto mais abertura e mobilidade o investigador tiver em relação às suas hipóteses, tanto mais sucesso a investigação terá e tanto mais especializada esta ciência se tornará. O que permite a ciência a especializar-se e a cercear cada vez mais o seu âmbito de investigação?

Na medida em que partimos do pressuposto que o fundamento da ciência é a metafísica moderna, podemos afirmar que a especialização da ciência provém da concepção de ente como objeto do conhecimento e de sujeito como investigador que elabora teorias sobre o real. Por quê? Enquanto objeto do conhecimento, qualquer ente pode ser submetido à experimentação, previsões, definição de suas propriedades, determinação de suas funções etc. Isto é, o sujeito investigador prevê, elabora e determina o modo de ser no qual o ente é objetivado desta ou daquela maneira. Por isto, podemos definir o elétron tanto como partícula quanto como onda, dependendo do dispositivo experimental que utilizarmos. Este fato nos permite inferir que o ente, enquanto objeto do conhecimento experimental está submetido ao cálculo, seja no sentido matemático ou no sentido de *expectativa* de produção de resultados esperados no fim do procedimento investigativo. Nesta perspectiva, «[...] calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativa, esperar dela alguma outra coisa» (HEIDEGGER, 2002²: 50). Quer dizer, na investigação científica o ente pode ter sua existência simulada em laboratórios através de dispositivos e de equipamentos de

precisão utilizados na experimentação. É importante sublinhar que o dispositivo experimental provoca o aparecimento do ente. Isto implica em que o ente investigado somente tem sua realidade tangível a partir das conjecturas do procedimento investigativo e da prescrição do dispositivo experimental. Mediante a correlação do procedimento investigativo e do dispositivo experimental, o investigador elabora e fundamenta a existência do ente e seu modo de ser através de uma teoria, que expõe o ente investigado e o institui como real. Neste sentido, a ciência é uma teoria do real. Isto significa que na ciência a realidade se institui como uma explicação, que representa a clarificação dos fatos previstos e acontecidos na experimentação.

Filosoficamente, o que acontece quando acessamos o real mediante teorias produzidas pelos procedimentos investigativos através de dispositivos experimentais? O ente se torna disponível, já que ele é descoberto a partir de sua disponibilidade para acontecer na experimentação científica. Como? Novamente, pensemos no caso do elétron. Sabemos que ele somente ganhou realidade a partir de investigações realizadas com dispositivos experimentais no final do século XIX e início do século XX. Temos conhecimento de que há elétron por toda parte, mas somente podemos falar dele através da experimentação científica, porque é ela que o torna disponível, como objeto, para os investigadores. Enquanto objeto do conhecimento, o ente disponível na investigação pode ser descrito com propriedade e realidade. Os avanços científicos concernentes a disponibilidade do elétron decorreram das pressuposições teóricas e das experiências com os dispositivos elaborados e construídos, com precisão, pela investigação científica. Esta nossa constatação pode ser atestada pelo princípio da incerteza de Heisenberg, pois este expõe a necessidade de dispositivos tecnológicos e de equipamentos de precisão para determinar a posição de um elétron. Isto implica que em experimentos da física contemporânea é impossível separarmos o ente investigado do dispositivo experimental. Eis porque afirmamos que o ente aparece como disponível e, logo, como objeto na investigação. Assim, corroboramos que o ente é descoberto no dispositivo experimental como fora previsto e pressuposto pela investigação. Este fato comprova que, na investigação experimental, calcular tem também o sentido de realizar a *expectativa* de resultados prometidos e esperados. Ora, esta afirmativa nos remete para a correlação entre ciência (enquanto teoria e investigação) e

técnica (enquanto dispositivo experimental e tecnológico de precisão). Nesta correlação, o ente torna-se disponível e, concomitantemente, real. Na medida em que o ente é disponível e real, ele tem sua existência comprovada e sua realidade assegurada. Neste momento, vale salientar que nesta correlação específica entre ciência e técnica ou tecnologia, muitas vezes, é difícil produzir o acontecimento do ente disponível tal como na experiência anterior e, outras vezes, é impossível repetir o aparecimento do ente disponível, na experiência científica, da mesma forma e identicamente como apareceu em experimentos anteriores.

3. O CARÁTER DE CONSISTÊNCIA DA DISPONIBILIDADE

Frente a nossas considerações sobre a correlação entre ciência e técnica, podemos afirmar que a ciência experimental, além de caracterizar o ente como disponível, é intervencionista, porque o investigador elabora constructos teóricos que explicam e fundamentam entes que estão presentes em nosso cotidiano, mas que apenas podemos acessá-los e conhecê-los via dispositivos experimentais. Pois, somente a partir da experimentação estes entes se tornam reais para nós. Ou seja, a disponibilidade do ente é viabilizada teoricamente pela explicação e esclarecimento produzidos pela investigação. Isto nos permite afirmar que a investigação dá consistência e realidade aos entes disponíveis nos dispositivos experimentais. Como exemplificação desta nossa afirmativa, podemos citar ainda o caso dos fôtons, mésons, neutrinos, quarks, etc. Nesta perspectiva,

«[...] nós já nos movemos, se nós olharmos penetrantemente, num mundo onde já não existem ob-jectos (*Gegen-stände*). Mas esta des-ob-jectualidade (*Gegen-standlose*) não é ainda o sem-objecto (*Standlose*). Pelo contrário, vem até acima na des-ob-jectualidade uma outra consistência (*Ständigkeit*).» (HEIDEGGER, s/d: 57)

Esta consistência a que Heidegger se refere, podemos denominá-la de disponibilidade. Com isto queremos dizer que na ciência experimental a disponibilidade é a consistência que dá objetividade ao ente como disponível. Neste sentido, a disponibilidade é desobjetualidade do ente no modo de ser disponível no dispositivo experimental. Dessa forma, o modo de objetivação do ente desloca o

sentido de objeto como entes que comumente encontramos, acessamos e conhecemos em nosso cotidiano para o sentido de objeto como entes que somente encontramos, acessamos e conhecemos na investigação por intermédio do dispositivo experimental. Motivo pelo qual a disponibilidade, enquanto desobjetualidade não é de todo sem objeto, já que o ente disponível na experimentação torna-se objeto para o conhecimento. Por isto, dizemos que a objetividade do ente disponível acontece na investigação e nos dispositivos experimentais, os quais são aparatos técnicos, tecnológicos ou equipamentos de precisão. Ora, esta nossa consideração coincide tanto com a afirmação de Heidegger: “a ciência é uma teoria do real”, quanto com a afirmação de Heisenberg: a técnica é uma aplicação das teorias científicas. Mas, como a ciência poderia avançar sem os dispositivos técnicos e tecnológicos, que lhe permite realizar com acuidade a investigação teórica? Como a técnica ou tecnologia poderia desenvolver-se sem utilizar os avanços teóricos da ciência? Estas perguntas nos remetem para a nossa questão inicial: qual a correlação entre ciência e técnica? A consideração que fizemos aqui de que o ente disponível se torna o ente que ele é a partir de procedimentos previstos teoricamente e atestados através de dispositivos técnicos ou tecnológicos, implica em que consideramos o ente como processável pela ciência e pela técnica ou tecnologia. Esta constatação nos permite dar um passo à frente, visto que a partir dela podemos acrescentar que a correlação entre ciência e técnica consiste em uma composição (*Gestell*) que concede o real como ente disponível no procedimento teórico.

«A objetividade se transforma na constância da dis-ponibilidade determinada pela com-posição. Só assim a relação sujeito-objeto chega a assumir seu caráter de “relação”, ou seja, de dis-posição em que tanto o sujeito quanto o objeto se absorvem em dis-ponibilidades. Isso não significa que a relação sujeito-objeto desaparece mas, ao contrário, que somente agora atinge seu completo vigor já predeterminado pela composição. Ela se torna, então, uma dis-ponibilidade a ser dis-posta.» (HEIDEGGER, 2002²: 52)

Quer dizer, a composição, que fundamenta e estrutura a ciência, a técnica e a tecnologia, institui não apenas o ente disponível como objeto na disponibilidade, mas correlativamente institui também o sujeito como disponibilidade, pois na medida em que o sujeito investiga o ente mediante dispositivos experimentais, ele se coloca como um expectador do acontecimento do ente que se processa e acontece

no experimento. Nesta perspectiva, podemos afirmar que o sujeito, na investigação científica e experimental, ganha consistência mediante o caráter de disponibilidade. Denominamos esta consistência do sujeito de expectador. Caracterizamos o sujeito de *expectador* porque o seu modo de ser na experimentação é o de *expectativa* que o experimento lhe conceda o resultado previsto e pressuposto pela investigação, ou seja, o sujeito investigador tem a expectativa de que o experimento torne disponível o ente investigado. Assim, o sujeito investigador é o sujeito expectador. Nesta medida, o ente disponível é o produto como objeto da investigação experimental e o sujeito expectador é o produtor da disponibilidade do objeto para o conhecimento científico. O sujeito como expectador é, ao mesmo tempo, um *espectador* dos acontecimentos, porque enquanto ele está na expectativa e na espera do acontecimento do ente no dispositivo experimental, ele também *observa, assiste e testemunha* a produção dos entes disponíveis como objeto para o conhecimento no procedimento investigativo e experimental. É importante ainda acrescentar que a palavra “expectador” além de acolher o sentido de espectador, simultaneamente, engloba o sentido de antecipação do acontecimento de algo contido na palavra “expectativa”. Pois, quando estamos na expectativa, já antecipamos, de alguma forma, como algo acontecerá. E, concomitantemente, aguardamos e esperamos que este algo aconteça tal qual nós o projetamos. O caráter de antecipação contido na expectativa é mais um motivo para concebermos o sujeito como expectador. Por quê? Pelo fato de o caráter de antecipação fundamentar tanto o projeto que guia a investigação, quanto o método que direciona a experimentação.

4. A METAMORFOSE DO SUJEITO E DO OBJETO

Conforme assinalamos, com a absorção do sujeito e do objeto como disponibilidade surge outro modo de consistência e, portanto, de concepção destas instâncias. De acordo com nossas considerações anteriores, esta outra consistência do sujeito consiste no modo de ser expectador. Porém, qual é a consistência do objeto na disponibilidade? Se, como vimos, o sujeito expectador é produtor do ente disponível como objeto, então podemos dizer que a consistência do objeto, enquanto produto da experimentação investigativa, é o ente simulado como real no

dispositivo experimental. Que mudança advém da concepção de sujeito e de objeto como disponibilidade?

Na disponibilidade, o sujeito expectador conhece o objeto somente quando este se torna disponível no experimento investigativo. Isto significa que a investigação através do dispositivo experimental, provoca o aparecimento do ente, que se torna disponível como objeto para o conhecimento. Donde podemos certamente inferir que o sujeito expectador não conhece o ente disponível como objeto tal como este ente se apresenta para ele no cotidiano. Lembremos do elétron: por acaso podemos apontá-lo em nosso cotidiano tal qual ele aparece como ente disponível e como objeto do conhecimento no dispositivo experimental? Não. O que nos permite afirmar que na disponibilidade o sujeito do conhecimento é investigador enquanto expectador do acontecimento do real, e que o ente torna-se objeto do conhecimento quando simulado na experimentação. É preciso salientar que apenas quando o objeto e o sujeito são absorvidos e determinados pela disponibilidade, podemos falar de uma relação entre ambos. Por quê? Justamente porque a disponibilidade é o fundamento ontológico tanto do sujeito quanto do objeto. Parece que neste copertencimento de fundamentação ontológica, a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento desaparece. Como? Na medida em que o objeto somente está disponível no experimento teórico e o sujeito é o provocador e simulador da realidade, confirmamos que o sujeito é o produtor do real e o objeto é o produto como real. Nesta perspectiva, o sujeito somente pode conhecer o objeto e este tornar-se conhecido a partir dos resultados produzidos no dispositivo experimental. Isto é, na disponibilidade não há sujeito nem objeto do conhecimento sem a investigação experimental.

Neste momento, faz-se necessário apontar o caráter de metamorfose do sujeito e do objeto. *O sujeito investigador da realidade se metamorfoseia em sujeito expectador do real e o ente disponível como real se metamorfoseia em objeto que simula a realidade.* Num sentido amplo, podemos dizer que a ciência, a técnica e a tecnologia produzem o real como disponível no sentido de elaboração e construção de realidades através de procedimentos investigativos e experimentais que prevêem, direcionam e determinam a concepção de mundo da moderna Contemporaneidade. Dentre estes procedimentos podemos citar o cálculo, a precisão, o rigor e o método. Enquanto na ciência é o projeto que direciona,

antecipadamente, a investigação, na técnica é o método que direciona e conduz, previamente, o percurso dos entes no procedimento experimental. Isto quer dizer que ciência e técnica têm um caráter antecipativo. Assim, a produção dos entes na técnica se efetiva de modo calculado e preciso por seguir com rigor um método que define, antecipadamente, o modo de acontecimento dos entes. A finalidade de tais procedimentos metódicos e experimentais é submeter o acontecimento do real ao menor grau de incerteza, assegurando-lhe a precisão de sua verdade. Portanto, podemos entender a realidade produzida pela ciência e pela técnica como um constructo teórico que explica e clarifica o acontecimento dos fatos que ocorrem em nosso cotidiano. Cabe sublinhar que apesar de o ente disponível na investigação experimental ser existente e presente em nosso cotidiano, somos incapazes de percebê-los e conhecê-los sem a mediação dos dispositivos experimentais, dos equipamentos de precisão e dos procedimentos teóricos, que antecipam e direcionam a disponibilidade objetiva dos entes como realidade.

«A representação processadora, que assegura e garante todo e qualquer real em sua objetidade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real. O trabalho, que tudo decide e que a representação realiza em cada ciência, constitui a elaboração que processa o real e o ex-põe numa objetidade. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas.» (HEIDEGGER, 2002²: 48)

Seguindo esta linha de raciocínio, podemos afirmar que a composição, estruturadora da técnica e da ciência, assegura e garante o modo de ser do sujeito e do objeto, qual seja, a disponibilidade antecipada. Dessa maneira, a realidade é de certa forma encomendada, pois na técnica há a determinação antecipada do produto pressuposto como real pelo método, e na ciência há a determinação antecipada da produção da realidade prevista pelo projeto. Melhor dizendo, tanto o método quanto o projeto asseguram o modo de ser disponível dos entes. Por este motivo, podemos considerar a técnica, a tecnologia e a ciência como um modo de acontecimento do ser e, consequentemente, como um modo de acontecimento da verdade. Enquanto estruturadas pela composição, a técnica, a tecnologia e a ciência acontecem como uma correlação de copertença e codependência entre o asseguramento no ente e a possibilidade da experiência do ser. Como?

«A essência da técnica moderna se mostra no que chamamos de composição. [...] Composição é a força de reunião daquele “por” que impõe ao homem des-cobrir o real, como disponibilidade, segundo o modo da disposição. [...] Composição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que em si mesmo, não é nada técnico.» (HEIDEGGER, 2002¹: 25)

Dessa maneira, a composição é o fundamento da técnica na medida em que ela é o modo de desencobrimento antecipativo, que rege o modo de ser do ente na Modernidade e na Contemporaneidade. Porque a composição é estruturada como antecipação, entendemos que o modo de ser do ente tem o caráter de encomenda, pois, como vimos, o seu acontecimento é previsto no projeto (que guia a investigação) e predeterminado no método (que direciona a experimentação). Enquanto encomenda, o ente é disponível e a realidade determinável pela composição no modo de desencobrimento do ser como asseguramento no ente e experiência do ser. Visto que partimos do pressuposto que ciência e técnica participam de uma correlação de copertencimento e de codependência, caracterizamos, por um lado, o modo de desencobrimento da composição, que estrutura a ciência e a técnica, de asseguramento no ente, porque ambas conservam e resguardam o ente conhecido e se prendem ao ente disponível como objeto. Este recurso assegura as verdades da ciência e da técnica, permitindo-lhes a avançarem no âmbito da investigação. Por outro lado, caracterizamos o modo de desencobrimento da composição, que fundamenta a ciência e a técnica, de experiência do ser, porque o desencobrimento antecipativo que caracteriza a composição exige também o empenhar-se do sujeito investigador enquanto expectador. À medida que o sujeito está centrado no ente disponível e no objeto conhecido (no asseguramento no ente), ele se projeta para a experiência do ser, possibilitando que o ente desconhecido se torne disponível e acessível para o conhecimento. Assim, a composição, enquanto reúne e conserva o asseguramento no ente e a experiência do ser, «[...] fundamenta algo desconhecido através de algo conhecido e verifica, ao mesmo tempo, este conhecido através daquele desconhecido.» (HEIDEGGER, 2002³: 102)

5. CONCLUSÃO

Como podemos apontar o caráter da composição na ciência e na técnica? A partir da abertura e da mobilidade do investigador em fundamentar-se no conhecido para explicar o desconhecido. Neste sentido, o investigador, enquanto expectador, faz a experiência do ser, quer dizer, provoca a produção do ente disponível através da experimentação prevista pela teoria científica, fundamentando assim o acontecimento da realidade. Motivo pelo qual afirmamos, anteriormente, que a composição é o fundamento da ciência e da técnica, já que ela reúne os modos de desencobrimento caracterizados pela antecipação: o asseguramento no ente disponível como objeto do conhecimento na investigação e a experiência do ser enquanto produção antecipada do real, o qual aparece como produto no dispositivo experimental. Porque estes modos de desencobrimento da composição são antecipativos, eles acontecem no modo de abertura e de mobilidade do investigador no projeto científico, que direciona a investigação; e no modo de previsão do ente disponível no método, que regula o dispositivo experimental. Daí, temos condições de afirmar que o caráter antecipativo da composição produz o real como teoria na investigação experimental. E ainda que a teoria assegura e garante a fundamentação da realidade com rigor e precisão. Pautados nesta afirmativa, podemos indicar que na técnica o caráter antecipativo da composição é o método, o qual provoca e predetermina o desencobrimento do ente como objeto disponível para o conhecimento. E que na ciência o caráter antecipativo da composição é o projeto, o qual prevê e pressupõe o modo de ser do ente como disponível. Temos, portanto, dois momentos do ente disponível: primeiro, ele é pressuposto e previsto como real no projeto da investigação científica e, segundo, ele é provocado e simulado como realidade pelo método no dispositivo experimental. Ora, se a composição reúne em si tanto o desencobrimento da realidade como asseguramento no ente, quanto o desencobrimento do real como experiência do ser, então a composição é um modo antecipativo de produção do real e de simulação da realidade. Diante desta consideração nos resta perguntar: por que Heidegger afirma que “o desencobrimento que rege a técnica moderna não é nada de técnico”?

Porque a composição é o modo de desencobrimento do ser na Modernidade e na Contemporaneidade. Neste sentido, a composição consiste na possibilidade de

o sujeito do conhecimento deslocar-se do asseguramento no ente para a experiência do ser e reciprocamente. Neste deslocamento o sujeito investigador enquanto expectador se abre para novas possibilidades de desencobrimento dos entes e de inovação de dispositivos técnicos e tecnológicos. Portanto, no modo de desencobrimento da composição, o real é produzido pela investigação como teoria e a realidade é o produto fundamentado no dispositivo experimental como imagem do real. Nesta perspectiva, a composição é um modo de ser do sujeito do conhecimento que determina o modo de ser da ciência e da técnica como disponibilidade, por isto, a composição não é técnica nem científica. No entanto, «[...] se o *Gestell* [composição] é um destino da essência do ser, então ousamos presumir que o *Gestell* enquanto um modo dentre outros dos modos de ser se metamorfoseia» (HEIDEGGER, 1990: 310). É justamente no metamorfosear da composição que acontece o deslocamento recíproco do asseguramento no ente para a experiência do ser. Enquanto metamorfose do desencobrimento de ser e ente, a composição fundamenta e estrutura, tanto o modo de ser da ciência, da técnica e da tecnologia como disponibilidade que absorve o sujeito; quanto o modo de ser do ente disponível como objeto para o conhecimento teórico e experimental. Assim, a composição metamorfoseia o sujeito e o objeto do conhecimento em disponibilidade. Nesta metamorfose o sujeito é um expectador do real e o objeto é uma simulação da realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- PRADELLE, Dominique: «Science et technique chez Heidegger» in *Heidegger, le danger et la promesse*. BENSUSSAN, Gérard; COHEN, Joseph (Org.): Paris, Kimé, 2006.
- HEIDEGGER, Martin: «Le tournant», in *Questions III et IV*. Paris, Gallimard, 1990.
- _____ : «A questão da técnica», in *Ensaios e conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- _____ : «Ciência e pensamento do sentido», in *Ensaios e conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- _____ : «O tempo da imagem do mundo», in *Caminhos de floresta*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____ : *O princípio do fundamento*. Lisboa, Instituto Piaget, s/d.

**GESTELL E GESTALT.
FENOMENOLOGIA DA CONFIGURAÇÃO TÉCNICA DO MUNDO EM HEIDEGGER**

Irene BORGES-DUARTE
Universidade de Évora (UE)
Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN)
Instituto de Filosofia Prática (IFP-EU)

RESUMO: No Aditamento a “A Origem da Obra de Arte”, Heidegger esclarece o termo *Gestell*, usado para designar a essência da técnica, relacionando-o com o sentido grego de *morphé* e o germânico de *Gestalt*. Com base nesta tríplice implicação, sob a sombra duma quarta – a da noção kantiana de esquema –, o presente trabalho procura desvelar o sentido fenomenológico da questão heideggeriana da técnica, atendendo ao seu confronto com a concepção morfológica de Ernst Jünger.

PALAVRAS-CHAVE: *Gestell*; *Gestalt*; *Morphé*; Esquema

ABSTRACT: *Gestell and Gestalt. The phenomenology of the world's technical configuration in Heidegger.* In the Afterword to his “The Origin of the Work of Art”, Heidegger explains the meaning of the word “Gestell”, therein used to express the essence of the Technic, and he does so by relating it to the Greek sense of *morphé* and its German correspondent, *Gestalt*. Based on this triple association, and under the shadow of a fourth – the Kantian notion of *scheme* – this essay attempts at uncovering the phenomenological meaning of Heidegger’s approach to the issue of Technic, confronting it with Ernst Jünger’s morphological approach to the same topic.

KEYWORDS: *Gestell*; *Gestalt*; *Morphé*; Scheme

Num trabalho anterior (BORGES-DUARTE, 1993), dediquei a minha atenção a explicitar o sentido do tardio uso heideggeriano do termo *Gestell* para dizer a essência da técnica moderna. Uma referência aparecida no “Aditamento” a “A origem da obra de Arte”, ainda mais tardio¹, deu-me a chave que, desde então, orienta a minha leitura:

«Durch das so gedachte Ge-stell klärt sich der griechische Sinn von morphie als Gestalt. Nun ist in der Tat das später als ausdrückliches Leitwort für das Wesen der modernen Technik gebrauchte Wort ‘Ge-stell’ von jenem Ge-stell her gedacht (nicht vom Büchergestell und der Montage her).» (HEIDEGGER, 1977: 72)

Vou partir daquele trabalho, a cujas linhas mestras aludirei, mas para mostrar, complementarmente, algo que então deixei em aberto:

1. que a escolha do termo *Gestell* tem uma razão fenomenológica – se por fenomenologia entendemos, com Heidegger, o deixar aparecer na articulação da palavra-discurso o que, mostrando-se, também se dissimula;
2. que essa fenomenologia do que vem à linguagem implica não só uma exploração da “origem” etimológica, mas também um ter em conta da pregnância histórica (isto é, no seu devir) do sentido nelas guardado;
3. que, por isso mesmo, a proximidade etimológica entre *Gestell* e *Gestalt* remete para um contexto do pensamento alemão que através da ideia de “morfologia” liga Goethe a Spengler e a Jünger, além de estar presente na *Gestaltpsychologie*;
4. que, finalmente, é essa referência que constitui o traço dominante da compreensão do fenómeno da técnica como “constelação” (*Konstellation*): metáfora cósmica da relação aí-ser na era tecnológica à escala planetária.

¹ O texto de «Die Frage nach der Technik» (doravante, FnT) foi publicado em 1954, embora proceda de uma conferência de 1949. O Aditamento a «Der Ursprung des Kunstwerkes» (doravante, Ukw) foi, segundo o próprio Heidegger, escrito em 1956, apesar de só ter sido dado a conhecer em 1960, na ed. Reclam. Entre 1954 e 1955, escreve e publica «Über die Linie», no Festschrift para Jünger. As anotações sobre “Gestalt” em *Zu Ernst Jünger, Gesamtausgabe* (doravante, GA) Bd. 90 (ed. Trawny) estão registadas como procedentes de 1954. Os restantes manuscritos incluídos em GA 90 estão datados de 1934-1954, 1940, 1939.

Concluirei com a defesa, sobre essa base, da necessidade de integrar a compreensão heideggeriana da técnica não apenas num horizonte ontopolítico — em que não é desabitual desenvolvê-lo, sendo, porém, óbvio —, mas também, e sobretudo, num contexto ontopoiético de projecção *existenciária* do *novum*, metamórfico na plenitude e autenticidade da sua possibilidade. Só neste sentido, pode entender-se que Heidegger considere *Ge-Stell* como uma fulguração pregnante do *Ereignis*, isto é, como modalidade apropriada de configuração do ser no mundo.

§ 1. A FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA DA ATITUDE TÉCNICA

Desde *Ser e Tempo* (1927) que a experiência fáctica do ser aparecia, à partida e a maior parte das vezes, na direcção do estar-à-mão (*Zuhandenheit*), que a interrogação pragmática da labuta quotidiana ocupada com as coisas — o *besorgender Umgang* — introduzia com um tácito *Wozu* ou *Womit*: para que serve isto?, com quê posso conseguir aquilo? Dir-se-ia, pois, que a tematização heideggeriana da conjuntura (*Bewandnis*), em que as coisas se nos presentificam no mundo da vida, seria já a antecâmara de uma concepção fenomenológica da Técnica. Contudo, não foi assim.

Quando Heidegger, muito mais tarde (1954), expõe em redacção definitiva a sua «Pergunta pela Técnica» (1954/2000), aquele primeiro esboço do que é o *Umwelt* do exercício quotidiano do fazer pela vida, com os outros, à beira dos entes — a que, assim, dá sentido enquanto tal ou tal coisa —, não poderia integrar nada mais que a abordagem preliminar da facticidade existencial do *Dasein*. Este move-se, efectivamente, no seu pequeno mundo envolvente, como numa bem apetrechada oficina. Esta forma primeira de relação ao meio é alheia ao salto e mutação histórica que, na época moderna, significará o consumar-se de uma “maquinção” da *ratio reddenda*, que terminará por mercantilizar definitivamente o mundo à escala planetária, fazendo-o mirrar em mero armazém (de víveres, de matérias primas, de fontes de energia, de mão de obra), em que as coisas e os humanos perderão aquele seu carácter inicial de “coisas” e de “humanos”, que lhes pertencia originariamente pela autenticidade da relação *affectuosamente inteligente* em que eram acolhidos e nomeados no “aí” de uma morada humana. Esta transformação da relação imediata

aos entes, à beira dos quais residimos, não parecia previsível a partir das coordenadas hermenêuticas avançadas em *Ser e Tempo*.

Considero, contudo, que aquela experiência inicial, eco-lógica e artesanal, deixar-se-ia ainda traduzir naquilo que Heidegger caracterizará, em “Die Frage nach der Technik”, como concepção “instrumental” e “antropológica” da técnica, cuja verdade inicial soava na terminologia do “à-mão” ou *Zuhandenheit*. No entanto, esse uso que havia cunhado o sentido originário das coisas transformou-se, no caminho facticamente vencido, num abuso das coisas, que as reduziu a mero instrumento ao serviço da sociedade e civilização. Assim, a instrumentalização antropomórfica do que há à-mão deixou à deriva o ser do que há que pensar: o que é a “técnica” na sua essência?, como se dá o salto do uso ao abuso “técnico” dos entes?

§ 2. À PROCURA DE UMA DEFINIÇÃO FENOMENOLÓGICA

O texto de FnT começa com uma crítica do alcance e limites do que chama *definição instrumental e antropológica* da técnica. Segundo esta leitura generalizada, a técnica é um “fazer humano” que constitui o “meio” de alcançar “fins” individual e socialmente desejáveis. Esta definição é, diz Heidegger, “correcta”, pois corresponde ao que, humanamente e do ponto de vista do humano, se procura no agir e conviver quotidiano residindo no mundo à beira dos entes. É válida porque descreve uma actividade finalista: quer no sentido do *Womit-Wozu*, de que Heidegger falava em *Ser e Tempo*, quer no sentido da auto-interpretação moderna do homem como “fim em si” e de tudo quanto o rodeia como “meio” técnico-prático para a sua auto-realização plena.

«A definição instrumental da técnica é até tão tremendamente correcta – permitam-me que traduza aqui assim *unheimlich richtig* – que também é certa para a técnica moderna, de que se diz com bastante razão, que possui algo absolutamente diferente e, portanto, novo, relativamente à técnica antiga do artesão.» (HEIDEGGER, 2000: 8).

Continua, pois, a ser correcta \exists *es bleibt richtig*. No entanto, este acerto na determinação falha, segundo Heidegger, na medida em que esquia o cerne da questão, constituído pelo *des-encobrir-se aletheiológico* do modo “técnico” de

mostrar-se do ser, no seu “aí” mundano. Se, do ponto de vista *antropológico*, a técnica é um *meio* para um fim; do ponto vista *ontológico*, é um *produzir*, um agir que causa o aparecimento de algo que, se assim não fosse, não teria lugar. E é neste ponto que o texto de FnD introduz uma *segunda definição*, que, ampliando o horizonte visado na pergunta e, portanto, tornando esta menos estrita ou precisa, permite um *desvio anfibológico e descontextualizante* conducente a uma inesperada clareira: «a técnica é uma forma de descobrir [*Entbergen*]» (HEIDEGGER, 2000:13), isto é, «[...] tem e exerce a sua essência (*west*) no reino (*Bereich*) em que o descobrir e o não-estar-encoberto, em que a *aletheia*, a verdade acontece» (HEIDEGGER, 2000: 14). E este “acontece” é o que se diz com o verbo *geschehen*: é o acontecer histórico, o devir, não o dar-se súbito da relação homem-ser, que Heidegger diz com o termo *Ereignis*. A Técnica, na sua essência, é, pois, em segundo lugar, coisa da história, do devir. Por isso, o seu terreno é o da deambulação errante: um exemplo – um caso que é exemplar – da verdade a caminho, do seu tomar forma.

A caracterização aletheiológica da técnica, nesta acepção ampla, em ambos os seus momentos (inicial e moderno), e a mostração da sua validade, ocupam o segundo momento do ensaio, que explicita fenomenologicamente o caminho percorrido, desde a oficina do artesão, de que falava em *Sein und Zeit*, até à central eléctrica, na qual a natureza, pro-vocada tecnocientificamente, é canalizada para aparecer sob a forma de fonte de energia. O Rio de Heraclito, o Reno de Hölderlin não são o fluxo que produz energia na central eléctrica: *Kraftwerk*. São “outra coisa”. Ou, melhor: é a obra da técnica que se revela como “outra coisa”, porque visada e convocada por diferente olhar. O rio, ele mesmo, já não é puro vigor imparável (*physis*), mas “meio para um fim” alheio. O gigantismo do processo gerou o monstruoso (*Ungeheuer*): o hino do poeta, em sintonia com a força natural, trouxera a aparecer o rio *ele mesmo* na obra de arte (*Kunstwerk*); agora, a tecnologia força o rio a dissimular-se na imagem domesticada do que se contabiliza como valioso e permanece encadeado ao progresso humano, industrialmente dirigido.

No fundo, tudo se passa *como se de uma mudança de lugar se tratasse*: do seu leito, o rio transvasa-se para os tubos que o controlam; da natureza própria salta à representação que o agarra e, fixando, restringe. O primeiro lugar era o seu próprio sítio, que o poeta, afectivamente, compreendia e nomeava. O segundo, é um lugar

virtual na civilização e cultura, que cresce do projecto humano e com ele, unilateralmente, pode autonomizar-se do primeiro.

A questão do “lugar” é a que Heidegger, neste contexto, passa a trabalhar intensamente, na *procura de uma terceira definição*, agora de novo mais precisa, mas no horizonte alargado, encontrado como patamar intermédio. Não se trata de uma pesquisa linguística, mas de uma descrição do que se dá de verdade, isto é, uma descrição *fenomenológica*. Contudo, o fio metodológico é o de *procurar as palavras em que ressoa e se deixa ouvir* o acontecer originário do ter e dar (historicamente) lugar a... Escutamos, assim, passar do *Stellen* natural ao *Herausstellen* poético-sapiente, por um lado, e, por outro, noutra deriva, ao *Vorstellen* moderno do mundo como imagem, e deste ao *Bestellen* tardo-moderno das coisas-*eidos* como se fizessem parte de um catálogo imaginário de um grande armazém. A primeira via, procura respeitar o que aparece, no seu aparecer sentido e consentido. A segunda tão só *manda e garante* que apareça *no lugar* de antemão pre-determinado e *de acordo com a imagem-esboço* pre-figurada. Só que, neste ponto, a história do ser no mundo e linguagem fácticos, moldados pelo homem, encontra-se com a voz que pretende recuperar a “força prística do projecto” articulador do sentido: na culminação do processo, do mais extremo Perigo, vê Heidegger a aurora de uma *nova época* do mostrar-se veritativo do ser: aquela que denomina, insolitamente, com a palavra *Ge-Stell*: à letra, “com-posição” ☐ “*Stellung + Zusammengestelltes*” (Duden, 1963: 218) ☐ embora sobre a base deformada de um termo de uso comum, que designa, em geral, um estrado ou estrutura material, mais ou menos rudimentar, composta de vários elementos que encaixam uns nos outros.

A *terceira definição da essência da Técnica* reza, pois ☐ se me permitem traduzir algo livremente -, assim: «*Ge-stell* [com-posição] significa: aquilo que conjunta o “pôr” [*stellen*, num lugar] que “põe” [im-põe, *stellt*] o homem, isto é, que o provoca a descobrir o real à maneira do encomendar de algo em stock.». E é nesta acepção que, «[...] enquanto modo de descobrir, que vigora na essência da técnica moderna e que não é ele mesmo algo técnico» (HEIDEGGER, 2000: 21), a composição tecnológica do mundo age como *determinação de um comportamento*, isto é de um modo de relação (*Verhalten*), segundo um modelo socialmente expectado e, como tal, destacado e isolado do fundo amorfo, de que se desprende como pregnante.

Embora já implícita em 1954, essa configuração socio-histórica e epocal – que então apenas se desenha metaforicamente, como uma “constelação” ou “caminho estelar” (*id.*: 33)² – só mais tarde, no “Aditamento” a “A origem da obra de Arte” é explicitamente relacionada com o sentido grego de *morphē* – uma das quatro causas, segundo Aristóteles – e traduzida para alemão como *Gestalt*:

«Mediante a com-posição, assim pensada, apura-se o sentido grego de *morphe* como figura. Ora, de facto, a palavra ‘*Ge-stell*’, que foi usada mais tarde como palavra condutora para a essência da técnica moderna, é pensada a partir desta com-posição’ (e *não* a partir de estante e de montagem).» (HEIDEGGER, 1977: 72 / HEIDEGGER, 2000: 91)

Não deveria surpreender-nos encontrar registo desta mesma relação etimológica no dicionário: a permeabilidade fonética da raíz *stell/stall* faz de *Gestalt* o adjetivo derivado do particípio verbal *mittelhochdeutsch*, “im Neuhochdeutsch durch *Gestellt ersetzte*” (DUDEN, 1963: 217 e 675). Considero que a relação intrínseca *Gestell/Gestalt* e a consequente escolha do termo para nomear o que se dá na técnica moderna é característica da metodologia ontofenomenológica heideggeriana, que persegue os trilhos da linguagem e o devir, *neles*, da interpretação da verdade.

§ 3. A CAMINHO DA LINGUAGEM: A ESSÊNCIA DA TÉCNICA EM *GE-STELL*

Na abordagem, a que antes aludi, da FnT heideggeriana, estabeleci (desde o próprio título: “A tese de Heidegger sobre a técnica”)³ uma comparação com outro texto heideggeriano: «A tese de Kant sobre o ser». Tentei então mostrar duas coisas: a importância do termo escolhido para expressar a essência da técnica, para o que segui um duplo percurso linguístico e fenomenológico; e o carácter “esquemático”, à maneira kantiana, do projecto tecnológico – ou “cibernético”, como dirá na conferência de Atenas em 1966 (HEIDEGGER, 1983: 142) – do mundo, que o termo heideggeriano *Ge-Stell* guarda em si. Muito abreviado, aquele trajecto era o seguinte:

² “Die Konstellation, den Sternengang des Geheimnisses”. “Konstellation” (< *constellatio* < *stella*) é, em alemão, “die Stellung der Gestirne zueinander”, (Duden, 1963: 356)

³ Veja-se a nota 1.

1. Procurava na língua vulgar o rastro etimológico que permitia escutar o sentido originário da raíz *-stell*: pôr, no sentido de situar, pôr no (seu) lugar, *in situ*;
2. Mostrava, deste modo, como de *Gestell* (armação, estrado, estrutura material) se passava a *Ge-Stell* como essência da técnica.
3. Analisava esta passagem em 3 momentos fundamentais: na raíz *-stell*, a determinação “técnica” de um lugar ou enquadramento para o mostrar-se ou deixar-se ver de algo; no prefixo *ge-*, a determinação, aí, da con-junção ou articulação de um conjunto de elementos diversos; e, finalmente, a determinação, assim, duma figura pregnante (*Ge-stell*), resultante do juntar-se dos elementos formais e de conteúdo.
4. Concluía, por isso, que o cerne da noção de *Ge-stell* como essência da técnica era aquela que aproximava o seu sentido do de *Gestalt*, que além de constituir uma palavra-chave da obra de Ernst Jünger, era uma transfiguração do sentido que Heidegger dera ao “esquematismo” kantiano, unindo embora, para além de Kant, o espaço- tempo na “figura”.

Numa tentativa de resumir esse demorado percurso, recordo, parafraseando, o que então disse: *Gestell* indica sempre uma estrutura funcional, cuja serventia consiste em permitir arrumar e expor elementos diversos, de tal modo que estes encaixem uns com os outros, que fiquem unidos. Seja como base, suporte ou enquadramento para qualquer outra cosa, *Gestell* é sempre o lugar (*Stelle*) ou posição (*Stellung*), em que algo é posto (*gestellt*) e com-posto (*Zusammengestelltes*), lugar, portanto, do encontro entre uns materiais (por ex. livros numa estante ou roupa estendida num estendal), a armação que os sustenta e a intenção, isto é, a acção de pôr os primeiros no segundo; posição que determina a consumação ou *Vollendung* da coisa no seu sentido próprio. Comprende-se, pois, por que é que Heidegger inicia a sua meditação em FnT com uma importante referência à teoria aristotélica da causalidade, antes de definir a essência da técnica moderna como *Ge-stell*. *Ge-Stell* significará, por tanto: «o com-por de um com-posto que com-põe (que serve para impôr uma ordem ao diverso). É, por um lado, um produto – adequado ao serviço requerido pelo ser-no-mundo –, mas, por outro lado, produz por sua vez uma configuração, que, imagem da ordem ou racionalidade

humanas, dá-imagem às coisas disponíveis, ao serviço dessa racionalidade e das suas razões.» (BORGES-DUARTE, 1993: 131-132).

Ge-Stell, dizia, é, pois, a palavra-imagem, o *emblema* – no mais puro sentido kantiano, o “esquema” do projecto cibernetico do mundo: é a *forma* da obediência das coisas ao domínio técnico-científico do homem ocidental. Esta “forma” não é *a priori* no sentido kantiano: mas é *a priori* para a compreensão *epochal* do ser. Não é um dispositivo fixo, mas produto do devir e produtor de conformações em devir: momento culminante de uma *metamorfose* que se continua. Mas esta ideia alcança maior claridade no confronto com o pensamento de Ernst Jünger.

§ 4. FENOMENOLOGIA E MORFOLOGIA: A FIGURA DO NÃO-SUJEITO

A ideia de “metamorfose”, que Heidegger propriamente não usa – nunca encontrei nele tal metáfora – evoca Goethe e a sua teoria da *Urpflanze*. Aristóteles elaborara no conceito de *morphé* o que Platão coagulara arquetípicamente na Ideia, *eidos*. O suposto de uma morfologia da natureza orientava a pesquisa goethiana (Cf. GOETHE, 1993)⁴, que Spengler transpôs para o campo ingente da história das civilizações⁵. Síntese de tudo isto é o ensaio jüngeriano de compreensão morfológica do século XX, explorando a noção de *Gestalt* como categoria histórico-cultural⁶. Conhecemos de Heidegger o seu tratamento quase despectivo de Spengler – de quem, contudo, em muitos aspectos, está muito próximo. Não conhecemos as suas leituras de Goethe, praticamente ausente da sua obra. (Mas um alemão não desconhece Goethe!). Conhecemos bastante bem, em contrapartida, a sua leitura em profundidade de Ernst Jünger. As 472 páginas do volume da *Gesamtausgabe* (HEIDEGGER, 2004) a ele dedicado, são prova disso. Mas a importância dessa atenção já aparecia claramente

⁴ A tradutora Maria Filomena Molder, na sua Introdução (p. 27, nota 8), chama a atenção para uma interessante referência de Goethe, a propósito de Schelling, a um «esquematismo geral sobre a natureza e a arte». Para uma compreensão global do significado e da repercussão do princípio morfológico na obra de Goethe é incontornável a consulta de Molder, 1995.

⁵ Leia-se o Prólogo à 2.^a edição alemã (1920) de *A Decadência do Ocidente*: «[...] dois espíritos a quem devo quase tudo: Goethe e Nietzsche. De Goethe, o método; de Nietzsche, os problemas. [...] eu converti em visão panorâmica o que neles era uma perspectiva fugaz.», (SPENGLER, 1940: 3).

⁶ A repercussão da concepção spengleriana da filosofia da história sobre o jovem Jünger é por este explicitamente reconhecida, considerando que a sua visão do Trabalhador constitui, justamente, um ir mais além dessa dívida, Cf. JÜNGER, 1998: 104-105.

destacada na contribuição de Heidegger ao *Festschrift* de Jünger, inicialmente publicada sob o título *Über 'Die Linie'* (1955), depois redenominada como *Zur Seinsfrage* (1956). Detenhamo-nos aqui um momento.

«É no subtítulo da obra, parece-me a mim, que a linguagem em *O Trabalhador* manifesta mais claramente as suas linhas capitais: *Herrschaft und Gestalt* – domínio e figura. Caracteriza a planta da obra. Você entende *Gestalt* (figura), à partida, no sentido da *Gestaltpsychologie*, como “um todo que comprehende mais que a soma das suas partes.”» (HEIDEGGER, 1967: 222)

De facto, a definição de Jünger⁷ não é diferente daquela de que von Ehrenfels parte, implicando que o visto como figura é «[...] não um agregado de elementos, mas um complexo a que subjaz um princípio (a tendência para a unidade)»⁸.

Heidegger sublinha a importância de que o visto não é meramente percepcionado, mas captado à maneira da “ideia” platónica, num ver do não sensível que é “*ideein*” – um idear ou ver a essência, de que também falava Husserl. O visto – a “figura” – tem, pois, o carácter do “imutável”, do “ser em repouso”. O que assim é trazido a emergir em-presença, ao mesmo tempo como selo e cunho, *Stempel und Prägung*, é o tipo, enquanto forma ou imagem prévia do poder vir à-presença. O próprio Jünger, numa referência retrospectiva, reconhece que tinha «[...] uma visão neo-platónica duma nova forma que imprimia o seu carácter e toda a realidade: a forma do Trabalhador» (JÜNGER, 1998: 105).

Heidegger, por seu lado, chama a atenção para que esta “Ideia” não está pensada à maneira de uma representação intelectual, nem no sentido kantiano da ideia de uso meramente regulador, mas na acepção forte de dar cunho ao que, através, é visto: dar “sentido” ao que dele carece para mostrar-se. É um “jeito de”, um estilo – conceito que nenhum dos dois maneja neste contexto, mas que será uma das aplicações fácticas do gestaltismo à compreensão dos fenómenos culturais. Daí que, para Jünger, a figura seja *Quelle der Sinngebung*, “fonte da doação de sentido” e, nessa medida, *metaphysische Macht*, um “poder metafísico” (HEIDEGGER, 1967: 223), que imprime carácter à época, mediante o seu exercício enquanto técnica. O próprio Jünger, aliás, define-a como tal:

⁷ «A figura é o todo que contém mais que a soma das partes». Veja-se: JÜNGER, 1932: 37 ss. Trad. pt FRANCO DE SÁ, A., 2000, 65.

⁸ Na aplicação à Psicologia: Ch. v. Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, 1980; depois Köhler e Kofka. Nos anos 50: Bertalanffy para a teoria dos sistemas (v. Bertalanffy, *General System Theory*, Braziller, New York, 1969).

«Eu via o Trabalhador como uma espécie de figura prometeica, decerto não como um proletário. [...] descrevi a nova realidade não nos termos empíricos com que a sociologia descreve um novo ordenamento, mas concentrando-me na figura e nos rasgos essenciais do Trabalhador. Para mim, portanto, trata-se duma forma que possui um carácter quase metafísico, do mesmo modo que a *Urpflanze* de Goethe é uma ideia metafísica.» (JÜNGER, 1998: 40)

Ora, para Heidegger, importa sobremaneira que Jünger desenhe a figura em questão como antropomórfica, isto é, uma forma de ser à maneira do humano. Daí a sua contextualização crítica:

«[...] o aparecer da figura metafísica do humano enquanto fonte de doação de sentido é a consequência última da posição da essência do homem segundo o padrão do sujeito.» (HEIDEGGER, 1967: 225)

No fundo, Heidegger vê aqui a culminação da metafísica moderna da “subjectidate” – e não da subjectividate (“*nicht Subjektivität*” – *als dem Fundament für die Objektivität*”, HEIDEGGER, 1967: 224), não a figura do “subjectivo” da egoidade (*das Ichheit oder Subjektiv der Egoität*) – na «[...] figura essencial de Zarathustra, no seio da metafísica da vontade» nietzscheana. Esta fase da metamorfose é a que corresponde, em Heidegger, ao que ele chama, a este propósito, “*die vorgeformte gestalthafte Praesenz eines Menschenshlages (Typus)*” (*id.*): o tipo-figura que prefigura o ser no mundo de hoje, à maneira do Trabalhador.

Esta contextualização – brutal, pregnante – é ela mesma o que antecede a passagem ao matiz diferenciador de Heidegger relativamente ao seu próprio salto “*über die Linie*”. Resumindo, de um modo algo abstruso mas conclusivo, cito:

«A tão frequente consideração de que o pensamento de Nietzsche tinha fatalmente que acabar no poético é mesmo só uma renúncia ao questionar pensante. Na verdade, não precisamos retroceder com o pensamento até à Dedução Transcendental das Categorias de Kant para ver que, ao vislumbrar a figura, como fonte da doação de sentido, é da legitimação do ser do ente que se trata [...] Naturalmente, não há dúvida nenhuma que o que aqui está em jogo é a essência do humano [*Menschenwesen*]. Mas o estar a ser [*Wesen*] – em sentido verbal – do humano, o «ser-o-aí no homem» [*das Da-sein im Menschen*] (v. KPM, 1929, § 43) não é humano.» (*id.*: 224-225)

É interessante notar que é o próprio Heidegger quem estabelece a relação entre *Gestalt*, à maneira jüngeriana, e o esquematismo kantiano, tematizado no *Kantbuch*. Mas fá-lo, sobretudo, para mostrar que a figura do Trabalhador é fonte de doação de sentido ao ente humano propriamente dito, legitimando uma forma epocal do seu protagonismo, ao agir com as características que Jünger lhe atribuiu positivamente: a «mobilização» do mundo. Mas, ao mesmo tempo que fica patente a repercussão desta concepção sobre a sua própria elaboração do tema «técnica» sob a figura de «Ge-stell», ressalta igualmente a diferença que crê separá-lo de Jünger. Enquanto este estaria ainda, na órbita de Nietzsche – e do nietzscheano Spengler, como o próprio reconhecia – e, portanto, no que Heidegger chama a culminação do pensar metafísico, Heidegger ele mesmo vê-se, em contrapartida, «para lá da linha», numa abordagem que, no humano, procura e atende ao que é não-humano: o seu «ser-o-aí».

Termino: A tardia incorporação do termo *Ge-stell* como essência da técnica tem que ver com a meditação sobre Jünger, sobre a base de quem escreveu *Kant e o Problema da Metafísica*, *Da essência da Verdade* e *A origem da Obra de Arte*, depois de ter pensado *Ser e Tempo*. *Ge-stell*, como diz a tardia interpolação do Aditamento de Ukw, está decalcado na ideia de *Gestalt* – a qual recolhe dois sentidos: um explícito – o de *morphe* aristotélica – e outro, mais profundo e, portanto, implícito – o de *esquema* kantiano.

A essência da Técnica como *Ge-stell* significa a mobilização total do mundo como produção do possível *novum* só através da figura: o *novum* será o que do ser aceda a mostrar-se na figura – não humana, não a do trabalhador – na sua força produtora de uma outra imagem: a da apropriação recíproca e originária do ser e do seu aí pela via do que, na época da tecnologia totalitária, seria *incúria*: o que escapa ao controlo! O esquema do projecto tecnológico do mundo abre o que o controlo cibernético não pode evitar. Mas... o que é?

Hubert L. Dreyfus recolhe uma ideia sugestiva, segundo a qual o poder de salvação – tornado possível ao entender a essência epocal da tecnologia e indicativo dum renovado enraizamento no solo da história do ser – residiria na preservação das “práticas marginais” e insignificantes, que “resistem à eficiência” tecnológica: “práticas como a amizade, regressar à natureza selvagem, beber o vinho regional

com os amigos". É certo que também elas "correm o perigo de ser mobilizadas como recursos" (turísticos, paisagísticos, etc.), mas poderiam contribuir para a configuração dum «[...] novo paradigma cultural que nos fornecesse uma nova maneira de fazer as coisas» (DREYFUS, 1993: 310).

Apesar da verdade destas opções fácticas, tão ao estilo heideggeriano, não creio que Heidegger se limitasse a essa visão – ao fim e ao cabo, só tradicionalista – como alternativa ao estilo de vida da urbe global, uniforme e gigantesca. Não creio que tenha procurado sequer responder à questão acima colocada, dando já uma figura possível ao *novum* potencial da civilização tecnológica. Acho que o que quis foi que fizéssemos cada um a experiência, em cada caso própria, da pergunta. E penso que as respostas serão fundamentalmente singulares, cuidando dum caminho para o acontecer ainda imperceptível duma outra abertura epocal ao ser. Ou não.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BORGES-DUARTE, I.: «La tesis de Heidegger sobre la técnica» in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 10 (1993), 119-154.
- Duden. Bd. 7, Das Herkunftswörterbuch. Eine Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim/Wien/Zürich, Duden Verlag, 1963.
- DREYFUS, H. L.: "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics", in Gignon, Ch. (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1993.
- GOETHE, J. W.: *A Metamorfose das Plantas*, Lisboa, IN-CM, 1993.
- HEIDEGGER, M: *Holzwege*, GA 5, ed. De F.-W. v. Hermann. Frankfurt, Klostermann, 1977. Ed. pt I. Borges-Duarte (Coord.): *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002 (2012).
- _____: *Zur Seinsfrage*, (1955), *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- _____: «Die Frage nach der Technik» (1954); em GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 2000.
- _____: *Zu Ernst Jünger*, GA 90, ed. Peter Trawny. Frankfurt, Klostermann, 2004.
- _____: "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens", in *Denkerfahrungen*, ed. de H. Heidegger, Frankfurt, Klostermann, 1983, 135-149.
- JÜNGER, Ernst: *Los Titanes venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, Barcelona, Península, 1998.

_____: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932). In *Sämmtliche Werke*, Bd. 8 (Essays II); trad. FRANCO DE SÁ, A.: *O Trabalhador. Domínio e Figura*, Lisboa, Hugin, 2000.

MOLDER, Maria Filomena, *O pensamento morfológico de Goethe*, Lisboa, IN-CM, 1995.

SPENGLER, Oswald: *La Decadencia de Occidente, vol. I: Forma y Realidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1940.

CIÊNCIA, TÉCNICA E PRÁXIS. GADAMER E A PROBLEMÁTICA DA AÇÃO

Maria Adelaide Neto de Mascarenhas PACHECO
Instituto de Filosofia Prática (IFP-UÉ)

RESUMO: Partindo da constatação de que a ciência e a técnica se impuseram universalmente e nos fizeram a todos habitantes dum único mundo, realizando assim o projeto da *Aufklärung*, cabe perguntar se tal significou um progresso da razão ou se, pelo contrário, ela demonstra a sua crescente impotência diante da *hybris* da ação. Tal questão motivará a reflexão sobre a incapacidade das atuais ciências humanas, com o seu paradigma metodológico fundado numa compreensão meramente técnica do *Verstehen*, pensarem a ação humana na sua diversidade e imprevisibilidade. Apesar de Heidegger não ter conseguido escapar inteiramente ao esquecimento da ação que caracteriza a nossa época, podemos encontrar no campo da fenomenologia hermenêutica o reconhecimento da centralidade de uma filosofia prática. Hannah Arendt com a condição humana da natalidade e Gadamer com a tese de um *ethos* linguisticamente partilhado, afirmam a intrínseca historicidade e linguisticaidade da ação humana. Retomando uma tradição que vem da ética de Aristóteles e das filosofias humanistas, estes autores mostram que a problemática da ação exige uma ruptura com as categorias da metafísica e da ciência e chamam a atenção para a sua importância prática num mundo crescentemente dominado pela razão totalitária do especialista e do burocrata.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência; Técnica; Práxis; Linguagem

ABSTRACT: *Science and Praxis. Gadamer and the problem of action.* Setting out the statement that science and technique imposed themselves universally and compelled us to be inhabitants of one single world, achieving the *Aufklärungs* project, we must inquire if such a project meant a progress of human reason or, on the contrary, if it demonstrates the rising reason's powerlessness, in view of action's *hybris*. This issue will lead us to think about the inability of current human sciences, with its methodological paradigm based on a purely technical understanding of *Verstehen*, to take account of human action in its diversity and unpredictability. Although Heidegger has not entirely escaped the oversight of action that characterizes our age, we find in hermeneutic phenomenology the recognition of the great importance of the practical philosophy. Hannah Arendt, with her human condition of natality and Gadamer with his thesis of an *ethos* linguistically shared, both affirm the intrinsic historicity and linguistic condition of action. Retaking the humanistic tradition that comes from Aristotle's ethics, these authors show that the problem of action requires a theoretical rupture with the categories of metaphysics and science and they call attention to its practical importance in a world increasingly dominated by totalitarian reason of specialists and bureaucrats.

KEYWORDS: Science; Technics; Praxis; Language

O projecto de uma ciência prática, conhecedora das forças da natureza, colocando-as ao serviço do homem, idealizado pelos fundadores da ciência moderna, concretizou-se cabalmente e tornou possível que todos os povos viessem a partilhar o mesmo mundo.

Na perspetiva de Gadamer, se nós podemos hoje assistir a uma nova e talvez derradeira expansão da «*oikoumene*» (palavra grega que designa o mundo habitado), a partir das novas tecnologias de comunicação, podemos perguntar se uma tal expansão, que reflecte a apropriação da ciência moderna para além do espaço ocidental, significa uma afirmação da razão e confirma a fé no seu poder que foi a convicção fundamental do iluminismo.

A irracionalidade da acção humana, que no século XX assumiu a forma trágica das duas guerras mundiais, continua a desafiar hoje a nossa compreensão e dispõe-nos a um prudente scepticismo relativamente à esperança de Kant de que o livre jogo das acções humanas e o conflito dos interesses, ou o incómodo das guerras, forneçam à razão uma ocasião para impor os seus fins.

É hoje difícil aceitar a optimista confiança de Kant ao afirmar que «do ponto de vista cosmopolita, o que, por razões racionais vale para a teoria vale também para a prática» (KANT, 1988: 102), inclinando-nos a constatar, muito pelo contrário, a repetida impotênci da razão diante da *hybris* da acção.

Pretendemos, no âmbito desta comunicação, esclarecer até que ponto a fenomenologia, com a sua indicação metodológica de um regresso às coisas mesmas, que continha a possibilidade de um pensamento capaz de explorar a dimensão antepredicativa da experiência, em que se enraízam os diversos aspectos da acção humana, desenvolveu essa possibilidade hermenêutica.

Teremos que começar por constatar que em Heidegger não há uma tematização explícita da temática da acção: em *Ser e Tempo* a distinção entre a teoria e a prática é pensada apenas como distinção entre *Vorhandensein*, o modo de ser das coisas tal como aparecem à atitude teórica e contemplativa própria da metafísica, assim como à objectividade da ciência moderna, e o *Zuhandensein* que as comprehende como ordenadas em relação a fins.

Em Heidegger, a possibilidade de um outro tipo de acção, que não implique a relação instrumental com as coisas, pensada sob a categoria do *Zuhandensein*, é mais tarde desenhada em torno do tema da arte como pôr-se-em-obra da verdade do ser e ainda como trabalho e missão pela qual os povos se projectam no futuro e se mantêm na história.

Em todo o caso, esta temática vem acompanhada da indicação explícita na *Carta sobre o Humanismo*, de que a acção histórica não é da iniciativa do homem, mas é o acontecer de uma recíproca apropriação, cuja iniciativa pertence ao ser e não ao homem⁶⁹. Nesta obra, Heidegger defende a tese de que reconhecer no homem o princípio da acção, e aceitar que o indivíduo poderia ser o sujeito da história e centro de iniciativa histórica seria recair na metafísica da subjectividade e no humanismo. Assim, nas obras do último Heidegger não faz qualquer sentido falar de uma escolha por parte do homem que não seja a escolha de uma atitude de expectativa e da preparação de um novo advento do ser e, do mesmo modo, os acontecimentos da história não são, em última análise, imputáveis ao homem, mas ao poder das *Stimmungen* epochais, nas quais se mostra o obscuro poder do tempo.

É com Gadamer que, no campo da fenomenologia hermenêutica, a ocultação da temática da acção, a que, como acima vimos, o próprio Heidegger não pôde subtrair-se, é tematizada explicitamente. Para Gadamer, a impossibilidade de pensar a acção e de fazer dela o objecto de uma explicitação discursiva é um sintoma do nosso tempo, o reverso da mutação tecnológica ocorrida no campo das ciências humanas, acontecimento silencioso e discreto, mas contudo central para o século XX.

Este acontecimento capital para o nosso destino histórico consistiu no desligamento daquelas ciências da tradição humanista, na qual está a sua origem, e

⁶⁹ A *Carta sobre o Humanismo* abre precisamente com a indicação expressa de que é necessário repensar a temática da acção em conexão com a relação do ser com a essência do homem, tal como ela se dá na linguagem. A tese de que esta relação não é da iniciativa do homem, mas é-lhe confiada pelo próprio ser, retomada em vários momentos do texto, sustenta a polémica de Heidegger com o humanismo e traduz o reconhecimento implícito da centralidade da problemática da acção para a tradição humanista. «Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem «ist», ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar.» (HEIDEGGER, GA 9, 1976: 313).

na sua vinculação à nova noção de experiência metódica, com o seu procedimento do isolamento e manipulação de variáveis. Foi tal vinculação das ciências humanas à experimentação metódica que pôs a descoberto a acção humana, a sociedade e a cultura, como “objectos” apropriáveis e manipuláveis pela razão calculatória da ciência. Um tal acontecimento só pode ser entendido a partir da mutação do conceito grego ciência, que é agora fundada na experiência, como um fazer a natureza responder às perguntas teóricas. A ciência moderna é, assim, enquanto investigação teórica já em si mesma um saber prático, que reduz todo o ente à objectividade, como identidade do *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* e está, por isso, mais perto daquilo que os gregos designavam como *téchne*, do que com o ideal dum saber contemplativo a que os gregos chamavam ciência.

Coube às ciências sociais o papel de estender às *humaniora* este novo conceito de ciência, reduzindo também as sociedades à objectividade, ou, para usar a terminologia de Heidegger a *Bestand* ou fundo. O assegurar o homem e as coisas humanas para esse projecto de dominação técnica do mundo tornou-se a tarefa do perito e do especialista das ciências sociais, para os quais as sociedades e as organizações se convertem em objectos manipuláveis cuja rentabilidade e eficácia pode ser controlável e medida através de estatísticas.

Também para Heidegger, é um dos traços da época da técnica a transformação do homem em objecto de manipulação e cálculo. Na época da técnica o ser como fundamento desaparece, e todos os entes aparecem como postos por um fundamento, que é pelo seu lado fundado, tudo está concatenado numa relação de causas e efeitos, a que o homem também pertence. O *Gestell*⁷⁰ desloca o homem da posição de sujeito, tornando-o objecto de manipulação e cálculo, e tal deslocação do homem do centro da iniciativa histórica, que representa a realização [*Verwindung*] extrema das possibilidades contidas na Metafísica, contém também, a possibilidade da sua superação [*Überwindung*], abrindo esse bater em retirada do homem do palco da história o espaço para acolher um novo desvendamento do ser.

⁷⁰ „Das Wesen der Technik ist das Ge-Stell. Das Ge-Stell be-stellt. Es be-stellt das Anwesende mit Gestellung. Das Ge-stell bestellt das Anwesende zum Bestand. Das Beständige des Bestandes sind die Bestand-Stücke. Deren Beständigkeit besteht in der bestellbaren Ersetzbarkeit durch das ständig Gleiche, das auf der Stelle zur Stelle ist.“ (HEIDEGGER, 2005: 40).

Se Gadamer pensa a temática do esquecimento da acção, a partir da temática heideggeriana do *Gestell*, avalia, no entanto, este acontecimento de um outro modo e dá-lhe um significado inteiramente diferente. Para Gadamer, o projecto de desvelamento universal da técnica não apenas deslocou o homem da posição do sujeito, mas mais radicalmente deslocou o homem da sua condição linguística, porque o ser que pode ser compreendido é linguagem. Este esquecimento da linguagem tornou-se patente na mutação tecnológica das ciências humanas, e na sua desvinculação da antiga tradição humanista, centrada na compreensão do carácter mutável, imprevisível, e linguisticamente determinado da experiência do mundo da vida. Um tal assegurar da sociedade e da cultura para o projecto de dominação técnica do mundo só foi possível pela dissolução das determinações metafísicas que opunham a natureza e o mundo histórico do homem, e regiam a distinção entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*.

Gadamer reconhece dois momentos essenciais da tradição filosófica para a fixação dessas distinções: o primeiro momento seria o da *Ética a Nicómaco*, pois aí Aristóteles introduz a distinção entre uma razão teórica e demonstrativa necessária para conhecer as coisas que "são de uma certa maneira e não podem deixar de ser", e uma racionalidade prática, ou *phronesis*, capaz de nos orientar no mundo da vida, onde as decisões humanas incidem nas coisas que podem ser de várias maneiras; o segundo momento seria o da *Crítica da Razão Prática* de Kant com a distinção entre o entendimento legislando sobre o reino da necessidade e a razão como estabelecendo a legislação do reino dos fins, isto é, da liberdade.

A perda destas determinações metafísicas tornou possível a colocação dos dois tipos de ciência num mesmo âmbito, mais originário, em que natureza e mundo histórico são objecto de um mesmo saber técnico. O que aqui, na perspectiva de Gadamer, aparece como determinante é que este novo saber das coisas humanas constitui-se em ruptura com o carácter linguisticamente determinado da experiência, que a constitui como experiência da relatividade, da negatividade e do limite.

Na pluralidade do mundo das línguas reside um distanciamento e um fechamento próprios de toda a língua, que a artificialidade da simbólica universal da matemática, assim como a pretensão à objectividade do novo conceito de ciência

ignoram⁷¹. À pretensão a um estatuto de observador absoluto, ou pelo menos da determinação rigorosa da pertença do observador ao observado, corresponde a ambição de abstrair de todos os empréstimos do mundo da vida, isto é, da facticidade e da linguisticidade do ser-homem.

As novas ciências sociais protagonizam as exigências desmedidas de uma razão legisladora universal, que ignora que o característico da nossa experiência do mundo da vida é o ser armazenada e transmitida linguisticamente, e como tal, constituir-se como uma mensagem que é compreendida, através dum diálogo aberto, donde não podem ser eliminados os riscos inerentes a toda a interpretação.

A condição para se pensar a temática da acção é, pois, sair do âmbito desta racionalidade técnica, e reatar a conexão com aqueles momentos da tradição filosófica, em que a ação humana pôde ser pensada no âmbito desta pluralidade, relatividade e incerteza, que são os limites inultrapassáveis do mundo da vida.

É em Aristóteles que Gadamer encontra uma abertura para repensar a acção, enquanto ela não resulta da aplicação de regras, mas de uma *prohairesis*, de uma decisão moral, que se insere num complicado sistema de acção e contra-acção, de acto e de paixão, e exige uma sensatez que resulta da experiência. Em vez da mesmidade da *téchne*, que subordina o agir humano à identidade dos conceitos e das regras, Aristóteles abre o caminho para pensar a acção, enquanto ela se inscreve num contexto plural e convivencial⁷², patente na fórmula grega, *eu prátein*, como apelo a uma solidariedade primária daqueles que convivem e partilham linguisticamente a mesma situação vital.

⁷¹ O recalcamento desta diversidade linguística, que Gadamer lê como semelhante ao recalcamento das pulsões que está na génese das patologias mentais, tem como efeito o abandono do domínio da vida social à irracionalidade e ao conflito, e coloca a necessidade dum regresso das ciências sociais a este reconhecimento da linguisticidade da experiência humana. „Das ist das Problem der sprachlichen Verständigung der Menschen miteinander: nicht nur die Vielheit der Sprachen, die die Menschen sprechen, sondern die Ungenauigkeit im Gebrauch einer jeden Sprache und damit alle Probleme von Verstehen und Mißverständen sollen durch eine neue wissenschaftliche Beherrschung von Sprache überhaupt, durch ihre rationale Konstruktion und Organisation aufgelöst werden. Da sind die Prozesse der Politik, des gesellschaftlichen Lebens, der Informationsbildung, der Formung der öffentlichen Meinung, der Krieg- und Friedensführung, die durch Wissenschaft aus der emotionalen Sphäre der Zufälligkeit befreit werden sollen.“ (GADAMER, 1976: 121).

⁷² „Praktische Philosophie ist nicht Anwendung von Theorie auf Praxis, wie wir sie selbstverständlich im Bereich alles praktischen Tuns ständig vornehmen, sondern erhebt sich aus der Erfahrung der Praxis selbst, kraft der in ihr gelegenen Vernunft und Vernünftigkeit“ (GADAMER, 1995: 121).

Este conceito de *práxis*, que Aristóteles contrapõe explicitamente ao de *téchne* aponta para uma racionalidade mais originária e determinante, em que se fundamentam a ética e a política:

«Há que aprender aqui com Aristóteles: o conceito de *práxis* não se formou nele contra teoria, mas antes contra o espírito artificial do produzir. Aristóteles elaborou a diferença entre *téchne* o saber que guia o poder-fazer e a *phronesis* o saber que guia a prática. A distinção não significa, em absoluto, uma separação, mas uma ordenação, ou seja, a inserção e a subordinação da *téchne* e do seu poder à *phronesis* e à sua prática.»⁷³

Práxis não tem para Aristóteles o sentido de uma aplicação de modelos teóricos e de um agir segundo regras, mas dum saber que brota da acção, pela experiência e sensatez, e que, embora partindo de princípios, atende sobretudo à diversidade dos casos, e à multiplicidade das situações concretas, isto é, à multiplicidade imponderável das experiências:

«Os modelos que o homem tem daquilo que ele deve ser, por conseguinte, na verdade, os seus conceitos de justo e injusto, de correcto, de coragem, de valor, de solidariedade (de todos os conceitos que têm a sua correspondência na lista aristotélica das virtudes) são em certo sentido modelos para os quais ele olha. Contudo, podemos reconhecer uma diferença fundamental em relação ao modelo que apresenta um plano de um objecto a criar pelo artesão. O que é justo, por exemplo, independentemente da situação que exige de mim a Justiça, não é completamente determinável, enquanto que o “*eidos*” daquilo que um artesão quer criar é muito facilmente completamente determinável, e na verdade através do uso para o qual ele é determinado.»⁷⁴

Foi a mutação técnica do conceito de prática que não apenas impossibilitou aceder ao conceito grego de *praxis*, mas desarticula e desvaloriza continuamente as

⁷³ „Was ist Praxis, was heißt Praxis? Hier ist von Aristoteles zu lernen: Nicht gegen die „Theoria“, sondern gegen den „Kunstgeist“ des Herstellens formiert sich der Begriff der Praxis bei Aristoteles, der den Unterschied, zwischen Techne, dem Wissen, das ein Machenkönnen leitet, und Phronesis, dem Wissen, das die Praxis leitet, ausgearbeitet hat. Die Unterscheidung bedeutet ja nicht eine Trennung, sondern eine Ordnung, nämlich Einordnung und Unterordnung der Techne und ihres Könnens unter die Phronesis und ihre Praxis“ (GADAMER, 1995: 120).

⁷⁴ „Das Bild, das der Mensch von dem hat, was er sein soll, also etwa seine Begriffe von Recht und Unrecht, von Anstand, von Mut, von Würde, von Solidarität usw. (alles Begriffe, die in aristotelischen Tugendkatalog ihre Entsprechung haben), sind zwar in gewissem Sinne Leitbilder, auf die er hinblickt. Aber es ist doch ein grundsätzlicher Unterschied von dem Leitbilds erkennbar, das etwa der Plan eines herzustellenden Gegenstandes für den Handwerker darstellt. Was recht ist z. B., ist unabhängig von der Situation, die das Rechte von mir verlangt, nicht voll bestimmbar, während sehr wohl das „Eidos“ dessen, was ein Handwerker herstellen will, voll bestimmt ist, und zwar durch den Gebrauch, für den es bestimmt ist“ (GADAMER, 1986: 322-323).

formas de vida enraizadas na *praxis* social, no *ethos* linguisticamente partilhado pelas comunidades e colide frontalmente com o mundo histórico e linguístico das culturas. O efeito desarticulador desta razão técnica, foi a ruptura do *logos*, aquela razão, que, enquanto *Nomoi*, deveria, segundo Heraclito, ser defendida com mais valentia do que os próprios muros da cidade: Derrubados esses muros que delineiam os limites da *polis* e mantêm a co-pertença dos cidadãos, desaparece esse sentimento de identificação com o geral, que os gregos conheciam como *philia* e que, para Gadamer, é um dos fundamentos de uma cultura política pública.

Gadamer segue, assim, de perto, Hannah Arendt, para a qual foi a extensão desse modelo de racionalidade que vê a realidade como matéria moldável de acordo com um *eidos* previamente definido, à esfera dos negócios humanos, que arrastou não apenas a desvalorização da política, mas a impossibilidade de para ela encontrar ainda qualquer sentido, precisamente porque a característica do *bios politikos* é a diferença, que decorre da multiplicidade humana, assim como a novidade e a imprevisibilidade que decorre da condição humana da natalidade⁷⁵.

Não tendo exactamente a mesma compreensão da política, que num caso se vincula directamente à noção de *philia*, noutro à condição humana da natalidade⁷⁶, para ambos os autores, a possibilidade de pensar a política reside na possibilidade de pensá-la à margem da ciência, tal como à margem das categorias da metafísica.

A política apresenta-se assim, como uma modalidade específica de acção, que não pode ser subsumida por estas categoriais, pois o seu sentido é precisamente manifestar e pôr a descoberto, ─ num caso a linguisticidade e, por conseguinte, a

⁷⁵ “Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition ─ not only the conditio sine qua non, but the conditio per quam ─ of all political life.”, ARENDT, 1958: 7.

⁷⁶ A natalidade reenvia não para a pluralidade linguística dos *ethos*, que em Gadamer é pensada como alteridade, mas para a singularidade humana. É essa singularidade humana que, exprimindo-se no discurso e na acção, constitui o fundamento da política e lhe confere a dignidade de uma actividade específica e propriamente humana. “Otherness in its most abstract form is found only in the sheer multiplication of inorganic objects, whereas all organic life already shows variations and distinctions, even between specimens of the same species. But only man can express this distinction and distinguish himself, and only he can communicate himself and not merely something—thirst or hunger, affection or hostility or fear. In man, otherness, which he shares with everything that is, and distinctness, which he shares with everything alive, become uniqueness, and human plurality is the paradoxical plurality of unique beings.” (ARENDT, 1958: 176).

historicidade da experiência dos povos, no outro a natureza plural e mutável do homem, fazendo-a aparecer e tornando-a pública.

O desaparecimento da política resulta assim do esvaziamento do seu conteúdo e substância. O desaparecimento do *ethos* dos povos históricos arrasta consigo a decadência do Estado, que decai no mero ser-instrumento, que se mantém exclusivamente na medida em que consegue ser utensílio, destinado a assegurar uma sociedade de funcionários, que produz e distribui eficazmente riqueza⁷⁷.

Na perspetiva de Gadamer, a perversão da democracia pelo poder autocrático do funcionário e do burocrata é a manifestação exterior duma mutação silenciosa e puramente interior que consiste no abandono de toda a crítica e de toda a acção criadora, substituídas pela adaptação à função. Numa sociedade de funcionários cada vez menos homens decidem e cada vez mais homens cumprem as decisões tomadas pelos peritos, sancionadas pela autoridade absoluta do especialista e, assim, subtraídas à capacidade judicativa do vulgo. Os especialistas em comunicação social constantemente convocam o juízo da ciência para a formação da opinião pública, impondo um constrangimento objectivo, que obriga a que as coisas sejam como são e destruindo toda a possibilidade da formação pessoal do juízo.

Assim, se compararmos os espectadores dos grandes acontecimentos do nosso tempo, com aqueles que no século XVIII assistiam ao desenrolar da Revolução Francesa, nem podemos notar o entusiasmo referido por Kant, nem o diálogo e a opinião, de que falava Hannah Arendt, para referir a condição do cidadão. Perante as decisões e as acções que ocupam o centro do palco histórico, os cidadãos de hoje são espectadores que usufruem do espectáculo, aguardando a leitura dos peritos, que os dispense de tomar posição.

Neste diagnóstico do seu presente histórico, Gadamer salienta, como aspecto determinante, a perda da universal faculdade de julgar, a silenciosa e invisível mutação interior, que podemos ler como a inversão daquela saída da menoridade que, para Kant era a essência do iluminismo. Este acontecimento, que consiste numa

⁷⁷ Explorando a proximidade semântica das palavras “autocracia” [*Autokratie*] “tecnocracia” [*Tecnokratie*] e “burocracia” [*Bürokratie*], Gadamer mostra que elas remetem para o mesmo sentido de um poder que, situando-se acima da razão comum, impossibilita toda a identificação racional com o geral. Cf. GADAMER, 1983: 63-64.

renúncia do indivíduo a qualquer uso autónomo da razão, é pensado por Gadamer, como tendo tido, paradoxalmente, a sua origem no triunfo incondicional desse projecto de dominação total da sociedade pela razão, que foi a *Aufklärung*.

Este diagnóstico do seu presente histórico, pensado a partir do projecto da *Aufklärung*, que projectou a configuração actual da Europa e constitui um dos aspectos mais importantes do seu legado, leva Gadamer a colocar-nos diante do prognóstico de um futuro funesto, em que o desaparecimento da política pública daria lugar a uma sociedade de peritos, onde a responsabilidade dos cidadãos pelas decisões económicas e políticas já não teria qualquer lugar. É este diagnóstico do seu presente como um tempo de onde se retirou toda a capacidade de autonomia aos cidadãos, que leva Gadamer a não acreditar no turbilhão das accções, dos conflitos e das paixões que ocupam o espaço público, nos quais vê a agitação de «[...] uma sociedade dominada pelas pulsões básicas e carente de *paideia*» e não a possibilidade de realizações propriamente históricas.

A questão central, para a qual Gadamer apela em *Das Erbe Europas*, é precisamente que os cidadãos não deixem as decisões nas mãos dos peritos e dos especialistas e recuperem para a totalidade dos homens a capacidade de agir, como um responsabilizar-se pelo seu mundo histórico.

Esta redescoberta da dignidade e do significado ontológico da acção humana, como um fazer da história mostra que, para Gadamer, não é apenas ao pensador e ao poeta que cabem a tarefa de manter aberta a possibilidade de um novo envio do ser, mas que é a redescoberta do poder da palavra, enquanto diálogo partilhado, na comunidade, que pode abrir um novo futuro para os povos da Europa e para a totalidade da *oikoumene*.

Se este regresso à temática da *praxis* é posto explicitamente, em *Verdade e Método* e em *Das Erbe Europas*⁷⁸, em conexão com um regresso ao paradigma

⁷⁸ A tradição humanista assume para Gadamer uma importância fundamental, em conexão com a problemática das ciências humanas. Estas devem libertar-se do paradigma metodológico da ciência moderna, fundado numa concepção meramente instrumental da compreensão e procurar um novo fundamento na ideia de cultura inerente à tradição humanista. Cf. GADAMER, 1986: 23: „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, lässt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die Humanistische Tradition, auf die wir zurückverwiesen werden. Sie gewinnt im Widerstand gegen die Ansprüche der modernen Wissenschaft eine neue Bedeutung.“

Para Gadamer, a tradição humanista, nascida no Renascimento Italiano impôs a sua concepção da cultura (*Bildung*) como afirmação da humanidade do homem; ela prescreve como tarefa o elevar o

humanista para o qual tal temática foi determinante, tal duplo regresso não significa uma queda na metafísica da subjectividade. Com efeito, em Gadamer, a acção não é pensada no contexto duma relação sujeito-objecto, mas no contexto da condição linguística do homem e, em última análise, da linguisticidade do ser. Como Gadamer sublinha⁷⁹, o *Logos* não é a razão, mas o discurso, como exercício vivo da linguagem no seio duma comunidade, apontado assim para a partilha do sentido, para a instituição daquilo a que os latinos chamariam o *sensus communis*⁸⁰, e que Hannah Arendt destaca como aquela espécie de sexto sentido que nos dá a garantia de estar na realidade.

Gadamer relembra que esse sentido comum, segundo Aristóteles, é o acordo sobre o justo e o injusto, sobre o bem e o mal e é a comunidade destes sentimentos que produz a cidade. Este acordo livre no qual se funda a comunidade e é constantemente renovado pela linguagem⁸¹, precede-nos sempre, como um âmbito de validade, que simultaneamente sanciona certos hábitos e os sujeita a questionamento. A cidade funda-se, assim, não sobre um hipotético contrato entre múltiplas subjectividades, mas sobre um *ethos* e um *nomos* comum, ela erige-se sobre um responsabilizar-se por certas possibilidades da vida ética. Uma comunidade política não é um meio para um fim exterior, mas tem uma consistência própria, fundada na palavra.

A acção política é para Gadamer apenas possível no espaço que surge da distância entre os povos, e não pode surgir nesse “sem distância” que foi instaurado

homem acima do particularismo e fazê-lo aceder à generalidade, pelo encontro com a alteridade. É esta mesma tarefa que Gadamer encontra no conceito renascentista de *eloquentia*, entendida como partilha de uma sabedoria prática de vida.

⁷⁹ „Aristoteles hat das Entscheidende gesehen: ein Wesen, das Sprache hat, ist durch Abstand gegenüber dem jeweils Gegenwärtigen ausgezeichnet. Denn Sprache macht gegenwärtig. Im Gegenwärtighalten entfernter Ziele wird die Wahl des Handelns im Sinne der Mittelwahl zu gegebenen Zwecken getroffen – und darüber hinaus werden die verbindenden Normen festgehalten, auf die hin sich menschliches Handeln als gesellschaftliches entwirft. Darin liegt ein erster Schritt zu dem, was wir Praxis nennen.“, GADAMER, 1976: 62-63.

⁸⁰ O *sensus communis*, para Gadamer inclui a comunidade dos fins e a estabilização das normas, contrária à instabilidade fundamental do ser humano, tal como se manifesta no fenómeno da guerra. Embora contrários, ambos se fundamentam na condição linguística do Homem e atestam a mesma projecção do homem para fora do círculo da adaptação funcional do mundo animal, que o culto dos mortos nas sociedades mais primitivas também já atesta. Cf. GADAMER, 1976: 63.

⁸¹ A acção humana, fundada na linguagem, está exposta também ela à dupla possibilidade, da identificação do indivíduo com o geral, que os gregos designavam de *philia* (e só neste caso ela propriamente é *praxis*) ou da estranheza e do extravio de si mesmo, que correspondem ao conformismo e à adaptação funcional da técnica. Cf. GADAMER, 1983: 133-138.

pela racionalidade técnica. A salvaguarda das diferentes línguas, para Gadamer, ou dos diferentes territórios, com as suas ordens normativas, para Hannah Arendt, são assim essenciais para a acção política, cuja condição imprescindível é a presença e a igualdade do outro.

A filosofia, enquanto instância teórica, deve considerar o âmbito da relação entre diferentes comunidades políticas e preservar a natureza dialógica da política. Por isso mesmo, ela deve renunciar à pretensão de legislar universalmente, prescrevendo a si própria a contenção que preconiza a outras áreas do saber. Uma filosofia prática deve partir desta racionalidade incluída na própria *práxis*⁸², sendo cultivada por quem formou a sua racionalidade política como cidadão de uma cidade; uma filosofia prática deve assumir-se como uma razão dialógica, que reconhece a pluralidade dos *ethos*, e a pretensão à universalidade das diversas *legomena*, isto é, das opiniões gerais sobre a *eudaimonia* e as *arestai*.

Só uma tal filosofia, que pense o futuro da *oikoumene* enquanto conjunção de múltiplos destinos pode abrir caminho para um novo início⁸³.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDT, Hannah: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
 GADAMER, Hans Georg: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976.

⁸² A autonomia da filosofia prática, isto é, da filosofia política e da ética, como instância teórica, funda-se, para Gadamer na especificidade do raciocínio prático. A filosofia prática é, enquanto, teoria, um domínio científico que pode ser ensinado, mas que está subordinado a certas condições e exige tanto de quem ensina como de quem aprende uma relação com a *práxis*. Se os conceitos da filosofia prática exigem uma aplicação, esta tem aqui um sentido hermenêutico e não técnico. Essa aplicação é, na realidade uma decisão hermenêutica que se vincula a um contexto histórico-linguístico concreto e mutável, à luz do qual os conceitos devem ser lidos e interpretados, como ocorre na hermenêutica jurídica ou na hermenêutica bíblica. Cf. GADAMER, 1976: 83: "Die praktische Philosophie muß daher die Auszeichnung des Menschen, Prohairesis, zu haben, zum Bewußtsein erheben, sei es als Ausbildung der menschlichen Grundhaltungen solchen Vorziehens, die den Charakter der „Arete“ haben, sei es als die alles Handeln leitende Klugheit der Besinnung und Ratfindung. Auf alle Fälle muß sie auch den Gesichtspunkt, unter dem etwas einem anderen vorzuziehen ist, also den Bezug auf das Gute, von ihrem Wissen aus mitverantworten."

⁸³ Cf. ARENDT, 1958: 177: "To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin (as the Greek word *archein*, "to begin," "to lead," and eventually "to rule," indicates), to set something into motion (which is the original meaning of the Latin *agere*). Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action."

- _____: *Lob der Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983.
- _____: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Band I. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- _____: *Das Herbe Europas*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995.
- HEIDEGGER, Martin: *Brief über den Humanismus*, GA 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- _____: *Das Ge-Stell*, GA 79. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- KANT, Immanuel: "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas não vale na prática", in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 1988.

A ESSÊNCIA DA TÉCNICA MODERNA. O TEMPO DA IMAGEM DO MUNDO E A GESTELL

Thalles AZEVEDO DE ARAÚJO
Universidade de Coimbra (UC)
Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT)

RESUMO: Em 1953, Martin Heidegger pronunciava sua conferência *Die Frage nach der Technik*. A meditação proposta pelo pensador não se ocupa, no entanto, da técnica mesma, mas, antes, da *essência* da técnica. Heidegger faz referência à técnica em sua análise sobre as origens da história do ser, mas só começa a problematizá-la ao perceber sua relação com o destino dessa história na era que denominou de *acabamento da metafísica*. A técnica moderna, vinculada a esse momento, afirma Heidegger, é algo distinto da técnica antiga. A técnica, para os gregos ($\tauέχνη$), era a percepção ou o saber do modo como o nosso fazer ocorre ou se revela sob certas circunstâncias, dispensando, assim, os processos de fabricação conscientes e planejados e o conhecimento da conexão entre meios e fins. Por seu turno, a técnica moderna, na medida em que é concebida como fase de acabamento da metafísica, pressuporia uma determinada concepção da essência do ser, como o meramente disponível, o subsistente. A essência da técnica apresenta-se, portanto, como um desafio ao modo pelo qual o homem lida com o ser e com o mundo. O desafio se manifesta na forma de relação ontológica demandante/disposição (*Besteller/Bestand*), modo pertencente ao desencobrimento técnico para o qual Heidegger atribuiu o conceito de *Gestell*, ou seja, o modo segundo o qual a realidade se desabriga como estoque de reserva disponível.

PALAVRAS-CHAVE: Técnica; Metafísica; *Gestell*; Poesia

ABSTRACT: In 1953, Martin Heidegger gave his conference *Die Frage nach der Technik*. The meditation posited by the thinker does not treat, however, the technique itself but the essence of it. Heidegger referred to the technique in his analyses about the origins of the history of being, but he only starts to problematize it when he realizes its relation to the destiny of this history in the era which he named the end of metaphysics. The modern technique, connected to this moment, states Heidegger, is something which is different from the old technique. The technique, for the Greeks ($\tauέχνη$), was the perception or the knowledge on the way how our action occurs or reveals itself under certain circumstances, exempting that way the processes of conscious and planned fabrication and also the knowledge of the connection between the end and the means. In its turn, the modern technique, insofar as it is conceived as phase of the end of the metaphysics, would presuppose a certain conception of the essence of being as merely available, subsistent. The essence of the technique reveals itself as a challenge facing the way men deals with the being and the world. The challenge emerges as an ontological relation demanding/disposition (*Besteller/Bestand*), a way of technical unravelment for which Heidegger ascribed the notion of *Gestell*, in other words, the way according to the reality empties itself as a store of available reserve.

KEYWORDS: Technique; Metaphysics; *Gestell*; Poetry

1. A *τέχνη* COMO AUTÊNTICO DESENCOBRIMENTO DA OBRA DE ARTE

A meditação de Heidegger sobre a arte e sua relação com a verdade se acentua no conjunto de três conferências (1935-1936) publicadas com o título *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Aqui, o *Dasein* obtém uma matiz histórica, isto é, de *povo histórico*. É no final de *Der Ursprung des Kunstwerkes* que Heidegger sugere a seguinte questão:

«Perguntamos pela essência da arte. Porque é que fazemos esta pergunta? Fazemo-la para podermos perguntar mais propriamente se a arte é ou não, no nosso aí-ser histórico, uma origem, se e sob que condições ela o pode e deve ser.» (HEIDEGGER, 2012a: 84)

Como resposta poder-se-ia indicar que: o modo originário mediante o qual esse acontecimento da verdade como abertura que permite à humanidade trazer a uma estância o ser-presente dos entes e, através disso, abrir um mundo histórico em que os entes podem desencobrir-se a si próprios, ocorre pelo caráter constitutivo de uma *obra de arte*, a forma mais elevada de *τέχνη* (*techne*). A *τέχνη*, para os gregos, é o movimento essencial que faz surgir algo, e sua essência está em mostrar à percepção esse movimento no próprio momento de desencobrimento; é o conhecimento em ato da relação entre o que se desencobre e o que ainda está encoberto: o significado primário de *techne* é, portanto, *arte*, definida enquanto capacidade para desencobrir alguma coisa, para permitir que seja vista (Cf. ZIMMERMAN, 1990: 338-339).

Heidegger tornou claro que a *τέχνη* grega vige e vigora no âmbito onde acontece *ἀλήθεια*, verdade. Em *Die Frage nach der Technik*, encontramos esta consideração no tocante ao sentido do termo *τέχνη*:

«Primeiro de tudo, *τέχνη* não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas artes. A *τέχνη* pertence à produção, a *ποίησις*, é, portanto, algo poético.» (HEIDEGGER, 2000a: 14)

Noutros termos, pode-se dizer que a *τέχνη* seria uma forma de pensar, é o processo de instauração do ocasionamento desencobridor que torna possível o ser-presente e a produção. Assim, a *τέχνη* como algo poético é mais originária que o pensamento operativo da metafísica produtivista e, por isso, a *τέχνη* não comporia a atividade que intervém sobre o modo de desencobrimento dos entes, mas o saber sobre a forma como eles acontecem à medida que a *ποίησις*, ou o poetar, é o próprio processo de instauração da verdade do ente como tal. A diferença é que, quando algo é tecnicamente produzido, esse deixar aparecer ocorre por intermédio do cálculo. Ao invés, o acontecimento da *ποίησις* diz respeito a um modo de desencobrir que não requer da natureza aquilo que será utilizado pela via da produção, com isso, a obra de arte grandiosa, especialmente a poesia, é a *τέχνη* que permite às pessoas sentirem-se à vontade com as coisas, compreender de antemão o que as coisas são, de modo a que possam *produzir* coisas, permitir-lhes ser (Cf. ZIMMERMAN, 1990: 339-340).

Estes dois aspectos da *τέχνη*, *ser-presente* e *produção* correspondem à predisposição da *ποίησις* como arte e como produção. Contudo, *ποίησις* está relacionada não só à obra de arte e à produção, como ainda à *φύσις* (*physis*). A *φύσις* é o vir à emergência de si próprios dos entes como um todo; é uma auto-emergência que persiste e predomina, no entanto, no meio da qual reina ainda mais decididamente uma auto-retirada. Segundo o seu significado originário, *φύσις* possui o sentido de aquilo que traz à luz ou desencobre algo na sua essência, percebido sob a forma de uma presença que eclode; *φύσις* seria a forma mais elevada e exemplar de *ποίησις*. Assim, *ποίησis* não é apenas o trabalhar de um cálice ou o esculpir de uma escultura; é também o romper do sol e a emergência dos cereais de sementes plantadas no solo profundo, o rebentar do jovem rebento, o emergir e abrir-se da flor (Cf. FOLTZ, 2000: 155). A *τέχνη*, como obra de arte emergente, e a *φύσις* enquanto ente auto-emergente, não são apenas modos de *ποίησis*, de produção, mas tipos de *άλιθεια*, ou desencobrimento, às suas maneiras respectivas. *Φύσις*, aquilo que emerge espontaneamente e que nos interpela enquanto algo abrangente, que se produz por conta própria, dispensando os processos ordenados de fabricação, é um emergir para o desencobrimento, e a *τέχνη*, por ser mais essencialmente uma compreensão ou uma forma de conhecimento que conhece o que está na base de cada ato de produção, tal como sucede no arranjo ou reação do

artesão à madeira, é ao mesmo tempo um *abrir*; um *desencobrir* as coisas dentro do mundo que funda.

Visto isso, a arte, como *τέχνη*, seria uma forma de desencobrimento que vem pôr a descoberto uma produção de sentido; a arte corresponde à *άλιθεια*, um modo de desencobrimento livre do ditame uniforme da *adequaçāo*. A arte como *τέχνη* pertence à poesia; é o modo de *άλιθεια* que faz brilhar o seu desencobrimento como desencobrimento, ao contrário da essência da técnica moderna (*Gestell*) – tal como veremos no segundo tópico deste trabalho –, que se desencobre enquanto busca incessável pela *provocāção* (*Herausfordern*) e, portanto, encobrindo o seu próprio caráter de desencobrimento ao dispor a natureza como mero fundo de reserva (*Bestand*). Ou seja, enquanto a técnica moderna tenciona tornar a natureza *disponível* ao seu ciclo vertiginoso de exploração e consumo, a *τέχνη* grega conduz cada desencobrimento ao seu brilho próprio, à sua beleza, sem, todavia, encobrir a multiplicidade de outras possibilidades, simplesmente por ser *produção* de sentido; condução ao desencobrimento:

«[...] a arte chamava-se apenas *τέχνη*. Era um desencobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, *ποίησις*, isto é, integrada na regência e preservação da verdade.» (HEIDEGGER, 2000a: 35)

A essência da arte é *ποίησις*, poesia, e a essência desta é a verdade. Nesta perspectiva, aquilo que faz da verdade o que ela é, se traduz como um acontecimento histórico desde o qual o mundo de um povo se desencobre. A verdade compreendida deste modo é uma retomada do fenômeno que o grego chamou *άλιθεια*: fenômeno desde o qual o ser dos entes põe-se em manifesto. Verdade que, assim, reporta-nos para o próprio acontecimento do mundo. O acontecimento da arte como poesia, e a poesia como instauração da verdade permite a fundação de um mundo como clareira histórica de desencobrimento dos entes com os outros e com as coisas de maneira apropriada.

Neste ponto de debate sobre arte e verdade, desponta um elemento de grande relevo em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, a saber, o antagonismo entre mundo e terra. A partir do combate de mundo e terra – o pôr-se-em-obra-da-verdade que está em jogo na obra de arte –, faz-se possível compreender todo o pensamento heideggeriano em torno da arte e da verdade na fundação originária de

um mundo histórico. A instauração de um mundo e o surgir diante da terra constituem os dois traços fundamentais no ser-obra da obra, ou seja:

«O mundo é a abertura que se abre das longas vias das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico. A terra é o surgir diante, não impelido para nada, daquilo que constantemente se encerra, e que, assim, põe a coberto. Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo.» (HEIDEGGER, 2012a: 47)

O combate originário de mundo e terra marca a obra de arte, pois não é outra coisa que está em jogo na obra de arte senão a relação entre mundo e terra. Este intrínseco co-pertencimento de elementos antagônicos leva-os a uma tensão extrema no interior de sua unidade. A terra, em sua retração, é conduzida a um irromper no aberto do mundo que, por seu turno, não pode desprender-se da terra pelo fato de fundar-se nela. Ser obra quer dizer levantar (*Aufstellung*) um mundo, sendo que aqui mundo não é uma simples reunião de coisas existentes, mas sim o livre domínio onde todo ente pode surgir e ter significado. Assim, a obra enquanto obra levanta um mundo e mantém aberto o aberto do mundo, porém, ao instalar um mundo, longe de deixar desvanecer a matéria, a obra faz sobressair a terra no aberto do mundo da obra, isto é, «[...] a obra faz a própria terra entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí. *A obra deixa a terra ser terra*» (*id, ibid.*: 44). Portanto, a obra de arte que repousa em si mesma advém desse combate entre mundo e terra. Mas a terra só irrompe pelo mundo e o mundo só se funda na terra. E o que tem lugar por meio do templo grego ou da estátua de um deus é não apenas a eclosão do mundo, mas a sua instauração sobre a terra. A obra, ao mesmo tempo em que abre um mundo, faz vir a terra: é o que articula e reúne a unidade das manifestações humanas.

Só neste caso a verdade insere-se na obra, quer dizer: «[...] a verdade está a ser apenas enquanto combate entre clareira e encobrimento no estar-em-antagonismo do mundo e da terra» (*id, ibid.*: 65). A clareira, esse lugar aberto no próprio ente, é o acontecer mesmo de seu desencobrimento, e é tomada no combate originário, ao qual a obra de arte dá lugar no antagonismo entre seus elementos indissociáveis: mundo e terra. Para compreendermos melhor este ponto, passemos, então, à peculiar consideração de Heidegger sobre uma pintura de Van Gogh de um

par de sapatos de camponês; na pequena superfície da tela, a intrincada poesia da existência da camponesa se deixa pôr em manifesto:

«Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si.» (HEIDEGGER, 2012a: 28-29)

Heidegger dá início a descrição do que vem a ser o utensílio do calçado. A evidência de que qualquer um conhece o que são calçados reside na visada dos mesmos como o que deve ser à mão em alguma serventia: «todos sabem o que é que faz parte de um sapato [...] Tal utensílio serve para calçar os pés. De acordo com a serventia [a que se destinam] –, se [são] para trabalhar no campo ou para dançar – o material [de que são feitos] e a forma variam» (*id., ibid.*: 27). Esta é a visada já alcançada pela análise do utensílio feita por si: «[...] o ser-utensílio do utensílio consiste na sua serventia» (*id., ibid.*). O exemplo da obra de Van Gogh torna patente o ser do utensílio e o ser da obra, e, junto a isso, a capacidade de descobrimento da obra e do lugar a que pertence o utensílio e a camponesa à qual, por sua vez, o utensílio pertence. O modo de ser do utensílio repousa na sua serventia. Mas esta, por seu lado, só é possível graças à *fiabilidade*. Por força da fiabilidade, a camponesa está entregue à terra e está certa de seu mundo. O utensílio enlaça mundo e terra enquanto mundo e terra do *Dasein*. «Para ela [a camponesa] e para aqueles que, junto com ela, são deste modo, o mundo e a terra estão apenas aí: no utensílio» (*id., ibid.*: 29). O que há de essencial no utensílio, todavia, é desde sempre inseparável do mundo e da terra a que ele pertence, isto é, se a fiabilidade do utensílio é que primeiramente dá ao simples mundo sua segurança e confere à terra a liberdade de seu constante romper, ele próprio, utensílio, é um signo da finitude do *Dasein* e sua pertença a mundo e terra; que o utensílio seja no modo da fiabilidade indica a

condição finita do *Dasein*. A pintura do par de sapatos da camponesa *diz* tudo isso por si mesma.

Assim como a *τέχνη* grega, também a técnica moderna refere-se ao desencobrimento que é seu domínio. Entretanto, o desencobrimento da *τέχνη* é transformado pelo desencobrimento provocador da técnica moderna: a *Gestell*. Nos gregos, a *τέχνη* como capacidade para produzir utensílios e obras de arte, conduzindo assim à mostraçāo entes que a natureza seria incapaz de produzir, não implicaria jamais numa atitude arrogante sobre a *φύσις*. Nos modernos, desde que o desencobrimento passa a ser visto como certeza que se assegura dela mesma na transparência total dos objetos que ela se propõe, a técnica moderna converte-se numa infindável provação generalizada da *φύσις*. Tal desencobrimento, portanto, dar-se-ia sobre o modo da provação. As coisas passam a ser compreendidas no âmbito de uma *composição* que estabelece entre elas nexos de causalidade e constâncias expressas em leis seguras. É desta maneira que a moderna metafísica do sujeito idealiza a essência da natureza como objeto de protótipo mensurável de uma técnica através da qual se fornece o fundamento para a possibilidade, ou até mesmo, a necessidade de dominar a natureza mediante a tecnologia maquinística. No que se segue, veremos em que reside esta essência da técnica moderna enquanto *Gestell*.

2. A ESSÊNCIA DA TÉCNICA MODERNA

Segundo Heidegger, o modo de representar humano, marcado pela tradição metafísica, em nenhuma parte encontra outra coisa que não seja um mundo determinado pela mobilização total. Tal modo de representação típico da Modernidade é a técnica, por meio da qual, de um modo distinto da percepção grega, a *re-praesentatio* moderna teria seu fim em pôr algo diante de si a partir de si mesmo e assegurá-lo como objetividade. É assim que Heidegger vê a Idade Moderna como o encontro entre a técnica – determinada à escala planetária – e o homem. Em *Identität und Differenz*, Heidegger insiste nesta pergunta: Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não só isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado para

armazenar o ente que aborda como reserva para seu planificar e a realizar esta exploração indefinidamente (Cf. HEIDEGGER, 2006: 43-44). Ora, nos anos 30, em sua conferência *Die Zeit des Weltbildes*, Heidegger já se move no mesmo sentido deste pensamento dirigente, de modo particular, ao apontar os fenômenos que integrariam a essência da época moderna, a saber, o advento da ciência, a técnica mecânica, a transformação da arte em estética, a ideia do obrar humano como cultura. Aqui, a questão fundamental situa-se, porquanto, em torno da imagem do mundo concebida por meio da metafísica moderna:

«[...] quando meditamos sobre a Modernidade, perguntamos pela imagem do mundo moderna. Caracterizamo-la através de uma demarcação contra a imagem do mundo medieval e antiga. Mas porque perguntamos, na interpretação de uma era histórica, pela imagem do mundo?» (HEIDEGGER, 2012b: 111)

A resposta a tal questão requer que a Modernidade seja compreendida não somente através dela mesma, mas como resultado de algumas decisões metafísicas que, ao longo da história ocidental, encobriram o sentido originário do ser e prepararam o advento da ciência e da técnica modernas. Em suma, pode-se indicar algumas destas decisões: a) o ser pensado unicamente como causa e fundamento do ente, como realidade, como substância; e não como possibilidade originária ou fundamento sem fundo (*Abgrund*); b) o ser pensado no horizonte do ente, esquecendo-se a *diferença ontológica* entre ser e ente; c) a metafísica como uma lógica determinada através da conexão entre fundado e fundamento, e por ser lógica, a metafísica se exibe enquanto ôntica, porque o ser é apreendido enquanto fundamento do ente; d) o ser pensado a partir da Lógica e não como condição de todo dizer e pensar; e) enfim, a interpretação da essência da verdade como *adequação*, que aflui numa via representacional ao ser e na determinação do homem à condição de *subiectum*.

Para Heidegger, o desencobrimento que impera na era da técnica tem o caráter de pôr no sentido da *pro-vocação*, o que tem lugar mediante a relação ontológica demandante/disposição, modo do desencobrimento técnico para o qual Heidegger atribuiu o conceito de *Gestell*. No âmbito de uma planificação geral, o ente em seu todo é concebido pelo viés de seu ordenamento no ciclo de produção. A determinação ontológica do *Bestand* (ente como *reserva*) não é a *Bestandlichkeit* (a

permanência constante), mas a *Bestellbarkeit*, a constante possibilidade de ser ordenado e comandado. A *Gestell* não é nada de técnico, isto é, nossa época não é técnica porque existem máquinas a vapor e depois motores de explosão, mas ao contrário: se há tais coisas é porque a época é técnica. Isso que chamamos técnica moderna não é só uma ferramenta, um meio em contraposição ao qual o homem atual pudesse ser senhor ou escravo; não apenas determina os meios de transporte, a distribuição de alimentos e a indústria do ócio, mas toda atitude do homem em suas possibilidades, ou seja, cunha previamente suas capacidades de equipamento. Isto significa, afinal, que o domínio prático da técnica e seu respectivo desdobramento pressupõe já a incondicional submissão metafísica perante a técnica (Cf. HEIDEGGER, 1981: 17).

O desencobrimento da técnica moderna tem um sentido diverso de toda técnica anterior, «[...] por apoiar-se e assentar-se na moderna ciência exata da natureza» (HEIDEGGER, 2000a: 15-16). A *Gestell* faz exigências aos entes em sua totalidade para servirem como estoques, e estas exigências são consonantes com o modo de ser não dos vários entes eles próprios mas apenas da técnica. Hoje em dia, adverte Heidegger, explora-se uma área da terra a fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era outro o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dispor ainda significava lavrar, ou seja, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na semeadura, apenas confiava a semente às forças de crescimento (Cf. *id, ibid.*: 15). Nesta esfera, restituindo o pensamento do Jünger dos anos 30, Heidegger declara que a era na qual os trabalhadores estão a moldar a estrutura básica do fazer humano, ou seja, «[...] na ordem metafísica de hoje, o trabalho (ver Ernst Jünger, «Der Arbeiter», 1932) alcançou a objetivação incondicional de todo vigente que vigora na vontade de vontade» (HEIDEGGER, 2000b: 70).

Esta constatação indica a maneira basilar de como ocorre o processo de objetivação da relação do homem com a terra, a que faz com que o cultivo seja substituído pelo trabalho industrial mecanizado. A agricultura industrializada não permite nascer nem crescer, não propicia que os frutos se mostrem eles mesmos a partir deles mesmos; mas, ao invés disso, ela faz os produtos agrícolas e, em consequência, aniquila os frutos da terra que alimentam os humanos. Neste sentido,

mais do que extrair, a intenção e o desafio da técnica moderna é explorar, armazenar. Logo, o que há de distinto na técnica moderna é justamente o caso dela ser, ao mesmo tempo, *pro-dução* e *pro-vocação* (*Herausfordern*). A essência da técnica moderna, enquanto *com-posição*, extrai trabalho do trabalhador tal como intima o engenheiro a extrair mais energia dos combustíveis; força a celulose a sair da madeira, e, no último termo da sua eficiência, provoca a geração de energia nuclear da própria matéria.

Posto isso, desponta outro conceito decisivo para a compreensão da essência da técnica moderna. O estatuto ontológico da natureza no seio do mundo tecnológico é o de ser um mero recurso, uma dis-ponibilidade, e consequentemente um potencial fundo de reserva disponível (*Bestand*). A natureza se converte, assim, em reservas – no significado econômico da palavra –, em fundos que podem ser explorados no modo de fonte de energia para a técnica e a indústria modernas. Este modo de intervenção do homem da técnica altera, inclusive, o significado originário das coisas existentes: um rio, o Reno, por exemplo, que aloja uma usina hidroelétrica deixa de ser ele mesmo, e passa a figurar como um *dis-positivo*, fornecedor de pressão hidráulica (Cf. HEIDEGGER, 2000a: 16).

Na *Gestell*, o homem almeja submeter a natureza a uma experiência constante de homogeneização e se torna também, em igual medida, dominado e subjugado em sua existência por este projeto totalizador. Aqui teríamos o anúncio do ataque total contra a vida e a essência do ser humano, pior do que a explosão de uma bomba de hidrogênio. Mesmo se as bombas desse padrão não detonarem, continuará, em função dos persistentes resultados da pesquisa genética, a mais radical e inconcebível transformação do mundo humano. Quanto a isso, diz Heidegger no § 26 de *Überwindung der Metaphysik*:

«Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da investigação química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, condecorado este ano [1949] com o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, permitiram a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, de acordo com a demanda.» (HEIDEGGER, 2000b: 93)

Dado que, na era atômica, a investigação científica descobre mais coisas sobre a estrutura genética do organismo humano, tal informação pode alterar fundamentalmente a maneira como a humanidade trata o seu próprio organismo: os investigadores definem a vida humana em termos de estrutura genética. Com o pleno domínio do código genético, os cientistas podem, dentro de um tempo previsível, tornar-se capazes de fabricar o homem, constituí-lo em sua própria essência orgânica, tal como ele se fizer necessário: homens hábeis e inábeis, inteligentes e estúpidos. É assim que a humanidade se converte no seu próprio objeto, como afirmara Jünger, em *Der Arbeiter*, com respeito ao *tipo* (*Typus*) do trabalhador que, ao se deslocar para além do dualismo sujeito e objeto, torna-se não só no sujeito de processos técnicos, mas, ao mesmo tempo, no seu objeto.

Na medida em que o homem eleva-se à condição de *subiectum*, cuja essência é o re-presentar (*Vor-stellen*), mais se fortalece nele a atitude de colocar-se frente ao mundo, tomando-o como objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. O que temos, com isso, é a experiência de uma subjetividade que precisa fundar racionalmente a si mesma como a sede das representações para que possa cunhar, por meio de si mesma, uma via de acesso efetiva às coisas. Assim, a natureza é disposta ante ao homem através de seu representar, apresentando-se a ele como mera objetividade disponível ao cálculo nivelador. A terra e sua atmosfera convertem-se em matéria-prima, ou seja, em fundo de reservas. Da mesma maneira, o homem converte-se em material humano que se emprega aos fins propostos. A essência da vida deve entregar-se à organização técnica, pois o modo de desencobrimento que domina a técnica moderna possui o caráter do que convoca e requer no sentido do desafio: a energia oculta na natureza é explorada, transformada e armazenada. O armazenado por sua vez, é novamente distribuído e este é novamente reprocessado: «[...] extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento» (HEIDEGGER, 2000a: 18). Este modo de desencobrimento desafia as energias naturais a serem retiradas e postas para, em um círculo infindável, serem requeridas pela produção e consumo, porque *controle* e *segurança* constituem prontamente as marcas fundamentais da *Gestell*.

A perspectiva heideggeriana nos coloca a compreensão da essência da técnica como *destinamento*. A *Gestell* adquire as características de um destino, isto é, de um modo de destinar-se o ser ao *Dasein*. Por isso, a técnica não é a totalidade

de instrumentos e artefatos, mas um modo de desencobrimento pelo qual a *verdade* tem-se constituído no calculável e na demanda exploradora. Para Heidegger, questionar a essência da técnica assume o caráter de um pensamento sobre o próprio modo de desencobrimento do ser. É a técnica que põe o homem no caminho do desencobrimento, isto é, no caminho pelo qual o homem manifesta e interpela seu direcionamento ao ser. A pergunta pela essência da técnica está intrinsecamente relacionada à questão que conduziu todo o pensamento de Heidegger: a questão do sentido e da verdade do ser, já que a essência da técnica é o próprio modo de desencobrimento/verdade do ser. A técnica, na medida em que é concebida como o acabamento da metafísica, pressuporia uma determinada concepção da essência do ser – como o meramente disponível – e da verdade fundada na certeza de si.

Com esta análise heideggeriana da atual situação do homem no seio do mundo técnico, lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade, pode-se concluir que o sentido da *Gestell* se deixa entrever nos seguintes traços: a) a perda da relação originária com a natureza, que resulta na desolação da natureza através da técnica, pois na técnica não há natureza, senão o que a própria técnica permite essencializar-se por ela mesma, outros termos, tudo o que é *tocado* pela técnica recebe outra essência a partir dela. Lembremos aqui o caso paradoxal da usina hidroelétrica, apresentado em *Die Frage nach der Technik*; b) o problema referente à relação sujeito e objeto: o homem se dissolve na objetivação absoluta da totalidade do ente e deixa de ser sujeito. Em *Die Zeit des Weltbildes*, Heidegger busca assinalar que, no império planetário do homem organizado tecnicamente, o subjetivismo alcança seu ponto mais elevado. Mas isto, contudo, não é senão a própria objetivação do homem, em meio da uniformização ordenada de maneira sistemática; c) junto a isso, está a constatação de que a técnica planetária constitui parte integrante do processo de desaparecimento da diferença entre mundo orgânico e mundo mecânico, por exemplo. Em textos como *Überwindung der Metaphysik*, *Die Frage nach der Technik* ou *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Heidegger diz que tais diferenças são neutralizadas porque o próprio homem é transformado em material clínico da investigação científica, tudo isso em meio ao triunfo do equipamento e do auto-ordenamento controlável de um mundo científico-técnico. Neste ponto, poder-se-ia apontar a proximidade entre Heidegger e Jünger, pois, no dizer de Jünger, a *mobilização total* que se realiza através da técnica à escala planetária tem um

caráter uniforme de disciplina, ou seja, um caráter instrumental que submete a si o próprio corpo humano. A partir disso, Jünger sublinha em *Über den Schmerz* que, também na medicina, o corpo converte-se, em grande medida, num objeto: assim é com a anestesia que, por um lado, aparece como uma liberação da dor, e, por outro, transforma o corpo humano num objeto aberto à intervenção mecânica à maneira de uma matéria sem vida (Cf. JÜNGER, s. d.: 195). Hoje, a lógica inerente à compreensão técnica do mundo, mobilizada desde o interesse pelo domínio exaustivo da natureza, impregna todos os âmbitos de nossa existência com a operatividade e o cálculo do tipo de razão que nela se exerce, convertendo o mundo em um *não-mundo*. Neste sentido, Heidegger permite compreender que o pensamento calculador não é a consequência mas o fundamento de uma *existência unidimensional*.

Em *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, o filósofo da Floresta Negra fala de uma essência destrutiva do cálculo, que confere uma aparência de produtividade ao pensamento calculador, enquanto faz valer o ente apenas naquilo que pode ser produzido e absorvido segundo as leis de um mercado global. Diante da aridez da lógica e do cálculo, Heidegger propõe uma forma de pensamento dócil ao apelo do ser, há muito silenciado. Portanto, é no encalço desta perspectiva que encerramos nosso trabalho: talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernetica que tudo arrasta consigo. Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem a eficácia e, contudo, constituindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo (Cf. HEIDEGGER, 2007: 89).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- FOLTZ, B. V.: *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Lisboa, Instituto Piaget, 2000.
- HEIDEGGER, M.: «A origem da obra de arte» in *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte et al. 2.ª ed.. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012a.
- _____ : «O tempo da imagem do mundo» in *Caminhos de Floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá, 2.ª ed.. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b.

- _____ : «Die Frage nach der Technik» in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000a.
- _____ : «Überwindung der Metaphysik» in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000b.
- _____ : «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» in *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- _____ : *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.
- _____ : *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- JÜNGER, E.: «Über den Schmerz» in *Werke*, Band 5, Essays I. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, s. d.
- ZIMMERMAN, M. E.: *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política e arte*. Lisboa, Instituto Piaget, 1990.

PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA

A FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL E AS POSSIBILIDADES DE TEMATIZAÇÃO DA AÇÃO CLÍNICA EM PSICOLOGIA

Carmem Lúcia Brito TAVARES BARRETO
Universidade Católica de Pernambuco
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica

RESUMO: O presente trabalho objetiva refletir a ação clínica em Psicologia a partir dos pressupostos ontológicos presentes na Analítica Existencial de Heidegger. Sua base fenomenal parte da reflexão da experiência clínica da autora e retoma, criticamente, o enredo da clínica como prática psicológica atrelado à dimensão técnica, engendrada pelos diversos sistemas e projetos da Psicologia Moderna. Para além desse contexto, apresenta o modo de ser do homem como “ser-no-mundo” como uma contribuição da fenomenologia existencial para repensar a ação clínica. Entende-se que a noção heideggeriana de “ser-no-mundo-com” demarca uma atitude clínica diferenciada e oferece novas possibilidades de tematização da ação clínica em Psicologia. A ação clínica de perspectiva fenomenológica existencial, ao considerar a experiência de si e do outro como “ser-no-mundo-com”, apresenta-se como espaço de abertura e cuidado para possibilidades históricas do apropriar-se, pelo cliente, da ambivalência da sua existência, caminhando para um cuidar de si.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia; Ação clínica; Fenomenologia existencial; Ser-no-mundo

ABSTRACT: The present work has the aim to think about Psychology clinical action, using the ontological assumptions of Heidegger's Existential Analysis. The phenomenal basis reflects on the author's clinical experience and critically recaptures the clinical plot as psychological practice linked to a technical dimension, engendered by Modern Psychology's multiple systems and projects. Beyond this context, the presentation of being as 'being-in-the-world' is a contribution of existential phenomenology to rethink clinical action. It is stated that Heideggerian notion of "being-in-the-world" marks a differentiated clinical attitude and offers new possibilities for thematization of clinical action in Psychology. Considering the experience of the self and of the other as "being-in-the-world", clinical action under existential phenomenological perspective presents as an opening and caring space for the client to embrace historical possibilities on the ambivalence of existence, moving towards self-caring.

KEYWORDS: Psychology; Clinical Action; Existential Phenomenology; Being-in-the-world

INTRODUÇÃO

O momento atual, ao colocar em risco a vida humana, instiga-nos a pensar criticamente sobre questões cruciais do nosso tempo, tendo em vista a abertura de novas brechas para o pensamento e para a ação presente. Tal trabalho crítico tem como proposta uma apropriação positiva do passado, visando a uma reinvenção do presente, com o objetivo de abri-lo para a indeterminação do futuro. Assim, será possível fazer um “diagnóstico do presente” que possibilite pensar novos modos de ser. Essa é a proposta apresentada por Duarte (2010) que, ao partir da hipótese de que a vida humana está exposta a toda sorte de riscos na modernidade tecnocientífica, confronta a tarefa empreendida por Heidegger, Arendt e Foucault, com o objetivo de ampliar a compreensão da atualidade e considera que os autores referidos empreendem a tarefa de assumir o risco de viver e pensar de outro modo, compartilhando o mesmo horizonte hermenêutico e o questionamento crítico do presente.

Diante de tal contexto, perguntamo-nos como a Psicologia pode ser também confrontada por esse “diagnóstico filosófico da atualidade” e quais brechas podem ser desveladas na tentativa de pensar a ação clínica. Possibilidade que exige o delineamento de novas formas de compreensão da constituição da subjetividade e dos modos de sofrimento contemporâneo, os quais, por não responderem às indicações terapêuticas nem se enquadram nas normas estabelecidas pelas teorias psicológicas tradicionais, são rotulados, excluídos e desconsiderados como modos possíveis de ser no mundo com os outros.

Uma contribuição significativa nessa direção é apontada por Figueiredo (2009) ao indicar que a “era das escolas” se extinguiu nos últimos trinta anos. Tal constatação pode ser considerada como uma brecha que possibilita outra forma de pensar, caracterizado por *atravessamento de paradigmas* com a superação de velhas separações e oposições teóricas e a consequente desconstrução de oposições paradigmáticas, culminando na proposta de uma *teoria geral do cuidar*, de base psicanalítica.

Mas, para além da psicanálise, como pensar a Psicologia na atualidade, que atravessamentos precisa fazer para se desvincular do modelo das ciências naturais e poder acolher o estranho e a alteridade com a produção da diferença emergente? Apesar de reconhecermos hoje a dispersão do pensamento psicológico e a falência da “era das escolas” – fechadas em dogmas e princípios – ainda temos dificuldades de, no campo da ação clínica, atravessarmos as fronteiras definidas que demarcam os diagnósticos e as intervenções clínicas por territórios teóricos e limitações de domínio. Como então pensar «um processo transformador e instituinte de novos modos de estar no mundo, transmutando-se do lugar de *explicação sobre* para o lugar de *aprender com* ou *aprender entre*» (MORATO & ANDRADE, 2004: 347).

Para empreendermos tal tarefa, torna-se necessário, seguindo Benjamin (2006) assumirmos a proposta de limiar (*Schwelle*) que, por pertencer ao domínio das metáforas espaciais, orienta as operações intelectuais, inscrevendo-as num registro de movimento, de passagens, de transição entre dois territórios, assumindo a ordem do espaço e do tempo. A passagem indica justamente os pontos de fissura e, em contrapartida, revela os impasses e as impossibilidades que marcaram o pensamento no seu registro sistemático anterior. Nessa direção, a ruptura é indicação de movimento, de novos modos de pensar.

É nesse contexto que o dialogo com o pensamento de Heidegger pode contribuir, já que delineia uma compreensão filosófica crítica da modernidade. Época histórica instituída quando as relações do homem com o homem e com os demais entes se dão a partir das exigências e imperativos da ciência e da técnica – a questão do ser torna-se então absurda e sem sentido, destinada ao esquecimento. O esquecimento moderno da questão do ser em sua verdade *epochal* coloca em xeque conceitos filosóficos modernos – subjetividade, objetividade, representação, humanismo – importantes para a constituição da Psicologia como ciência. Como então tentar responder a este impasse?

Nas últimas décadas, as discussões e as pesquisas sobre a prática psicológica vêm voltando sua atenção para a necessidade de reconhecimento do outro na constituição da subjetividade, questionando a ontologia do sujeito fundada no século XVII, em que o sujeito (*subjectum*) é representado como transparente a si mesmo, acedendo à certeza da existência pela dúvida cartesiana. O sujeito, enquanto fundamento, tornou-se equivalente à consciência como doadora de sentido e

fundadora dos critérios de verdade de conhecimento. Nessa dimensão epistemológica, sujeito é sinônimo de subjetividade e de consciência.

Tal contexto desvela o desencontro histórico entre os novos saberes psicológicos engendrados pelos modos de subjetivação e de sofrimento contemporâneos e o projeto epistemológico moderno ancorado na subjetividade supra-humana, desencarnada e infinita, que serviu de fundamento para a constituição da Psicologia. Essa situação demarca a necessidade constante de posicionamento crítico e investigativo diante das teorias psicológicas e da concepção de subjetividade que sustenta suas propostas de ação clínica.

Nessa direção, a perspectiva heideggeriana se apresenta de importância decisiva para efetivar a crítica da cultura psicológica regida pelo projeto epistemológico moderno, ao possibilitar ressonâncias para pensar outros modos de constituição da “subjetividade” e outras formas de ação clínica não restrita à ontologia das coisas e do ente, insuficiente para acolher e acompanhar o destinar-se do homem na atualidade.

Por esse caminho, configura-se o objetivo do presente trabalho, na tentativa de delinear novas possibilidades de pensar a ação clínica a partir dos pressupostos fenomenológicos existenciais, ao modo de Heidegger, cuja tarefa suscita uma discussão mais sistemática sobre a questão da intersubjetividade e suas vicissitudes na prática psicológica.

A FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL E A PSICOLOGIA

Inicialmente é importante demarcar a desconstrução operada pelo próprio Heidegger no modo de pensar e representar a psique.

«Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui por diante se chamará “*Da-sein*” ou “*ser-no-mundo*”» (HEIDEGGER, 2001: 33)

Diante de tal afirmação, os pressupostos norteadores da constituição da Psicologia Científica são colocados em xeque. No entanto, ao confrontá-los, novas possibilidades de pensar a Psicologia e a ação clínica podem apresentar-se.

Para tanto é necessário retomar a compreensão empreendida por Heidegger (2001) sobre a ciência. Considerada como um dos fenômenos essenciais da Idade Moderna apresenta como resultado mais visível a técnica mecanizada, reduzindo a atividade do homem moderno e contemporâneo à predominância da razão tecnológica. Nossa cultura está dominada por essa perspectiva e, no sentido corrente, apreende-se a técnica na sua dimensão instrumental, possibilitando a ação humana atingir determinados fins regidos pelo princípio da causalidade.

Isso significa que assumimos o real e a natureza como grande fundo de reserva, disponível para extração e obtenção, transformação e acumulação, sob o comando do cálculo e da previsão. Esta posição, compreendida por Heidegger como “provocação”, situa-se totalmente distante do sentido grego de instrumento e causa. A técnica, na sua origem grega, é apreendida como desvelamento, forma de apresentação da verdade (*Aletheia*), totalmente distante da forma apreendida na modernidade.

Tais reflexões possibilitam questionar a constituição da Psicologia como ciência moderna e sua vinculação à aplicação técnica decorrente das teorias psicológicas, abrindo, assim, para outros modos de pensar a Psicologia contemporânea e a clínica psicológica, abertas às inquietações e “estranhamento” da existência humana, não mais submetida aos ditames das ciências da natureza.

As teorias psicológicas, segundo Heidegger (2001) surgem sob a pressão da tradição e apresentam-se como tentativas de objetivação do homem. Acrescenta ainda que a Psicologia justifica-se pelo fato de reconhecer algo não-material no homem, mas permanece limitada por tentar determinar o não-material com métodos inadequados – o método das ciências naturais.

Ao lado dessas reflexões, chama atenção a proposta de Figueiredo & Coelho Júnior (2004), ao reconhecerem que a situação contemporânea opõe-se à grande parte da tradição moderna e o campo das psicologias se defronta com as exigências éticas colocadas pela necessidade de reconhecimento do Outro/alteridade como elemento constitutivo das subjetividades singulares. Partindo dessa constatação, apresentam uma nova caracterização da experiência de intersubjetividade que

rompe com a tradição moderna das teorias psicológicas que partem do “Eu” como unidade autoconstruída, independente da existência de um “Outro” e de outros singulares. Essa nova caracterização da experiência da intersubjetividade parte de quatro matrizes consideradas como figuras organizadoras de diferentes dimensões da intersubjetividade.

Para o objetivo do presente trabalho nos deteremos na matriz da “intersubjetividade trans-subjetiva” que, partindo da *analítica existencial* proposta em *Ser e tempo*, apresenta-se como uma modalidade pré-subjetiva da existência e refere-se a um campo de uma realidade primordial – anterior à separação entre interno e externo –, concebida como continente, com relação à experiência subjetiva. Nessa experiência, constituída como solo de acolhimento e sustentação, o Outro/alteridade emerge como constitutivo das experiências subjetivas com um caráter de inclusão primordial, não se colocando o problema epistemológico de se é ou não possível conhecer o Outro.

Nesse plano não cabe a noção usual de intersubjetividade tributária da tradição filosófica moderna, que parte da primazia do sujeito e da razão. Como também não cabe a definição psicológica de intersubjetividade que ressalta a dimensão do nós – situação em que dois ou mais sujeitos, por suas mútuas relações, formam uma sociedade ou comunidade. O próprio Heidegger aponta:

«A teoria psicológica usual segundo a qual se percebe o outro pela “empatia”, pela “projeção” de si mesmo no outro, não significa nada, porque a representação de uma empatia e de uma projeção sempre já pressupõe o ser-com o outro e o ser-com do outro comigo. Ambos pressupõem o ter compreendido o outro como uma outra pessoa, senão eu estaria projetando para dentro do vazio.» (HEIDEGGER, 2001: 184)

A perspectiva heideggeriana parte de condições ontológicas como possibilidades e refere-se a uma compreensão prévia do ser que, ao lado da prévia compreensão do mundo em que somos lançados, apresentam-se como uma tradição que nos constitui sob a tutela do impessoal. A situação de ser lançado, constitutiva da condição humana, abre para diferentes experiências subjetivas e possibilita as interpretações dos entes que nos vêm ao encontro. A distinção primordial do homem consiste em sua relação peculiar com o ser, já que o ser lhe é sempre desvelado pelo sentido prévio que as coisas têm para ele.

Assim, trazendo a discussão para o campo da psicologia, podemos considerar que a tradição que nos procede e nos envolve pode ser compreendida como aquilo que não sendo eu faz com que eu possa vir a ser o que sou. Desse modo, é viável pensar numa “intersubjetividade trans-subjetiva” como uma modalidade pré-subjetiva da existência concebida como continente, com relação à experiência subjetiva (FIGUEIREDO & COELHO JÚNIOR, 2004).

Mas de que alteridade estamos falando? Para Frayze-Pereira (1994), a Psicologia só é possível pela possibilidade de um Outro e pelo seu reconhecimento pelo Eu, já que não há experiência de subjetividade auto-fundante; portanto, não há campo especificamente psicológico anterior à experiência da intersubjetividade. Acrescenta, ainda, que a emergência da experiência de intersubjetividade depende da possibilidade ontológica da relação com o Outro, colocando assim a questão vinculada primordialmente à filosofia e não à psicologia e à antropologia. Nessa direção, fica fundada a possibilidade ontológica de relação com o Outro. No entanto, fica aberto o modo particular como esse relacionamento irá se dar.

Para tentar compreender tal possibilidade, vamos retomar Heidegger, na tentativa de pensar o outro não como acréscimo circunstancial do *Dasein*, mas como participante do ser-no-mundo, mundo onde são compreendidos e desvelados. Nessa direção, «[...] esses outros são aqueles de quem, na maioria das vezes, alguém não pode se distinguir – aqueles no meio dos quais alguém também está» (HEIDEGGER, 1981: 34). Assim, os outros, diferentes de mim e com os quais participo o mesmo ser comum (*Mitsein*), ao se incluírem na cotidianidade, têm uma dimensão ontológica e não epistemológica. Mas “quem” é este ser-aí em sua cotidianidade? O fenômeno que responde a esta questão, bem como as estruturas do ser-aí são modos de ser do “quem”, explicitados existencialmente, primordiais ao ser-no-mundo: o ser-com e o ser-aí-com. Assim, encontrar o outro não significa a simples apreensão ou oposição a um sujeito, ao contrário, «[...] os outros são encontrados emergindo do mundo no qual o ser-aí habita referindo-se a ele através do cuidar» (HEIDEGGER, 1981: 35). Desse modo, o ser-aí comprehende a si mesmo em termos de seu mundo, apreendendo os outros não como pessoas-entificadas, mas “em trabalho”, encontrados como seu ser-no-mundo. A compreensão de ser implica a compreensão dos outros, mas não se apresenta como um saber sobre si e sobre os outros, derivado de um conhecimento elaborado. Apresenta-se, primordialmente, como um modo

existencial de ser, que torna possível esse conhecimento elaborado. Assim, «[...] o conhecer-se (*sicknen*) está fundado no ser-com que é compreendido primordialmente; ele atua, de imediato, em acordo com o modo de ser que nos é próximo – o ser-no-mundo como ser-com» (HEIDEGGER, 1981: 44).

A AÇÃO CLÍNICA EM PSICOLOGIA NUMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

A partir das reflexões desenvolvidas, vamos recorrer a Heidegger, na tentativa de pensar a ação clínica desvinculada da mera aplicação das teorias psicológicas. Para isso, retomamos a consideração que desenvolve nos *Seminários de Zollikon* quando apresenta a *Daseinsanalyse*, análise da existência, como o exercício ôntico da analítica ontológica empreendida em *Ser e tempo*. Acrescenta ainda a importância decisiva de

«[...] que cada fenômeno que surge na relação analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial.» (HEIDEGGER, 2001: 150)

Assim, pode-se pensar a *Daseinsanalyse* como o exercício da analítica na clínica psicológica, que elabora tematicamente a existência factual do cliente, remetendo-a às suas estruturas existenciais ontológicas constitutivas. Nesse sentido, pode ser compreendida como um espaço de re-articulação possível, com possibilidade de alargar o presente como campo de significância.

O ser humano está lançado em um mundo inóspito, na condição de exilado, acossado para dar conta do seu acontecer humano. As estruturas ontológicas fundamentais do homem – *Dasein* – consideradas por Heidegger como existenciais – são as possibilidades do acontecer dos fenômenos psicológicos.

Compreensão assim permite dizer que o sofrimento humano, apesar de sua manifestação na esfera do psicológico, demanda entendimento que acolha a dimensão originária, ou ontológica, do acontecer humano. Tal dimensão leva a ir-se para além do nível das técnicas e teorias psicológicas fundadas em pressupostos metafísicos da subjetividade; aponta para a emergência de uma ação clínica que

transite entre a compreensão psicológica dos fenômenos clínicos e a ontologia existencial, ao modo de Heidegger. Sendo assim, poderia ser constituída por uma abertura do “olhar clínico” que, afinado por preocupações filosóficas acerca do homem, vislumbrasse outra ótica no horizonte em que o ser humano fosse compreendido na condição de ser-no-mundo-com-os-outros. Tal possibilidade – já não subordinada a pressupostos ontológicos metafísicos que norteiam a compreensão científica da modernidade – abre para outra compreensão da ação clínica compreendendo o homem – *Dasein* – na sua novidade inaugural. *Dasein* escapa de todas as outras tentativas de designação do ser humano como pessoa, sujeito, indivíduo e marca a tentativa de compreensão do homem a partir de sua condição única: ser um ente cuja “essência” reside em não-ser, diferentemente de todos os outros entes, cuja essência aponta para o que verdadeiramente são.

Diante de tal contexto, a ação clínica apresenta-se como possibilidade mediada pelo “mistério” – vigor que possibilita o desvelamento do conhecimento – e pela busca da verdade como “desocultamento”, profundamente imbricada com a ética e com o modo de ser com o Outro que deixa *o outro ser outro* numa abertura genuína e acolhedora em relação ao outro, «[...] compreendida como o modo próprio da relação ética que reconhece a si mesmo e ao outro na sua alteridade» (DUARTE, 2010: 340).

Assim, o Outro não é um acréscimo circunstancial ao *Dasein*, participa do seu ser-no-mundo e é nessa condição que ambos são compreendidos ou desvelados. O ser-aí é essencialmente ser-com, numa perspectiva existencial-ontológica.

Para Nunes, «[...] os outros, como diferentes de mim e com os quais, entretanto, participo do mesmo ser comum (*Mitsein*), não têm um tratamento preferencial epistemológico mas ontológico, dentro, porém, da cotidianidade em que se incluem» (NUNES, 2001: 57). Com os outros *Dasein* exercemos a solicitude, o contínuo cuidar de outrem que me é dado como Outro; «[...] não se trata de um Eu alheio a ser conhecido, mas de um Eu a ser compartilhado» (NUNES, 2001: 57). Esse compartilhar com o Outro de modo envolvente e significativo é o que Heidegger chama de solicitude. Encontrar os outros não significa que aquele outro que encontro seja, de imediato, presença simples e objetivada e depois seja apreendido. Como também não significa um polo distintivo do si mesmo. Contrariamente, o Outro é encontrado emergindo no mundo no qual o ser-aí habita, referindo-se a ele

através da solicitude (HEIDEGGER, 1981). Ontologicamente, há dois modos de solicitude, pode-se cuidar do outro ocupando sua condição de cuidar de si e pode-se se “anticipar” ao outro (*ihm vorausspringt*) em sua existencial possibilidade para poder-ser, possibilitar para que ele se volte para si mesmo autenticamente, para que se torne livre para si.

Partindo desse modo constitutivo do “ser-com” do existir humano, novos caminhos do pensar podem ser abertos para tematizar a ação clínica. Tal compreensão aponta para a dimensão de cuidado como possibilidade de ressignificação da ação clínica do psicólogo que, ao assumir a clínica como modo ôntico possível de cuidar, se preocupa com o acontecer do cliente, atribuindo-se a ação clínica enquanto “ação pré-ocupada”, atenta ao modo de o cliente viver o seu cuidar, a sua existência, a sua história.

Assim, a clínica como cuidado remete aos modos possíveis de cuidar num determinado tempo e espaço. Tal ação abre-se para a escuta de um falar de um existente que vai muito além de ação exercida num plano meramente teórico-científico e ou técnico. Ao contrário, exige conversão teórica no sentido de evitar qualquer tentação de objetivação da experiência e pressupõe a ação de manter-se na abertura à acontecência em que o existir humano consiste

«[...] em meras possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão e pelo tato.»
(HEIDEGGER, 2001: 33)

A ação clínica se reporta à situação clínica sob a forma de solicitude para o cliente e o psicólogo, que se pré-ocupa com o Outro em seu sofrimento. Sofrimento aqui compreendido não como patologia, mas como constitutivo da historia do ser humano, desvelando aspectos de um determinar-se conturbado e enraizado no mundo. Desse modo, sofrimento reflete a própria condição humana de existir – por-se a caminho apesar da inhospitalidade do mundo e da experiência de desamparo diante dessa tarefa tão humana e angustiante, mas, ao mesmo tempo, libertadora. Existir é cuidar – a existência se apresenta como pura possibilidade e abertura ao ser, podendo o homem perder-se ou apropriar-se na existência.

Tal compreensão abre para a ação clínica, configurada como pré-ocupação antecipatória do apropriar-se, pelo cliente, da ambivalência da sua existência,

caminhando para o cuidar de si. Essa antecipação supõe um modo de compreender a condição humana como ser-com e um modo de intervir (ôntrico) em consonância com essa dimensão ontológica da condição humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a ação clínica confrontada com a compreensão critica da modernidade desenvolvida por Heidegger permite pensá-la não mais restrita a hegemonia da técnica e dos limites traçados pela dicotomia operada pela Psicologia científica. A cisão entre mundo interno e mundo externo reproduz a questão “dentro-fora”, própria do modo de pensar da tradição platônica-cartesiana, já questionada desde Husserl, com o princípio da intencionalidade, e desconstruída por Heidegger, com a compreensão ontológica-existencial da condição humana como “ser-no-mundo-com-os-outros”.

Nessa direção, é possível pensar a ação clínica como abertura para “acolher e dar sustentação” à condição ontológica de projetar-se, respondendo ao destino, suspensa ou temporariamente impedida por acontecimentos ou modos de ser. Supõe também abrir-se para o inaudito, permanecer no silêncio que antecede seu evento. Exige defrontar-se como o vazio de respostas prontas, acolhendo a situação em que nada está definido e pronto.

Nossa reflexão pretendeu considerar algumas ressonâncias da filosofia do cuidar de Heidegger para pensar a ação clínica, ressaltando a condição de ser-com e a solicitude ou cuidar do outro, como dimensão constitutiva de outro modo de pensar a ação clínica. Ação compreendida como possibilidade de intervenção do psicólogo implicado no movimento de experiência do cliente, acompanhando-o na tarefa de ampliar o que já sabe pré-reflexivamente, possibilitando que, na situação clínica concreta e totalmente singular, se compreenda e assuma o que ele está sendo e no que pode ser. Assim, a ação clínica desvincula-se da técnica na prática psicológica e vincula-se a responsabilidade do cuidar de nosso destino histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BENJAMIN, Walter: *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- DUARTE, André: *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro, Forense Universitária/GEN, 2010.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio: *As diversas faces do cuidar: novos ensaios de psicanálise contemporânea*. São Paulo, Escuta, 2009.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio, & COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto: «Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade», in *Interações*, 9 (17). São Paulo, Universidade São Marcos, 2004, pp. 9-28.
- FRAYZE-PEREIRA, João: «A questão da alteridade», in *Psicologia USP*, 5 (1/2). São Paulo, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1994, pp. 11-17.
- HEIDEGGER, Martin: *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. São Paulo, Editora Moraes, 1981.
- _____: *Seminários Zollikon*. Petropólis: Vozes, 2001.
- MORATO, Henriette, & ANDRADE, Ângela: «Para uma dimensão ética da prática psicológica em instituições», in *Estudos em Psicologia*, 9 (2). Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2004, pp. 381-387.
- NUNES, Benedito: «A questão do outro em Heidegger», in *Natureza Humana*, 3(1). São Paulo, Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana, 2001, pp. 51-59.

A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER POR PARTE DA PSICANÁLISE DE JACQUES LACAN A PARTIR DA QUESTÃO DA IMAGINAÇÃO TRANSCENDENTAL KANTIANA

Fabíola MENEZES DE ARAÚJO
Instituto de Psicanálise da Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Em *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger traz a apercepção transcendental como provedora do caráter apriorístico da imaginação: a apercepção é um ato, o «[...] ato de se voltar para si mesmo (*Selbstzuwendung*)», através do qual «o ente reencontrado» passa a «nos afetar». O vocabulário, trazido da *Crítica da Razão Pura* não deve obscurecer nosso problema: o caráter apriorístico da apercepção revela-se na medida em que o movimento de voltar-se para si mesmo nomeado de apercepção é descoberto como o movimento responsável por coordenar todas as experiências possíveis. Lacan não é indiferente ao problema destacado, conquanto, é a partir de sua prática clínica que esse psicanalista se permite pensá-lo. Depreende-se dessa prática que a imaginação de fato revela-se como um movimento cujo caráter é trazido à clínica de modo *a priori*. Conquanto, na clínica, esse movimento revela-se como tendo múltiplas faces: o caráter *a priori* pode, por exemplo, provir do discurso do outro. Enquanto provindo dessa modalidade de discurso, o movimento tende a estagnar-se em um único ciclo, o que gera os sintomas nomeados como neuróticos ou histéricos. A partir da forte influência que sofre de Heidegger, Lacan é levado a considerar que a cura psicanalítica funciona ao promover uma mudança no ciclo instalado pelo discurso do outro. Essa mudança compreende a superação do plano do Imaginário em prol de um trabalho que tem lugar junto ao plano do Simbólico. A partir da escuta analítica, o imaginário vem a ser simbolizado, capacitando o ser que procura tratamento a superar o ciclo em que se encontrava.

PALAVRAS-CHAVE: Apercepção transcendental; Ciclo; Discurso do outro

ABSTRACT: *The Reception of the Heidegger's Thought by Psychoanalysis of Jacques Lacan through Kantian Transcendental Question of the Imagination.* In *Kant and the Metaphysics Problem*, Heidegger brings transcendental apperception as the provider of the character aprioristic of the imagination. The apperception is an act, the "act of being back to itself (*Selbstzuwendung*)," "through which" the being is rediscovered as "affecting us". The vocabulary, brought from *Critique of Pure Reason*, shall not obscure our problem: the character aprioristic of the apperception is comprehended as aprioristic because it reveals that the apperception is the movement responsible for coordinate all possible experiences. Lacan is not indifferent to the question appointed although it is from his practical experience that he allows himself to think about it. It appears in his practice that the imagination actually reveals itself as a movement brought to the clinic in an *a priori* way. When considered through the clinic perspective, this movement reveals itself as having many faces: the discourse of the other can be behind the *a priori* character that was bringing, for example. While providing this type of discourse the movement tends to stagnate itself in a single cycle, which leads to the symptoms named neurotics or hysterics. With the strong influence exercised by Heidegger, Lacan is led to believe that the psychoanalytic cure works with the promotion of rearrangement in the cycle that was installed by the discourse of the other. This cure type includes overcoming the Imaginary Plan in favor of a work that takes place along Symbolic Plan. By the analytical listening, the imaginary can be symbolized, enabling treatment to find the overcoming the cycle where the patient was.

KEYWORDS: Transcendental apperception; Cycle; Discourse of the other

Heidegger, nos *Seminários de Zollikon* (2009), confessa se surpreender com a perspectiva de que a psicanálise funcione. Enquanto fundamentada em concepções positivistas, esta modalidade de técnica e de saber estaria fadada a permanecer aquém da possibilidade de tratar o ente que somos. Para que um tratamento desse gênero possa ter êxito o mais importante seria ter clareza quanto ao que determina essencialmente o ente que somos, a saber: o caráter de ente *ek-sistente*, que não se confunde como o caráter de coisa. O caráter de ser-no-mundo realiza-se de modo antagônico ao modo como se realiza o ente simplesmente dado ou ente-a-mão (*Vorhandenheit*). Os saberes que apresentam o homem como coisa desconsideram o caráter de abertura essencial a esse ente e seriam, nesta medida, incapazes de cuidar dele. Resumindo: Heidegger não se atêm à psicanálise por considera-la uma herança do positivismo e, como tal, incapaz de cuidar da essência do homem. Já a recepção do pensamento de Heidegger por parte da psicanálise lacaniana é muito profícua e se realiza maioritariamente na década de 1950. Lacan de certo modo se adianta à crítica lançada por Heidegger dez anos depois. Nesta época, o psicanalista antecipa respostas à questão acerca de como a psicanálise “funciona”. Respostas estas que retomamos no presente artigo. Tendo por norte a questão da imaginação transcendental tal como Heidegger propõe em seu livro sobre Kant (1953) buscamos tematizar brevemente como se dá o desdobramento da teoria lacaniana a partir da influência de Heidegger. Por um lado, se é verdade que a psicanálise não se orienta a partir da abertura (Cf. LACAN, 1981)⁸⁴ como critica Heidegger, por outro lado, Lacan nos traz uma concepção que longe de desprezar a abertura se orienta para uma dinâmica em que se alternam abertura e fechamento (Cf. LACAN, 1988).

Heidegger, em *Kant e o Problema da Metafísica*, comprehende que já em Kant, mais precisamente junto ao conceito de “apercepção transcendental”, temos um questionamento de caráter ontológico. É por ser concatenada pela apercepção transcendental que a imaginação, para o filósofo de Könisberg, se realizaria como um movimento passível de ser apreendido de maneira *a priori*. Heidegger considera

⁸⁴ Tal como o psicanalista também chega a frisar em seu Seminário III.

essa reflexão como um anúncio do caráter ontológico da apercepção. Na medida em que a apercepção transcendental é o moto a partir do qual todas as experiências se realizam e podem se realizar, o Ser ele mesmo precisa ser compreendido como uma realização do “eu penso”: «Só pelo ato se voltar para ele mesmo (*Selbstzuwendung*), que o ente reencontrado pode “nos afetar” (...) A representação da unidade tem, enquanto pensamento puro, necessariamente a característica de um “eu penso”. (...) “Esta consciência pura, originária e imutável, eu a chamo apercepção transcendental”» (HEIDEGGER, 1953, A 116: 137)⁸⁵ cita Heidegger comentando Kant. A apercepção transcendental é destacada como um movimento de unificação que constitui, simultaneamente e a cada vez, o ser e o ente enquanto tal. Esta estrutura é descrita como um movimento unificador que perfaz um todo. Esse todo é tanto o ser-aí quanto o ente que, a cada vez, vem a ser apreendido ao se “estar-aí”. Heidegger considera ainda que esse “todo” se desdobra como “pegado como poder”. Cito: «[...] a representação da unidade, enquanto ela é objetivante, se funde nesta apercepção *pegada como poder*» (HEIDEGGER, 1953: 137)⁸⁶. afirmar a apercepção como “pegada como poder” significa dizer que a apercepção nasce com vistas à possibilidade de realizar-se como poder-ser. Como poder-ser a apercepção é um movimento: de voltar-se para si mesmo com vistas a um fim somente apreendido junto ao próprio movimento de ser.

Apesar de partir de sua prática clínica para pensar a imaginação, o caráter *a priori* desta não foge à atenção de Lacan. Para o psicanalista francês, este caráter *a priori* se evidencia com clareza nos momentos de devaneio. Duas noções serão chave para o desdobramento desta concepção, a saber:

- 1) a noção de “discurso do outro”, que considera a experiência imaginária como uma tentativa de apreender-se a si mesma junto a elementos significantes;
- 2) a noção de circuito significante, que é a dimensão linguística em que o “discurso do outro” se constitui.

Cabe ao tratamento psicanalítico intervir no desdobramento desse discurso de modo a trazer a possibilidade de que o analisando se aparte e se diferencie do discurso do outro. Isso junto ao advento da fala; responsável, por sua vez, por

⁸⁵ Grifos do autor.

⁸⁶ Grifos do autor.

permitir uma historização em que o desejo do Outro possa ter lugar. Como um processo de desvelamento de significantes, o desejo do Outro não pode ser confundido com o discurso do outro. Se o discurso do outro se pauta pelo plano do Imaginário, a experiência analítica é guiada por realizações de caráter imaginário mas, que, ao se darem a medida da fala, permitiriam uma superação desse plano. É a fala quem conferiria às realizações imaginárias um caráter simbólico. Seria a partir deste caráter, por sua vez, que surgiria o poder na experiência da clínica. Esse poder será compreendido como uma realização capaz de evocar a superação do ser e o enfrentamento da morte. Diferentemente da concepção heideggeriana será a partir desse enfrentamento que o ser-para-a-morte e o encontro com o Simbólico passariam a ter lugar⁸⁷.

Tendo pontuado as noções de discurso do outro e de circuito significante enquanto linhas do discurso a partir das quais o ser em questão na análise pode se orientar é possível nos determos mais à questão da imaginação tal como Lacan a formula. A imaginação que se constitui na experiência analítica se orienta a partir da incidência da seguinte repetição: os seres que procuram se analisar se jogariam repetidamente em narrativas. Esse jogo se daria como tentativa de conquistar uma referência, um parâmetro, a partir do qual o ser que fala pode passar a se situar. Com base somente no plano do Imaginário, contudo, esse ser não conquista o poder em questão. Junto às realizações de caráter imaginário, esse ser acaba por evitar a morte e, simultaneamente, o encontro com o Simbólico. A partir da “inversão do discurso”⁸⁸ promovida pela fala e conceitualmente proposta por Lacan o encontro com o Simbólico tenderia a ter lugar. Guiado pela experiência de morte imaginária, o plano

⁸⁷ Na concepção heideggeriana o enfrentamento da morte ou o ser-para-a-morte e o poder-ser realizam-se de maneira simultânea. Já na concepção lacaniana, há o poder-ser na fala capaz de evocar ou não o ser-para-a-morte. Em 1950, esse “ser-para-a-morte” surgirá nos momentos de encontro com o Simbólico. Na trajetória lacaniana esse ser surgirá ainda nos momentos de encontro com o Imaginário e, posteriormente, nos momentos de encontro com o Real. Ao invés de condicionado pela temporalidade ek-sistencial do ser-aí que vai ao passado em direção ao futuro, em Lacan, o ser-para-a-morte estará condicionado pela temporalidade da narrativa, sendo essa temporalidade pautada pelos momentos citados.

⁸⁸ Na “inversão do discurso” que tem lugar na situação analítica, a fala vem a ser “invertida”, no sentido de descodificada, pelo outro, ou pelo “Outro” no âmbito da “linguagem” como um todo. Para que a fala adquira seu caráter existente é preciso que essa realize um processo de decodificação pautado pelo envio e pelo recebimento de significantes, os quais não poderiam adquirir o estatuto de “entes existentes” de outro modo. Esse mecanismo, de lançar e de receber significantes, é um processo onde são circunscritos, a cada vez, circuitos (Cf. LACAN, 1981).

Simbólico passa a poder também ser trazido à fala. Isso aconteceria na medida em que junto à supracitada inversão o ser que procura tratamento passaria a ter o plano do Simbólico como base de realização. Essa realização será compreendida uma “realização ek-sistencial” na medida em que funcionar como um instrumento de realização simbólica. A partir da inversão do “discurso do outro” esse instrumento se mostraria capaz de conferir às realizações imaginárias seu verdadeiro caráter simbólico. Essas realizações, assim compreendidas, terminariam por fomentar uma base a partir da qual o analisando superaria o plano Imaginário em proveito do Plano Simbólico. É preciso dizer que, na década de 1950, junto a esse último plano também passaria a ser descortinado o Real. A dinâmica funcionaria da seguinte maneira: no âmbito do discurso do outro dá-se o fechamento do inconsciente. Já no âmbito do desejo do Outro dá-se a abertura do inconsciente. Tanto no primeiro quanto no segundo âmbito realiza-se o fantasiar, isto é, o imaginar. No discurso do outro esse fantasiar fecha o inconsciente e no desejo do Outro dá-se a abertura desse mesmo inconsciente. Cabe ao tratamento psicanalítico ponderar sobre a realização dessa dialética de modo a dar oportunidade ao desejo do Outro.

Concluindo, Heidegger em certo sentido comunga com a teoria lacaniana ao considerar o caráter *a priori* da imaginação ou apercepção transcendental kantiana. Tanto o pensamento do filósofo quanto a teoria do psicanalista trazem a imaginação como uma determinação de caráter ontológico responsável por constituir o ser que somos e que pode, nessa medida, constituir simultaneamente o ser enquanto tal. A diferença é que no projeto lacaniano essa constituição também requer a fala para poder se realizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HEIDEGGER, Martin: *Seminários de Zollikon*. trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petropolis, Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____ : *Kant et le problème de la métaphysique*. trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1953.

- LACAN, Jacques: *Le Séminaire. Livre III. Les Psychoses*. Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- _____: *O Seminário. Livro 11. Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Trad. M. D. Magno. 1.^a ed. 1973. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL PARA A AÇÃO PSICOLÓGICA NA PRÁTICA E NA PESQUISA EM INSTITUIÇÕES

Henriette Tognetti PENHA MORATO
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP)

RESUMO: O presente trabalho empenha-se em refletir uma possibilidade de pesquisa e prática na Psicologia a partir especificamente da consideração dos existenciários de Heidegger. Tais reflexões permitem um direcionamento ao trabalho aqui apresentado, não possibilitado por nenhuma teoria psicológica sistematizada a partir do projeto da modernidade. A experiência desenvolvida na ação clínica e educativa e no ato de pesquisar permite desvelar o sentido, como produção, por entre as lacunas das tramas construídas no modo cotidiano de viver. Atividades de prática e pesquisa têm como ponto central interpretações problematizadoras do vivido. Na prática, a tematização ocorre em meio ao acontecer no cotidiano da ação clínica. Na pesquisa, a interpretação de narrativa dos envolvidos na intervenção em ação conduz a possibilidades de reconfiguração da prática mais pertinente às necessidades de ação psicológica em organizações sociais. Pela presença dos existenciários, faz-se possível uma aproximação entre pesquisa e prática/intervenção, na medida em que se apresentam como modos de “operar” da Psicologia: compreensão comunicada e possibilidade de abertura ao humano para pensar o sentido e a expressão do viver como ação política.

PALAVRAS-CHAVE: Ação psicológica; Instituições; Fenomenologia existencial

ABSTRACT: The present work tries to reflect a possibility for practice and research in Psychology taking into account Heidegger's existentiaries. Such thoughts allow to present ideas not possible to be viewed through any systematic psychological theories since the modernity project. Experience with clinical and educative action as well as with research act allows revealing a sense, as production, among lacks of the web constructed by the quotidian way of existence. Practical and research activities have an interpretative core within the problematic experience of living. At the practice, it is possible to theorize in the midst of quotidian clinical action. At the research, it occurs throughout the intervention participants' narrative interpretation, presenting possibilities to reconfigure the practice according to necessities of psychological action at social organization. By the heideggerian existentiaries it is possible to approximate research and practice/intervention, because both are modes to “put” Psychology in action: communicated comprehension as possible human openness in order to think sense and expression of living existence as political action.

KEYWORDS: Psychological action; Institutions; Existential phenomenology

Buscar aproximar a Psicologia, como ciência, da Filosofia, como teoria do conhecimento, é tarefa im-pertinente. Se ao filósofo cumpre percorrer o caminho próprio ao conhecimento, ao psicólogo talvez seja possível caber compreender o modo de ser psicólogo não pelo modelo de cientista da Psicologia, mas como humano que é. Tenta-se uma ousadia: procurar articular algumas considerações da Analítica Existencial de Heidegger e a ação psicológica como ocorre na prática e na pesquisa em instituições. O caminho envereda pelos existenciários e, a partir deles, busca compreender o modo de ser clínico pela sua acontescência em campo. Recorre-se à tese de doutorado de Almeida (2005), orientada pela autora, compreendendo a ação psicológica por uma leitura fenomenológica existencial, para uma interpretação da prática e pesquisa em projetos de intervenção em instituições.

I. SER CLÍNICO: UMA POSSIBILIDADE DE LEITURA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

O termo clínica, (grego *Kline*) significando cama, implica debruçar-se ou inclinar-se ao leito para poder apreender e escutar aquele que carece de cuidado. Seria uma modalidade da solicitude¹, tendo por fundamento primeiro a escuta. Profissionais da saúde e da educação são íntima e explicitamente engajados nesse ofício: no modo de ser clínico, o psicólogo move-se compreensivamente no âmbito do ser-com, pois o outro é alguém com o qual o psicólogo profissionalmente se pre-ocupa: solicitude não é ocupação, mas pre-ocupação. Ser-com implica em não apenas fazer com outros, mas também através e por eles: ao preocupar-se com possibilidades de outros, o ser-aí realiza também suas possibilidades.

Como ser-com, o ser-aí é para si mesmo e para outros, circulando o mundo da alteridade, implicado e referido na teia de significatividade na qual é. Aparece em seu estado de aberto em seu próprio ser-no-mundo, sendo também lançado ao mundo pelo outro, descobrindo-o numa mundanidade à qual se refere:

¹ “Solicitude” refere-se a “procurar”: do prefixo “pro” (= “lançado adiante”) e “curar” como “cuidar”.

compreendendo o outro, o eu sabe de si mesmo através do outro em seu mundo. Percebe diferenças ante a alteridade, com características específicas e organização de estilos que o diferenciam dos outros.

A condição de ser-em e ser-com do ser-aí recolhe e expressa, como *logos*, a maneira de ser do homem: pode dizer algo porque já recolheu, reuniu, juntou esse algo junto a outro. Como conhecimento, recolher refere-se a captar o visto e falar sobre algo que se apreendeu, escutou. Compreender, dizer e escutar são articulados, expressando o modo pelo qual o eu se encontra no mundo junto a outros: é numa forma afetiva, humoral, encontrando no que acontece uma fatia de sua história.

1. Ser afetado

Uma escuta clínica atenta aos humores, compreendendo o aí (mundo) no qual cada um está situado, revelado no cotidiano transitar de uma emoção a outra. O estado de humor, como abertura para o mundo, revela o modo do ser aí nesse mundo: é na afetividade que está mais plenamente entregue a si mesmo como quem de fato é, e não pela ideia que tem do mundo. Através da emoção, o eu situa-se no mundo, compreendendo tal situação, pois a apreensão do mundo dá-se através do modo pelo qual o eu nele se insere. Emoção, por emergir do mundo, não é algo interno, mas sim se apresenta através do próprio ser-no-mundo: a emoção refere-se a como se está no mundo em preciso momento. Na constituição de ser aí, o mundo fere o eu, que, por sua vez, a ele se refere, respondendo na justa medida em que é ferido. Afetando o eu, o mundo lhe é revelado nesse toque, implicando que o real só é real por ser experienciado de certa maneira, e não originariamente, modelado por conceito (Cf. ALMEIDA, 2005).

Na ação psicológica, pela escuta clínica pode-se captar que o mundo do cliente se converte numa ameaça por feri-lo ameaçadoramente, respondendo com temor. Compreende-se que não há um ato de vontade pelo qual se constitua uma emoção para ser vivida: a emoção convoca o eu, numa dada circunstância e é por ela colhido. Tocado inapelavelmente pelos acontecimentos mundanos, «[...] ao eu é entregue a responsabilidade de ser, respondendo a uma dada situação, mesmo que cale e não aja» (ALMEIDA, 2005: 182).

Encontrar-se é a condição de possibilidade pela qual o eu percebe sua facticidade: por seus humores, atualiza como é ferido e como se refere, por ser uma abertura em facticidade, de facticidade e para facticidade, constituindo-se no modo pelo qual o eu é no mundo já acolhido. Na ação psicológica, debruçando-se solicitamente sobre uma história clamando por um redestinar-se, o clínico é atingido pela experiência narrada, constituindo sua própria experiência pela referência a ela: sua compreensão do cliente dá-se por ressonância e não por empatia (Cf. MORATO, 1989). Fenomenologicamente, comprehende-se o outro tal como se foi por ele afetado, dada a condição de ser-com.

No Plantão, implica pôr-se diante do outro para trabalhar com o que está acontecendo, tal como se é tocado pelo cliente: a compreensão, originariamente afetiva, acontece no entre eles, por ressonância. O encontrar-se do plantonista com o cliente não pode ser tomado como recurso para mero acolhimento afetivo incondicional, mas sim pelo olhar ontológico do encontro: pela própria condição de ser, se encontra com outro e a si mesmo. Por não ser técnica de aproximação e acolhimento,

«[...] o encontro toca a historicidade: manifestando-se pelo passado, interroga-se pelo que está comprometido no presente e futuro. O encaminhamento dessa interrogação atrela-se ao estado de ânimo de cliente e plantonista, afetado pelo testemunho narrado.» (ALMEIDA, 2005: 184)

Através das emoções, o eu descobre-se ser-no-mundo com outros, não podendo deixar de considerar sua circunstância e facticidade. Na clínica, a referência direta aos sentimentos do cliente propicia um alargamento da compreensão do que está experienciando, favorecendo-o não se paralisar em dada situação. É pela compreensão que o homem se reconcilia com o mundo, tornando-o familiar e transitável: descobre-se no mundo com outros e a si mesmo, as emoções originando-se do modo de habitá-lo culturalmente. Emoções chamam a sair e ir para o mundo, tornando-o público na co-existência: atenta a si voltado para o mundo. Testemunhado pelo psicólogo, o cliente comprehende que seu destino não é a priori nem por livre arbítrio: habitar o mundo orienta sua existência. Pela facticidade do mundo e emoções que o afetam, o eu percebe-se como alguém que se destina por

ires e vires na coexistência e na espacialidade do existir por aproximações e afastamentos, dirigindo-se a sentido.

O único humor que não procede do mundo é a angústia:

«[...] sua proveniência é do poder-ser mais peculiar do eu, o que a torna no exclusivo estado de ânimo que o afasta do mundo, aproximando-o de si mesmo» (ALMEIDA, 2005: 186).

A vida cotidiana, pautada pela ameaça, abre ao homem compreender sua existência como uma carga/peso que pode esmagá-lo, vinda de algo do mundo junto aos outros. Nada nem ninguém podem defendê-lo contra a morte: sempre lançado em perigo, sua condição ontológica comprehende tanto ser quanto não ser. Atitude de prevenção em relação a sua existência, protegendo si mesmo, não é uma aproximação de si mesmo, mas de dirigir a atenção àquilo que provém do mundo e ameaça: focado no perigo que pode atingir não foca si mesmo como segurança, incerto quanto a acontecimentos no mundo que ferem.

É ação psicológica abrir o cuidar de ser sob própria responsabilidade, levando o cliente a assumir-se como referência de si mesmo para possibilidades dadas pela situação: destinar-se apropriado. Porém, a angústia que abre à propriedade pode levar o cliente a responder com desespero, desresponsabilizando-se por si mesmo. É próprio da ação psicológica acompanhar o cliente paralisado em projetar-se, abrindo o benefício da dúvida quanto à “certeza temerosa” experienciada.

A ação psicológica seria um modo de o psicólogo procurar pelo cliente que cuida de ser si mesmo, testemunhando a narrativa do vivido como cuidado. Existencialmente, experiência diz do ser-aí como abertura temporal:

«[...] diz respeito a um dado projetar-se, pelo qual, vindo a si, o eu volta a si, retomando determinados modos do sido e, assim, se torna presente numa dada situação, atualizando uma determinada ação.» (ALMEIDA, 2005: 199)

A afetabilidade *→ befindlichkeit* (Cf. GENDLIN, 1978/1979) → possibilita ação psicológica como cuidado por abrir ao psicólogo experienciar em si a própria manifestação de disposições humorais, *felt-sense*: o real dado no próprio ato de

experienciar. A ação psicológica junto ao singular ôntico possibilita aproximar-se do ser humano como a humanidade de cada um.

2. A compreensão desdobrando-se na interpretação

Compreender é a apreensão do que está na abertura junto a outros; diz do a fim de que da condição de existir, abrindo ao homem seu poder-ser e a dimensão de ser como projeto do ser-aí. Acompanha o encontrar-se: não há humor que já não seja compreensivo, como também não há compreensão que não seja humorada, e compreender é o desvelado. O aberto ao mundo é compreensão no sentido originário: destinar-se ao mundo é destinar-se a si mesmo; ser-no-mundo é abertura para o ser-aí se interessar. Por ela encontra a significatividade do mundo: cultura como costumes, moral, saberes.

No Plantão, o cliente se vê possível, não nas referências profissionais ou familiares. Ser possível é no mundo, conectado ao cuidar concreto que se realiza a cada momento; o eu abre-se a ser seu poder-ser pelo cuidado: o homem só pode ser quem é cuidando de possibilidades. É tarefa clínica clarear que o eu vai em direção ao que lhe é possível ser, não em direção a algo. Poder-ser tem sua marca na compreensão, através da qual desoculta possibilidades de ser no recorte da responsabilidade. Testemunhado pelo psicólogo, torna-se factível ao cliente expressar seu modo no mundo, podendo avaliar grau de sujeição e dependência pertinentes à consecução de seus projetos. Compreendendo-se em situação, o eu pode renunciar a possibilidades mais próprias em favor das consideradas convenientes pela cultura, perdendo de vista o rumo para a propriedade.

O eu sempre está num estado de interpretado por existir em situação, atravessada por uma cultura, depositária de interpretações que constituem heranças, crenças e tradição. Debruçando-se sobre a história narrada pelo cliente, são reconhecidas as crenças servindo de estofo a seu modo de ser e um extravio de si. Clarificar, na relação de confiança estabelecida, como crenças se sedimentam em interpretações culturais, configura o possível que revela um vazio, ausência de sentido. Sentido é a direção para onde se vai atrelado ao destinar-se; o destino último da existência é a morte. Sendo o sentido inerente à estrutura da

compreensão, o que não faz sentido não chega a ser compreendido por não ser apoiado na compreensão. Como mirada do existir, o sentido implica a realização de um destinar-se como necessidade. O cliente carente de sentido mostra-se ao não suportar ausência de orientação e o Plantão Psicológico é a situação pertinente para seu acolhimento, prontamente atendendo sua demanda de re-encaminhamento de si pelo testemunho do psicólogo inclinado sobre historicidade “sem” sentido. Possibilita clarear como se foi tocado na situação de vida ou de atendimento, abrindo sentido ao compreendido, que emerge de como se é afetado nas situações que revelam o outro em sua especificidade.

O sentir abre-se como sentido em que a existência se põe, sendo o aí em que se forja o falar. O testemunho do psicólogo, debruçado à narratividade, favorece reconhecimento de sentimentos: ir, vir, recuar, em versão ou aversão. Plantão e supervisão são exercícios do logos: pelo jogo interpretativo, evoca-se o sentido e não o pensado, na emergência da afetação entre psicólogo e cliente. Plantão e Supervisão de Apoio abrem uma situação e tomada de decisões, testemunhando uma história narrada repleta de lacunas; pelo jogo interpretativo, revela-se um entre sempre se esticando, que não sustenta um destinar-se pertinente, promovendo uma ruptura de sentido, pela manifestação do eu que, no âmbito da pluralidade, gera estado afetivo temeroso, acuando a historicidade. Na ação psicológica, o jogo interpretativo opera no âmbito do desvelamento: revela o fio de sentido seguido, possibilitando ao eu valer-se de seus recursos para continuar sua trajetória em direção à singularidade (Cf. CRITELLI, 2002).

3. A fala: ouvir, dizer

O falar é tão originário para o homem quanto o sentir e o compreender. A fala/logos ocorre pela articulação do encontrar-se e compreender, e o sentido é o articulável na interpretação e na própria fala. A fala é existenciário da linguagem e o que é articulado na linguagem é o todo de significação, mundo interpretado e dito pelo homem: expressão de comprehensibilidade do mundo como reunião de palavras, articulando ou desarticulando um sentido, sendo o significado exposto por palavras, cuja reunião articula significações. O homem é no mundo falando com

outro que pode compreender, constituindo o fundamento da comunicação: abrir espaço para que apareça o que é comum entre os homens. O que é comum entre os homens é o que em comum se comprehende, pela co-existência compartilhada no mundo em que se existe, tornando-o familiar. Falantes se tornem comuns através do falar e falam por serem seres em comum, dentro de uma circularidade: articula-se sempre o co-compreendido e co-sentido, estofo do jogo interpretativo na ação psicológica. No falar, há comunicação e expressão: a fala comunica sentido e a linguagem articula significados, a partir do modo de ser afetado.

Como clínico, o psicólogo expressa sua própria especificidade no ser-com, cuidando pela solicitude, pré-ocupado com o outro em seu sofrimento: o psicólogo não se desincumbe de sua ação de cuidar, procurando pelo outro naquilo que, nessa situação, possa ser testemunhado, para esclarecimento norteador ao cliente. No Plantão, a comunicação é o ser-com patente nas manifestações do encontrar-se e nos desdobramentos temporais da compreensão, concomitantemente expresso no jogo interpretativo pela fala.

A fala articula uma comprehensibilidade por sua dimensão do ouvir, constituinte do compreender. O ouvir procede em relação ao outro: acompanha-o, nega-o, não o ouve, acolhe-o, opõe-se a ele; sem o ouvir, não há acolhimento das crenças embutidas no interpretado, impossibilitando a comunidade humana. Só se ouve o compreendido desdobrado numa interpretação: é a expressão do significado da realidade, tendo a linguagem como promotora da arrumação do mundo. Se o ouvir ocorre como possibilidade humana, o escutar é sua realização: escuta interpretação já articulada.

A clínica, debruçada sobre o outro, se apoia na escuta como o ouvir radical. Acompanhar a adversidade de uma situação vivida implica apreender com o cliente sua realidade e o sentido do existir; pela escuta se pode acompanhá-lo, por interpretações norteadoras de empecilhos à singularização de sua vida. Escutam-se queixas mescladas no caldo interpretativo da realidade, forjando relações. Por realizar o ouvir, a escuta clínica é fundamental em situações do compreender amplo. O falar como contra-fala da escuta é um dizer do psicólogo: inerente ao jogo interpretativo, completa e dá segmento à compreensão emergente do cliente, apreendendo sua experiência na temporalidade balizando o sentido. A presença

dada pela escuta o torna fiador do outro no encontro: expressa o que recolheu, como bom ouvinte.

O Plantão Psicológico e a Supervisão de Apoio ocorrem na situação como um acontecimento: uma paragem na qual o psicólogo ou supervisor se debruça sobre a narratividade trazida, e, atento, testemunha pelo entre a historicidade do cliente. O jogo interpretativo desvela o jeito pelo qual se deu a temporalização de uma experiência cujo sentido se apresenta por história oculta e lacunar, agora passível de ser desvelado pelo exercício do logos.

A impessoalidade refere-se ao que é aprendido: a fala regula o que é comum entre os homens, por um modo cultural de apreensão do mundo, com cuja regulamentação tudo o que é se articula. Através da fala, o eu encontra-se consigo mesmo em seu estado de aberto, apanhando o mundo em certa abertura, o que leva a uma impossibilidade de cisão entre o eu e o mundo, que nunca é em si, porém uma rede de significatividade, apresentada pela linguagem. A fala é um modo de abertura, remontando à maneira pela qual o eu cuida de um modo de ser pela pro-vocação do mundo e isso é o falado pela fala. No Plantão, pelo jogo interpretativo, pode-se clarear que o modo de ser do cliente enraíza-se em preceitos provenientes de mundo, impedindo-o sua singularização: não se interpretam eventos em si, mas modos de ser.

No falar cotidiano importa a manutenção de contato entre o eu e o outro pelo falar, como garantia do real: instaura e mantém a realidade. A “falação” é dimensão cotidiana do falar, pela qual se passa adiante o que se falou, para circulação do falado sem envolvimento: funciona para manter julgamentos e crenças como seu eu, permitindo a continuidade de dada situação, sustentando a trama de realidade e ratificando a condição de humanidade. Esse levar adiante da fala favorece a publicidade, sem apropriação do dito: o falar da falação vela. Desenraizamento é um encobrimento da inospitalidade ontológica do mundo, acobertada pela realidade ôntica da situação. O jogo interpretativo percorre a realidade, buscando um caminho para a apropriação como possibilidade. No Plantão, o jogo interpretativo lida com a falação por dois aspectos: a) pela falação, que orienta o eu por falar sobre o que já é interpretado e tornado comum, tem-se um acesso inicial à experiência do cliente; b) pela falação, desenraizando a possibilidade da apropriação, o eu é levado pelas

circunstâncias. Para isso a ação psicológica implica suportar ao outro em seu lento tempo no fazer genuíno como empenho, ao invés da rapidez do tempo dos modos da fala cotidiana. O testemunho do psicólogo favorece a revelação do caráter ameaçador do mundo, possibilitando ao cliente discernir sua situação e disponibilidade temporal para realizar seu projeto.

A falação aproxima os homens entre si no público. Em saúde e educação, é tarefa cuidadosa dar testemunho, por estar com o outro em favor de suas peculiaridades de ser e de acordo com possibilidades públicas de realização, desvelando como a dissimulação da falação é própria ao ser um com o outro na cotidianidade, pois o chamado do mundo é para a impropriedade: ao nascer, jogado no mundo, o si mesmo é absorvido. É o que Heidegger chama de queda (Cf. HEIDEGGER, 1927/1984): absorvido pelo mundo, essa captura dá-se na e pela fala cotidiana. Na falação, o eu flutua pelo como se é dito; na avidez de novidades, está em todas as partes e, ao mesmo tempo, em nenhuma; na ambigüidade, nada está ocultado à compreensão do eu, com o propósito de reforço da situação anterior. Seduzindo-se, aquietando-se e alienando-se de modo peculiar, o eu enreda-se em si mesmo em suas próprias questões, fechando-se num estilo impessoal como seu jeito de ser, movimento que não pára e no qual se desvia de si mesmo, buscando segurança no que é dado. É na dimensão da queda, experienciando a impropriedade, que se tem a maior dimensão do que é ser-no-mundo.

No dia-a-dia, o eu está nesse enovelamento como modo de ser para habitar o mundo. No Plantão, apreende-se como os próprios desejos do cliente são interpretados pelo que é dado pela voz comum, levando-o a perder-se de si, incapaz de atinar com suas necessidades. Enredado, interpreta a angústia como concreta: dor no estômago, ansiedade no peito, aflição e desespero. Debruçando-se sobre o enovelamento, o clínico, pelo jogo interpretativo, busca realçar os fios que, entrecruzando-se, ligam o poder-ser com o mundo, tecendo a experiência do eu. O Plantão constitui-se numa situação especial e protegida, na qual impera a solicitude do psicólogo em relação de confiança, possibilitando o acontecimento de um eu que clama por um novo rumo pelo desdobramento da própria experiência temporalizada.

II. PARA A AÇÃO PSICOLÓGICA NA PRÁTICA E NA PESQUISA EM INSTITUIÇÕES

A experiência, pela ótica fenomenológica existencial da temporalidade, (presente, passado e futuro co-pertencem) é a manifestação da historicidade do eu, expressão factual de seu prolongar-se; faz-se como acontecimento e apresenta-se, pela fala, como narrativa, constituindo um dizer no fazer situado. O psicólogo, como ouvinte afinado na escuta clínica, debruça-se sobre a narrativa, sustentando uma investigação clínica de experiência que, vindo do mundo com outros, se apresenta sem fio de sentido ao narrador: trata-se de, pelo desenovelar da experiência enredada, buscar conduzir o eu para fora de seu sofrimento, testemunhando sua desorientação e desamparo, clamando por compreensão mais ampla. Conduzido pelo sofrimento na história, novos modos de enfrentamento podem surgir pelo cuidado psicológico. Emergindo do próprio encontro entre cliente e psicólogo, é presença testemunhadora, autorizando e legitimando uma continuação da história do cliente para autenticidade.

O Plantão sempre se vincula a uma situação com uma vertente institucional, referida à pertença do profissional, e uma vertente vinculada à realidade sociocultural e existencial do cliente: o psicólogo busca compreensão entre a realidade do cliente e o que a instituição pode oferecer, como prática psicosocial. Importa mais a demanda do cliente do que uma explicação que se possa ter dele e vale mais a relação estabelecida do que uma “interioridade” a ser perscrutada: no contexto originário em que se dá a experiência, pauta-se pelo fáctico, histórico e concreto. É na relação, com intimidade, que emergem modos de cuidar, não se restringindo apenas ao cliente; estendem-se ao mundo no qual habita: o cuidar de si requer a explicitação da teia de relações estabelecidas por representações sociais que, ideologicamente, vinculam o sofrimento psíquico a fatores individuais, velando determinações socioculturais. Não desvinculando o cliente de sua proveniência, parte desse contexto para alcançar uma visão comprensiva de um sofrimento na narração de uma história: embora singular, inclui inúmeras outras pessoas em vários contextos. O cuidado do psicólogo questiona quem se é, como se é, com quem se está e onde se está, para emergirem, na experiência do encontro, modos de

cuidado que apreciam a situação existencial do cliente na esfera sociocultural. Na perspectiva fenomenológica existencial, o sofrimento psíquico não é algo de patológico que determina uma história, mas é algo que aparece nessa história, revelando aspectos de um destinar-se conturbado enraizado no mundo do narrador. Enraizando-se na história, o sofrimento psíquico é um acontecimento vinculado a seu modo de ser e não vivência proveniente de doença mental.

O Plantão é ação para a formação profissional de psicólogos, contemplando a dimensão educacional da prática. No Plantão, o estagiário pode entrar em contato com diversas realidades trazidas pela clientela, no sentido originário da clínica: debruçar-se sobre a experiência narrada como sofrimento, solidão, desilusão, coragem, determinação e compaixão. O aluno é convidado a valorizar o modo de ser do qual emergem experiências existenciais presentes em todas as atividades de quem está a sua frente.

O Plantão não supõe continuidade como a psicoterapia; a cada encontro, focam-se os desdobramentos possíveis para questões na elucidação da demanda: cliente e psicólogo examinam e apreciam aquilo que melhor responde à necessidade manifestada. Aponta a direção trilhada na ação psicológica: atenta-se à possibilidade de um redestinar-se da existência pelo que é plausível: a história pessoal, emergindo da história coletiva, é narrada ao psicólogo/ouvinte, que passa também a ser narrador quando a ela responde.

A supervisão da ação clínica de estagiários é dimensão clínico-pedagógica. Feita pelo logo após ou durante o atendimento do estagiário, sua especificidade é o caráter de acolhimento para elaboração da impactante experiência de testemunhar de uma história. O supervisor atenta comprehensivamente ao modo como o estagiário foi tocado pelo cliente: atém-se a dimensões concretas do atendimento. Partindo da situação para nela encontrar saídas concretas, considera a singularidade de cada encontro: apresenta-se como situação de passagem, para avaliar e decidir possíveis encaminhamentos disponíveis para o enfrentamento do sofrimento emergente de quem clama por cuidado.

A ação psicológica requer recursos institucionais e comunitários que possam receber o caminhar de uma existência demandando uma paragem específica com recursos necessários a desdobramento mais harmônico de sua história:

intervenções de práticas especializadas ou populares, com recursos institucionais, comunitários ou familiares. Assim, o Plantão demanda uma rede de apoio social para atender modalidades de cuidados clínicos e/ou pedagógicos de que a clientela possa necessitar. A rede é como um “organismo” à prática da solicitude própria ao trabalho do Plantão: viabiliza a sequencia de atendimentos necessários na realidade emergente. Ocorrendo na Universidade para o exercício das responsabilidades civis de ensino, pesquisa e extensão universitária, desdobramentos solicitados por esse serviço expressam esses mesmos objetivos: ser centro de referência para os profissionais, possibilitando a circulação de colaboração e coautoria, subsidiando pesquisas interventivas de tal ação também em instituições demandantes: é ação política (Cf. MORATO, 2009).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, F. M.: *Ser clínico como educador: Uma leitura Fenomenológica existencial de algumas temáticas na prática de profissionais de saúde e educação* (Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano). São Paulo, Instituto de Psicologia Universidade de São Paulo, 2005.
- CRITELLI, D. M.: *Caminho existencial*. São Paulo, Existential – Centro de Orientação e Estudos da Condição Humana, 2002.
- GENDLIN, E. T.: «Befindlichkeit: Heidegger and the philosophy of psychology» in *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 16 (1-3), pp. 43 – 71. 1978/1979.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. 5.^a ed.. Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1927/1984.
- MORATO, H. T. P. "Eu-supervisão": *Em cena uma ação buscando significado sentido* (Tese de Doutorado). São Paulo, IPUSP, 1989.
- MORATO, H. T. P.: «Plantão Psicológico: inventividade e plasticidade» in *Anais do IX Simpósio de Práticas Psicológicas em Instituições e Atenção psicológica: fundamentos, pesquisa e prática*, vol. 1. Recife, UNICAP, 2009, pp. 1-15.

DA AUTOTRASCENDÊNCIA ENQUANTO INTERFACE DAS FORMAS SIMBÓLICAS. CONTRIBUTOS PARA UMA COMPREENSÃO FILOSÓFICA DAS PSICOTERAPIAS

Moisés FERREIRA
Universidade de Évora (UE)
Instituto de Filosofia Prática (IFP-UE)

RESUMO: Segundo a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, o que distingue o ser humano dos outros animais superiores é a sua capacidade de produção de símbolos. O arco das formas simbólicas parece, por sua vez, constituir-se em torno de processos subjectivos de autotranscendência.

A presente reflexão procurará sondar algumas possibilidades de validação desta tese, considerando que reconhecer na autotranscendência o traço estruturante da função simbólica, na sua multiplicidade expressiva, pode conduzir a uma apreciação mais acurada da natureza da consciência, e, na sequência disso, revelar-se um contributo significativo para o tratamento de duas questões colocadas no âmbito das psicoterapias: (1) a da compreensão aprofundada dos processos de cura e desenvolvimento psicológicos; (2) a da consolidação teórica de modelos psicoterapêuticos integrativos.

PALAVRAS-CHAVE: Formas simbólicas; Ernst Cassirer; Autotranscendência; Psicoterapias

ABSTRACT: According with Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms, what distinguishes the human being from other superior animals is the ability to produce symbols. The arch of the symbolic forms appears, in its turn, to be built around subjective processes of self-transcendence. The present paper will try to enlighten some possible ways of validating such thesis, having into account that recognizing self-transcendence as the structural trait of the symbolic function, in its expressive multiplicity, can lead to a more accurate appreciation of the nature of consciousness, and, by that, reveal itself to be a significant step for handling two problems, regarding the realm of psychotherapies: (1) a deepened understanding of the processes of psychological development and healing; (2) the theoretical consolidation of integrative psychotherapeutic models.

KEYWORDS: Symbolic Forms; Ernst Cassirer; Self-transcendence; Psychotherapies

1. INTRODUÇÃO

A presente reflexão procurará, a partir do prisma da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, explorar a relação entre os conceitos de produtividade simbólica e autotranscendência, tentando esclarecer como a actividade de “doação de forma”, no âmbito da qual o ser humano encontra a sua realização, se articula com um movimento de autotranscendência. Com efeito, enquanto *animal symbolicum*, é pelo trabalho conformativo que o homem se delimita, configura e cumpre, inscrevendo-se num dinamismo de criatividade que envolve a transcendência de si.

A análise das particularidades dos processos de doação de forma, mantendo como referência o pensamento de Cassirer, permitirá, apontando para o nexo entre função simbólica e autotranscendência, perceber a relação entre simbolização e terapia.

Poderá, assim, consolidar-se um modelo de compreensão global e integrativo quer dos processos de cura e desenvolvimento psicológicos, quer do quadro geral das psicoterapias, cuja variedade e proliferação reclamam um esquema de entendimento abrangente que releve a coerência por detrás da multiplicidade das escolas e das abordagens de intervenção.

2. A CRIAÇÃO DE SÍMBOLOS ENQUANTO DINAMISMO CARACTERIZADOR DO SER HUMANO

Cassirer define o ser humano enquanto criador de símbolos, *animal symbolicum* (Cf. CASSIRER, 1995: 33): «Não já num universo meramente físico, o homem vive num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião constituem partes deste universo. São os fios variados que tecem a rede simbólica, a emaranhada teia da experiência humana» (*ib.*: 32-33). Esta é uma definição funcional do ser humano, e não substancial (Cf. *ib.*: 68). Efectivamente afirma noutra passagem o autor:

«A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se há alguma definição da natureza ou “essência” do homem, tal definição só se pode entender como uma definição funcional e não substancial. Não podemos definir o homem por qualquer princípio inherente que constitui a sua essência metafísica, nem podemos defini-lo por qualquer faculdade ou instinto inatos que possam ser averiguados pela observação empírica. A característica saliente do homem, a sua marca distintiva, não é a sua natureza metafísica ou física, mas a sua obra.» (CASSIRER, 1995: 68)

Optando por esta estratégia metodológica, Cassirer opõe-se à tendência reducionista associada à definição do homem como *animal rationale*. Não é legítimo que o entendimento do homem esteja dependente da hegemonização de uma das suas faculdades. O autor sublinha que o ser humano só pode ser adequadamente pensado mediante a consideração dos produtos resultantes da sua actividade criadora, bem como das finalidades variáveis da mesma. Procedendo assim, Cassirer opera uma mudança de foco que permite salientar que o homem, criando, mobiliza todas as suas faculdades, conjugadas de modos distintos, em consonância com a orientação do processo criativo, e de acordo com a natureza da obra criada. É da conjugação de todas essas faculdades que resulta a variedade das produções culturais do homem, e não do exercício ou da afirmação de uma faculdade específica.

A produtividade simbólica decorre segundo vários «pontos de vista» (CASSIRER, 1971: 7) ou «direcções» (*ib.*: 22) espirituais, perspectivas através das quais a subjectividade confere uma configuração específica à totalidade de cada fenómeno (Cf. *ib.*: 7). É a estas perspectivas, enquanto formas fundamentais de organização da experiência e de compreensão do mundo (Cf. *ib.*), que Cassirer atribui propriamente a designação de “formas simbólicas”. Cada forma simbólica, consistindo num modo particular de construção do conhecimento e de interpretação do mundo, é já constitutiva, e não meramente reprodutiva (Cf. *ib.*: 18). O ser humano nunca assume um papel neutro no seu contacto com o mundo, na sua experiência de si e do meio em que se insere. Logo desde o nível perceptivo, os seus sistemas de processamento de estímulos sensoriais orientam o tratamento da informação em direcções específicas, imprimindo-lhe configurações cuja estrutura será determinada não por uma disposição inata para espelhar fielmente os dados de uma prévia “realidade”, mas pelo valor adaptativo e de sobrevivência que

representem. No âmbito das formas simbólicas, a um nível superior de organização, o conhecimento é também da ordem do construtivo. De acordo com Cassirer:

«O conhecimento e a linguagem, o mito e a arte: todos eles não se comportam à maneira de simples espelho que reflecte as imagens que nele se formam de um ser dado, exterior ou interior; ao contrário, em lugar de serem meios indiferentes, são as autênticas fontes luminosas, as condições da visão e as origens de toda a configuração.» (CASSIRER, 1971: 36)

Para o autor, a esfera da cultura é o espaço das formas simbólicas: mito, linguagem, religião, arte, história, ciência. Cada uma conserva uma especificidade e uma organicidade próprias, envolvendo uma mobilização diferenciada das distintas faculdades humanas. A cultura, segundo Cassirer, é, então, o fundo espiritual resultante da produtividade simbólica procedente das diversas formas simbólicas.

Cada forma simbólica é objecto de uma evolução lenta e gradual, ao longo de um itinerário dialéctico, ou percurso de desenvolvimento, em várias etapas. Cassirer parece indicar indirectamente a finalidade deste percurso ao referir-se às relações estabelecidas entre as várias formas simbólicas:

«Assim, ainda que as configurações do mito, da linguagem e da arte se combinem entre si nos fenómenos históricos concretos, a relação que guardam entre si revela uma determinada organização sistemática, um progresso ideal cuja finalidade consiste em que o espírito não só esteja e viva nas suas próprias criações, nos seus símbolos auto-criados, mas também que os comprehenda como o que são.» (CASSIRER, 1972: 48)

Será, deste modo, legítimo sustentar que a progressão dialéctica no interior de cada forma simbólica se orienta para a afirmação da vitalidade criadora do espírito humano, que através da produção simbólica vai conquistando a capacidade de apreender o mundo, a si mesmo e ao dinamismo de doação de forma que o distingue (Cf. CASSIRER, 1971: 35). Esta evolução parece, portanto, dirigida à conquista e ampliação do espaço da auto-reflexividade.

3. PARA UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DAS FORMAS SIMBÓLICAS

O projecto de Cassirer é o de uma «fenomenologia da cultura humana» (CASSIRER, 1995: 54). Através do estudo das expressões culturais enquadradas em

cada forma simbólica e do seu percurso de evolução histórica, o autor procura identificar a finalidade que cada forma simbólica cumpre, e, desse modo, caracterizar mais consistentemente a função geral do pensamento simbólico (Cf. *ib.*: 68).

De uma maneira global, Cassirer considera que as formas simbólicas constituem, como anteriormente se indicou, modalidades particulares de configuração da experiência, através das quais o ser humano organiza e sistematiza «os seus sentimentos, desejos e pensamentos» (*ib.*: 64-65). Cada forma simbólica representa um ponto de vista ideal, um modo de configuração ideal da experiência, um «contexto intelectual» (CASSIRER, 1972: 91) que visa «dar à multiplicidade sensível a forma da unidade» (*ib.*: 89), ou «dar forma ao caótico» (*ib.*), possuindo cada uma o seu próprio princípio constitutivo (Cf. CASSIRER, 1971: 40).

As formas simbólicas podem ser abordadas a partir de diferentes prismas de análise: (1) o da sua lógica de organização interna; (2) o da ordem cronológica pela qual vão surgindo ao longo da história da cultura humana; (3) o do modo como vão evoluindo e sofrendo uma complexificação progressiva; (4) o da função que cada uma delas cumpre. Estas áreas apontam para um estudo (1) orgânico ou estrutural, (2) genético ou genealógico, (3) dialéctico e (4) funcional das formas simbólicas. A análise destas dimensões torna possível determinar e perceber com mais rigor o sentido global das criações simbólicas que pontuam a história da cultura, para além de viabilizar um aprofundamento da compreensão da natureza da consciência humana.

No que se reporta à (1) organização interna das formas simbólicas, há dois aspectos a considerar: (a) o dos modos específicos de apreensão das relações espaciais, temporais, etc., em cada forma simbólica; (b) o das faculdades humanas predominantemente mobilizadas no âmbito de cada forma simbólica.

Quanto ao (a) primeiro aspecto, note-se apenas que cada forma simbólica envolve modos específicos de apreensão das relações espaciais, temporais, de causalidade, entre outras. Os modos de apreensão destas relações, articulando e orientando a compreensão do mundo, assumem configurações distintas em cada forma simbólica, sendo a combinação dessas configurações particulares um dos factores responsáveis pela organicidade e especificidade de que se reveste cada

forma simbólica, i. e., pela modalidade peculiar de conhecimento à qual cada forma simbólica dá origem (Cf. *ib.*: 39-40). Reciprocamente, as configurações assumidas pelos modos de apreensão desses tipos de relação seguem a direcção que lhes imprime cada forma simbólica em particular, enquanto princípio geral de conformação.

Quanto ao segundo aspecto, concernente às (b) faculdades mais preponderantemente convocadas em cada forma simbólica, comece-se por recordar a sugestão implícita de Cassirer de que cada forma simbólica implica a mobilização conjunta de todas as faculdades humanas. No entanto, de acordo com as particularidades do tipo de conhecimento associado a cada forma simbólica, algumas dessas faculdades assumirão, em detrimento doutras, um papel de maior destaque. Assim, observar-se-á que no mito e na religião se evidencia mais a emoção, na arte a intuição, enquanto a linguagem, a história e a ciência parecem organizarse sobretudo em torno do pensamento empírico-racional.

No que concerne à (2) análise genética ou genealógica das formas simbólicas, Cassirer aponta para a virtual impossibilidade de separar a linguagem do mito nos primórdios da cultura humana (Cf. CASSIRER, 1995: 100). Depois, ambos vão sofrendo uma diferenciação progressiva, dando origem a duas grandes linhas de condução do desenvolvimento cultural. No desenrolar deste processo, o mito concorre para o surgimento do pensamento religioso, enquanto que a linguagem constrói o espaço no qual irão despontar o pensamento histórico e o pensamento científico. Quanto ao pensamento artístico, parece atravessar todo o desenvolvimento cultural da humanidade, acompanhando a evolução das restantes formas simbólicas.

No que respeita ao (3) estudo dialéctico das formas simbólicas, em termos genéricos constata-se que o arranjo orgânico de cada uma delas se complexifica progressivamente, atravessando várias fases de desenvolvimento. Nas primeiras etapas deste itinerário dá-se uma fixação no dado imediato. Pelo processo de diferenciação gradual de que vão sendo alvo as formas específicas de pensamento, vai surgindo a possibilidade de aceder simbolicamente às esferas do possível e do universal. Em todas as modalidades de expressão da cultura, os níveis mais elevados de elaboração no percurso de desenvolvimento de cada forma simbólica

correspondem ao cumprimento das possibilidades superiores de configuração do conhecimento inerentes ao exercício da função simbolizante.

Relativamente à (4) análise funcional das formas simbólicas, pode dizer-se que cada forma simbólica converge para uma ordenação mais sofisticada e robusta dos dados configurados através da actividade das várias faculdades: percepção, intuição, emoção, sentimento, pensamento, imaginação. Este movimento traduz-se na ampliação das possibilidades de unificação e sistematização inerentes às formas de conhecimento e de relação com o mundo, no alargamento da capacidade auto-reflexiva do ser humano, no aprofundamento do auto-conhecimento e da auto-apreensão, e no desenvolvimento de uma mais apurada percepção da riqueza, variedade e profundidade do real. Por conseguinte, é também um dinamismo acompanhado pela expansão dos horizontes da autotranscendência, i. e., por uma diversificação, consolidação e complexificação dos modos de o homem se orientar na direcção daquilo que se situa para além de si mesmo.

Cassirer, considerando o pendor auto-reflexivo das produções artísticas nos estádios mais recentes da história da cultura, estabelece o conceito de “memória simbólica”. Este conceito ilustra bem a tendência evolutiva subjacente às formas simbólicas, evidenciada através da análise pluridimensional da sua arquitectura. Por “memória simbólica” entende o autor «o processo por que o homem não só repete a sua experiência como reconstrói também esta experiência» (CASSIRER, 1995: 54). A noção capta algo de fundamental nas criações culturais mais complexas: no movimento de reversão temporal do presente para o passado, a reconstrução simbólica do vivido. O trabalho simbólico encontra-se, pois, imbuído de um carácter fundacional. Sem prejuízo da definição que lhe dá Cassirer, o mesmo conceito não deixaria de manter-se válido se aplicado à reversão temporal do futuro para o presente. Ambos os fluxos de reversão temporal denotam a assunção de um papel profundamente criativo e de demarcação relativamente à percepção da passagem inexorável do tempo: a realização simbólica do homem é acompanhada pela abertura de um campo de liberdade que o faz transitar para uma ordem de experiência na qual se descobre já não totalmente refém da inevitabilidade.

O criador de símbolos é aquele que é capaz de, simbolicamente, transformar o que lhe sucede, reconfigurando simultaneamente a sua experiência de si. Com a

abertura ao possível, o ser humano pode plasmar o seu pensamento e a sua acção em torno de um sentido. Desenha-se, aqui, o espaço da teleologia: a pessoa, dentro dos limites inerentes à sua condição, é um ser em aberto, que, com a complexificação do pensamento simbólico, se torna capaz de antecipar, construir e prosseguir novos rumos de desenvolvimento.

4. A PATOLOGIA DA CONSCIÊNCIA SIMBÓLICA

Todavia, a consciência simbólica, que é especificamente humana, pode ser, por razões diversas, lesada, circunstância em que se entra no domínio daquilo a que Cassirer chama “patologia da consciência simbólica”. Nesta situação, a separação nítida entre o dado e o possível deixa de ser apreendida:

«Descobrimos que, sob condições especiais em que a função do pensamento simbólico está impedida ou obscurecida, a diferença entre realidade e possibilidade se torna também incerta.» (CASSIRER, 1995: 58)

A análise que Cassirer faz da patologia da consciência simbólica é ilustrada através da descrição de casos de lesão cerebral que afectam gravemente os processos cognitivos. No entanto, é legítimo pensar numa alternativa à vinculação exclusiva do conceito de patologia da consciência simbólica a essa classe de situações, estendendo-o, sem perda de rigor metodológico, às patologias, eventualmente associadas a falhas no processo de desenvolvimento psicológico, que têm repercussões sobretudo ao nível do processamento das emoções.

Genericamente, poderá dizer-se que também este tipo de patologia, ao dificultar o contacto com a esfera do possível como resultado de tais falhas na elaboração simbólica das emoções, parece coincidir com a fixação no imediato, implicando a reificação da função simbólica e a incapacidade de, em termos ideais, escapar à “pressão” da circunstância espacial e temporal. Também aqui, deixa de se afirmar um horizonte que dê estrutura e sentido à vida da pessoa. É exactamente no acesso a esse âmbito do possível que ela, deixando de estar centrada sobre si, se torna, ao invés, capaz de se perspectivar num processo de desenvolvimento, em

abertura ao abstracto e ao universal. É na tensão que o acesso a esse possível instaura que o ser humano se desenvolve e (re)encontra a sua vitalidade, conquistando novas formas de, simbolicamente, ir além de si mesmo e da sua circunstância. O símbolo é o meio de conhecimento específico do homem (Cf. CASSIRER, 1995: 33), e a perda da vitalidade simbólica reflecte-se numa fragilização do conhecimento de si e do conhecimento do mundo.

5. AUTOTRASCENDÊNCIA E SIMBOLIZAÇÃO

O ser humano, conhecendo a realidade através do seu «sistema simbólico» (CASSIRER, 1995: 32), habita nessa tensão viva entre o real e o possível. Sendo um *animal symbolicum*, está orientado para a superação de si e da sua circunstância. A força do sistema simbólico na organização do ser humano permite já a identificação entre a esfera do possível, que o mesmo inaugura, e a ordem das finalidades. Aquilo que o homem, simbolicamente, pode vir a ser, torna-se um fim ao qual, simbolicamente, aspira. Toda a actividade das suas faculdades passa a estar supra-ordenada a essa tensão. É nesse movimento propriamente dito que se capta a especificidade do ser humano enquanto criador de símbolos.

O longo processo de evolução das formas de vida moldou-as progressivamente, do ponto de vista biológico, no sentido de uma adaptação óptima ao seu meio envolvente. Essa adaptação das formas de vida às condições do meio corresponde à modalidade de ordenação teleológica do universo biológico.

Ora, o ser humano, ao libertar-se, nalguma medida, da exposição total à influência directa do meio pelo seu acesso à dimensão simbólica, passa a mover-se na esfera de uma nova modalidade de ordenação teleológica: a do universo simbólico. O possível identifica-se com um novo âmbito da finalidade; o simbólico abre novas possibilidades que são não já apenas de adaptação óptima a um meio físico, mas de exploração e descoberta de si e do mundo, num percurso que pode dizer-se de “desenvolvimento” porque “des-envolve” o homem das elementos circunstanciais que, previamente à conquista da dimensão simbólica, condicionavam inteiramente a vida.

É essa tensão entre o real e o possível instaurada pelo domínio simbólico que dá lugar ao dinamismo da “autotranscendência”, definido como «o movimento com que o homem ultrapassa sistematicamente a si mesmo, tudo o que é, tudo o que adquiriu, tudo o que pensa, quer e realiza» (MONDIN, 2003: 264), ou caracterizado como «orientação fundamental do homem para o sentido» (GUBERMAN e SOTO, 2006: 17), sublinhando a tendência constitutiva do homem para se orientar e dedicar a alguém ou algo distintos dele mesmo (*ib.*: 17).

6. PENSAR AS PSICOTERAPIAS A PARTIR DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS, CONSIDERANDO OS PROCESSOS DE CURA E DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICOS

Todas as psicoterapias parecem destinar-se, genericamente, à reabilitação do *self*, de cuja “danificação” resulta o sofrimento psíquico, que se manifesta através de sintomas.

Antes de mais, note-se que o *self* pode ser conceptualizado também como uma conquista simbólica do homem. Aceite essa hipótese, reconhece-se que o *self* não é, pois, algo de dado, como os órgãos biológicos, mas que se reveste da qualidade de uma construção. Atente-se no que afirma Cassirer:

«Pois o factor principal na estrutura da consciência da personalidade continua a ser o factor da *actividade*: à actividade se aplica em sentido espiritual e físico a lei da igualdade de “acção” e “reacção”. A actividade que o homem exerce sobre o mundo exterior não consiste simplesmente em que o eu, considerado como uma coisa acabada, como uma “substância” hermética, atraia à sua esfera as coisas exteriores e se apodere delas. Pelo contrário, toda a verdadeira actividade é formativa num duplo sentido: o eu não só imprime aos objectos a forma que lhe foi dada desde o princípio, mas vai também encontrando e conquistando essa forma no conjunto de acções que exerce sobre os objectos e que destes recebe em retorno. Por conseguinte, os limites do mundo interior só podem determinar-se e a sua configuração ideal só pode fazer-se visível circunscrevendo na acção a esfera do ser. Quanto maior se faz o círculo que o eu preenche com a sua actividade, tanto mais claramente ressalta a composição da realidade objectiva, assim como também a significação e função do eu.» (CASSIRER, 1972: 248-249)

Enquanto construção, única para cada ser humano, o *self*, no plano psicológico, nasce e vai sofrendo um processo de diferenciação ao longo de

sucessivos estádios. O cumprimento destes dependerá da concretização de várias “tarefas de desenvolvimento”. A realização de tais tarefas conduz à emergência ou à sedimentação de faculdades progressivamente mais diferenciadas e complexas, e é com base no exercício dessas faculdades que se vão organizando e consumando as consecutivas etapas desenvolvimentais. Reconhece-se, nas primeiras fases deste percurso, a prevalência dos elementos perceptivos e intuitivos, de perto acompanhada pela vigência dos componentes emocionais, seguindo-se-lhes, gradualmente, a maturação das competências que se reportam à capacidade de abstracção.

Podendo todas estas faculdades ser descritas como modalidades de cognição, torna-se legítimo afirmar que o desenvolvimento do *self* se mantém indissociável do aparecimento de estruturas de cognição cada vez mais elaboradas. É do dinamismo infundido nessas estruturas que dependerá a diferenciação do mesmo *self* e o seu acesso a estádios superiores de organização.

Em todo este percurso, a relação com o “outro” desempenha um papel essencial. É esse “outro” que, na figura do “cuidador”, vai introduzindo a criança, ao longo das etapas iniciais do seu desenvolvimento, no universo simbólico: ele é o mediador do contacto com essa dimensão; é esse “outro” que torna possível o nascimento e o desenvolvimento psicológicos. O outro é, para a criança, o guardião e o anfitrião dos horizontes do possível que o campo simbólico institui. O *self* possui também uma natureza intersubjectiva ou cultural porque nasce e cresce a partir dessa relação com o outro; e, com efeito, o seu desenvolvimento depende do aprofundamento do campo da intersubjectividade, à medida que se conquistam novas possibilidades de abertura ao simbólico.

Neste processo, o outro afirma-se como contentor e metabolizador da ansiedade que inevitavelmente se desencadeia num ser humano que é exposto a novos universos sem a capacidade plenamente consolidada de os acomodar simbolicamente.

Poderá dizer-se que a intervenção psicoterapêutica se justifica quando se verifica uma fragilidade do *self*, eventualmente resultante de uma falha de desenvolvimento. Isto significa que, num determinado nível de organização do *self*, e para a modalidade de cognição cuja preponderância se lhe associa, a função

simbólica se encontra debilitada, ou reificada, o que resulta numa sobreexposição da pessoa à realidade em bruto e na consequente manifestação de sintomas. O traço específico da patologia psicológica (que, de acordo com a linha condutora da presente reflexão, simultaneamente se consubstancia numa patologia da consciência simbólica) é o encerramento da perspectiva do possível, das variedades de elaboração simbólica da experiência, e a fixação no carácter imediato do dado.

Finalmente, note-se que, partindo do referencial da filosofia das formas simbólicas, as psicoterapias podem ser interpretadas como aquisição simbólica superior, no âmbito científico, própria de uma fase adiantada da dialéctica das formas simbólicas. Etapas como esta são tipificadas, como acima se assinalou, pelo surgimento de uma consciência de pendor auto-referencial e meta-reflexivo, num reconhecimento, por parte do espírito humano, do lugar fundamental que a criação simbólica desempenha na sua constituição.

7. CONCLUSÃO: PARA UMA COMPREENSÃO INTEGRATIVA DAS PSICOTERAPIAS

A multiplicidade das abordagens psicoterapêuticas e das suas metodologias de intervenção parece poder ser compreendida numa perspectiva integrativa, atendendo à coerência hipoteticamente existente entre a variedade de orientações em psicoterapia e a focalização diferenciada, por parte das mesmas, em tipos distintos de falhas possíveis no processo de desenvolvimento psicológico, bem como nos diversos quadros sintomáticos que se lhes associam. As diferentes abordagens, interpretadas assim como mantendo entre si uma relação de complementaridade, promoveriam a mobilização de distintas faculdades humanas, modalidades de cognição cujo robustecimento concorreria para a reparação de falhas de desenvolvimento específicas. Tal robustecimento corresponderia, fundamentalmente, a uma consolidação da função simbólica numa das suas dimensões.

A reactivação da produção simbólica significa, por sua vez, a restauração do dinamismo de autotranscendência. A reabertura do acesso à capacidade simbólica é terapêutica porque é através do exercício dessa capacidade que o ser humano,

criando, se estrutura, constitui e apreende a si mesmo, enquanto, transcendendo-se, explora e descobre novas possibilidades de elaborar e (re)configurar a sua experiência. A psicoterapia assume-se, pois, como um âmbito que permite que o ser humano se (re)defina e aprofunde o seu autoconhecimento e o seu conhecimento do mundo. E se a cura psicológica envolve a restauração da função simbólica, porque o *self* é também uma construção humana no plano simbólico, a psicoterapia implicará um processo de enraizamento antropológico: é voltando a entrar em contacto com as suas possibilidades, restaurando o acesso simbólico às mesmas e, a partir daí, realizando-as, que a pessoa se liberta dos processos patológicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CASSIRER, Ernst: *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*. Lisboa, Guimarães Editores, 1995.
- _____ : *Filosofía de las Formas Simbólicas, Vol. I: El Lenguage*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- _____ : *Filosofía de las Formas Simbólicas, Vol. II: El Pensamiento Mítico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- GUBERMAN, Marta & SOTO, Eugenio Pérez: «Autotranscendência», in *Dicionário de Logoterapia*. Lisboa, Paulus, 2006.
- MONDIN, Battista: *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. São Paulo, Paulus, 2003.

QUESTÕES DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

SIGNIFICADO E INTUIÇÃO, IMAGEM PERCEPTIVA E (RE)PRESENTIFICAÇÃO: PERCURSOS DA TEORIA DA IMAGEM EM HUSSERL

Alice Mara SERRA

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

RESUMO: Partindo das diferenciações apresentadas por Husserl entre percepção, consciência do significado e consciência da imagem, este trabalho enfoca diferentes percursos trilhados pelo autor em sua teoria da intuição, nas modalidades da imagem perceptiva e da representificação (atos de fantasia e lembrança): uma primeira, presente nas *Investigações Lógicas*, em que os temas da imagem e imaginação são secundários diante da primazia do significado; uma segunda, desenvolvida a partir de 1904, na qual a consciência da imagem atua como ponto de partida para a análise dos atos de fantasia, lembrança e outros. Indica-se, por fim, nos escritos tardios de Husserl, a menor relevância da imagem para a análise da (re)presentificação em seus graus de intensidade.

PALAVRAS-CHAVE: Imagem; Significação; Fantasia; Lembrança

ABSTRACT: Based on the differences between perception, awareness of the meaning and consciousness of the image presented by Husserl, this paper focuses on different paths taken by the author in his theory of intuition in terms of perceptual image and representification (acts of fantasy and memory): the first, present in the *Logical Investigations*, in which the themes of image and imagination are secondary on the primacy of meaning; the second, developed from 1904 in which the consciousness of the image acts as a starting point for the analysis of the acts of fantasy, memory and others. It is stated finally in Husserl's later writings that the image becomes less relevant for the analysis of the (re)presentification in their degrees of intensity.

KEYWORDS: Image; Signification; Phantasy; Remembrance

I. INTRODUÇÃO

Na fenomenologia de Husserl, uma das principais tarefas da teoria da intuição é a de diferenciar entre a consciência da imagem perceptiva, os atos de fantasia e os atos de lembrança. Outra tarefa conexa a esta consiste em delimitar este campo dos atos de representificação (*Vergegenwärtigung*) intuitiva em relação a dois campos considerados mais originários: aquele da percepção presentificante (*Gegenwärtigung*) e aquele propriamente conceitual, reservado à teoria do significado e à análise do julgamento. De um ponto de vista cronológico, foi este segundo aspecto que primeiramente se desenvolveu na obra de Husserl: Nas *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1901), os problemas da imagem e imaginação emergem no contexto da análise lógico-fenomenológica do significado, âmbito em que se destaca a validade cognitiva do discurso. A partir da necessidade de distinguir entre as vivências que manifestam diretamente o significado e aquelas que não o fazem, os atos de representificação (consciência da imagem, fantasia e lembrança) foram se configurando como campos de investigação próprios.

Após as *Investigações Lógicas*, as análises de Husserl sobre a relação entre significado e intuição, por um lado, e sobre a consciência do tempo imanente, por outro, o conduzem a estudos mais aprofundados acerca da consciência da imagem perceptiva, principalmente em obras de arte, e da imagem mental em atos de fantasia e lembrança. Como se vê nos manuscritos dedicados a estas análises (os quais foram posteriormente reunidos no volume XXIII da Husserliana: *Phantasie, Bildbebusstsein, Erinnerung* [1898-1925]), tratava-se de percorrer um caminho diferenciado em relação às *Investigações Lógicas*: ao invés de se guiar pelo problema da significação, Husserl se volta à experiência dos atos de doação sensível, apresentando-os em seus diversos modos de constituição.

Já em *Análises sobre a Síntese Passiva* (*Analysen zur passiven Synthesis*, 1918-1926) e nos *Manuscritos Tardios sobre a Constituição do Tempo* (*Späte Texte über die Zeitkonstitution*, 1929-1934) à teorias da imagem, fantasia e lembrança torna-se essencial o problema da afecção (*Affektion*) (Cf. HUSSERL, 1966/HUSSERL, 2006/MONTAVONT, 1994). Destaca-se neste contexto a teoria da intencionalidade

noemática, que remete a uma esfera então denominada por Husserl de “sensibilidade secundária” (*sekundäre Sinnlichkeit*) e à imprevisibilidade dos atos tendentes a alguma forma de visibilidade consciente.

Este trabalho propõe-se a apresentar mais detalhadamente estas vias trilhadas por Husserl em sua teoria da intuição, nas modalidades da imagem perceptiva e da representificação (que inclui os atos de fantasia e lembrança): a primeira, aquela que insere estes temas no interior de uma abordagem lógica; a segunda, a via metodológica que apresenta a consciência da imagem como ponto de partida para a análise dos atos de fantasia, lembrança e outros. Indica-se, por fim, um terceiro momento que consistiu na reformulação do conceito de (re)presentificação⁹⁰ no contexto das análises sobre as sínteses passivas e que coincidiu com o enfraquecimento do paradigma imagético para o estudo dos atos de fantasia e lembrança.

II. DA TEORIA DO SIGNIFICADO À ANÁLISE DA IMAGEM

Já anteriormente às *Investigações Lógicas* (1901), ao se ocupar com os problemas do significado e simbolização dos números, entra em cena no pensamento de Husserl o tema da imagem em sua relação com atos de conhecimento. Husserl se volta à relação entre atos intuitivos – âmbito em que se insere o tema da imagem – e atos conceituais *stricto sensu* (Cf. HUSSERL, 1970). Enquanto na consciência do significado, o objeto é intencionado e opinado, podendo se apresentar na forma da intuição categórica, no modo da evidência, por sua vez, na consciência da imagem, o objeto dá-se à consciência, contanto que, juntamente à imagem atualmente vista, se representifique (*sich vergegenwärtigt*) algo outro, visado no mesmo ato.

Nas *Investigações Lógicas*, o sentido ou significado é abordado não no interior de uma lógica formal *a priori*, mas segundo os modos em que ele se

⁹⁰ Embora Husserl mantenha a terminologia *Vergegenwärtigung* (representificação), os atos de fantasia e lembrança são então analisados para além dos fenômenos da reprodução e do retorno de vivências à consciência. A colocação do prefixo “re” entre parênteses pretende assinalar, nas investigações tardias de Husserl, a impossibilidade de discernir noematicamente entre os atos de fantasia e os atos de lembrança reproduutora.

manifesta em atos perceptivos, signitivos e figurativos. O esclarecimento fenomenológico da essência do significado deve assim incluir as modalidades da consciência intuitiva. Dentre estas, Husserl distingue a forma fundamental da presentificação (*Gegenwärtigung*), própria à percepção, da representificação (*Vergegenwärtigung*) imaginativa, que inclui os atos de lembrança e fantasia. Como modalidade de apreensão intuitiva, a consciência imaginativa é, por um lado, similar à intuição sensível, pelo acesso a uma objetividade intencional, mas, por outro, ela é distinta e secundária em relação a esta, ao atuar como ato modificador da mesma. Husserl distingue entre o ideal de adequação da percepção, cuja síntese se preenche através de identidade objetiva (*sachliche Identität*), e a possibilidade de preenchimento da imaginação, que ocorre através de semelhança por imagem (Cf. HUSSERL, 1984²: VI, § 14, 588 e ss.).

Brentano já havia afirmado que as representações de fantasia são impróprias, embora se aproximem da percepção por possuírem um núcleo intuitivo. As imagens de fantasia seriam impróprias por poderem se referir tanto a fenômenos psíquicos do próprio sujeito quanto a fenômenos psíquicos transcendentais, sejam estes de outra pessoa, sejam fenômenos simplesmente possíveis ou futuros (Cf. BRENTANO, 1959: 84 e ss.). Em consonância a isso, Husserl pontua que enquanto a percepção aparece por si mesma, de modo evidente e atual, as imagens de fantasia ou lembrança deixam aparecer algo outro em si. Esta formulação se coaduna com a primazia conferida por Husserl à intuição sensível e à intuição categorial, atuando os atos de fantasia e lembrança como modificações da percepção sensível e como figurações não-evidentes do significado⁹¹.

Esta concepção já se anuncia na primeira e fundamental investigação lógica (“Expressão e Significado” (*Ausdruck und Bedeutung*)), na qual se distinguem os atos que manifestam diretamente o significado daqueles atos que somente remetem a ele (Cf. HUSSERL, 1984¹: 30 e ss.). Os signos que atuam como manifestação direta do significado designa Husserl de expressão (*Ausdruck*) ou linguagem significativa. Já os signos que não possuem significação própria denominam-se indicação ou índice (*Anzeichen*). Neste âmbito incluem-se imagens que remetem a algo outro por analogia, semelhança ou outra relação associativa, como, por exemplo, o estigma

⁹¹ Ver sobre este ponto a introdução de E. Marbach, in HUSSERL, Edmund: *Hua XXIII*, pp. XXXVII e ss.

que remete ao escravo, a imagem lembrada que evoca uma percepção anterior. Mais especificamente, o estigma pode remeter ao escravo, a imagem lembrada pode evocar uma vivência anterior específica, sem que haja aí um caráter de necessidade. Já na linguagem significativa, segundo Husserl, há, por parte do sujeito, uma intenção de significar algo. É por isso que também o gesto e o jogo fisionômico são excluídos da categoria dos signos significativos (Cf. HUSSERL, 1984¹: 37). Mesmo que o movimento de braços de um palestrante possa ser interpretado pelos ouvintes enquanto fala, ele não estaria voltado a esse movimento, não pretenderia voluntariamente significar algo através do mesmo ao formular uma frase ou definir uma teoria. Husserl refisra que ao ato doador de sentido corresponde não o interesse pelo gesto ou pelo signo sensível, mas por aquilo que é passível de manifestação através do signo. Nas *Investigações Lógicas*, a função de manifestação do sentido é assim restrita à linguagem, na modalidade do signo expressivo.

Como se pode entender, a partir disso, a relação da imagem de fantasia com o significado? Husserl se pergunta já na primeira investigação lógica se a intenção de significação necessariamente se constituiria a partir de atos de fantasia, o que implicaria uma ligação entre a imagem de fantasia do objeto intencionado e a expressão, ou se, ao contrário, as imagens de fantasia que acompanham a expressão seriam, antes, um momento inessencial do significado (Cf. HUSSERL, 1984¹: 47). Na seção dedicada a esta questão (o segundo capítulo do segundo livro das *Investigações Lógicas* (Cf. HUSSERL, 1984¹: § 17 e ss)) Husserl sublinha a segunda das alternativas para caracterizar a relação entre fantasia e significado, ou seja, atos de fantasia atuam não como motores da significação, mas como ilustração possível de sentidos expressos pela linguagem (Cf. HUSSERL, 1984¹: § 17). Compreender uma expressão implica também poder vislumbrá-la em uma imagem de fantasia; todavia, a expressão não necessariamente precisa acompanhar-se da imagem perceptiva ou da imagem de fantasia para ser significativa. A imagem de fantasia se estruturaria de modo fundamentalmente diverso do caráter significativo da palavra. Segundo Husserl, enquanto a imagem pode sumir e desaparecer da consciência, modificando-se a cada nova aparição, o sentido vivo da palavra permanece após o sumiço da imagem. Esta idealidade do significado reside em sua possibilidade de ser infinitamente repetido como o mesmo, seja quando se trata do discurso comunicativo, seja do discurso monológico (Cf. HUSSERL, 1984¹: § 8, 41 e ss). Ao

desconsiderar, com isso, outras formas de linguagem, como a linguagem do corpo e a linguagem dos índices, as *Investigações Lógicas* mantêm a primazia do significado ideal, concomitante à função da expressão como “transportadora de sentido” (*Bedeutungsträger*) (Cf. HUSSERL, 1984²: 546)⁹².

Nos anos subsequentes às *Investigações Lógicas*, Husserl empreende análises mais minuciosas sobre a consciência da imagem em atos perceptivos e sobre a imagem mental em atos de fantasia e lembrança. Husserl escreve sobre suas *Lições* (*Vorlesungen*) do semestre de inverno de 1904/1905 que se tratava então de esboçar uma fenomenologia sistemática da intuição (da percepção, da representação de tempo e outras) (Cf. HUSSERL, 1994). Como se pode ver na obra postumamente publicada, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnung* (*Fantasia, Consciência da Imagem, Lembrança*), que reuniu os manuscritos relativos a estas *Lições*, as análises se voltam à experiência mesma dos atos de doação sensível, ao invés de se conduzirem pelo problema da significação.

III. DA CONSCIÊNCIA DA IMAGEM ÀS VIVÊNCIAS DE IMAGINAÇÃO (ATOS DE FANTASIA E LEMBRANÇA)

De forma geral, as investigações reunidas em *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* voltam-se a todos os atos que contêm um teor intuitivo; elas enfocam, num primeiro momento, as distinções entre os respetivos componentes estruturais em que os atos intuitivos podem ser decompostos⁹³ e, num segundo momento, aos diferentes graus de intensidade em que as modalidades de intuição se apresentam.

Nos textos dos anos 1904/1905, a consciência da imagem atua como precondição para o estudo da fantasia e da lembrança. Começando pela consciência da imagem, Husserl distingue entre seus três modos de apreensão: 1) como imagem

⁹² Este ponto motivou a crítica ao logicismo e ao logocentrismo de Husserl por Jacques Derrida; Cf. DERRIDA, 1967.

⁹³ Para Paul Ricœur o acento das análises reunidas no volume *Phantasie, Bildvorstellung, Erinnerung* situa-se propriamente neste ponto: na diferenciação entre os componentes singulares do gênero *Vergegenwärtigung* – que inclui a consciência da imagem, a lembrança, a fantasia e suas respectivas modalidades –, sendo estes atos diferentes modificações do correlato objetivo do presente, cf. RICŒUR, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Übers. von A. Breitling und H. R. Lesaar. 4. ed. Göttingen, Wallstein, 2004, pp. 80 e ss. 86.

física (*physisches Bild*); 2) como objeto da imagem (*Bildobjekt*) ou imagem representante (*repräsentierendes Bild*), também denominado *Fiktum*; 3) como sujeito da imagem (*Bildsubjekt*) ou imagem representada (*repräsentiertes Bild*) (Cf. HUSSERL, 1980, 18 e ss.).

A imagem física corresponde ao conteúdo sensível apreensível pela percepção e possui caráter de existência ou realidade. Tomando como exemplo um dos quadros em que Van Gogh pintou sapatos, pertence à imagem física a matéria sensível ou a *hylè* que permitiu a execução desta pintura: as tintas a óleo, a superfície a ser pintada, os diferentes matizes de marrom, as tonalidades diversas resultantes provavelmente das mesclas de preto a tons de vermelho, amarelo e outros. A imagem física também inclui, neste caso, o pano de fundo da imagem e a moldura do quadro, ou seja, todo o material sensível passível de apreensão perceptiva.

Por sua vez, o objeto da imagem, também chamado de *Fiktum*, corresponde a uma apreensão imaginativa; ele não pertence ao mesmo espaço concreto que a imagem física. Seu caráter intuitivo não se esgota na apresentação atual, mas é imagem presentificante de algo outro, «[...] igual ou semelhante a ele» (HUSSERL, 1980: 20)⁹⁴. Aquilo que se manifesta através do *Fiktum* denomina Husserl de sujeito da imagem, que, em analogia com o capítulo “Expressão e Significação”, equivale ao sentido ou significado. Todavia, somente na circunstância em que o sujeito da imagem se mantém no mesmo contexto da imagem percebida, é possível dizer que o *Fiktum* representa o sujeito ou o tema que se encontra diante dele. Se este não for o caso, o *Fiktum* permanece propriamente como uma apreensão imaginativa, no sentido de que o referente não poderá ser determinado, mas apenas vislumbrado a partir da imagem. Segundo esta concepção, voltando ao exemplo dos sapatos pintados por Van Gogh, estes podem remeter tanto a sapatos de camponeses, como aparece na leitura de Martin Heidegger (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), quanto a sapatos do próprio Van Gogh, conforme o interpretou o historiador Meyer Schapiro (Cf. HEIDEGGER, 2008: 26 e ss./SCHAPIRO, 1968: 204 e ss.). A partir da teoria de Husserl é ainda possível dizer que o *Fiktum* “sapatos”, que aparece na série de quadros pintados por Van Gogh, pode remeter a todo um conjunto de vivências em

⁹⁴ No original: «*Repräsentant für ein anderes, ihm gleiches oder ähnliches*».

que o sentido noemático “sapatos” se apresenta, sem se manter vinculado a uma das determinações noemáticas possíveis.

Neste contexto, o sujeito da imagem já é tomado no sentido de *noema*, tal como Husserl apresenta este conceito um pouco mais tarde, em 1913, em *Ideias para uma Fenomenologia pura e filosofia fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)* (HUSSERL, 1950). *Noesis* e *noema* são conceitos correlatos. Se a *noesis* refere-se aos diversos atos da consciência, estes relacionam-se aos teores noemáticos correspondentes, ao respectivo sentido, ou seja, o intencionado enquanto tal (o percebido como tal, o fantasiado como tal, o lembrado enquanto tal etc). Os *noemas* não devem ser confundidos com o objeto real existente nem com representações mentais dos objetos reais. Através da *epoké* ou colocação entre parênteses da posição de existência, o *noema* designa o núcleo de sentido e suas variações possíveis que subjacem às modalidades noéticas. Enquanto nas *Investigações Lógicas*, as determinações objetivas se apresentavam como partes componentes dos atos, como matéria dos atos, o *noema* é unidade objetiva, estruturalmente distinto do fluxo de vivências em que esta síntese se constitui⁹⁵.

No que concerne à teoria da imagem, esta correlação entre *noema* e *noesis* é basilar para se distinguir entre o aparecimento intuitivo da imagem e as suas respectivas modalidades de posição (ou modalidades dóxicas). Por esta correlação é impossível remeter um dado *noema* aparecente na imagem a um suposto suporte empírico. O *noema* aparecente no *Fiktum* transcende esta imagem não por ser representação de algo determinado na experiência, mas por ser um momento figurativo do sentido; um momento que não esgota o horizonte de figurações possíveis do mesmo sentido. Voltando ao exemplo dos sapatos, lembremos que o próprio Van Gogh não intitulou de “sapatos de camponeses” ou de “sapatos” tão somente nem o quadro interpretado por Heidegger nem os demais de que se compõe a série. Mas é possível identificar na mesma série de quadros a presença disso que se costuma denominar sapatos; ou seja, é possível identificar o *noema*

⁹⁵ Indico o verbete sintético, mas bastante elucidativo, escrito por Frank Steffen: “Noesis/Noema”, in GANDER, Hans-Helmuth (org.): *Husserl-Lexikon*. Darmstadt, WBG – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, pp. 209-211.

“sapatos” em algumas de suas possíveis variações. Porém, não é possível identificar, através do *Fiktum*, aquilo a que os sapatos remetem nem aquilo que eles significam.

Passando agora aos atos de fantasia e lembrança, Husserl primeiramente os apresenta como modalidades da imagem mental, com base na teoria da consciência da imagem perceptiva. A princípio, nos textos de 1904/1905, Husserl baseia-se no esquema conteúdo e apreensão (*Inhalt und Auffassung*) para apresentar os momentos estruturantes da imaginação. Enquanto na apreensão da imagem têm-se analiticamente três momentos discerníveis na unidade da apreensão (imagem física, objeto da imagem e sujeito da imagem), na apreensão da imagem de fantasia falta o primeiro momento, ou seja, a imagem física, restando assim o objeto da imagem ou *Fiktum* e o sujeito da imagem (Cf. HUSSERL, 1980: 21 e ss.). Tal como na imagem intuída perceptivamente, também na imagem mental a aparição do *Fiktum* remete ao sujeito da imagem. Neste caso, o *Fiktum* é igualmente denominado fantasma (*Phantasma*), por adquirir na fantasia um semblante de percepção. Enquanto na consciência da imagem a apreensão do *Fiktum* não ocorre isolada dos dados hiléticos unidos à imagem física, na imagem de fantasia a apreensão do sujeito da imagem acontece sem que o *Fiktum* ou fantasma tenha alguma relação com teores reais da percepção. Não há aqui percepções como tais, mas fantasmas ou semblantes de percepções apreendidos ora puramente como imagem ora como imaginado. O processo pelo qual a aparição atual do objeto da imagem ou *Fiktum* remete a uma imagem não atual, mas que nele se presentifica, denomina Husserl de função simbólica da imaginação (Cf. HUSSERL, 1980: 34 e ss.). Esta função simbólica, juntamente com o ato de crença, operam nas análises subsequentes de Husserl como fundamentos da lembrança (Cf. HUSSERL, 1980: 218 e ss. ¶ Texto de 1908).

Atos de lembrança e fantasia têm em comum a dupla objetividade, os dois modos de apreensão que os caracterizam, um que se volta ao *Fiktum* ou fantasma aparecente e outro que intenciona no *Fiktum* algo outro que ele. Mesmo em se tratando da fantasia, a imagem visível serve de suporte para a relação a um outro ausente que nela se deixa vislumbrar, ou seja, o sujeito da imagem. Neste caso, a aparição atual do fantasma também pode levar a uma presentificação reproduutiva de uma vivência já ocorrida. Para que este ato de representificação adquira de fato o caráter de lembrança, é necessário que ele se acompanhe pela posição dóxica da crença. Por meio desta, afirma-se a correspondência da imagem atual ou do

fantasma aparecente com uma vivência anterior. Já no ato de fantasiar puro, faltam a *noesis* da crença e o caráter de posição através dos quais se fundamente a correlação entre vivência atualmente consciente e vivência passada. O fantasiar puro possui assim o caráter de neutralidade (*Neutralität*), à diferença da posicionalidade (*Positionalität*) da lembrança (Cf. HUSSERL, 1980: 368 e ss.)⁹⁶. Neste sentido, a distinção entre estes atos não ocorre por conta do conteúdo, como na teoria de Brentano⁹⁷, e nem mesmo pelo sentido noemático, mas sim, através do ato noético que, *a posteriori*, os qualifica como tais.

Neste contexto, vale lembrar que, desde seus primeiros estudos sobre a consciência interna do tempo, Husserl já afirmara que, na retenção – o primeiro modo de conservação do passado –, aquilo que é percebido não pertence à consciência como um conteúdo real. Esta primazia dos teores intencionais sobre os reais se torna, nos atos de representificação, ainda mais relevante, de modo que os teores reais sejam irrelevantes para caracterizar as imagens de lembrança. Mas será ainda preciso, o que ocorre a partir de *Ideen I*, inserir um outro tipo de intencionalidade, a intencionalidade noemática (Cf. HUSSERL, 1950: 253 e ss.), para destacar a atividade própria aos atos de (re)presentificação. Trata-se de uma passividade originária, não necessariamente coincidente com a intencionalidade noética, com o “voltar-se para” da instância egoica. Esta mudança teórica na obra de Husserl é praticamente concomitante ao enfraquecimento do paradigma da imagem como pressuposto para o estudo da fantasia e da lembrança.

IV. VISIBILIDADE INTENCIONAL E (IN)VISIBILIDADE AFECTANTE

Já a partir dos anos 1906/07 houve uma mudança importante na teoria da imagem de Husserl, devido à introdução da consciência do tempo em suas investigações fenomenológicas. Com isso, tanto a presentificação perceptiva quanto

⁹⁶ Sobre a neutralidade e o fenômeno da neutralização ver: SERRA, Alice: “Neutralisierung”, in GANDER, Hans-Helmuth (org.): *Husserl-Lexikon*, pp. 208-209.

⁹⁷ Esta é uma das principais críticas dirigidas por Husserl à teoria da imagem de Brentano, uma vez que esta teria ressaltado apenas a diferenciação entre os conteúdos e seus graus de clareza, desconsiderando os modos de apreensão. Ver: MACHBACH, Eduard: “Einleitung des Herausgebers”, in HUSSERL, Edmund: *Hua XXIII*, p. LIII.

a (re)presentificação imaginativa passam a ser analisadas a partir da estrutura temporalizante da consciência, segundo a cadeia de retenções e protensões (BERNET in HUSSERL, 1985: LVI e ss.). A passagem do paradigma imagético à estruturação temporal deixa-se compreender, em especial, pelo aspecto limitador do primeiro, já que este possibilita considerar a aparição imagética já destacada e individualizada na consciência, mas não os graus de intensidade e de visibilidade daquilo que tende a uma forma de imagem. Além disso, o conteúdo da imagem e sua apreensão, por si sós, não permitem diferenciar entre as várias modalidades noéticas que podem se suceder no curso sintético de um determinado ato. De fato, o esquema conteúdo-apreensão já não possui relevância nas análises de Husserl, mas, sim, a relação entre constituído e constituinte (*Konstituiertem und Konstituierendem*), de forma que um substrato de sínteses retencionais e de sínteses ativas e passivas já decorridas, sedimentadas ou ainda em curso, passe a atuar como fator possibilitante de novas sínteses (ALMEIDA, 1972: 10 e ss./HOLENSTEIN, 1972: 217).

Em especial a partir de 1918 torna-se fundamental às análises de Husserl a distinção entre a camada pré-egoica ou pré-predicativa das sínteses passivas e a camada egoica, correspondente às sínteses ativas (atos de atenção, atos de julgamento, tomadas de posição acerca dos respectivos atos não-egóicos). Enquanto as concepções iniciais de Husserl sobre a imagem mantinham a dualidade entre o que aparece e o que não aparece, como se este aparecer fosse algo instantâneo, suas investigações desenvolvidas em *Análises sobre a síntese passiva* realçam a apreensão da imagem a partir dos momentos temporais da retenção e protensão e segundo seus diferentes graus de intensidade. Estes são primeiramente considerados conforme três estágios principais: Há aquelas lembranças ou fantasias que aparecem com nitidez ou clareza comparáveis às de uma percepção; há, por sua vez, aquelas menos nítidas, que aparecem como em neblina; há, por fim, aquelas que tendem a emergir na consciência e que se manifestam não propriamente como imagens, mas como tendência a adquirir a forma de uma imagem (Cf. HUSSERL, 1966: § 25, 112 e ss.). A afecção é definida como esse estágio inicial de todo e qualquer ato que tende a se manifestar, seja este uma representação por imagem, uma palavra, um afeto. Para a teoria da imagem, o mais relevante no fenômeno da afecção é que Husserl considera este estímulo proveniente das associações passivas

como uma segunda camada hilética ou “sensibilidade secundária” (*sekundäre Sinnlichkeit*). Assim os atos que, se suficientemente intensificados, adquirem a consistência de uma imagem, têm sua origem não nas sínteses ativas, não na intencionalidade noética, mas no que Husserl passa a denominar de “o radicalmente pré-egóico” (*das radikal vor-ichliche*) (HUSSERL, 1873: 598). Também as imagens de sonho são compreendidas neste âmbito porque, ao não sofrerem a interferência de atos atencionais e da intencionalidade egoica, elas crescem e decrescem em intensidade apenas por meio de relações de força resultantes das próprias afecções. Se um estímulo aumentar de tal forma em intensidade, que se torne capaz de despertar o pólo atencial-egoico, então têm lugar não mais somente as sínteses passivas, mas também a reação egoica a tais sínteses, fenômeno que pode resultar ou não na confluência entre a temporalização passiva e a temporalização ativa⁹⁸.

Este contexto teórico tardio implica não só uma mudança de relação entre o polo noético e o polo noemático, mas indica alterações na relação entre subjetividade e sensibilidade, nas dimensões fenomenológica e estética. A imaginação, liberta de uma função cognitiva de figurar o já conhecido, torna-se aqui horizonte de alteridade, atividade remissiva a outro lugar, a partir do traço ou da iminência da imagem. Como no quadro de David Terniers, em Dresden, ao qual alude primeiramente Husserl (Cf. HUSSERL, 1950: 253) e, depois deste, Derrida, quadro que retrata quadros dentro de um quadro numa galeria de quadros, a imagem afectante é imagem de imagem de imagem possível, traço de traço sem traço de origem, lugar de um lugar que não está nem dentro nem fora: Na galeria dentro da imagem na galeria de imagens, está-se num labirinto (DERRIDA, 1967: 117), sem percepção de um mundo mais real lá fora, sem visibilidade do fim e da origem.

⁹⁸ Sobre o desdobramento da teoria da afecção em manuscritos mais tardios de Husserl, ver: DEPRAZ, Natalie: “Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl”. *Alter: Revue de Phénoménologie* 2, 1994, p. 63-86. Sobre a relação entre afecção e temporalidade, ver: SERRA, Alice: *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg, Ergon, 2010, pp. 198-251.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Guido: *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- BRENTANO, Franz: *Grundzüge der Ästhetik*. Hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Bern, Francke, 1959.
- DERRIDA, Jacques: *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, PUF, 1967.
- DEPRAZ, Natalie: «Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl», in *Alter: Revue de Phénoménologie* 2, 1994.
- HEIDEGGER, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam, 2008.
- HOLENSTEIN, Elmar: *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- HUSSERL, Edmund: «Noesis und noema», in *Hua III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von W. Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- _____ : *Materialien VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. Dordrecht, Springer, 2006.
- _____ : *Hua XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs -- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- _____ : *Hua XII: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische untersuchungen -- mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hrsg. von Lothar Eley. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- _____ : *Hua XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von I. Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- _____ : *Hua XIX/1: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague, Martinus Nijhoff, 1984¹.
- _____ : *Hua XIX/2: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague, Martinus Nijhoff, 1984².
- _____ : *Hua XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Hrsg. von E. Marbach. The Hague, Martinus Nijhoff, 1980.
- _____ : «Husserls Brief an Johannes Daubert vom 17.XI.1904», in *Briefwechsel, Bd. II: Die Münchener Phänomenologen*. Hrsg. von K. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- BERNET, Rudolf: «Einleitung», in HUSSERL, Edmund: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Text nach Hua Bd. X. Hrsg. von R. Bernet. Hamburg, Felix Meiner, 1985.
- MONTAVONT, Anne: «Le phénomène de l'affection dans les Analysen zur passiven Synthesis», in *Alter: Revue de Phénoménologie* 2, 1994, pp. 119-139.

SCHAPIRO, Meyer: «The still life as personal object: a note on Heidegger and Van Gogh», in SIMMEL, M. I. (org.): *The Reach of the Mind*. New York, Springer Publishing Company, 1968, p. 203-209.

SERRA, Alice: *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg, Ergon, 2010.

RECOBRIMENTO, EXPLICITAÇÃO E IDENTIDADE. UMA APROXIMAÇÃO AO PROJECTO HUSSERLIANO DE UMA GENEALOGIA DA LÓGICA

Carlos MORUJÃO
Universidade Católica Portuguesa (UCP)

RESUMO: O presente ensaio investiga a natureza e os propósitos do projecto husserlian de uma «genealogia da lógica», tal como é anunciado nos §§ finais de *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental*, fora entretanto levado já a cabo no curso do semestre de inverno de 1920-21 sobre «Lógica Transcendental», e encontrará a sua expressão pública na obra publicada postumamente por Ludwig Landgrebe, em 1939, *Experiência e Juízo*. No ensaio, evidencia-se a necessidade, enfatizada por Husserl, de uma teoria sistemática da subjectividade transcendental que investigue a natureza e origem das realizações subjectivas que operam na lógica e na matemática formais. Procede-se, por fim, a uma investigação, à luz do 2.º Capítulo da 1.ª Parte de *Experiência e Juízo*, dos níveis elementares da actividade constitutiva, nos quais se procede a uma tipificação da experiência natural que prepara as realizações lógicas e categorias superiores, orientadas por um interesse explícito de conhecimento. Releva-se, aqui, a importância central do conceito de «tipo» para a compreensão do modo como, segundo Husserl, opera a consciência nos níveis elementares da vida intencional.

PALAVRAS-CHAVE: Genealogia da Lógica; Juízo ante-predicativo; Tipificação; Recobrimento; Sedimentação; Identificação.

ABSTRACT: This paper addresses the nature and the ultimate goals of the husserlian project of a «genealogy of logic», as it is announced in the final sections of *Formal and Transcendental Logic*, was already carried on in the Lessons of the Winter Semester of 1920-21 on «Transcendental Logic», and will find its first public testimony in *Experience and Judgment*, posthumously published by Ludwig Landgrebe in 1939. In this paper we highlight the necessity, stressed by Husserl, of building a systematic theory of transcendental subjectivity, in order to research the nature and origin of the subjective performances conducted by the logician and the mathematician without full awareness. At last, in the light of the 2nd chapter of the 1st Part of *Experience and Judgment*, we address the elementary levels of constitutive activity, that prepare the higher order logical and categorical achievements, conducted under an explicit cognitive orientation. We highlight the central importance of Husserl's concept of «type» to an understanding of the ways consciousness operates at the elementary levels of intentional life.

KEYWORDS: Genealogy of Logic; Pre-predicative Judgment; Typification; Overlapping; Sedimentation; Identification

DISTINÇÃO ENTRE GENEALOGIA DA LÓGICA E ORIGEM DA LÓGICA

O tema que irei abordar neste ensaio insere-se na problemática husserliana conhecida como genealogia da lógica. Irei, por isso, começar por fazer algumas considerações preliminares sobre este projecto genealógico e sobre o modo como ele se insere no âmbito mais vasto do que Husserl, em 1929, em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, chamou uma fundação fenomenológica da lógica. Num segundo momento, falarei de algumas questões relativas aos textos que abordam esta questão e, por fim, entrando mais directamente no assunto, analisarei alguns temas do Capítulo 2.º da 1.ª Parte de *Experiência e Juízo*.

Para Husserl, nas accções ingénugas dos lógicos e na sua crença na evidência das operações lógicas passa desapercebido o facto de que nessas mesmas operações, realizadas com o auxílio de símbolos algébricos, existem estruturas intuitivas elementares; mas, também, o facto de que podemos reconhecer já a presença, na consciência natural, de um embrião de ideias lógicas e matemáticas. Embora, neste último caso, o que poderíamos chamar a sua oscilação «típica»⁹⁹, no âmbito do mundo da vida ─ ou seja, o seu grau apenas aproximado de perfeição ─, não corresponda ainda à identidade e à validade omnitemporais que tais estruturas virão a receber da ciência¹⁰⁰. Ainda que as objectividades categoriais só tenham existência efectiva no acto de julgar, as operações que elas permitem efectuar nos juízos ─ por exemplo, ligar, separar ou relacionar ─ fundam-se em realizações que têm lugar no âmbito da experiência ante-predicativa do mundo da vida. O objectivo de Husserl, porém, não é simplesmente o de estabelecer uma continuidade entre os dois planos, o da ciência e o da atitude natural, mas sim o de tornar patente uma relação fenomenológica de fundação.

⁹⁹ HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua VI, p. 22. (Com a óbvia excepção de *Experiência e Juízo*, todas as obras de Husserl serão citadas a partir da edição da Husserliana, que mencionarei pela abreviatura Hua; a seguir a ela, os algarismos em numeração romana referir-se-ão ao volume respectivo).

¹⁰⁰ ORTH, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls. Krisis der europäischen Wissenschaften*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, p. 131; cf. igualmente para o que dizemos nas linhas seguintes, p. 108.

A ideia de que existe uma experiência ante-predicativa, contendo já conhecimentos permanentes, mas não possuindo ainda a forma expressa de um juízo, é mencionada em 1929, quase no final de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, mas será apenas nos textos coligidos em *Experiência e Juízo* que a encontraremos plenamente explicitada¹⁰¹. O trajecto husserliano, nas duas obras que mencionámos, pode caracterizar-se do seguinte modo: da lógica e da matemática formais ao esclarecimento dos seus pressupostos idealizantes, e, destes últimos, à experiência dos objectos individuais e do mundo em que eles se dão. Esta genealogia husserliana da lógica não se confunde, por isso, com uma história efectiva do desenvolvimento da lógica formal. Se abrirmos qualquer manual de história da lógica, poderemos encontrar elementos valiosos para a história da disciplina – incluindo os seus começos –, mas não uma lógica genética em sentido fenomenológico. Assim como, nem uma reflexão psicológica sobre as vivências, nem a análise da percepção interna, nos poderão esclarecer sobre o processo de formação das categorias lógicas e matemáticas, que *Experiência e Juízo* designa por *Ideenkleid* – uma «roupagem de ideias» –, uma vez que essas vivências e essa percepção interna se realizam num mundo cujo sentido se encontra já determinado por esse mesmo *Ideenkleid*¹⁰², tão-pouco nenhum manual nos informará sobre o processo de formação das objectividades categoriais da lógica formal.

A resolução da problemática genealógica obrigará à elaboração de uma teoria sistemática da subjectividade transcendental, ou seja, da subjectividade que se encontra em acção na lógica e na matemática formais, fazendo uso de dois procedimentos que Husserl caracteriza com o auxílio de duas expressões: «e assim sucessivamente» e «isto não pode ser de outro modo», sem que o lógico e o matemático possam dar inteira razão dos procedimentos que utilizam. Husserl fala da necessidade desta teoria da subjectividade, por exemplo, no § 8 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*¹⁰³, ao defender que a temática da lógica possui uma

¹⁰¹ Husserl, *Formale und transzendentale Logik* (de agora em diante: FTL), § 86, Hua XVII, pp. 216-220. Cf. LOHMAR, Dieter: *Edmund Husserls >Formale und transzendentale Logik<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 157.

¹⁰² HUSSERL, *Erfahrung und Urteil* (de agora em diante: EU), § 11. Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 46. Ludwig Landgrebe, que redigiu os parágrafos introdutórios de *Experiência e Juízo*, chama às idealidades *ideenkleid*, o que significa, literalmente, «roupagem de ideias», mas o conceito pode encontrar-se em diversos textos redigidos pelo próprio Husserl.

¹⁰³ Cf. HUSSERL, FTL, § 8, Hua XVII, p. 38.

orientação subjectiva — de que o lógico se desinteressa — que se dirige para a investigação das operações subjectivas profundas e ocultas às quais a razão teórica vai buscar as objectividades ideais com que opera. Esta tese será depois retomada no § 13 da «Introdução» a *Experiência e Juízo*, que acrescenta, à ideia anterior, a de que existe uma estrutura universal do juízo que se manifesta em todos os níveis do trabalho lógico; não apenas no nível superior, que é de onde arranca a obra de 1929, em que um objecto é considerado como o sujeito de predicados possíveis, mas também, já, no nível inferior, em que um objecto é considerado apenas como o substrato de determinações e o julgar está em conexão com a experiência vital. Estas primeiras afirmações vão-nos permitir uma mais rigorosa delimitação do âmbito de uma investigação transcendental relativa ao tema «genealogia da lógica».

Uma investigação sobre a «origem da lógica» — na acepção husseriana desta expressão — deverá proceder à clarificação dos conceitos lógicos fundamentais a partir de uma análise dos níveis elementares da vida intencional, onde um certo nível de actividade lógica é já operante. Convém, aliás, não esquecer, que, para Husserl, se a lógica — nas suas duas grandes subdivisões: apofântica formal e ontologia formal — é a ciência de um mundo em geral, ela é também a ciência do nosso mundo, na medida em que nele se encontram as características de qualquer mundo possível. Só por isso é que a nossa experiência mundana, de acordo com a sua tipologia própria, pode constituir a base do projecto genealógico. Entender esta passagem — muito leibniziana, como é fácil de ver — do real ao possível, ver o real como o real de um possível, é a condição para se perceber o que está aqui em causa. Além disso, a lógica formal tradicional — Husserl chama-lhe, em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, apofântica formal — não vive de costas totalmente voltadas para a sua origem. Será mais exacto dizer-se que continuamente a supõe, sem nunca a conseguir tematizar. Assim, por exemplo, o primeiro nível da apofântica, a que Husserl chama a «morfologia pura das significações», determina a exclusão, do âmbito da lógica, dos juízos desprovidos de sentido (*Unsinnig*) por desrespeitarem as regras da sintaxe lógica; ora tais regras, por exemplo, as relativas ao modo como as categorias de significação se dispõem numa frase (proporcionando ao juízo a evidência da distinção), obtêm o seu sentido último do facto de estar intencionalmente implicada em todos os juízos uma referência ao mundo.

Aqui, poder-se-ia efectuar uma comparação entre a atitude do fenomenólogo e a atitude do geómetra¹⁰⁴, comparação a que, aliás, Husserl não hesitava muitas vezes em recorrer. Tal como um geómetra, trabalhando com figuras ideais, apoia o seu raciocínio no traçado efectivo dessas figuras (numa folha de papel, por exemplo), para melhor demonstrar as suas propriedades, também o fenomenólogo, para explicitar o estatuto das idealidades cuja génese investiga, recorre, a título de exemplo, à percepção sensível onde elas tiveram a sua origem. Um tal recurso, todavia, não deverá ser interpretado de um ponto de vista meramente empírico; o exemplo factício não é considerado por si mesmo, na sua individualidade. O fenomenólogo não descreverá percepções reais, como se fosse sua intenção encontrar nelas uma estrutura comum invariante, antes recorrerá a exemplos de percepções, arbitrariamente escolhidos, para mostrar que o que nelas é percebido não se poderia articular de outro modo, mesmo no caso de a escolha dos referidos exemplos poder ser arbitrariamente prosseguida.

OS TEXTOS

Circunstâncias particulares, às quais me irei referir mais adiante, rodearam a redacção e a publicação de *Experiência e Juízo*, uma obra que coloca, por isso, problemas que não encontramos na abordagem de *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental*. Esses problemas tornam imprescindível, hoje, na abordagem das questões de que estou a falar, a consulta dos manuscritos de Husserl que constituem agora o volume XI da Husserliana, intitulado *Analysen zur Passiven Synthesis*, bem como dos manuscritos publicados no volume XXXI da Husserliana com o título de *Aktive Synthesen*. Foram estes manuscritos, conjuntamente com alguns outros, dispersos agora por vários tomos da Husserliana, que serviram de base a *Experiência e Juízo*, obra publicada por Ludwig Landgrebe em 1939.

O facto de os editores da Husserliana não aceitarem o texto, cuja versão final se deve a Landgrebe, como texto husserliano autêntico, tendo em conta o carácter

¹⁰⁴ Nas linhas que se seguem, apoiamo-nos, quanto ao essencial, em BACHELARD, Suzanne: *La Logique de Husserl*. Paris, PUF, 1957, pp. 238 e ss., em especial, pp. 256 e ss.

atribulado do processo da sua redacção, não me parece uma decisão totalmente pacífica. Como é sabido, o modo de Husserl trabalhar com os seus próprios manuscritos implicava o recurso à colaboração dos seus assistentes, que eram quem, muitas vezes, se encarregava da preparação do texto para a publicação final. Aliás, as *Analysen zur passiven Synthesis* – título que, convém recordá-lo, não é de Husserl, mas sim dos editores da Husseriana –, sejam quais forem os méritos (e são muitos) que lhe devam ser atribuídas, procede a um «arranjo» dos textos dos manuscritos F I 37 e F I 38 que não corresponde, na sua forma final, à sequência que lhes fora dada por Husserl; acontece até que uma parte de F I 37 foi deslocada para Apêndice a *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental*. E a correspondência de Husserl com Landgrebe, bem como informações posteriores de Landgrebe sobre a génese de *Experiência e Juízo*, permitem-nos perceber de que forma foi estreita a colaboração entre os dois na redacção do texto publicado em 1939¹⁰⁵.

Recordarei ainda os factos seguintes. Em carta de 19 de Março de 1930, dirigida a Roman Ingarden¹⁰⁶, Husserl menciona o projecto de conclusão de um *2tes logisches Buch* (um «2.º livro de lógica»; o primeiro, recordemo-lo, fora *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental*, publicado no ano anterior) e em cuja redacção se encontrava já empenhado, com a colaboração de Landgrebe. Uma primeira hipótese de título – *Logische Studien* –, que remonta a 1930, chegou mesmo a ser considerada, para, pouco depois, ser recusada pelo próprio Husserl¹⁰⁷. Ora o segundo livro a que Husserl se refere na mencionada carta mais não é do que o trabalho que Landgrebe publicará com o título de *Experiência e Juízo*, acrescentando-lhe uma Introdução que, todavia, muitas vezes, praticamente transcreve trechos dos manuscritos utilizados (por exemplo, o Manuscrito A I 34), ou parafraseia longas passagens de *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental*. Dieter

¹⁰⁵ Sobre este assunto, nada tenho a acrescentar ao que já foi dito por Dieter Lohmar em «Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Experiência e Juízo*», in *Husserl Studies*, 12 (1996) 31-71. Segundo de perto a cronologia relativa à fixação definitiva do texto, apoiado, em grande parte, na correspondência de Husserl com Landgrebe, Lohmar nota (art. cit., p. 40) que a partir de Fevereiro de 1937 a discussão se trava somente em torno da «Einleitung» à obra, pelo que é de presumir que Husserl se encontrasse satisfeito com o trabalho realizado por Landgrebe relativamente à parte principal do texto (§§ 15-98).

¹⁰⁶ Cf. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 58. Ver, igualmente, a nota 47 de Ingarden, pp. 164-165.

¹⁰⁷ Cf. a carta de Husserl a Ingarden de 21 de Dezembro de 1930; in *Briefe an Roman Ingarden*, ed. cit., p. 62.

Lohmar, de uma análise da correspondência entre Husserl e Landgrebe, concluiu que, a partir de Fevereiro de 1937, a discussão entre os dois se faz apenas em torno da fixação definitiva do texto da «Introdução», de onde concluiríamos a existência de um acordo em relação ao texto do § 15 em diante. Por todos estes motivos, tivesse Husserl morrido após a conclusão do trabalho de redacção por Landgrebe e creio que ninguém contestaria hoje que *Experiência e Juízo* fosse integralmente uma obra sua.

A REDUÇÃO AOS SUBSTRATOS ÚLTIMOS DA EXPERIÊNCIA

Husserl irá chamar estética transcendental à investigação do mundo da vida (*Lebenswelt*) pré-lógico e pré-científico, no qual se fundam os níveis lógicos superiores. Assim, começa por pôr em evidência que a nossa percepção dos objectos reais se faz já de acordo com uma generalidade típica que, por assim dizer, antecipa a síntese judicativa. Em *Experiência e Juízo*, no § 13 da «Introdução», fala-se, inclusivamente, de «juízo em sentido lato», ou seja, de um juízo que não seria predicativo, no qual não existiria ainda um sujeito lógico que fosse objecto de um «dirigir-se para» temático, que o transformasse em suporte de determinações ou propriedades que constituíssem já os predicados possíveis do nível lógico-categorial. Dever-se-á pôr em evidência que nos níveis inferiores da actividade cognitiva está já operante um primeiro trabalho de constituição¹⁰⁸. O facto de o olhar, por assim dizer, percorrer aquilo que é dado, tomando disso várias perspectivas que são unificadas numa consciência de identidade do objecto visto, significa que não nos encontramos já num registo de pura passividade. É a esta actividade cognitiva de nível inferior, porém posterior ao domínio da pura crença passiva no ser, que chamaremos juízo ante-predicativo.

Alargando assim o âmbito do juízo e admitida a existência de um juízo ante-predicativo, verifica-se que a sua função é dupla. Por um lado, ele constitui a base a partir da qual se erigirá a actividade categorial; por outro é este ponto, nem sempre devidamente salientado, é quanto a mim essencial , ele orienta a

¹⁰⁸ Sobre este assunto, cf. EU, § 13, pp. 60-62.

actividade categorial presente, fornecendo-lhe o material sem a qual (tal como os conceitos sem intuição, de acordo com Kant) ela permaneceria uma actividade vazia¹⁰⁹. Por outras palavras, a actividade nunca é pura actividade e qualquer juízo, mesmo na sua máxima universalidade, supõe a existência de um sedimento de habitualidades e de generalidades empíricas e, na base destas, a experiência de objectos individuais¹¹⁰. Exige-se, aqui, uma redução aos substratos judicativos últimos da experiência, ou seja, àqueles objectos ainda não configurados sintacticamente como sujeitos de um juízo possível, para os quais, por conseguinte, não é ainda pertinente a distinção entre as formas categoriais de sujeito e de predicado.

Esta redução aos substratos últimos da experiência tem importantes consequências para uma investigação dos níveis lógicos superiores, nomeadamente para a compreensão do modo como se articula uma simples lógica da não-contradição com uma lógica da verdade, orientada por interesses cognitivos¹¹¹. De facto, a primeira concebe os núcleos sintácticos apenas sob a forma de um «qualquer coisa em geral», independentemente das formas sintácticas em que tais núcleos eventualmente se articulem; assim, por exemplo, «S é a» ou «S está em relação com b» constituem formas sintácticas válidas, nas quais um certo «S» se particulariza de modos diferentes, sem que tais particularizações interessem a uma lógica da não-contradição, orientada para a mera compatibilidade entre esse «S» e um certo núcleo sintáctico «p» que desempenha a função de predicado. Todavia, em qualquer juízo efectivo, se seguirmos o processo da sua composição sintáctica, que pode ser formalmente muito complexa, verificamos, não apenas a compatibilidade das significações, mas também, na sua base, a existência de núcleos elementares que já não contêm qualquer sintaxe, ou, pelo menos, materiais sintácticos que poderão ser reconduzidos, num número finito de passos, a tais núcleos. Certas passagens de *Experiência e Juízo*, por exemplo, o § 24, são muito claras a este respeito. Por

¹⁰⁹ Dieter Lohmar, «La genèse du jugement antéprédictif», in Jean-François Courtine (dir.), *Logique et Phénoménologie*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieur, 1996, pp. 217-238, p. 236.

¹¹⁰ Relativamente ao modo de designação destes objectos individuais, é possível detectar alguma flutuação na terminologia adoptada por Husserl. Assim, por exemplo, em EU, p. 151, fala-se de «substratos absolutos»; nas *Aktiven Synthesen* (Hua XXXI, p. 91), Husserl utiliza a expressão «objectos-sobre-os-quais» (*Gegenstände-worüber*); no § 14 de *Ideias I* (Hua III, p. 34), fala-se de «isto aí» (*Dies da*), o puro caso individual destituído de forma sintáctica; nesta última expressão, reconhecer-se-á facilmente o τόδε τί de Aristóteles.

¹¹¹ FTL, § 82, Hua XVII, p. 209.

exemplo, a análise do fenómeno de recobrimento parcial de uma intenção, quando um certo p é visto como propriedade de um S (antes ainda do surgimento da forma categorial «S é p»), numa síntese do tema principal da atenção (a saber, o próprio S) e do tema ou dos temas secundários (um «p», ou vários «p»)¹¹². Para tornar claro este processo, convirá distinguir:

1. O facto do carácter parcial do recobrimento referido, uma vez que «p» não constitui a totalidade de «S»;
2. E, ao mesmo tempo, a constituição de uma unidade de recobrimento¹¹³, na medida em que «p» pertence a «S».

A relação, que é inicialmente pré-categorial, entre recobrimento parcial e unidade de recobrimento constitui o lugar de origem das primeiras categorias lógicas, como, por exemplo, as de sujeito e predicado: um predicado «p» será o que, em unidade com um sujeito «S», parcialmente o recobre.

OS PROBLEMAS EM DISCUSSÃO

Os §§ 22 a 32 de *Experiência e Juízo*, que nos propomos analisar nas páginas seguintes deste ensaio, constituem o 2.º Capítulo da 1.ª Parte. Esta 1.ª Parte é composta por três capítulos, cujos temas são, respectivamente, a «captação simples» (*Schlichte Erfassung*), a «explicitação» (*Explikation*) e a «captação relacionante» (*Beziehende Erfassung*). A ordem da progressão da análise é fácil de entender: à captação segue-se a exploração do horizonte interno da coisa captada → a explicitação, na linguagem de Husserl → , e a esta primeira exploração segue-se a exploração do seu horizonte externo. No 2.º Capítulo da 1.ª Secção (do § 22 ao § 32), assistimos, assim, à transformação da *Schlichte Erfassung* em *Explikation*. As vivências → que tiveram o seu início no que Husserl chama a *Ichzwendung*¹¹⁴ → e

¹¹² EU, § 24 b, pp. 128-129. A distinção entre tema principal e tema secundário (ou temas secundários) corresponde, aproximadamente, à distinção estabelecida por Aron Gurvitsch entre tema e campo temático. Aproveitamos, assim, a definição destes dois conceitos que é dada pelo autor (cf. *Théorie du Champ de la Conscience*, trad. franc., Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 12) para o nosso propósito na actual exposição: tema é aquilo em que se concentra, num momento dado, a actividade mental, o que ocupa o foco da sua atenção, ao passo que o campo temático é constituído pelos dados presentes concomitantemente com o tema e tendo com ele uma relação intrínseca.

¹¹³ Husserl utiliza a expressão *Deckungseinheit* em EU, § 24 a), p. 127.

¹¹⁴ EU, § 17, p. 79.

que foram, no 1.º Capítulo, objecto de descrição, resultaram numa progressiva confirmação do «objecto» tal como ele foi previamente dado, ou seja, na possibilidade da sua identificação ao longo do tempo como sendo *o mesmo*¹¹⁵. Para haver explicitação, não pode haver o que, na linguagem de Husserl, se chama a modalização (o certo não se pode transformar em duvidoso; uma expectativa não pode ter sido infirmada.)

É claro que, em rigor, será impossível, neste nível de análise, falar de objectos, se por tal entendermos os objectos-substrato dos juízos, enquanto estes são uma actividade categorial de nível superior. Todavia, a palavra objecto, em português, oferece, relativamente a outras, vantagens tais no seu emprego que dificilmente (e, em alguns casos, mesmo só com algum artificialismo) a ela conseguimos escapar. Num texto escrito, como este que os leitores têm diante dos olhos, o emprego de aspas constitui um expediente satisfatório para se evitarem algumas confusões. Estas análises husserlianás patenteiam que todo o processo que Hume quis reduzir às leis da associação é sobremaneira complexo. O que Husserl pretende mostrar [e] e refiro-me agora ao conjunto dos três capítulos que constituem 1.ª Parte da obra [é] é que o objecto aparece *tipificado*, em resultado da constituição, ao longo das diversas fases da experiência, de um duplo horizonte:

1. Um horizonte interno, em que o «objecto» é sujeito a um processo de estruturação das suas partes, que possibilita o seu reconhecimento e o estabelecimento de semelhanças com objectos do mesmo tipo. (Assim, por exemplo, pertence ao horizonte interno de um cão o facto de ser um quadrúpede, ter uma cauda, um focinho de um certo tipo, etc. Este horizonte tipifica a figura do cão, apesar das diferenças individuais ou de raça.)
2. E um horizonte externo, em que o «objecto» aparece em relação com outros «objectos», que dão sentido ao modo do seu aparecimento¹¹⁶.

¹¹⁵ *Analysen zur passiven Synthesis* (de agora em diante : APS), Hua XI, p. 233. Acerca deste assunto, podem-se mencionar ainda as análises levadas a cabo no § 30 de *Zeitbewusstsein*, Hua X, pp. 62-63: o objecto, tendo posição temporal e extensão temporal, é, por isso, matéria temporal, mas o carácter temporal dos conteúdos sensíveis não determina o que se poderia chamar o seu puro *quid extratemporal*.

¹¹⁶ A partir daqui, seria possível pensar em todos aqueles actos que Husserl, em EU, designará pelas palavras *Kolligation* ou *Beziehung*, e que não têm aqui o lugar do seu desenvolvimento, mas sim, justamente, na análise do momento seguinte da actividade passiva, correspondente ao 3.º capítulo da 1.ª Secção de EU. Sobre este assunto, podem consultar-se EU, em particular, §§ 41-42 e *Cartesianische Meditationen* (de agora em diante: CM), § 51.

Passarei a uma análise daquele primeiro horizonte interno, uma vez que é nele que se realiza o processo de explicitação, mas não sem antes chamar a atenção para o que pode haver de artificial na separação entre os dois horizontes. Ela só se justifica em função do interesse temático da análise. Se, no contexto da problemática que estamos a analisar, Husserl não parece conferir o mesmo relevo ao horizonte interno e ao horizonte externo, pois, relativamente ao segundo, afirma que ele permite, somente, explicitar as *determinações relativas* do «objecto» em questão¹¹⁷, noutro contexto de análise o horizonte externo virá a adquirir outra relevância.

Ora bem. A constituição do horizonte interno, em que um «objecto» é explicitado¹¹⁸ nas suas determinações, é um processo lento que penso ser possível caracterizar com o auxílio do conceito de *sedimentação*. Este conceito presta-se, de uma forma muito clara, a exprimir a relação entre a passividade e a actividade, que adquirem, no processo que estou a descrever, formas peculiares. Chamemos «a₁», «a₂» e «a₃» a determinações do horizonte interno de um certo «S». É possível que a captação de cada uma destas determinações tenha sido feita em momentos diferentes e que um «S», determinado como «Sa₁» só mais tarde se tenha constituído como «(Sa₁)a₂» e apenas posteriormente em «[(Sa₁)a₂]a₃». Quando a₂ é captado, a₁ é-o apenas secundariamente, ou de forma concomitante; a actividade do Eu dirige-se para aquele e não para este. O importante, porém, não é a existência de eventuais soluções de continuidade entre os vários momentos que resultaram na explicitação de «S», mas sim a síntese de continuidade entre os vários «a's», como determinações desse mesmo «S». Pode ainda acontecer que todas as determinações de um certo «S» sejam apenas captadas secundariamente e que seja o próprio «S» o foco da actividade do Eu¹¹⁹.

¹¹⁷ EU, § 22, p. 115.

¹¹⁸ *Ibidem*. Husserl define do seguinte modo o trabalho da explicitação: «A explicitação é um entrar da direcção do interesse perceptivo no horizonte interno do objecto.» (O itálico é do texto original.) Neste e outros contextos, traduziremos sempre por «explicitar» a palavra alemã *Explikation*.

¹¹⁹ EU, § 24, p. 133. (Nos exemplos que dá, Husserl serve-se das primeiras letras do alfabeto grego onde eu prefiro utilizar a letra «a», afectada por índices numéricos variáveis.) A questão que estou agora a abordar é muito complexa e as explicações de Husserl nem sempre são satisfatórias. Desde, pelo menos, a época da redacção de *Ideias I* que Husserl se serviu do conceito de pano-de-fundo (*Hintergrund*), tanto para se referir ao horizonte interno, como ao horizonte externo, mas parece óbvio que o uso do mesmo conceito pode ocultar situações fenomenologicamente muito diferentes. Limitemo-nos ao caso muito simples de Sa₁(a₂). Embora se possa obviamente dizer que a₂ constitui o pano de fundo de Sa₁, a passagem de Sa₁ para Sa₁(a₂), tanto pode acontecer graças a uma modificação atencional – a atenção, que se concentrava em a₁, concentra-se agora em a₂ – como graças a uma presentificação: este último caso dá-se sempre que, visando «S» como a₁, me recordo

A situação que acabei de descrever leva-me a formular a observação seguinte: não só cada acto é constituído por um horizonte de «antecipação típica», que o antecede, como também aquilo que foi, uma vez, dado na intuição se transforma, de seguida, num bem permanente, de acordo com a expressão usada no § 24 de *Experiência e Juízo*¹²⁰. A tipificação da figura do cão, de acordo com o nosso exemplo de há pouco, permite associar todos os cães já percepcionados enquanto objectos de um mesmo tipo, criando uma certa expectativa [que aguarda confirmação] relativamente a experiências futuras. Mais ainda, cada experiência viva aponta sempre para além de si mesma, como dirá Husserl no § 26¹²¹. Até mesmo o desconhecido é conhecido de acordo com o seu tipo, pois fizemos já a experiência de coisas análogas: para cada caso novo podemos apontar uma transposição, por analogia, do sentido objectivo, que permite uma antecipação do sentido do que se apresenta pela primeira vez, como tratando-se de um objecto análogo. E se não fizemos a experiência de coisas análogas, pelo menos já se constituiu em nós o tipo «experiência de uma coisa». Há um estilo essencial e determinado da vida intencional, que transportamos de uma experiência para outra. Assim, cada nova percepção reenvia à intencionalidade que se encontra na génesis do sentido do que é percepcionado, mesmo que esse sentido seja, aparentemente, o mais vazio de todos, como o «ser uma coisa». Há aqui um processo de apreensão contínua de uma coincidência, o permanente recobrimento de uma percepção por outra, de acordo com um procedimento que tinha já sido posto em evidência na 6.^a Investigação Lógica¹²², embora no âmbito de uma fenomenologia estática e não genética. Ou seja, encontramo-nos sempre na presença de um acto de identificação que, não podendo não ser ainda a consciência de identidade, para ela prepara.

(Em todo o caso, chamarei a atenção para duas situações que, em todo este processo, devem ser claramente separadas. Por um lado, a correspondência entre os resultados de visadas diferentes de uma mesma coisa, que nos garante que é

de uma visada anterior em que Sa₁ era visado sob a referida forma Sa_{1(a₂)}. Deixarei de lado esta questão nas linhas que se seguem.

¹²⁰ *Ibidem*; Husserl emprega a expressão *bleibender Besitz*. Husserl aborda também a problemática da tipificação no § 50 das *Meditações Cartesianas*, distinguindo-a claramente das formas de reprodução pela memória, de comparação e de raciocínio.

¹²¹ EU, § 26, p. 140.

¹²² Cf. Dieter Lohmar, «La genèse du jugement antéprédictif», ed. cit., p. 232. O autor remete para o § 47 da 6.^a Investigação Lógica, chamando a atenção para a importância destes actos de síntese não categorial que antecipam algumas das teses da fenomenologia genética.

efectivamente *o mesmo* que é visado em todos os actos, sem que exista já uma visada de identidade, num acto próprio. Por outro lado, a situação do próprio singular visado em todos esses actos, como exemplar de um tipo universal cuja constituição não possui ainda um carácter temático. Foi esta segunda situação a que, sucintamente, acabei de descrever.)

Esta expectativa de confirmação tornou-se possível pelo facto de os diversos níveis da experiência passiva se terem traduzido na criação de um *stock* de conhecimentos disponíveis para experiências futuras. Este *stock* (um termo que fui buscar a Alfred Schutz) é a condição de possibilidade para a existência de uma *síntese contínua* de noemas perceptivos, que, numa unidade de recobrimento, permitem fixar o objecto na sua identidade. Mas esta síntese contínua de recobrimento é acompanhada pelo que seria possível designar por *síntese discreta*, pela qual a identidade do objecto se destaca de outros eventuais pólos de identidade, ou, simplesmente, do horizonte que rodeia toda a percepção actual. Ora aqui encontramos dois processos, que se sobrepõem na experiência efectiva, mas que a análise deve distinguir. Em primeiro lugar, do ponto de vista noemático, a organização dos noemas perceptivos nos quais o objecto captado se explicitará (seja, por exemplo, o caso a percepção visual de um cão, da percepção auditiva de uma melodia, ou um outro tipo de experiência) não resulta de uma operação organizadora que se viesse acrescentar ao regime da captação, mas sim de um processo em que tais noemas se auto-organizam; em segundo lugar, do ponto de vista noético, a existência de um efectivo recobrimento, pelo já sabido, do que é experienciado pela primeira vez — por exemplo, o recobrimento pelas características gerais da espécie «cão» da percepção actual de um certo animal, que assim aparece como pertencendo a esse tipo universal —, o que implica, para a compreensão da nova experiência, a mobilização de conhecimentos cuja *relevância interpretativa* é posta à prova.

Ora a captação de uma determinado objecto como sendo, de acordo com o nosso exemplo, de facto um cão (sem outras especificações) constitui o que Husserl designa, no § 23, pela expressão quase intraduzível *im-Griff-behalten*. («Conservar captado» talvez seja uma solução relativamente satisfatória em português.) As particularizações a que esta primeira captação é submetida — trata-se de um cão de uma determinada raça, mas com tais e tais características que o individualizam —

implicam, porém, um *noch-im-Griff-behalten* («conservar ainda captado»¹²³), no qual a captação inicial da totalidade do objecto cão sofre uma modificação intencional: há, como diz Husserl, uma «actividade efectiva no modo do ainda», de forma que estamos num registo simultaneamente activo e passivo, que é o que caracteriza o processo de *explicitação* daquela totalidade¹²⁴. Recordo, antes de passar adiante, que Aron Gurwitsch chamou em tempos a atenção para as semelhanças entre este processo de tipificação e o processo de aquisição, por um objecto, de um «carácter funcional», de acordo com a terminologia em uso na *Gestaltpsychologie*; em ambos os casos podemos falar de um reconhecimento actual, que releva de experiências anteriores que foram mobilizadas para que tal aconteça¹²⁵. E não se deve pensar que isto sucede, apenas, em casos triviais, como, no fundo, é este que aqui proponho. O mesmo valerá, também, para actividades de nível superior, como, por exemplo, uma demonstração matemática, em que um aluno reconhece, pela simples percepção do enunciado de um problema que lhe é proposto pelo professor, qual o algoritmo que se pode aplicar na sua resolução.

Suponhamos agora, retomando novamente o exemplo da percepção de um cão, que essa percepção era acompanhada pelo seguinte juízo: «este cão é da raça rottweiler». A explicação da sua génese, tanto de um ponto de vista lógico-categorial, como do ponto de vista da sua inserção na situação concreta do mundo-da-vida, depara-se com os seguintes elementos comuns:

1. A identificação de um objecto (o cão) segundo um determinado universal, resultado do hábito contraído na percepção de indivíduos semelhantes designados por um nome comum; tal identificação remete para uma

¹²³ Como Husserl salienta no § 23 de EU, p. 123, é justamente aquele «ainda» (*noch*) que estabelece a diferença entre o processo que acabámos de descrever e o fenómeno da retenção passiva. Esta «actividade efectiva no modo do ainda» (*Ibidem*), que caracteriza o *noch-im-Griff-behalten*, distingue-o da mera retenção, da mesma forma que a antecipação (*Vorgreifen*) se distingue da protensão.

¹²⁴ EU, § 24, p. 131. Poder-se-á ainda acrescentar que a passagem da captação de um certo objecto para uma determinação que o explicita é semelhante à passagem de uma determinação explicitante para outra.

¹²⁵ Aron Gurwitsch, *Théorie du Champ de la Conscience*, p. 91. É, quanto a mim, a ausência do conceito de tipo que distorce toda a análise heideggeriana do «carácter funcional» dos entes (ou a sua *Zeughaftigkeit*, para utilizar a terminologia de *Ser e Tempo*), incapaz de se libertar da disjunção entre um *vernehmende Erkennen* (conhecer que percepiona) e um *hantierende Besorgen* (cuidar que maneja). Cf. *Sein und Zeit*, § 15, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, pp. 66 e ss.

determinada situação biográfica de quem emite o juízo, caracterizada por um *stock* disponível e partilhável de conhecimentos¹²⁶.

2. A tipificação do sujeito do juízo (o mesmo cão de há pouco) de acordo com certas estruturas particulares de relevância; no exemplo que foi dado, ele não é especificado como «o meu cão» (embora possa ser o meu), nem como mero exemplar da espécie canina, nem como ser vivo em geral.
3. A consciência de que o predicado que, num determinado momento, serve para identificar o sujeito (o predicado «rottweiler», no exemplo dado acima), não é o único que lhe convém. Ou seja, que «S» não é apenas «p₁», mas também «p₂», «p₃», «p₄», etc.

Aprofundemos um pouco esta análise, recorrendo a uma linguagem que já não é a de Husserl, embora a única diferença significativa consista no facto de não fazermos agora uso da fórmula «S é p». A proposição «este cão é da raça rottweiller», logicamente analisada, significa duas coisas: 1) que um indivíduo X recebe o predicado C (ser um cão); 2) que esse X (que é C) pertence a R (a raça dos cães rottweiller). Ora, a proposição «este cão é da raça rottweiller», enquanto simples enunciado empírico de observação ↗ verdadeiro ou falso, o que para já não nos importa ↗ , recebe, no mundo-da-vida, um sentido que é independente da análise lógica; ele traduz o meu conhecimento maior ou menor das raças de cães, o meu gosto por esta raça particular (ou o meu receio dela...), etc. Este processo, só aparentemente é simples. Nem sempre se verifica o que acontece no exemplo que nos dá o § 28, em que um canteiro se explicita na percepção de cada uma das flores que contém, permanecendo, ao longo do processo explicitativo, como interesse dominante¹²⁷. Com efeito, é frequente verificar-se um conflito entre percepções ↗ «vejo realmente um cão?»; «vejo um rottweiler ou um cão de outra raça?» ↗ sem que, pelo menos durante algum tempo, uma se consiga sobrepor à outra, instalando-se, então, uma situação de dúvida que poderá conduzir, ou não, à negação da

¹²⁶ Alfred Schutz evidenciou bem a necessidade de se ter em conta um tal *stock* para explicar que um objecto possa ser identificado como *tal* objecto e para que juízos desta natureza possam ser emitidos sobre ele. O *stock* de conhecimentos disponíveis para cada indivíduo deverá ser tido igualmente em conta em qualquer análise das relações intersubjectivas que caracterizam o mundo da vida. (Cf. SCHUTZ: «Some structures of the life-world», in *Collected Papers*, III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 116-132, pp. 124-125.)

¹²⁷ EU, § 28, p. 148.

proposição em que se exprimia a certeza inicial¹²⁸. (Trata-se daqueles casos em que direi, por exemplo: «afinal, não se tratava de um rottweiler».) A argumentação de Husserl sobre este assunto é extraordinariamente rica e complexa e sou obrigado a amputá-la de alguns dos seus aspectos mais interessantes. Haveria que notar, por exemplo, que neste momento em que se verifica um conflito entre duas percepções o noema perceptivo de ambas é o mesmo, mas que todos os dados concomitantes se organizam de forma diferente e, também, que contribuem de forma diferente para a fixação do tema principal quando o conflito se resolve em decisão por um ou por outro objecto. Trata-se, agora, do caso em que, segundo a expressão utilizada no § 22, se verifica o «não assim, mas de outro modo».

Para que um objecto possa ser captado enquanto tal e explicitado, a partir de um fundo retencional que se traduziu na constituição de uma tipologia, é necessário que exista um «voltar-se para» explícito. Se tal não acontecesse, não seria possível explicar que a percepção de um certo «S», como determinado pelas propriedades p_1 , p_2 , ... p_n ..., fosse ainda a percepção do mesmo «S», reconhecido como ele mesmo nesta série de determinações, assim como estas últimas são reconhecidas como determinações dele¹²⁹, nas quais o aprendemos a conhecer e a identificar. Uma questão, contudo, permanece. Como poderemos garantir que, neste «voltar-se para», é sempre para o mesmo «S» que explicitamente nos voltamos?

Encontramo-nos diante de um processo complexo, que Husserl analisa com detalhe, e do qual convém reter o essencial, que me parece residir no facto de qualquer actividade explicitativa da consciência estar fundada numa consciência objectivante primitiva, que determina o que é dado de acordo com uma determinada linha de identificação que possibilita o recobrimento. Chamo aqui a atenção para a seguinte passagem de *Experiência e Juízo*:

«O objecto encontra-se aí de antemão com o carácter da fiabilidade; ele é concebido como objecto de um tipo determinado mais ou menos vago e já de alguma forma conhecido. Deste modo, está pré-determinada a direcção das expectativas relativamente àquilo que surgirá nele como propriedade, numa consideração mais aproximada.»¹³⁰

¹²⁸ Cf. EU, § 21 b), pp. 99 e ss. Cf., igualmente, APS, Hua XI, pp. 58-64.

¹²⁹ EU, § 24, p. 126. O substrato é, naturalmente, um substrato de determinações e nada que se esconda por detrás delas. Sobre este assunto, cf. Alwin Diemer, *Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Heim, 1956, p. 200.

¹³⁰ EU, § 24, p. 125.

Várias conclusões são possíveis de extrair deste texto. Em primeiro lugar, o facto de a constituição de um objecto, enquanto objecto de um certo tipo, ser um processo de natureza teleológica. O objecto vai sendo constituído como fiável, as expectativas criadas relativamente aos modos futuros do seu aparecimento são normalmente sujeitas a confirmação e, de obscura, a início, a sua captação evolui de acordo com um processo de paulatina clarificação. Todavia, no nível de actividade passiva em que nos encontramos, as determinações progressivas não atingem ainda a perfeição do conhecimento¹³¹, que permanece, diz-nos o § 27, como uma mera ideia.

Mas a referência ao conceito de tipo autoriza-nos ainda outra conclusão: *o sensível não pode aparecer senão já idealizado e uma primeira forma de idealização, que teremos de interrogar quanto à sua natureza e à sua proveniência, é sempre a condição do seu aparecimento*. Para Husserl, em todo o caso, será necessário tomar aqui uma dupla precaução: por um lado, evitar a subrepção do plano lógico-categorial na esfera ante-predicativa do mundo da vida, com o que se daria já por explicado aquilo mesmo que será a tarefa do programa genealógico explicar; por outro, não a deslogicizar por completo, tornando-a, não ante-predicativa, mas sim como que anti-predicativa. O momento da transição do pré-lógico para o lógico, do ante-predicativo para o categorial, do passivo para o activo, será sempre o momento problemático em toda a explicação husserliana. Todo o § 23 de EU tipifica esta dificuldade, a partir de um dos exemplos favoritos de Husserl, o da captação de um som¹³². Husserl distingue, por um lado, um momento de captação puramente passiva, em que o som é ouvido na sua duração concreta, em que cada «ponto-agora» se encontra circundado por um horizonte de passado e de futuro, e em que a essa duração corresponde uma localização no espaço → o local de onde soa → que remete para o ponto zero do espaço em que se situa o corpo do ouvinte; por outro lado, a captação activa do próprio som, em que este não é apenas um continuo fluir, mas constitui uma unidade que, fluindo, aparece de modos diferentes em momentos diferentes do tempo. Simplesmente, como Husserl reconhecerá¹³³, a legalidade da

¹³¹ Em EU, § 27, p. 143, Husserl menciona o facto de o objecto não ser nunca *vollkommen bekannt*.

¹³² EU, § 23, pp. 116 e ss.

¹³³ *Ibidem*, pp. 118-119.

captação activa remete para uma legalidade passiva. É o que leva Husserl a afirmar, no mesmo § 23 de *Experiência e Juízo*, que a actividade é, em simultâneo, *urquellend* e *nachquellend*: ela não é apenas a origem, que se pode determinar no tempo, do processo de captação, mas também um contínuo fluir que institui um horizonte de identificação no interior do qual é sempre possível um posterior regresso ao início do processo de identificação (é pelo menos assim que interpreto aquele *nach*), percorrendo todas as suas etapas e confirmando, graças ao recobrimento de todas elas, a identidade do que foi captado.

Convém perceber, também, que nem toda a actividade sintética da consciência produz um efeito de recobrimento e que nem todas as sínteses de recobrimento são sínteses de identificação. Assim, por exemplo, a síntese de duas tonalidades de uma mesma cor pode fundar uma relação de semelhança, mas não de identificação, havendo, contudo, recobrimento¹³⁴. Dito de outro modo: é necessário que $p_2, p_3 \dots p_n$, pertençam, conjuntamente com p_1 , ao mesmo «S» que todos determinam. A esta série « $p_1 \dots p_n$ », note-se, não cabe ainda a designação de «conjunto de predicados»; o predicado é uma categoria lógica, de modo que Husserl prefere falar, neste contexto, de determinações (*Bestimmungen*), ou particularidades (*Besonderheiten*), em vez de predicados. Mas é a partir desta síntese ante-predicativa que surgem as categorias e as formas categoriais que se encontram presentes nos juízos. Para que tal aconteça, é necessário que, de p_1 a p_n se estenda uma unidade contínua de recobrimento. Ou seja, todo o novo sentido noemático (possível graças a uma consciência fundada na consciência fundante primordial) deve relacionar-se com o objecto idêntico através de uma relação de fundação¹³⁵.

O NÍVEL ANTE-PREDICATIVO E O «JUÍZO DE ORIGEM»

Suponhamos que alguém emite a asserção seguinte: «uma cor + 1 = 3»¹³⁶. Diremos que tal juízo não tem sentido, não porque o resultado da operação de adição

¹³⁴ *Ibidem*, § 24, p. 129.

¹³⁵ Husserl, *Aktive Synthesen*, Hua XXXI, p. 6.

¹³⁶ O exemplo é do próprio Husserl; cf. FTL, § 89, Hua XVII, p. 224.

não seja aquele, mas sim porque o significado «cor» não é compatível com os significados «número» e «adição». O lógico e o matemático, enquanto tais, nada sabem desta compatibilidade ou incompatibilidade, na medida em que o conjunto de leis formais de que fazem uso, no nível da mera distinção dos juízos, não tem em vista o ser possível das objectividades que lhes correspondem¹³⁷. Ora, será claro e já não, somente, distinto todo o juízo em que, independentemente do valor de verdade, os significados que ocupam os «lugares vazios» de sujeito, predicado nominal, predicado verbal (ou cópula), etc., forem compatíveis¹³⁸. A evidência da clareza só é comprehensível por recurso à evidência da experiência sensível, que constitui o primeiro tema de uma teoria transcendental do juízo. É pelo recurso a esta experiência que se tornam comprehensíveis as predicações de propriedades, as modalidades, as relações e, também, a evidência do universal.

Este plano em que se procura uma fundamentação última do juízo caracteriza a lógica filosófica, empenhada na descoberta das fontes subjectivas das configurações objectivas da lógica formal¹³⁹. Procura-se aqui o «juízo de origem»¹⁴⁰, mas não no sentido que esta expressão possuía em Hermann Cohen. Tal como Cohen o entende, o juízo de origem supõe já um complexo processo de substrução de conceitos matemáticos (nomeadamente, o cálculo infinitesimal) na experiência natural do mundo da vida; no fundo, tal juízo, em Cohen, traduz o processo de determinação do objecto pela ciência. Ao invés, para Husserl, aquelas configurações são um resultado de um impulso voluntário¹⁴¹ para conhecer o próprio objecto enquanto substrato de determinadas notas características, ou seja, enquanto objecto *idêntico*. O que é próprio de Husserl, o que, relativamente a este assunto, o separa, por exemplo, do neo-kantismo e mesmo de Paul Natorp, de quem por vezes se encontra muito próximo, é que o sedimento¹⁴² que se deposita no juízo predutivo e constitui o objecto enquanto tal — a saber, os elementos categoriais¹⁴³, ou, por outras palavras, o momento especificamente lógico do processo de

¹³⁷ FTL, § 52, Hua XVII, p. 144.

¹³⁸ A distinção, por um lado, a clareza e verdade (ou falsidade), por outro, pertencem, segundo Husserl, a níveis de questionamento lógico diferentes.

¹³⁹ EU, § 29, pp. 159-160.

¹⁴⁰ A expressão aparece em FTL, no título do § 86, Hua XVII, p. 216.

¹⁴¹ *Willensimpuls*, diz Husserl; cf. EU, § 47, ed. cit., p. 232.

¹⁴² *Niederschlag*; *Ibidem*, p. 233.

¹⁴³ *Kategorialien*; FTL, § 87, Hua XVII, p. 221.

objectivação [que] supõe sempre o momento da receptividade, constituído pelo objecto individual anterior a toda a predicação.

A análise da percepção de uma criança [que] ou melhor, do modo como uma criança aprende a percepcionar [que], a que Husserl dedica algumas páginas, comprova o que estou dizendo¹⁴⁴. A aprendizagem do ver não envolve qualquer tipo de actividade categorial, nem supõe a formulação de quaisquer juízos, tal como o seu campo perceptivo não comporta ainda quaisquer objectos, tendo lugar no âmbito da síntese passiva. De igual forma, não encontramos ainda, aqui, lugar para distinguir entre o material de ordem sensível e a noese intencional, que uma interpretação da fenomenologia centrada em *Ideias I* poderia levar a pensar ser a única posição de Husserl. Na realidade, não é este o caso. Podemos até afirmar que as análises genéticas levadas a cabo por Husserl não se limitam a esclarecer a génesis das categorias lógicas, mas [que] e este é o ponto que queria pôr em relevo, antes de concluir [que] elas repercutem-se nas análises fenomenológicas anteriores sobre a correlação noético-noemática e sobre a natureza dos actos doadores de sentido. Numa Adenda, datada de 1928, ao § 88 de *Ideias I*, Husserl menciona explicitamente o facto de a *hylé* conter já um momento noético que contribui para o processo de constituição de um sentido noemático concreto¹⁴⁵, não sendo apenas um puro momento material a aguardar uma forma que o «anime». Aliás, esta ideia estava já contida em gérmen na própria obra de 1913. Toda a Secção I de *Ideias I* tendia a demonstrar que o mundo visível se encontra atravessado por uma estrutura típica ideal que constitui o seu sentido mais profundo, assim como a sua Secção II mostrava que só uma análise do *a priori* de correlação (o que, na Secção III, será chamado correlação noético-noemática) permitirá desvendar os níveis de actividade intencional que possibilitam a captação desse sentido¹⁴⁶.

A exploração sistemática desta situação, levada a cabo no âmbito das análises genéticas, confirma, assim, a inadequação da dualidade entre *hylé* e *morphe* para uma compreensão dos níveis mais profundos da vida intencional. Na mesma ordem

¹⁴⁴ Cf. CM, Hua I, p. 112.

¹⁴⁵ Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 180. Cf. *Ideias I*, «Textkritische Anmerkung», Hua III, p. 478.

¹⁴⁶ O filósofo espanhol José Ortega y Gasset foi um dos primeiros fenomenólogos a ser sensível a esta dimensão de *Ideias I*. Cf. as suas *Meditaciones del Quijote*, cuja primeira edição é de 1914, in *Obras Completas*, Madrid, Editorial Taurus / Fundación Gregorio Marañón, vol. 1, 2005, p. 768.

de ideias, podemos legitimamente defender que as sensações não são exclusivamente determinadas por estímulos, sendo já organizadas, do seu próprio interior, por factores e funções que lhes impõem uma estrutura¹⁴⁷. Há, porém, factores internos de organização da actividade perceptiva, que remetem para a história sedimentada do sujeito que percepciona. Em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*¹⁴⁸, referindo-se à distinção entre *hylé* e *morphé*, Husserl atribui-a apenas à perspectiva descritiva ou estática (não genealógica, portanto), adoptada em *Ideias I*. Esta perspectiva é a mais apropriada para quem se inicia em fenomenologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BACHELARD, Suzanne: *La Logique de Husserl*. Paris, PUF, 1957.
- DIEMER, Alwin: *Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Heim, 1956.
- GURVITSCH, Aron : *Théorie du Champ de la Conscience*, (trad. fr.). Paris, Desclée de Brouwer, 1957
- LOHMAR, Dieter: *Edmund Husserls >Formale und transzendentale Logik<*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- _____: «La genèse du jugement antéprédictif», in Jean-François Courtine (dir.), *Logique et Phénoménologie*. Paris, Presses de l'École Normale Supérieur, 1996.
- _____: «Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Experiência e Juízo», in Husserl Studies, 12 (1996).
- ORTH, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls. Krisis der europäischen Wissenschaften*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, § 15. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua VI
- _____: *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

¹⁴⁷ O que acabámos de dizer e, em particular, a referência à Adenda a *Ideias I* fizemos na nota n.º 47, parecem autorizar que se estabeleça uma aproximação entre a teoria husserliana da percepção e a *Gestaltpsychologie*. Também esta última sublinhou a existência de factores internos de organização da actividade perceptiva, que remetiam para a história sedimentada do sujeito que percepciona, ao contrário de Jean Piaget, que afirmava existirem factores não perceptivos que desempenhavam tal papel (Cf. Aron Gurwitsch, *Théorie du Champ de la Conscience*, ed. cit., p. 49.) Já vimos, porém, que Husserl (FTL, § 107, Hua XVII, pp. 291-292) não reconhece haver coincidência entre esta teoria e a fenomenologia transcendental. A diferença fundamental consiste no facto da teoria das *Gestaltqualitäten* permanecer prisioneira de um «sensualismo dos dados» (*Daten-Sensualismus*), de que só a redução fenomenológica nos poderá libertar.

¹⁴⁸ FTL, § 107, Hua XVII, p. 292.

- _____ : *Erfahrung und Urteil*, § 11. Hamburg, Felix Meiner, 1999.
- _____ : *Aktive Synthesen*, Hua XXXI.
- _____ : *Ideias I*, «Textkritische Anmerkung», Hua III.
- ORTEGA Y GASSET, José: «Meditaciones del Quijote» in *Obras Completas*, Vol. 1. Madrid, Editorial Taurus / Fundación Gregório Marañón, 2005.
- SOKOLOWSKI, Robert: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- SCHUTZ, Alfred: «Some structures of the life-world», in *Collected Papers*, III. The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

A PRIORI LÓGICO, A PRIORI PRÉ-LÓGICO

Carlos Alberto RIBEIRO DE MOURA
Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO: Uma das funções do “*a priori* pré-lógico” é tornar compreensível como a lógica pode ter um campo de aplicação na experiência. Como nas *Investigações Lógicas* esse problema era considerado um contra-senso, procura-se avaliar porque ele se tornou pleno de sentido na fenomenologia transcendental.

PALAVRAS-CHAVE: *A priori* lógico; *A priori* pré-lógico; Lógica; Fenomenologia Transcendental

ABSTRACT: One function of the “pré-logical *a priori*” is to make understandable how the logic can have a scope of application in the experience. As this problem was considered a nonsense in the *Logical investigations*, we seek to ascertain why he became full of meaning in the transcendental phenomenology.

KEYWORDS: Pré-logical *a priori*; Logical *a priori*; Logic; Transcendental Phenomenology

Em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl celebra Kant por ter feito uma grande descoberta, aquela de um “entendimento duplamente operante”. Um entendimento que, *por um lado*, em sua “reflexão explicita sobre si”, se interpreta em “leis normativas”; mas que, *por outro lado*, enquanto entendimento “escondido”, atua no “mundo circundante intuitivo” (HUSSERL, 1962: 106). Para a última fenomenologia, emerge como essencial essa idéia de um entendimento secreto que age na constituição do mundo da experiência. O que essa operação “escondida” do entendimento deveria tornar compreensível é como o “categorial puro”, expresso pelas leis normativas da lógica, poderia encontrar um campo de “aplicação” no domínio da experiência (Cf. HUSSERL, 1956: 398). O mérito de Kant teria sido o de ter desconfiado que esta questão, que é aquela de se compreender como as verdades de razão podem se desdobrar em verdades de fato, só poderia ser resolvida se o “sensível” tivesse sido secretamente “logicizado” (Cf. HUSSERL, 1962: 97). Para ser possível que o mundo da experiência sensível seja determinável pelo logos da ciência, é preciso que sua constituição antepredicativa remonte às mesmas funções categoriais que se desdobram no âmbito do pensamento predutivo. Se a verdadeira “determinação” das coisas só é feita no plano do juízo, antes do juízo é preciso haver, de modo escondido, ali no domínio da intuição “empírica”, um conteúdo lógico, sem o qual a predicação escorregaria na realidade e não a apreenderia.

Na *Krisis*, Husserl insistirá que o “mundo da vida”, malgrado suas “relatividades”, possui uma “estrutura geral” que não é mais relativa (Cf. HUSSERL, 1962: 142). Ele possui as *mesmas* estruturas que as ciências objetivas pressupõem como “estruturas *a priori*”, e que elas desdobram em ciências do “logos”. Esse “categorial do mundo da vida” – assegura Husserl – tem o mesmo “nome” que o categorial “objetivo”, com a distância evidente da “idealização”. E é sobre esse “*a priori* subjetivo relativo” do “mundo da vida” que se funda o “*a priori* objetivo”, é daí que a “evidência matemática” extraí o seu sentido e o seu direito. Sendo assim, – conclui Husserl – é apenas por cegueira “objetivista” que se pode pensar em fundar a lógica apenas “logicamente”, sem reconduzi-la a um “*a priori* universal pré-lógico” que é o único a lhe atribuir o seu “sentido legítimo” (Cf. HUSSERL, 1962: 144).

Mas se é assim, a remissão do “*a priori* lógico” ao “*a priori* pré-logico” tem como uma de suas finalidades resolver a questão da “significação real do lógico”, tal como Lotze a formulara. Para Lotze, como pode haver uma antítese entre o significado meramente formal de um ato de pensamento e o significado real de seu produto, tem todo cabimento perguntar se a conexão das nossas idéias coincide com a conexão das coisas (LOTZE, 1980: 252). Afinal, um objeto não pode ser posto sob uma “forma lógica” para a qual ele não está “adaptado”. E mesmo supondo que possamos forçar o material a admitir uma forma que ele não assume naturalmente, seria preciso que este material tivesse alguma “qualidade” que tornasse essa operação possível, o objeto precisaria ter alguma relação ou afinidade com essa forma (LOTZE, 1980: 253).

Desde então, as *Investigações lógicas* eram prisioneiras daquela vertente da «cegueira objetivista» descrita na *Krisis*. Afinal, ali Husserl apresentava o problema da “significação real do lógico” como um puro e simples contra-senso (Cf. HUSSERL, 1984b: 729). Em 1901, Husserl não se limitava a censurar a “solução” que Lotze apresentava para o problema – solução que, em 1913, ele caracterizará como uma pura e simples “poesia metafísica” (HUSSERL, 2002: 242.307). Muito mais do que isso, ele recusava a *legitimidade* da própria questão. Seria simplesmente um contra-senso a suposição de que o curso do universo alguma vez pudesse entrar em conflito com as leis lógicas. E se é assim, não se carece de nenhuma metafísica para dar conta da concordância entre o curso da natureza e as leis do entendimento (Cf. HUSSERL, 1984b: 729).

Mas por que o problema da significação real do lógico seria um mero contra-senso? Concedamos a Husserl que Lotze, um antipsicologista confesso, voltava a deitar-se docilmente no leito do psicologismo e do antropologismo, ao referir-se, frequentemente, ao “nosso” pensamento (Cf. HUSSERL, 2002: 306). Concedamos também a ele que as leis lógicas são leis de *todo* entendimento possível, e não só do entendimento *humano*. Mas uma vez feita esta gentileza antipsicologista, por que, no final das contas, o problema da significação real do lógico não poderia se colocar a respeito de *todo* entendimento possível? Nas *Investigações Lógicas*, resposta de Husserl a essa pergunta era bem curta e, por isso mesmo, também bastante dogmática: a questão nem se colocaria porque as leis puras da lógica pertenceriam ao *fundo essencial do ser* (Cf. HUSSERL, 1984b: 727). Dada essa tese, nenhuma

surpresa no axioma enunciado na terceira *Investigação lógica*, que estabelecia uma equivalência absoluta entre ser e pensar: «[...] o que nós não podemos pensar não pode ser, e o que não pode ser nós não o podemos pensar» (HUSSERL, 1984a: 242). Desde então, é *por princípio* que a ordem e conexão das idéias é idêntica à ordem e conexão das coisas, é *por princípio* que a lógica formal é uma lógica transcendental, sem que ninguém precise, para se convencer disso, se dar ao trabalho de fazer qualquer “dedução”. Mas se é assim, o que aconteceu no caminho que vai das *Investigações lógicas* à *Krisis*, para que o “contra-senso” de 1901 se convertesse em um problema pleno de sentido?

Em 1908, já em regime de fenomenologia “transcendental”, a questão da significação real do lógico não será mais nenhum contra-senso, muito pelo contrário. E doravante haverá lugar, sim, para uma metafísica, situada ao lado da fenomenologia, sem nunca confundir-se com esta. É que a fenomenologia transcendental, enquanto “doutrina da essência da consciência”, contém os princípios de uma natureza *possível*, mas permanece muda quanto à constituição de uma natureza *fática*, como aquela que é correlata de nossas ciências, e à qual se aplicam as leis lógicas. Husserl distingue ali três exemplos de naturezas possíveis, em ordem de generalidade crescente: a idéia de uma natureza exata, no sentido o mais geral; a idéia de um “mundo” não mais exato, mas onde existe ainda uma “certa unidade”, como uma multiplicidade de coisas que ainda se articulam em gêneros e espécies; enfim, uma constituição de coisas que seriam uma multiplicidade sem unidade. A fenomenologia deixa abertas todas essas possibilidades. Mas se é assim, – reconhece Husserl – *antes* da fenomenologia transcendental «[...] existe o faktum de que o curso da consciencia é de tal forma articulado que nele se pode constituir uma natureza como uma unidade racional» (HUSSERL, 1956: 393). Mas como o *faktum* não é *exigido* pela essência, não existe nenhuma *necessidade* presidindo a constituição do mundo dado. E por isso as *Meditações cartesianas* relembrarão que em regime de constituição transcendental o “*faktum* é irracional” (HUSSERL, 1973: 114). E se é assim, a aplicação da lógica ao mundo dado também é assunto da “facticidade”, não da necessidade. Desde então, à pergunta sobre por que as leis lógicas *precisam* ter um campo de aplicação, Husserl era levado a responder que se a fenomenologia contém apenas os princípios de uma natureza *possível*, mas não de uma natureza *fática*, ela não pode responder a essa pergunta. Esta facticidade seria

o campo não da fenomenologia e da lógica, mas sim da metafísica (HUSSERL, 1956: 394). Em 1908, quando Husserl for formular em toda a sua extensão a questão da racionalidade fática, é sobretudo à natureza qualitativa que ele vai se dirigir. Trata-se de esboçar a idéia de uma natureza, menos como esta é pensada pelo físico, mas tal como ela se apresenta quando se investiga

«[...] as coisas sensíveis que aparecem em uma consideração histórico-descritiva, uma natureza que sempre de novo se articula morfológicamente em gêneros, espécies, etc., e dá possibilidade a ciências morfológicas. Nossa consciência fática é de tal forma articulada que nela se constitui uma tal natureza: um cosmos racional.» (HUSSERL, 1956: 395)

Em *Lógica formal e transcendental*, é um mundo com uma tal racionalidade fática que a “lógica da verdade” sempre pressupõe tacitamente. Quando está presa a um “interesse de conhecimento”, a lógica formal supõe, sem o confessar, que o *denotatum* de seus símbolos “têm materialmente a ver uns com os outros”, e que portanto os materiais não podem ser variáveis de maneira completamente livre. Assim, ao lado do não-senso analítico e do não-senso gramatical, será preciso dar direito de cidadania a um não-senso “material” e referi-lo a uma “confusão de gêneros”, aquela que sempre ocorre quando se sintetiza o que é “regionalmente heterogêneo” (Cf. HUSSERL, 1974: 413). Se a condição do “sentido material” não pode ser encontrada no plano das próprias significações, então será preciso buscá-la na experiência e admitir que «[...] a existência ideal do conteúdo do juízo está ligada às condições da unidade da experiência possível» (HUSSERL, 1974: 225). Todo juízo tem necessariamente relação a uma “esfera unitária da experiência”. E se é assim, é preciso transitar do predicativo ao antepredicativo e reconhecer que, antes de todo julgar, “existe uma base universal da experiência”. Esta base é constantemente “pressuposta” como unidade concordante de experiência possível, onde materialmente tudo “tem a ver” com tudo. Assim, todo juízo com sentido material ou coesão tem essa coesão não graças a si mesmo, mas graças “à coesão das coisas” na unidade sintética da experiência sobre a qual ele repousa (Cf. HUSSERL, 1974: 226-227).

Mas se a relação da lógica ao mundo não representa mais qualquer necessidade de princípio, como nas *Investigações lógicas*, resta que o mundo faticamente dado não é arisco às formas lógicas. E se existe efetivamente uma

significação real do lógico, é preciso sondar a sua possibilidade. Se a articulação do mundo em “regiões” é condição necessária para isso, resta que ela não pode ser a condição suficiente. E para circunscrever essa outra condição, a fenomenologia precisará se debruçar sobre o território da “facticidade”, sem substituir-se à metafísica para travesti-lo em alguma ordem de necessidade. É neste cenário que surgirá o pensamento do “*a priori* pré-lógico”. E ele exigirá uma revisão da noção de “categorial”, tal como esta entrava em cena nas *Investigações*, com a consequente diluição das fronteiras excessivamente rígidas que se traçava ali entre a sensibilidade e o entendimento, entre o sensível e o categorial.

Sabe-se que a sexta *Investigação lógica* introduzia a oposição entre sensibilidade e entendimento no interior de uma análise do “conhecimento”, enquanto preenchimento das intenções significativas pela intuição. E a região do entendimento ou do categorial era apresentada ali como aquela que por princípio “excede” o sensível, como a esfera do inaparente ou do invisível, que nunca encontra seu preenchimento no visível. Porque se um nome como “tinteiro” encontra seu preenchimento imediato na intuição simples, a situação muda radicalmente quando se considera um enunciado, um simples juízo de percepção como “o tinteiro é verde”. Nesse caso, se encontramos na intuição simples um referente para “tinteiro” ou para “verde”, quer dizer, para a “matéria” presente no enunciado, essa intuição permanece muda em relação às “formas categoriais”, como a forma “substrato” ou a forma “atributo”, assim como não encontramos nesta intuição sensível nada que possa corresponder ao “ser” da cópula. Se vemos a cor, não vemos o “ser colorido”, a palavra “ser” excede o domínio da intuição sensível, não se pode encontrar seu correlato no objeto – ou no que é “ôntrico”, isso sendo dito apenas para flertar com o dialeto de Heidegger. E o mesmo é válido para todos os termos sincategoremáticos em geral, como as expressões disjuntivas ou conjuntivas. O que corresponde intuitivamente às palavras “e” e “ou” – assegura Husserl – não é nada que se possa “pegar com as mãos”, nada que se possa apreender com os sentidos, nada que se possa figurar através de uma imagem: se o pintor pode colocar na mesma tela uma árvore e uma outra árvore, ele não pode pintar o “e” (Cf. HUSSERL, 1984b: 688). Pode-se generalizar: quando eu apreendo um conjunto, a percepção sensível me oferece cada um de seus elementos, mas não o “estar em conjunto”. Aquilo que excede o sensível e assinala em direção a uma outra região é o categorial, que

sempre entra em cena quando se considera um estado de coisas, um grupo ou uma relação. Desde então, o preenchimento das significações categoriais deve ser procurada em certos atos que nunca poderão ser substituídos pela intuição sensível. A região do entendimento, do “pensamento predicativo”, conserva não apenas uma especificidade como também uma originalidade em face à esfera da sensibilidade, com a qual ela não pode nunca se confundir, assim como o invisível não se confunde com o visível.

Mas sabe-se que, em *Lógica formal e transcendental*, Husserl censurará a sexta *Investigação lógica* justamente por permanecer ainda em um nível muito abstrato, ao introduzir o categorial como algo circunscrito apenas à esfera do juízo, terminando por separá-lo absolutamente da esfera da intuição sensível. E em vista de corrigir essa abstração, ele nos convidará a reconhecer que a esfera da experiência “fundadora” já comporta “efetuações sintáticas”, mas que ainda estão livres do “conceitual” e do “gramatical” que caracterizam o “categorial” do juízo predicativo. Desde então, será preciso distinguir entre um categorial “em geral”, já presente na esfera antepredicativa, e um categorial no sentido estrito da palavra, aquele da esfera específica do juízo (Cf. HUSSERL, 1974: 220 nota 2).

E desde 1908, ano do reconhecimento de que a fenomenologia não pode explicar porque as leis lógicas *precisam* ter um campo de aplicação, Husserl já opunha um “sentido mais geral de categorial”, ao categorial estritamente “predicativo”. Em 1908, já era preciso reconhecer que, se todos os atos predicativos são categoriais, todavia existem atos categoriais que podem não ser predicativos. Assim, por exemplo, assegura Husserl:

«[...] o apreender e conhecer relacionante, sob o fundamento de uma pura percepção, sem palavras e sem significar linguístico, comprehende em si certas formas de ato categoriais, mas que não são predicativas.» (HUSSERL, 1987: 59)

E em um texto de 1920, Husserl fará aquilo que era impensável na época das *Investigações*: ele flertará até mesmo com a linguagem de Lotze, ao afirmar que a “matéria” precisa preencher certas condições formais *a priori*, para que o pensamento ativo e lógico possa “entrar no jogo” (Cf. HUSSERL, 1974: 392).

O reconhecimento deste categorial no sentido amplo da palavra, já presente na experiência sensível, será essencial à própria formulação de um projeto como aquele de *Experiência e juízo*, cuja meta é mostrar a continuidade entre as articulações predicativas e as diferenciações perceptivas, estabelecendo uma “gênese” das categorias lógicas a partir da experiência antepredicativa. Por isso mesmo, este projeto implica uma diluição das fronteiras excessivamente rígidas que anteriormente se traçava entre a sensibilidade e o entendimento, sendo idêntico ao reconhecimento de que a sensibilidade, na verdade, traz consigo uma espécie de antecipação do entendimento, reconhecimento não apenas imprevisto como também proibido pela doutrina das *Investigações lógicas*. Assim, a partir de agora Husserl criticará a “tradição lógica” por ter limitado abusivamente o campo do “lógico” à esfera “relativamente elevada” do enunciado predutivo, proibindo-se desde então de reconhecer que o domínio do lógico é, na verdade, “bem mais amplo” que aquele do qual ela trata, tornando-se cega para aquilo que a “elucidação fenomenológica da origem” torna evidente, a saber, que se pode circunscrever uma “atividade lógica” já presente em “camadas” onde a tradição lógica nunca a tinha entrevisto, e justamente por isso a investigação fenomenológica poderá estabelecer um “conceito amplo do lógico e do *logos*”, até então encoberto pela miopia da tradição (Cf. HUSSERL, 1999: 3). Mas essa miopia era justamente aquela que Husserl partilhava em sua primeira fenomenologia, e por isso mesmo *Experiência e juízo* pode muito bem ser lida como uma subversão minuciosa da sexta *Investigação lógica*. Se nas *Investigações lógicas* a intuição sensível nunca podia nos apresentar a “forma substrato” ou a “forma atributo”, que permaneciam para sempre um “excedente” em relação à matéria sensível, em *Experiência e juízo* essas formas parecem ter perdido definitivamente sua “invisibilidade”. E o mesmo destino estará reservado às relações e ao coletivo.

Assim, se deve haver um acordo entre a lógica, no sentido estrito da palavra, e o mundo da experiência, é preciso que um certo entendimento se antecipe na sensibilidade, é preciso que um *logos* trabalhe secretamente nas camadas pré-lógicas da experiência. O “*a priori* pré-lógico” apontará para a região necessária à *mediação* entre a sensibilidade e o entendimento, tomados no sentido estrito da palavra. E ele vem corrigir um desequilíbrio patente da sexta *Investigação*. Afinal, Husserl afirmava ali, à exaustão, que o entendimento está “fundado” na

sensibilidade. Mas se esta sensibilidade é uma região habitada apenas por *indivíduos*, então esta fundação é manca, o categorial apenas flutua na esfera do entendimento, sem nada que lhe corresponda na esfera da sensibilidade, restando então somente a crença, quase religiosa, de que o lógico é o “fundo essencial do ser”.

Desde então, se é certo que, na última fenomenologia, o entendimento no sentido estrito da palavra conserva sua especificidade, não é menos certo que ele perdeu sua *originalidade* diante da sensibilidade: as formas categoriais, que nas *Investigações lógicas* estavam reservadas ao domínio do juízo, agora já se “pré-constituem” na esfera da experiência sensível. Mas se é assim, como a sensibilidade pôde usurpar para si as funções clássicas do antigo entendimento, e qual seria a verdadeira face deste entendimento que opera secretamente na constituição do mundo da experiência?

É na transição da análise fenomenológica estática à análise genética que esta usurpação tem seu lugar. Se a tarefa da análise genética é tornar compreensível como pode existir algo assim como uma subjetividade, como «[...] um mundo exterior pode aparecer à consciência e ao eu» (HUSSERL, 1966: 24), o primeiro enigma que ela deve esclarecer é o de saber como é possível o reenvio do dado ao visado, quer dizer, como são possíveis as intencionalidades de horizonte interno e externo. Sem essas intencionalidades, simplesmente não haveria consciência de um mundo e nem mesmo de um objeto singular. E se existe aqui uma condição de possibilidade da experiência, Husserl encontrará sua fundação nas estruturas descobertas no “presente vivo”. É somente neste nível – assegura ele – que descobrimos o que os vividos fazem para não apenas “ser”, mas também «para ter em si algo de consciente» (HUSSERL, 1966: 319). Se existe um mundo da experiência, se o dado reenvia sempre ao visado, se a presença se reporta à ausência, é porque o momento impressional do “agora” nos reenvia ao passado e ao futuro próximos, através destas intencionalidades originais que são a retenção e a protensão. Se o sistema dos reenvios que está na origem da experiência pode ser tecido pelo “*a priori* material”, este *a priori* é aquele que se descobre na consciência constituinte do tempo. Se o tempo fosse aquilo que Brentano pensava, uma sucessão de instantes presentes, ele seria apenas um agregado de partes independentes entre si, onde nunca se poderiam discernir relações necessárias. Mas o “presente vivo”, tal como Husserl o descreve, é um todo formado por estas partes rigorosamente

dependentes umas das outras que são o momento impressional do agora, as retenções e as protensões. E é apenas porque a consciência do tempo é assim tecida que se pode falar de uma estrutura e de uma gênese essencial da consciência.

Sabe-se que para Husserl é a consciência do tempo que está na origem de nossa “sensibilidade”. A síntese dos múltiplos fenômenos na unidade de “um” objeto, a forma fundamental da síntese que é a síntese de identificação, será uma síntese passiva que não se reporta a qualquer atividade de um eu. Se a percepção se escoa em múltiplas fases temporais, que são elas mesmas múltiplos modos de doação de um objeto, não existe aqui “ligação exterior” entre estados que seriam originalmente separados e, em um segundo momento, seriam ligados uns aos outros, de modo contingente, por um terceiro termo, um ego que seria o responsável pela sintetização. A síntese originária dos múltiplos fenômenos na unidade de “um” objeto é a síntese operada pela própria “consciência interna contínua do tempo”, pela unificação originária do momento impressional do agora, do passado imediato e do futuro próximo (Cf. HUSSERL, 1973: 74). Desde então, se é possível ter a “intuição simples” de um objeto, é graças às estruturas desveladas na consciência interna do tempo. Essas estruturas estão na origem de nossa sensibilidade, enquanto elas fundam o reenvio do dado ao visado, a expressividade sem a qual não haveria experiência, assim como são essas estruturas que detêm consigo o segredo da síntese que unifica os fenômenos em objetos. É graças a essas estruturas que pode haver algo assim como uma subjetividade, uma região capaz de fazer aparecer objetos a um eu.

Certamente, a consciência do tempo é uma condição relativa à simples forma da subjetividade, visto que a análise do tempo abstrai tudo aquilo que se relaciona ao conteúdo (Cf. HUSSERL, 1966: 128). Por isso, serão necessárias outras sínteses para a gênese completa da subjetividade. Como as sínteses associativas que, se reportando à idéia de semelhança, dizem respeito ao conteúdo dos objetos e ultrapassam, por isso mesmo, as sínteses transcendentais do tempo. Mas resta que, para Husserl, essas outras sínteses pressupõem as sínteses da consciência do tempo, visto que a consciência interna do tempo é a forma fundamental da síntese universal, que torna possível todas as outras sínteses da consciência (Cf. HUSSERL, 1973: 81).

Mas observou-se menos que, se a consciência interna do tempo é a condição formal última em virtude da qual uma subjetividade é possível, ela não pode ser o

princípio que está na origem apenas de nossa sensibilidade. Só pode estar nela o fundamento daquele “entendimento escondido” que opera clandestinamente na constituição da experiência pré-científica do mundo, apreendendo ali o “*a priori* pré-lógico”. E, efetivamente, será em virtude das estruturas do “presente vivo” que poderemos assistir ao nascimento das “primeiras categorias lógicas” no interior da experiência sensível. Se as formas categoriais perdem a invisibilidade que as *Investigações lógicas* lhes atribuíam, é em razão das intencionalidades de horizonte externo e interno. Em *Experiência e juízo*, a “contemplação relacional”, por exemplo, será apresentada por Husserl como aquela que caminha para além do objeto singular e penetra em seu horizonte externo, o situa *em relação* a um campo de objetos e apreende suas “propriedades relativas” (HUSSERL, 1999: 171). Essas relações se “pré-constituem” na experiência receptiva e supõem sempre uma pluralidade de objetos que devem estar presentes “em conjunto” a uma consciência “pré-doadora”. Se nas *Investigações lógicas* a intuição simples podia oferecer cada elemento de um conjunto, mas nunca o seu “estar em conjunto”, agora a consciência sensível já tem a tarefa de apreender uma “pluralidade enquanto unidade”. Esta unidade – assegura Husserl – é o “fundamento da relação” e ela opera de maneira puramente passiva, como um “afetar em conjunto” dos objetos pré-dados no interior de uma única consciência, e permite assim a passagem sintética de um ao outro (Cf. HUSSERL, 1999: 177). Esta “unidade sensível” é uma “unidade de conexão”, aquilo que permite que o intuído pela consciência não seja mais *cada* indivíduo, mas sim que todos os indivíduos “em conjunto” estejam originariamente presentes a esta consciência. Certamente, este conjunto “sensível” não é o conjunto “lógico”, a “pluralidade” é uma unidade de conexão e não uma unidade “engendrada categorialmente em uma espontaneidade criadora”. Mas resta que, para o Husserl de *Experiência e juízo*, o conjunto lógico supõe geneticamente o conjunto sensível, a “apreensão ativa” exige que a unidade sensível seja pré-dada na sensibilidade (Cf. HUSSERL, 1999: 182).

Mas se, ao explorar o horizonte externo dos objetos, agora este ego pode apreender, já na esfera antepredicativa, o conjunto “enquanto conjunto”, a pluralidade enquanto “unidade”, isso é possível graças à síntese passiva da consciência interna do tempo (Cf. HUSSERL, 1999: 180). Para que a unidade da percepção de uma pluralidade de indivíduos seja possível – assegura Husserl – é

preciso que esses indivíduos sejam dados como afetando o ego simultaneamente, no interior de um único “presente” da consciência. É preciso que esta pluralidade de indivíduos seja originariamente dada *em e com* a forma de uma duração temporal englobante, que justamente torna esta unidade possível. Uma pluralidade de indivíduos pode estar presente “em conjunto” a uma consciência, e na unidade de uma só intuição, apenas se uma temporalidade originaria envolve essa pluralidade em unidade, segundo os modos do simultâneo e do sucessivo. Agora, não é apenas cada um desses indivíduos que é intuído e que está presente à consciência, mas *todos em conjunto* estão originariamente presentes à consciência, no interior de uma única e mesma duração (Cf. HUSSERL, 1999: 182). Se uma pluralidade de indivíduos constituem, todos em conjunto, uma “unidade sensível”, é porque a duração que os põe em conexão está intuitivamente constituída na forma sensível originária. Assim, a forma temporal não é apenas uma forma dos indivíduos enquanto estes são indivíduos que duram. Ela tem também a função de unir indivíduos em uma “unidade de conexão”. Esta unidade tem por fundamento a forma temporal que “põe em conexão” (Cf. HUSSERL, 1999: 182).

Desde então, se no caminho que conduz das *Investigações lógicas* a *Experiência e juízo* a sensibilidade pôde usurpar as funções antes exclusivas do entendimento predutivo, é porque a consciência interna do tempo revelou-se como a “forma das formas”, aquela que está na origem da apreensão de todas as formas categoriais, no sentido amplo da palavra, que ela revela no interior da experiência. Enquanto a forma temporal une os indivíduos em “unidades de conexão”, ela opera como o entendimento “escondido” que apreende o categorial inscrito na experiência. Na medida em que a forma temporal é forma dos indivíduos como indivíduos que duram, ela se confunde com a esfera da sensibilidade. Sensibilidade e entendimento são duas faces desta unidade mais profunda que é a consciência interna do tempo. É nesta que encontramos o verdadeiro invisível que torna visível, a raiz ultima da subjetividade, em todas as figuras que ela pode assumir. A análise fenomenológica estática, deixando na penumbra a natureza da síntese que operava a fusão dos diferentes fenômenos em apresentações de um único e mesmo objeto, se privava da chance de verificar que a mesma forma temporal, que estava na origem da apreensão de um objeto na intuição simples, de uma maneira muda facultava também a apreensão da conexão dos objetos uns com

os outros, a apreensão do *a priori* pré-lógico. E se é assim, é na consciência interna do tempo que a fenomenologia situa aquele tronco comum à sensibilidade e ao entendimento, que Kant anunciaava sem contudo descrever.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der eupäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana VI, 1962.
- _____: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Vol. I, 1973.
- _____: *Erste Philosophie (1923-1924)*, Erster Teil. Haag, M. Nijhoff, Husserliana VII, 1956.
- _____: *Logische Untersuchungen*, Haag, M. Nijhoff, Husserliana Vol. XIX/1, 1984a.
- _____: *Logische Untersuchungen*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Vol. XIX/2, 1984b.
- _____: *Logische Untersuchung – Ergänzungsband*. Dordrecht, Kluwer, Husserliana Vol. XX/1, 2002.
- _____: *Analysen zur passiven Synthesis*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana Vol. XI, 1966.
- _____: *Formale und transzendentale Logik*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Vol XVII, 1974.
- _____: *Vorlesungen über Bedeutungslehre – Sommersemester 1908*. Dordrecht, Kluwer, Husserliana, Vol. XXVI, 1987.
- _____: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Felix Meiner, 1999.
- LOTZE, Hermann: *Logic* Vol II. New York & London, Garland Publishing, 1980.

ENTRE SEMÂNTICA E ONTOLOGIA: O PROBLEMA DO FORMAL NAS LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN DE EDMUND HUSSERL

Luís Felipe NETTO LAUER¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

RESUMO: Analisando as relações entre *semântica* e *ontologia*, visamos mostrar a *complementaridade* e a *inseparabilidade* das duas séries de noções, seja no tocante à sua introdução, seja à sua definição. Metodologicamente, devemos poder explanar as relações entre os planos *inferencial* e *referencial*, de modo que não sejam exclusivamente determinadas pela precedência da regimentação do primeiro em detrimento do segundo, ou da assunção de certos *comprometimentos* de base advindos deste e capazes de sobredeterminar aquele. Partiremos da solução proposta por Edmund Husserl nas “*Logische Untersuchungen*”, onde se desenvolve o projeto *lógico-ontológico* de uma “lógica ambivalente”, simultaneamente preocupada 1) com o plano *puramente inferencial*, ou seja, com as condições mediante as quais a verdade é preservada em uma cadeia de raciocínio — como garantir que, de premissas verdadeiras, mediante inferências válidas, obtenhamos uma conclusão verdadeira —, mas também 2) voltada ao problema da estruturação do plano *referencial*, na medida em que advoga que nossos juízos e proferimentos sempre são sobre algo, *sobre coisas* — mesmo quando são vazios de conteúdo, pois, neste caso, referem-se “esquematicamente” ou *formalmente* a uma variação ou domínio de objetos.

PALAVRAS-CHAVE: Semântica; Ontologia; Edmund Husserl

ABSTRACT: Analyzing the relations between *semantics* and *ontology*, we aim to demonstrate the *complementarity* and the *inseparability* of these two series of notions, whether in terms of its introduction or definition. Methodologically, we shall be able to explain the relations between the *inferential* and *referential* planes, in a way that they may be not exclusively determined by the precedence of regimentation of the first over the second, or even the assumption of certain basic *commitments* originated from this one and able to overdetermine that one. We will start from the solution proposed by the Edmund Husserl's *Logische Untersuchungen*, where the logical-ontologic project is developed towards an “ambivalent logic”, simultaneously concerned 1) about the *strict inferential* plane, what means about the conditions under which the truth is preserved all along a chain of reasoning – like assure that, by true premises and valid inferences, we may obtain a true conclusion – but also 2) focused on the problem of the *referential*/plane structuration, as long as it advocates that our judgments and utterances are always about something, about anything – even when they are empty of content, because, in this case, they refer “schematically” of *formally* to a variation or domain of objects.

KEYWORDS: Semantics; Ontology; Edmund Husserl

¹ Bolsista da Capes: Proc. nº 4850-10-6.

NETTO LAUER, Luís: «Entre semântica e ontologia: o problema do formal nas Logische Untersuchungen de Edmund Husserl» in *Fenomenologia e Ciência. IV Congresso Internacional da AFFEN – III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Irene Borges Duarte e Irene Pinto Pardelha (Coord.), Lisboa, 2014, pp. 253-262.
Disponível em <http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>

Em seus começos, um traço fundamental da chamada filosofia analítica e daquelas filosofias orientadas para a análise da linguagem foi a convicção acerca da impossibilidade da metafísica. Os esforços para mostrar que o uso irrefletido de certas expressões e a falta de qualquer critério empírico de verificação constituíam um erro patente, acentuaram-se em razão diretamente proporcional às tentativas de estabelecer um conhecimento não-empírico acerca da realidade. Os argumentos metafísicos foram revelados em sua natureza arbitrária, não porque se tomou de modo inadvertido esta ou aquela teoria em detrimento de outras, mais completas ou cogentes, mas porque certas premissas afirmavam descrever uma situação objetiva através de sentenças que em nada se aproximavam dos fatos que nos são fornecidos por nossos sentidos. Em contrapartida, evidenciou-se que a filosofia que pretende tornar-se conhecimento objetivo deve instalar-se na esfera em que nossos conhecimentos do mundo nos são dados, qual seja, *a linguagem*. Aquelas posturas consideradas metafísicas puderam então ser reduzidas ao nível de certos *comprometimentos* de base, pois, em última instância, dependiam diretamente da linguagem por nós escolhida — daí resultando que nossa aceitação ou rejeição de determinada teoria deva estar condicionada, em parte, pela aceitação ou rejeição do quadro lingüístico em que esta se situa (seja o mesmo, seja outro, diferente daquele com o qual operamos). Em outras palavras, somente o estabelecimento de uma linguagem regimentada, cujas noções semânticas elementares tenham sido devidamente explicitadas é capaz de fornecer um critério seguro para o estabelecimento e definição daquelas noções que constituem e organizam um domínio de objetos determinado. Noções ontológicas — se e quando aceitas —, encontram-se em relação de dependência para com o estabelecimento de suas condições de dizibilidade — dadas no interior das condições gerais da significatividade da linguagem empregue. Assim, ou dependem diretamente das noções semânticas ou seu emprego dá-se de modo descontrolado, podendo resultar em enunciados *sem-sentido* (*meaningless/Sinnloss*). Do ponto de vista metodológico, as relações entre os planos *inferencial* e *referencial* passaram a ser exclusivamente determinadas pela superveniência da regimentação do primeiro em detrimento do segundo. Em alguns casos, foi mesmo possível postular a

independência das noções semânticas com relação às ontológicas. Entretanto, nas últimas décadas, observamos uma mudança significativa no foco da investigação: após um longo período de hegemonia desta problemática, temos uma retomada de temas cujo centro de gravidade encontra-se fora dos limites deste campo — embora isto não signifique um abandono das conquistas nele empreendidas. A filosofia dita “analítica” não mais está rigidamente comprometida exclusivamente com aqueles temas e problemas que foram o alvo de seus esforços inaugurais. De modo geral, suas preocupações resultaram em *uma nova postura frente ao método filosófico*, cujo rigor e clareza tornam-se evidentes, sobretudo, na utilização de recursos lógicos e semânticos, os quais tornaram possível um alto grau de exatidão e a conquista de um poder explanatório dignos de nota — seja no tratamento de antigas ou novas questões.

Com base neste cenário, gostaríamos de retornar criticamente sobre a análise das relações entre *semântica* e *ontologia*, mas desde outra perspectiva e apresentar uma proposta teórica alternativa, capaz de mostrar a *complementaridade* e a *inseparabilidade* das duas séries de noções — seja no tocante à sua introdução, seja à sua definição. Trata-se de desenvolver uma explicação de cunho *lógico-ontológico* metafisicamente neutra e com força explanatória suficiente para explicitar as relações entre significatividade e entidade sem, no entanto, reduzi-las a uma pura teoria da significação. Tal explicação deve permitir, a um só tempo, admitir o caráter autônomo destas duas disciplinas uma em relação à outra e, concomitantemente, questionar quais sistemas lógicos mais convêm aos objetivos determinados no curso de uma investigação ontológica (o que, em certo sentido, equivale a dizer que não se devem aceitar relações pré-estabelecidas de primazia ou superioridade entre ambas as disciplinas). Do ponto de vista metodológico, devemos poder explanar as relações entre os planos *inferencial* e *referencial*, de modo que não sejam exclusivamente determinadas pela precedência da regimentação do primeiro em detrimento do segundo, ou da assunção de certos *comprometimentos* de base advindos deste e capazes de sobredeterminar aquele.

Para tanto, tomaremos como ponto de partida as *Logische Untersuchungen*,

de Edmund Husserl¹. Aí, nos é apresentado o projeto *lógico-ontológico* de uma “lógica pura”, de caráter “ambivalente”, simultaneamente preocupada 1) com o plano *puramente inferencial*, ou seja, com as condições mediante as quais a verdade é preservada em uma cadeia de raciocínio ⊗ como garantir que, de premissas verdadeiras, mediante expressões bem construídas e inferências válidas, obtenhamos uma conclusão verdadeira ⊗, mas também 2) voltada ao problema da estruturação do plano *referencial*, na medida em que advoga que nossos juízos e proferimentos sempre são sobre algo, *sobre coisas* ⊗ mesmo quando são vazios de conteúdo, pois, neste caso, referem-se “esquematicamente” ou *formalmente* a uma variação ou domínio de objetos².

À investigação responsável pela primeira destas duas esferas, Husserl denominou *apophantica formal* ou *analítica*. Ela é composta de três estratos inter-relacionados e co-dependentes:

1) ao mais fundamental, Husserl denomina *gramática lógica pura*; nele é possível reconhecer as leis de compatibilidade que determinam as combinações entre as significações, distinguir entre expressões bem e mal formadas, além de explicitar as leis que governam as relações de formação e transformação entre proposições. Neste estrato, duas noções são fundamentais para a manutenção da significatividade no plano puramente inferencial: *ter/fazer sentido* e *ser sem sentido (Sinnloss)*. É em função delas que a significatividade estipula seu critério. O “ter/fazer sentido” de uma proposição é a pedra de toque, a *conditio sine qua non* em se tratando da possibilidade dela possuir ou não uma referência. Ser “sem sentido” interdita *a priori* esta possibilidade. Não obstante, “ausência de sentido” não significa “contradição”, mas antes “*a-significatividade*”: ainda que uma proposição contenha expressões cuja combinação resulte em uma “contradição lógica” ⊗ quando, por exemplo, utilizamos a expressão “círculo-quadrado”, como na frase “x é (ou ‘não’) um círculo-quadrado” ⊗, isto não invalida ou inviabiliza que ela seja bem formada e *faça sentido* do ponto de vista *sintático*.

2) O segundo estrato, contíguo ao primeiro, corresponde à *lógica da não-*

¹ Cf. HUSSERL, 2005: especialmente §§ 62-72 (sobre “A idéia de lógica pura”), pp. 231-256 e HUSSERL, Edmund, 2007.

² No que segue, acompanhamos as caracterizações gerais da lógica formal de Husserl, apresentadas por Jitendra Nath MOHANTY no Capítulo VI: «Formal logic» de seu *Edmund Husserl's theory of meaning* (1964), pp. 103-133 e em SMITH, Barry: «Logic and formal ontology» (2000), pp. 275-323.

contradição ou *lógica da coerência*. Nele se pode avaliar o encadeamento das proposições em um raciocínio e distinguir entre os raciocínios bem ou mal formados a partir de regras de inferência que determinam qual proposição (conclusão) segue-se (ou não) como uma consequência de outras proposições (premissas); É importante notar que se no primeiro estrato o problema da articulação com o plano referencial como um todo não podia ainda ser colocado em profundidade, neste segundo estrato ele não deve ser levado em consideração, uma vez que o que importa aqui é o caráter *nomológico* que garante a unidade do teorético. Também aqui ainda não têm peso questões sobre os valores de verdade das proposições. Trata-se de uma pura *lógica da consequência*, no sentido “computacional” ou “operacional” do termo. Devemos acrescer que a lógica pura, na medida em que é *formal*, não está voltada para o mundo real e não se deixa nem extrair de, nem limitar por nenhum território particular, nenhum conteúdo de conhecimento.

3) é somente no último estrato que encontramos uma *lógica da verdade*, orientada pelas leis da verdade possível, ou seja, que estipula as relações entre os dois primeiros estratos com a dimensão de articulação entre o discurso teorético e o *modelo* ou *sistema de objetos* adotado, mapeando como se produz e preserva a verdade. É digno de nota que, para Husserl, a *gramática lógica pura* e a *lógica da não-contradição* são condições necessárias, porém não suficientes para uma lógica da verdade. Em sentido largo, podemos afirmar que é a sobreposição desses três estratos que determina o plano puramente inferencial em seu conjunto e somente neste caso podemos fixar as unidades mais básicas no plano semântico, as *categorias de significação*.

Em um plano “paralelo”, que não está sobreposto aos três primeiros, mas como que se põe “ao seu lado” em toda a sua extensão, encontra-se o que Husserl denominou *ontologia formal* ou *analítica*; nela se investiga as *categorias de objetos*, um conjunto de formas correlativas àquelas encontradas na *lógica apohântica*, correspondente às objetividades visadas pelas proposições teoréticas. Tais categorias devem ser, elas também, consideradas *formaliter*, pois, como aquelas pertencentes à lógica pura em seus diferentes estratos, remetem a estruturas teoréticas que não são limitadas de modo algum por qualquer determinação material ou território particular do conhecimento. Dizem respeito não a indivíduos enquanto tais, mas à forma da objetividade em geral, conformando uma verdadeira

«[...] teoria pura (*a priori*) dos objetos enquanto tais» (HUSSERL, 2005: 222). De acordo com Husserl, tanto a diferença de esfera quanto a correlação necessária entre aquilo de que tratam a *lógica formal* e a *ontologia formal* podem ser apreendidas no fato de que «[...] a validade das coisas e das conexões das coisas constitui-se nas verdades e conexões de verdades respectivas”; isto não quer dizer que tal correlação seja simétrica, uma vez que “as conexões de verdades são [...] diversas das conexões das coisas que nelas são “verdadeiras””. Deste modo, “mostra-se imediatamente [...] que as verdades válidas acerca de verdades, não coincidem com as verdades válidas acerca das coisas que são postas naquelas verdades» (HUSSERL, 2005: 232).

Requer-se um passo a mais: não obstante o grau de abrangência da *ontologia formal*, esta não deve ser compreendida como o único tipo de ontologia possível: a ela associa-se uma miríade de ontologias *regionais*, caracterizadas por seu aspecto *geral* (leia-se aqui: referentes a diferentes *gêneros* de objetos), concernentes não à totalidade das objetividades possíveis em seu conjunto, mas a uma ou mais esferas *concretas* determinadas. Nas ontologias gerais ou regionais, o escopo de análise é restrito a um tipo particular de objetividade, determinado pelo conteúdo material específico do domínio ou região. A diferença entre os conceitos estabelece *a fortiori* uma diferença de *conteúdo*: na ontologia formal não há conteúdos *concretos*, conectados com categorias de algum domínio material — seja geral, seja específico. Esta “divisão cardeal” entre, por um lado, a esfera “formal” e, por outro, aquelas denominadas “materiais” ou “concretas”, abre uma verdadeira diferença *entre disciplinas*, acarretando, respectivamente, uma diferenciação entre suas leis. Somos assim encaminhados à noção de *região*, cuja introdução permite distinguir objetos entre *puramente formais* ou *categoriais* e *materiais* ou pertencentes à região material. Uma região, *grosso modo* pode ser caracterizada como a unidade genérica mais elevada sob a qual gêneros e espécies pertencentes a objetos independentemente existentes podem ser ordenados.

De acordo com Husserl, «cada ciência empírica inserida no âmbito de uma região será, por conseguinte, referida essencialmente não só às disciplinas ontológico-formais, mas também às disciplinas ontológicas regionais» (HUSSERL,

2006: 44). Porém, em *Idéias I*(2006)³, vemos que, na ontologia formal, a pura forma *região* torna-se um conteúdo, extraído da idéia de “objetividade em geral”: «[...] em seu modo de atuação, a ontologia formal atua sobre formas puras, ela só atua, portanto, sobre conteúdos enquanto “conteúdos em geral” e, assim, sobre as formas dos conteúdos» (HUSSERL, 2006: 344). A região material deve interessar-nos na medida em que está fundada neste *background* formal que, do ponto de vista lógico, é inteiramente indeterminado. Constitui um passo complementar a introdução de diferenciações entre o conceito de ontologias (puramente) descritivas, da *ontologia formal* e de ontologias “formalizadas” (no sentido de sua codificação em um dos vários vocabulários formais disponíveis). No primeiro caso, trata-se do levantamento ↗ exaustivo ou não ↗ de informações de um domínio ↗ seja específico, seja geral. No segundo, temos um tratamento *categorial* daquelas informações obtidas de modo descritivo ↗ o que ainda não implica qualquer tipo de “formalismo”. Por fim, podemos adotar uma notação especial ou *codificação formal*, dentre as várias possibilidades de tradução disponíveis ↗ o próprio Husserl não deu este passo, razão pela qual foi amplamente criticado. Surgem então algumas dificuldades: em geral, confundem-se os diferentes níveis teóricos, resultando este posicionamento em ontologias bi-dimensionais que mesclam ou as categorias descritivas com as categorias formais, ou as formais com as “formalizadas”. A dificuldade se faz mais patente à medida que não se tem clareza sobre quais categorias pertencem à dimensão normativa, que guia nossas inferências em conformidade com determinadas regras e quais pertencem ao conteúdo mesmo do que está sob investigação.

Algumas destas posições são arroladas na tentativa de desqualificar a ontologia, ora rejeitando-a como irrelevante, ora reduzindo-a a teorias semânticas ou estritamente lógicas. Como evitar estes problemas? E mais: se os três níveis de construção teórica são diferentes, mas não separados, como aferir as influências recíprocas exercidas? Ou ainda: como explicitar a relevância da análise especificamente *formal* ou *categorial*, de modo a que não seja obliterada? A solução

³ Cf. especialmente §§ 10-13, pp. 46-52. Cf. também os apêndices (I, II e III) a estes parágrafos, pp. 343-346.

parece ter sido ao menos esboçada pelo próprio Husserl⁴: devemos proceder a uma rigorosa separação entre os conceitos e categorias, de tal sorte que aqueles apreendidos na abstração progressiva dos conteúdos não sejam confundidos com os conceitos e categorias formais ou analíticos. Os primeiros são alcançados por *generalização*, os segundos, por *formalização* (aqui, compreendida em um sentido diferente do de sua “simples expressão” mediante a escolha de uma notação). Estes esforços correspondem à necessidade de mostrar que conceitos e enunciados *formais* ou *analíticos* não se encontram “entre” (leia-se: “no mesmo nível”) dos conceitos e teorias *gerais* ou *materiais*, mas, antes, os “recortam *ortogonalmente*”⁵. Sob um viés programático, possuem função metodológica: não legislam sobre conteúdos específicos, mas apenas estabelecem relações *formais* entre conteúdos possíveis, teorizando sobre aqueles planos teóricos nos quais se estruturam os conteúdos e conceitos mais concretos. Em uma formulação concisa, próxima à letra husserliana, dado seu caráter *analítico*, a ontologia formal prescreve a forma comum a todas as ontologias possíveis em geral — no sentido de um quadro conceitual regimentado e aplicável a qualquer domínio de referência.

Um desenvolvimento particular do sistema lógico-ontológico de Husserl — ao qual, aqui, faremos apenas alusão — parece adequar-se a tais exigências e, como contrapartida, oferecer um incremento em termos de nosso poder explicativo efetivo: a *teoria do todo e das partes* ou *mereologia*, desenvolvida na III das *Logische Untersuchungen* (HUSSERL, 2007: 249-321). Trata-se de uma teoria *formal* cuja vantagem consiste em unificar de modo homogêneo diferentes sistemas lógicos e ontológicos, sendo capaz de reduzir ou traduzir outras teorias em termos de sua própria teoria (referimo-nos aqui ao fato de — em sua versão “formalizada” — ser compatível tanto com a lógica aristotélica quanto com as ontologias clássicas da substância, além de comportar o moderno cálculo de predicados e parte significativa dos debates sobre teorias dos conjuntos). Apesar de, também neste aspecto, Husserl não ter apresentado suas teses sob a égide de um jargão lógico fortemente regimentado, desenvolvimentos posteriores exploraram essas possibilidades e

⁴ Em linhas gerais, essa distinção é apresentada na segunda das *Investigações lógicas*: «A unidade ideal da espécie e as modernas teorias da abstração», sendo aprofundada nos parágrafos iniciais de *Idéias I*.

⁵ Devemos esta formulação terminológica, bem como muitas das idéias aqui desenvolvidas, às valiosas indicações de Celso R. Braida.

testaram sua correção⁶. Sua adoção permite mostrar que o estabelecimento de uma linguagem significativa necessita de e deve se dar de forma concomitante a uma estruturação do domínio de referência, ao modo de um duplo condicionamento: estabelecidas as categorias e conceitos respeitantes à estruturação do domínio de referência, restringe-se o espectro de teorias semânticas compatíveis; adotada certa teoria semântica, restringem-se as possibilidades ontológicas. Novos problemas surgem neste nível de desenvolvimento: eles se dividem entre os concernentes à *axiomatização* de um sistema mereológico, por um lado, e sua confrontação com outros sistemas formalizados, por outro. Entretanto, tais questões têm um caráter “lateral” ou periférico e não as abordaremos aqui.

Consideradas as coisas sob esta perspectiva, advogamos que a suposição husserliana de uma complementaridade e co-dependência entre as noções semânticas e ontológicas, entre os planos *inferencial* e *referencial*, é altamente plausível e representa o primeiro passo para a solução de inúmeros problemas de caráter estrutural na articulação das duas disciplinas. *Par contre*, vimos — ainda que em linhas muito gerais — que esta alternativa não pode ser implementada sem custos. Sobretudo porque, a despeito de sua funcionalidade, é menos econômica em seus supostos e desdobramentos que suas teorias rivais — e, como bem sabemos, nem sempre estamos dispostos a adotar métodos de análise diferenciados e mais complexos em detrimento daqueles já empregues, sobretudo quando estes se encontram bem testados e gozam de ampla aceitação. Esse é o caso somente naquelas situações em que tal necessidade se impõe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- FINE, Kit: «Part-whole» in SMITH, B.; SMITH, D. W. (eds.): *The Cambridge companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HUSSERL, Edmund: *Investigações Lógicas. Primeiro volume: Prolegómenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

⁶ Referimo-nos aqui, entre outros, aos trabalhos pioneiros de SIMONS, Peter: «Three essays in formal ontology: I. The formalization of Husserl's theory of wholes and parts» (1982), pp. 113-159 e SIMONS, Peter: *Parts: A study in ontology* (1987), principalmente pp. 253 ss; FINE, Kit: «Part-whole» (1998), pp. 463-485.

- _____ : *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento.* Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____ : *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura.* Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, Idéias & Letras, 2006.
- MOHANTY, Jitendra Nath: *Edmund Husserl's theory of meaning.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- SMITH, Barry: «Logic and formal ontology» in *Manuscrito*, v. XXIII, n.º 2. Campinas, CLE/UNICAMP, Outubro 2000.
- SIMONS, Peter: «Three essays in formal ontology: I. The formalization of Husserl's theory of wholes and parts» in SMITH, B. (ed.). *Parts and moments: studies in logic and formal ontology.* München, Philosophia Verlag, 1982.
- _____ : *Parts: A study in ontology.* Oxford, Oxford University Press, 1987.

DA CRÍTICA DO PSICOLOGISMO À CRÍTICA DA PSICOLOGIA

Mário Ariel GONZÁLEZ PORTA

Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP)

RESUMO: O presente texto tematiza o tratamento do problema do psicologismo após as "Investigações Lógicas". Com isso, procura-se preencher uma lacuna na investigação husserliana sobre o tema, a qual, concentrando-se na obra mencionada, outorga um tratamento indiferenciado à posição posterior, não considerando a possibilidade de uma evolução na mesma.

PALAVRAS-CHAVE: Husserl; Psicologismo; Psicologismo transcendental; Psicologia fenomenológica

ABSTRACT: The present text reviews the treatment of psychologism after the *Logical Investigations*. Its aim is to fill a gap in the husserlian research about this topic, which, focusing on the above-mentioned work, provides a homogeneous treatment of the later position without considering the possibility of its evolution.

KEYWORDS: Husserl; Psychologism; Transcendental psychology; Phänomenological psychologie

1. INTRODUÇÃO

A proposta da presente contribuição é estabelecer o percurso da crítica ao psicologismo no desenvolvimento do pensamento de Husserl. Nela diferenciamos cinco momentos.

2. PRIMEIRO MOMENTO: 1900. A CRÍTICA DO PSICOLOGISMO NAS *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS*

Os *Prolegômenos* contêm uma refutação argumentativa do psicologismo lógico que consiste em mostrar que ele conduz ao relativismo e este implica um contrasenso (*Widersinn*). Na prova desta tese é essencial que se subentenda que a psicologia em questão é uma ciência natural (Hua, *Briefwechsel*, III, 131). A fenomenologia, por sua vez, se auto-compreende como psicologia descriptiva.

A refutação do psicologismo nas *Investigações Lógicas* não é de forma alguma levada a termo nos *Prolegômenos*, mas se prolonga no segundo volume. *Investigações Lógicas* não se ocupam meramente com o psicologismo lógico, mas com o epistemológico (Hua, XVIII, 7; Hua, XIX/I, 112. Cf. Hua, *Briefwechsel*, III, 131). O núcleo da crítica ao psicologismo epistemológico radica em evidenciar que a descrição empirista da subjetividade, sobre a qual ele se apoia, é falsa (Hua, XIX/I, 11). Em última instância, o psicologismo epistemológico é refutado de modo descriptivo. Devemos, então, distinguir entre uma refutação argumentativa e uma descriptiva do psicologismo¹.

3. SEGUNDO MOMENTO: 1903. FENOMENOLOGIA COMO PSICOLOGIA EIDÉTICA

¹ A contribuição do segundo volume das *Investigações Lógicas* à luta antipsicologista é múltipla: a) a abstração eidética se opera não sobre atos, mas sobre o conteúdo de atos (Hua, XIX/II, 667); b) a teoria da intuição categorial é fundamentada eideticamente e vale, portanto, para toda consciência (Hua, XIX/II, 725 ss.); c) deve-se diferenciar entre conteúdo real (*reell*) e ideal (Hua, XIX/I, 411) e, sobretudo, d) a refutação da teoria empirista da abstração deve ser alcançada através da explicitação da existência de uma intuição eidética (Hua, XIX/I, 113 ss.).

Em 1903, Husserl abandona a determinação da fenomenologia como “psicologia descritiva” e a substituí por “psicologia eidética” (Hua, XXII, 206). Essencial é o fato de que ele considera que basta ressaltar o caráter *a priori* da fenomenologia para assegurar a sua autonomia, como também para combater vitoriosamente o psicologismo. O psicologismo é produto de uma concepção empírica da subjetividade. Por conseguinte, trata-se de sublinhar a oposição entre empírico e *a priori* ou, mais concretamente, a existência de uma necessidade não-empírica, mas eidética. Dado que as leis referentes às estruturas da intencionalidade são eidéticas, elas valem para toda consciência em geral.

4. TERCEIRO MOMENTO: 1906-1907. A VIRADA TRANSCENDENTAL

As *Investigações Lógicas* trouxeram uma nova ideia de teoria do conhecimento como fenomenologia a partir de uma nova determinação da essência do conhecimento como “síntese de preenchimento”. Porém, elas pressupõem de fato uma nova ideia de epistemologia sem refletir-la explicitamente. Tal reflexão acontecerá a partir dos anos 1902-1903 (Hua, Materialien, III, 8 ss., 60, 75 ss.). Com isto, transfere-se o centro de atenção da lógica para a epistemologia. É através de uma focalização da reflexão sobre o problema da epistemologia que Husserl sevê impulsionado ao descobrimento da redução e, consequentemente, à virada transcendental.

Se, já a partir de 1900, é válido no pensamento de Husserl que uma autêntica epistemologia só é realizável como fenomenologia, a partir de 1906 tornar-se-ão claros tanto que uma autêntica fenomenologia só pode ser transcendental, como que uma autêntica filosofia transcendental só pode ser fenomenológica (Hua, XXIV, 216 ss.). Com isto, o problema do psicologismo epistemológico assume a forma do psicologismo transcendental.

A redução enquanto tal não é, a princípio, outra coisa que o método para o acesso intuitivo ao sujeito transcendental. Ora, a fixação da subjetividade transcendental consiste primariamente em delimitar a mesma da subjetividade psicológica. Por tal motivo, a redução é, ao mesmo tempo, o procedimento de acesso

metódico à esfera da filosofia transcendental e da delimitação da subjetividade psicológica e transcendental. Portanto, a redução é o meio de superação do psicologismo (Hua, XXIV, 209 ss.).

Com a virada à fenomenologia transcendental, o problema do psicologismo no âmbito da fenomenologia experimenta uma transformação radical. A refutação do psicologismo já não consistirá na distinção entre objetos ideais e sujeito psicológico, mas primariamente na distinção entre subjetividade psicológica e transcendental.

Se, inicialmente, nos *Prolegômenos*, Husserl se propôs a refutar o psicologismo, por experiência própria teve que aprender que uma refutação do psicologismo está longe de garantir a sua autêntica superação. O desenvolvimento de Husserl posterior às *Investigações Lógicas* estará marcado, já não mais pelo intento de refutação, mas pelo intento de superação, superação que incluirá como momento essencial uma autocritica da própria fenomenologia (Hua, XX, 9).

5. QUINTO MOVIMENTO: 1927. A COMPREENSÃO E SUPERAÇÃO DEFINITIVA DO PSICOLOGISMO TRANSCENDENTAL

A partir de 1927, Husserl afirma, em diversas ocasiões, que a fenomenologia transcendental alcançara, então, uma compreensão última e definitiva do psicologismo transcendental, a qual torna possível, correlativamente, sua superação última e definitiva (Hua, IX, 345-346; Hua, XVII, 225; Hua, I, 170-171). Isto está essencialmente vinculado ao surgimento da psicologia fenomenológica e a via à redução através da mesma.

5.1. PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA

É sabido que Husserl modifica a sua própria compreensão do que seja a fenomenologia no transcurso do tempo. Ora, a forma em que Husserl concebe a fenomenologia acompanha a forma em que concebe a psicologia e vice versa. Até agora já vimos dois movimentos nesse sentido, a saber, a identificação inicial da fenomenologia com a psicologia descritiva primeiro e, logo, com a psicologia eidética.

A superação do naturalismo não exige meramente uma redução eidética, mas também uma propriamente transcendental. Os dois aspectos da questão devem ser considerados detidamente. Um tratamento claro dos mesmos é oferecido em *Ideias I*, onde Husserl distingue duas oposições, a saber, entre fato e essência, por um lado, e entre mundano e transcendental, por outro. É sobre essa base que Husserl observa que se bem lhe foi possível distinguir entre fato e essência com relativa facilidade, só com grandes esforços foi capaz de perceber que existe uma diferença decisiva entre essências que se referem à subjetividade transcendental e essências mundanas que devem ser objeto de ontologias regionais específicas (Hua, III, I, 122). É a este último grupo que pertence a essência do psíquico. Somente uma vez que se tem clareza sobre o ponto anterior é, então, possível compreender a necessidade de distinguir a fenomenologia (transcendental) não apenas da psicologia empírica, mas também da eidética.

Quando Husserl, após 1906, fala de uma psicologia eidética ou racional, pensa esta noção no âmbito da ontologia regional e, consequentemente, como delimitada por um abismo de sentido da fenomenologia transcendental. Esta distinção estava totalmente ausente em 1903. Por tal motivo, devemos distinguir entre uma “mera” psicologia eidética e uma psicologia pura (que também é eidética).

Se Husserl já em 1906 tem claramente a ideia de uma psicologia eidética como ontologia regional, entretanto, não possui ainda a ideia de uma redução psicológica específica, a qual aparece em 1917 (Hua, XXV, 82 ss.). Com isto, introduzimos a noção de “psicologia fenomenológica”. Esta, ainda que se mantenha ontologia regional, passa a ser produto, não de uma mera redução eidética, senão de uma redução fenomenológica específica. Uma redução puramente eidética agora não apenas não é capaz de fundar a fenomenologia, mas tampouco de fundar a própria psicologia. A redução já não é meramente condição da filosofia, mas também da psicologia pura. Em 1923, Husserl introduz a noção de uma via à redução através da psicologia fenomenológica (Hua, VIII, 82 ss.). Isto implicará distinguir duas reduções, a saber, uma redução psicológico-fenomenológica, que fixa o objeto da psicologia fenomenológica, e uma fenomenológico-transcendental que, operada sobre a anterior, deslinda a psicologia fenomenológica da fenomenologia transcendental. Em 1923, Husserl entende a distinção entre a redução psicológico-fenomenológica e a fenomenológico-transcendental como uma distinção entre

uma redução aplicada ao caso singular e uma redução aplicada de princípio com alcance universal. Em 1927, abandona esta ideia para passar a ensinar uma descontinuidade essencial entre ambas (Hua, IX, 278ss.).

5.2. A COMPREENSÃO ÚLTIMA DO PSICOLOGISMO TRANSCENDENTAL

A superação definitiva do psicologismo só pode ser alcançada se o psicologismo for compreendido nas suas raízes últimas. Ora, somente depois da virada transcendental Husserl é capaz de perceber mais precisamente onde se concentra o núcleo de verdade na doutrina psicologista: ele se encontra na sua “motivação transcendental”. O psicologismo se funda na observação, basicamente correta, de que todo ser se constitui na consciência. Não obstante, concebe esta última equivocadamente como psicológica.

Se considerarmos o que foi dito até agora, percebemos que a doutrina exposta, ainda que desenvolvida em 1927, era, a princípio, possível a partir de 1906. A pergunta inevitável é: por que então Husserl julga ser capaz de compreender definitivamente o psicologismo apenas em 1927? A resposta reza: segundo Husserl, o psicologismo repousa em algo mais que uma vaga motivação transcendental; ele repousa, em última instância, na percepção da identidade (e ignorância da diferença) da subjetividade psicológica e transcendental. Tal identidade, porém, só pode ser percebida quando é reconhecido o paralelo absoluto entre ambas. Isto, por sua vez, só é possível após o pleno desenvolvimento do programa da psicologia fenomenológica. Se a identidade e diferença da subjetividade psicológica e transcendental é a *ratio essendi* do paralelo entre ambas, que funda e dá sentido à própria ideia de um caminho para a segunda a partir da primeira, a psicologia fenomenológica é a respectiva *ratio cognoscendi*.

5.3. A SUPERAÇÃO DEFINITIVA DO PSICOLOGISMO TRANSCENDENTAL

A superação definitiva do psicologismo pressupõe duas condições: a primeira, é o pleno desenvolvimento da psicologia fenomenológica; a segunda, o caminho a redução que nela se funda.

Já dissemos que a cada etapa na compreensão da fenomenologia, corresponde uma etapa na compreensão da psicologia. Isto não é uma pura casualidade, senão a consequência da relação essencial que existe entre essas

disciplinas. A delimitação frente à psicologia é para a fenomenologia uma questão que diz respeito ao seu próprio sentido e direito a existência. Não por outra razão, a luta antipsicologista lhe é absolutamente necessária.

Mas se, por um lado, a fenomenologia devia ser delimitada frente à psicologia, por outro, ela traz consigo uma possibilidade de renovação para esta última. Mais ainda, Husserl defende a tese de que só a fenomenologia possibilita a completa realização da ideia da psicologia.

Por tal razão, o problema do psicologismo não é só, como Husserl muitas vezes sugere, um problema fundamental da filosofia em geral, senão, mais concretamente, um problema fundamental da própria fenomenologia. O problema do psicologismo não é um problema dos “Prolegômenos”, como Husserl ingenuamente pensa em 1900, mas um problema interno à fenomenologia e que a acompanha como sua sombra, e isto necessariamente porque ela, por um lado, ao frutificar a psicologia o alimenta e, por outro, não obstante, tem que combatê-lo para assegurar o seu próprio direito à existência.

A psicologia fenomenológica torna possível uma nova forma de psicologismo que, sem ela, é absolutamente impensável. Esta forma de psicologismo não é uma forma de psicologismo entre outras, senão a forma definitiva, além da qual já nenhuma outra é possível. Isto acontece porque a psicologia fenomenológica conduz o paralelo entre a subjetividade psicológica e a transcendental à sua expressão mais radical, ou seja, à perfeita coincidência do conteúdo de ambas, de modo tal que só resta entre elas a distinção puramente numérica.

Explicitemos a linha argumentativa que é simplesmente pressuposta por Husserl.

- a) A forma do psicologismo depende da forma da psicologia.
- b) Uma superação definitiva do psicologismo supõe não meramente uma ideia definitiva da filosofia transcendental, mas também uma ideia definitiva da psicologia.
- c) A ideia definitiva da psicologia só é alcançada através do desenvolvimento da psicologia fenomenológica.
- d) Portanto, somente o pleno desenvolvimento da psicologia fenomenológica torna possível a forma definitiva do psicologismo.

e) Em consequência, a superação definitiva do psicologismo supõe o pleno desenvolvimento do programa de uma psicologia fenomenológica.

Ora, se o pleno desenvolvimento da psicologia fenomenológica é necessário para a plena e definitiva superação do psicologismo transcendental, isto não quer dizer que seja também condição suficiente. Para isto é necessária a via à redução que ela possibilita. Se a superação do psicologismo em geral só pode ser efetuada pela redução, a superação do psicologismo transcendental na sua versão definitiva só é possível mediante uma dupla redução, isto é, em dois passos, de tal modo que a diferença entre as duas subjetividades, a psicológica e a transcendental, é manifesta de modo evidente. Em nenhuma das outras vias isto acontece, senão que são sempre necessárias precisões e explicitações ulteriores que, em definitivo, terminam remetendo à via através da psicologia.

A superação final e definitiva do psicologismo transcendental assume quatro características peculiares que não são encontradas na superação do psicologismo transcendental em geral.

a) O psicologismo não só não pode ser refutado de um modo puramente argumentativo, como cria Husserl nos *Prolegômenos*, mas tampouco de um modo descriptivo, como cria Husserl no segundo volume das “Investigações lógicas”. Não é certo que o psicologismo necessariamente se apóie numa descrição falsa da subjetividade. O psicologismo pode se fundar numa descrição correta da subjetividade, isto é, plenamente “fenomenológica”. Em consequência, nem o problema, nem, por conseguinte, sua solução, podem ser de natureza “descritiva”.

b) O psicologismo não é necessariamente a consequência de uma psicologia científico-natural. Podemos, então, supor no caso da psicologia fenomenológica, sem esclarecimentos e complementos ulteriores, que o psicologismo conduz ao relativismo?

c) O aprofundamento nesta diferença nos remete à distinção entre atitude natural e naturalística e, vinculada a ela, entre causalidade e motivação. Se o psicologismo transcendental implica necessariamente uma interpretação naturalista da consciência, disto não se segue, não obstante, uma interpretação naturalística. Mas onde se encontra em Husserl a consideração das consequências desta distinção para o problema do psicologismo?

d) Em suma, toda a diferença entre a subjetividade psicológica e a transcendental só pode radicar em que uma “existe” e a outra não. Husserl identifica, sem mais, ser, existência e realidade.

6. QUINTO MOMENTO: 1936. A IDENTIFICAÇÃO DE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA E FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL EM “CRISE”

Se os inícios da fenomenologia estão vinculados aos intentos de delimitar fenomenologia e psicologia, *Crise* fecha este desenvolvimento com uma posição que, a princípio, não pode senão aparecer como paradoxal, enquanto ensina, de forma expressa, a tese da identidade entre psicologia e fenomenologia. O desenvolvimento pleno da psicologia fenomenológica, nos é dito agora, conduz por si mesmo à fenomenologia transcendental (Hua, VI, 261-262)².

Ora, sabemos que a discussão das relações entre psicologia e fenomenologia se encontra em estreita relação com o problema do psicologismo. Sob tal ponto de vista é razoável pensar que, assim como os intentos de distinção entre psicologia e fenomenologia estiveram desde o começo marcados pela luta antipsicologista, a identificação final de ambas as disciplinas será interpretada como sinal de que, finalmente, na sua última obra, Husserl abandona tal luta ou, numa variante mais extrema, recai no psicologismo que durante toda sua vida tinha tão duramente condenado. Não obstante, e contra o que, em um primeiro momento poder-se-ia pensar, são duas coisas absolutamente diferentes o fato de que Husserl culmine seu desenvolvimento numa identificação entre psicologia e fenomenologia e o fato de que Husserl tenha abandonado finalmente a luta psicologista e se tornado ele mesmo psicologista. Se, seguindo distinções que já efetuamos, entende-se por psicologismo um sinônimo de “relativismo”, então, deve se dizer que Husserl é em *Crise* um crítico tão severo do relativismo como sempre o fora. A crítica do relativismo, ao qual Husserl agora se refere na maioria das vezes como “subjetivismo”, é um ensinamento tão presente em *Crise* como nas obras anteriores.

² Existe entre ambas as disciplinas, eventualmente e no melhor dos casos, uma diferença na consequência da execução: a psicologia fenomenológica não é senão um passo na direção da fenomenologia transcendental e, em seu consequente desenvolvimento, dissolve-se de modo necessário nesta última.

Se a crítica ao psicologismo e, mais ainda, a crítica ao psicologismo transcendental não desapareceu de *Crise*, o que desapareceu é o problema do psicologismo transcendental refinado e a ideia correlativa de uma superação última e definitiva do mesmo. O que a posição de 1936 realmente significa só pode ser fixado no contexto do desenvolvimento husseriano e por referência ao período anterior. A identificação de psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental e o abandono da ideia de um psicologismo transcendental definitivo são dois lados da mesma moeda. A verdadeira motivação na tenaz distinção entre psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental não era outra senão advertir sobre a possibilidade de uma variante do psicologismo extremamente refinada. Pelo contrário, fica compreendido que uma psicologia fenomenológica consequente não traz consigo tal perigo, então já não existe razão para delimitar esta da filosofia transcendental por um “abismo de sentido”.

O que leva Husserl a abandonar a tese da possibilidade de um psicologismo transcendental refinado não é outra coisa que a tomada de consciência de que a mesma repousa numa compreensão errônea da própria essência da psicologia, uma compreensão na qual se concede sentido, ainda que se a combata, à noção de uma psicologia “naturalista”. O psicologismo só é possível sobre a base da atitude natural. É, ao invés, reconhecido que uma psicologia na atitude natural contém por princípio um contrasenso, então perde toda sustentação a ideia de um psicologismo transcendental refinado. Este só é possível quando a psicologia não reconhece seu caráter autenticamente transcendental. O processo que chega a sua culminação em *Crise* consistiu não em que, finalmente, a fenomenologia transcendental se psicologizou, senão, muito pelo contrário, em que a psicologia se transcendentalizou. Não se trata de uma psicologização última da subjetividade transcendental, senão, pelo contrário, de uma última transcendentalização da subjetividade psicológica.

A relação entre psicologia e fenomenologia não é de delimitação, ainda que fecundante, mas de realização. O centro de interesse já não está, como a partir de 1923-1924, no fato de que a psicologia fenomenológica abre um caminho para a fenomenologia transcendental, mas no fato, não totalmente desconhecido naquele momento, de que a fenomenologia transcendental é propriamente a via para a plena realização da psicologia (Hua, XXIX, 137). O sentido histórico da fenomenologia é

agora, igualmente, possibilitar a autêntica filosofia e a autêntica psicologia, mas já não como duas coisas diversas, como acontece em 1927, mas como a mesma.

Uma psicologia que supera de modo pleno o objetivismo, necessariamente se reconhece a si mesma como transcendental. A superação definitiva de todo resto de objetivismo na psicologia só pode ser efetuada sob a forma de uma crítica radical do dualismo (Hua, XXIX, 132 ss.) e do paralelismo que este pressupõe (Hua, VI, 219 ss.). O programa da psicologia fenomenológica tentou se opor ao dualismo e combater as deformações descritas. Mas, teve sucesso? Se nos atemos tanto às analise particulares que Husserl desenvolve no marco da mesma, como às suas insistentes e precisas orientações metodológicas, a princípio a resposta parece ser afirmativa. E, não obstante, todo o programa da psicologia fenomenológica esteve desde o inicio contaminado pelo dualismo à medida que fora pensado no âmbito da ontologia regional. Mais ainda, a própria ideia de ontologias regionais reintroduz no seio da fenomenologia uma concepção cheia de implicações que justamente ela pretende combater.

Na ontologia regional, o mundo é pensado como composto de duas regiões, com certeza, radicalmente diferentes e, não obstante, num certo sentido, enquanto igualmente regiões do mundo, niveladas. O signo manifesto deste nivelamento é a teoria da dupla e correlativa abstração. Primeiramente devemos estabelecer o reino do puramente físico e, para isso, abstrair de todo o psíquico; correlativamente, devemos estabelecer o reino do puramente psíquico e, para isso, abstrair de todo o físico. Mas o que nesse simples esquema permanece oculto é o fato de que, na realidade, ambas as abstrações designam algo radicalmente diferente, e só de modo superficial podem ser consideradas como movimentos imediatamente correlatos. Na abstração do físico, o psíquico permanece absolutamente fora de consideração; na abstração do psíquico, pelo contrário, o físico permanece; ele não é simplesmente desconsiderado, mas conservado como correlato do ato intencional, no qual propriamente consiste o psíquico (Hua, XXIX, 133-134). A ideia de uma dupla abstração correlativa, que dava base ao nivelamento de física e psicologia puras como ontologias regionais, é extremamente problemática. Se observamos com cuidado vemos que, na realidade, esse problema já era apontado ao se assinalar que, enquanto o estabelecimento do físico puro era viável através de uma abstração, o

correlato estabelecimento do psíquico puro exigia um tipo particularíssimo de abstração que é justamente o que, desde o começo, foi chamado redução psicológica.

Se se concede tudo o que foi dito, e só então, é possível tornar transparentes afirmações que Husserl efetua em *Crise* de modo circunstancial e, talvez, sem o suficiente destaque da sua importância. Em 1906-1907, quando a ideia de uma psicologia pura foi concebida, ela era por si e sem mais uma psicologia eidética. Em 1912, quando a ideia da psicologia pura começa a ser desenvolvida, se insiste no fato de que ontologias regionais são ciências eidéticas não transcendentais. Já vimos a referência husserliana à sua decisiva dificuldade de pensar consequentemente a distinção entre essências objetivas e subjetivas, mundanas e transcendentais. Quando em 1923-1924 introduz-se a ideia de uma redução psicológica específica, chama-se a atenção ao fato de que sobre o resultado da mesma deve se operar uma redução eidética. A ideia de uma essência específica do psíquico faz pleno sentido no contexto da inclusão da psicologia pura na ontologia regional. Quando chegamos em 1936, porém, Husserl afirma em alto e bom tom que não há uma ciência eidética específica do psíquico, mas que ela não é outra coisa que a fenomenologia transcendental (Hua, VI, 263-264). Certamente, tal afirmação só pode ser efetuada por alguém que, mediante o desenvolvimento da ideia de uma psicologia pura, se vê conduzido a deslindar a mesma do projeto de ontologia regional, isto é, de a liberar de um último resíduo de dualismo que é o que conduz em definitivo à paralelização de psíquico e físico e, com isto, a naturalização da primeira. O paralelismo objetivista deve ser substituído por uma clara consciência da radical assimetria.

É A AUTOCONSCIÊNCIA UMA FORMA DE INTENCIONALIDADE?

Pedro M. S. ALVES

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL)
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

RESUMO: Com Brentano, a caracterização do psíquico foi feita conjuntamente pela intencionalidade e pela autoconsciência. A relação entre ambas é, porém, difícil de compreender. A teoria da intencionalidade pretende ser uma descrição geral de toda consciência de qualquer coisa. No entanto, a autoconsciência parece não se adequar à descrição da intencionalidade. Primeiro, porque a autoconsciência não pode ser uma classe particular de actos intencionais, mas deve acompanhar todo e qualquer acto. Segundo, porque, ao ter de acompanhar todos os actos intencionais, não pode ter uma estrutura idêntica à deles, sob pena de isso envolver uma regressão ao infinito. A resposta de Brentano para a dificuldade consistiu em defender (i) que toda a consciência de objecto é auto-representativa, (ii) que esta autoconsciência se verifica no mesmo nível da consciência intencional, (iii) que à direcção para um objecto (intencionalidade) se conjuga sempre uma direcção “oblíqua” para si mesmo (autoconsciência) em todo e qualquer acto intencional. Chamo a isto o *modelo conjuntivo*: todo acto é consciência de objecto *e* consciência de si próprio (enquanto consciência de objecto). Apresento a teoria da consciência pré-reflexiva, de Jean-Paul Sartre, como um caso típico de modelo conjunto dentro da tradição fenomenológica. Discuto a posição de Husserl sobre a dupla intencionalidade da retenção, tentando mostrar que ela não pode ser interpretada como uma adesão sem reservas ao modelo conjuntivo. Finalmente, exponho a minha tese sobre o que designo como *modelo projectivo* da autoconsciência. De acordo com ele, o “eu” da autoconsciência não está “atrás”, por assim dizer, acessível apenas numa consciência oblíqua ou pré-objectivante; o eu da autoconsciência está “em frente”, no próprio objecto da consciência intencional. Defendo que a consciência perceptiva é “auto-posicional” e que a auto-representação se pode descrever como o ponto-de-vista a partir do qual a experiência objectual se organiza. Defenderei, portanto, uma revisão de algumas das teses mais disseminadas na literatura fenomenológica.

PALAVRAS-CHAVE: Intencionalidade; Auto-consciência; Percepção

ABSTRACT: *Is self-consciousness a kind of intentionality?* Brentano characterized psychic phenomena conjointly by intentionality and self-consciousness. However, the relationship between these two features of psychic life is hard to understand. Intentional theory intends to reach a general description of the consciousness of something. Yet self-consciousness seems not to match Brentano's description of intentionality. First, because self-consciousness cannot be a particular kind of intentional act, given that it must accompany every intentional act. Second, accompanying every other intentional act, self-consciousness cannot have the same structure, because this will imply a regressus in infinitum. Brentano's way out boils down to the following: (i) every consciousness of an object is self-representative; (ii) this self-representative consciousness is a first-order mental state; (iii) every mental state has a primary direction to an object (intentionality) and a secondary direction to itself (self-consciousness). I call this the *conjunctive model*: every act is consciousness of an object *and* of itself (as a consciousness of object). I present Sartre's theory of pre-reflexive consciousness as an example of the conjunctive model in the phenomenological context. Then, I discuss Husserl's theory of the double

intentionality of retention in order to show that it contains an account slightly different of self-consciousness, concluding that Husserl's does not accept a straightforward version of the conjunctive model. Finally, I present my analysis regarding a *projective model* of self-consciousness. I maintain that the "I" of self-consciousness is not to be found a step backwards, so to speak, as a secondary object, by means of a pre-reflexive self-consciousness, but forward, in the very object of intentional consciousness. I consider perceptive consciousness as self-positional, and I interpret self-consciousness as a point of view for the organization of the perceptive world. So I will suggest a reappraisal of some of the most widespread thesis of phenomenological literature.

KEYWORDS: Science; Technology; Correlation; Availability; Experimentation

Neste estudo, quero defender o seguinte:

1. Que a tradição fenomenológica permaneceu, em grande parte, vinculada a teses brentanianas acerca da intencionalidade e da autoconsciência;
2. Que, nomeadamente, ela permaneceu ligada a um modelo conjuntivo de relação entre acto intencional e consciência de si;
3. Que um caso significativo desta herança brentaniana é a análise de Sartre sobre a dimensão pré-reflexiva da consciência de si, a qual recebe o nome de *cogito* pré-reflexivo;
4. Que o modelo conjuntivo tem, porém, não só dificuldades conceptuais, como não assenta em qualquer evidência fenomenológica directamente comprovável;
5. Que a Fenomenologia tem, no entanto, outras possibilidades em aberto e ainda em boa parte por explorar no que diz respeito à conexão entre intencionalidade e autoconsciência;
6. Que, em particular, a descoberta husserliana de um mundo perceptivo, a que ele chamou *Lebenswelt*, permite, indo um pouco mais longe na exploração das suas estruturas, enquadrar a consciência de si na intencionalidade de um modo concreto e, a meu ver, mais respeitador das evidências que uma análise fenomenológica pode fornecer;

1. TRÊS TESES DE BRENTANO SOBRE O PSÍQUICO

1. 1. Autoconsciência

Como é sabido, Brentano distinguiu entre Psicologia genética e Psicologia descriptiva. A versão de Psicologia que desenvolveu sob a designação de «Psicologia de um ponto de vista empírico» (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874) era a forma descriptiva da ciência psicológica. O “ponto de vista *empírico*” não significava, portanto, o estudo dos fenómenos psíquicos do ponto de vista objectivo, através de qualquer aparato experimental, ponto de vista que deixa portas abertas para rebater o psíquico no fisiológico e, mais além ainda, o fisiológico no biológico e

o biológico no físico. Este ponto de vista empírico significava, antes, o estudo dos fenómenos psíquicos *tal qual se mostram ao* ou *tal qual são vividos pelo* próprio sujeito de cuja “vida psíquica” eles fazem parte.

Segundo as caracterizações hoje em uso, isto significa que “empírico” era, para Franz Brentano, o estudo dos fenómenos psíquicos do ponto de vista da primeira-pessoa. No entanto, esta posição brentaniana envolve um ensinamento mais profundo. Não se trata, de facto, apenas de dizer que os “fenómenos psíquicos” podem ser abordados *quer* do ponto de vista da terceira-pessoa, *quer* do ponto de vista da primeira-pessoa, ou seja, tal como são intuídos pelo sujeito que os vive como “seus”. Mais importante que isso, a ideia de fundo de Brentano era, em minha opinião, a de que o que os caracterizava como *fenómenos*, e como fenómenos *psíquicos*, era precisamente o facto de envolverem aquilo que chamarei, pondo-me da perspectiva fenomenológica, uma “estrutura de aparição” (*Erscheinung*), e de essa aparição ter o sentido de uma “auto-aparição” (*Selbsterscheinung*). Husserl falou de um *Für sich selbst erscheinen* do sujeito nas suas vivências (*Erlebnisse*). De facto, só quando há algo como uma auto-aparição é que poderemos falar tanto de uma *vida psíquica*, distinta da base fisiológica e biológica, puramente descritível do ponto de vista objectivo, como de um sujeito que tem essa vida como *sua própria* vida. Um mundo destituído de fenómenos psíquicos, neste sentido particular, seria um mundo destituído de sujeitos: podia certamente continuar a haver entidades que, no mundo objectivo, realizassem as operações que identificamos com o psíquico, não haveria nesse mundo, porém, sujeitos que aparecessem a si mesmos e que para si mesmos se compreendessem como sujeitos de uma vida psíquica e que pudessem reportar os seus estados internos em asserções como “eu sinto”, “eu imagino”, “eu desejo”, etc.

Assim, o fundamental da distinção de Brentano não está em que associemos o ponto de vista da primeira pessoa à Psicologia descriptiva e que associemos o ponto de vista da terceira pessoa à Psicologia genética. O fundamental é que, para Franz Brentano, um fenómeno é *psíquico* na medida em que tem uma estrutura de auto-aparição. E isso significa: ele é o lugar de surgimento de uma *vida mental*, distinguível dos estratos biológico e físico-químico, e de um *sujeito* dessa vida, que a tem como sua própria vida. Ou seja, o que Brentano está sugerindo é que *só quando há o ponto de vista da primeira pessoa é que haverá algo como um fenómeno*

psíquico, distinto dos fenómenos fisiológicos e biológicos subjacentes, e que, para efectuar um estudo do psíquico do ponto de vista da terceira pessoa, é preciso que os fenómenos psíquicos tenham sido previamente delimitados recorrendo ao ponto de vista da primeira pessoa. Trata-se de uma precedência da Psicologia descriptiva relativamente à Psicologia genética. Assim, a lição mais profunda de Franz Brentano será, em minha opinião, a de que é insuficiente dar uma definição de acto psíquico que elimine ou desconsidere esta dimensão de auto-aparição, ou, para utilizar as expressões hoje em uso, esta dimensão “experiencial” em que, para o sujeito, “é como alguma coisa” (“*it is like to be*”) ter esta ou aquela vivência psíquica.

Brentano designava este aspecto auto-aparecial (*innere Vorstellung*) do psíquico como algo captado numa *innere Wharnehmung*, numa percepção interna. Percepção interna era a imediata captação dos actos psíquicos “por si próprios”, ou seja, a característica de estarem conscientes. Brentano distingua entre percepção interna e observação interna (*innere Beobachtung*). Enquanto a observação interna era um segundo acto voltado para o acto primário, que envolvia memória e estava sujeito a erro, a percepção interna era intrínseca ao próprio acto e excluía, por isso, a possibilidade de erro. Para Brentano, esta imunidade ao erro fazia dela a forma canónica de percepção (*Whar-nehmung* – à letra, captação do verdadeiro).

Chamamos doravante “autoconsciência” a esta putativa percepção interna.

Enunciamos assim a tese de Brentano:

T1) Todo acto psíquico é autoconsciente – ele envolve uma auto-aparição.

Como Brentano escreveu,

«[...] todo acto psíquico [...] inclui no seu interior uma consciência de si próprio. [...] Ele pode também ser considerado como uma representação de si próprio, como um conhecimento de si próprio e como um sentimento sobre si próprio.»

Esta tese brentaniana equivale, obviamente, há asserção de que não há actos psíquicos inconscientes. Na sua *Psicologia*, Brentano dedicou um grande esforço argumentativo para excluir esta possibilidade.

1. 2. Intencionalidade

Brentano deu, a par da autoconsciência, outros critérios para distinguir entre fenómenos psíquicos e físicos. Entre eles, figurava o célebre critério da *intencionalidade*, que, para Brentano, era também o mais apropriado para caracterizar os actos psíquicos. Apesar de ser talvez o trecho mais citado de Brentano, na literatura fenomenológica e não só, vale a pena ler as suas palavras uma vez mais. Dizem o seguinte:

«Todo fenómeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamaram a inexistência intencional (ou psíquica) de um objecto, e que nós poderíamos chamar, se bem que não de um modo totalmente isento de ambiguidades, referência a um conteúdo, direcção para um objecto [...] ou objectividade imanente. Todos os fenómenos psíquicos incluem qualquer coisa como objecto no interior de si próprios, se bem que não o façam todos da mesma maneira. Na representação, algo é representado, no juízo, algo é afirmado ou negado, no amor, amado, no ódio, odiado, no desejo, desejado, etc.»

Estas formulações estão pejadas de ambiguidades. Para lá da questão de a intencionalidade ser ou não uma propriedade intrínseca e não-redutível do psíquico, é um tópico recorrente dos comentários a distinção entre uma caracterização ontológica da intencionalidade, centrada na discussão da natureza da “objectividade imanente”, e uma caracterização psicológica, concentrada em torno da expressão “direcção para um objecto”. Brentano crê que os fenómenos psíquicos têm intrinsecamente a propriedade de se dirigem ou se referirem a um objecto que existe em o acto (inexiste nele), se bem que seja necessário aclarar ainda em que consiste este objecto enquanto correlato do acto e qual a sua relação com o objecto real. Twardowski, Meinong e Husserl tiveram uma larga participação no debate sobre a natureza dessa objectividade imanente. Tal como para Brentano, o facto de podermos pensar objectos impossíveis (o quadrado-redondo) ou inexistentes (Afrodite) foi uma forte motivação para manter este conceito de um “objecto intencional” inexistente no acto. Husserl, de que me ocuparei mais adiante, deu, nas *Investigações Lógicas*, uma solução que constitui uma restauração do simples bom-senso, a qual está firmada no aspecto noético da intencionalidade. Para ele, a intencionalidade não pode ser descrita como uma relação real com um objecto extraordinário, o “objecto intencional”, mas como uma relação não-real com um objecto ordinário. No apêndice da *Quinta Investigação* em que critica a teoria das

imagens, o seu *motto* é que objecto real e objecto intencional *são o mesmo*, pois, de outro modo, o acto intencional não seria acerca do próprio objecto real, mas sim sobre outra coisa diferente. E a justificação acentua o facto de a intencionalidade ser sobretudo definida como direccionalidade para algo, como um visar. Nas suas palavras:

«O objecto intencional da representação é o mesmo que o seu objecto efectivo e, se for o caso, exterior, e é um contra-senso distinguir entre ambos. [...] Dizer que o objecto é “simplesmente intencional” não significa: ele existe, se bem que apenas na *intentio*, ou existe aí uma qualquer sombra do objecto, mas quer antes dizer: a intenção, o visar, existe, mas não o objecto. Se, por outro lado, o objecto intencional existe, então não existe simplesmente a intenção, o visar, mas também o visado.»

Seja o que se diga acerca do estatuto ontológico do “objecto intencional”, mesmo depois de Husserl ter incorporado a dimensão “fansiológica” ou “noemática” da intencionalidade, uma coisa permanece como um traço brentaniano na tradição fenomenológica: a tese de que a relação intencional é uma nota intrínseca do mental e que ela envolve sempre uma cisão entre dois termos extremos que têm sempre de ser distinguidos, se bem que as caracterizações de um e outro possam variar, a saber, o acto intencional com a sua qualidade própria (representação, juízo, desejo, etc.), de um lado, e o objecto que é visado, do outro, a que se vem ainda juntar um termo intermédio: o conteúdo significativo através do qual o objecto é visado ou, como Husserl celebremente disse no parágrafo 131 das *Ideias*, o “conteúdo noemático” enquanto “objecto no como das suas determinações” (*Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten*).

Assim, a segunda tese de Brentano que quero sublinhar é a seguinte:

T2) Todo acto psíquico é consciência de algo – ele envolve um objecto diferente dele.

1. 3. Consciência autoconsciente

Os outros critérios brentanianos não me interessam aqui. O que é importante para os meus objectivos imediatos é o modo como Brentano conjuga as suas teses 1 e 2, a saber, a tese de todo acto psíquico é autoconsciente e a tese de que todo acto psíquico é consciência de uma coisa dele diferente.

Como se conjugam consciência e autoconsciência? As decisões teóricas de Brentano consistem, em substância, no seguinte: *primeiro*, na tese de que toda consciência de objecto é já auto-representativa, ela é uma *innere Vorstellung*, se bem que não ainda um juízo, *Urteil*, no sentido brentaniano de um tomada de posição relativamente ao objecto de uma simples representação; *segundo*, que esta autoconsciência se realiza no próprio acto intencional que está dirigido para um objecto dele diferente; *terceiro*, que à direcção para um objecto diferente do acto (a intencionalidade, em sentido próprio) se conjuga sempre uma direcção “oblíqua” do acto para si mesmo, enquanto objecto secundário, em todo e qualquer acto intencional.

Assim, a terceira tese de Brentano acerca dos actos psíquicos é a seguinte:

T3) Ser-consciente envolve o objecto de que se está consciente e a consciência disso.

Deste modo, Brentano deu respostas muito precisas a várias questões controversas. Nomeadamente: (i) que há uma consciência de si anterior à reflexão, e que ela é independente de qualquer acto de segunda ordem; (ii) que não será possível desligar intencionalidade e autoconsciência, de modo que a consciência de si próprio será um elemento que não poderá ser eliminado numa teoria satisfatória acerca da consciência de objecto; (iii) que, na unidade de um mesmo acto psíquico, estão dados dois objectos: um objecto primário, ou objecto intencional do acto, e, incidentalmente, um objecto secundário, o próprio acto intencional; (iv) que esta consciência do objecto secundário já não pode ser plenamente descrita em termos análogos aos da consciência do objecto primário, ou da intencionalidade em sentido estrito, se bem que, algo paradoxalmente, se use ainda o termo tipicamente intencional de “direcção para...”.

Daí que as posições teóricas de Brentano tenham legado outros tantos problemas de difícil solução. Pergunto:

1. Há efectivamente uma consciência de si pré-reflexiva, embutida na consciência de objecto?
2. Pode esta consciência de si ser descrita ainda como uma consciência intencional?
 3. Quem é o sujeito desta consciência de si?
 4. E qual o teor desta autoconsciência, quer tomada em si própria, quer na sua relação com a consciência intencional?

São estas perguntas que me proponho tratar, olhando agora mais de perto para a tradição fenomenológica.

Começarei com Sartre e recuarei até Husserl.

2. SARTRE E HUSSERL SOBRE AUTOCONSCIÊNCIA

2. 1. Sartre

Brentano afirmara que, num mesmo acto, se conjugam a representação de, por exemplo, um som *e* a representação da representação do som. Chamo a esta tese o modelo conjuntivo: todo acto é consciência de objecto *e* consciência de si próprio enquanto consciência de objecto. Esta consciência não é um *saber* de que estamos ouvindo um som. Isso seria um acto de segunda ordem. Ela é a consciência de som consciente dela mesma, e esta consciência não é mais consciência-de, não é transitiva, e acerca dela falha o esquema intencional, com a polarização entre acto, conteúdo significativo e objecto. A minha convicção é que nem Brentano nem a tradição fenomenológica que vai beber à sua fonte têm uma descrição convincente desta suposta autoconsciência.

Olhemos desde já para o caso daquele que é talvez o maior teórico desta autoconsciência na literatura fenomenológica: Jean-Paul Sartre. Efectivamente, mesmo que ele não o soubesse, a teoria de Sartre é um brentanismo radicalizado no que respeita à conexão entre consciência e autoconsciência. E isto porque, na descrição de Sartre, a autoconsciência já não está obliquamente voltada para um segundo objecto, mas coincide inteiramente com a consciência do objecto intencional. De facto, segundo Sartre, a intencionalidade é uma relação com o objecto que exaure a consciência. Na sua expressão, ela é “*arrachement à soi*”, relação com um “*dehors*”, um fora, onde nada como um “objecto secundário” fica ainda como resto. Desde *La transcendence de l'ego*, de 1936, que Sartre defende uma teoria não-egológica da consciência: nela não há um *ego* que se contra-distinga do objecto intencional e que seja para si mesmo dado numa consciência lateral, através do acto psíquico que dele supostamente emana, mas, pelo contrário, a consciência é, toda ela, uma consciência de objecto consciente dela própria. Nas suas palavras:

«A existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência dela mesma. Quer dizer que o tipo de existência da consciência é ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objecto transcendent*e. Tudo é, pois, claro e lúcido na consciência: o objecto está perante ela com a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objecto.»

Esta autoconsciência envolve as seguintes duas notas importantes:

1º A autoconsciência é irreflectida, ou seja, ela não está em trânsito para uma consciência reflexiva ou de segunda ordem, mas é, em si mesma, uma consciência de si sem reflexão.

2º A autoconsciência é não-posicional, ou seja, ela não envolve uma expressa afirmação de si mesma, mas a sua existência é parasitária da consciência posicional do objecto transcendent e coincide com ela.

Para terminar com as citações de Sartre, vejamos o modo como ele se exprime a este respeito em *La transcendence de l'ego*:

«Esta consciência de consciência não é *posicional*, ou seja, a consciência não é a si própria o seu objecto. O seu objecto está fora dela por natureza e é por isso que, num mesmo acto, ela o *põe* e o *apreende*. Ela própria não se conhece senão como interioridade absoluta. Chamaremos a uma tal consciência consciência do primeiro grau ou *irreflectida*.»

Desta descrição seguem-se dois corolários que serão importantes na minha argumentação posterior. O primeiro é o da *autonomia da consciência irreflectida*, ou seja, a como que auto-suficiência desta forma de autoconsciência: ela não estaria em desequilíbrio para a reflexão, não precisaria de uma consciência de segunda ordem, e, como Sartre afirma em outro lugar, seria mesmo concebível uma consciência de si irreflectida que *nunca* desse lugar a um acto de reflexão. Sartre retomou, numa conferência em 1945, na Sociedade Francesa de Filosofia, a distinção kantiana entre consciência de si e conhecimento de si. Esta afirmação da autonomia e da auto-suficiência do *cogito* irreflectido é justamente a afirmação de uma consciência de si sem conhecimento de si. O segundo corolário é que Sartre efectua como que uma petrificação da distinção brentaniana, de que Husserl fora o crítico, entre “interior” e “exterior”: o objecto da consciência intencional está “fora” dela e a consciência é, perante ele, como Sartre diz no texto acima, uma “interioridade absoluta”. Ficamos, portanto, com uma autoconsciência em que o sujeito se aparece como pura interioridade.

Mas há mesmo uma coisa tal? É de duvidar que exista algo como esta autoconsciência irreflectida e não-posicional cuja descrição encontramos em Sartre. E haverá mesmo fundadas suspeitas de que ela seja construída por uma espécie de ilusão retrospectiva a partir da consciência reflexiva.

O ponto forte da descrição de Sartre, ou de qualquer outra teoria da autoconsciência não-reflexiva, é o facto de qualquer sujeito – pelo menos humano – ter a capacidade de reportar os acontecimentos da sua vida psíquica. Nomeadamente, quando estamos absortos, por exemplo, na observação de uma cena, temos consciência dos objectos, das suas relações, dos acontecimentos que vão ocorrendo, e podemos estar tão focados na observação que como que nos “esquecemos de nós mesmos” e não temos nem uma consciência lateral do nosso acto de observar, nem, muito menos, uma consciência de segunda ordem, que tome como objecto esta consciência voltada para a cena objectiva; todavia, se nos interrompem subitamente e nos perguntam o que fazemos, sabemos imediatamente dizer, sem inferência, o que estávamos fazendo; neste caso, que estávamos observando e ouvindo tal ou tal cena. Esta possibilidade, sempre presente, de reportar actividades psíquicas não expressamente conscientes parece ser uma evidência em prol da tese sartreana, mas também brentaniana, de uma autoconsciência ante-reflexiva que pode bem ser minimal, mas que nunca estará, porém, completamente ausente. De facto, assim argumentam os teóricos da autoconsciência, *se não houvesse já* uma consciência pré-reflexiva do acto de ver, jamais poderíamos tomar, subsequentemente, uma consciência expressa de que víamos, num acto de segunda ordem, pois, então, esse primeiro acto seria inconsciente e não seria nada para nós.

Esta tese da autoconsciência não se baseia em qualquer evidência directa. Na verdade, uma observação da suposta autoconsciência seria um acto de reflexão que a alteraria. Sartre, em *La transcendence de l'ego*, afirma que a memória retencional mantém ainda presente a vivência anterior e permite uma quase-observação do teor desta autoconsciência tal como ela era antes da observação. No entanto, a memória, mesmo que fresca, é já um novo acto que incide sobre o primeiro, e, se esta autoconsciência é “interioridade absoluta”, como ele o diz, como poderia ela estar exposta para um outro acto que a objectivaria? O fenomenólogo adepto desta tese

da autoconsciência irreflectida tem, portanto, aqui, não um dado directamente verificável, mas apenas um argumento baseado na possibilidade permanente de reportar a actividade psíquica própria. Porque podemos sempre reportar, ou seja, objectivar numa consciência reflexiva, de segunda ordem, um acto intencional, supõe-se, então, que o acto reportado estava já autoconsciente e apresenta-se esta autoconsciência como algo que se conjuga com a consciência de objecto; diz-se: todo acto psíquico é consciência de alguma coisa *e ao mesmo tempo de si próprio*. De seguida, precisa-se que esta consciência de si próprio já não é um acto intencional, a fim de se evitar uma óbvia regressão ao infinito, pois esse acto precisaria ainda de um outro para estar consciente e assim sucessivamente. Aos teóricos da intencionalidade como propriedade essencial e não-redutível do psíquico depara-se-lhes, assim, uma forma de consciência não-intencional, que já não é sequer possuidora de um objecto. O problema é saber se esta é a única e a mais convincente interpretação desta possibilidade de reportar.

Recentemente, o fenomenólogo Dan Zahavi, também um adepto desta tese, tentou reforçar os argumentos a seu favor afirmando que há uma diferenciação qualitativa e experiencial no seio da autoconsciência. A sua argumentação recorre ao tópico nageliano do “*what it is like*”. As suas palavras são as seguintes:

«A noção de autoconsciência pré-reflexiva está relacionada com a ideia de que as experiências têm um “toque” (*feel*) para elas, uma certa qualidade (fenomenal) “do que é como” (“*what it is like*”) ou a que é que “sabe” (“*what it “feels” like*”) têm-las. Tal como é usualmente expresso fora dos textos fenomenológicos, ter uma experiência consciente significa necessariamente que, para o sujeito, há alguma coisa que é como ter essa experiência. No entanto, há mais para experienciar do que o facto de que o que é como perceber um triângulo negro é subjectivamente diferente daquilo que é como perceber um círculo vermelho. Não só o que é como perceber *vermelho* é diferente daquilo que é como perceber *negro*, mas também o que é como *perceber vermelho* é diferente daquilo que é como *recordar vermelho* ou *imaginar vermelho*.»

Numa palavra, esta suposta autoconsciência não só pervade todas as consciências intencionais, coisa que Sartre e Brentano já haviam dito, como terá um verdadeiro poder interno de discriminação acerca do teor tanto dos *qualia* (vermelho, negro), como daquilo que os fenomenólogos chamam a “qualidade” dos actos (perceber, imaginar, recordar, desejar, etc.). Dan Zahavi tem certamente razão

quando estende a noção de qualidade fenomenal também às vivências e deixa de a confinar aos *sense data*. Para o sujeito, estar a perceber uma parede branca é subjectivamente diferente de estar a perceber uma parede verde, mas também estar a perceber uma parede é, para o sujeito, diferente de estar a imaginar uma parede. No entanto, se perguntarmos em que consiste essa diferença e como pode ela expressar-se, Dan Zahavi só pode responder:

¶ A diferença está no toque subjectivo com que perceber e imaginar são “sentidos” na autoconsciência, e isso não pode ser expresso numa linguagem conceptual e comunicado, mas apenas experienciado pelo próprio sujeito.

Eu, porém, contornando esta necessidade de afirmar a existência de uma autoconsciência discriminadora concomitante com as vivências intencionais, preferiria responder:

¶ A diferença está no próprio sentido com que os objectos intencionais aparecem – *aparecer como coisa imaginada* é diferente de *aparecer como coisa percebida*, e essa diferença não é um “sentimento” subjectivo e inefável, mas equivale a uma modalidade de comportamento diferente para com os objectos percebidos ou imaginados no nosso mundo circundante: nomeadamente, enquanto páro diante de paredes percebidas, atravesso sem pestanejar paredes imaginadas.

Como é bem visível, a diferença entre estas duas respostas não está em que se negue algo como uma consciência de si na consciência de objecto, mas sim no lugar onde ela deve serposta. Enquanto os teóricos da autoconsciência provindos de Brentano crêem que a intencionalidade está dirigida para um objecto diferente do acto e que a autoconsciência dá, por assim dizer, um passo atrás e se dirige para o próprio acto, criando uma espécie de diplopia mental, eu creio que há uma representação concreta de si *no próprio modo como os objectos intencionais aparecem e no sentido com que eles são visados*.

Terminarei desenvolvendo esta tese. Antes, porém, quero mostrar que a tradição fenomenológica não está toda ela comprometida com a versão brentaniana da autoconsciência. Um caso notável de não-adesão plena, ou de adesão crítica, ao modelo conjuntivo brentaniano é, por mais paradoxal que isso possa soar, a do próprio fundador da Fenomenologia. Refiro-me, bem entendido, a Edmund Husserl.

Encontramos nele o embrião para uma interpretação diferente da possibilidade de reportar a nossa vida mental.

2. 2. Husserl

No início da *Quinta Investigação*, publicada em 1901, Husserl distinguira três sentidos de consciência: consciência como totalidade das vivências pertencentes ao um *ego* (*a consciência*), consciência como percepção interna das próprias vivências (*a autoconsciência*), e consciência enquanto vivência intencional (*a consciência de*). Nas *Investigações Lógicas*, e em particular na Quinta Investigação, Husserl não tem nada de substantivo para dizer sobre os primeiros dois sentidos. Toda a sua teoria da consciência em 1901 é uma teoria da intencionalidade, ou seja, da referência a objectos através de um conteúdo significativo, nominal ou proposicional.

Basta, porém, que Husserl, a partir de 1905, se abeire dos problemas da consciência interna do tempo para que comece a nascer uma teoria da autoconsciência. Essa teoria, ou melhor, essa descrição fenomenológica do modo como a vida psíquica aparece a si própria, não está já toda presente na parte do curso de 1905 que trata da consciência do tempo. Essa parte – a última de um curso intitulado *Elementos Capitais da Fenomenologia e da Teoria do Conhecimento* – tratava da consciência de um objecto temporal e discutia, nomeadamente, a tese de Meinong sobre a questão de saber se a consciência de um objecto temporalmente distribuído era, ela própria, um facto temporalmente distribuído. Meinong negara que o fosse e apostara na tese, contrária, da simultaneidade de um todo de consciência: um objecto temporalmente distribuído estaria consciente num acto temporalmente indistribuído, numa apreensão final momentânea. Husserl, ao contrário, sustentará que a percepção de um objecto temporal é ela própria um processo temporal. Isso deixa-o com a questão de saber como a consciência representa a sua própria unidade ao longo do processo, ou seja, justamente a questão de saber como ela pode a si própria aparecer como um fluxo temporal. É esta questão que abre as portas a uma nova teoria da autoconsciência.

O essencial dessa teoria foi obtido com a introdução dos conceitos de retenção e de protensão, a partir do ano de 1907. Até lá, Husserl trabalhara com os conceitos de memória fresca e de memória secundária, no quadro de um modelo sensualista em que se supunha que os “conteúdos primários” (os conteúdos de

sensação) eram interpretados como “presente” ou como “mesmo agora passado” na apreensão de um objecto temporal. A crítica deste modelo, por volta de 1907-09, é contemporânea da introdução do conceito de “retenção”. Na nova descrição, a percepção de um objecto temporal é um contínuo de fases em que o ponto-fonte é a consciência constitutiva do “agora” de cada vez actual do objecto. Husserl denomina-a “proto-impressão”, à qual se conecta a retenção do “agora” anterior do objecto, ou, mais bem dito, à qual se conecta um outro “agora” dado com o sentido de “agora imediatamente anterior”. Assim, em cada ponto de actualidade do objecto temporal aparece o momento presente da sua duração, digamos A, mas também, em simultâneo, aparece o momento B, como mesmo agora passado, e o momento C, como mesmo agora passado de B. O objecto temporal deixa como que um rastro – ele tem um alongamento para lá do presente, e esse alongamento é a sua “cauda” de passado. É assim que ouvimos um som, uma frase ou uma melodia: cada ponto do objecto é acompanhado dos agora anteriores que aí estão presentes *enquanto passados*, pois se, à medida que chegamos aos novos momentos, os anteriores se apagassem, não teríamos consciência de objectos temporalmente estendidos como sons, frases ou melodias. Assim, a percepção de um objecto temporal pode ser descrita como um contínuo de fases que constrói a sua própria unidade, sem necessitar de uma acto final, momentâneo e sinóptico, como afirmara Meinong.

O ponto interessante é que, quando Husserl descreve a retenção, o seu brentanismo da percepção interna começa a inflectir-se. Desde sempre, Husserl é de opinião que a formulação brentaniana da autoconsciência conduz a uma regressão ao infinito. A dificuldade está ainda presente nos textos das *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*. Por exemplo:

«Todo acto é consciência de qualquer coisa, mas todo acto está também consciente. Toda e qualquer vivência é “sentida”, é imanentemente percepção (consciência interna), se bem que não seja, naturalmente, posta, visada [...]. Certamente que isto parece reconduzir a uma regressão ao infinito. Porque não é agora a consciência interna, o percepção do acto, outra vez um acto e, por isso, ele próprio algo percepção internamente e assim sucessivamente?»

A saída para esta dificuldade do modelo brentaniano da autoconsciência obteve-a Husserl, como disse, na sua teoria da retenção e, mais precisamente, na sua

descrição do que ele chamou de “dupla intencionalidade da retenção”. De acordo com ela, a proto-impressão é a fase do acto dirigida sobre o momento “agora” do objecto temporal. Ela é consciência do ponto de actualidade do objecto. A retenção põe ao lado deste agora actual que aparece o agora acabado de passar, de tal modo que o objecto temporal aparece não como uma série de momentos sucessivos desligados, mas com uma profundidade temporal de momentos que se afundam mais e mais no passado. A este olhar para a declinação temporal do objecto chama Husserl a intencionalidade *transversal* da retenção: por ela *aparece* o objecto no seu presente e no seu passado. Mas a retenção tem também uma outra intencionalidade latente, e é esta a descoberta interessante de Husserl: o olhar pode voltar-se não para o objecto temporal que aparece, segundo a intencionalidade transversal da retenção, mas para a própria consciência que o visa na sua declinação temporal, e, então, o que aí aparece é a própria corrente de consciência, o fluxo de fases proto-impressionais retidas, na sua sucessão contínua, até a proto-impressão actual. Esta intencionalidade da retenção, pela qual aparece não o passado do objecto, mas o próprio fluxo de consciência, é precisamente o que Husserl designa como “intencionalidade longitudinal” da retenção.

Pois bem, um aspecto importante desta doutrina de Husserl é, a meu ver, a revisão da terceira tese de Brentano que ela torna possível. A ideia central é que o fluxo de consciência só aparece quando um acto expressamente para ele se dirige pela intencionalidade longitudinal da retenção. Antes disso, não podemos dizer que o fluxo de consciência aparecesse já a si próprio numa autoconsciência de estilo brentaniano. Esta revisão faz-se a dois níveis. Primeiro, com a introdução do conceito de um “ser pré-fenomenal” das vivências ou dos actos de consciência, Husserl ultrapassa a ideia de que todo acto psíquico tem de aparecer a si próprio. De facto, para Husserl, antes do olhar que percorre a retenção segundo a sua intencionalidade longitudinal, *o acto não aparece nem é, por isso, um objecto secundário da consciência interna*.

«Deve, por conseguinte, distinguir-se o ser pré-fenomenal das vivências, o seu ser antes de nos termos voltado para elas, e o seu ser como fenómeno», diz num texto das *Lições*.

O segundo elemento importante é que não poderemos mais dizer, em sentido próprio, que o acto esteja já consciente para uma forma de autoconsciência anterior

à reflexão. Podemos quanto muito dizer que o acto se pré-constitui como algo que pode ser dado numa retenção, por via da intencionalidade longitudinal, e que pode tornar-se, desse modo, objecto temático de uma reflexão, ou seja, de um acto de segunda ordem que sobre ele incida. Antes, porém, o que está consciente é o objecto temporal, que é intencionalmente visado e que aparece segundo os seus horizontes temporais. O acto que o capta não é ainda fenómeno. Sê-lo-á apenas se a modalidade longitudinal da intencionalidade da retenção for actualizada e ele se tornar objecto de uma reflexão. E, aí, já não será o objecto temporal que aparece, mas o próprio fluxo em que há uma consciência desse objecto.

Assim, embora Husserl não o faça nunca de uma forma completamente explícita, uma revisão em profundidade da tese de Brentano torna-se possível a partir daqui. Não só não há *fenómeno* psíquico, ou seja, um aparecer do próprio acto, antes de a intencionalidade longitudinal da retenção ter sido efectivada, como só há consciência de um fluxo de consciência e de um tecido de actos psíquicos para um segundo acto que os objective na reflexão. Ou seja, antes da reflexão não há, propriamente, autoconsciência pré-reflexiva – há, sim, uma intencionalidade voltada para o objecto, na qual o fluxo de consciência se pré-constitui como objecto possível, mas sem que ele próprio apareça. Mesmo esta ideia de um fluxo de consciência contínuo pode bem ser uma construção, com raízes na teoria da autoconsciência de Brentano, de que Husserl não chegou a liberar-se completamente. Ela é, no entanto, contra-intuitiva, pois realidades tão comuns como os intervalos de vigília e sono, que pontuam nossa vida de consciência, mostram com evidência que o chamado "fluxo de consciência" apresenta notáveis descontinuidades.

Eis então uma outra resposta para a possibilidade de reportar. Podemos reportar os nossos actos porque, ao recordar um objecto intencional, podemos fazer aparecer, ao lado do objecto visado, também o acto de o visar e o fluxo de consciência onde esse acto se insere. No entanto, esse acto não estava já consciente como um objecto secundário, mas apenas latente na consciência dirigida para o objecto intencional.

3. O MODELO PROJECTIVO DA AUTOCONSCIÊNCIA

Farei, para terminar, uma apresentação positiva da minha tese. Ela não consiste numa negação de que haja qualquer coisa como uma autoconsciência anterior à captação reflexiva, mas antes numa reapreciação do seu modo de efectivação e do seu conteúdo concreto, tanto quanto uma descrição fenomenológica o pode fazer com sucesso. Em substância, direi que o sujeito da autoconsciência não está “atrás” dos objectos da consciência intencional, por assim dizer, acessível apenas numa consciência oblíqua ou pré-objectivante; o sujeito da autoconsciência está, antes, “em frente”, nos próprios objectos da consciência intencional. Defendo, assim, que a consciência de objecto é “auto-posicional” e “auto-representativa”, e que auto-posição e auto-representação se podem descrever como *ponto-de-vista* a partir do qual a experiência de um mundo perceptivo circundante se organiza.

Para compreender isto, é necessário, contudo, desfazer algumas ideias que, em minha opinião, correspondem a outras tantas ilusões recalcitrantes. A primeira é que o mundo perceptivo é já o mundo objectivo que a ciência física descreve; a segunda é que os conceitos teóricos das diversas teorias explicativas são hauridos no mundo perceptivo e na sua organização intrínseca. Se puder remover essa dupla ilusão, ou seja, da objectividade do mundo perceptivo e da imediata acessibilidade, nele, dos objectos teóricos, poderei mostrar, de seguida, para esse mundo perceptivo, o modo como a autoconsciência está plasmada na consciência de objecto e como é um seu elemento essencial. Em suma, quero sugerir que a intencionalidade perceptiva não deve ser descrita como apresentação da realidade, mas antes como construção projectiva de um ambiente vital para o sujeito enquanto organismo psico-biológico.

Para o tornar mais visível, farei um curto périplo tendente a recuperar um conceito husseriano que é, a todos os títulos, central para os meus propósitos. Trata-se do conceito de “mundo da vida”, que eu desenvolverei numa direcção substancialmente diferente do tratamento que lhe foi dado por Husserl.

Deixem-me recordar, primeiro que tudo, que a Fenomenologia subscreve a ideia de que há uma experiência pré-teórica do mundo, não só anterior como independente de qualquer teoria explicativa. Esta ideia conheceu uma primeira expressão no positivismo de Ernst Mach, passou para o empiriocriticismo de

Avenarius e deu origem ao programa de uma descrição do que este chamou o “conceito natural de mundo” (*der natürliche Weltbegriff*). Husserl retomou esse programa tipicamente positivista e desenvolveu-o em bases fenomenológicas, desde 1911, com a descrição da organização perceptiva da experiência e com o conceito mais tardio de uma *Lebenswelt*, de um “mundo da vida”, como forma primordial da doação do mundo enquanto correlato de uma experiência globalmente concordante. De acordo com ela, há uma experiência do mundo já semântica e categorialmente estruturada, mas independente de qualquer teoria. Ela permaneceria identicamente a mesma no seu teor de sentido e na sua estrutura típica ao longo da mudança das hipóteses explicativas. De facto, por exemplo, entre a Física de Aristóteles e a Física de Newton pouco há em comum no que concerne aos conceitos explicativos e aos próprios factos objectivos, fixados a partir desses conceitos. No entanto, é argumentável que tanto Aristóteles como Newton tinham diante de si, na sua experiência pré-teórica, um mundo perceptivamente estruturado segundo padrões semelhantes, e que era finalmente aos objectos situados nesse mundo que as asserções das suas físicas se reportavam. Esta tese fenomenológica de raiz husserliana é plausível tanto quanto suprimamos a historicidade dos conceitos interpretativos usados na experiência pré-teórica e nos confinemos à estrutura perceptiva e à organização lógico-categorial. Faremos uso dela em seguida.

Relativamente a tal tese, faço as distinções seguintes.

Chamo “experiência-P” à *captação perceptiva do mundo circundante*, incluindo nessa captação o tipo de objectos que se constituem em percepções concordantes, *mais* as formas típicas de sequenciação de acontecimentos, *mais* as formações lógico-categoriais fundadas na doação dos objectos perceptivos. *Grosso modo*, os objectos dados no mundo circundante são objectos individuais, captados por conceitos pré-teóricos: “esta casa”, “esta árvore”, “este azul”, etc.; os acontecimentos sequenciam-se segundo a forma-tipo do *se, então*: “se acontece que *x*, então *y* sucede”, uma “indução” que não é ainda causalidade em sentido estrito; finalmente, as operações lógico-categoriais, baseadas na actividade judicativa, constituem objectos de segunda ordem: por exemplo, o substrato e a propriedade, o todo e a parte, a união conjuntiva, etc., objectos que, nos casos mencionados, são constituídos como correlatos de juízos predicativos, partitivos, conjuntivos. A experiência-P é, assim, experiência de um mundo confinado ao campo perceptivo

(“circundante”) e à sua dinâmica interna de progressão, composto de objectos individuais com consecução nos acontecimentos e objectos “lógico-categoriais”, constituídos em operações judicativas.

Em contraposição, chamo “experiência-T” à reorganização da experiência-P a partir de uma teoria explicativa, a qual comporta uma ontologia específica (os objectos da teoria, por exemplo, ondas, partículas, centros de massa, etc., no caso da Física), *mais* uma estruturação da sequenciação dos acontecimentos (a pressuposição de leis causais ou simplesmente probabilísticas), *mais* uma linguagem para a expressão das regularidades notáveis (no caso da ciéncia moderna, a expressão matemática de relações entre grandezas mensuráveis).

Digo da relação entre elas o seguinte:

(i) *A experiência-T é uma reinterpretacão da experiência-P*: os objectos teóricos de T são *supostos* (literalmente: “sub-postos”, “postos por baixo”) nos objectos de P e “vistos” nestes.

(ii) *A experiência-T não se substitui à experiência-P*: os objectos de T são, as mais das vezes, objectos conceptualmente construídos e plenamente imperceptíveis, ou seja, insusceptíveis de serem dados em percepções.

(iii) *A experiência-T tem de ter uma conexão, directa ou indirecta, com a experiência-P*: um estado-de-coisas em T tem de poder ser perceptivamente apreendido por um estado-de-coisas em P, que o evidencie directa ou indirectamente (dois exemplos: o núcleo das células é directamente evidenciado num microscópio, enquanto uma linha de condensação na câmara de bolhas apenas torna indirectamente “visível” a trajectória de uma partícula subatómica).

(iv) *A experiência-T tem uma génesis a partir da experiência-P*: os obectos de T são constituídos a partir de operações metódicas incidindo sobre os objectos de P.

Husserl, a propósito do mundo perceptivo, caracterizava-o como “subjectivo e relativo”, em contraposição ao mundo que se constituía com o sentido de “objectivo e em-si”, enquanto correlato das ciéncias matemáticas da natureza. “Subjectividade” não queria dizer que esse mundo fosse uma ilusão nas nossas mentes. Queria dizer, antes, que ele era uma função do ponto de vista do sujeito de experiência e que este ponto de vista desempenhava nele um papel essencial. Pretendo agora, para finalizar, caracterizar mais a fundo esta “subjectividade e relatividade” da experiência-P de um modo que permite perceber em que sentido uma

representação pré-objectivante e pré-reflexiva de si está envolvida na representação perceptiva do mundo e joga nela um papel essencial.

Primeiro, começo com o mais óbvio: a estruturação espacial e temporal da experiência-T é relativa a um ponto-zero de orientação que marca a posição do sujeito. Esse ponto-zero de orientação é o sistema *aqui-agora*. O ponto-agora da experiência não pode ser confundido com os momentos fluentes do tempo. Enquanto estes vêm e passam, o ponto-agora é fixo e permanente: ele é a forma de actualidade da vida de consciência, que é sempre uma vida no presente. Do mesmo modo para o “aqui” – ele não se confunde com um ponto do espaço, mas é o lugar de constituição corporal do sujeito da experiência como ponto permanente de orientação. Por esta via, dizer que toda a experiência-P se organiza a partir do sistema aqui-agora significa dizer que todos os objectos perceptivos são encontrados numa referência a esse ponto-zero subjectivo de orientação e que o exprimem justamente na medida em que são perceptivamente dados.

Segundo, a experiência-P contém, ainda, uma densa camada de estimativas e valorações. De facto, mesmo que alguns objectos e estados-de-coisas sejam valorativamente neutros, uma porção significativa da experiência-P está organizada por predicados da esfera volitiva e valorativa: eles são belos ou feios, úteis, agradáveis, benfazejos ou perniciosos, etc. Esta coloração da experiência-P desenvolve uma auto-representação projectiva do sujeito sobre nos objectos da sua experiência.

Terceiro, a experiência-P desenrola-se no quadro de uma projecção activa em tarefas. Na verdade, o campo perceptivo, com a modulação em antecipações e memórias, não é simplesmente observado – ele é um campo de agência, ou seja, de intervenção e de consecução de acontecimentos a partir de intenções e de manipulações. Por exemplo, o corredor não é um simples espaço aberto, ele é algo que devo percorrer para chegar até a sala; o automóvel não está diante de mim como um objecto contemplado, mas como automóvel-em-que-devo-entrar para chegar a este ou aquele lugar, etc. A agência desempenha um papel essencial na experiência-P: ela faz das coisas utensílios ou obstáculos na projecção activa do sujeito no mundo.

Por fim, quarto, a experiência-P está polarizada nas oposições eu-outro, nós-eles. A consciência de si não nasce na captação de um outro *ego*, mas conhece nela

um momento de representação directa por contraposição. Do mesmo modo, o emparelhamento de sujeitos cria formas superiores de autoconsciência na representação de um “nós”, a que se contrapõe um “eles”. Tudo isso pertence à representação explícita, mas ainda pré-reflexiva, de um *ego* na experiência-P.

Organização espaço-temporal, rede de estimavações e valorações, agência, projecção de si em tarefas, polarização eu-tu, meu-teu e constituição de sujeitos colectivos, para os quais de novo se constituem formas superiores de organização espaço-temporal, de estimavações, tarefas, etc. – tudo isso faz com que a constituição perceptiva de um mundo circundante seja a constituição de um mundo “meu”, e subsequentemente “nosso”, de um mundo em que está presente uma “autoconsciência” ou, para o dizer de um modo mais terminante, de um mundo de tal modo estruturado que a experiência de objectos é, num sentido pertinente, o próprio lugar de desenvolvimento de uma consciência não-reflexiva de si. Em minha opinião, se procurarmos a forma primordial da autoconsciência, será nesta dimensão projectiva e não nas teorias conjuntivas, provindas de Brentano, que a teremos de procurar. A experiência-P é *impensável* sem referência a um sujeito organizador, e esta organização não é apenas representativa; é activa, valorativa, contém formas de sociabilidade, e tudo isso é indossociável dela.

Para finalizar, voltando à pergunta desta minha comunicação – é a autoconsciência pré-reflexiva uma forma de intencionalidade? –, responderei: certamente, não porque o esquema intencional também se aplique à autoconsciência pré-reflexiva, mas sim porque é a própria intencionalidade que projecta sobre o mundo perceptivo uma auto-representação do sujeito. Tanto quanto, ingenuamente, pensemos que o mundo dado na consciência perceptiva é já o mundo objectivo que a ciência natural, e em particular a Física, conhece, esta tese parecerá estranha e difícil de aceitar. Mas se pensarmos que o mundo perceptivo é o resultado da nossa inserção activa e categorizadora, enquanto seres biológicos e psíquicos, na realidade, então duas coisas sucederão: começaremos a descrever progressivamente do valor da percepção para o conhecimento científico e a crer, inversamente, que o mundo perceptivo é forma como organizamos um ambiente vital a partir da nossa idiossincrasia biológica e psicológica, para nos situarmos a nós próprios nele.

O fundo desta constituição de sentido mergulha na nossa história biológica e no nosso património genético enquanto espécie. Mas isso é, naturalmente, um fundo que está para lá do alcance do método fenomenológico de descrição.

TEMPORALIDADE E REFLEXÃO: UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA NOÇÃO DE PRESENTE VIVO (LEBENDIGE GEGENWART) NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Scheila Cristiane THOMÉ¹
Universidade Federal de São Carlos (UFSC/FAPESP)

RESUMO: A questão acerca do limite e da possibilidade de realização de reflexões sobre a unidade da consciência pura é uma questão que é pensada e reformulada por Husserl durante toda sua trajetória filosófica. Em todo este percurso de questionamento o conceito de reflexão é pensado segundo a sua relação íntima com o conceito de temporalidade. É propriamente a estrutura do tempo que, por um lado, garante a possibilidade de haver reflexões fenomenológicas e, por outro lado, impõe um limite a captação reflexiva. Já que, para Husserl, a possibilidade de haver uma reflexão se dá a partir de uma captação no interior da *corrente de vivências (Erlebnisstrom)* que temporalmente se abrem. Uma reflexão pode vir a apreender as vivências *na corrente*, mas o problema que se coloca é com relação à possibilidade de uma reflexão vir a apreender integralmente a própria unidade da corrente de vivências. Num primeiro momento Husserl procura resolver essa questão nas suas *Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahre 1905*. O objetivo desta apresentação será o de analisar esse primeiro momento da argumentação husserliana, para compreendermos em que medida a *fenomenologia do presente vivo* inicial contribui para se pensar a questão relativa ao limite da captação reflexiva.

PALAVRAS-CHAVE: Temporalidade; Reflexão; Presente Vivo; Subjectividade

ABSTRACT: Temporality and Reflection: an Investigation about *Living Present (Lebendige Gegenwart)* in Husserlian Phenomenology. The question about the limits and the possibility of realization of reflections about the unity of pure consciousness is a question that is thought and reworked by Husserl throughout his philosophical trajectory. Throughout this course of questioning the concept of reflection is thought over according to his close relationship with the concept of temporality. It is exactly the structure of time that, on one hand, ensures the possibility of phenomenological reflections, and on the other hand, imposes a limit to a reflective grasp. For Husserl a reflection is only possible through a grasp from within the *stream of lived experiences (Erlebnisstrom)*, which are opened temporarily. A reflection may grasp the lived experiences *in* the stream, but the problem that arises is regarding to the possibility of a reflection fully grasping the unity of the stream of lived experiences. In a first moment Husserl seeks to resolve this question in his *Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahre 1905*. The objective of this presentation is to analyze this first moment of Husserlian arguments to understand in which way the initial *Phenomenology of the Living Present* helps when thinking about the question of the limits of a reflective grasp.

KEYWORDS: Temporality; Reflection; Living Present; Subjectivity

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos e Bolsista Fapesp.

THOMÉ, Scheila Cristiane: «Temporalidade e reflexão: uma investigação acerca da noção de presente vivo (*Lebendige Gegenwart*) na fenomenologia husserliana» in *Fenomenologia e Ciência. IV Congresso Internacional da AFFEN – III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*, Irene Borges Duarte e Irene Pinto Pardelha (Coord.), Lisboa, 2014, pp. 299-306.

Disponível em <http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>

Vê-se que apesar de Husserl empreender constantes processos de reformulação de seu pensamento – realizados a partir dos constantes exercícios de radicalização da *epoché* fenomenológica –, há uma compreensão a respeito da ideia da fenomenologia que está presente do início ao fim do percurso filosófico husserliano, a saber, a compreensão da fenomenologia entendida como uma *fenomenologia do conhecimento* (*Erkenntnisphänomenologie*). O objetivo fundamental dessa *fenomenologia do conhecimento* pode ser expresso pelo conhecido lema da fenomenologia *zu den Sachen selbst* (às coisas elas mesmas), sendo que aqui a referência às *coisas elas mesmas* (*Sachen selbst*) não visa às coisas reais experienciadas no mundo, mas o *conhecimento ele mesmo*, mais precisamente os *modos de conhecimento* mediante os quais conhecemos quaisquer objetidades.

Após a realização da *epoché* transcendental em 1913 em *Ideias I a* fenomenologia consiste para Husserl na forma autêntica do *idealismo transcendental*. Idealismo transcendental que para Husserl não é nada além de «uma explicitação de meu *ego* como sujeito de conhecimentos possíveis» (HUSSERL, 1973: 118). O idealismo transcendental husserliano exigirá assim, a realização de um «trabalho interminável de explicitação do eu» – a explicitação das operações constitutivas (sínteses) do *ego* transcendental. Trabalho interminável (*endlose Arbeit*), porém, segundo Husserl, realizável descritivamente no seu método e na sua possibilidade. Será justamente mediante um modo *descritivo* que a fenomenologia procurará explicitar sistematicamente as operações do *ego* transcendental.

O acesso *descritivo* a esfera pura do *ego* transcendental nos é dado, segundo Husserl, mediante *reflexões*. O ato da reflexão é um ver e captar (*erfassen*) que adentra a estrutura das vivências (*Erlebnis*) e as esclarece progressivamente em sua estrutura intencional. Por quanto é captação a reflexão é também um modo de *objetivar*; pois na captação reflexiva o que uma vivência irrefletida da consciência torna-se *vivência*. Husserl nos diz ainda que toda e qualquer vivência só pode ser reflexivamente apreendida no interior de um *fluxo* (*Fluss*). A vida subjetiva só se abre a partir deste fluxo de vivências, e nem mesmo o ato da reflexão escapa à dinâmica de perpétua abertura do fluxo, pois quando a reflexão penetra o fluxo de

vivências para captar uma vivência retida, a mesma reflexão torna-se uma vivência do fluxo, e «torna-se substrato de novas reflexões» (HUSSERL, 1976: 178). Toda vivência do eu está inserida numa esfera de liberdade fluente aberta desde o campo temporal, pois o campo do fluxo de vivências que se abre nos horizontes infinitos de passado e futuro desde um *perpétuo presente*, um presente que é sempre *vivo* e que possibilita à vivência a liberdade para decorrer nesta fluência do presente, e ser visto e apreendido no interior deste mesmo fluxo, de um modo atual pelas percepções, de um modo retido no passado, mediante as recordações, e esperado no futuro por meio das protensões.

Se a questão sobre como podemos captar as vivências no interior do fluxo que temporalmente se abre é satisfatoriamente esclarecida, a questão que se coloca como uma questão enigmática para Husserl é a de saber como podemos captar o fluxo absoluto constitutivo do tempo. Esta questão é decisiva para o projeto fenomenológico husserliano porque é somente a partir de uma captação do fluxo constitutivo do tempo que podemos descrever fenomenologicamente esta estrutura originária fundamental.

O primeiro momento no qual Husserl realiza uma investigação sobre esta questão é nas suas lições proferidas entre os anos de 1893 a 1917 intituladas *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* correspondente ao volume X da Husserliana. Nos voltaremos aqui especificamente para a análise da parte “A” desse conjunto de manuscritos intitulada *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo (Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahre 1905)*. O objetivo de Husserl nas suas *Lições* é investigar como o tempo e os objetos temporais são constituídos. Husserl conclui que há três graus de constituição do tempo e dos objetos temporais. O primeiro grau da constituição temporal é o da constituição objetiva da coisa empírica no tempo objetivo; o segundo grau refere-se aos fenômenos constitutivos do tempo imanente; o terceiro e derradeiro grau é o do fluxo absoluto (*absolut Fluss*) da consciência constituinte de toda temporalidade. O acesso a este último grau da constituição já nos apresenta dificuldades quando tentamos nomeá-lo. A subjetividade absoluta constitutiva do tempo só pode ser nomeada, nos diz Husserl, de um *modo metafórico como “fluxo” (Fluss)*: «este fluxo é qualquer coisa que nós nomeamos assim a partir do constituído, mas ele não é

temporalmente “objetivo”» (HUSSERL, 1994: 101). Husserl vê a necessidade de emprestar um nome de um *constituído* para nomear o *constituinte*, porque quando tentamos nomear e descrever essa esfera que é pura origem de tempo, «faltam-nos os nomes» (*ib.*). Fluxo deverá ser compreendido agora como consciência absoluta constitutiva do tempo, ou seja, deverá ser compreendido segundo as suas propriedades absolutas de ser «algo que se designa metaforicamente como “fluxo”, que brota de um ponto de atualidade, de um ponto-fonte primitivo, de um “agora” (*Jetzt*)» (*ib.*). Somos agora levados a colocar aquela questão que a pouco apontamos como sendo uma profunda e enigmática questão da fenomenologia, a saber, como podemos captar o fluxo absoluto constitutivo do tempo?

Ainda nas *Lições sobre a consciência interna do tempo* Husserl nos diz que a captação do fluxo constitutivo do tempo somente torna-se possível mediante a compreensão de que há uma *aparição de si* (*Selbsterscheinung*) do fluxo absoluto que permite a captação do próprio fluxo *no seu fluir* (*im Fließen*)¹.

A *auto-aparição* (*Selbsterscheinung*) do fluxo absoluto refere-se à sua dinâmica de *auto-constituição*. Pois, segundo Husserl, por mais *chocante* (*anstössig*) senão mesmo *absurdo* (*widersinnig*) que possa parecer o fluxo absoluto constitui a sua própria *unidade*. É mediante uma *dupla direção intencional da retenção* que o fluxo absoluto constitui ao mesmo tempo a unidade temporal do objeto imanente e a unidade do próprio fluxo constituinte do tempo.

Husserl explicita a dupla intencionalidade da retenção a partir do exemplo da melodia. Se direcionarmos o olhar para o *som* segundo a modificação retencional da proto-sensação (enquanto recordação primária da cadeia dos pontos-som decorridos), visamos o som na sua unidade como *o som duradouro*. O que possibilita esta visada que alcança o objeto imanente na sua unidade duradoura é a intencionalidade que atravessa, que percorre a corrente de vivências como uma *intencionalidade transversal* (*Querintentionalität*): o raio da intencionalidade constitui aí o *Zeitobjekt* (objeto temporal imanente) no seu constante recuo para o passado. Deste modo, os conteúdos hiléticos aos quais a consciência – por meio da

¹ «O fluxo da consciência constitutiva do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e, no entanto compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto-aparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no [seu] fluir», (HUSSERL, 1966: 83. Trad. Port. de Pedro M. S. Alves, 1994: 107-108).

intencionalidade transversal - dá a forma de um objeto não são uma mera dispersão, mas possuem neles mesmos o momento unitário da forma intencional.

Porém, podemos também atentar reflexivamente para a *unidade do fluxo* consigo mesmo. Esta unidade é garantida pela *intencionalidade longitudinal* (*Längsintentionalität*) que atravessa a própria estrutura do fluxo – a sua fluênciia que está “constantemente numa unidade de coincidência consigo mesma» (HUSSERL, 1966: 81). Tem-se aí na visada intencional que perpassa a fluênciia do fluxo, não um fluxo como unidade de duração temporal, mas o fluxo como multiplicidade *atemporal*, a unidade da forma comum das retenções de retenções.

Estas duas direções intencionais são incindíveis, de modo que são direções que se exigem mutuamente, pois é mediante a intencionalidade transversal que se constitui o tempo imanente – a esfera própria de alteração e duração do *Zeitobjekt*; e é mediante a intencionalidade longitudinal que se constitui a unidade do próprio fluxo absoluto, o contínuo das fases constitutivas do tempo enquanto dinâmica de fluênciia do presente vivo. Deste modo, é num único e mesmo fluxo que se constitui ao mesmo tempo a unidade do objeto e a unidade do próprio fluxo.

Tem-se, assim que no exercício de constituição da temporalidade o fluxo absoluto constitui-se a si mesmo e em si mesmo como a unidade incindível da vida intencional. Mediante essa sua dinâmica de auto-gênese dá-se uma *aparição de si mesmo* (*Selbsterscheinung*) do fluxo absoluto a partir da qual o próprio fluxo torna-se acessível ao olhar captador.

Neste movimento de auto-aparição o fluxo constitui-se como *fenômeno de si*. O modo de fenomenalizar-se da consciência absoluta se dá de um modo único: é como forma articuladora da temporalidade que a unidade incindível da vida subjetiva *aparece*. Neste sentido, é no próprio exercício de constituição temporal que a consciência absoluta constitui a si mesma e a si mesma aparece - a temporalidade é o campo originário da sua eclosão. Porquanto a consciência absoluta é instância originária de tempo ② e nesse mesmo movimento genético ela dá origem de si mesma ③, ela não necessita de uma “segunda consciência”, posta um passo atrás de si, que a constitua e a faça aparecer integralmente. «A auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo» (HUSSERL, 1966: 83/1994: 108).

Em última instância, vê-se aqui que a subjetividade absoluta constitutiva do tempo só pode ser vista e apreendida a partir do que dela se constitui, ou seja, a partir do próprio fluir do tempo. Pois dizer que o fluxo somente poder captado no seu fluir significa dizer que o fluxo somente pode ser captado quando aquilo que é produzido pelo fluxo aparece, quando as múltiplas fases do agora põem em movimento os múltiplos modos de aparição do objeto. É por isso que subjetividade absoluta só pode ser aprendida como a fonte última de toda visibilidade (a partir da qual pode haver apreensão e reflexão) e de toda atualidade.

Deste modo, o fluxo absoluto não é algo *dado* no sentido em que comumente se entende a palavra dado, a saber, como um *dado objetivo*, o fluxo absoluto só pode ser *dado* de um modo *absoluto*. O modo absoluto de ser dado do fluxo aparece como o *fato originário* (*Urtatsache*) da passagem primitiva do *agora atual* para o *agora passado*, da impressão para retenção. Passagem essa que se dá propriamente «fora do tempo». Esta passagem aparece então como uma *facticidade absoluta* e *inultrapassável* da vida subjetiva porquanto ela revela uma evidência fundamental.

Em primeiro lugar esta passagem revela que os *objetos* não são *objetos em si*, o que quer dizer que os objetos nunca são apreendidos em sua *presença plena*. Os objetos só são constituídos e apreendidos em um “*modo como*” das fases constituintes do tempo, ou seja, todo objeto é uma unidade de múltiplos modos de aparições, de perfis (*Abschattungen*). A unidade do objeto só é dada mediante o seu perfil atual, mas porquanto este perfil é parte de uma “cauda de cometa” de retenções, o perfil atualmente dado conta com os perfis não-dados atualmente, de modo que um perfil atualmente dado pode reenviar a outro perfil retido na cadeia de retenções, ou ainda reenviar a um perfil antecipado do futuro. O que é uma lei fenomenológica fundamental é que o objeto temporal seja necessariamente apreendido mediante um de seus perfis, o que quer dizer que o objeto não pode ser apreendido na totalidade dos seus perfis, como uma unidade fechada numa plena da presença, como um “*objeto em si*”.

Em segundo lugar, o *fato originário* da fluência do *presente vivo* revela que a investigação que nos conduziu ao “*absoluto último e verdadeiro*”, a subjetividade absoluta constitutiva do tempo, pôde justamente nos mostrar que o objeto nunca é um “*objeto em si*”, porque ele nunca está separado dos seus múltiplos modos de

doação subjetiva, ou seja, o objeto sempre é num fluxo temporal imanente a consciência. Tem-se, assim, que a compreensão de objeto enquanto objeto no seu *modo como* (*Weise wie*) de doação inaugura na fenomenologia husserliana a compreensão de objeto como “fenômeno”. Com isso, tem-se que o que será desenvolvido na fase transcendental da fenomenologia como “*a priori* da correlação” – a relação intencional essencial entre consciência e objeto – já é de algum modo preparado nas *Lições*.

Esta compreensão “pré-transcendental” do *a priori* da correlação, revela também que a subjetividade absoluta só pode ser captada enquanto constituinte última do tempo a partir do que dela é constituído, ou seja, a partir da sua relação com o tempo constituído. Subjetividade constituinte e tempo constituído são completamente distintos, o constituinte não se confunde com o constituído, porém, essa distinção fundamental não os excluem mutuamente, ao contrário, essa distinção aponta para uma relação essencial entre ambos, só podemos falar em “constituição” levando em conta a relação entre constituído e constituinte. Neste sentido, o tempo só se dá a ver em sua relação com a subjetividade absoluta. O tempo é de algum modo “tempo subjetivo”, enquanto produção da subjetividade ele só pode ser visto e apreendido a partir dela e a subjetividade absoluta atemporal só poderá ser vista e apreendida em sua dinâmica de temporalização.

Se, por um lado, as análises “preparatórias” desenvolvidas em *Ideias I* puderam deixar de fora a investigação sobre o “absoluto último e verdadeiro” por se tratar de uma obra introdutória; por outro lado, para que a fenomenologia *do conhecimento* como *idealismo transcendental* seja completamente realizada, faz-se necessário que em algum momento seja desenvolvida uma investigação sobre os “enigmas da consciência de tempo”, ou seja, é necessário que em algum momento Husserl empreenda uma análise genética-transcendental sobre consciência do tempo. Husserl já empreende, num primeiro momento, uma análise genética da consciência do tempo nas *Lições*, mas se atentarmos para o conjunto da obra husserliana, vê-se que Husserl desenvolve uma análise genética-transcendental da consciência do tempo num segundo momento, especificamente, mediante um processo de “redução fenomenológica radicalizada” desenvolvido em trabalhos como *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)* e *Späte*

Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) ↗ Die C Manuskripte. Essa redução radicalizada consiste num processo que procura alargar o conceito de *presente vivo*, ao apresentar a noção de *proto-eu* (*Ur-Ich*) do *presente vivo* (*lebendige Gegenwart*) como a fonte última de toda a constituição. Neste sentido, Husserl comprehende agora o *proto-ego* do *presente vivo* como sendo uma instância constitutiva de toda *temporalidade*, enquanto é também esfera de toda *doação de sentido* (*Sinngebung*) e *constituição de ser* (*Seinskonstituition*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Haag M. Nijhoff, 1973.
- _____: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- _____: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Haag Martinus Nijhoff, 1966.
- _____: *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, trad. port. Pedro M. S. Alves. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

OUTRAS FENOMENOLOGIAS

FILOSOFIA ENQUANTO CIÊNCIA ORIGINÁRIA PRÉ-TEÓRICA NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER

Cezar Luís SEIBT
Universidade Federal do Pará (UFPA)

RESUMO: Nos anos 20 do século passado Heidegger realiza um esforço muito grande para produzir um retorno do ambiente teórico metafísico para o acontecer da vida, vivência efetiva, facticidade. Está convencido de que há um acesso mais originário às coisas, diferente das considerações científicas, e que está na vivência originária, na vivência do mundo entorno. A descrição desse modo primário e originário deverá nos libertar do embrulho das categorias metafísicas. A filosofia deverá realizar esse trabalho de perfuração e retorno, tornando-se ciência originária pré-teórica. Não quer substituir e nem minimizar o trabalho das ciências ônticas, específicas, mas revelar o ambiente compreensivo dentro do qual elas são possíveis e que lhes oferece possibilidades e limitações. Qualquer empreendimento, comportamento teórico, é produzido dentro das condições históricas, dentro do horizonte do mundo, no ambiente finito no qual o ser humano se move. O conhecimento e o processo de produção de conhecimento, o fazer ciência, acontecem neste ambiente insuperável, incontornável. A relação teórica com o mundo é antecedida por uma relação originária pré-teórica, objeto de investigação da filosofia entendida como ciência originária pré-teórica. Razão da pergunta de Heidegger pelo sentido do ser. Queremos mostrar as consequências desse exercício filosófico, que Heidegger qualifica de ontológico, para as ciências ônticas. A ciência é um fazer e, enquanto tal, é produzida dentro do ambiente de lida do ser humano no mundo, originada da relação originária do *Dasein* com o mundo. Por isso Heidegger pode dizer que a relação teórica com o mundo não é primária, mas derivada. A ciência precisa, com isso, reconhecer sua historicidade, seu enraizamento nas condições humanas no mundo, no ser-no-mundo, na mundanidade do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia Hermenêutica; Ciência; Finitude; Mundo; Historicidade

ABSTRACT: *Philosophy as an originary pre-theoretical science in the thought of the young Heidegger.* In the 20s of the last century Heidegger makes a great effort to produce a return from the metaphysical theoretical environment to the happening of life, to effective experience, facticity. He is convinced that there is a most original access to things, different from scientific considerations, which is the originary experience, the experience of world. This primary mode of description should free us from the petrification of metaphysical categories. The philosophy should do the job of drilling and return, becoming the pre-theoretical science. Don't want to replace or minimize the work of the ontic sciences, but to reveal the comprehensive environment within they are possible and offers them possibilities and limitations. Any new theoretical behavior is produced within the historical conditions, within the horizon of the world, the finite environment in which the human being moves. The knowledge and the process of knowledge production happen in this unsurpassable environment. The theoretical relationship with the world is preceded by a primary pre-theoretical relationship, object of study of philosophy understood as a pre-theoretical science. Reason for Heidegger's question of sense of being. We want to show the consequences of this philosophical exercise, which Heidegger describes as ontological, to the ontic sciences. Science is doing and, as such, is produced within the environment of the human being deals in the world, originated from the primary relationship of *Dasein* with the world. That's because Heidegger can say that the theoretical relationship with the world is not primary but derivative. Science must to recognize its historicity, its rootedness in human conditions in the world, being in the world.

KEYWORDS: Hermeneutic Phenomenology; Science; Finitude; World; Historicity

Em *Para uma determinação da Filosofia* Heidegger apresenta a filosofia como ciência originária pré-teórica. E filosofia compreendida como fenomenologia. Ela é ciência originária, presa à circularidade e precisa fundamentar a si mesma, puxar a si mesma para fora do solo da vida natural (Cf. HEIDEGGER, 1999: 16). E as últimas coisas, a origem primeira, precisa ser compreendida a partir de si mesma e não a partir de outras coisas ou de teorias.

Quando se fala de ciência originária está em questão uma fundamentação primeira. E Heidegger está convencido, mostra Figal (2007: 13), de que há um acesso mais originário às coisas, diferente das considerações científicas, e que está na vivência das coisas na sua relação originária, na vivência do mundo entorno (*Umwelterlebnisse*). Essa vivência deverá se dar para além do embrulho das palavras e conceitos metafísicos.

Para cada conhecimento buscam-se «[...] conceitos últimos, afirmações fundamentais, axiomas como fundamento, tanto para as ciências indutivas quanto dedutivas». A pergunta é então: «[...] como estes axiomas devem ser demonstrados? A partir de outros [...] dificuldade na tarefa de fundamentação da origem, começo» (HEIDEGGER, 1999: 31). Quando temos este tipo de preocupação já estamos nos movendo na esfera da ciência originária.

Como mostra o autor (Cf. HEIDEGGER, 1999: 65), quando se pergunta “há algo?”, há um perguntador, um eu que vive, que vive algo. Essas vivências «[...] são acontecimentos (*er-eignisse*) na medida em que vivem a partir da própria vida e vida somente vive assim» (HEIDEGGER, 1999: 75). A vida é essa “lama”, “barro” originário que simplesmente se vive. Mas quando a vivência é objeto de consideração, quando dela se fala, quando é comparada com outra, já se torna objeto, é objetificada (“esta” e “aquela” vivência), torna-se alguma coisa. O problema que então surge é como se passa da vivência para o âmbito da ciência, da consideração teórica. A vivência é experiência do singular e a consideração teórica é o momento em que se isola, enfatiza, delimita e universaliza conceitualmente isso que é vivido como singularidade. O que acontece com a vivência quando ela passa a ser objeto de meditação teórica? Que tipo de modificação acontece nesta passagem? Essas e outras perguntas estarão presentes na reflexão de Heidegger.

O que aos poucos começa a se mostrar é que há um solo primário do qual brotam as possibilidades da consideração teórica e esse solo aqui é chamado de Vida. O que se chama de teoria, de ciência, está intimamente conectado à vida, embora tenha perdido contato com essas raízes. E, quando se perde esse contato, precisa-se justificar o conhecimento através de algum tipo de consideração teórica e aí aparecem os dualismos: sujeito e objeto, consciência e mundo.

Heidegger mostra que «[...] a pergunta pela realidade do mundo exterior é o problema da teoria do conhecimento, a disciplina fundamental da filosofia, cuja idéia nós primeiro buscamos» (HEIDEGGER, 1999: 79). Eis o problema: o conhecimento do mundo externo. Mas para ver o problema da teoria do conhecimento é preciso alcançar a dimensão filosófica, descolar da realidade imediata, elevar-se para um ponto de vista crítico. Dimensão filosófica significa aqui exatamente a ciência originária, aquela que persegue o fundamento último.

Heidegger mostra como normalmente se encara essa questão na tradição: no realismo crítico a pergunta é «como eu chego ao conhecimento do mundo externo a partir da “esfera subjetiva” dos dados da sensibilidade?» e o idealismo crítico-transcendental se interroga: «[...] como eu chego, permanecendo na “esfera subjetiva”, a conhecimentos objetivos?» (HEIDEGGER, 1999: 80). Segundo o autor, há em ambas as tendências alguma influência da matemática, do ideal da quantificação. As soluções são buscadas no teórico, há um primado do teórico sobre o prático. Com isso vem uma nova pergunta: e há algum outro lugar para procurar? De acordo com Heidegger, sim: no imediata e primariamente dado. No entanto, cotidianamente estamos “distantes” desta postura. Mas como se faz o caminho de retorno ao primário?

Podemos formular isso de outra forma: como chegar ao imediato se já sempre estamos mediados pelos conceitos, pela linguagem da nossa cultura? O acesso ao mundo imediato, circundante já sempre está marcado teoricamente. Ou seja, o dado já é algo teórico. Ainda, aquilo que chamamos de “realidade”

«[...] não é nenhuma caracterização do mundo circundante, mas está na essência da coisalidade, especificamente teórica. O significativo é des-significado (*ent-deutet*) até restar somente isto: ser-real. O viver do mundo circundante é des-vivificado até que reste somente isso: conhecer o real enquanto tal. O eu histórico é a-historicizado até restar uma específica eu-

idade (*Ich-heit*) enquanto correlato da coisalidade, que tem somente no teórico o seu “quem” (*Wer*).» (HEIDEGGER, 1999: 89)

O que temos disponível é o que chamamos de “realidade”, “ser real”. Nisto some o lugar originário, onde radicam suas possibilidades. Não que o teórico tenha de ser eliminado, mas ele só pode ser autenticamente compreendido a partir do solo onde se constitui. Não é que Heidegger tenha em mente um retorno a algum lugar nostálgico, paradisíaco, longe do “pecado” da teorização. Longe disso. Há um problema de conhecimento a ser encarado, que tradicionalmente encontra sua solução em outra teorização. Heidegger propõe um retorno ao solo fático, à vivência pré-teórica, onde se encontram as condições de possibilidade do teórico. É um “ver” que recoloca o teórico no seu próprio ser, sem eliminá-lo.

Heidegger diz que «[...] a autêntica solução do problema da realidade externa está na compreensão de que isso não é um problema, mas um paradoxo» (HEIDEGGER, 1999: 92). Que «[...] na vivência do mundo circundante não há nenhuma posição teórica. Que “munda” (*es weltet*) não é constatado teoricamente, mas vivenciado “enquanto munda”» (HEIDEGGER, 1999: 94).

Nestas afirmações mostra-se outro problema para a consciência lógica: o ponto de partida, o fundamento é a própria vivência no mundo circundante. A vivência é simplesmente vivida e não fundamentada em outra coisa. Portanto, não há um fundo objetivo que possa estancar a busca por razões, mas encontramo-nos numa circularidade. Encontramo-nos sempre capturados na esfera das pressuposições. As teorias tradicionais lutam para chegar até o lugar, o limite, onde não haja mais pressupostos. Mas onde se chega ao limite da pressuposição? Normalmente o próprio limite é uma teoria, onde se salta por cima do vivido.

É preciso, para seguir o caminho, encontrar um método que dê acesso à esfera das vivências. Como diz o autor no texto *Sobre a essência da Universidade e dos estudos Acadêmicos*, ainda de 1919, «[...] cada relação com objeto é a partir de si mesma um problema [...] mostra a relação da direção teórica [...] A direção é método, o caminho para a constituição do contexto do comportamento do objeto» (HEIDEGGER, 1999: 210).

No semestre seguinte, no texto publicado sob o título de *Problemas fundamentais de fenomenologia*, Heidegger continua aprofundando questões em torno da vida como “objeto” da fenomenologia como ciência rigorosa. Inclusive ali

indica que a fenomenologia é ciência originária, da origem absoluta do espírito em e para si, da vida em e para si. Mas, como diz ele, «[...] reflitamos não ainda sobre o começo, mas iniciemos faticamente» (HEIDEGGER, 1993: 4).

No §7 Heidegger insiste no caráter mundano (*Weltcharakter*) da vida. Fala em mundo entorno (*Umwelt*), mundo partilhado (*Mitwelt*) e em mundo próprio (*Selbstwelt*), onde nós vivemos. Nossa vida é nosso mundo.

«A vida é algo que não precisa ainda primeiro procurar algo – porque primeiro estaria vazia e precisaria procurar um mundo para se preencher – mas vive sempre, de alguma forma, no seu mundo [...] Cada ser humano carrega em si um fundo (capital) de compreensibilidade e acessibilidade imediata.» (HEIDEGGER, 1993: 35)

Isso que Heidegger diz aqui é uma declaração explícita contra as teorias modernas do eu. Consciência e mundo não são entidades separadas que se unificam ou aproximam no conhecimento. O ser humano é tal somente no mundo, sua existência é fática. Esse fenômeno é um dos mais importantes para se entender a crítica heideggeriana às teorias do conhecimento tradicionais.

Importa ainda considerar que Heidegger se envolve na discussão sobre a ciência empírica moderna que, após um longo período de grandes êxitos, entra em crise no final do século XIX. Examina essa crise e busca entender o que ela diz sobre a própria ciência. Boa parte dos esforços filosóficos despendidos em torno do problema buscava justificar e fundamentar de forma nova a ciência, mas sempre atrelados à própria ciência, e a seu serviço. Gadamer (2002: 40) indica que o neokantismo da escola de Marburg representa bem essa tendência de fundamentação filosófica da ciência. Natorp, Cohen e Cassirer tomam as ciências e a objetivação científica como o verdadeiro conhecimento, aceitando a pureza do conceito, a exatidão da matemática como modelo para a filosofia. No entanto, em Marburg a fenomenologia também começa a fazer sentir seus efeitos e

«[...] não compartilhava a orientação óbvia da escola de Marburg pela ciência como fato, senão que se situava em um momento anterior à experiência científica e da análise categorial do seu método, colocando no primeiro plano de sua investigação fenomenológica a experiência natural da vida.» (GADAMER, 2002: 40)

Heidegger encontra-se neste movimento que se dirigia para «[...] a experiência mais originária da existência, tirando as capas de conceitos tradicionais», que foge da «objetividade última no sentido da ciência» e procura aproximar-se da «situação existencial concreta» (GADAMER, 2002: 41). Apresenta a verdade e o erro, a autenticidade e inautenticidade como momentos inseparáveis. Mostra o ocultamento que acompanha o desocultamento, o que evita a idéia da objetivação total. Há, portanto, um movimento que se opõe ao reducionismo científico e objetificador da realidade.

Thomas Nagel afirma que há ainda hoje uma tendência de cientificismo no seio da filosofia. Na sua pior forma ela

«[...] supõe que tudo o que existe deve poder ser compreendido mediante teorias científicas como as que desenvolvemos até hoje – a física e a biologia evolucionistas são os paradigmas atuais -, como se nossa época não fosse apenas mais um elo da corrente.» (NAGEL, 2004:12)

Nossos modelos, métodos e pontos de vista são historicamente situados, não correspondendo necessariamente ao que veio antes e nem ao que virá depois de nós. Estamos, com diz Nagel (2004: 28) num mundo destituído de centro. Não temos um ponto de vista objetivo a partir do qual as experiências subjetivas possam ser avaliadas. O mesmo acontece com o ciência: está no fluxo da história.

Heidegger afirma que «[...] a teoria tradicional da ciência corre atrás do fato concreto de uma ciência contingente, historicamente dada, investigando sua estrutura» (HEIDEGGER, 2007: 17). Diferentemente, propõem o que chama uma *lógica originária*, que entre «[...] no campo de coisas primário de uma ciência possível e, iluminando a constituição de dito campo, coloque à disposição dessa ciência a estrutura fundamental do seu possível objeto» (HEIDEGGER, 2007: 17).

O que a crise mostra é, para Heidegger, que «[...] não se penetra no campo das coisas através da teoria das ciências dos fatos existentes» (HEIDEGGER, 2007: 17). O que acontece é que a relação da ciência com o seu objeto tornou-se insegura, questionável. A ciência perdeu o contato com o seu objeto originário e aferra-se às teorias prévias sobre o mesmo, a algumas leis teóricas que orientam a investigação sobre o objeto, mas que não tem o modo de ser do objeto ou são impróprias e perderam contato com ele. Perde-se a relação originária com as coisas mesmas, falta

uma interpretação originária. O trabalho filosófico torna-se uma construção de uma teoria ou lógica da ciência que retorna sobretudo a Kant, mas não se empenha em perguntar pelas coisas mesmas que estão em questão. O modelo que rege as disciplinas científicas é o positivismo, que se torna também para a filosofia da ciência um ideal na interpretação da realidade.

Heidegger mostra no parágrafo 4 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* que, na medida em que um grupo de filósofos (neokantianos) retorna a Kant para descobrir na *Crítica da Razão Pura* uma teoria da ciência, outros como Dilthey fazem uma crítica ao positivismo e exigem um método autônomo para as ciências do espírito. O objeto das ciências do espírito é a vida e ela não pode ser investigada através dos métodos da ciência experimental.

Para poder avançar no esclarecimento da crise da ciência é preciso outro tipo de experiência, diferente daquela que informa as ciências particulares. Essa se realiza na medida em que se perceber que «[...] os estados de coisas acontece em relações fundamentais determinadas com o próprio homem» e ainda, que «[...] as próprias ciências não são senão possibilidades concretas do *Dasein* humano, possibilidades concretas de expressar-se sobre o mundo em que se está e acerca de si mesmo» (HEIDEGGER, 2007: 19). O desafio é «[...] chegar a conhecer de modo originário as coisas mesmas pelas quais se pergunta, antes que sejam encobertas por alguma indagação científica concreta» (HEIDEGGER, 2007: 20).

No seminário do semestre de inverno de 1923/24 Heidegger trata da questão do primado do conhecimento teórico. Como diz o autor, «[...] o conhecimento teórico tem a primazia, mas não no sentido de que primeiro se pergunta: qual é o fenômeno originário do conhecimento teórico? Sem delongas se põem como fundamento o protótipo matemático dos conhecimentos naturais». Com isso, as «[...] ciências do espírito também são determinadas a partir desse modelo» e «[...] a idéia de ciência é mostrada como ciência a partir da idéia da matemática» (HEIDEGGER, 1994: 83).

Nos seus primeiros seminários Heidegger insistente mente trata da fenomenologia como ciência originária pré-teórica (*Phänomenologie als Vortheoretische Urwissenschaft*). Nisso está em jogo uma visão mesmo do que seja filosofia. Na medida em que um modelo explicativo do real se impôs, neste caso, o da ciência positiva, a própria filosofia acabou tomando os ideais desse modelo para si. Em alguns casos tornou-se um apêndice que se ocupa com as justificações lógicas

e teóricas das ciências particulares, tendência então em voga, como mostramos. Heidegger pensa a filosofia contra a filosofia positiva e também contra as tendências da filosofia dos valores e do neokantismo. Sua insistência na fenomenologia como ciência originária pré-teórica tem a função de (re)conquistar um lugar para o filosofar, independente das tendências “epocais”, desatrelada de interesses circunstanciais. Para ele a filosofia não pode sucumbir aos ideais e modelos científicos em voga, pois perde, com isso, sua função crítica e deixa de ser pensamento radical.

Podemos dizer que o nível filosófico é um nível prévio, que não pode ser acessado e nem compreendido com os instrumentais conceituais e metodológicos da ciência. Já sempre está pressuposta em qualquer empreendimento teórico uma teoria explicativa da realidade. Neste sentido ela tem a ver com o pré-teórico, condição de possibilidade das fixações teóricas. Pode, com isso, manter-se como horizonte abrangente prévio, como instância crítica e vigilante dos destinos do ser. Quando a filosofia comprehende a si mesma a partir de alguma tendência teórica, ela perde todo seu vigor, sua capacidade de admiração e espanto.

Fazer filosofia simplesmente com os materiais fornecidos pela ciência resseca o próprio filosofar. Isso não significa que uma tendência forte de alguma determinada época não seja importante ou esteja errada, mas simplesmente que o filosofar, para continuar sendo pensamento, tem de manter o olhar sobre o todo. Mas todo não no sentido de conjunto de entes, aquisições teóricas e técnicas, mas todo como o horizonte da abertura.

Essa insistência de Heidegger é uma das que nos parecem fundamentais. O filosofar mesmo movimenta-se dentro da finitude, num âmbito que não permite fundamentos últimos tais como na tradição. O filosofar é um modo de ser do ser humano. Nesse e a partir desse modo de ser do *Dasein* constituem-se as ciências, o conhecimento. Ele, enquanto ser-no-mundo, é esse nível pré-teórico, prévio, onde acontecem suas expressões, seu comportamento. É o nível da faticidade, dum fundamento infundado, sem possibilidade de ser fundado objetivamente ou subjetivamente tal como na tradição. Ele é um abismo (um *ab-grund*). Por isso Heidegger pode dizer que a ciência é um modo de ser derivado. A ciência funda-se no infundado da vida fática. Tem suas raízes no não-científico, no pré-científico. Heidegger trabalha penetrando no círculo hermenêutico incontornável, procura

fazer a experiência da experiência, um retorno ao fundamento para superar o fundamentalismo (ôntrico, teológico e científico). O retorno ao abismo, ao fundamento sem fundo, destrói os fundamentalismos.

Com isso Heidegger procura reconquistar um espaço filosófico para a filosofia sem que isso signifique uma depreciação das possibilidades do científico. Significa sim, manter a capacidade de ver para além do cálculo, para além do que se mostra através de um modelo teórico tal como o científico. Há uma delimitação entre filosofia e ciência. Mais tarde Heidegger dirá que o pensamento deverá substituir a filosofia, mas com o sentido de que a filosofia enquanto desenvolvimento e ápice de um modelo metafísico precisa ceder espaço para a vivacidade do pensar. Em todo caso, Heidegger está mostrando que há uma diferença entre aquilo que propõem como filosofia e as principais tendências filosóficas da época.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- FIGAL, Günter: *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg: *Los Caminos de Heidegger*. Trad. Angela Pilári. Barcelona, Editorial Herder, 2002.
- HEIDEGGER, Martin: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- _____ : *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- _____ : *Zur Bestimmung der Philosophie* (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.
- _____ : *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- NAGEL, Thomas: *Visão a partir de lugar nenhum*. Trad. Silvana Vieira. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

**MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE.
UMA EXPLORAÇÃO FEMINISTA DO PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR¹⁶⁰**

Fernanda HENRIQUES
Universidade de Évora (UE)
Instituto de Filosofia Prática (IFP-UE)

RESUMO: O presente estudo situa-se na continuidade de outros estudos anteriores defendendo a importância da necessária confluência entre o saber em geral e as investigações sobre as perspetivas de género. Nesse sentido, procura mostrar que é possível e também fecundo revisitá e ressignificar a nossa herança cultural, pondo em evidência a problemática das mulheres e do feminino, de modo a fornecer aos *Women's Studies* um enraizamento efetivo.

PALAVRAS-CHAVE: Memória crítica; Conflito de interpretações; Identidade; Iniciativa

ABSTRACT: In the continuity of previous studies, the present study advocates the importance of confluence between the knowledge in general and research on gender perspectives. In this sense, attempts to show that it is possible and also fruitful to revisit and reframe our cultural heritage, highlighting the issue of women and the feminine in order to provide Women's Studies with an effective rooting.

KEYWORDS: Critical memory; Conflict of interpretations; Identity; Initiative

¹⁶⁰ Desenvolvi a ideia fundamental deste texto, embora com outro percurso argumentativo, em: «The Need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or To Pay a Debt to Women. A Feminist Approach to Ricœur's Thought», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 4 (2013) Nº 1: 7-20 (ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.172. <http://ricœur.pitt.edu>).

HENRIQUES, Fernanda: «Memória, História e Identidade. Uma exploração feminista do pensamento de Paul Ricœur» in *Fenomenologia e Ciéncia. IV Congresso Internacional da AFFEN – III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*, Irene Borges Duarte e Irene Pinto Pardelha (Coord.), Lisboa, 2014, pp. 319-336.
Disponível em <http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>

CONTEXTO E APRESENTAÇÃO DO ARGUMENTO

1. Em 2003, no âmbito do projecto *A filosofia e o feminino*, escrevi um texto que procurava explorar o contributo da racionalidade hermenêutica para o desenvolvimento dos Estudos sobre as Mulheres (Cf. HENRIQUES, 2003: 149-160).

Convencida da necessidade para os Estudos de Género e Feministas de se poderem apoiar numa racionalidade abrangente, aberta e inclusiva, expunha nesse texto o resultado da minha investigação nessa área, tendo como base uma investigação mais vasta sobre o pensamento de Paul Ricoeur.

Dizia, então, que os Estudos sobre as Mulheres

«[...] só poderão ganhar cidadania científica efectiva e, nessa medida, aspirar a ter uma influência directa na produção geral do saber, quando o cânone do próprio pensar tiver como adquirido um conceito de racionalidade [...] integrador e prospectivo [para além de] analítico e crítico.» (HENRIQUES, 2003: 150)

Ou seja, pretendia dar conta dos limites da conceção de racionalidade forjada pela crítica transcendental da Modernidade para servir o longo caminho que a introdução de um olhar de género e feminista nas diferentes dimensões do pensar a vida, a cultura e a história tem de fazer, mostrando, ao mesmo tempo, como a configuração da racionalidade feita pela Filosofia Hermenêutica pode ter uma fecundidade fundamental para esse exercício. A intencionalidade do texto de questionar o estatuto da racionalidade moderna procurando alargá-lo pelo confronto com a racionalidade hermenêutica mantendo, contudo, o seu poder diferenciador e clarificador, assentava na ideia de que não basta à investigação feminista produzir novas e diferentes perspectivas sobre os problemas se elas se mantiverem num circuito paralelo ao cânone dos saberes. O importante é, antes, encontrar um conceito de razão que não só possibilite, mas também obrigue a um tipo de análise e reflexão que inclua as diferenças, nomeadamente as decorrentes das diferenças de sexo, e as particularidades e os contextos como elementos nucleares e que, sem perder de vista a possível vocação universal e unificadora da

razão, saiba demarcar-se de um universalismo cego e totalitário – no dizer de Seyla Benhabib, substituivista (Cf. BENHABIB, 1992).

Tomar Paul Ricœur como *compagnon de route* neste quadro de objectivos concretizou-se na exploração da sua ideia de *Conflito de Interpretações* como a última fronteira de uma racionalidade finita, mas que, apesar disso, não desiste de ir sempre mais longe na compreensão da realidade.

Em 2008, no âmbito do Colóquio *Estudos Feministas e Cidadania Plena* (HENRIQUES, 2010), ensaiei um exercício hermenêutico da nossa herança cultural grega para explorar a hipótese de haver na Grécia Antiga algum dissenso sobre o feminino. Não sendo especialista em Filosofia Antiga, explorei a já vasta bibliografia existente sobre as Mulheres na Antiguidade e na História da Filosofia, para questionar um adquirido sem discussão de que o domínio masculino foi sempre pacífica e universalmente aceite. O texto organizava-se em torno de quatro interrogações:

- O que é que herdámos da Grécia, sem reflectirmos no seu processo de constituição, tomndo-o como natural?
- O que é que recusámos liminarmente
- O que é que denegrímos ou minimizámos?
- O que é que ignorámos ou não aceitámos como herança?

A tentativa de dar uma resposta a estas interrogações, pôs de manifesto alguns ruídos ao pensamento dominante, fundamentalmente para chamar a atenção para a necessidade de se pensar de outro modo algumas ocorrências filosóficas e culturais da Grécia quebrando a ideia feita de que não vale a pena procurar aí nenhuma raiz relacionada com o debate sobre o feminino e sobre o papel das mulheres.

2. O presente estudo situa-se na continuidade dos dois anteriores, nos seus aspectos centrais:

- Por um lado, continua a defender a ideia da necessária confluência entre o saber em geral e as investigações sobre as perspetivas de género.

- Por outro lado, tem como adquirido a ideia subjacente à perspetiva do *Conflito de Interpretações* de que o campo hermenêutico é constitutivamente fragmentado.
- Por outro lado, ainda, continua a defender a ideia de que é necessário revisitar e ressignifar a nossa herança cultural e filosófica, dando relevo à problemática das mulheres e do feminino.
- Finalmente, propõe-se também explorar a Filosofia Hermenêutica de Paul Ricœur, centrando-se, embora, em outra temática.

3. A situação de partida deste estudo é a experiência direta e indireta de um tipo de invisibilidade que provoca uma espécie de ausência de história nos Estudos sobre as Mulheres. É como se não avançassem, por um lado, e, por outro, não tivessem quaisquer repercussões efetivas, ou seja, é como se os Estudos sobre as Mulheres não se inscrevessem na historicidade comum do saber.

Nesse contexto, talvez como consequência direta disso, as conclusões da investigação feminista ou as suas perspetivas sobre as problemáticas raramente são incorporadas nas obras gerais. O caso mais relevante é o das Histórias da Filosofia. Ainda que neste momento já haja muito material produzido sobre a contribuição das mulheres ao longo do desenvolvimento da tradição ocidental (WAITHE, 1992), nenhuma Historia Geral da Filosofia ou, por exemplo, nenhuma História da Filosofia do século XX, incorpora o resultado dessas investigações ou, pelo menos, o debate da problemática. Esta situação representa a negação da existência canónica e direito de cidadania às questões e aos temas que questionem uma herança tradicional e queiram dinamizar uma outra memória do passado.

Com base nesta experiência, proponho-me explorar a Hermenêutica fenomenológica de Paul Ricœur, sobretudo, os temas relacionados com a Memória e a História, para ver de que modo essa perspetiva pode servir para, simultaneamente, legitimar, possibilitar e mostrar a necessidade de uma investigação da tradição filosófica ocidental, do ponto de vista de género.

PRIMEIRA APROXIMAÇÃO AO TEMA: FINITUDE, TEMPORALIDADE E INICIATIVA

«Pourquoi, dans le transit du futur au passé, le présent ne serait-il pas le temps d'initiative, c'est-à-dire le temps où le poids de l'histoire déjà est déposé, suspendu, interrompu, et où le rêve de l'histoire encore à faire est transposé en décision responsable?

C'est donc dans la dimension de l'agir (et du pâtir qui en est le corolaire) que la pensée de l'histoire va croiser ses perspectives, sous l'horizon de *médiation imparfaite*.» (RICŒUR, 1985: 301)

A citação com que se inicia a análise do problema oferece uma boa síntese do que de essencial vai estar em jogo em todo o texto e, nomeadamente, nesta primeira aproximação que se desenrolará em dois tópicos: (1) primeiro, explicitar-se-á a posição de Paul Ricœur e (2) em seguida, ver-se-á como ela poderá servir a investigação feminista.

A PERSPECTIVA RICŒURIANA

- Como fundo matricial do tema e do texto, destacaria a perspetiva das “mediações imperfeitas”. Este é, de facto, o horizonte de inteligibilidade do pensamento de Paul Ricœur, em geral, e, particularmente, no caso da articulação entre Memória e História, como problemáticas inscritas na questão da temporalidade.

No capítulo «Renoncer à Hegel», do último volume de *Temps et Récit* (RICŒUR, 1985: 280-299), Paul Ricœur di-lo de forma decisiva. Em síntese, a sua tese é a seguinte: Hegel é a eterna tentação de quem procura a compreensão do real e, ao mesmo tempo, a irremediável impossibilidade imposta pelas exigências de um pensamento crítico (Cf. RICŒUR, 1985: 299)¹⁶¹. Por isso, dirá, uma e outra vez, nos seus textos, que «é necessário escolher entre a Hermenêutica e o Saber absoluto», sendo que esta escolha marca, de modo decisivo, a abordagem de qualquer questão,

¹⁶¹Sirva como legitimação do afirmado, as últimas frases do capítulo citado: «Car quel lecteur de Hegel, une fois qu'il a été séduit comme nous par sa puissance de pensée, ne ressentirait pas l'abandon de Hegel comme une blessure, qui, à la différence précisément des blessures de l'Esprit absolu, ne se guérit pas ? À ce lecteur, s'il ne doit pas céder aux faiblesses de la nostalgie, il faut souhaiter le courage du travail de deuil».

situando-a sempre aquém de uma síntese conceitual totalmente unificadora. É nesse quadro que se inscrevem duas perspetivas que o filósofo não se cansa de repetir: por um lado, é necessário “explicar mais para compreender melhor” e, por outro, “é sempre possível compreender de outra maneira”. Ou seja, o processo de abordagem de uma questão desenvolve-se, constitutivamente, no quadro de uma circularidade que progride apenas na medida em que se abre ao diálogo com diferentes abordagens de um mesmo campo teórico e com o contributo de campos teóricos diferentes sobre a questão em causa. Não se trata, pois, em nenhuma circunstância, de uma progressão linear e rectilínea conducente a um produto conceitual totalmente unívoco e unificado. Na sua obra de 1955 – antes da formulação do seu pensamento hermenêutico – *Histoire et Vérité*, Paul Ricoeur exprimirá já esta ideia dos limites da racionalidade através da expressão “*dialectique à synthèse ajournée*”, para pôr em evidência o modo de funcionamento de uma racionalidade finita.

- O segundo tema que quero destacar refere-se ao modo de conceber o presente “como iniciativa”.

O tempo e o mal são os eixos temáticos alimentadores da obra de Paul Ricoeur. O mal como um constrangimento a integrar e o tempo como a estrutura possibilitadora básica do ser e do agir. É na obra onde Paul Ricoeur configura o seu projeto filosófico, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), quando desenvolve a análise do acto voluntário, que o tempo aparece como elemento constitutivo do agir, na sua dupla vertente de tempo vivido e assumido por uma subjetividade e de tempo vital consentido e aceite. Estas duas dimensões da temporalidade vão estar presentes, em *Temps et Récit*, que, como se sabe, é a obra onde o tema é tratado de modo sistemático, retomando-se, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), os adquiridos dessa análise (Cf. HENRIQUES, 2002: 427-435).

Do ponto de vista que aqui está em causa, a do ‘presente como iniciativa’, interessa relevar que Paul Ricoeur se vai demarcar da figura tutelar da sua abordagem da temporalidade que é St. Agostinho, para quem o presente é, essencialmente, atenção, porque quer afastar-se do que designa como “o prestígio da presença”. O que lhe interessa, continua a dizer Paul Ricoeur, é destronar o presente como categoria da visão para o articular com as de agir e de sofrer (ou padecer, no sentido da passividade e não do sofrimento em sentido estrito).

Está, então, em jogo nesta abordagem aquilo que Paul Ricœur irá desenvolver de modo sistemático em *Soi-même comme un autre* (RICŒUR, 1990): o facto de o ser humano ser *capable*, isto é, poder dizer *je peux*, para o qual, no fundo, *Le volontaire et l'involontaire* já tinha criado o quadro de inteligibilidade ao considerar que uma vontade enraizada na existência – propriedade de uma subjetividade corporal – se caracterizava por ser uma vontade motivada, ou, como ele explicita, “*vouloir n'est pas créer*”, mas, ao mesmo tempo, também “*n'est pas subir*”. Dito de outro modo, a liberdade e a iniciativa humanas só têm efetivação real se assumirem as consequências do seu enraizamento existencial. Ter um corpo é ter, simultaneamente, poderes e não-poderes, sendo que é na aceitação ou consentimento dos não-poderes que o poder ou capacidade humana pode concretizar-se.

Assim, a iniciativa humana é a sua capacidade de começar algo, ainda que este começar seja «[...] *donner aux choses un cours nouveau, a partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée. Commencer, c'est commencer de continuer*

- Finalmente, é importante compreender a articulação entre futuro e passado que o texto citado pressupõe e de que o presente como iniciativa representa a perspetiva ricœuriana.

O grande inspirador de Paul Ricœur na análise deste tema é Reinhart Koselleck, através das suas categorias de ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’, para referenciar a relação humana com o tempo histórico. A compreensão ricœuriana da condição histórica da humanidade passa pelo modo como instrumentaliza conceitualmente essas meta-categorias e como as subsume na perspetiva do presente como iniciativa.

Retomando o início do texto citado:

«Pourquoi, dans le transit du futur au passé, le présent ne serait-il pas le temps d'initiative, c'est-à-dire le temps où le poids de l'histoire déjà est déposé, suspendu, interrompu, et où le rêve de l'histoire encore à faire est transposé en décision responsable?»

Na minha leitura, há que destacar, neste texto, cinco vocábulos essenciais, a saber :

- Trânsito
- Depositado
- Suspenso
- Interrompido
- Sonho

São eles que exprimem o modo como Paul Ricœur tematiza a relação entre passado e futuro na constituição do nosso ser e do fazer da História. Há uma articulação entre o futuro e o passado, ou seja, cada futuro tem um passado próprio. Contudo essa articulação não é de determinação, mas sim de relação possibilitante e de condicionamento mútuo. Não há uma simetria direta entre passado e futuro. Isto supõe, dir-nos-á Paul Ricœur, que é necessário superar a ideia de que o passado é algo fixo, imutável, completamente dado. Pelo contrário: «*Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées*» (RICŒUR, 1985: 313). De facto, somos seres afetados pelo passado e essa afeição marcará o nosso futuro. Todavia, tal afeição não é uma marca indelével ou um destino. É necessário trabalhar o passado como “espaço de experiência” de maneira a transformá-lo numa tradição viva exercendo o presente como iniciativa, reabrindo-o e desocultando nele outras possibilidades e direções.

É este ponto de vista que justifica a possibilidade do “sonho de uma história ainda a fazer” ao nosso alcance e da nossa responsabilidade. O futuro é um “horizonte de expectativa”, um “*pas encore*”, mas, como diz o texto, há um trânsito entre futuro e passado. Nessa medida, os horizontes de expectativa não devem ser puramente utópicos sem qualquer enraizamento ou ressonância no passado.

Tal como o interpreto, o presente como iniciativa abre a capacidade de investigarmos o passado no sentido de libertarmos as suas potencialidades não realizadas e mesmo bloqueadas e, a partir delas, configurar novos horizontes de expectativa. Ou, como diz Ricœur, há que ter em conta que «*le faire fait que la réalité n'est pas totalisable*» (RICŒUR, 1985: 334), o que remete para o início desta análise das “mediações imperfeitas” como estrutura matricial de inteligibilidade.

A PERSPECTIVA RICŒURIANA E A LEGITIMIDADE E POSSIBILIDADE DA BUSCA DAS RAÍZES HISTÓRICAS DAS PROBLEMÁTICAS DE GÉNERO

Retomemos a afirmação de Paul Ricœur «*le faire fait que la réalité n'est pas totalisable*» que pode sustentar duas ideias fundamentais para o que aqui é o caso : (1) a nossa capacidade de iniciativa e, ao mesmo tempo, (2) as suas implicações ao nível do caráter não totalizável da realidade. Ambas as ideias permitem conceber como possível e legítima a hipótese de procurar um passado que possa ser correlacionado com um futuro onde as questões de género, seja qual for a sua amplitude, possam figurar como temáticas académicas inscritas, de direito, no cânone dos estudos gerais e, nomeadamente, nos estudos filosóficos. Para isso, como se citava antes, basta ‘dar às coisas um curso novo’ ou ainda, continuar uma tradição, mas com um novo começo, um começo que liberte todas as vozes que ao longo dos tempos questionaram, refletiram e se posicionaram sobre a natureza humana no feminino, muitas vezes em termos polémicos ou contraditórios.

Neste contexto, parece ser possível e legítimo oferecer a mulheres e homens uma visão do passado que se constitua como um novo “espaço de experiência” teórica capaz de gerar novos “horizontes de expectativa”, porém, uma expectativa que não seja puramente utópica e sim bem enraizada em todos os acontecimentos passados que um certo cânone tem bloqueado e impedido.

Como dizia Paul Ricœur, o passado tem potencialidades não cumpridas e, portanto, como ele não é imutável – ou seja, totalmente passado – é possível e legítimo reabri-lo e chamar à cena novas personagens ou novos textos e, desta forma, criar um novo trânsito entre futuro e passado, no qual as investigações sobre as mulheres não estejam excluídas ou acantonadas num gueto. Em 1673, na sua obra, *De l'egalité des deux sexes*, Poulain de la Barre, um discípulo de Descartes, dizia o seguinte:

«[Nas escolas] não se lhes diz nem uma palavra sobre os Sexos; dá-se por suposto que são bastante bem conhecidos; longe de examinar em relação com eles a sua capacidade e a sua diferença verdadeira e natural, coisa que é um dos assuntos mais curiosos e talvez também dos mais importantes da

Física e da Moral, passam anos inteiros, e alguns toda a sua vida, ocupados com bagatelas.»¹⁶²

Como ele ficaria perplexo se nos visitasse hoje e verificasse que, mais de 400 anos volvidos, o tema que ele considerava tão fundamental continua completamente ausente dos programas e dos manuais escolares a qualquer nível de ensino.

SEGUNDA APROXIMAÇÃO AO TEMA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO

Retomando o fio da análise, no quadro da intencionalidade do texto de mostrar a legitimidade, a possibilidade e a necessidade de recuperar para o saber em geral e para a filosofia em particular, as problemáticas ligadas às questões de género, importa agora abordar o tema da Memória tal como Paul Ricœur o concebe.

No início da terceira parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dedicada, exatamente, à questão da Condição Histórica, faz-se a seguinte interrogação: «*Qu'est-ce que comprendre sur le mode historique?*» (RICŒUR, 2000: 373). Na minha leitura, esta interrogação é essencial, porque ela remete para o facto de que, fora da possibilidade de realizar uma reflexão total, o ser humano vê-se empurrado para um modo de conhecimento de si e do mundo, no quadro da sua “condição histórica”, ou seja, «*une situation dans laquelle chacun se trouve chaque fois impliqué*» (RICŒUR, 2000: 374). É esta perspetiva que nos conduz diretamente ao papel incontornável jogado pela memória, numa dupla vertente: (1) por um lado, porque «*Les phénomènes de mémoire [...] opposent plus que d'autres la plus obstinée des résistances à l'hubris de la réflexion totale*», e, (2) por outro, porque «*[...] la mémoire collective, [...] constitue le sol d'enracinement de l'historiographie*» (RICŒUR, 2000: 83).

Esta obra, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publicada em 2000, é dedicada, diz o autor, à compreensão da natureza das nossas representações sobre o passado. A seu propósito, talvez valha a pena recordar que se trata de uma época em que eram muito relevantes as comemorações e as celebrações, mais ou menos nacionais, para

¹⁶² Os textos de Poulain de la Barre podem ser consultados *online*, em fac-simile, na Biblioteca Nacional de França (<http://gallica.bnf.fr/?lang=PT>)

fazer memória de acontecimentos marcantes da história humana, na perspetiva ocidental. Falando dessa situação, Paul Ricœur demarca-se dela, no sentido de explicitar que a sua obra não releva dessa dinâmica comemorativa, querendo ultrapassar os critérios de pertença a uma época. Contudo, esse tema está bastante presente no seu livro, permitindo chamar a atenção para perspetivas que são essenciais para o desígnio do presente texto.

No quadro das teses defendidas por Paul Ricœur, há que destacar duas temáticas essenciais para o tema em análise:

- Memória coletiva e esquecimento
- Memória, história e identidade

MEMÓRIA COLETIVA E ESQUECIMENTO¹⁶³

Paul Ricœur parte da análise da memória individual e por uma série de mediações em que dialoga com autores e obras de referência, utiliza o mesmo tipo de análise para a memória coletiva. Do seu percurso, importa relevar aquilo que respeita quer à memória exercida, quer ao esquecimento, no âmbito das implicações do uso e do abuso de ambos. O autor fala de abuso de memória e abuso do esquecimento, como dois extremos indesejáveis, para realçar a dimensão ético-política do dever de uma justa memória. A este respeito Ricœur dirá que tanto o *trop* como *trop peu* de memória revelam e relevam de um *deficit* de crítica (RICŒUR, 2000: 96).

É a Freud – nomeadamente às suas obras de 1914 e 1915, respetivamente, *Rememoração, Repetição, Perlaboração* e *Luto e Melancolia* – que Paul Ricœur vai pedir de empréstimo os conceitos-chave para a abordagem prática da memória, isto é, da memória exercida.

Paul Ricœur explora a posição freudiana sobre o recalcamento de recordações traumáticas que são substituídas por comportamentos de repetição. Este comportamento concretiza-se na recusa de olhar para a ferida e para o trauma,

¹⁶³ É importante ter em linha de conta que, sendo o fio do livro a natureza da nossa representação do passado, o *quoi* da memória, a sua dimensão objetal, ligada à intencionalidade da consciência, é absolutamente fulcral.

implicando a passagem à ação repetitiva para que não se recorde aquilo que aconteceu e nos fere.

No mesmo contexto, apropria-se, igualmente, da ideia freudiana da impossibilidade de esquecer um objeto perdido, situação que determina uma fixação que impede que cada sujeito se liberte do objeto que perdeu e faça o seu luto — ou seja, separe o seu eu do objeto perdido —, para poder partir para novos investimentos afetivos.

Em ambos os casos, estamos perante uma estrutura de comportamento rígido, não criativo, nem realizador.

Com base na posição de Freud, Paul Ricoeur vai analisar certos fenómenos sociais – nomeadamente, celebrações e comemorações, que exaltam uns acontecimentos esquecendo outros – para, por analogia, falar de memória recalada ou memória manipulada. Em qualquer dos casos, fica por sarar uma ferida social ou fica por saldar uma dívida de memória.

Será a partir do tema do perdão que Paul Ricœur procurará acercar-se de um uso crítico da memória que representa, simultaneamente, a superação da falta de memória ou esquecimento excessivo e do excesso de memória, permitindo o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado do ponto de vista do outro também implicado. Esta ligação ao perdão, prende-se com a posição global de Ricœur sobre a temática. Assim, perdoar não é esquecer. Perdoar é, antes, destruir uma dívida que bloqueia e impede um desenvolvimento criativo, porque «[...] o perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir» (RICŒUR, 2005: 39).

MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE

Tendo em conta o que acabou de ser referido, importa agora ver como Paul Ricœur articula Memória e História e, no quadro desta relação, como pensa a identidade.

Diz ele, sobre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*:

«[...] mon livre est un plaidoyer pour la mémoire comme matrice d'histoire, dans la mesure où elle reste la gardienne de la problématique du rapport représentatif du présent au passé.» (RICŒUR, 2000: 106)

A Memória é, então, a matriz da História, mantendo ambas uma relação de potenciação: a Memória serve a História e esta, por sua vez, consolida e perpetua uma memória determinada, ou melhor, legitima uma certa memória, escamoteando (recalcando) outras memórias possíveis, dado que, como já se viu, o passado não é um dado morto, mas um potencial de novas explorações.

«[...] la mémoire imposée est armée par une histoire elle-même "autorisée", histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est, au plan institutionnel, une mémoire enseignée.» (RICŒUR, 2000: 104)

É aqui que reside a questão fundamental que alimenta este texto: a perpetuação de um ponto de vista único sobre o passado acaba por destituir a possibilidade de outras perspetivas (memórias) tornando o passado encerrado, fechado e não permitindo a desocultação de novos “espaços de experiência” e, consequentemente, novos “horizontes de expectativa”, fazendo do passado uma tradição morta, tendo, assim, a consequência negativa de empobrecer os futuros possíveis, originando “horizontes de expectativa” repetitivos e rígidos.

No que respeita às questões de género, esta perspetiva tem-se convertido numa “memória ensinada” que silencia ou minimiza o contributo das mulheres para o desenvolvimento da cultura e da história e desfaz a própria possibilidade de algumas interrogações que interessam vivamente aos Estudos Feministas ou de Género poderem constituir-se como temas pertinentes e relevantes. Tal é o caso, por exemplo, das questões antropológicas que, simultaneamente, ignoram a existência de dois sexos e discriminam o sexo feminino. Esta, aparente, contradição é possibilitada porque, por um lado, os textos que fazem a nossa memória coletiva e ensinada falam de natureza humana em geral, sem diferenciações, mas pensam-na a partir do masculino como modelo ou como pretenso universal neutro; por outro, há um ruído de fundo também incorporado na memória coletiva e ensinada de que o feminino se define por derivação do masculino e em relação a ele e, portanto, antropoliticamente, as mulheres são seres definidos pela falta, pela carência – seja

na posição aristotélica, seja na de Freud, para referir apenas os dois exemplos mais paradigmáticos – tendo-se transformado o constructo vencedor em norma, originando, ao mesmo tempo, uma espécie de naturalização daquilo que é, apenas, uma perspetiva.

A questão antropológica é um nó problemático central para se chegar a pensar a relação entre os sexos com equidade, sendo nesse âmbito que se enquadra a coleção dirigida por Nancy Tuana, *Re-reading the Canon*, cujo objetivo é uma releitura do cânone filosófico à procura de um subtexto de género que tal cânone, afinal, sempre incorporou, muitas vezes sem o explicitar. Esse trabalho de releitura dos textos clássicos da Filosofia não só traz à ribalta a profunda responsabilidade da Filosofia nas representações sociais do feminino e das mulheres, como também põe em evidência que as posições filosóficas não são neutras e que o seu pretenso universal não teve em linha de conta, pelo menos, metade da humanidade.

Contudo, há uma outra consequência não menos negativa que a precedente que se relaciona com este *trop de memória* de um tipo e *trop peu de memória* de outro: trata-se da problemática da identidade que, como se sabe, em Paul Ricœur está indelevelmente ligada ao tempo, por ser conceitualizada como identidade narrativa.

A ligação da identidade ao tempo está nela incrustada desde o seu aparecimento no pensamento ricœuriano. Na verdade, o tema da identidade narrativa – na sua dupla dimensão de identidade pessoal e de identidade coletiva – surge nas *conclusões* de *Temps et Récit*, articulada com a primeira aporia da temporalidade: a da impossibilidade de ligar sem solução de continuidade o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico, sendo o *rejeton* da circularidade hermenêutica que configura aquela relação.

Dando a palavra ao autor:

«Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: *qui a fait telle action ? qui en est l'agent, l'auteur [...] La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question "qui?" [...] c'est raconter l'histoire d'une vie.» (RICŒUR, 1985: 355)*

Esta posição articula-se com outras linhas teóricas do pensar ricœuriano, nomeadamente a ideia de que o saber de si de uma subjetividade corporal – de um *Cogito* ferido – só pode realizar-se através da mediação hermenêutica e nunca por

um saber direto, intuitivo. No caso vertente, a tônica é posta na ideia de que são as narrativas históricas e de ficção de uma cultura que possibilitam o acesso à identidade quer dos indivíduos quer das comunidades.

Quando em *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur desenvolve sistematicamente esta problemática, no quadro da hermenêutica do si mesmo, fica totalmente explicitada a dimensão de fragilidade constitutiva inerente à ideia de identidade narrativa. De facto, trata-se de uma abordagem da identidade pela porta estreita dos limites e das mediações sempre imperfeitas.

Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, retoma-se este ponto de vista da fragilidade da identidade, agora no quadro da memória e da história, dizendo o seguinte:

«Il faut nommer comme première cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps ; difficulté primaire qui justifie précisément le recours à la mémoire, en tant que composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur.» (RICŒUR, 2000: 98)

Por essa razão, continua a dizer o autor, «Le cœur du problème, c'est la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication d'identité»

Chegámos a um dos momentos determinantes deste estudo e que se concretiza na seguinte interrogação: poderão as narrativas da história da filosofia e as da cultura em geral ajudar as mulheres a ter a possibilidade de se construírem como identidade – tanto individual, como coletivamente – em termos de equilíbrio humano e de positividade ou, pelo contrário, essas narrativas apenas lhes permitem conceber-se como o segundo sexo, para usar o termo cunhado por Simone Beauvoir?

Não me parece que possa haver grande litígio na resposta a esta interrogação, na medida em que parece pacífico aceitar que o olhar transmitido sobre o feminino, desde a de macho incompleto, de Aristóteles até à de inveja do pénis, de Freud, não só não considera haver uma simetria entre o masculino e o feminino, tomando sempre este como derivado daquele, como conjuga o feminino em termos de natureza, de sensibilidade e de emoção, apontando estas dimensões como secundárias em relação às de cultura, de intelectual e de racional que aparecem sempre ligadas ao foro do masculino.

Num estudo nacional de 1990, Lígia Amâncio interroga as representações sociais estereotipadas ligadas aos dois sexos e obtém um quadro interessante (Cf. AMÂNCIO, 1993: 133):

CARACTERÍSTICAS DOS ESTEREÓTIPOS MASCULINO E FEMININO	
MASCULINO	FEMININO
➤ Ambicioso	
➤ Autoritário	➤ Afável
➤ Aventureiro	➤ Afectuosa
➤ Corajoso	➤ Bonita
➤ Descuidado	➤ Cuidada
➤ Desorganizado	➤ Curiosa
➤ Dominante	➤ Dependente
➤ Forte	➤ Emocional
➤ Independente	➤ Feminina
➤ Lutador	➤ Frágil
➤ Machista	➤ Inferior
➤ Objetivo	➤ Maternal
➤ Paternalista	➤ Meiga
➤ Racional	➤ Sensível
➤ Rígido	
➤ Seguro	➤ Sentimental
➤ Superior	
➤ Viril	

Este quadro, que em linguagem de Paul Ricœur, poderá ser designado como decorrendo da nossa memória coletiva, tem vários aspectos significativos, dos quais quero destacar, apenas, três.

- Primeiro, salientar que ele ilustra claramente a separação entre masculino e feminino, nos termos antes referidos: racionalidade e objetividade para o lado do masculino, emoção e sensibilidade para o feminino.
- Em segundo lugar, fazer notar como há um número de características maior para representar o masculino (18 traços) do que para o feminino (14 traços, sendo um deles redundante: feminino). Esta situação pode ser explicada pela ausência sistemática da referência ao feminino quando se fala de antropologia, nomeadamente de natureza humana.

- Finalmente, marcar bem como o masculino está ligado a uma posição de superioridade e o feminino de inferioridade quer explicitamente quer por associação a traços mais valorizados socialmente, no caso do masculino. Note-se: o masculino é **Corajoso, Dominante, Forte, Independente, Lutador, Seguro e Superior** e o feminino é **Curiosa, Dependente, Frágil, Inferior, Meiga e Sentimental**.

Se tivermos em consideração o que foi dito anteriormente sobre a memória coletiva, a memória individual e a memória ensinada, ou seja, a memória legitimada pela história, creio que é forçoso concluir que as mulheres têm à sua disposição um leque de elementos pobre e pouco atrativo para construírem a sua identidade, como grupo e como indivíduos e, portanto, parece ser necessário explorar a memória ao serviço de fazer aparecer outras narrativas que disponibilizem novas oportunidades para a construção de uma representação de si do feminino equivalente em dignidade aquela que está disponível para o masculino.

Se, como afirma Paul Ricœur, a memória é fundamental para a reivindicação da identidade, parece ser absolutamente imprescindível, fazer memória filosófica do conjunto das dimensões relacionadas com as questões de género, de modo a alterar o estado de coisas atual e permitir um futuro filosófico em que as assimetrias canónicas – quer nos temas quer nos textos – sejam descartadas.

E se, também com Paul Ricœur, acreditarmos que «*La classe d'école est à cet égard un lieu privilégié de déplacement de points de vue de la mémoire*» (RICŒUR, 2000: 148), poderemos sonhar com uma História da Filosofia ainda a fazer que, em função do uso da nossa capacidade de iniciativa, dê visibilidade ao conjunto das questões existenciais que afetam a humanidade na sua dupla figura de Mulheres e de Homens, assumindo a responsabilidade ético-política de construir para ela uma justa memória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMÂNCIO, Lígia: «Género, representações e identidades» in *Sociologia, Problemas e Práticas*, 14. 1993, 127-140.
- BENHABIB, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*. New York, Routledge, 1992.

HENRIQUES, Fernanda: «As teias da razão: a racionalidade hermenêutica e o feminismo» in Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.), *As teias que as mulheres tecem*. Lisboa, Colibri, 2003, 149-160.

_____ : «A presença do Livro XI de *Confissões em Temps et Récit*, de Paul Ricoeur», in Aavv, *As Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, 427-435.

_____ : «Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica» in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89 | 2010, 11-28 in <http://rccs.revues.org/3661>

RICOEUR, Paul: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

_____ : *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955.

_____ : *Temps et Récit III*. Paris, Éditions du Seuil, 1985.

_____ : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

_____ : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

_____ : «O perdão pode curar?» in F Henriques (org), *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto, Edições Afrontamento, 2005.

WAITHE, Mary Ellen (org.): *A History of Women Philosophers*. Dordrecht, Kluwer Academic Publ, 1992.

**DA CONSCIÊNCIA E DAS COISAS.
BREVE INTRODUÇÃO À PSICANÁLISE EXISTENCIAL DE SARTRE**

Irene PINTO PARDELHA
Universidade de Évora (UE)
Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN)
Instituto de Filosofia Prática (IFP-EU)

RESUMO: Tomando como obra principal *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre, pretendo neste texto mostrar como a consciência satriana, sendo desejo de um algo que lhe falta, se faz nas coisas em que se transcende. A partir da caracterização da relação ontológica entre a consciência e as coisas e da impossibilidade radical da primeira se transformar nas últimas (impossibilidade da síntese do em-si-para-si), pretendo mostrar como a consciência só se constitui desejando-se. Esta performatização do desejo faz da consciência um escolher-se nunca terminado, onde apenas uma abordagem psicanalítica, que tivesse em conta a relação entre a consciência e as coisas, poderia desvelar o sentido de cada existência.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência; Coisas; Relação; Desejo; Psicanálise

ABSTRACT: *About consciousness and things. Brief introduction to the Existential Psychoanalysis of Sartre.* On the basis of the relation between consciousness and things on *L'Être et le Néant* of Jean-Paul Sartre, this paper aims to show how the consciousness, as desire to be something that lacks its, needs to transcend itself to the world of things in order to achieve its own sense. From characterizing the ontological relation between consciousness and things, and based on the radical impossibility of the first one to becomes the second ones (impossibility of synthesis of being in-itself-for-itself), I pretend to expose that the only way for consciousness to constitute itself like a consciousness, is to desire itself. This performance of desire makes consciousness a never ended act of choice, where only a psychoanalytic approach could show the meaning of every existence.

KEYWORDS: Consciousness; Things; Relation; Desire; Psychoanalysis

1. DA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E AS COISAS

Ao longo das páginas de *L'Être et le Néant*, Sartre traça um plano de ontologia fenomenológica, onde a estrutura fundamental da realidade humana é concebida como falta de ser. Sabendo que ele recusa à consciência qualquer tipo de inércia ou de passividade, esta privação de ser não a leva a recolher-se em si mesma, numa espécie de interioridade recôndita de um ser que, de qualquer forma, lhe falta. A sua carência ontológica não é um estado, mas uma condição que a impulsiona inteiramente para fora de si mesma, numa procura incessante pela determinação do ser que à partida lhe está recusado. A intencionalidade fenomenológica vem assim animar a consciência e significar a falta como desejo, impulsionando-a em projecto. A consciência deseja aquilo que lhe falta, aspira a ser aquilo que ela não é e, isso que ela não é, assombra-a continuamente como o outro de si mesma. Atendendo à pluma de Sartre:

«A realidade-humana sofre no seu ser, porque ela surge ao ser como perpetuamente assombrada por uma totalidade que ela é sem poder sê-lo, já que justamente ela não poderia alcançar o em-si sem se perder como para-si»
(SARTRE, 1943: 126)

Assombrada pelo ser que não é, a consciência está condenada a superar-se, a levar-se além de si própria, a transcender-se nas coisas que apresentam perfis do ser que as preenche plenamente. Quando Sartre promulga que o homem está condenado a ser livre¹ quer também apontar para este paradoxo da existência: para

¹ Este chavão, tão mal compreendido, aparece na obra de Sartre primeiro em *L'Être et le Néant*, publicado em 1943, em plena ocupação alemã, e logo depois da guerra, em 1946, em *L'Existentialisme est un Humanisme*. Saído dos escombros da mais recente das guerras, este texto alcança uma grande repercussão em toda a Europa. O questionamento do humanismo, levado a cabo pela experiência da barbárie, transformou esta pequena conferência em texto de culto e, alguns meses mais tarde, Heidegger utiliza-o como ponto de partida para o seu *Brief über den „Humanismus“* (1946), aproveitando a questão que lhe é dirigida por Jean Beaufret acerca da possibilidade de recuperação do sentido de humanismo. Atendendo às diferentes orientações dos seus pensamentos ou ao “conflito de interpretações” (como diria Paul Ricoeur), a resposta heideggeriana sugere um rumo muito diferente do de Sartre. Dada a dispersão do tema, este texto não abordará nem uma nem outra.

ganhar o seu ser, a consciência é irremediavelmente obrigada a sair de si e a fazer-se nas coisas, a realizar-se por entre elas.

Não tendo conteúdos que a amarrem a uma posição qualquer, não tendo qualquer predefinição senão este fluxo contínuo que a define, ela não tem nada a perder, senão a si mesma e essa perda é a única forma que ela tem de se fazer². Mas se, por um lado, a liberdade define este movimento de exteriorização, levando a consciência a procurar-se naquilo que ela não é, por outro lado, esta condição ontológica impede-a de se resolver por completo nas coisas em que se realiza. Se esta perda pudesse ser definitiva, seria um apagar-se, um extinguir-se, um deixar de ser aquilo esse vazio ontológico que é possibilidade de ser algo que não é. O que significa que a perda de si nas coisas, a possibilidade de deixar de ser o nada que ela é, fica para sempre adiada e aqui Sartre, apesar de já abraçar o percurso ontológico, não abandona a forma de caminhar fenomenológica: se a consciência é um nada que se quer ser, o seu fazer-se mantém-se intencional, i. e. para sempre adiado (tal como o próprio projeto fenomenológico).

Resolver-se para a consciência, significaria portanto interromper o movimento, suspender indefinivelmente a condenação, i. e. deixar de ser livre, perder-se enquanto vazio e transformar-se no seu contrário. Aqui a plenitude das coisas contrapõe-se ao vazio da consciência. Neste sentido, e escapando às críticas que vêm na consciência sartriana um elemento totalitário que determinaria a totalidade do sentido, não podemos compreender o projeto sartriano como tentativa de definição de um único absoluto que poderia ser abarcado pela consciência de uma vez por todas. O esforço sartriano não pretende definir o ser da consciência independentemente das coisas exteriores, a consciência, na impossibilidade de ser uma coisa qualquer, faz-se no meio delas todas. Mesmo se apenas a realidade humana pode desejar ser algo exterior a ela própria, o empreendimento filosófico sartriano trata da articulação entre dois absolutos ou, tal como o próprio Sartre escreve nos *Cadernos de uma estranha guerra*: «a apropriação deste absoluto, a coisa, por este outro absoluto, eu-mesmo» (SARTRE, 2010, 283).

² Sobre este tema, o pequeno texto de homenagem a Husserl, intitulado «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» é de importância capital (Cf. SARTRE, 1990).

Na realidade, não há uma precedência real da consciência sobre as coisas ou destas sobre ela. Mesmo se a tese central do existentialismo sartriano assenta no facto de que «a existência precede a essência» (SARTRE, 2003: 29), a precedência aqui é “subjetiva” e tem a ver com o processo de constituição próprio da consciência. O facto aqui é que a existência, qualquer que ela seja é humana, na medida em que a consciência só pode fazer-se humanamente, encontrar-se perdida num mundo que ao mesmo tempo a atrai e a repele.

Lembro aqui que o primeiro livro de Sartre foi *Esquisse d'une théorie des emotions*, que dá conta deste contacto afectivo entre a consciência e as coisas. O sentido humano faz-se num meio que ora lhe pode ser hostil, ora acolhedor. A constituição da consciência não é alheia a esse outro absoluto em que ela se faz. Por mais que se queira ver em Sartre uma consciência capaz de tornar transparente o mundo, não há transparência e se a houvesse seria apenas aquela que ela atribuiria a si mesma. Também não há totalitarismo da consciência sobre o mundo, na medida em que ela não faz o mundo; ela faz-se no mundo; um mundo que é um absoluto e, por ser um absoluto, não pode ser alterado.

Chamo aqui a atenção para a ideia de emoção enquanto atitude mágica que mostra bem esse irredutível: se a magia é um fazer, ao estilo de uma arte performativa, essa performatividade não é exercida sobre o Mundo, esse completo *alter ego* que a rodeia e que por momentos ameaça absorvê-la. Se há aqui uma actividade é da consciência sobre si própria. Daí que a consciência sartriana seja feiticeira e enfeitiçada, e é-o porque é ela mesma que se predispõe a ser enfeitiçada e, essa predisposição faz dela, ao mesmo tempo, um agente e um “agido”.

A apropriação do absoluto-coisa pelo absoluto-consciência não é efectiva; se o fosse, a consciência deixaria de ser aquilo que ela é, ou seja um nada, para se transformar em qualquer coisa de outro que não seria nem um nada que ela é, nem um ser-essência que não é. O que quero dizer é que esta apropriação, no sentido em que Sartre a descreve, não é uma desvirtuação de qualquer um dos termos desta equação que constitui o sentido, que dá a existência. A apropriação é constituição própria, é um fazer-se sem deixar de ser ela para se transformar naquilo que ela não é, ou seja, por mais que o deseje (e a consciência em Sartre é desejo de ser algo que ela não é), ela não pode transformar as coisas pelas quais continuamente e sem descanso ela se define.

Esta definição (por mais críticas de idealismo que possa receber) não resulta de um olhar sobranceiro, senão seria arbitrária. Ela é existencial, ou seja, feita na experiência incessante do contacto não invasivo de dois absolutos que se tocam, tal como o azeite e o vinagre. A metáfora, por mais “profana” que pareça, descreve bem este contacto entre a consciência e o mundo. Diz a química que o azeite e o vinagre quando agitados, ou seja, quando postos violentamente em contacto, parecem misturar-se. Mas esta mistura é apenas aparente, na medida em que a agitação separa os elementos em partículas cada vez mais pequenas, o que faz com que quanto mais agitados, mais a impressão de assimilação se torna evidente. No entanto, a evidência tende a dissipar-se à medida que o movimento se torna mais lento e as partículas tendem a juntar-se, tornando óvia a incapacidade de assimilação de um dos elementos da experiência pelo outro.

No entanto, mesmo se a assimilação é impossibilitada desde o início, a consciência, enquanto nada de ser e existência que se faz, não pode definir-se senão fora dela mesma: «a consciência só pode existir comprometida neste ser que a cerca por todos os lados e a trespassa com a sua presença fantasma – este ser que ela é e que contudo não é ela» (SARTRE, 1943: 127). Não se trata assim de um ser que possa ser pensado como aposto à consciência e que seria determinado por ela, ali diante dela. A consciência sartriana (por mais criticável que possa ser a partir do universo merleau-pontiano, p. e.) não é uma consciência de sobrevoo, ela conquista o seu ser saindo de si e atendendo à forma como as coisas se lhe apresentam, na situação concreta e individual em que elas se lhe apresentam. As coisas dão-se sempre de forma incompleta, como séries de *Abschatungen*, que nunca poderão dar a coisa em si, porque dela só temos a sombra (*Schatten*), um vislumbre, uma opacidade que o termo “perfil”, tende esbater. O ser-em-si mostra-se, fenomenaliza-se para a consciência, mas escapa-nos interminavelmente. Não podemos ter uma percepção clara e distinta da totalidade do ser na individualidade da situação que em que irremediavelmente estamos lançados, porque não podemos evitar a facticidade a que estamos sujeitos. Assim sendo, as centelhas do ser que apreendemos nas coisas e através delas chegam a nós como assombrações do ser do em-si, que se fenomenaliza sempre de fugida. Como Sartre lembra:

«[...] não há consciência deste ser, já que ele assombra a consciência não tética de si. Ele marca-a como o seu sentido de ser e ela não é mais consciência dele do que consciência de si» (SARTRE, 1943: 127).

Uma vez mais a ideia de assombração está contaminada com o mesmo ADN do mundo que se dá apenas pelas sombras (*Schatten*), pela opacidade, nunca pela transparência. No entanto, por mais impregnado de Merleau-Ponty que o meu discurso possa parecer, é necessário frisar que esta opacidade (tal como qualquer suposta transparência) não está nas coisas, a opacidade é aquilo que permite o contacto, ao mesmo tempo que impede a assimilação, ou seja, a opacidade é a tonalidade da própria intencionalidade. O texto de 1947 sobre a ideia de intencionalidade, concentrando a sua estrutura à volta da definição da consciência intencional dá-nos pistas essenciais acerca da ideia até aqui desenvolvida. Sartre escreve:

«[...] sabíeis perfeitamente que a árvore não ereis vós, que não a podíeis fazer entrar nos vossos estômagos sombrios e que o conhecimento não podia, sem desonestade, comparar-se à possessão. Da mesma forma, a consciência purificou-se, ela é clara como um enorme vento, já não há nada nela, salvo um movimento para escapar de si, um deslizar para fora de si; se fosse possível que entrásseis «numa» consciência, seríeis apanhados num turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, na poeirada absoluta, pois a consciência não tem «dentro»; ela não é nada senão o fora de si mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constituem como uma consciência» (SARTRE, 1990: 10).

Resumindo de maneira um pouco selvagem a tese central das poucas páginas do texto e para fechar este ponto do meu texto: não há uma assimilação gástrica das coisas nem da plenitude do seu sentido, porque não há nada na consciência que possa ser dito seu, senão esta falta de ser, esta assombração constante de uma plenitude que lhe escapa e que ela tenta colmatar por via das coisas com que se relaciona. Para que a ideia fundamental deste texto seja compreendida, aquilo que aqui interessa focar é a relação, não os termos, uma vez que isoladamente eles nada significam: mesmo numa base não estruturalista, a consciência existencial sartriana não existe orgulhosamente só. Como explica Sartre:

«É pelo mundo que o para-si se faz anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, pelo seu próprio surgimento, o

para-si é desvelamento do ser como totalidade, enquanto o para-si tem do ser a sua própria totalidade sobre o modo destotalizado» (SARTRE, 1943: 217)

Ou seja, o para-si é um absoluto que é nada. Este modo de ser uma totalidade, só o ganha surgindo no seio do ser, que ele, sim, é uma plenitude que é tudo, ainda que o seu desvelamento enquanto totalidade totalizadora dependa da transcendência da consciência que a obriga a sair de si para se fazer nas coisas. Sartre continua:

«Assim, o sentido mesmo do para-si está fora no ser, mas é pelo para-si que o sentido do ser aparece. Esta totalização do ser não acrescenta nada ao ser, ela é apenas a forma como o ser se desvela como não sendo o para-si, a maneira como há ser; ela [essa totalização do ser] aparece fora do para-si, escapando a qualquer alcance, como aquilo que determina o para-si no seu ser.» (*id, ibid.* Os parêntesis são meus)

2. DESEJO DE SER EM-SI-PARA-SI

Se no capítulo anterior se apresentaram os termos da relação e em relação, aqui determina-se a forma de ser da consciência no seio da relação em si.

Antes de analisar a escolha metodológica sartriana no aprofundamento da compreensão do projeto existencial, é necessário perguntar porque é que a realidade humana escolhe. Por que razão este nada ontológico que nos define aspira continuamente à plenitude de ser? Porque aspira o para-si a ser realmente preenchido, mesmo que isso esteja para si sempre adiado, já que ele é «totalidade destotalizada que se temporaliza num inacabamento perpétuo», ainda que seja «o para-si na sua presença ao ser que faça com que haja todo o ser»? Porque é que ele é desejo incessante de ser em-si?... Em termos sartrianos: Porque é que a realidade humana aspira à síntese impossível do em-si-para-si?... Sartre escreve:

«[...] isso pelo qual o para-si reclama o em-si é precisamente a totalidade destotalizada «Em-si nadificado em para-si»; noutros termos: o para-si projeta ser enquanto para-si, um ser que seja aquilo que ele é» (SARTRE, 1943: 611).

A consciência enquanto para-si, não podendo ser o Ser que não é, ou seja, não podendo ser em-si, ela age sobre si mesma nadificando aquilo que lhe aparece como

diferente de si. Se ela é um nada de ser, ela não pode projectar para fora de si algo que ela não é, ela não pode significar ser sendo nada. Ela só pode trazer ao mundo o nada que ela é. Só assim se pode compreender o sentido da expressão:

«O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo» (SARTRE, 1943: 59)

O ser do homem é ser nada e esse nada que ele é, constitui o único contributo que ele pode dar ao mundo. Só trazendo o nada ao mundo, ele pode reconhecer-se nele, identificar-se, tornando-se o seu próprio fundamento, enganando assim a contingência e a facticidade que definem a sua condição no mundo e que, no mesmo gesto, o determinam a ser livre.

«É por isso que o possível é pro-jetado em geral como aquilo que falta ao para-si para se tornar em-si-para-si; e o valor fundamental que preside a esse projeto é justamente o em-si-para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que seria o seu próprio ser-em-si pela pura consciência que ela teria de si mesma. É a esse ideal que podemos chamar Deus. Assim podemos dizer que aquilo que torna mais facilmente comprehensível o projeto fundamental da realidade humana é que *o homem é o ser que projeta ser Deus*» (SARTRE, 1943: 626 ☐ [O itálico é meu]).

Deus aparece aqui como «valor e objetivo supremo da transcendência», como ideal tão sedutor quanto fugidio, como isso que traria a nós a plenitude do ser de que carecemos. Através dessa realização última, a consciência deixaria de ser nada e passaria a ser o Ser, ela não precisaria de sair de si para poder significar-se, ou seja, ela teria em si mesma o seu próprio fundamento, o que significa que ela se permitiria ser *em-si-para-si*.

«Assim [cito] a minha liberdade é escolha de ser Deus e todos os meus actos, todos os meus projectos traduzem esta escolha e traduzem-na de mil maneiras possíveis, porque ela é uma infinidade de maneiras de ser e de ter» (SARTRE, 1943: 660).

Por que razão Sartre introduz aqui a distinção entre ser e ter no seio da consciência?... Na verdade, não se trata de uma oposição, mas de dois movimentos orientados num só objectivo, ou seja, ser e ter são apenas duas interpretações de uma mesma situação fundamental. Ao articular o desejo através destas duas

categorias, Sartre frisa apenas as duas modalidades possíveis da existência. Por um lado, a consciência é “desejo de ser” algo que não é ela mesma, ou seja, enquanto para-si ela procura conferir-se a si mesma diretamente a legitimidade de em-si-para-si (uma legitimidade de ser que é a sua, não a do mundo: é desejo, não efectividade que lhe poderia ser conferida a partir de fora). Por outro lado, a consciência enquanto “desejo de ter” o ser, visa apropriar-se do ser que ela não tem nem pode ter. No entanto, este visar que a faz sair de si, esta exteriorização intencional que «[...] visa o para-si sobre, no e através do mundo» (SARTRE, 1943: 644) é o meio pelo qual ela se torna existência.

Diz-nos Sartre que o desejo de ter visa o mesmo que o desejo de ser, na medida em que apenas desejando ter o ser, ela pode legitimar-se enquanto ser para-si, mesmo se nunca poderá realizar-se efectivamente enquanto ser em-si-para-si. Essa possibilidade que a faria ganhar o Ser, esse ser que continuamente está aí como horizonte de todas as suas possibilidades, está-lhe vedada. Atingir essa condição última, seria aniquilar o seu próprio nada, seria tornar-se coisa, deixando de ser livre, seria perder a sua facticidade e ganhar a eternidade das coisas que, por serem eternas, não precisam de se conquistar. A condenação constitutiva a que a consciência está obrigada, define o seu próprio projecto: ela é um nada que tem de se fazer existência. Existir é, portanto, projectar-se naquilo que não se é, conquistar-se em terras estranhas; aventurar-se por necessidade de constituição de si mesma enquanto um outro. Existir é, numa só palavra, desejar-se!

3. DA ONTOLOGIA À PSICANÁLISE DAS COISAS

Partindo do contributo da ontologia que oferece uma concepção da consciência como falta de algo diferente de si, que se traduz justamente pelo desejo de ser isso que ela não é, Sartre é levado a questionar-se acerca da escolha fundamental que parece impulsionar cada realidade humana a persistir na conquista do seu ser, na realização do seu projeto existencial. Se a ontologia pode desvelar «a origem *verdadeira* das significações das coisas e a sua relação *verdadeira* com a realidade humana» (SARTRE, 1943: 649), se ela pode fornecer as pistas, ela não consegue resolver o enigma inerente à própria escolha. Se as coisas

têm um sentido ontológico através do qual (e no qual) nós nos fazemos, de que forma determinam elas a nossa escolha? Porque escolho isto e não aquilo?

Neste sentido, Sartre decide-se na parte final de *L'Être et le Néant* por uma outra abordagem metodológica, que em grande medida já vinha sendo esboçada desde *L'Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), um texto que já se dava como objectivo lançar as bases teóricas para (aquilo que Sartre chamou) uma fenomenologia psicológica ou uma psicologia fenomenológica, que tomava especial apoio na crítica das teorias oriundas da *Gestaltpsychologie*, da psicanálise freudiana e assentava amarras na fenomenologia.

Em *L'Être et le Néant*, depois de se adentrar no campo da ontologia, Sartre conclui que o método que deveria começar a responder ao carácter existencial presente em todas as escolhas do ser humano seria a psicanálise. Não a psicanálise tradicional de base freudiana, na medida em que a consciência sartriana ao definir-se como irremediavelmente livre, é incompatível com a estrutura tripartida da primeira tópica freudiana (inconsciente, pré-consciente, consciente); para além do facto de Sartre ter desenvolvido uma especial urticária a certas noções como as ideias de recalcamento ou de censura, que obrigariam a uma redefinição da noção de consciência em Sartre (ela não poderia definir-se como um nada de ser, na medida em que teria de albergar em si conteúdos psíquicos); e ainda de recusar, em nome da liberdade radical da consciência, a ideia de que a sexualidade seria um critério *a priori* para compreender a escolha fundamental manifestada em todas as condutas da realidade humana.

Demarcando-se assim do plano da psicanálise freudiana, Sartre aproxima explicitamente o seu projeto da tentativa de Bachelard de fundamentar uma psicanálise das coisas.

«Trata-se simplesmente de tentar uma psicanálise das coisas. É aquilo que o Sr. Bachelard tentou com bastante talento no seu último livro, *L'eau et les rêves*» (SARTRE, 1943, 646).

Compreende-se a admiração de Sartre pela obra do “Sr. Bachelard” atendendo à importância acordada por este último à articulação entre a imaginação e a racionalidade, que podem ser noções complementares ou conflituais, conforme impedem ou favorecem o conhecimento dos fenómenos. Apesar da aproximação

filosófica e literária do conceito de imaginação em Bachelard ser uma iniciativa bastante querida para Sartre, o seu projecto acaba por se distanciar deste como também já se tinha distanciado de Freud. Isto em dois pontos fundamentais: primeiro, porque contrariamente a Bachelard, Sartre considera que para compreender a escolha de um homem é necessário decifrar antes de mais a natureza objetiva daquilo que ele escolhe. Ora, no caso de Bachelard, o recurso contante à imaginação material dos poetas continua a determinar o carácter da escolha ao nível da subjetividade. Segundo ponto de distanciamento, que foi também um dos pontos criticados a Freud: para Sartre devem ser abandonados os princípios *a priori* que fazem do homem uma sexualidade ou uma vontade de poder. É necessário supor uma psicanálise das estruturas pré-sexuais, uma psicanálise das estruturas ontológicas das coisas, para compreender a maneira como nós nos definimos nelas e a partir delas.

Realçando o carácter objetivo da escolha na sua opção metodológica, Sartre defende-se da possibilidade de que a consciência possa criar um sentido de si através do mundo, independentemente da forma como esse mesmo mundo se fenomenaliza à consciência. É certo que a consciência pode constituir-se em devaneio, escolhendo ficcionar sobre a *Erscheinung*, refazendo a forma como o mundo lhe aparece, mas mesmo para ficcionar sobre os fenómenos é necessário que a consciência se constitua nessa mesma experiência de, com e entre as coisas.

«Não é ao nível do gosto pelo doce ou pelo amargo que a escolha livre é irredutível, mas ao nível da escolha do aspetto de ser que se revela *através e pelo* doce, o amargo, etc.» (SARTRE, 1943: 646).

Se escolhemos como somos, fazemo-lo apenas porque somos nisso que escolhemos. E desta forma, a tarefa de que uma psicanálise das coisas se deve ocupar é de revelar o sentido ontológico daquilo que escolhemos para nos descobrirmos nessa revelação. No entanto, as coisas não se entregam de uma vez por todas na totalidade do seu ser: «[...] aquilo que nós escolhemos é uma certa maneira do ser se descobrir e de se fazer possuir» sempre numa situação concreta e individual. Por outro lado, a psicanálise das coisas ofereceria um método de decifração objetivo que não precisaria de um reenvio prévio ao sujeito da escolha, pois:

«[...] o homem, sendo transcendência, estabelece o significante pelo seu próprio aparecimento e o significante, por causa da estrutura mesma da transcendência, é um reenvio constante a outros transcendentais que podem decifrar-se sem recurso à subjetividade que o estabeleceu» (SARTRE, 1943: 648).

O que significa que no momento em que me transcendo em ser numa determinada coisa, determino-a como tendo tal ou tal aspecto conforme a situação concreta em que me aparece. No entanto, na medida em que sou procura incessante de um ser que me falta e que o meu projeto se cruza com o projeto de outros indivíduos, encontramo-nos necessariamente a significarmo-nos através das mesmas coisas independentemente da subjetividade que estabeleceu esse mesmo sentido.

Não há assim qualidade independentemente da mediação nadificadora do para-si e qualquer qualidade mostra o ser por inteiro, por exemplo: o azul do céu revela o céu todo inteiro, o que significa que ver “azul do céu” se transforma no símbolo do céu, que seria impossível de apreender num único perfil. Neste sentido, Sartre concebe a existência de um simbolismo existencial das coisas, que permite uma satisfação simbólica do desejo de atingir a plenitude do sentido do em-si. Observamos aqui também o dedo de Bachelard, no peso que o simbolismo tem no momento de definir o ser humano através da materialidade do mundo que o rodeia: as coisas significam-nos, na medida em que por elas nos significamos a nós mesmos. Existe uma intencionalidade que, na medida em que nos transcende nas coisas, nos reenvia a nós mesmos, significando-nos por meio e no meio delas.

«Em cada apreensão da qualidade há um esforço metafísico para escapar à nossa condição, para trespassar a manga de nada do «há» e penetrar até ao em-si puro. Mas nós só podemos evidentemente apreender a qualidade como símbolo de um ser que nos escapa totalmente ainda que esteja totalmente aí, diante de nós, ou seja, em suma, fazer funcionar o ser revelado como símbolo do ser em-si.» (SARTRE, 1943: 650)

Aqui o recurso ao simbolismo, permite estabelecer a limitação da apreensão, ou da apropriação plena do em-si pelo para-si: significar não é tomar posse do ser que não se é, mas ganhar o seu próprio ser, escolhendo-se em cada espaço-tempo do percurso. É acerca destas escolhas que a psicanálise pode pronunciar-se. Ela deve portanto questionar-se acerca do teor metafísico de qualquer revelação percetiva

do ser, de forma a «determinar o projeto livre da pessoa singular a partir da relação individual que a une a esses diferentes símbolos de ser» (SARTRE, 1943: 660), que necessariamente são símbolos de coisas. A consciência não se escolhe independentemente delas porque «de uma maneira geral não há gosto ou inclinação irredutível. Eles representam todos uma certa escolha apropriativa do ser». O papel da psicanálise existencial é comparar e classificar todas essas escolhas (Cf. SARTRE: 1943: 662), intencionalidades da consciência, de forma a poder através do seu próprio descobrir-se entre coisas, adentrar-se no sentido dessa escolha originária, desse desejo primordial que a fez sair de si e a lançou irremediavelmente no mundo.

Termino com uma citação de Sartre em «*L'homme et les choses*», cuja beleza é proporcional à clareza daquilo que aqui pretendi expor:

«Aquilo que encontramos em todo o lado, no cinzeiro, na agulha do fonógrafo, no mel da fatia de pão, somos nós mesmos, sempre nós. E esta gama de sentimentos surdos e obscuros que divulgamos, já os temos – ou melhor, já éramos esses sentimentos. Só que eles não se deixavam ver, eles escondiam-se nos arbustos, entre as pedras, quase inúteis. Porque o homem não está recolhido em si mesmo, mas fora, sempre fora, desde o céu até à terra. O seixo tem um interior, o homem não: mas ele perde-se para que o seixo exista. [...] Trata-se assim menos, a meu ver, de adquirir sentimentos novos do que de aprofundar a nossa condição humana.» (SARTRE, 2010: 319)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- SARTRE, J.-P.: *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard ↗ Folio, 1943.
- _____ : *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris, Gallimard ↗ Folio, 2003.
- _____ : «Cahiers d'une drôle de guerre» in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris, Gallimard ↗ La Pleiade, 2010.
- _____ : *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Hermann, 1995.
- _____ : «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» in *Situations Philosophiques*, Paris, Gallimard ↗ Tel, 1990.
- _____ : «L'homme et les choses» in *Situations I*. Paris, Gallimard, 2010.

OS CAMINHOS DA MORAL EM SARTRE: DA TEORIA À NARRATIVA

Thana Mara de SOUZA
Universidade Federal de Espírito Santo (UFES)

RESUMO: Partindo da análise do texto inacabado *Cadernos para uma moral*, pretendemos mostrar como havia, ali, ainda, uma tentativa de esboçar uma teoria sobre a moral sartriana; a qual, no entanto, não poderia de modo algum ser teorizada como um Tratado acabado, mesmo porque a moral é compreendida como uma questão de criação e invenção incessante. Sendo assim, é necessário pensar a moral de uma outra forma — mais da forma descritiva, narrativa, que teórica -- e é exatamente essa passagem que pretendemos analisar a partir da leitura do livro acima citado, inacabado, e do livro escrito já no final da vida de Sartre, *O idiota da família*.

Partindo da noção de uma moral como construção, como uma totalidade que nunca será totalmente totalizada, pretendemos mostrar que essa moral de modo algum pode ser tratada como uma Verdade no sentido de algo estabelecido e possível de ser alcançada de modo universal e eterno; mas deve ser tratada como uma descrição de determinados homens em determinadas situações - portanto; mais como uma descrição narrativa, como se vê em *O idiota da família*, na tentativa de compreender as atitudes de um certo homem diante das circunstâncias vividas por ele (no caso, Flaubert).

PALAVRAS-CHAVE: Sartre; Moral; Teoria; Narrativa

ABSTRACT: Breaking of the analysis of the unfinished text *Notebooks for a moral*, we intend to show as it had, there, still, an attempt to sketch a theory on Sartre's moral; which, however, could not be theorized as one finished Treated, exactly because the moral is understood as a question of creation and incessant invention. Being thus, it is necessary to think the moral of one another form - more of the descriptive form, narrative, than the theoretician form - and this passage is what we exactly intend to analyze by the reading of the book above cited, unfinished, and of the written book in the final of the Sartre's life: *The family Idiot*.

Based on the notion of a moral as construction, as a totality that never will be totally totalized, we intend to show that this moral by no means can be dealt with as a Truth in the meaning of something established and possible to be reached in universal and eternal way; but it must be dealt with as a description of determined men in determined situations - therefore; more as a description narrative, as it is seen in *The Family Idiot*, in the attempt to understand the attitudes of a certain man in front of the circumstances lived by him (in this case, Flaubert).

KEYWORDS: Sartre; Morality; Theory; Narrative

A moral está presente ao longo de todas as obras de Sartre, mas não encontramos quase nenhum momento em que ela é tratada de forma mais teórica e sistematizada. Do mesmo modo que a arte, a moral aparece como questão constante, mas mais como questionamento do que como teoria. Mas o fato de não aparecer de forma sistematizada não significa de modo algum que não é uma questão importante, pelo contrário: é uma questão essencial e concreta que ultrapassa qualquer conceitualização possível.

De certo modo, podemos dizer que a moral é uma necessidade e ao mesmo tempo impossibilidade para Sartre. Necessária porque toda ação humana, fruto do fundamento sem fundamento de todas nossas ações, a liberdade, implica portanto uma total responsabilidade por tudo que fazemos. Mas impossível porque justamente não há base a partir da qual possamos fundá-la: se todo ato se dá na esfera da moralidade, todo ato é moral justamente porque tem como base a liberdade absoluta e concreta, a liberdade que não é fundamento de ser. E se é assim, como criar então uma ética normativa, como sistematizar por meio de um tratado a Moral?

Há alguns momentos em que Sartre tenta mais sistematicamente mostrar como seria sua moral, mas esses momentos nunca são efetivamente terminados. Podemos perceber esse movimento ao longo da trilogia *Les chemins de la liberté* (1981), no caminho de Mathieu da total transcendência e alienação a uma ação que assume a imanência, levando-o, assim, a assumir que a liberdade não se distingue da libertação. No entanto, esse caminho não é concluído: Sartre desiste de continuar a escrever o romance e desiste justamente no momento em que uma moralidade autêntica se torna visível. O que vemos no primeiro romance ¶ *A idade da razão* ¶ é Mathieu recusar toda e qualquer forma de comprometimento real, identificando a liberdade com um absoluto alheio ao concreto, com um estar disponível para tudo que era, na verdade, estar disponível para nada. E de modo geral, embora cada vez mais inserido na concretude histórica com a explosão da Segunda Guerra Mundial, embora cada vez mais com momentos de lucidez, as atitudes de Mathieu não se modificam muito no segundo e terceiro volumes da trilogia. É certo que no terceiro volume Mathieu está com os companheiros de guerra, lutando, mas mesmo no

momento de maior ação, sua preocupação é, ainda, com os valores eternos. Como bem diz Gérard Prince, esse momento é essencial para uma conversão de Mathieu, mas ainda não é o momento em que ele tem consciência das consequências reais de sua ação, já que sua preocupação é ainda com a eliminação dos valores:

«Et la fin de La Mort dans l'âme projette le lecteur dans le futur: "Demain viendront les oiseaux noirs". De même, il n'est pas vrai que les actions des personnages soient prévisibles, qu'elles donnent à ces romans l'aspect d'une démonstration. Au contraire, il est surprenant de voir Daniel épouser Marcelle, de voir Mathieu faire le coup de feu. Ce dernier épisode montre d'ailleurs très bien à quel point certains critiques se sont trompés parce qu'ils voulaient prouver à tout prix l'existence d'une thèse dans La mort dans l'âme. Mauride Nadeau prétend qu'on peut facilement prévoir le dernier acte de Mathieu: un héros sarrien doit finir par s'engager. Mais Nadeau n'a pas vu que cet acte n'est pas un acte d'engagement; c'est, au contraire, un acte "pour rien", manifestation d'une liberté terroriste, non responsable: "Il tirait sur l'homme, sur la Vertu, sur le Monde: la liberté, c'est la Terreur..."» (PRINCE, 1968: 15-16)

É no quarto volume, inacabado, que vemos Mathieu realmente compreender que a liberdade significa libertação, que o ser livre implica o se engajar no dia-a-dia, ajudando pessoas a fugirem do campo de concentração... Um filósofo que cai de seu sobrevôo na terra, na lama, na história e que percebe que é ali que sua liberdade se faz. E é exatamente o caminho oposto que é trilhado por seu amigo Brunet, um dos líderes do Partido Comunista Francês, que inicia os romances obedecendo totalmente ao Partido, como se não houvesse nenhuma possibilidade de questionamento, de transcendência. Brunet e o PCF eram a mesma pessoa, se identificavam de tal forma que Brunet não se diferenciava em nada daquilo que o Partido mandava fazer. Mas também nesse quarto volume, prisioneiro no mesmo lugar que Mathieu, Brunet descobre sua transcendência, descobre que a libertação não se diferencia da liberdade, que, portanto, suas ações sempre indicam um transcender-se em relação ao futuro e aos outros e que, por ser assim, foge a uma total imanência, foge à identificação da ação com o ser absoluto. E o que Brunet faz, nesse quarto volume, é questionar o PCF, é perceber que ele não é ☐ no sentido de ser-em-si ☐ o Partido.

O que se esboça nesse quarto volume é o encontro da transcendência com a imanência, é Mathieu reconhecendo seus atos e Brunet percebendo que seus atos não o faz ser-em-si o Partido... mas como descrever essa autenticidade? Como

mostrar a indistinção entre liberdade absoluta e processo de libertação? Fazer isso não seria, de certo modo, colocar um conteúdo em algo que é compreendido justamente por ser uma forma sem conteúdo, sem fundamento? Indicar Mathieu e Brunet autênticos não poderia ser, de certa forma, um flerte com uma ética normativa?

Embora esse não tenha sido o motivo principal pelo qual Sartre tenha abandonado a continuação do romance¹⁶⁶, com certeza contribuiu para tornar esse quarto volume inacabado. Rapidamente podemos perceber aqui a necessidade de se mostrar esse caminho e descaminho, mas a impossibilidade de mostrá-lo como caminho acabado, fixado.

É o que também podemos perceber em *O ser e o nada*. Mais do que os caminhos da liberdade, vemos ali os descaminhos da liberdade, a ênfase na descrição do homem que foge de sua liberdade e estabelece uma relação de inferno com o outro. O que, de modo algum, significa a impossibilidade de sair dessa relação de má-fé e inautenticidade. É o que Sartre indica, mas apenas indica, por meio de uma nota:

«[...] embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui.» (SARTRE, 1999: 115)

E por fim, termina seu ensaio de ontologia fenomenológica mostrando que a continuidade necessária dessa ontologia é justamente uma moral.

E é exatamente a esse trabalho que Sartre se dedica logo depois: à escrita de um livro sobre a moral, que seria publicado, inacabado, apenas postumamente com o nome de *Cadernos para uma moral* (1983). Vejamos como a moral aparece nessa única tentativa mais teórica de tratar a questão.

¹⁶⁶ Há vários outros elementos a serem levados em conta, como a questão - essencial - de querer atingir mais rapidamente um público e de forma mais coletiva, o que o teatro possibilita melhor, e também a de tratar mais concretamente das situações limites (mais facilmente colocadas em ato por meio do teatro).

Sartre começa a escrever logo depois do término de *O ser e o nada* e persiste por cerca de dez anos, quando então desiste de continuar. Mas esse livro abandonado só veio a público após a morte de Sartre, mesmo porque ele proibia a publicação desses textos em vida (não porque não concordasse com eles, mas porque enquanto vivia, o livro ainda poderia ser terminado, ainda poderia ter alguma modificação).

E o que vemos ao longo de vários fragmentos – alguns com apenas uma pequena frase e outros com textos longos – é a ênfase em pensar a moral como construção, como criação; que não se dá por meio do imaginário, mas que é tão criação quanto, já que não há um fundamento estabelecido, uma base concreta e sólida a partir da qual podemos nos fazer. Ou, em outras palavras, como Sartre já mostrava em *O ser e o nada* e em *O existencialismo é um humanismo* (1984), a existência precede a essência, o fazer antecede o ser, de modo que nenhuma moral universal abstrata (que está do lado do ser) pode realmente dar conta das decisões concretas e pessoais.

É o que podíamos ver no exemplo contado por Sartre na conferência *O existencialismo é um humanismo*, do rapaz que tinha dúvidas se cuidaria da mãe ou iria para a Resistência vingar a morte do irmão. Que moral universal abstrata poderia dar a resposta a ele? A moral religiosa? Mas a fórmula "amai-vos uns aos outros" não indica, nesta específica situação, quem se deve amar, e é disso que essa situação trata, pois nos momentos de conflito o amar um é sempre não amar o outro. A moral kantiana traria o mesmo problema: tratar o outro como fim é, no caso, tratar o outro como meio. E uma escolha é necessária. Em que se basear para essa escolha angustiante? Em nada, ou melhor, em nós mesmos, que não somos fundamentos do ser, mas somos liberdade que se projeta e se lança no mundo, não de forma voluntária mas como condenação.

E é o que Sartre enfatiza em *Cadernos para uma moral*. Ali podemos ver, em vários fragmentos, o quanto essa moral é criação, construção do mundo que é ao mesmo tempo construção de nós-mesmos e que é ao mesmo tempo construção da realidade humana. Toda ação é moral, já que é fruto do fundamento sem fundamento, fruto da liberdade, e toda ação é, portanto, criação: «*Toute action est création. Création du monde, de moi-même et de l'homme*» (SARTRE, 1983: 129).

Sendo assim, toda ação de cada homem mostra as escolhas realizadas por ele, e essas escolhas, ao se colocar no mundo, revela os valores, valores que sempre são individuais mas que, ao mesmo tempo, sempre visam ao universal. A moral é, desse modo, uma certa fusão entre o particular e o universal, não de forma a se constituir uma síntese acabada, mas como uma convivência tensa desses dois opostos. Os valores não são colocados de forma universal e abstrata, mas esses valores colocados por cada sujeito são jogados ao mundo como se fossem universais.

É por isso que Sartre mostrará que a moral é um empreendimento individual, subjetivo e histórico que se dirige a um universal, mas não mais ao universal abstrato (formalismo kantiano), mas ao universal concreto (conjunto de homens que se encontram na mesma situação histórica). Há aqui uma tentativa de sair do absolutismo abstrato que coloca o ser acima do fazer, mas também a tentativa de não cair num total relativismo, em que cada um escolhe seus valores e é indiferente aos valores do outro.

O drama [] e essa é a palavra correta [] é que esse universal não existe indiferente e independente da concretude, da situação de cada sujeito. Trata-se não de uma filosofia de sobrevôo, que postula o Ser e uma Moral Universal que salva os homens no absoluto, mas de uma filosofia encarnada, que descreve uma moral que só existe na medida em que se faz, em que revela as escolhas realizadas por determinado homem em determinada situação.

Não poderíamos ter, partindo das bases ontológicas colocadas em *O ser e o nada*, nas quais o homem é vazio que se dirige ao ser, em uma negação em relação ao mundo e em relação a si mesmo [] e portanto, sem identidade alguma [] uma moral que contivesse preceitos e normas dadas por alguma Essência ou Natureza. Se o que existe em primeiro lugar é a existência, a moral agora se identifica com o próprio fazer-se no mundo e ao fazer o mundo, fazer-se a si mesmo e aos outros nele. Por isso, essa moral só pode vir do singular, do particular, das escolhas feitas nos momentos de crise. No entanto, e isso é preciso deixar claro, se a moral tem como fundamento apenas a liberdade que nada fundamenta, não temos, como poderíamos imaginar em um primeiro momento, um relativismo moral: não se trata, em Sartre, de pensar a moral como a escolha realizada por cada homem que não se reflete nas escolhas de um certo grupo, de uma certa situação histórica em comum. Para o filósofo francês, a escolha individual é ao mesmo tempo colocação de um universal,

de uma imagem da realidade humana que não tem, por sua vez, como se basear em nada além da própria escolha contingente da liberdade.

O que podemos perceber em *Cadernos para uma moral* é a tentativa de pensar a moral sempre na esfera da convivência tensa entre os contrários, uma tentativa de não partir de um Ser que ignora a existência (o Absolutismo das Normas, o Universal abstrato, uma total transcendência) mas sem cair, assim, num relativismo total (numa total imanência).

É o que vemos por meio de algumas outras imagens colocadas por Sartre nesse livro. Como sabemos desde *O ser e o nada*, o homem, Para-si, é o desejo necessário e vão de ser Em-si-Para-si. Se não temos como não ser esse desejo, também não temos como realizá-lo. Fracassamos portanto nessa busca pela completude. Mas o que importa a Sartre em *Cadernos para uma moral* é o passo seguinte: como lidamos com esse fracasso? Na maior parte das vezes, o mascaramos, mas também podemos assumi-lo de formas diversas. E é isso que nos interessa mostrar agora. De modo um tanto esquemático, mesmo porque estamos diante de inúmeros fragmentos, poderíamos dizer que existem três modos distintos de assumir esse fracasso: por meio do que chamaremos de A paixão de Cristo (ou o Paraíso); por meio do que chamaremos de A paixão do Poeta (ou o Inferno); ou ainda por meio do que chamaremos A paixão do Convertido (ou o Purgatório).

Vejamos como se dão esses três modos de assumir o fracasso do desejo de completude:

Na paixão de Cristo, esse fracasso é na verdade assumido em prol de uma Vitória maior. Ele não é mascarado, mas ele é compensado em outro mundo.

«*Le projet de juger chacune de mes opérations un échec devient naturellement projet de réaliser indubitablement toute opération comme échec. Et, pour finir, l'échec devient Passion. Dans la Passion du Christ, en effet, le corps individuel et particulier indique vers l'Universel qui est au ciel et qui s'incarne. L'échec du Christ est incarnation de l'Universel dans le Particulier, destruction du Particulier, et ainsi pure affirmation de l'Universel. L'échec absolu devient indication de l'impossibilité absolue pour l'homme d'être-dans-le-monde.*» (SARTRE, 1983: 454)

O que Cristo faz é assumir o fracasso, torná-lo uma paixão, mas uma paixão que faz aparecer o Universal como afirmação e salvação. O fracasso de ser-no-mundo é assumido mas compensado pela salvação no Universal.

Outro modo de lidar com o fracasso do desejo de ser é por meio do que chamaremos de A paixão do Poeta.

«La poésie sauve l'échec en tant que tel, persuade à l'homme qu'il y a un absolu. Cet absolu c'est l'homme. Mais elle ne le dit pas clairement. La poésie c'est le salut de la poursuite de l'Etre vu du point de vue d'une réflexion non convertie.» (SARTRE, 1983: 46)

O poeta é aquele que, diferente de Cristo, assume o fracasso não para compensá-lo mas para vivê-lo, para realmente assumi-lo. No entanto, e é isso que distinguirá o poeta do homem autêntico, é que esse assumir é um passo necessário mas insuficiente. O assumir o fracasso não deve ser o tornar a vida impossível ou o Inferno.

É, pois, necessário dar um passo além desse e fazer do fracasso a condição mesma de existência.

«La poursuite de l'Etre c'est l'enfer. L'échec peut conduire à la conversion. Il peut aussi être nié de mauvaise foi. S'il est aimé et reconnu à la fois, sans conversion ou en dehors de la conversion, c'est la Poésie. L'homme authentique ne peut pas par la conversion supprimer la poursuite de l'Etre car il n'y aurait plus rien. Mais il peut aussi aimer se perdre, alors il est poète. Malédiction issue de poésie, c'est-à-dire de l'amour à l'échec. Amour de l'impossible. L'homme authentique ne peut pas faire qu'il ne soit par quelque côté poétique.» (SARTRE, 1983: 42)

O homem autêntico, o homem que realiza a reflexão de conversão, é aquele que assume o fracasso, e faz de sua perdição de ser a salvação do existir. Nessa assunção do fracasso de ser, ele comprehende que sua existência não é ser, mas fazer. Ele comprehende que sua condição humana é totalmente ambígua, já que é uma busca por uma síntese que não pode se fazer.

«Elle (l'authenticité) découvre que le seul projet valable est celui de faire (et non d'être) et que le projet de faire ne peut lui non plus être universel sans tomber dans l'abstrait (...). Le projet valable est celui d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens.» (SARTRE, 1983: 491)

Assim, o que o homem autêntico descobre, ao assumir o fracasso de ser, é que o projeto humano é o de existir, o de fazer, o de agir. A compreensão do fracasso não leva ao desespero mas à assunção de nossas próprias vidas.

E o que podemos mostrar a partir desses três modos de se relacionar com o fracasso?

Que a moral não pode mais ser pensada como uma total transcendência (do mesmo modo como Mathieu pensava a liberdade no início da trilogia), como Valores Universais Abstratos que se aplicam a todos os homens em todas as situações, indiferente às particularidades de cada situação, de cada homem. A moral não é mais um Cristo que, se assume o fracasso da existência, salva-se pelo Ser, pelo Universal.

Mas também isso não deve significar pensar a moral como uma total imanência (do mesmo modo como Brunet pensava a liberdade e suas ações no início da trilogia), como vindo de uma particularidade totalmente indiferente ao grupo, à condição humana. Não se trata de fazer do fracasso de ser a impossibilidade do fazer.

Ou seja, Sartre não elimina as dicotomias mas as pensa de modo a não separar os termos de forma concreta. O partir do particular leva ao universal, o qual, por sua vez, está intrinsecamente ligado ao particular (o universal é encontrado na história; assim como o absoluto é encontrado no relativo). O ser-no-mundo não elimina a transcendência, a qual, por sua vez, não pode ser pensada sem estar-no-mundo, sem ser imanência.

E é assim que a moral pode ser entrevista por meio desses *Cadernos*: nunca absolutismo e ao mesmo tempo nunca relativismo, nunca um universal e nunca um só particular. Se os valores vêm das ações de cada homem em cada situação, baseadas apenas na liberdade, que é o fundamento sem fundamento de todas as ações e valores, é impossível então pensá-los a partir de uma moral normativa absoluta abstrata. Mas, por outro lado, ao colocar nossos valores no mundo, tendemos a universalizá-los concretamente, a escolher a imagem de homem - o que, por um certo lado, foge do total relativismo.

Mas como então retratar essa moral que não pode ser fixada, que não pode ser vista senão como construção sem bases sólidas e que, se é individual, exige, no entanto, uma pretensão ao universal concreto, à completude?

Para isso, é necessário um outro método que o apresentado em *Cadernos para uma moral*, e um método que é exposto justamente em *Questões de método* e tentado concretamente em outro livro inacabado, *O idiota da família*. E é isso que ao menos indicaremos um pouco para terminar o artigo.

Em *Questões de método*, texto que acabou sendo publicado como o que antecede a *Crítica da Razão dialética* (2002), Sartre dialoga com a história da filosofia e mostra qual seria, para ele, o papel do existencialismo. Mais do que uma filosofia totalmente distinta do marxismo, ou que uma idéia que se dissolve totalmente nele, o existencialismo seria uma ideologia no sentido de fornecer instrumentos para a filosofia de sua época, algo extremamente necessário, já que o marxismo se encontrava esclerosado, tinha esquecido Marx e colocado a teoria de um lado e a práxis do outro, fazendo desta apenas algo a ser adequado e explicado por aquela, absorvendo, portanto, o homem na Idéia, e colocando Valéry como um intelectual pequeno-burguês sem se lembrar que nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry.

Contra Engels que diz que na falta de Napoleão um outro teria ocupado seu lugar (fazendo com que o caráter concreto desse homem se torne um caráter ideológico abstrato), o existencialismo «[...] recusa abandonar a vida real aos acasos impensáveis do nascimento para contemplar uma universalidade que se limita a se refletir indefinidamente em si mesmo» (SARTRE, 2002: 55). O que é essencial ao existencialismo é compreender esse encontro do universal com o particular, essa tensão que é a relação entre o indivíduo e a História – o que seria possibilitado pela compreensão de certas mediações como a família e o grupo.¹⁶⁷

O que Sartre propõe nesse texto é uma dialética do subjetivo e do objetivo, a necessidade conjugada da “interiorização do exterior” com a “exteriorização do interior”, sem que uma desapareça na outra, como podemos ver neste trecho:

«Nosso método é heurístico, ensina-nos algo de novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo. Sua primeira preocupação é, como a do marxista, encontrar o lugar do homem em seu contexto (...). O único meio de que dispõe é o ‘vaivém’: este determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia. Longe de tentar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa.» (SARTRE, 2002: 103-104)

¹⁶⁷ Tanto a psicanálise quanto a sociologia seriam para Sartre ciências que possibilitariam compreender as mediações da família e do grupo, que nos levaria então à compreensão dessa relação tensa entre o indivíduo e a História, uma relação que não levaria de modo algum ao esquecimento de nenhum desses dois termos. O sujeito vive na História mas não se dissolve nela, assim como a História é feita por esse sujeito mas não apenas por ele.

Desse modo, não temos aqui a proposta mais caracteristicamente “contemporânea”, que visa à dissolução das separações. Mas também não vemos, ao longo da filosofia de Sartre, uma filiação total ao que é caracteristicamente “moderno”, que é a separação de fato entre os termos. Pela citação acima, podemos ver claramente que Sartre não pretende tornar sujeito e História indissociáveis – pelo contrário, é preciso manter esses dois termos separados (assim como universal e particular, absoluto e concreto, metafísica e história, transcendência e imanência). Mas uma separação que, pelo método regressivo-progressivo, se torna “envolvimento recíproco”, se mostra como não separação de fato.

Assim, se em um primeiro momento Sartre tentou ainda escrever uma teoria sobre a moral, depois de *Questões de Método* ele encontra o modo como poderia compreender a moralidade; não mais por meio de uma teoria, mas por meio de uma narrativa que tenta compreender como um determinado sujeito se torna tal sujeito em sua história ─ o que será posteriormente tentado por Sartre em *O idiota da família*, texto que se coloca como narrativa verdadeira, ou verdade fictícia, que mostra a tensão e relação contínua entre sujeito (no caso, Flaubert) e História, de modo a compreender como Flaubert se fez, em determinadas situações históricas, o autor de *Madame Bovary* ─ questão essa que fica para um próximo artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- PRINCE, Gérard. *Métaphysique et technique dans l'oeuvre romanesque de Sartre*. Genève, Librairie Droz, 1968.
- SARTRE, J.-P.: «Les chemins de la liberté» in *Oeuvres Romanesques*. Paris, Gallimard, 1981.
- _____: *O ser e o nada*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- _____: *Cahiers pour une morale*. Paris, Gallimard, 1983.
- _____: *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo, Abril, 1984.
- _____: «Questões de método» in *Crítica da Razão dialética*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.