

## EDITORIAL

### Dossiê:

## I Encontro Paranaense de Estudos sobre Heidegger (Toledo – Unioeste, 2019)

Libanio Cardoso<sup>1</sup>

Guilherme José Santini<sup>2</sup> 1

Organizadores

A publicação do quarto número de *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* compraz à equipe editorial e ao grupo de pesquisa em *Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica*<sup>3</sup>, da UNIOESTE, em que as raízes de nossa revista agora encontram solo cuidado por grupo fixo de colaboradores. Por meio desta nova edição, reafirma-se o propósito de acolher, difundir e colaborar com o incremento da produção filosófica de autores nacionais e internacionais, afiliados a seu campo de especialidade.

No presente número, *Aoristo* reúne artigos resultantes do *I Encontro Paranaense de Estudos sobre Heidegger*, evento organizado pelos professores Roberto Kahlmeyer-Mertens e Marcelo do Amaral Penna-Forte, no seio da Semana Acadêmica de Filosofia da UNIOESTE. O encontro ocorreu no dia 14 de maio de 2019, congregando pesquisadores de destaque nos estudos da fenomenologia heideggeriana do estado do Paraná e articulistas de estados vizinhos; significativa presença da comunidade acadêmica e do entorno, inclusive discentes, enriqueceu o evento. O presente número traz, no dossiê *I Encontro Paranaense de Estudos sobre Heidegger (Toledo – Unioeste,*

---

<sup>1</sup> Email: [libanio\\_cardoso@yahoo.com.br](mailto:libanio_cardoso@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Email: [gsantini@gmail.com](mailto:gsantini@gmail.com)

<sup>3</sup> Grupo de pesquisa cadastrado no diretório do CNPq: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/2686>

Libanio Cardoso

Guilherme José Santini

Toledo, n.º 4, v. 1 (2019) p. 1-4

2019), textos de alguns dos pesquisadores doutores que palestraram naquela ocasião, somando-lhes escritos de autores que não se apresentaram no I EPEH, no entanto afinados ao espírito daquele evento, da revista e, principalmente, do cultivo fenomenológico que vigora e se fortalece, no oeste do estado do Paraná, desde 2013, especialmente em torno aos estudos de Heidegger.

Passemos ao painel de nosso dossiê *I Encontro Paranaense de Estudos sobre Heidegger* (Toledo – Unioeste, 2019), apresentado-lhe autores e temas.

Em seu artigo *As metamorfoses do corpo, espacialidade e transcendência em Heidegger e Kafka*, Marco Casanova (UERJ) problematiza a designação “realismo fantástico”, geralmente referida à prosa de Franz Kafka, quanto aos pressupostos fundamentais em jogo na composição de realidade e fantasia nessa expressão. A filosofia de Heidegger oferece elementos para interpretar Kafka, através da abordagem das “metamorfoses do corpo” impostas ao personagem do conto *A Metamorfose* e de como elas implicam seu próprio modo de ser.

Em *Da historicidade das disposições*, Wagner Félix (UEM) pergunta pela historicidade das *Stimmungen*, em Heidegger. Seu texto enfrenta o caminho – 2  
usualmente mais mencionado que percorrido, dada sua dificuldade – que segue do tratamento da Angústia, em *Ser e Tempo*, às análises do tédio, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*. O propósito é alcançar um tanto mais de clareza quanto à conexão entre disposição e historicidade, tema particularmente difícil no que toca à noção de disposição afetiva “fundamental”, expressão reservada à Angústia em *Ser e tempo*.

O professor Marcos Aurélio Fernandes (UNB), em *O abismo invoca o abismo: uma meditação sobre o pensar e o ser*, retorna a um „mote“ da filosofia ocidental, ao menos desde Parmênides: o nexa entre ser e pensar. A ,coisa‘ do pensar (a expressão é de Heidegger, filósofo com o qual o artigo dialoga) é meditada, por Fernandes, em seu enraizamento fáctico. Na facticidade humana aflora o abismo do ser, pois o humano é em si mesmo abismo. Esse surgimento fáctico da coisa do pensar insta a um *novo pensar*. Como que repercutindo, então, outro eixo do pensamento ocidental, a saber, o pensamento de Heráclito, o texto de Marcos Fernandes afirma que o novo pensar *espera o inesperado*; ouvindo Heidegger, a palavra heraclítica aponta para a concepção de uma ,memória criativa‘: voltada para o porvir e não para a suposição de um dado fixo no passado, a memória criativa enraiza-se à medida que edifica o porvir, que não se mede por qualquer fixidez do ,dado presente‘, representável e já pensado.

Em *Heidegger, Bergson e os caminhos para uma nova compreensão do ser*, Catarina Rochamonte (UECE) retorna aos *physiólogoi*, notadamente a Parmênides, para refletir sobre a diferença interpretativa entre Heidegger e Bergson, no que diz respeito aos

## EDITORIAL

Dossiê: *I Encontro Paranaense de Estudos sobre Heidegger*  
(Toledo – Unioeste, 2019)

gregos. A diversa concepção do Nada – vital para a compreensão renovada do ser, em Heidegger; fonte de falsos problemas, em Bergson – é o caminho desse retorno, em que a história da metafísica é reconsiderada.

O professor *Manuel Moreira da Silva* (UNICENTRO) explora tema atualmente bastante discutido: a constituição de uma clínica que unifique psicanálise e analítica do ser-aí. *De Freud a Heidegger e de volta: O nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica* se propõe abrir a trilha metodológica que conecta as articulações do psiquismo, como vistas desde Freud, às do *Dasein*, em *Ser e tempo*. É a possibilidade mesma de uma *Daseinspsicanálise*; o que o artigo procura fundamentar.

O quarto número de *Aoristo* apresenta também artigos submetidos pela interface *on line* da revista, em regime de fluxo contínuo. Alegria-nos constatar que a revista vem sendo prestigiada por pesquisadores de expressão do cenário acadêmico nacional e internacional; para os editores de *Aoristo*, tem sido motivo de contentamento especial a ligação crescente com parceiros italianos. Nesse espírito recebemos o conjunto das contribuições que se veem no rol de nossa *Varia*.

O professor Marco Aurelio Werle (USP), em *Apontamentos sobre a noção de consciência na fenomenologia de Husserl*, retorna ao tema, central para a fenomenologia, do ser puro da consciência (“seu conceito fundamental”, conforme lembra, no texto, a afirmação de Diemer). A intencionalidade, traço determinante do ser da consciência, não indicaria dualismo, segundo um movimento de interior/exterior, mas o caráter de mobilidade (“dinâmica”) fundamental e pura da presentificação. Werle não deixará, ao final, de abordar críticas à noção husserliana de consciência, como as provenientes da ciência (Piaget) e as que encontramos em alguns fenomenólogos (Husserl, Heidegger).

Outro ponto nodal do pensamento husserliano é discutido no texto subsequente, *A concepção husserliana de Mathesis Universalis a partir da noção de Mannigfaltigkeitslehre*, de Carlos Eduardo de Carvalho Vargas (PUC-PR). O artigo discute a concepção de *mathesis universalis*, considerando que a inflexão propriamente husserliana desse tema cartesiano-moderno (uma *scientia* geral da ordem ou da quantidade) é enraizá-la na lógica pura filosófica, por sua vez contributo decisivo para a relação entre ciência e filosofia em geral. A estratégia da apresentação dessa inflexão é o exame da *Mannigfaltigkeitslehre*, doutrina do múltiplo ou da multiplicidade.

Já em *Why Relativity needs Phenomenology? Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein* Giorgio Jules Mastrobisi (Universidade de Salento, Itália) põe em cena interessante jogo de influência e contrainfluência entre Husserl e Einstein, com o que ciência e filosofia são debatidas em meio à história das

questões. Problemas filosóficos tradicionais (“perenes”) teriam alcançado Husserl diretamente, enquanto Einstein ligar-se-lhes-ia de maneira indireta. O texto recorre a breve exposição do papel de Hermann Weyl, mostrando (1) o quanto sua obra científica aproveita impulsos tomados a Husserl e (2) paralelos entre Weyl e Einstein. A hipótese de Mastrobisi é que os esforços da física teórica einsteiniana, por concernirem a um mesmo campo geral de questões, acabam por corresponder, com seus meios e linguagem próprios, ao âmbito em que o pensamento de Husserl se desenvolve, como se constata na *Crise das ciências europeias*, que repercutiria efeitos das conquistas einsteinianas.

Por fim, a terceira contribuição proveniente da Itália, neste número – de Stefania Mazzone (Universidade de Catania, Itália): *Sovranità come narrazione in Paul Ricoeur*. O texto aborda a teoria ricoeuriana da representação da alteridade como resultado do pensamento sobre a relação entre história e verdade. Nessa relação, constrói-se a identidade individual e coletiva como processo metafórico ou como expressão dramática. A ideia de narração e performance narrativa incide sobre o caráter decisivamente hermenêutico da identidade, e isto diz: sobre a concepção de alteridade. Isto implica reconstrução ética, historiográfica e política de amplo alcance.

Número estabelecido, apresentações feitas, cabe agradecer àqueles que colaboraram para que este trabalho viesse a público. Tal agradecimento se faz nominalmente a começar pelo professor Ademir Menin, que sempre nos assessora nos contatos com o estrangeiro. Aos professores Rafael Saraiva Campos e Eduardo Henrique Silveira Kisse agradecimentos são devidos pelo apoio sempre prestimoso em revisões de textos em língua estrangeira. Somos igualmente gratos a Olavo de Salles, que desempenhou trabalho de digitalização de textos, e a Michele Mocelin, pelo auxílio dedicado à tradução deste prefácio. Por fim, agradecemos ao trabalho engajado de Katyana M. Weyh, que sempre atua na compaginação dos originais e na administração da revista em sua página.

### EDITORIAL

Dossiê: | Encontro Paranaense de Estudos sobre Heidegger  
(Toledo – Uniãoeste, 2019)

## EDITORIAL

### Dossier: I Paraná Meeting of Studies on Heidegger (Toledo – Unioeste, 2019)

Libanio Cardoso<sup>1</sup>  
Guilherme José Santini<sup>2</sup>  
Organizers

The publication of the fourth issue of *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* is a delight to UNIOESTE's editorial team and research group on "Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics"<sup>3</sup>, where the roots of our journal are now under the care of a group of contributors. Through this new edition, it is reaffirmed the welcoming, disseminating and collaborating purpose with the philosophical production increase of national and international authors, affiliated to their field of expertise.

In this issue, *Aoristo* brings together articles resulting from the *I Paraná Meeting of Studies on Heidegger*, an event organized by the professors Roberto Kahlmeyer-Mertens and Marcelo do Amaral Penna-Forte, at UNIOESTE Academic Philosophy Week. The meeting took place on May 14, 2019, reuniting leading researchers in studies of Heideggerian phenomenology from the state of Paraná and writers from neighboring states; the significant presence of the academic community and the surrounding area, including students, increased the event quality. The present issue

---

<sup>1</sup> Email: [libanio\\_cardoso@yahoo.com.br](mailto:libanio_cardoso@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Email: [gsantini@gmail.com](mailto:gsantini@gmail.com)

<sup>3</sup> Research group: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/2686>

brings, in the dossier *I Paraná Meeting of Studies on Heidegger* (Toledo - Unioeste, 2019), texts of some of the researchers who lectured at that occasion, adding to them writings of authors who did not present themselves at the I PMSH, however they were engaged to the spirit of that event, the magazine and, especially, the phenomenological cultivation that has been in force and strengthened in western Paraná since 2013, especially around Heidegger's studies.

Let us go to the panel of our dossier *I Paraná Meeting of Studies on Heidegger* (Toledo - Unioeste, 2019), presenting authors and themes.

In his article *The Metamorphoses of the Body, Spatiality, and Transcendence in Heidegger and Kafka*, Marco Casanova (UERJ) problematizes the designation "fantastic realism", commonly referred to Franz Kafka's prose, related to the fundamental assumptions put at stake in the composition of reality and fantasy in this expression. Heidegger's philosophy offers elements for interpreting Kafka through his approach to the "metamorphoses of the body" imposed on the character of the story *The Metamorphosis* and how they imply his own way of being.

In *From the historicity of dispositions*, Wagner Félix (UEM) asks for the historicity of the *Stimmungen*, in Heidegger. His text faces the path - usually more mentioned than followed, given its difficulty - which follows from the treatment of Anguish, in *Being and Time*, to the boredom analysis, in the *Fundamental concepts of metaphysics*. The purpose is to achieve some clarity as to the connection between disposition and historicity, a particularly difficult subject with regard to the notion of "fundamental" affective disposition, reserved for the Anguish in *Being and Time*.

Professor Marcos Aurélio Fernandes (UNB), in *The Abyss Invokes the Abyss: A Meditation on Thinking and Being*, returns to a "motto" of Western philosophy, at least since Parmenides: the nexus between being and thinking. The "thing" of thinking (the expression comes from Heidegger, the philosopher with whom the article dialogues) is meditated, by Fernandes, on its factual rooting. In human facticity, the abyss of being arises, since the human is in itself abyss. This factual emergence of the thinking thing calls for a *new thinking*. As if it is reflecting, then, another axis of Western thought, namely, Heraclitus' thought, Marcos Fernandes' text states that the new thinking *expects the unexpected*; listening to Heidegger, the heraclitic word points to the conception of a 'creative memory': focused on the future rather than the assumption of a fixed datum in the past, the creative memory takes root as it builds the unmeasured future by any fixation of the 'given present', representable and already thought out.

In *Heidegger, Bergson and the Paths to a New Understanding of Being*, Catarina Rochamonte (UECE) returns to the *physiologoi*, notably to Parmenides, to reflect on

### EDITORIAL

Dossier: 1st Paraná Meeting of Heidegger Studies  
(Toledo - Unioeste, 2019)



the interpretive difference between Heidegger and Bergson as regards to the Greeks. The diverse conception of Nothingness - vital to Heidegger's renewed understanding of being; the false problems source in Bergson is the path of this return, in which the history of metaphysics is reconsidered.

Professor Manuel Moreira da Silva (UNICENTRO) explores a topic that is currently often discussed: the constitution of a clinic that unifies psychoanalysis and analytics of being-there. *From Freud to Heidegger and back: The birth of a Daseinpsychoanalytic clinic* aims to open the methodological path that connects the articulations of the psyche, as seen since Freud, to those of Dasein, in *Being and Time*. It is the possibility of a *Daseinpsychoanalysis*; what the article seeks to substantiate.

*Aoristo's* fourth issue also features articles submitted through the journal's online interface, in a continuous flow regime. We are pleased to note that the journal has been prestigious by leading researchers from the national and international academic scene; for *Aoristo's* publishers, the growing connection with Italian partners has been a reason of contentment. In this spirit, we receive the set of contributions that appear in the list of our *Varia*.

Professor Marco Aurelio Werle (USP), in *Notes on the notion of consciousness in Husserl's phenomenology*, returns to the theme, central to phenomenology, of the consciousness pure being ("its fundamental concept", as the statement states in the text from Diemer). The intentionality, the determining feature of the consciousness being, would not indicate dualism, according to an inner/outer movement, but the fundamental and pure character of mobility ("dynamics") of presentification. In the end, Werle will not fail to address criticisms to the Husserlian notion of consciousness, such as those from science (Piaget) and those we find in some phenomenologists (Husserl, Heidegger).

Another nodal point of Husserlian thinking is discussed in the subsequent text, *The Husserlian conception of Mathesis Universalis* from the notion of *Mannigfaltigkeitslehre*, by Carlos Eduardo de Carvalho Vargas (PUC-PR). The article discusses the conception of mathesis universalis, considering that the properly Husserlian inflection of this Cartesian-modern theme (a general scientia of order or quantity) is to root it in pure philosophical logic, being a decisive contribution to the relationship between science and philosophy in general. The strategy for presenting this inflection is the *Mannigfaltigkeitslehre* examination, the doctrine of multiple or multiplicity.

As far in *Why Relativity needs Phenomenology? Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein* Giorgio Jules Mastrobisi (University of Salento, Italy) sets an interesting game of influence and counter-influence between

Husserl and Einstein, with which science and philosophy are debated amid the issues history. Traditional philosophical problems ("perennial") would have reached Husserl directly, while Einstein would link them indirectly. The text draws on the brief exposition of Hermann Weyl's function, showing (1) how much his scientific work harnesses impulses taken from Husserl and (2) parallels between Weyl and Einstein. Mastrobisi's hypothesis is that the efforts of Einsteinian theoretical physics, because they concern the same general field of questions, eventually correspond, with their own means and language, to the scope in which Husserl's thought develops, as can be seen in the *European sciences crisis*, which would reflect the Einsteinian conquests effects.

Finally, the third contribution from Italy, in this issue - by Stefania Mazzone (University of Catania, Italy): *Sovranità come narrazione in Paul Ricoeur*. The text addresses the Ricoeurian theory of the otherness representation as a result of the thinking about the relationship between history and truth. In this relationship, individual and collective identity are constructed as a metaphorical process or as a dramatic expression. The idea of narrative and narrative performance focuses on the decisively hermeneutic character of identity, and this says: on the otherness conception. This implies wide-ranging ethical, historiographical and political reconstruction.

8

Established number, presentations made, it is worth to thank those who collaborated in order to make it public. Such thanks are nominally beginning with Professor Ademir Menin, who always advises us in contacts with foreigners; to the teachers Rafael Saraiva Campos and Eduardo Henrique Silveira Kisse thanks are due for their permanent helpful support in revising foreign language texts. We are also grateful to Olavo de Salles, who has done text digitization work, and to Michele Mocelin for her help in translating this preface. Finally, we thank the hard work of Katyana M. Weyh, who always works on the compilation of the originals and the administration of the journal on its page.

### EDITORIAL

Dossier: 1st Paraná Meeting of Heidegger Studies  
(Toledo-Unioeste, 2019)



## As metamorfoses do corpo, espacialidade e transcendência em Heidegger e Kafka

### The metamorphoses of the body, spatiality and transcendence in Heidegger and Kafka

Prof. Dr. Marco Casanova

9

Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ<sup>1</sup>

#### RESUMO

O artigo tem o propósito de problematizar a designação de “realismo fantástico” geralmente atribuída ao estilo literário de Franz Kafka. Isto se faz de modo a questionar a presença do componente fantástico na própria realidade, interrogando pelos pressupostos fundamentais em jogo na composição de realidade e fantasia. O presente problema, e outros que dele derivam, pretende ser respondido não apenas diante da consideração dos escritos do autor tcheco, especialmente no conto *A Metamorfose*, mas na interface da filosofia de Martin Heidegger. O filósofo alemão nos oferece, em sua obra *Ser e tempo*, elementos para darmos os seguintes passos: delimitar o lugar do homem a partir da constituição singular do espaço de transcendência que o mundo é; considerar as experiências de singularidade e aversão em face da noção de poder-ser; abordar as assim chamadas “metamorfoses do corpo” e como tais transformações físicas do personagem impõem-lhe concomitantemente uma mudança do seu próprio modo de ser.

#### PALAVRAS-CHAVE

Metamorfoses do Corpo; Espacialidade; Transcendência; Heidegger

---

<sup>1</sup> Email: [casanovamarco\\_271@hotmail.com](mailto:casanovamarco_271@hotmail.com)

## ABSTRACT

This paper aims to problematize the designation "fantastic realism" attributed to the literary style of Franz Kafka. This occurs in such a way as to question the presence of the fantastic component in reality itself, questioning the fundamental assumptions at play in the composition of reality and fantasy. The problem, and the others that arise from it, is not only answered by considering the writings of the Czech author, especially in the short story *The Metamorphosis*, but at the interface of Martin Heidegger's philosophy. The German philosopher offers us, in his work *Being and Time*, elements for taking the following steps: to delimit the place of man from the singular constitution of the space of transcendence that the world is; to consider the experiences of singularity and aversion in the face of the notion of "can-be"; to approach the so-called "body metamorphoses" and how such physical transformations of the character simultaneously impose on him a change in his own way of being.

## KEYWORDS

Body Metamorphoses; Spatiality; Transcendence; Heidegger

## INTRODUÇÃO

Mundo como totalidade não 'é' nenhum ente, mas isto a partir do que o ser-aí *dá a si mesmo a entender* com que ente e como ele *pode* assumir uma atitude. O fato de o ser-aí dar-'se' a entender a partir de 'seu' mundo significa então: nesse ir-ao-encontro de si a partir do mundo temporaliza-se o ser-aí como um *si próprio*, isto é, como um ente que lhe é entregue *para ser*. No ser desse ente *está em questão o seu poder ser*. O ser-aí é de tal modo que ele existe *em virtude de si mesmo*. No entanto, se é transcendendo em direção ao mundo que se temporaliza pela primeira vez um *si próprio*, então o mundo se mostra como aquilo em virtude de que o ser-aí existe. O mundo tem o caráter fundamental do em-virtude-de... e isto no sentido originário de que é ele que fornece previamente a possibilidade interna para todo e qualquer por tua causa, por sua causa, por causa disto etc. que venha a se determinar. Isto em virtude do que o ser-aí existe é, contudo, ele mesmo. Ao *si próprio* pertence mundo; mundo está essencialmente ligado ao ser-aí.

(HEIDEGGER, 2008, p.157).

A obra kafkiana é por vezes denominada na história da literatura contemporânea por meio da expressão deveras sugestiva "realismo fantástico". Essa expressão parece envolver à primeira vista uma contradição terminológica. Diante dela vemo-nos tentados a perguntar: como seria possível coadunar coerentemente

realismo e fantasia? Como é que um realismo pode, afinal, ser fantástico? A resposta a essa pergunta é muito simples de ser alcançada, se permanecermos no âmbito em que a expressão foi originariamente cunhada. O realismo fantástico é marcado aí pela inserção de elementos da fantasia em um espaço narrativo construído em ligação com uma dimensão de realidade objetivamente descritível, sem que essa inserção produza ao menos superficialmente uma dissolução radical dos caracteres intrínsecos a essa realidade. Em meio ao realismo fantástico teríamos, em outras palavras, uma mistura de elementos de realidade e de fantasia, que se perfaz incessantemente no interior da própria realidade. Todavia, uma tal resposta não leva em conta o que há de efetivamente fantástico em toda e qualquer realidade, nem consegue se aproximar tampouco da radicalidade peculiar à obra de um autor como Kafka. Se tomarmos os escritos kafkianos em consideração, o que temos não é de modo algum uma simples introdução de elementos narrativos inusitados. Ao contrário, o que temos é muito mais a repercussão incessante desses elementos no próprio modo de estruturação da realidade. Mas como se dá neste caso uma tal repercussão? Quais os pressupostos fundamentais em jogo nessa estranha composição de realidade e fantasia? Em que medida podemos afirmar a presença do fantástico em toda realidade? No presente texto procuraremos responder a essas perguntas a partir da construção de um diálogo a princípio inusitado entre Martin Heidegger e Franz Kafka. Inusitado, porque Heidegger jamais teceu qualquer análise acerca das obras de Kafka; inusitado, porque não parece haver em um primeiro momento nada em comum entre os dois; e inusitado, também, porque é no âmbito do inusitado que sempre se encontram as verdadeiras questões. Bem, mas como conduziremos aqui o diálogo entre Kafka e Heidegger? Esse diálogo será dividido aqui em três momentos estruturais: 1) Onde habita o homem ou a constituição do espaço transcendental; 2) Singularidade e aversão; e 3) As metamorfoses do corpo.

11

## 1. ONDE HABITA O HOMEM OU A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO TRANSCENDENTAL

Pode parecer estranha inicialmente a pergunta acerca da morada do homem no contexto de um diálogo entre um pensador e um escritor da literatura universal. No entanto, essa pergunta condiciona aqui necessariamente as possibilidades mesmas de interpretação de nosso tema. Antes de mais nada é indispensável delimitar o que está propriamente em questão com uma tal pergunta. Ao buscarmos determinar o lugar onde o homem habita, não estamos simplesmente interessados em fixar um domicílio onticamente constatável para ele. O que nos mobiliza a princípio é muito mais o esforço por sondar a pertinência do homem a algum âmbito específico do ente, a alguma dimensão estrutural da totalidade. Do mesmo modo como é possível

encontrar um lugar para os animais e para as plantas no interior do extenso tecido complexo que é a vida, procuramos investigar até que ponto não estamos em condições de empreender um movimento similar em relação ao homem (Cf. SCHELER, 2003). No entanto, um tal movimento pressupõe a possibilidade de definir de uma vez por todas o ser do homem: só é possível falar do lugar do homem no interior do ser *se* pudermos de alguma forma elucidar o que ele é. Exatamente neste ponto surge, contudo, um problema de todo insolúvel. Acompanhando algumas das mais importantes correntes do pensamento contemporâneo, não é difícil constatar uma radical intensificação da experiência de incerteza quanto à possibilidade mesma de alcançar uma definição nominal do ser do homem, e, com isto, uma paulatina assunção da existência histórica como o horizonte de realização de seu ser. Tal como vemos formulado paradigmaticamente em uma passagem de *Ser e tempo*:

*A essência do ser-aí está em sua existência.* As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui essa ou aquela ‘aparência’. As características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Todo modo de ser deste ente é primariamente ser. Por isto, o termo ‘ser-aí’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sempre o ser (HEIDEGGER, 1988, p. 56-57).

Mas se o homem realmente não possui nenhuma determinação ontológica a priori e a fixação de seu lugar no interior do ente como um todo é condicionada por uma tal determinação, parecemos condenados a afirmar que ele não possui nenhum lugar específico no interior da totalidade. O homem surge, então, como um *estrangeiro* onde quer que se encontre. Essa experiência de estrangeiridade perpassa em geral originariamente a auto-compreensão do homem contemporâneo<sup>2</sup> e impulsiona a obra kafkiana em particular. Kafka deu-nos uma descrição exemplar de uma tal estrangeiridade em uma passagem de sua obra póstuma. Ele diz-nos aí:

Ele compreendia o fato de haver medo, tristeza e desertificação sobre a terra, mas mesmo isto tão somente até o ponto em que há sentimentos genéricos vagos que só tocam a superfície. Ele negava todo o resto que chamamos de sentimento como sendo apenas

---

<sup>2</sup> Camus nos dá um excelente exemplo desse estado de coisas em seu romance *O estrangeiro*. Outros dois exemplos lapidários do mesmo fato encontram-se respectivamente no livro de Júlia Kristeva *Estrangeiros para nós mesmos* e na primeira parte da preleção: *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – solidão – finitude*, de Martin Heidegger. (Cf. HEIDEGGER, 2003).

aparência, fábula, reflexo da experiência e da memória. Como poderia ser diferente, ele pensava, se os acontecimentos verdadeiros nunca podem ser alcançados ou mesmo abarcados por nossos sentimentos? Nós os vivenciamos tão somente antes e depois do acontecimento real, que passa com uma rapidez elementar inconcebível: o que fica são apenas sedimentações oníricas limitadas a nós. Nós vivemos no silêncio da meia-noite e vivenciamos o nascer e o pôr do sol ao nos virarmos para o oeste ou o leste. (KAFKA, 1960, p. 955).

Dito mais explicitamente: vivemos no escuro do que se dá e só vivenciamos luminosidade e velamento em função dos direcionamentos fugazes aos quais nos entregamos. Cada acontecimento verdadeiro não faz, com isto, senão ratificar a nossa errância e o desamparo que constitui de modo derradeiro a nossa precária condição humana. De que maneira este estado de coisas não se reduz, entretanto, a uma simples experiência de desterro, podemos ver agora rapidamente.

O homem contemporâneo é fundamentalmente um estrangeiro. Diante da impossibilidade de fazer frente à requisição metafísica “[...] por estar por toda parte em casa” (NOVALIS apud HEIDEGGER, 2003, p.10), ele se vê incontornavelmente lançado em uma situação de apatridade fundamental. Ele não encontra sua morada essencial nem na razão, nem no espírito, nem no estado, nem na sociedade, nem na linguagem, nem no corpo, nem na aparência, nem no devir, nem em nenhuma instância ôntica que pudéssemos apresentar de antemão para ele. Todavia, o fato de não possuir nenhuma morada essencial onticamente fixável não significa que ele não possua absolutamente nenhuma morada. Ao contrário, implica apenas a princípio um necessário abandono de todo o espaço ôntico como um espaço de possível constituição dessa morada. A pergunta acerca do lugar onde habita o homem não impõe inexoravelmente senão um ultrapassamento inicial do âmbito de constituição do plano ôntico como um todo. E é justamente a partir desse ultrapassamento que trabalha a concepção heideggeriana do ser-aí como ser-no-mundo. Heidegger não pensa o mundo como o conjunto maximamente extenso dos entes presentes à vista, de tal modo que se poderia chegar a concebê-lo por intermédio da mera ampliação de seu conteúdo específico. Em relação a toda e qualquer ampliação possível, o mundo já sempre se apresenta aí como um transcendente. Neste sentido, a afirmação do homem como ser-no-mundo equivale à afirmação da transcendência como o espaço de sua constituição própria. No que concerne a esta afirmação, uma série de pontos carecem de uma explicitação prévia.

Em primeiro lugar, precisamos ter em vista o modo de ser do ser-aí. De acordo com a passagem citada acima do parágrafo nove de *Ser e tempo*, “o ser-aí é

essencialmente um existente”. Pelo termo existência, Heidegger não busca designar o encontrar-se efetivamente em uma situação e ser um elemento entre outros em meio a uma conjuntura<sup>3</sup>. O que está em jogo com esse termo vem muito mais à tona por meio de seu sentido etimológico: existência deriva-se diretamente do termo latino *existere* que significa literalmente ser para fora. Na medida em que o ser-aí se revela essencialmente como um ek-sistente, ele nunca experimenta primeiramente a si mesmo como uma interioridade para depois entrar em seguida em contato com a exterioridade. Ele não é de início nem mesmo uma tábula rasa que vai sendo determinada por meio das configurações que vai assumindo. Ao contrário, ele se perfaz muito mais desde o princípio a partir de um movimento ekstático em direção a uma dimensão exterior (HEIDEGGER, 1988). Essa dimensão ganha uma caracterização mais incisiva por meio da estrutura ser-no-mundo. O ser-aí não se lança apenas como ser-no-mundo incessantemente ao encontro de um âmbito intramundano qualquer, mas sempre se depara com os âmbitos intramundanos em geral a partir do horizonte transcendental que mundo é. A existência como traço essencial do ser-aí não descreve, em outras palavras, senão a sua ligação originária com a transcendência. O modo de ser dessa ligação repousa, por sua vez, radicalmente sobre o fato de o ser-aí se mostrar como poder-ser. Heidegger nos diz em um outro trecho do parágrafo nove de *Ser e tempo*: “O ser-aí sempre se determina a cada vez a partir de uma possibilidade que *ele é* e isso significa ao mesmo tempo a partir de uma possibilidade que ele compreende em seu ser”. (HEIDEGGER, 1988, p.43). Com a menção ao caráter de possibilidade como um traço marcante do ser-aí temos uma conseqüência imediata para a relação do ser-aí com a transcendência de seu mundo.

Sendo ekstaticamente em relação ao mundo, o ser-aí nunca se confunde com um sujeito transcendental dotado originariamente de uma atitude cognitiva ante uma coisa dada qualquer ou a um objeto da experiência possível. Tanto o que ele é quanto o mundo para onde transcende encerram muito mais em si a marca do poder-ser como marca indelével. Não importa em que situação aparentemente já conformada ele se ache cotidianamente disperso, não importa nem mesmo em que auto-interpretação ele a cada vez se movimente, ele sempre precisa construir de alguma maneira o espaço existencial de concretização do poder-ser que é. Heidegger tematiza essa construção no parágrafo 31 de *Ser e tempo* a partir da articulação das noções de compreensão (*Verstehen*), projeto (*Entwurf*) e poder-ser (*Seinkönnen*). Ele

---

<sup>3</sup> Heidegger explicita esse fato logo no início do parágrafo nove: “A ‘essência’ desse ente reside em seu ter de ser. A quididade (*essentia*) desse ente precisa ser concebida, até onde podemos falar disso, a partir de seu ser (*existentia*). Aí temos justamente a tarefa ontológica de mostrar que, se escolhemos para o ser desse ente a designação existência, esse termo não possui a significação ontológica do termo herdado *existentia*; *existentia* diz ontologicamente segundo a tradição tanto quanto *ser simplesmente dado*, um modo de ser que atribuímos aos entes que não são essencialmente dotados do caráter de ser-aí”. (HEIDEGGER, 1988, p. 42).



nos diz aí: “O caráter de projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo em vista da abertura de seu aí como um aí de um poder-ser. O projeto é a constituição existencial ontológica do espaço de jogo de um poder-ser fático. E, como jogado, o ser-aí é jogado no modo de ser do projetar. O projeto não tem nada em comum com um comportar-se em relação a um plano já pensado, de acordo com o qual o ser-aí se estabelece, mas como ser-aí ele já sempre se projetou e é, porquanto é, projetante” (HEIDEGGER, 1988, p.145). Não nos interessa aqui entrar propriamente em um detalhamento minucioso dessa articulação.<sup>4</sup> O que precisamos manter em mente é apenas a incontornabilidade do projeto de nosso espaço existencial transcendental como o espaço em que pode ter lugar a constituição do poder-ser que sempre a cada vez somos. No que concerne a esse fato incontornável, precisamos lançar luz agora sobre um último ponto: a diferença entre o projeto impessoal e o projeto singular de existência.

A concepção heideggeriana do mundo como espaço existencial do ser-aí traz consigo simultaneamente a noção de projeto. O ser-aí não se acha simplesmente contido desde o princípio em um mundo dado qualquer, mas sempre precisa necessariamente projetar o campo de jogo no interior do qual realiza o poder-ser que é. Se ele sempre precisa levar a termo por um lado um tal projeto, esse projeto mesmo não precisa por outro repousar em um princípio singular de construção. Isso se dá porque a estrutura ser-no-mundo não aponta para um conceito abstrato de mundo. Ser-no-mundo é uma expressão que envolve simultaneamente a presença de um mundo fático em específico. O ser-aí nunca é em outras palavras um ser em um mundo qualquer. Ao contrário, ele é sempre muito mais um ser em um mundo determinado: no seu mundo. Mas em que medida a facticidade do mundo do ser-aí viabiliza a constituição de um projeto impessoal em relação a seu espaço existencial? Heidegger responde a essa pergunta em uma pequena passagem do parágrafo 72 de *Ser e tempo*: “Jogado, o ser-aí está sem dúvida alguma entregue a si mesmo e ao seu poder-ser, mas isso como ser-no-mundo. De início e na maioria das vezes, o próprio está perdido em meio ao impessoal. Jogado, ele é referido a um ‘mundo’ e existe faticamente com outros. Ele se compreende a partir das possibilidades de existência que ‘circulam’ nas interpretações públicas medianas e hodiernas do ser-aí.” (HEIDEGGER, 1988, p. 506-507). O que temos de início e na maioria das vezes é assim uma plena absorção do ser-aí em seu mundo fático, uma absorção que permite ao mesmo tempo a configuração de seu caminho existencial a partir de indicações previamente dadas no interior desse mundo.

Como essas indicações surgem a partir de estruturas não pessoais intrínsecas à facticidade, a configuração mesma encerra em si o caráter de impessoal. Nós sempre

<sup>4</sup> Isso seria entre outras coisas inviável em função do espaço desse texto.

projetamos com isso o espaço existencial em que realizamos o poder-ser que somos, mas esse projeto não se perfaz de início e na maioria das vezes senão em função de orientações impessoais presentes em nosso mundo. Esse estado de coisas não se dá por sua vez de maneira totalmente gratuita. Imerso em um projeto impessoal, o ser-aí se acha disperso em um âmbito de pleno esquecimento ante a sua determinação própria como poder-ser e desonerado de toda responsabilidade daí oriunda. Ele pode se tomar como uma coisa dotada de propriedades simplesmente dadas, pode entregar toda a responsabilidade de sua existência para o impessoal que por não ser ninguém sempre pode assumir docilmente uma tal responsabilidade e pode além disso confiar na estabilidade dos espaços sedimentados de execução de suas ações. Existir em meio ao impessoal é, portanto, um doce sonho para o ser-aí. Diante desse doce sonho, o projeto singular aparece como uma ameaça fundamental.

## 2. SINGULARIDADE E AVERSÃO

A existência em meio ao projeto impessoal de construção do espaço existencial é marcada por uma sensação de agradável irresponsabilidade. Todas as decisões aqui são estabelecidas a partir de compreensões medianas previamente dadas no mundo fático, de tal modo que o ser-aí se sente completamente desonerado em relação à responsabilidade que sempre tem de assumir com o seu próprio poder-ser. Além disso, o mundo se mostra de início e na maioria das vezes como uma estrutura formal estável que permite justamente ao ser-aí uma experiência de confiabilidade ante as referências existenciárias presentes. Nesse sentido, ele tende naturalmente a ver qualquer risco à constituição mediana de sua existência como um movimento indesejável de recondução de si mesmo ao modo instável de seu poder-ser. Ele busca em outras palavras se manter o mais arraigadamente possível em meio à absorção pelo mundo fático e luta ferrenhamente contra toda tentativa de romper uma tal absorção. A questão é que a permanência nesse âmbito implica necessariamente a assunção de um modo impessoal de existência e a dissolução de toda singularidade. Preso à mediania do mundo cotidiano, o homem não consegue em momento algum realizar o si próprio que o determina e se perde assim radicalmente de si mesmo como o ser-aí singular que pode ser.

Como encontramos formulado no parágrafo 27 de *Ser e tempo*: “O impessoal retira o encargo de cada ser-aí em sua cotidianidade. Não apenas isso; com esse desencargo ontológico, o impessoal vem ao encontro do ser-aí, uma vez que nesse reside a tendência para a facilitação e para a superficialidade. Porque o impessoal vem ao encontro constantemente de cada ser-aí dispensando-o de ser, ele mantém e solidifica seu domínio tenaz. Cada um é o outro e ninguém é si próprio. O *impessoal*, com o qual se responde à pergunta pelo *quem* da cotidianidade mediana é o *ninguém*, ao qual todo ser-aí já está sempre a cada vez entregue em meio à convivência com os

outros” (HEIDEGGER, 1988, p. 170). Em meio ao projeto impessoal de existência, o ser-aí paga em suma com a sua própria determinação ontológica e acaba por se revelar idêntico àquele que o domina. Sendo de maneira impessoal, o ser-aí é ninguém.<sup>5</sup> E é justamente para esse ninguém que o singular aparece como a corporificação radical do risco acima mencionado. Na medida em que o modo mesmo de realização singular não se perfaz senão a partir de uma ruptura com o projeto impessoal e de uma apropriação originária de si mesmo como poder-ser, todo singular sempre promove o surgimento de um elemento dissolutor para a cotidianidade mediana. Diante dele, o impessoal vê abalada a consistência dos princípios estruturadores de seu mundo e sempre reage de maneira aversiva ante a singularidade. Uma tal aversão está paradigmaticamente apresentada no conto kafkiano a ser agora mais detalhadamente analisado: *A metamorfose*.

*A metamorfose* descreve antes de mais nada uma situação deveras peculiar e complexa. Dessa feita, a assunção do texto como tratando pura e simplesmente da transformação de um indivíduo chamado Gregor Samsa em inseto não se estabelece senão através de uma simplificação grosseira. A metamorfose de Gregor não se inicia em primeiro lugar no dia em que ele finalmente acorda em sua cama com as formas corporais completamente modificadas. Ao contrário, ela veio se realizando paulatinamente através do modo específico de existência desse personagem. Gregor era um caixeiro viajante que vivia incessantemente de cidade em cidade, que assumira essa profissão em virtude de dívidas dos pais e que não possuía conseqüentemente com ela nenhuma ligação senão a firmada por intermédio do dever moral. O único sentido parco para a sua existência era fornecido pela possibilidade de quitar essas dívidas. Ele sempre acordava assim dia após dia para carregar o mesmo fardo interminável e não subsistia senão para alimentar a repetição infinda do transporte desse fardo. Sua existência sempre fora uma existência de inseto e somente seu corpo ainda guardava alguma similitude com o homem que pretensamente era. Mas se sua existência sempre fora efetivamente uma existência de inseto, não há razão alguma para dar importância exacerbada à transformação final. Exatamente por isso, o texto se inicia sem qualquer detalhamento maior da metamorfose propriamente dita.

Chama a atenção ao leitor atento o fato de Kafka não se preocupar minimamente em indicar as condições que promoveram a metamorfose, nem se deter mais detalhadamente na metamorfose mesma. Ele a narra muito mais como um fato que não deveria causar nenhum grande espanto. Ele diz-nos diretamente: “Quando em uma certa manhã Gregor Samsa despertou de sonhos inquietos, ele

<sup>5</sup> Cf. Quanto a isso, o fragmento n°.85, de Heráclito: “Lutar contra o coração é difícil porque se paga com vida”. (DIELS; KRANZ, 1957, p.28).

encontrou-se em sua cama metamorfoseado em um parasita descomunal". (KAFKA, 1960, p.857).<sup>6</sup> Além disso, a própria atitude do personagem ratifica em muito esse fato. Diante de uma transformação como a que tem lugar no texto, nada mais justo do que esperar algum tipo de desespero por parte do personagem. No entanto, Gregor não tem nenhuma grande alteração no modo de agir e continua pensando apenas em como seguir cuidando dos afazeres práticos de sua vida. Ele tenta inicialmente se aprontar para pegar o próximo trem, procura responder às perguntas de seus familiares e do gerente de sua firma como se tudo não passasse de um inconveniente momentâneo e se adianta à própria chegada do chaveiro, abrindo por si mesmo a porta para falar com o gerente e mostrar como não estava negligente com o trabalho. Em suma, Gregor não possui aparentemente nenhuma percepção mais incisiva do processo que acontecera com ele e não vê uma diferença tão grande assim entre seu estado atual e seu estado anterior. A única coisa que realmente acaba por espantá-lo é o modo como todos reagem à estranha situação e é essa reação que desencadeia um processo incontornável de real metamorfose.

Kafka não apresenta a transformação do personagem central de *A metamorfose* como um processo que precisa ser acentuado em seu momento final. Gregor Samsa já havia se tornado um parasita bem antes da transformação derradeira. Esse é um primeiro elemento a ser considerado quanto ao sentido fundamental do acontecimento descrito no livro. A esse elemento vem se ligar um outro em certa medida ainda mais importante. A assunção das formas de um descomunal inseto não apenas não aponta para um evento completamente desarticulado do caminho existencial do personagem, como também não se perfaz como o ponto de culminação desse caminho. Muito mais decisiva do que a metamorfose inicialmente colocada para o leitor como um fato bruto na vida do personagem é a metamorfose que tem lugar em seguida a essa primeira. O livro se assemelha em verdade a uma casa de espelhos, na qual as imagens se superpõem em um movimento frenético em direção à sua própria profundidade. Dito de maneira ainda mais explícita: *A metamorfose* não descreve a história de um homem que repentinamente se torna um inseto. Ao contrário, ela narra sim em que medida um homem que vive há muito como um inseto precisa se transformar concretamente em um para finalmente conquistar a si mesmo como um homem. Expresso em termos heideggerianos, ela nos fala radicalmente sobre o processo paulatino de abandono do projeto impessoal de existência e sobre a penosa construção do espaço transcendental solitário de realização do ser-aí singular. Mas como se dá um tal processo? Até que ponto podemos ver em Gregor a concretização desse abandono? Antes de respondermos diretamente a essas perguntas é necessário fazer aqui uma pequena observação. Só

---

<sup>6</sup> É importante ressaltar o sentido do termo que aparece acima traduzido por "parasita": *Ungeziefer*. Esse termo designa literalmente certos animais nocivos para a vida que não possuem senão um caráter parasitário.

consideraremos por enquanto o aspecto da ligação entre aversão e singularidade, deixando para analisar no terceiro e último tópico do texto a dinâmica de constituição do espaço singular. No que concerne a essa ligação, é decisivo acompanhar em traços rápidos o modo de reação do gerente da firma e da família à transformação da personagem principal.

A metamorfose de Gregor Samsa tem uma consequência direta para a sua dinâmica existencial. De imediato, ela impõe uma ruptura no cerne da convivência e acarreta o início de um processo gradual de isolamento. Logo após o primeiro encontro com o gerente da firma e com seus familiares na manhã da transformação, a personagem é reconduzida violentamente para o seu quarto e trancada por fora. Quase todos os contatos sensíveis com o mundo exterior são interrompidos<sup>7</sup> e o único ponto de ligação com os homens passa a ser a presença esporádica da irmã. No entanto, essa presença mesma não se perfaz senão sem qualquer tipo de aproximação. Grete cuida de Gregor como se cuida de um animal repulsivo, fugindo incessantemente da mais mínima percepção visual e jamais lhe dirigindo qualquer palavra.<sup>8</sup> A metamorfose esvazia assim radicalmente as relações do personagem com o seu mundo fático – agora cada vez mais indistinto<sup>9</sup> – e o lança em uma experiência incontornável de solidão. A esse esvaziamento faz-se seguir um outro ainda mais decisivo. Percebendo a presença de uma substância aderente nas paredes do quarto de Gregor, a irmã se decide a retirar daí todos os móveis sob o argumento de que assim ele teria menos obstáculos para arrastar-se pelas paredes. Ela acaba com isso por cortar os últimos elementos de ligação do personagem com seu passado e por impor ainda mais incisivamente o caráter inexorável de sua figura atual. No que diz respeito a essa imposição, o personagem do pai desempenha um papel paradigmático. Desde o princípio, ele se opõe francamente a tomar o metamorfoseado como tendo retido algo ainda de humano e não tem com esse mais do que uma postura de cautela agressiva. É ele que sempre obriga Gregor a voltar para o quarto, é ele que atira maçãs contra o filho na cena do desfalecimento da mãe e é ele também que será por fim o responsável por sua morte. Ele é em última instância a voz da máxima aversão ante o singular. Ele traz à tona a impossibilidade de o impessoal apreender a si mesmo em sua existência de parasita e encontrar no

<sup>7</sup> O personagem não tem mais do que uma vista para a rua que incessantemente lhe causa grandes transtornos em função dos móveis que ele precisa mudar de lugar para alcançar uma tal vista.

<sup>8</sup> É interessante ressaltar a opinião da mãe e da irmã de que Gregor não as podia entender.

<sup>9</sup> Esse fato é aqui extremamente importante, uma vez que a descrição heideggeriana da passagem do modo de ser impróprio para o modo de ser próprio de existência em *Ser e tempo* nos remete para a experiência da angústia como tonalidade afetiva que produz justamente o esvaziamento da significância e a perda de sentido do mundo fático.



espaço mesmo da metamorfose final o caminho de conquista de sua própria singularidade. Todavia, as metamorfoses do corpo já estavam aí em curso.

### 3. AS METAMORFOSES DO CORPO

O que precisamos considerar aqui rapidamente nesse último tópico de nosso texto é a construção singular do espaço de transcendência que mundo é. Expresso nos termos do texto kafkiano, nós precisamos acompanhar em que medida a metamorfose corporal do personagem central propicia o horizonte originário dessa construção. Quanto a esse acompanhamento, o decisivo já se mostra nos dois primeiros capítulos de *A metamorfose*. No entanto, é apenas na parte final do texto que ele alcança seu ápice mais próprio. Até certo ponto, nós já tratamos anteriormente da repercussão da metamorfose corporal na constituição singular do personagem. No momento em que a transformação tem lugar, inicia-se ao mesmo tempo um processo inexorável de isolamento ante o mundo fático. Gregor perde aí imediatamente todas as possibilidades de se manter no campo de relações cotidianas com os seus familiares, com os utensílios existentes em seu quarto e com o universo de seu trabalho. Todavia, o livro nos descreve um acontecimento muito mais profundo do que o propiciado por um tal isolamento. Ele não nos fala simplesmente de um homem que assume as formas físicas de um descomunal parasita, mas que continua para além desse fato exatamente como era antes.

A metamorfose física do personagem impõe simultaneamente uma mudança do seu próprio modo de ser. Sua percepção do mundo, sua relação com a memória, sua linguagem, suas possibilidades de expansão entre outros elementos passam simultaneamente a ganhar a determinação do corpo atual. A transformação do corpo produz em outras palavras uma reestruturação radical da vitalidade da vida como um todo. (Cf. PLATÃO, 1993)<sup>10</sup>. E é nesse instante que começa a surgir algo a princípio insuspeitável. Por meio da supressão da lógica intrínseca ao projeto impessoal de existência e do esvaziamento correlato das compreensões medianamente vigentes no mundo fático, configura-se um novo espaço existencial no interior do qual o singular encontra finalmente um âmbito de realização possível. Esse espaço vem à tona em sua máxima clareza através da cena de Grete tocando violino em seu quarto para a família e para os dois novos hóspedes da casa. Em verdade, apenas o pai e a mãe de Gregor se sentem tocados pela cena. O que os move não é porém certamente a percepção particular do sentido da música, mas a simples benevolência dos pais com a filha e o orgulho por vê-la tocando. Os hóspedes, em contrapartida, sem qualquer relação afetiva com a moça, mal disfarçam a impaciência diante do transcurso da melodia. Nesse contexto, Gregor aparece movido por um

---

<sup>10</sup> Especialmente o *Livro VII*.



impulso completamente diverso. O que o cativa derradeiramente não é o laço agora já dissipado com a irmã, mas a descoberta de um alimento pelo qual ele ansiara durante tanto tempo. Kafka nos diz aí:

Sem dúvida, ninguém prestava atenção nele. A família estava totalmente absorvida pelo violino. Os inquilinos, ao contrário, que se colocaram inicialmente tão perto da estante de música da irmã com as mãos nos bolsos das calças, de modo que todos eles teriam podido olhar para as notas, o que seguramente perturbava a irmã, se retiraram rapidamente para a janela em conversas a meio tom, onde, observados pelo pai com um ar preocupado, também permaneceram [...]. E, no entanto, ela tocava de maneira tão bela. Sua cabeça estava inclinada para o lado, seus olhares seguiam de maneira examinadora e triste as linhas das notas. Gregor se arrastou ainda um pouco para a frente e manteve a cabeça colada ao chão, a fim de ter a possibilidade de talvez encontrar seus olhares. Será que, tomado dessa forma pela música, ele ainda seria um animal? Tudo se lhe dava como se se lhe mostrasse o caminho para o alimento desconhecido almejado. Ele estava decidido a se arremeter em direção à irmã, puxá-la pela saia e dar-lhe através daí a entender que ela poderia vir com seu violino para o seu quarto, pois ninguém louvaria aqui o seu tocar como ele gostaria de fazer. Ele não queria mais deixá-la sair de seu quarto, ao menos não enquanto ele vivesse; sua figura aterrorizante lhe seria útil pela primeira vez [...]; a irmã não devia contudo se sentir obrigada, mas sim permanecer voluntariamente junto dele. (KAFKA, 1960, p. 862-863).

21

O texto descreve expressamente a metamorfose final pela qual passa a personagem do conto. Poucas linhas antes da passagem acima, Gregor faz uma pequena reflexão decisiva sobre a sua falta de vontade para comer. Ele afirma de maneira lacônica: “‘Eu tenho sim apetite, mas não dessas coisas’”. (KAFKA, 1960, p. 863). Essa passagem prepara o movimento que tem lugar acima. A metamorfose corporal de Gregor interrompe como vimos radicalmente todas as suas possibilidades de participação na convivência com os outros moradores de sua casa e interfere ao mesmo tempo em sua própria dinâmica existencial. Diante da impossibilidade de seguir simplesmente as orientações fornecidas pelo espaço compartilhado, tem lugar um esvaziamento gradual do espaço e um paulatino processo de encurtamento de suas possibilidades de ação. Sem poder se valer do campo de jogo impessoal e da sedimentação dos espaços cotidianos, Gregor vive

repentinamente uma experiência que se encaminha para a total aniquilação do espaço.

Na última parte do conto, ele não se movimenta mais, não se alimenta mais e não deseja mais absolutamente nada. O esvaziamento da significância de seu mundo corta originariamente as vias de oxigenação de seu existir. Tudo parece apontar assim para a incontornável experiência da autodissolução como consequência necessária da ruptura com o impessoal. Essa aparência se quebra, contudo, com a descoberta de um novo alimento. Ao ouvir a irmã tocando violino, Gregor se vê imediatamente articulado com a força de um elemento em virtude do qual todo o espaço existencial pode ser reconstruído e no interior do qual a sua existência se torna uma vez mais possível. A música o atrai e impele, revitalizando o seu movimento. Ela fornece novas orientações e promove o surgimento de um novo espaço existencial. Não que ela desrealize por completo o mundo fático. Ao contrário, o que ela faz é antes propiciar um novo modo de articulação com a semântica desse mundo. Desse novo modo de articulação surge então um horizonte singular de existência, uma realidade fantástica pela essência criativa que atravessa a reestruturação do todo e a conquista de um novo valor conjuntural para cada coisa. Gregor enfim virou gente em meio à conquista de um espaço humano de realização de si próprio.

Diante de uma tal conquista, não é tão importante acompanhar de maneira mais minuciosa o fecho da narrativa. De alguma forma, Kafka descreve nesse fecho a resistência apresentada pela cotidianidade em acompanhar esse novo arranjo. Gregor morre em certo sentido pela suposição kafkiana da incompatibilidade entre singular e impessoal, da impossibilidade de um projeto pessoal resistir à força esmagadora do mundo cotidiano. No entanto, essa suposição não é suficiente para obscurecer o momento da formação do espaço existencial. Ao menos por alguns instantes, Gregor se apropria efetivamente de si mesmo como poder-ser. Ao menos por alguns instantes, ele projeta o campo de jogo no interior do qual era possível desdobrar o seu poder ser mais próprio, no interior do qual era possível em síntese existir.

## REFERÊNCIAS

- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg: Rowohlt, 1957.
- HEIDEGGER, M. Da essência do fundamento. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – solidão – finitude*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1988.
- KAFKA, F. La Metamorfosis. In: *Obras Completas*. Trad. Carmen Gándara. Buenos Aires: EMECÉ, 1960, p. 832-974.

\_\_\_\_\_. Sobre la cuestión de las leyes. In: *Obras Completas*. Trad. Carmen Gándara. Buenos Aires: EMECÉ, 1960, p. 955-956.

PLATÃO. *A República*. 7ªed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

SCHELER, M. *O lugar do homem no cosmos*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

Submetido: 10 de julho de 2019

Aceito: 10 de agosto de 2019

## Da historicidade das disposições

### From the historicity of the dispositions

Prof. Dr. Wagner Félix

Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá – UEM<sup>1</sup>

#### RESUMO

Propomos neste texto examinar o papel das disposições (*Stimmungen*), e, particularmente, das chamadas “disposições fundamentais” na construção da pergunta heideggeriana pela historicidade da história. Nós partimos da pergunta pela historicidade da história da filosofia para a análise do papel hermenêutico cumprido pela angústia na analítica da cotidianidade em *Ser e Tempo*, procurando esclarecer a conexão dessa disposição com o conceito de historicidade tal como tratado nessa obra. Em seguida, tratamos da maneira como são pensadas as disposições em *Conceitos fundamentais da metafísica*, obra na qual Heidegger explicitamente pensa a disposição do tédio como característica de uma época. Uma vez que mostramos como podemos entender as disposições em geral em sentido historial, retomamos a análise da angústia, e, a partir da discussão de sua estrutura tal como apresentada em *Ser e Tempo*, perguntamos pela relação específica da angústia com a questão da historicidade, no que ela significa para o projeto de *Ser e Tempo* e para a obra posterior de Heidegger.

#### PALAVRAS CHAVE

Historicidade; Angústia; Finitude; Fenomenologia

---

<sup>1</sup> Email: [wdcfelix@uem.br](mailto:wdcfelix@uem.br)

## ABSTRACT

We propose in this text to examine the role of the attunements (*Stimmungen*), and particularly of the so-called "fundamental attunements" in the construction of the Heideggerian question of the historicity of history. We start from the question on the historicity of the history of Philosophy to the analysis of the hermeneutic role fulfilled by anxiety in the analytic of the quotidianity in *Being and Time*, seeking to clarify the connection of this attunement with the concept of historicity as treated in this work. Next, we deal with the way in which the attunements in *Fundamental Concepts of Metaphysics* are conceived, a work in which Heidegger explicitly proposes to think the disposition of boredom as a characteristic of an epoch. Once we can assume the meaning in which attunement in general are to be thought historically, we return to the analysis of anxiety, and, from the discussion of its structure as presented in *Being and Time*, we examine the specific relation of anxiety with the question of historicity and its meaning for the project of *Being and Time* and Heidegger's later work.

## KEYWORDS

Historicity; Anxiety; Finitude; Phenomenology

25

O desenvolvimento do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo* até o final dos anos 30 é marcado pela elaboração da questão da história do Ser. A analítica existencial do ser-aí dá lugar à reflexão onto-histórica (*seinsgeschichtlich*), que investiga o lugar do pensamento hodierno desde um retorno à história da compreensão do Ser. Heidegger afirma que nos encontramos em uma época de passagem, que tem atrás de si o primeiro começo da filosofia, caracterizado pela antiga cultura grega da qual, em nosso arcabouço conceitual e nas possibilidades de nosso pensamento, somos herdeiros, embora relapsos. Essa época será marcada pela vontade de auto superação, e, no entanto, porque também a vontade, enquanto determinação última do pensamento, mostrar-se-á não mais que uma configuração da metafísica em seu acabamento, também o voluntarismo de qualquer espécie não será capaz de antecipar a possibilidade de um 'outro começo' para o pensamento.

O 'outro começo' demandará, para Heidegger, uma preparação, que no texto de 1962 sobre *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, foi assim apresentada:

Pois qualquer tentativa de ganhar um acesso à presumível tarefa do pensamento vê-se remetida à retrospectiva da História da Filosofia em seu todo; e não apenas isto, mas ela é até mesmo estrangida a primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história. Já por isso o pensamento presumido fica aquém da grandeza dos filósofos. Ele é menor que a Filosofia. Menor também porque deve ser recusada a esse pensamento, mais decisivamente do

que já à Filosofia, a atuação tanto imediata quando mediata sobre o mundo público da era industrial, marcado pela técnica e ciência. Menor, porém, permanece o pensamento presumido, sobretudo pelo fato de sua tarefa ter caráter apenas preparatório, e, de maneira alguma, fundador. Ela se satisfaz com o despertar de uma prontidão do homem para uma possibilidade cujo esboço permanece obscuro, e cuja vinda, incerta. (HEIDEGGER, 1976b, p. 66).

No presente texto, propomos examinar um aspecto dessa tarefa preparatória sobre a qual Heidegger tão longamente refletiu, e que, a nosso ver, contribui para uma interpretação mais precisa dos nexos entre a tentativa de *Ser e Tempo* e aquelas posteriores de pensar o sentido da própria metafísica. Trata-se de perguntar pelo que vem a significar uma 'retrospecção sobre a história da filosofia' e uma reflexão sobre sua própria historicidade; de outra maneira, o que, de fato, constitui a historicidade da história, a historicidade de um acontecimento, não enquanto algo que vem a nosso conhecimento, mas como algo que, conforme a exposição de Heidegger em *Ser e Tempo*, diz respeito ao ser do ente que nós mesmos somos, enquanto somos nós mesmos *historiais*; ou seja, o modo pelo que a existência *acontece*, não o modo pelo qual fatos são conhecidos e registrados. Respondemos à complexidade desta questão, no momento, restringindo nosso exame do que constitui a historicidade ao caráter historial das *disposições* (*Stimmungen*), enquanto o modo primário em que o ente intramundano vem ao encontro, ou seja, como primariamente encontramos o mundo 'já constituído', que ao qual poderá ser atribuído o caráter de um mundo *histórico*.

A discussão da historicidade começa em geral assumindo o caráter do ser-aí como um ente já jogado em meio aos acontecimentos, no sentido da cotidianidade mediana, ou ele é o observador casual da história dominado pela tradição, ou é considerado em seu modo de ser resoluto ou decidido (*Entschlossenheit*), em que assume propriamente sua herança. O problema aqui colocado diz respeito ao possível acesso à historicidade da história; ou seja, tanto como a herança que o ser-aí resoluto pode assumir é compreendida como um legado, quanto como se constitui primariamente aquilo que, para a cotidianidade mediana, é meramente o "passado".

Pensado em seu modo de ser resoluto, nós compreendemos esse ente à medida que ele se encontra diante de sua historicidade, do mesmo modo como o compreendemos diante de sua morte, isto é, na iminência de apropriar-se de si mesmo e inteiramente transparente para si: "Com o fenômeno da resolução (*Entschlossenheit*), nós fomos conduzidos para diante da *verdade* da existência originária. O ser-aí é ele mesmo desentranhado em seu respectivo poder-ser fáctico, tão certamente, que ele mesmo *é* esse desentranhar e ser desentranhado." (HEIDEGGER, 1986, p. 308). Como é possível, no entanto, que se torne transparente para o ser-aí seu caráter historial? Ao



introduzir a questão da historicidade no §72 de *Ser e Tempo*, Heidegger remete a questão ao possível “ser-todo” (*Ganzsein*) do ser-aí, e aponta para o “estender-se do ser-aí entre nascimento e morte”, ou seja, “o contexto da vida” (*Zusammenhang des Lebens*) (HEIDEGGER, 1986, p. 373) como o fenômeno desde o qual a historicidade, isto é, o acontecer do ser-aí, poderá ser desentranhada. Heidegger reconhece que o nascimento, como um dos fins do ser-aí, não foi investigado, mas *ser-para-a-morte* tem nessa obra um importante papel, à medida que é reconhecido como o poder-ser mais próprio do ser-aí. É, afinal, o desvendamento da finitude do ser-aí que abre caminho para a investigação da temporalidade e, conseqüentemente, da historicidade, o que permitiria cumprir com o objetivo (provisório) proposto na epígrafe da obra: interpretar “o tempo como o horizonte possível de toda compreensão de ser em geral” (HEIDEGGER, 1986, p. 1), e com o objetivo projetado para a segunda parte não publicada de *Ser e Tempo*: conduzir uma “destruição da história da ontologia tendo como fio condutor a problemática da temporariedade”. (HEIDEGGER, 1986, p. 39).

A questão acerca possível ser-todo do ser-aí é colocada no §45 de *Ser e Tempo* em vista da necessidade de garantir a consistência fenomenal de uma experiência “originária” do ser do ser-aí, o qual foi apreendido na primeira seção da obra em seu caráter impróprio e não íntegro, ou seja, no modo da cotidianidade mediana. (HEIDEGGER, 1986, p. 310) A indicação da experiência originária do ser do ser-aí, contudo, antecede a busca explícita pelo poder ser-todo desse ente, quando Heidegger procura por uma possibilidade de ser que deve “informar o ser-aí onticamente sobre si mesmo enquanto ente.” (HEIDEGGER, 1986, p. 244). Inicialmente, Heidegger propõe investigar a disposição que pertence a essa possibilidade de ser, que deve privilegiadamente, de algum modo, dar acesso ao ser desse ente.

A introdução da disposição fundamental da angústia, da qual nasce a pergunta pela experiência originária do ser-aí, se dá em *Ser e Tempo* de forma abrupta. As razões metodológicas para sua discussão são, certamente, suficientes para o leitor; mas o que, de fato, na discussão acerca da cotidianidade, exige que se fale da angústia? Isso acaba por se justificar porque a angústia condesce, em verdade, do fundo do ser do ser-aí; ela não vem de lugar algum, a não ser do fato de que já estamos sempre ‘junto’ a nós mesmos. Mas o que de fato acontece? O que, em meio aos cuidados cotidianos, desperta a disposição da angústia? É possível que um aceno, um apelo à angústia se resguarde de alguma forma no mundo, mesmo que ela só “fale” em silêncio?

Há um sentido em que nós compreendemos que a angústia não *acontece*; ela certamente não é algo que acontece no curso da vida de alguém. Sempre é necessário reiterar: *o ser-aí não é alguém*. A experiência originária da verdade da existência que se busca em *Ser e Tempo*, e igualmente nenhuma experiência em sentido rigoroso, pode ser compreendida como uma vivência que diz respeito à minha pessoa. Nós não

alcançamos tal experiência através de e mediante nosso *pensar*, nosso *querer* ou nosso *sentir*. Se uma disposição fundamental não é uma vivência, em que sentido terá a ver com o *acontecer* do ser-aí?

Nós buscamos na apresentação da angústia em *Ser e Tempo* e das disposições em gerais, e também especificamente a disposição do tédio na preleção do semestre de inverno de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, responder à pergunta de como pode o ente que nós mesmos somos chegar ao seu aí, sem que ele no entanto o “vivencie”. Nós entendemos este “vir a si mesmo em seu aí” também como o modo privilegiado do acesso à historicidade do ser-aí, e talvez o único acesso possível, em um sentido particular. O “vir a si mesmo” no sentido do “ser disposto” (*Gestimmtsein*) em seu aí significa: o ser-aí se singulariza em seu aí, de tal forma que o *Da* se abre enquanto o *Dagewesene* insistentemente porvindouro do ser-aí historial. O *aí* assim aberto é singular, porque esta abertura é a vinculação inexorável do ser do ente que é sempre meu às possibilidades fácticas nas quais já sempre me encontro, as possibilidades fácticas de um e um *único* mundo. Melhor dizendo: o ser disposto, *Gestimmtsein*, é a abertura da conformação mesma dessas possibilidades. O vínculo, o *enlace*, não se dá entre “eu” e “mundo”, mas entre o poder-ser que eu sou e as possibilidades fácticas através das quais e com as quais eu respondo por esse poder-ser, tal como se revela na interpretação do ser para a morte. Uma disposição não seria assim aquilo que “produz” uma possibilidade. Uma possibilidade nunca se dá “pela primeira vez”. Nós certamente podemos imaginar um tempo em que não havia, por exemplo, *escrita*, e mesmo um tempo em que não havia sequer o *homem*. Mas isto é sempre uma abstração; no mundo em que nós nos encontramos, “escrever” já nos foi sempre dado. Nós aprendemos a escrever, mas isto não significa que nós escrevemos pela “primeira vez”, ou que possamos determinar ao menos o início cronológico de nossa atividade individual de escrever. O escrever já sempre tem para nós sentido, e o aprendizado é como nós entramos nessa possibilidade e podemos, então, experimentar uma vez este sentido já aberto, isto é, nos apropriarmos *de* e *a* ele. Em sentido amplo, o “contexto” dessas possibilidades é o que constituiria uma época ou geração. Estar disposto, e sobretudo, *desperto* para a disposição, é como apropriamos das possibilidades já dadas – do mesmo modo como é através do despertar da angústia que o ser-aí adentra na possibilidade de sua morte, ou então, em que é posto diante de sua finitude incontornável.

Na introdução que Heidegger faz do tema da preleção *Os conceitos fundamentais da Metafísica* é reiterada a necessidade de se “entrar” no tema da preleção, de se estar “à altura” do tema, qual seja, a filosofia. Tematicamente, esta se colocaria ao lado das diversas disciplinas ofertadas no ambiente acadêmico; os “conceitos fundamentais” da Metafísica se equiparariam aos “fundamentos da Zoologia”, ao “projeto da ciência

linguística” e coisas afins. No fundo, no entanto, a filosofia não poderia ser comparada às demais ciências, se o sentido da comparação é tomar a ciência como medida para a filosofia. Esta afirmação de Heidegger não deve ser tomada como uma posição esotérica, não se a filosofia toca em algo essencial do homem mesmo. Seu caráter incomparável evoca já desde o começo o que Heidegger chama de “singularidade”. A filosofia certamente não evoca a singularidade enquanto a particularidade de uma posição filosófica, como a exposição de uma doutrina ou questão e expressão de um pensamento filosófico, isto é, como um discurso filosófico particular, nem mesmo como a posição da qual esse pensamento seria expressão. A filosofia não é, afinal, “visão de mundo”. Se essa comparação também não pode se valer da Arte ou da Religião como porta de entrada para a filosofia, não é, porém, porque essas se subordinam à filosofia, ou porque tenha a filosofia a mesma relação com elas que ela tem com a ciência. Podemos supor que a Arte e a Religião em si mesmas compartilham do mesmo caráter incomparável da filosofia, mas logo se faz impossível comparar o que é singular por si mesmo, sem que se saiba como pode a singularidade se manifestar.

29

O caráter incomparável da filosofia é apresentado nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* com o recurso surpreendente a Novalis:

*Philosophie ist eigentlich Heimweh,  
ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Filosofia é propriamente nostalgia,  
um impulso para se estar em casa em toda parte.

A elucidação da *Heimweh* (HEIDEGGER, 2004, p. 7) leva Heidegger à formulação da pergunta pelo mundo, isto é, pelo “em todo”, pela finitude e pela singularização, que se articulam em um comportamento do homem diante da Metafísica ela mesma. Com isso, a pergunta inicial pela particularidade da Metafísica entre as demais disciplinas se transforma; ela não é a pergunta por uma determinada atitude do homem, mas por um comportamento através do qual ele se singulariza em meio ao estranhamento diante de seu próprio ser.

A conexão íntima da filosofia com uma disposição é anunciada aqui com toda a clareza. A referência a Novalis é, porém, apenas uma das instâncias em que Heidegger aproxima o pensamento da disposição. Esta conexão está presente também em *O que é isto – a filosofia?*, e com muito mais frequência do que a primeira vista nos damos conta – *disposição, Stimmung*, é, para Heidegger, talvez algo tão próximo de seu pensamento, de sua questão, quanto a questão da linguagem, e podemos mesmo dizer que ambas

pertencem uma a outra. Não por acaso, desconfiamos, a leitura Heideggeriana de Hölderlin não é, propriamente, uma interpretação dos versos do poeta, mas o esforço para alcançar e corresponder à disposição fundamental de seu poetizar. Há ocasiões em que uma disposição é chamada à palavra, mas a investigação mantém sua distância, em nome da função hermenêutica das disposições como a abertura privilegiada do fato da existência – pensamos, obviamente, na análise da angústia em *Ser e Tempo*. Nós podemos, contudo, sempre novamente nos perguntar se a angústia não ultrapassaria essa função hermenêutica para, desde o começo e em todo o percurso, dispor a investigação ali conduzida, em *Ser e Tempo*, até o limite de seu questionamento? Mas pode também ser que na angústia ressoa a perplexidade diante da questão do ser, diante do fato de que não estamos despertos para o sentido dessa questão, como se diz na epígrafe de *Ser e Tempo*. Seria mais prudente afirmar: a conexão da filosofia com uma disposição que a determina essencialmente não havia ainda sido pronunciada, embora o questionamento já tenha desde o início reservado seu lugar. Em *Que é isto – a Filosofia?* Heidegger diz:

*Philosophía* é a própria correspondência consumada que fala à medida que ela atende à instigação (*Zuspruch*) do ser do ente. O co-responder (*Ent-sprechen*) ausculta a voz (*Stimme*) da instigação. O que nos instiga enquanto voz do ser determina (*be-stimmt*) nosso corresponder. »Corresponder« significa então: ser determinado, *être disposé*, a saber, desde o ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal determina o falar de uma maneira que o dizer se compõe (*abstimmt*) com o ser do ente. O corresponder é necessariamente e sempre disposto, não apenas ocasionalmente e de vez em quando. Ele está em uma disposição (*Gestimmtheit*). E só com base na disposição (disposition) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua determinidade. (HEIDEGGER, 1976b, p. 21).

Essa passagem narra um *acontecimento* que não se encontra disponível em um momento da história da filosofia e cujo esclarecimento se deve, sem dúvida, à interpretação heideggerina dessa história. Quando se trata de retornar, de *retroceder* a essa história, é esse acontecimento que não se pronuncia como tal que está em jogo para Heidegger.

Ao admitirmos a multiplicidade das *Grundstimmungen*, reconhecemos ao mesmo tempo o que parece ser seu traço comum, qual seja, a abertura do ente em totalidade e o caráter historial deste acontecimento. Nosso interesse imediato reside, contudo, no fato de que tais disposições fundamentais se revelam a cada vez, para Heidegger, no

modo de um determinado comportamento do ser-aí, e mais especificamente, no modo do questionamento filosófico ele mesmo. Nós certamente não podemos pensar que a convocação a se pensar o possível acesso à historicidade seria, para Heidegger, construir, ou mesmo forçar, pela violência de uma interpretação interessada em solidificar sua própria posição, o acesso e a apropriação das fontes históricas. A questão da historicidade da história não é, de forma alguma, um mero exercício hermenêutico. O que está em questão é o acesso à nossa própria historicidade, à nossa possível estadia em meio ao ente em sua totalidade, se é isto que caracteriza de fato a Metafísica. Nós já nada podemos decidir sobre as épocas precedentes, nem mesmo o modo como nós já recebemos nossa herança. Nós, afinal, nos encontramos já dispostos; essa primeira determinação, porém, essa determinação fundamental de nosso ser, é eminentemente discursiva. Ela haveria de resguardar, porém, a possibilidade daquela ligação originária com o mundo, o que se chama a facticidade, ressoar neste mundo, de fato como o mundo, enquanto o que sustenta a singularidade.

A questão do estar desperto, em contraposto a um possível estado de sonolência do qual despertariamos, corresponde, para Heidegger, à situação de se encontrar, ao mesmo tempo, 'disposto' e 'não disposto' por uma disposição, isto é, tanto "presente" quanto "ausente", *da und nicht da*, que marca o caráter da *Stimmung*. A questão da presença e da ausência, pelo que se poderia ter acesso ao que significa encontrar-se disposto, é evocada por uma situação peculiar, que igualmente acaba por introduzir o "objeto" da preleção *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, qual seja, o tédio. Nós nos encontramos ausentes por ocasião de um compromisso social, de uma aula ou conferência, quando o que se dá nesse encontro já não nos interessa, quando não estamos engajados nessa ocasião, e nem por isso estamos adormecidos, e em verdade, podemos muito bem nos saber, ter consciência de nosso estar ausente. E só podemos estar ausentes porque podemos nos engajar nessa ocasião, nós esperamos de nós mesmos ter interesse pela situação presente, de tal forma que nós nos encontramos presentes, quer dizer, *aí*, *Da*. O interesse, nesse caso, vai muito além de uma preocupação calculada; ele indica que há algo aí em jogo para nós, não porque este algo teria sobre nós um efeito qualquer, mas porque dele não podemos abrir mão, não enquanto nos encontramos *despertados, presentes* nesta situação em que ele vem ao encontro. O que é isso que primariamente nos interessa, e do qual não podemos abrir mão?

Vejamos o que Heidegger diz nesta passagem extraordinária sobre a tristeza:

Acomete um homem, junto do qual estamos, uma tristeza. É apenas o caso que esse homem tem uma vivência que nós não temos – e de outro modo tudo permanece o mesmo? Ou então, o que acontece aqui? O



homem que ficou triste está se fechando, ele se torna inacessível sem demonstrar nenhuma severidade para conosco; só isso: ele se torna inacessível. No entanto, estamos com ele como de costume, talvez com mais frequência e mesmo mais complacentes com ele; ele também não muda sua atitude para com as coisas e para conosco. Tudo está como de costume e ainda assim diferente, e não apenas neste e naquele respeito, mas, sem prejuízo da mesmidade do *que* fazemos e *com o que* estamos comprometidos, o modo como estamos juntos é diferente. (HEIDEGGER, 2004, p. 99).

Essa passagem mostra o ser com o outro vigente, presente, enquanto disposição, e, para além disso, o ser com o outro como algo essencial e privilegiado no que diz respeito ao modo de ser das disposições. Mas o que tem a tristeza a ver com o interesse? Porque o interesse mesmo deve ser compreendido como o ser-com disposto, não podemos imaginar que nos deixamos afetar pela tristeza do outro porque o outro é para nós significativo, é alguém por quem temos estima, porque isso seria *pressupor* o interesse, e não nos *encontrarmos* aí na vigência do interesse, na presença mesma disposta pela tristeza.

Mais do isso: o ser com o outro não é algo eliminado, deixado de lado, porque a disposição, segundo queremos a compreender, conduz o ser-aí à sua singularização, porque também o ser-com é “aí”. Isto é algo que só poder-se-ia dizer se insistíssemos na ideia de que o ser com o outro envolve a relação entre dois “*Daseins*”, entre dois “*alguéns*”. O ser com o outro, porque pertence essencialmente ao ser-aí, não é necessariamente dominado pelo discurso do impessoal, e mais do isso – ele não acontece somente através de e como comunicação; não é necessário que ele se pronuncie sobre si. A passagem citada denota por isso também o seguinte: o ser com o outro disposto tem algo a ver com o instante de uma época metafísica. Como seria possível extrapolar esse ser com o outro para a questão do acontecimento de uma época metafísica? Seria o acontecimento do *povo* e da *geração* o caráter historial do ser-com constitutivo? Quem se encontra disposto, afinal? Mas esta é a nossa dificuldade: não seria precisamente isso que é o ‘dispor’ da disposição elemento fundamental da historicidade? Mas como seria possível a partir disso, narrar uma história, dizer, enfim quem é o *grego*, quem é o *romano*, quem é o *moderno*, quem somos nós? Se a disposição conduz ao si mesmo, e este é quem é ‘aí’, o que significa, quem é ‘aí’ enquanto este ser-no-mundo singular, a disposição diz respeito à singularidade do ser-no-mundo fáctico que *acontece*, singularidade esta que não é aquela de um indivíduo, mas que é um modo singular do ser disposto da disposição. O modo, portanto, pelo qual a ‘compreensão de ser’ de fato é *aí*, não como o que é meramente ‘inteligível’, porém como o que é ‘vivido’. Pois esta é o que traz à palavra tudo aquilo que em primeiro



lugar compreendemos enquanto História: língua, cultura, vida, meios de produção, o Espírito. Dito isto, e voltando à palavra de *O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, como poderia nos ser negado acesso à historicidade e à história, se isso significa que nos seria negado o acesso a *nós mesmos*?

A historicidade das disposições é clara nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* – pois aqui trata-se de despertar a disposição fundamental de *nosso* filosofar.

A tarefa fundamental consiste agora em despertar uma disposição fundamental de *nosso* filosofar. Eu digo intencionalmente: *nosso* filosofar, não um filosofar qualquer, ou mesmo o filosofar em si mesmo, que nunca se dá. Cabe despertar *uma* disposição fundamental, a qual *nosso* filosofar deve suportar, e não *a* disposição fundamental. Portanto não há apenas uma única, mas várias”. (HEIDEGGER, 2004, p. 89).

Mas não parece que a angústia, tal como tratada em *Ser e Tempo* e em *Que é Metafísica*? Seria algo mesmo “anterior” à história, porque aquilo a que a angústia nos dispõe é, na primeira, justamente o estranhamento em meio às possibilidades fácticas, e, na outra, o Nada? Entendemos que não, pois a angústia não poderia corresponder a uma posição anterior e fora da história. Ao contrário, a angústia seria uma disposição privilegiada, *fundamental*, pois conduziria o homem ao reconhecimento de que *não há nada* fora da história, *nada* além da finitude – isto se pudermos compreender aqui “história”, isto é, o acontecer do ser-aí, no sentido da *verdade do ente*, como parece ser o caso em *Que é Metafísica*?:

Acontece no ser-aí do homem um tal ser disposto no qual ele é trazido para diante do Nada? Este acontecimento é possível e também efetivo – mesmo que bastante raramente – apenas por instantes na disposição fundamental da angústia. (HEIDEGGER, 1976a, p. 111).

O Nada se desentranha na angústia – mas não enquanto ente. Ele muito menos vem a ser dado como objeto. A angústia não é nenhuma apreensão do Nada. No entanto, o Nada vem a se manifestar nela e através dela, mas não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente em totalidade, que se mantém na estranheza. Nós dizemos melhor: o Nada vem ao encontro na angústia em união com o ente em totalidade. (HEIDEGGER, 1976a, p. 113).

A angústia é, enquanto disposição fundamental, a disposição que corresponde à visualização prévia da existência, o ser do ser-aí, e a qual permite à investigação articular as determinações existenciais deste ente no todo de seu ser. Toda disposição é uma abertura privilegiada da facticidade. As disposições concretas que *Ser e Tempo* descreve são o temor e a angústia, o que se justifica, segundo Heidegger, em vista da perspectiva da compreensão existencial do fenômeno da angústia, que deve se diferenciar de sua compreensão existenciária, na qual ela se confunde cotidianamente com a disposição do temor.

A abertura da disposição tem ela mesma sua estrutura; ela abre o ser-aí nele mesmo em seu ser na facticidade da responsabilidade por ser ele mesmo seu aí; ela abre o ser-no-mundo em seu todo, no sentido daquilo em função de que o ser-aí é o seu ser, ou seja, aquilo pelo que o ser-aí responde facticamente, como um possível ser-no-mundo; e abre-se na disposição aquilo que vem ao encontro no horizonte deste poder-ser em que o ser-aí ele mesmo se encontra, horizonte este que constitui a mundanidade do mundo. Porém, enquanto o que está em jogo na descrição da mundanidade do mundo é o ser do ente que vem ao encontro nos cuidados cotidianos, isto é, o ente intramundano, a análise da disposição da angústia proporciona à investigação a interpretação existencial da totalidade estrutural do ser-no-mundo. Contudo, o mesmo se dá com o temor; o *temer* é igualmente um modo de ser-no-mundo, e aquilo *pelo que se teme* (*Worum die Furcht fürchtet*), é o ser-aí que se abre “em seus perigos, abandonado a si mesmo”, ao descobrir aquilo que o ameaça (*das Bedrohliches*) como algo temível, isto é, enquanto um ente intramundano que se aproxima, desde uma região que não nos é familiar, isto é, que permanece indeterminada na ameaça: “O que pode de fato danificar em mais elevado grau, e até continuamente se aproxima, mas à distância, permanece entranhado em sua temibilidade. No entanto, como o que se aproxima na proximidade, o que danifica é ameaçador, ele pode ou não vir ao encontro.” (HEIDEGGER, 1986, p. 140). No temor, teme-se pela casa em que habita, à medida que se abre como temível um “algo”, isto é, um ente intramundano, que, ainda que indeterminado, pode destruir, danificar os entes com os quais o ser-aí cuida de habitar e destruir ele mesmo enquanto ente. Contudo, nesta possibilidade de danificação, aquilo pelo que se teme não é o próprio poder-ser do ser-aí, mas o seu ser enquanto habitar: uma possibilidade fáctica determinada. No temor, mostra-se privilegiadamente como o ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, tem a tendência de se compreender desde o “mundo”, como se esse se confundisse com seu si mesmo. Mas ele é ainda seu próprio poder-ser no modo do desvio para o mundo que se esquia da facticidade da responsabilidade de responder pelo próprio ser. Como temor, essa abertura é o retraimento do ser-aí para

sua proximidade mais próxima; ele compreende a si mesmo na familiaridade com mundo ao qual ele já sempre se confiou.

Como pode a angústia falar desde o si mesmo do ser-aí contra sua tendência própria de encobrimento? Em que se distinguem então o temor e angústia? A questão é mostrar como o desvio de si mesmo que se torna evidente com a interpretação existencial da disposição do temor não é nem uma necessidade, o que interditaria qualquer possibilidade do ser-aí compreender-se a si mesmo propriamente, nem uma contingência que poderia ser evitada, mas sim, uma possibilidade em que se mostra a concreção do poder-ser mais próprio do ser-aí, ainda que com o caráter de uma “fuga” diante de si mesmo, a qual, porém, não se revela para o ser-aí que teme, mas é denunciada como fuga na disposição da angústia.

No temor, o ser-aí retira-se (*Zurückweichen*) para sua familiaridade mais próxima diante daquilo que se abre como ameaça. Este retraimento é ao mesmo tempo a compreensão do mundo circundante dos cuidados pelos quais o ser-aí responde, ainda que impropriamente, como o seu mundo, a região em que ele “vive”. O sentido deste retraimento está em “fechar-se” nesta familiaridade para aquilo que vem desde o não-familiar (*ungeheuer*), isto é, fechar-se para a possibilidade da danificação, isto é, aniquilá-la enquanto possibilidade. Porém, o temer mesmo “é a liberação que se deixa tocar (*sich-angehende-lassende Freigeben*) do assim caracterizado como ameaça.” (HEIDEGGER, 1986, p. 141) A abertura do horizonte em que algo, ainda que plenamente indeterminado, pode se aproximar como ameaça pertence ao ser do ser-aí como o seu próprio poder-ser, do qual o ser-aí, ao desviar-se para a familiaridade mais próxima, esquiva-se de responder, isto é, esquiva-se de compreender o ser-possível da possibilidade, e assim, assumir o projeto dessa possibilidade como um modo de seu próprio poder-ser-no-mundo. A possibilidade da recusa desta assunção, entretanto, se funda em que, enquanto decadente, o ser-aí já sempre se decidiu por suas possibilidades de ser; essa decisão, porém, primeiro e na maior parte das vezes, não lhe cabe propriamente, mas já sempre lhe antecede em suas escolhas fácticas, nas quais ele pode mesmo decidir-se por si mesmo, isto é, assumir autenticamente uma possibilidade como a sua, ainda que compreenda o ser-possível da possibilidade no horizonte do mundo, e não de si mesmo.

O mundo mesmo, enquanto pertence ao ser do ser-aí, se abre igualmente, pois ele se anuncia em cada possibilidade de ser como aquilo que já sempre se abriu. Porém, em cada possibilidade de ser, o mundo se anuncia como este “já sempre aberto” na descoberta dos entes intramundanos que vem ao encontro em sua manualidade em uma determinada possibilidade como aquilo que “tem sentido”, isto é, aquilo que já se encontra articulado em uma compreensibilidade que se funda na familiaridade com o mundo. Na análise da mundanidade do mundo, Heidegger demonstra a

possibilidade do ente intramundano que vem ao encontro no mundo circundante perturbar e interromper a circunvisão do cuidado, que, como uma atenção desatenta, se atém àquilo de que cuida enquanto o mundo mesmo em que cuida não se anuncia para essa visão. (HEIDEGGER, 1986, p. 72). O que se mostra para a circunvisão em uma tal perturbação não é, porém, o mundo mesmo, mas o contexto de remissões em que o ente se mostra como o manual, como o “instrumento para algo” no seu arranjo com os outros entes que conjuntamente são descobertos. O ente, porém, pode de algum modo perder sua manualidade e se mostrar enquanto algo subsistente (*Vorhanden*) em sua autonomia, de tal modo que sua pertinência ao contexto de remissões em que ele é primariamente descoberto se dissipa, quando, por exemplo, o instrumento mostra-se inadequado para uma função ou quebra-se simplesmente. A interrupção das remissões traz para a circunvisão o todo do contexto assim perturbado; na descoberta desse todo, que não se encerra em ente algum, o mundo circundante se anuncia como o que sempre precede o ente que nos atinge na circunvisão do cuidado. Na angústia, de outro modo, o mundo mesmo se impõe, se abre originariamente enquanto mundo, e, neste sentido, enquanto a possibilidade do manual em geral.

Fenomenalmente, a impertinência do nada e em lugar algum intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo enquanto tal*. A plena insignificância que se anuncia no nada e em lugar algum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo é tão pouco importante que, em razão dessa *insignificância* (*Unbedeutsamkeit*) do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 1986, p. 186).

O mundo não se abre, portanto, enquanto algo, mas enquanto o que deixa vir ao encontro o ente intramundano em sua manualidade ou na nudez de algo subsistente. Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser-tocado do ser-aí que constitui sua abertura, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, isto é, sem que nada o atinja. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada, pois, interessa-lhe, quer dizer, que em nada pode o ser-aí se ater dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o ‘poder-ser-tocado’. Na angústia, o ser-aí se encontra “vazio de todas as coisas”, e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no “mundo” enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de

mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente *sendo*. A “ultrapassagem” da angústia é de fato um “retorno”, um passo atrás, aquém da consumação das possibilidades fácticas de ser junto aos entes intramundanos, de tal modo que o ser-aí se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado. Ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio *ser para possibilidades*; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser. “A angústia manifesta no ser-aí o ser para o poder ser mais próprio, quer dizer, o ser-livre para a liberdade de escolher-se a si mesmo e apreender-se. A angústia traz o ser-aí para diante de seu ser-livre para (*propensio in...*) a propriedade de seu ser enquanto, que ele já sempre é.” (HEIDEGGER, 1986, p. 188).

Por isso, a ameaça que se lhe abre na angústia ameaça o próprio ser-no-mundo fáctico do ser-aí, não porque possa vir a aniquilá-lo, mas porque o ser do ser-aí se lhe impõe como o que a cada vez está em jogo. Na angústia mostra-se o ser-no-mundo como aquilo diante de que o ser-aí se angustia, e que certamente é o mais propriamente aí, isto é, o modo em que o ser-aí é ele mesmo seu aí; a angústia é a abertura privilegiada da *mesmidade* (*Selbigkeit*) do ser-aí com seu próprio ser.

A ideia de “habitar” orienta inicialmente a analítica existencial da cotidianidade; mas o “habitar” mesmo só se mostra como o ser-no-mundo fáctico do ser-aí, que se abre privilegiadamente na disposição fundamental da angústia. “Habitar”, porém, é cotidianamente o modo pelo qual o ser-aí corresponde à sua facticidade, sendo junto aos entes intramundanos no modo do cuidado. No cuidado cotidiano, o ser-aí se encontra primariamente “em casa”, junto ao que lhe é familiar, mas, como tal, sempre em um modo já fragmentado do ser-no-mundo no qual ele se atém. Originariamente “em casa”, porém, só se encontra o ser-aí em si mesmo, não como um determinado modo de ser, mas no sentido da mesmidade de si mesmo com seu ser, não como em um determinado modo de ser, mas como a plena indeterminação de seu si mesmo que se desentranha na angústia como a estranheza, isto é, o “não estar em casa”, enquanto o modo fundamental de seu ser-no-mundo; a estranheza de ser ele mesmo o próprio projeto lançado que ele não pode deixar de ser em um mundo em meio aos entes que vêm ao encontro. Assim como essa estranheza retira o ser-aí da cotidianidade mediana, que é, afinal, compreendida por Heidegger como a “historicidade imprópria”, poderia ela retirar o ser-aí de sua própria história?

A angústia nos permitiria superar a ideia de que o ser-aí vem de algum modo a ser “inserido” na história, se o pensássemos em uma estrutura temporal anterior, sempre anterior, e que então se realizaria historicamente. O exame da angústia em *Ser e Tempo* deixa dúvidas quanto ao possível sentido historial da angústia. Ela mesma parece ser uma disposição “a-historial”, isto é, alheia a uma determinação epocal do

homem, em contraste, por exemplo, com a *admiração* (*thaumázein*) grega. Nós poderíamos dizer que o que determina o caráter “fundamental” de uma disposição, para Heidegger, é o fato de que ela faz transparecer para o homem o seu *ser em meio ao ente em sua totalidade*. É também possível que este caráter fundamental não seja um traço desta ou daquela disposição, mas uma potência de *toda* disposição conduzir o homem até o fundo de seu ser. Uma disposição poderia ser pronunciada enquanto “fundamental” à medida que este acontecimento se dá, o que parece se confirmar nesta passagem da conferência de 1930 *Da Essência da Verdade*: “Cada comportamento do homem historial, que ele sente expressamente ou não, que ele concebe para si mesmo ou não, é disposto de acordo com uma disposição e através dela conduzido ao ente em totalidade.” (HEIDEGGER, 1976a, p. 192) Michel Haar, em seu artigo *Stimmung, époque et pensée*, comenta esta passagem do seguinte modo:

Eu sublinho a expressão: o *homem historial*. Que a *Stimmung* seja relativa à História ou à epocalidade do ser (de acordo com uma relação de outro modo ambígua e difícil de esclarecer, pois as *Stimmungen*, sobretudo se elas são fundamentais, são ao mesmo tempo determinadas pela época e elas mesmas determinantes), tal posição marca uma *virada* em relação àquela de *Ser e Tempo*. (HAAR, 1994, p. 222).

Considerando esta mudança de posição, seria possível traçar um paralelo entre a análise da angústia em *Ser e Tempo* e a análise do tédio nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, no qual o tédio é introduzido como uma disposição fundamental de nosso ser-aí hodierno? Esta é a intenção de Michel Haar. O caráter “não historial” da angústia em *Ser e Tempo* se remeteria a um caráter não historial do próprio ser do homem, que com isso seria capaz de preservar sua essência das determinações epocais vigentes. Se está contido no projeto de *Ser e Tempo* o projeto da superação da metafísica, então faz sentido que seja preciso que o homem seja disposto *para fora* da sua própria história. Em *Ser e Tempo*, no entanto, a angústia é o que conduz o homem para diante de si mesmo: do ser-no-mundo em seu todo, de sua morte, de seu ser-em dívida mais próprio. Em cada um desses instantes o Nada se faz presente de maneira peculiar: a abertura do ser-no-mundo em seu todo se dá através da perda de significância dos entes intramundanos; *nada*, no sentido de que “coisa alguma” interessa ao ser-aí, isto é, os entes intramundanos não são capazes de solicitar o ser-aí de tal modo que ele “esqueça de si” nos cuidados cotidianos. O que se abre na morte é a *impossibilidade da existência*: o ser-aí se encontra no todo de seu ser, determinado pelo seu não ser, pela possibilidade que lhe é mais própria, a possibilidade de *deixar de ser*. A voz da consciência clama o ser-aí para a responsabilidade por seu próprio estar jogado: o ser-



aí não tem nenhum outro fundamento que não a si mesmo, e como aquele que deve possibilitar o próprio ser, ele é perpassado pela *ausência de fundamento*. No entanto, ainda que aí o Nada se faça a cada vez anunciar, ele não se dá enquanto o Nada ele mesmo, mas como o caráter nulo do ente que eu mesmo sou. O Nada não parece ser ainda plenamente considerado em *Ser e Tempo* tal como é o caso em *Que é Metafísica?*, e com isso, a angústia não seria pensada do mesmo modo em caráter não-historial. Enquanto que, em *Ser e Tempo*, a angústia retira o ser-aí da história no sentido de lhe retirar das determinações históricas através das quais ele compreende a si mesmo na maior parte das vezes, a angústia conduz ainda ao seu si mesmo, isto é, ao caráter mais próprio do *ente* que eu mesmo sou, e, por fim, a uma experiência originária da verdade da *existência*.

Segundo Haar,

A *Stimmung* dá origem ao pensamento porque ela é a primeira experiência do ser, o primeiro advento da Voz. Todo pensamento começa pela tentativa de um pôr-se em situação, de responder a uma vocação silenciosa. Ou a angústia é por excelência essa tentativa de retraimento da palavra. Este retraimento da palavra não colocaria não apenas o esquecimento cotidiano entre parênteses, mas também a História ela mesma? A angústia não nos faria tomar chão no aquém ou no além da História, ao mesmo tempo em que ela nos faz perder chão no mundo epocal? (HAAR, 1994, p. 242).

39

O que Haar parece propor é a radicalização dessa possibilidade de abertura propiciada primeiro pela angústia. Uma *Stimmung* fundamental não seria pensada como aquilo que retira o ser-aí de sua história imprópria em direção de seu mais próprio, de sua essência não determinada historialmente. A 'essência' do homem é também historial, e sua epocalidade é precisamente perpassada pela *Stimmung*. Contudo, o ser disposto epocal seria ao mesmo tempo a correspondência do homem à *Stimme*, à voz do ser ele mesmo que convoca o homem a essa experiência primária em que o Ser "se dá". A *Stimmung* lança o homem para fora de sua história no sentido de pôr-se de prontidão para escutar a voz do Ser.

Os vínculos apresentados neste texto entre as disposições e a questão da historicidade desenharam um quadro no qual é possível compreender o percurso do pensamento de Heidegger de *Ser e Tempo* para suas obras dos anos 30, especialmente textos publicados posteriormente, especialmente os *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, obras na qual o filósofo não somente trata explicitamente da questão da História do Ser, repensando o projeto de *Ser e Tempo*, como também pensa ainda outra

disposição fundamental em seu caráter historial – o *terror* (*Erschrecken*). Sobretudo, propomos que o caráter historial das disposições merece consideração como chave para a compreensão do pleno sentido da experiência da finitude diante do reconhecimento da impossibilidade de uma tomada de posição a-histórica, ou seja, “metafísica”, acerca do sentido da pergunta pelo ser, isto é, uma posição que indicasse que a relação do homem com o ser tivesse qualquer caráter *essencial*, não fáctico.

## REFERÊNCIAS

- HAAR, M. *La fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976a.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* ; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30] (3ª.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Zur Sache des Denkens*. 2ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1976b.

Submetido: 24 de maio de 2019

Aceito: 20 de junho 2019

## O abismo invoca o abismo: uma meditação sobre o pensar e o ser

The abyss invokes the abyss: a meditation on thinking  
and being

41

Prof. Dr. Marco Aurélio Fernandes

Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UNB<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo não é sobre Heidegger, mas sobre a coisa do pensar, para a qual ele acenou. A meditação procura pensar o relacionamento entre o pensar e o ser tal como se dá na dimensão da facticidade e da existência do humano, que é, ele mesmo, um abismo. O pensar se mostra como espera do inesperado e como memória criativa. A espera do inesperado não é um adiar do pensar, mas sim uma insistência na serenidade da clareira do ser. A memória criativa é memória do porvir e concentração do pensamento que busca resgatar no pensado o impensado. O pensar do pensamento de até agora se erige como representação. A sua finitude, porém, testemunha o toque e o apelo do ser. O ser, no pensar de até agora, se deu como parousía, isto é, como advento à presença e como vigência atual, do presente. O traço fundamental do ser repousa no desencobrimento e na atualidade. O outro pensar, porém, que se dispõe ao outro princípio e à principalidade, é reivindicado, possibilitado e pro-vocado e conduzido ao seu próprio desde o abismo do mistério do ser.

### PALAVRAS-CHAVE

Pensar; Ser; Abismo

---

<sup>1</sup> Email: [maffernandes69@gmail.com](mailto:maffernandes69@gmail.com)

## ABSTRACT

The article is not about Heidegger, but about the matter to be thought, to which he beckoned. This meditation seeks to think about the relationship between thinking and Being, as it occurs in the dimension of the facticity and existence of the human being, which is itself an abyss. Thinking proves to be the wait of the unexpected and the creative memory. The wait of the unexpected is not a postponement of thinking, but an insistence on the serenity of the clearing of Being. Creative memory is memory of the future and concentration of thought that seeks to rescue the thoughtless in thought. The thinking of the thought current so far stands as a representation. But its finitude bears witness to the touch and appeal of Being. The Being, in the thinking current so far, happened as a parousia, that is, as an advent to the presence and as the endure in the presence with the sense of actuality. The fundamental trait of Being lies in the discovery and the actuality. But the other thinking, which is disposed to the other principle and the originating power, is claimed, made possible, promoted and led to its own, from the abyss of the mystery of Being.

## KEYWORDS

Thinking; Being; Abyss

## INTRODUÇÃO

*Abyssus abyssum invocat.*  
(Sl 41/42, 8)<sup>2</sup>

*Sic discitur sapientia, [...], cum abyssus abyssum invocat<sup>3</sup>.*  
(AGOSTINHO. *Ennarrationes in psalmos*, 41, n. 13).

Quando a sapiência é aprendida, diz Agostinho, o abismo invoca o abismo. Imediatamente, pensamos: o homem que aprende invoca o abismo da sapiência. Mas, pode ser que, para aprender o homem já tenha que ter sido tocado pelo amor da sapiência, e ter sido provocado à sua busca, e, deste modo, em certo sentido, tenha sido invocado, ele mesmo, pela sapiência. A sapiência que temos em mira, aqui, é o saber de experiência feito. É o saber que é o sabor da experiência do pensar e, portanto, do não-saber. Só sabe, isto é, só saboreia o gosto do pensar aquele que entregou-se à sua possibilidade.

---

<sup>2</sup> “O abismo invoca o abismo” (Sl 41/42, 8).

<sup>3</sup> “Assim se aprende a sapiência, [...], quando o abismo chama o abismo”.

Experiência é a viagem no caminho do ser. Uma viagem do ser para o ser. Na experiência do pensar todo o caminho nos conduz para aí onde já estamos. Estamos, mas não estamos. Estamos, pois já nos encontramos no círculo do ser. Não estamos, pois, de início e na maior parte das vezes, nós não nos apercebemos deste círculo. O fato de nosso ser aí no círculo do desvelamento do ser chama-se facticidade. O seu modo de ser se chama existência. Nossa meditação pressupõe uma redução fenomenológica, isto é, um retorno, a esta esfera da facticidade da existência. É aí que queremos assuntar o relacionamento de ser entre pensar e ser.

O que *significa* pensar? O que *é* pensar? O que *evoca* o pensar? Isto quer dizer: o que ele chama para a sua proximidade, para perto do seu aqui? O que *invoca* o pensar? Isto quer dizer duas coisas: o que ele, o pensar, chama para dentro de sua esfera? E: o que chama-o, a ele, o pensar, para dentro da sua esfera? Dito de outro modo: o que invoca o pensar, isto é, o que o pro-voca, o con-voca, o chama para si?

## 1. O PENSAR COMO ESPERA DO INESPERADO: INSISTÊNCIA NA SERENIDADE DA CLAREIRA DO SER

43

O que é pensar só se nos torna acessível se nós mesmos pensamos (cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 111). O saber que sabe o que é pensar é um saber de experiência feito. Um saber de experiência feito é, por sua vez, um saber que é sentir, no sentido de saborear, de encontrar gosto em, de contentar-se com, de fruir. Por isso, Agostinho chama o saber do pensar de *sapientia* – de *sapere*, ter sabor de, ter gosto, saber. Para Agostinho, a *philosophia* é um *studium sapientiae*: um esforço, um empenho, um cuidado, um zelo, pela *sapientia* do pensar.

Pensar é, pois, uma experiência, que traz consigo sua sapiência, na medida em que ela, no avio e no envio de uma via, na aventura e na ventura de um caminho (viagem), deslança, é bem sucedida, se per-faz, se con-suma, e, nesta con-sunção, frui da perfeita alegria da conquista de uma dádiva preciosa. A alegria do pensar é o contentamento da libertação para a liberdade da verdade. Embora o pensar aceda à riqueza essencial da liberdade da verdade, ele é sempre pobre, pouco; sua via é sempre angusta. Como diz o Riobaldo do *Grande Sertão: Veredas*: “Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhosinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer”. (ROSA, 1985).

Para que a beatitude do pensar seja alcançada, é preciso aprender. Aprender a pensar é aprender a libertar-se para liberdade da verdade. Esta aprendizagem “ninguém não ensina”. Em última instância essa aprendizagem não se dá por ensinamento. Por isso, não basta, para aprender a pensar, o interesse pela filosofia, a

ocupação afanosa com ela, a aplicação no estudo dos escritos dos grandes filósofos. O afã da erudição filosófica não nos garante que estamos empenhados no aprender a pensar. (HEIDEGGER, 2001a, p. 113). Sem pensar por nós mesmos, sem nos deixar aviar e enviar através de nosso “pobre caminhosinho”, para, aí, realizar as descobertas de nossa própria experiência, não há aprendizagem do pensar. E aqui vale a advertência: “*Wenige sind erfahren genug im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache*” (HEIDEGGER, 2000, p. 50) – “Poucos são experimentados o bastante na diferença entre um objeto erudito e uma coisa pensada”.

Quando nós nos envolvemos com o aprender a pensar, quando nos entregamos a esta tarefa, experimentamos quão difícil e rara é a capacidade de pensar. A *sapientia*, a capacidade do pensar, não é dada sem a ascese do estudo, isto é, sem exercício, sem um “corpo a corpo” com as exigências da aprendizagem. E sempre que nós nos pomos no corpo a corpo de uma aprendizagem real, nós experimentamos o hiato entre o nosso querer e o nosso poder. Queremos demais e podemos de menos. (HEIDEGGER, 2001a, p. 111). “Para pensar, não basta querer. É preciso aprender. E se aprende a pensar, esperando o inesperado. Nesta espera, a paciência é quase tudo”. (LEÃO, 1977, p. 1).

Se sem ascese não há aprendizagem do pensar, também não é a ascese que garante que esta aprendizagem se dê, aconteça. A propósito disso, convém recordar uma estória:

De certa feita, um jovem entrou para um mosteiro a fim de alcançar a libertação pelos rigores do claustro e pela disciplina da meditação. O mestre saiu para o pátio, apanhou um caco de telha e se pôs a esfregá-lo numa pedra de esmeril. Passou dias inteiros concentrado no esforço de esmerilar a argila. O recém-chegado se aproximou e indagou o que o monge pretendia com todo aquele trabalho. O monge respondeu que, raspando com todo o cuidado, ia transformar o caco de telha num espelho. O noviço retrucou: então, pode desistir. Caco de telha, por mais que se raspe, não vira espelho. O monge comentou apenas: pensei que você não sabia. Como não, disse o jovem. Todo mundo sabe que espelho é metal e não barro. O monge concluiu: libertação também não é esforço de meditação. (LEÃO, 1990, p. 21).

Nós, regidos pelo menor esforço, logo concluímos que, se toda a ascese e meditação não garante a iluminação e a libertação, então é melhor desistir. No pensar nós nos medimos não só com o difícil, como também como o impossível. E, no entanto, ater-se ao necessário e ao possível é o começo para se dispor ao impossível.



Pode ser que fazendo de boa vontade o necessário e o possível, o viável, nos seja dado o impossível, o inacessível.

Heráclito, um dos pensadores originários do ocidente, legou-nos esta indicação: “Se não se espera, não se encontrará o inesperado, sendo sem vias de encontro nem caminhos de acesso!” (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 62-63). Quiçá, a essência do esperar tem tudo a ver com a essência do pensar. O pensamento feito espera é a insistente serenidade para com o mundificar do mundo. (HEIDEGGER, 1995, p. 151). A espera do inesperado se exerce como serenidade. A serenidade é, aqui, serenidade para com o que nos vem ao e de encontro na paisagem. É obediência, isto é, ausculta e pertencimento, no relacionamento com a facticidade. É abrir-se para o aberto. Destrancar-se, resoluto, para a redondeza do círculo da patência do ser, isto é, para o des-encobrimento, modo próprio de ser, de viger, da verdade. Neste esperar, portanto, reside uma perseverança, uma resistência, uma paciência, uma tenacidade. Tal abertura, na verdade, não se dá como uma atitude distendida. Ela se concentra e se recolhe, antes, como uma contenção. (HEIDEGGER, 1995, p. 142-150). Em jogo está, aqui, a contenção da serenidade. Esta serenidade contida e perserverante é a aceitação do pertencimento à paisagem de todas as paisagens.

45

A abertura do ser é a paisagem de todas as paisagens. É o aberto do que se abre e, assim, possibilita a tudo o que ela acolhe e recolhe, tornar-se patente. A paisagem do ser é, portanto, o elemento de toda a patência. É a dimensão de abertura e de liberdade em que pode se dar claridade e, por conseguinte, luz e sombra. É que, o pensar aprende a gostar tanto da claridade da luz e do que ela alumia quanto da claridade da escuridão e do que ela encobre. Pensar é entregar-se a, envolver-se com, soltar-se na paisagem de todas as paisagens, a abertura do ser, em que se dá a claridade da escuridão e a claridade do lume e do alumiado. É deixar ser, vigorar, esta paisagem enquanto tal. É serenidade: um repousar quieto na abertura do ser. Serenidade é, assim, uma serenidade para com a paisagem da “clareira” do ser. (HEIDEGGER, 1995, p. 120-123).

“Clareira” quer dizer, pois, aqui, a abertura que garante um possível deixar-brilhar e um possível deixar-mostrar. Este garantir só é possível, porém, como o rarefazer, o torna-se menos denso, mais leve, da paisagem. A clareira é a leveza da liberdade da verdade do ser (da patência do todo). É a vigência que libera e abre e deixa-ser o jogo de luz e de sombra, de claro e escuro. É também a abertura que libera passagem para o som e sua ressonância, para o tinir e o seu retinir. A clareira do ser é, pois, o fenômeno originário. Na clareira, o ser dá o aí a tudo o que é, brilha e se mostra. É o que demora e, demorando, concede morada, estadia e abrigo, a tudo.

A clareira é, ela mesma, serenidade. Esperar é, pois, afinar-se com a clareira. É ser-sereno confiando-se à serenidade da clareira.

O esperar do pensamento é a serenidade que deixa-ser o advento enquanto advento. (HEIDEGGER, 1995, p. 150). Na espera do pensar nada se espera. Esperar algo, esperar o esperado, não é pensar. Pensar é esperar o nada, isto é, o inesperado do por-vir. Esperando o inesperado, a espera do pensar se transforma em vigor de esperança. É o nada que nutre a esperança. Pensar é uma abertura do nada para o nada. Só por ser tal abertura é que o pensar pode deixar-ser o vigor de tudo, de cada coisa na sua diferença, no seu próprio. Só por ser tal abertura é que o pensar pode deixar-ser o advento enquanto advento.

Pensar é, pois, insistir na serenidade da clareira do ser. Este insistir é o esperar. “Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado” (HEIDEGGER, 2001a, p. 120). Pensado a partir do esperar o pensar ele mesmo se deixa determinar como *recordar, como memória*.

## 2. O PENSAR COMO MEMÓRIA COLETIVA: MNEMOSYNE

Há memória e memória e, por conseguinte, recordação e recordação, esquecimento e esquecimento. O que isto quer dizer? Há uma memória ôntica e uma memória ontológica – uma memória dos entes e uma memória do ser; uma memória de fatos e uma memória de possibilidades de ser. Hoje, e, na verdade, de há muito, estamos esquecidos da memória ontológica. Estamos alembrados apenas da memória de fatos, seja ela individual ou coletiva ou histórica. Recordamo-nos apenas da memória que funciona na retenção de fatos, na conservação de dados, e que possibilita repetir padrões de combinação e produzir derivações. Esquecidos da memória do ser nossa memória dos entes hoje restringiu-se ao funcionamento da memória de computador. Na perspectiva desta memória, o esquecimento só pode aparecer como negativo, isto é, como uma perda e uma falha. A lembrança da memória ôntica, dos entes, dos dados e fatos, deixa esquecida a memória ontológica. Esquecer-se dessa memória, porém, significa privar-se de porvir, de futuro. O futuro se restringe então, a uma infinita repetição progressiva do presente. Assim, não há lugar para a espera do inesperado. Esquecemo-nos, portanto, por um instante, da memória ôntica, e recordemo-nos da memória ontológica.

Primeiramente, marquemos a diferença. Com efeito, outra, bem outra, é a memória ontológica, a memória do ser, que constitui o pensar. Ela é uma memória criativa, é “a memória de conquistar novas possibilidades no tempo biográfico e histórico dos homens, de viagem pelas paisagens da linguagem”. (LEÃO, 2013, p.

74). Pela memória criativa do ser, os homens esquecem-se do já produzido, do já atuado, do já instalado e constituído, para deixar-ser o advento do novo, para acolher as possibilidades do porvir. Esta é, pois, uma memória do futuro.

A memória ôntica é um modo de conservação e de dominação. Por e para dominar, ela tende a absorver, a uniformizar, a nivelar, a equacionar, a homogeneizar, recusando a singularidade, as diferenças e a pluralidade. Mas, toda conservação que não for tomada no sentido da criação torna-se ela mesma destruição, aniquilação, despotencialização. Ela acaba sendo nociva para o viver humano.

É a partir do porvir que a memória criativa se relaciona com o passado. Entretanto, se o futuro desta memória é o inesperado, o seu passado é o imemorial. A experiência de pensamento e de linguagem que guarda e resguarda o passado imemorial é o mito. É do *mythos* que emerge o *epos* e o *logos*. Da experiência narrativa do pensamento e da linguagem mítica é que saltam as possibilidades criativas e celebrativas da poesia e as possibilidades reflexivas da filosofia. A linguagem originária é, pois, *saga*. É o dizer do envio do ser, da destinação do existir, dos encaminhamentos e endereçamentos do mundo. A saga da linguagem do ser subjaz, assim, tanto ao dizer que conta e canta estórias, quanto ao dizer que procura mostrar a realidade em gênese, que procura deixar e fazer aparecer o real em sua epifania. Por isso, o mito não tem tanto a ver com a conservação de um passado, mas mais com a criação de um futuro. Sem a recordação do imemorial não é possível ao homem a espera do inesperado, e a disponibilidade para as transformações do porvir.

O mito grego guardou a memória da memória do ser, da memória criativa, em *Mnemosyne*. Ela é uma titânide, filha do céu e da terra. Em nove noites de amor ela se une a Zeus e se torna a mãe das musas, “as forças criadoras da condição humana”. (LEÃO, 2013, p. 77). Sua fecundidade titânica se une à fecundidade olímpica, ao celebrar a hierogamia com Zeus, o celeste pai dos deuses e dos homens.

Heráclito fez a experiência do divino em Zeus a partir do mistério de ser, do *logos*, o um único que tudo reúne em si. Ele disse: “Um, o único sábio, não se dispõe e se dispõe a ser chamado com o nome de Zeus” (Frag. 32). (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 66-67). Zeus é o deus do raio, da iluminação repentina, que tudo faz aparecer e desaparecer no seu clarão, quando, na noite, rasga o horizonte, o qual se faz anunciar também pelo soar e ressoar do trovão que ribomba. A propósito, Heráclito disse: “ O raio conduz todas as coisas que são” (Frag. 64). (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 74-75). Na

iluminação repentina do raio, dá-se o advir e sobrevir do inesperado. Mundifica-se o mundo.

*Menmosyne* é a memória que, unida à força de iluminação repentina do inesperado, gera e dá à luz as forças criadoras da condição humana, o jogo e a dança, o canto e a poesia. É do seu bojo que tudo isso vem à luz. Essa memória está longe de ser a capacidade de reter o passado na representação. Essa memória é, antes, a abertura para o porvir.

Memória é a própria mente. Memória é o pensar que nos constitui o ser. No homem, o pensar, antes de ser um agir no sentido do operar, é um agir no sentido de um ser. Não se trata de um agir transiente e transitivo, uma operação, um fazer coisas, um trabalhar. Trata-se, antes, de um agir intransitivo, imanente, um agir que nos constitui o próprio ser, um agir que está vigente em nosso próprio viver e como o nosso próprio viver. O pensar, como agir primeiro de nosso ser, é a nossa própria abertura de ser para o ser. Mas não se trata de uma abertura escancarada. Trata-se, antes, de uma abertura contida. A memória é, assim, a contenção, o recolhimento, a condensação e concentração do pensamento. O que constitui a presença humana é, justamente, esta abertura de ser para o ser – abertura que é, ao mesmo tempo, um recolhimento, uma concentração. É na força de abertura da presença humana que se dá a presentificação de ser e não ser de tudo o que está sendo e não sendo e vindo a ser e deixando de ser.

O humano no homem, porém, se estende entre o imemorial e o inesperado. O humano no homem, portanto, está estendido entre a clareira do desvelamento e esquecimento e o cerrado do velamento e esquecimento. A memória, a mente, é algo como o fogo do pensamento. É a força da vida em todo o seu vigor e furor, que irrompe, e, irrompendo, deixa aparecer e brilhar todas as coisas. Ela é força de abertura do mundo. Mas a memória, a mente, enquanto pensamento, é também um poder de reunião e de recolhimento. “Como memória ontológica, pensar e pensamento são o poder de reunião e recolhimento de todo sendo na dinâmica de ser, aparecer e vir-a-ser, uma dinâmica que se dá enquanto se retrai”. (LEÃO, 2013, p. 76).

Esta força de abertura e de concentração que é a memória, o pensamento, no homem, é a mãe de toda a poesia. Poetar é criar, é abrir novas possibilidades de dizer o mundo, de deixar aparecer o real, as realizações e, subrepticamente, o mistério da realidade. Poetar é dizer, isto é, mostrar, levar e deixar mundo aparecer. É um dizer inaugural. Poetar é também adensar o mundo. É condensar e adensar o que veio a se mostrar. Se a linguagem, enquanto abertura, rarefaz e deixa aparecer mundo; enquanto concentração, adensa o mundo, acenando para o mistério, isto é, o silêncio, o velamento, o retraimento, o esquecimento.

Não só memória é pensamento. Mas o pensar é recordar. O pensar, como espera, caminha na direção do impensado, do não dito. O pensar, como recordação, se relaciona com o impensado “que ainda se guarda e se encobre no já pensado”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 120).

### 3. O PENSAR COMO REPRESENTAÇÃO, A FINITUDE DO PENSAR E A DO SER, A DIS-POSIÇÃO

A recordação do pensar se realiza como uma recordação que entra no coração do pensamento de até agora e caminha na direção de um outro pensar. O pensamento que houve até agora, na história ocidental, é o da filosofia enquanto metafísica.

Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. (HEIDEGGER, 1999, p. 95).

49

O foco em que se acende a metafísica é a co-pertença do ente no ser. O ser do ente é encarado, na metafísica, como fundamento (origem, causa, princípio). O ser é o fundamento, a partir de que o ente, em seu devir, passar e permanecer, é, e é aquilo que é, e como é. Enquanto fundamento, o ser traz o ente à sua vigência, à presença, que se dá a cada vez. O ser, o fundamento, do ente, mostra-se, neste pensamento que houve até agora, na metafísica, como vigência-presença (*parousía* – *ousía*). Isto quer dizer: o ente é apreendido em seu ser enquanto vigência-presença, e, com isso, ele é compreendido em referência e a respeito de um determinado modo do tempo, isto é, a atualidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 64).

Nessa história do ser, o *legein*, o falar, no sentido do discorrer, do chamar em causa e do discutir, e o *noein*, o simples perceber de algo meramente presente em sua mera presença, se torna o fio condutor da interpretação do ser. Assim é desde Parmênides. O pensar, neste sentido, do simples perceber da mera presença, traz consigo a estrutura temporal do puro presentificar, do puro atualizar, de algo. Pensar é, neste sentido da metafísica, atualização da atualização. O ente, que se mostra a este e neste simples perceber, é compreendido e interpretado em referência à vigência (*ousía*), no sentido da atualidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 64).

No pensamento de até agora (filosofia enquanto metafísica), o homem é atingido e afetado pelo vigente-presente, no sentido do atual. Nele predomina a memória ôntica. A memória ontológica está esquecida. Pensar, *noein*, é “captar algo

presente; e, captando algo, destacá-lo e, assim, tomá-lo como vigente". (HEIDEGGER, 2001a, p. 121). Pensar é, assim, um exercício de presentificação, de atualização. É presentificação da presentificação, atualização da atualização. "Este perceber que destaca é um re-presentar, no sentido simples, amplo e, ao mesmo tempo, essencial de deixar algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe". (HEIDEGGER, 2001a, p. 121). A vigência do vigente, quando apreendida a partir do horizonte do re-presentar se dá como a presença do presente<sup>4</sup>. Pensar é, neste sentido, a apresentação do presente, que nos fornece o vigente em sua vigência, e, assim, o põe diante de nós, para que nós possamos estar de pé diante do vigente e para que possamos suportar este ficar de pé. (HEIDEGGER, 2001a, p. 122). Enquanto tal apresentação o pensamento fornece o vigente relacionando-o conosco e retroreferindo-o a nós. É neste sentido que a apresentação do pensamento é re-presentação.

O traço fundamental do pensamento de até agora é o representar. Na época moderna, a partir do pensamento enquanto representação, o ente se configura como objeto, o ser do ente como objetualidade. O homem se configura como sujeito e o seu ser como subjetividade. O ser do ente como um todo é o fundamento a partir do qual o ente se mostra como cognoscível, e, além disso, como passível de ser atuado, operado, tratado, e de ser trabalhado, elaborado, em sua presença e objetualidade, a cada vez. Nesta perspectiva, o fundar tem o caráter não tanto de causação ôntica do real-efetivo, mas sim de possibilitação transcendental da objetualidade dos objetos. (HEIDEGGER, 1999, p. 95-96).

Para Kant, o ato fundamental do pensar, o juízo, se determina como a *representação de uma representação* do objeto (cf. *Crítica da Razão Pura*, A 68, B 93). (KANT, 1968, p. 85). A intuição apresenta imediatamente o objeto na sua singularidade. Para isso, porém, o ente precisa estar aberto e acessível, desvelado. Os conceitos, por sua vez, não se referem imediatamente aos fenômenos. Eles só podem se reportar aos fenômenos à medida que estes já se deram e se apresentaram diretamente nas intuições. A representação da intuição tem o caráter de apresentação. A representação do entendimento, a representação no sentido do tornar presente conceitual, consiste no representar de uma representação (apresentação). Caso nós julguemos, por exemplo, "este caminho é pedregoso", então no juízo a representação (apresentação) do objeto, isto é, do caminho, é, de sua parte, tornada presente, re-presentada, conceitualmente, na medida em que o objeto, o caminho, é determinado enquanto pedregoso. (HEIDEGGER, 2001a, p. 122).

---

<sup>4</sup> Isto é, nos termos de Heidegger: o "*Anwesen des Anwesenden*" se dá como "*Präsenz des Präsenten*". O verbo alemão *anwesen* corresponde ao grego *páreimi*, e ao latino *adesse*. Diz o vir à proximidade, o chegar e permanecer. O advento se diz, pois, *parousía*.



Kant mostra como o pensamento, no sentido da representação da representação, se erige e se constrói sobre o fundamento da intuição. Mas esta tem somente lugar na medida em que, de alguma forma, o objeto afeta a nossa mente (cf. Crítica da Razão Pura, A 19, B 33). (KANT, 1968, p. 49). Ainda que o homem seja capaz, em suas possibilidades mais elevadas, de transcendência, ele é, em seu fundo, um ser sensível. A essência da sensibilidade se concentra na finitude da existência. A finitude essencial da sensibilidade consiste na aceitação do que se doa. O pensamento, assim entendido, está a serviço da *intuição*. Ele determina e clarifica o que se dá na intuição. A união de intuição e pensamento se dá graças à isomorfia da representação. No entanto, a relação entre intuição e pensamento – as duas funções da representação perceptiva – é assimétrica. O fundamental é a intuição. Esta, porém, é uma intuição derivada. Ela depende de um real já subsistente por si mesmo. Depende da presença do presente, da vigência do vigente. O intuicionado da intuição deriva da presença do presente, da vigência do vigente. A intuição precisa receber o seu objeto. Necessita que o objeto se lhe ofereça. “A finitude da intuição reside na receptividade”. (LEÃO, 1977, p. 69).

51

Finito é o homem por ser “um ser, que tem de receber de outro as virtualidades para realizar sua própria humanidade”. (LEÃO, 1977, p. 67). Finitude, porém, aqui, não diz propriamente o esbarrar em limites (em sentido negativo). Mas quer dizer um ter que se tornar desperto sempre de novo e de maneira nova para a simplicidade e a riqueza do ser.

Finito é o homem, pois precisa, carece, da relação com os entes. “Edificando-se necessariamente dessa indigência, a existência humana exige que o ente a afete, se lhe dê e manifeste. Para existir o homem tem que imergir-se e entregar-se aos entes”. (LEÃO, 1977, p. 110). Finito é o homem, também, por, em seu ser, transcender o ente, e, nesta transcendência fundamental, estar referido ao ser. Finitude humana quer dizer: “o homem é finito, porque ele tem a referência ao ser e porque ele, com isso, não é o ser, mas porque ele apenas é usado pelo ser”. (HEIDEGGER, 2001b, p. 201). O homem não é atingido, afetado, somente pelo ente, mas também pelo ser. Este, o ser, toca o ânimo humano, e o provoca a pensar. Este toque se dá, a cada vez, como um *pathos*, uma disposição, uma entoação e afinação. Por exemplo, os gregos chegaram ao filosofar por meio do *thaumazo*, da admiração, do maravilhamento com o ser. Descartes filosofa propriamente sob o toque da dúvida e sob a reivindicação da certeza, e assim por diante:

*Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é a correspondência propriamente exercida, que fala na

medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós e dis-põe nosso corresponder. “Corresponder” significa então: ser dis-posto, *être disposé*, a saber, a partir do ser do ente. *Dis-posé* significa literalmente: exposto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) com o ser do ente. O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa disposição. E só com base na dis-posição (*dis-position*) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação. (HEIDEGGER, 1999, p. 36-37).

O pensar, portanto, está sempre dis-posto de um modo ou de outro na clareira do ser. Ele só age enquanto provocado pelo apelo do ser, através de um *pathos*, de uma dis-posição. Finito é o pensar por receber do toque e do apelo do ser o seu ser posto em movimento, a caminho, o seu envio.

A finitude do ser, por sua vez, ainda mais que a finitude do pensar, não traz o sentido de uma restrição. Não se pode tomar a finitude do ser ao modo de uma restrição ôntica. Finitude do ser, na verdade, diz, talvez de modo desamparado, *a unicidade da abissalidade do ser como evento, isto é, como acontecimento que pro-voca cada ente para o seu próprio, para ser propriamente o que ele é*. (HEIDEGGER, 2010, p. 84).

O homem, em sua finitude, está referido ao ser. O ser é o mais comum e, ao mesmo tempo, o único. O ser é o mais comum, pois se anuncia em todo o ente. O ser é comum a tudo o que é. A pedra é, a árvore é, o homem é... O mundo “é”, Deus “é”. O ser parece igual, uniforme, homogêneo em tudo, a um primeiro momento. Mas, quando observamos melhor, vemos que dentro do ente como um todo há muitos degraus, níveis e ordens de ser. Se olharmos com mais consideração, veremos que o ente é sempre um ente e que está sempre relação com outro ente e pode ser comparado com o outro no ser. Embora diversos em seus modos de ser, os entes se igualam uns aos outros nisso, no fato de ser. A árvore diante da casa é um outro ente do que a casa, mas é um ente; a casa é um outro ente do que o homem, mas é um ente. Nós experimentamos os entes dispersos numa pluralidade. E, no entanto, por toda a parte, sem exceção, o ente se acha relacionado com o outro ente como com o igual nisso, no fato de ser.

Já o ser não tem um igual. Não se encontra algo outro que corresponda ao ser. Todos os modos de ser são modos *do ser*. O ser não é nunca um isto ou um aquilo. O ser não se dá muitas vezes. Ele se dá apenas uma vez. O ser é um e único. Por ser único, o ser é incomparável. Por isso também, não tem um igual, pois a igualdade

pressupõe a pluralidade e a diversidade. O ser é em tudo o mesmo. O ser é ele mesmo o mesmo (HEIDEGGER, 1991, p. 50-52).

Não só a *unicidade* é dita do ser. Também a *abissalidade*. O ser é, ao mesmo tempo, o mais confiável e o mais abissal. Muitas vezes e de muitos modos e em muitos âmbitos, o ente se nos torna questionável, problemático, duvidoso. Muitas vezes não nos parece decidido e mesmo decidível se tal ou tal ente é, se é assim como parece ou se é diversamente, se é deste ou daquele modo. Nós, então, vacilamos, hesitamos, oscilamos em nosso relacionamento com o ente. Este não nos parece seguro. E, no entanto, o ser mesmo não nos parece dubitável, questionável, problemático. Nós nos confiamos ao ser. A ele nos entregamos, com ele nos envolvemos, fiando-nos dele. A confiabilidade do ser é o amparo de nosso mundo. O ser nos parece bastante familiar e óbvio.

Entretanto, nós nunca alcançamos o ser diretamente. O ser se nos doa apenas obliquamente, subrepticiamente, furtivamente. Diretamente só alcançamos os entes. Na viagem da experiência, nas suas peregrinações de ser e não ser no devir, o homem faz a sua travessia entre o ser e o ente. O ente lhe é diretamente acessível. O ser, não. O homem, no entanto, é atingido, afetado, pelo ser que se lhe advém, doando-se, mas, ao mesmo tempo, retraindo-se. Pensar é, fundamentalmente, receber o toque, o atingimento, a afecção subreptícia, oblíqua, furtiva, do ser. É contato. *Pathos*. Neste sentido, o ser é estranho ao homem. Não oferece chão e fundamento para o que ele cotidianamente estabelece, executa e efetiva. Neste sentido, o ser se dá ao homem como o sem fundo, como o que cede, como o que não oferece apoio, como o que não está disponível para o uso, como o que se recusa, recusando chão e alicerce. O ser resvala. O ser dá-se retirando-se, subtraindo-se, negando-se. O ser se diz e se anuncia como renúncia. Ele não concede um sim à expectativa humana de poder se servir dele como fundo e fundamento e chão para seus empreendimentos cotidianos (HEIDEGGER, 1991, p. 62-63). Neste sentido, o ser é um abismo.

No pensamento de até agora (metafísica), o pensar foi experimentado, fundamentalmente, como representar. Este, o representar, é o traço fundamental do pensamento na tradição ocidental. Mas o representar se desdobra no perceber. A razão, por e para ser um pensamento que discorre e calcula, é um pensamento que julga e que representa. Mas por e para ser um pensamento que representa, é um pensamento que percebe. Perceber é, aqui, o simples apreender, um tomar e receber e, em última instância, um admitir. A representação do pensamento é um apresentar de novo o que se apresentou.

O pensamento de até agora se funda, pois, no representar e este se funda na reapresentação. Em virtude de que este fundamento está posto? De onde vem isso na

tradição do pensamento ocidental (filosofia enquanto metafísica)? Qual a proveniência disso? Trata-se de uma “longa proveniência”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123).

## 4. SER COMO PAROUSÍA. A REGÊNCIA DO DESENCOBRIENTO E DA ATUALIDADE

Essa proveniência se encobre num acontecimento inaparente. O pensar emerge no ser desde o ser em favor do ser. Irrompe com a revelação do ser. Esta, a revelação do ser, é uma realização inaugural. Com ela são dadas “as primícias da constituição humana, as primícias da constituição humana, em que o filho da terra rompe o silêncio da noite cósmica e o descendente de Prometeu des-cobre claridade nas e das próprias trevas. Trata-se de “algo” primordial e derradeiro. É o alfa e omega do mundo, o princípio e o fim da história dos homens”. (LEÃO, 2010, p. 52). Acontecendo neste acontecimento e com este acontecimento, o homem advém ao seu ser histórico. O homem não é o Midas do pensamento. É o Midas do ser. Tudo quanto ele toca vira, não pensamento, mas ser. Tudo com o que ele se relaciona, se relaciona em termos de ser.

A história do ocidente tem o seu princípio, isto é, seu começo e sua origem, sua arrancada e sua regência, numa de-cisão: trata-se da irrupção em que o ser do ente aparece e brilha como vigência e como presença. Este aparecer do ser como a vigência do vigente e, respectivamente, como a presença do presente é o próprio princípio da história ocidental. História, porém, não pode ser compreendida em seu sentido se ficarmos presos à representação de uma sucessão de acontecimentos. A historicidade da história, aqui, se abre se nós pensarmos a história e todos os acontecimentos, desde o seu princípio, que, antecipadamente, a modo de destino, ou seja, nos jeitos e ajeitamentos de uma destinação, de um endereçamento, de um envio articulador, reina regendo e perpassando a dinâmica das épocas e dos acontecimentos eles mesmos. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123).

Princípio da história ocidental, é o ser como dinâmica de *parousía*<sup>5</sup>, isto é, de advento, de vinda, de chegada à presença. Em virtude da *parousía* é que se dá ser

---

<sup>5</sup> Heidegger usa termos como “Anwesen”, “Anwesenheit”, “Wesen”, com sentidos bem precisos. “Anwesen” diz o apresentar-se e o estar presente. Corresponde ao termo grego *parousía* e ao latino “*adesse*”. É o contrário de “*Abwesen*”: ausentar-se ou estar ausente (em grego: *apousía*). “*Anwesenheit*” quer dizer presença. Heidegger se serve deste termo para traduzir o termo grego *ousía*, que nomeia o ser do ente, em Platão e Aristóteles. O seu contrário é “*Abwesenheit*”, ausência. Todos estes nomes nos remetem ao verbo “*wesen*”. É um verbo que deriva da raiz indo-germânica *es-*, que evoca “*ser*”, no sentido de habitar, permanecer, deter-se. O sentido verbal de “*wesen*” é o de vigor. É a partir daqui que se há de entender o sentido do nome “*Wesen*”,

(leia-se, entidade do ente) como *ousía*, vigência, isto é, um viger, um vigorar, que se dá ao modo do morar e demorar, o que implica o perdurar e o durar. “Vigente é o que dura – o que vive a partir e no âmbito do desencobrimento”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123). O viger do vigente só se eventualiza, isto é, acontece, aparece, brilha e se manifesta, somente onde “prontamente impera desencobrimento”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123).

No começo do pensamento grego, com Anaximandro, com Heráclito, com Parmênides, esta eventualização inaugural propiciada pelo desencobrimento, ao possibilitar o viger do vigente, apareceu, brilhou, se mostrou, mas logo declinou. O demorar hesitante, oscilante, do que desponta e se despede, em seu frêmito, deu lugar ao perdurar e durar, em sua constância e consistência. O pensar, de espera e memória, deveio apenas percepção do ser. A vigência do que se recolheu em seu ter sido e a vigência do porvir na atualidade se encobriram. Restou apenas o império da vigência atual. O caráter temporal do ser enquanto vigência, no sentido de presença atual e de atualidade, se impõe.

O vigente atual os gregos denominavam *tà paréonta*. A palavra *pará* significa “junto de”. O vigente atual é o que chegou junto do homem no desencobrimento. É o que adveio e se nos tornou próximo na redondeza aberta do desencobrimento. O vigente atual é o que adveio a esta redondeza aberta e nela se detém, hesita, demora. Portanto, *tá t’eónta* significa os entes que chegaram ao quieto, à demora, no interior da redondeza do desencobrimento. Ser é, neste sentido, quietar, demorar, nesta redondeza. Ser tem, assim, o sentido de *parousía*, advento, chegada, presença, nesta redondeza.

No entanto, o desencobrimento que reina na vigência permanece ele mesmo impensado. Por um instante, mostrou o seu brilho, mas declinou. O desencobrimento, em seu vigorar e reger, permanece inaparente, encoberto, esquecido. Esquecido resta também o questionamento do caráter de tempo, de atualidade, que aí se anuncia. Um primeiro passo para que o pensamento se torne recordação desse esquecimento, do seu esquecido e do relacionamento entre o esquecer e o esquecido se dá com a questão chamada *Ser e Tempo*, questão que se concentra em sondar o misterioso reinar de desencobrimento (ser) e atualidade (tempo).

---

normalmente traduzido por ser ou essência (*essentia*), mas que Heidegger usa não para designar a “*quidditas*”, o “o que é” de um ente, mas sim no sentido de o perdurar, enquanto presente.

## 5. ENTRE O PRIMEIRO PRINCÍPIO E O OUTRO PRINCÍPIO E SUA PRINCIPIALIDADE. A AUTO-ABERTURA E AUTO-CLARIFICAÇÃO DO SER.

O pensar que é mais do que percepção e representação do ser enquanto vigência-presença, o pensar que vige como espera e como memória do ser, isto é, do sentido do ser, da sua verdade (revelação, desencobrimento), torna-se recordação, que, no interior do já pensado caminha em direção ao impensado, “que ainda se guarda e se encobre no já pensado”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 120).

Recordar quer dizer, aqui, deixar-se ingressar no *próprio* da metafísica, no deixar-viger o vigente enquanto tal no todo. (HEIDEGGER, 1998, p. 439). No *deixar-viger* dá-se o *destino* do ser, isto é, sua destinação, seu envio, seu enderçamento, sua articulação e ajeitamento. A recordação se torna memória da pertença de ser e verdade: como o ser da verdade é a verdade do ser.

Recordar a arrancada do pensamento ocidental a partir do seu primeiro princípio é já pôr-se no pressentimento do outro princípio. Com isso, é dispor-se para outro pensar, que não é a simples percepção do ser enquanto vigência e presença, e, *a fortiori*, não é re-presentar. O primeiro princípio traz em si o apelo para a sua superação? A metafísica já é, desde ela mesma e desde o seu princípio, um apelo para a sua própria superação? Certamente, uma identidade opera veladamente na diferença e na igualdade de primeiro e de outro princípio. Eis a enigmática “terceira margem do rio”, a unidade da dualidade das duas margens: o primeiro princípio e o outro princípio. Assim, o pensar que se encaminha para o impensado, como espera e como memória, vige tanto sob a vigência do primeiro quanto do outro princípio.

O primeiro princípio do pensamento, com Parmênides, anunciou, no Mesmo, a reciprocidade de constituição de pensar e ser. Conhecemos a famosa tese ontológica de Parmênides: *to gar auto noein estin te kai einai* – “o mesmo, pois, é pensar e ser” (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 44-45). Esta tese não está dizendo que o pensamento é um ente entre outros entes. Não diz que o pensar está incluído entre os entes que aparecem na via da experiência dos mortais (*ta dokounta*). Também não diz, conforme a compreensão moderna, que o ser se restringe ao ser pensado, isto é, ao ser percebido e re-presentado. Não diz que o ser se restringe ao ser-constituído na consciência, ao ser posto pelo ato tético do pensar (ao ser *nóema* de um *noein*). Não diz, ainda, que o ser é o mesmo que o pensar, no sentido de que o ser é o que o pensar enuncia e afirma. A tese ontológica de Parmênides também não quer dizer que o pensar-se a si mesmo do saber absoluto é pura e simplesmente a própria realidade. Apesar da aparência, a tese não diz que o ser está remetido ao pensar enquanto o representado de um representar. Pelo contrário, o pensar, como um *noein* e um *legein*, como um perceber reunidor, está confiado ao ser, como a



vigência do vigente (respectivamente, a presença do presente). Isto quer dizer: o pensar, no sentido do perceber, está remetido a e confiado ao ser, no sentido da vigência do vigente. Não é o ser que está sob a égide do pensar, mas sim o pensar que está sob a égide do ser. Por isso, esta tese também não propriamente e somente afirmando que o ser é um correlato do pensar e que pertence, por isso, à esfera do mundo inteligível e não à do mundo sensível. Ainda justamente por isso, a tese de Parmênides não está dizendo que o ser pode ser encarado em seu sentido como categoria ou como ideia. Com todas as interpretações acima nós transpomos a sentença de Parmênides para um campo de escuta e para um âmbito de visão que é o do pensamento apresentador e re-presentacional, posterior. (HEIDEGGER, 2001a, p. 205-212).

O que quer dizer, então, esta sentença? Deixando falar a sentença de Parmênides a partir no seu campo de escuta próprio e deixando aparecer o que ela quer tornar acessível no seu âmbito de visão peculiar, perguntamos: o que ela quer dizer? O que ela quer tornar acessível? Não será aquele “Mesmo” que põe em recíproca constituição e em mútua pertença o pensar e o ser? Não será a verdade do ser enquanto ser da verdade? No fragmento VIII de seu poema (versos 34 a 36) lemos: “ O mesmo é, porém, tanto perceber como também isso em razão do qual se dá o perceber. Nomeadamente, não sem o ser do ente, no qual ele (a saber, o perceber) é enquanto dito encontrarás o perceber”. (apud HEIDEGGER, 2001a, p. 122)<sup>6</sup>.

O mesmo é o pensar, isto é, a percepção, e aquilo em virtude do qual o pensar, a percepção, se dá, ou seja, o ser. Ser diz fenômeno, quer dizer, vir à luz, aparecer, entrar na revelação e no desencobrimento: *alétheia*, verdade. Em virtude do desencobrimento dá-se ser e por graça do ser acontece o pensar. Sem o ser o homem não pode encontrar o pensar, isto é, o perceber que reúne, o compreender. O pensar, isto é, o perceber do ser é provocado no seu próprio pelo próprio evento do ser, que se dá no desencobrimento.

O pensar é dito no ser. O dizer do pensar no ser é silencioso. Nem todo o dizer é um falar e pronunciar. Também o silêncio diz. Dizer significa mostrar. O ser diz, isto é, deixa e faz aparecer o pensar no seu próprio. O dizer do ser é saga. É destino, isto é, envio, endereçamento, destinação. O pensar é dito no ser. O pensar acontece em seu próprio justamente como auto-emergência, auto-abertura, auto-clarificação do ser. Neste sentido, o pensar pertence à auto-abertura e à auto-clarificação do ser. O pensar é provocado em seu próprio pelo ser. O pensar, por isso, está sempre sendo

<sup>6</sup> Tradução ligeiramente modificada.

invocado pelo ser, isto é, o ser chama em causa, solicita, reivindica o pensar em seu próprio. E o pensar só pode ser propriamente o pensar que ele é respondendo e correspondendo à invocação do ser. Assim, a possibilidade do pensar, no homem, se dá em virtude e por graça do ser, de sua auto-abertura e auto-clarificação (verdade).

## 6. SENDO NA POSSIBILIDADE DO PENSAR. O A-SE-PENSAR E SUA REIVINDICAÇÃO.

O homem tem que aprender a pensar. Mas só pode aprender a pensar porque a possibilidade de pensar lhe é concedida. O homem exerce o ser-homem sendo na possibilidade do pensar. (HEIDEGGER, 2001a, p. 111-112). Ao homem é dada a possibilidade do pensar. Pensar é um poder-ser. Mas o penhor deste poder-ser precisa ser conquistado com o empenho do aprender. Assumir concretamente uma possibilidade quer dizer deixar-se tocar por ela, deixar-se afeiçoar a ela, deixar-se envolver e comprometer com ela, isto é, permitir tal envolvimento e, ao mesmo tempo, cultivar esta permissão, zelar dela, resguardá-la. O homem só tem aquilo que ele cuida.

O homem só perde aquilo que ele não tem (aquilo de que ele não cuida). Assumir uma possibilidade é potencializar a dinâmica deste poder-ser. À medida que o poder-se aumenta e deslancha cresce o gosto pela possibilidade. Só podemos aquilo de que gostamos, mas só gostamos daquilo que nos atingiu, que nos afeiçoou. Assumir uma possibilidade implica, então, em cultivar esta afeição, resguardar este *pathos*, deixar repercutir, ressoar, retinir este toque, este atingimento.

O pensamento só vinga e deslancha e é bem-sucedido no homem à medida que o homem cultiva, guarda, resguarda a afeição do toque do ser. Na admiração, por exemplo, o homem é tocado pelo ser. Pensar implica, então, em deixar-se guiar e sustentar pela admiração com o ser. Assumir a possibilidade do pensar, neste sentido, implica em cuidar de afinar-se com o ser, corresponder ao seu atingimento, à sua solicitação, interpelação, provocação. O toque do ser provoca no homem a propensão e a tendência e o gosto pelo pensar. O homem só pode pensar por ter sido atingido, no âmago de si mesmo, pelo pensável, isto é, por aquilo que dá a pensar: o mistério do ser.

O pensar age pensando. O agir do pensar não é nenhum fazer, nenhum efetivar algo. Não é transiente, transitivo. O agir do pensar é um consumir, isto é, um levar ao sumo, à plenitude. Mas o que é que o pensar con-suma? Resposta: con-suma a referência do ser ao ser-homem do homem. (HEIDEGGER, 1967, p. 23-24). O pensar é chamado a cuidar do ser, dessa sua referência ao ser-homem. Pensar é guardar a memória do ser, de sua referência ao ser-homem do homem.

Se, por um lado, memória é pensamento – é a concentração do pensamento, por outro lado, o pensamento – o pensar – é memória, isto é, o pensar é o cuidado de recordar sempre de novo e resguardar esta referência do ser ao ser-homem do homem. Por isso, o pensar se faz recordação e co-memoração do ser. O pensar se torna, então, agradecimento pelo ser. Pensar é agradecer a dádiva do ser. Pensar é ser mêmora da dádiva do ser. Pensar é agradecer e agradecer é pensar – a gratidão é a memória do coração, isto é, do âmago do nosso ser.

Pois agradecer (danken) e pensar (denken) não são apenas a mesma palavra, são também a mesma coisa. Agradecer é pensar no sentido de pensar a partir de (an-denken), um pensamento que não remonta ao já passado (das Vergangene) mas ao vigente ainda na concentração de seu vigor (das Gewesene), isto é, ao que recolhido ainda perdura na obra da Verdade e nos determina. E assim pensar a partir de significa também pensar os pródromos e em direção daquilo que hoje nos constringe e constringe a nós... (HEIDEGGER, 1977b, p. 50).

59

Seja no recordar e no pensar a partir de, seja no esperar, seja no perceber do ser, o pensamento está sempre às voltas com o retraimento do a-se-pensar. Na propensão e tendência para o pensar vige a invocação, isto é, a reivindicação, a interpelação do a se pensar. Este, o a se pensar, chama em causa o ser-homem. A reivindicação do a se pensar in-voca, conclama, chama em causa o nosso ser. Ela nos pro-voca. Nisso, ela nos detém em si. Neste deter, ela nos guarda. Mas ela também solicita ser guardada. Nós podemos guardar esta reivindicação não a perdendo de mira, recordando-a, pensando sempre a partir dela, e, nisso tudo, agradecendo-a. O que nos detém é o a-ser-pensado. Pensar é agradecer a dádiva deste a-ser-pensado. Só podemos pensar este a-ser-pensado à medida que ele já nos concedeu o gosto por ele. (HEIDEGGER, 2001a, p. 111).

O a-ser-pensado é o que dá a pensar. Ele nos reivindica, no interpela, para que nós nos voltemos para ele, pensando (HEIDEGGER, 2001a, p. 113). Ele não só nos dá a pensar, ele se dá ao pensar. E, no entanto, esta doação é reptícia, oblíqua. Ela nos atinge, nos impacta, mas, ao mesmo tempo, se desvia de nós. “Mas dá-se desvio somente onde já se deu um aviar-se” (HEIDEGGER, 2001a, p. 114). O desvio e a recusa acontecem no evento do avio e da doação.

Em todo desvio e recusa o a-se-pensar já se dirigiu a nós e nos reivindicou, e, nisso, já se nos presenteou e se confiou a nós. Essa doação supreptícia é o que propiciou o pensamento de até agora e o seu pensado. Mas permanece impensada

esta doação supreptícia ela mesma. Ela constitui o a-se-pensar. Melhor: a se pensar permanece o subtrair e retraindo da verdade do ser em seu velamento, em seu mistério.

## 7. O ABISMO DO MISTÉRIO DO SER PRO-VOCA O PENSAR EM SUA PROPRIEDADE

O pensamento que se recorda desse retraimento, se volta para ele, caminha de modo a tomar impulso para saltar para dentro da sua dimensão. Esta, a dimensão da verdade do ser, é um abismo. No fundamento da verdade do ser e do ser da verdade se oculta o abismo. Abismo diz o retraindo e subtrair, a recusa, do fundamento. (HEIDEGGER, 1994, p. 379). É o auto-velamento, o encobrir-se que se eventualiza no erguer-se sustentador próprio do fundamento. Abismo é o não mais vir e o ainda não voltar do fundamento. É o seu encobrir-se no modo de sua negação. Esta negação é uma ab-negação. A ab-negação é o modo originário do deixar não preenchido, do deixar vazio. Isto quer dizer: o abismo é um modo privilegiado de abertura. Com ele se abre a clareira do ser. Ela não é, pois, uma nulidade, nem uma mera denegação. Não é uma negação aniquiladora, destrutiva. Pelo contrário, ela salva, isto é, preserva, con-serva, na sua essência mais própria o ente como um todo e o próprio pensar. “A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável da simplicidade. O apelo nos faz morar de novo numa origem distante, onde a terra natal nos é restituída”. (HEIDEGGER, 1977a, p. 48).

O pensamento de até agora pensou de um modo essencial. E, na verdade, até pensou o mais profundo. (HEIDEGGER, 2001a, 114). No entanto, o outro pensar, que parte do outro princípio, precisa preparar o salto para o a-se-pensar que se retrai, o salto para dentro desse abismo, e, aí, experimentar o vigor e o viço e o frescor da principialidade, sua originariedade e criatividade, sua juventude e jovialidade. O outro princípio, portanto, não é nenhuma ideia, conceito, proposição, tese, teoria, doutrina. Não é nenhum conteúdo reflexivo. Trata-se, antes, de uma experiência ontológica de imediata libertação, a experiência da principialidade e de seu vigor jovial. É a experiência do *caos*.

Aqui, *caos* não quer dizer desordem. *Caos* quer dizer, antes, o nada, isto é, o que não é nenhuma coisa, mas que deixa surgir em e de seu seio toda e qualquer coisa: a possibilidade possibilitadora de toda vigência, de toda presença e ausência, de todo possível, real e necessário. É o princípio da possibilidade de tudo. A principialidade deste princípio comporta o vigor inaugural e matinal do cósmos, de toda a ordem e desordem, de toda a realização e desrealização.

Diz, portanto, o hiato do ser, o abismo hiante, que se abisma numa abertura sem fim mas dentro de limites e/ou indeterminações, sem

exaustão mas dentro de ordens e/ou desordens, sem compromisso mas dentro de discriminações e/ou indiscriminações, de todas as possibilidades e/ou impossibilidades. Neste sentido, *tò cháos*, o caos é o poder, em si mesmo, indeterminado e indeterminável mas determinante de qualquer determinação e indeterminação. (LEÃO, 2010, p. 37).

O outro pensar é o pensar do outro princípio, da principalidade, do abismo, do vazio, do nada, do *caos*, enquanto abertura originária, inaugural, matinal, jovial. Na abertura do outro pensar só se pode aceder através de um salto. Nenhuma ponte conduz a ele. O salto não nos conduz apenas para um outro lado do conhecimento ôntico-positivo e do pensamento enquanto cálculo. Ele nos conduz para uma localidade inteiramente outra (cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 115).

O que se abre aí não pode ser demonstrado, no sentido de ser provado através de pressuposições, de derivações de proposições e de cadeias de inferências. O outro pensar é simples. É um pensamento que escuta e segue o silêncio. (LEÃO, 1999, p. 244). É um pensamento que acolhe a súbita, repentina, iluminação, que salta do abismo.

61

Já se disse que o pensamento do silêncio só é possível como a descoberta e a experiência de se estar pulando num abismo. É que, no pensamento do silêncio, não se trata de uma totalidade somatória. Trata-se de um todo simples. O raciocínio que calcula não pensa nem pode pensar o silêncio, pois só entende o que pode ser determinado, precisado, analisado, sintetizado. O raciocínio sabe lidar com alças, com migalhas, com partes, fragmentos. O seu procedimento é, pois, analítico e sintético. Enquanto que, por ser simples, por resistir a qualquer decomposição, e/ou excluir qualquer composição, o pensamento do silêncio sempre escapa de qualquer malha e não aparece nos registros dos sensores do conhecimento, (LEÃO, 1999, p. 244-245).

O que se anuncia na abertura originária do caos, do abismo do nada, é o simples. É o mistério: só aparece e brilha em se encobrindo. É o que “se anuncia aparecendo no seu próprio recolher-se”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 115). Não se pode falar sobre ele. Apenas a partir dele. E o falar a partir dele acontece como um corresponder dis-posto ao silêncio do sentido do ser em seu retraimento. O mostrar não é, aqui, um demonstrar, mas um acenar. E nós acenamos para isso que assim se mostra encobrindo-se à medida que nós mesmos assinalamos o retraimento. É que,

nesta experiência, “nós somos um sinal sem sentido”, como diz Hölderlin no hino a *Mnemosyne*. (HEIDEGGER, 2001a, p. 117). O traço fundamental deste pensar não é o demonstrar, o provar; mas o acenar, o assinalar o retraimento, o mostrar simples. “Poucas coisas, porém, e estas ainda raramente, deixam-se mostrar, isto é, num aceno, liberar para um encontro”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 115). Daí, a pobreza da filosofia, uma vez entendida no sentido de o outro pensar:

O sentido do ser não é um conteúdo determinado, mas um desvelar-se do abismo da serenidade do nada, que afeiçoa cada vez mais a nossa busca, para sabermos cada vez menos, a fim de nos dispormos cada vez mais a melhor ouvir, a melhor auscultar e a melhor receber as novas possibilidades de ser, emergentes desta plenitude abissal do nada. Essa busca, quanto mais busca, tanto mais se torna pura disponibilidade da espera auscultante do inesperado, na total pobreza do saber, na plenitude do vazio da recepção atenta, na vulnerabilidade da finitude alegre e grata. (HARADA, 2009, p. 92).

O outro pensar só pode acenar para o que provoca e invoca o pensar à medida que se retrai e, em assim se retraindo, se retém e se reserva. É o acontecer do pudor do mistério. O retraimento, o reservar-se do mistério não é uma nulidade. É evento que provoca o pensar para o próprio e a propriedade. É ele o elemento do pensar: “aquilo a partir do qual o pensamento pode ser pensamento. O elemento é propriamente o poderoso: o poder. Ele se apegua ao pensamento e assim o conduz à sua essência” (HEIDEGGER, 1967, p. 28). O elemento é o *medium*: o meio que permeia e sustenta todo um poder-ser. É no meio-elemento do mistério do ser que o pensamento pode ser o seu próprio.

[...] o pensamento é o pensamento do Ser. O genitivo exprime duas coisas. O pensamento é do Ser, enquanto pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser, enquanto, pertencendo ao Ser, ausculta o Ser. Enquanto, auscultando, pertence ao Ser, o pensamento é de acordo com a pro-veniência de sua Essência. O pensamento é, isso significa: o Ser se apegou, num destino Histórico, à sua Essência. Apegar-se a uma “coisa” ou “pessoa” em sua essência quer dizer: amá-la, querê-la. Esse querer é que constitui a própria Essência do poder, que não somente pode realizar isso ou aquilo mas também deixa uma coisa “vigorar” em sua pro-veniência, isto é, deixa que ela seja. O poder do querer é aquilo em cuja “força” uma coisa pode propriamente ser. Esse poder é o “possível” em sentido próprio, a saber, aquilo cuja Essência se funda no querer. É por este querer que o Ser pode pensar. O Ser possibilita o



pensar. Querer poderoso, o Ser é o “possível”. Como o elemento, o Ser é “a força silenciosa” do poder que quer, isto é, do possível. (HEIDEGGER, 1967, p. 28-30).

A possibilidade não é, aqui, o caráter de ser-possível em que o possível é uma mera abstração: possibilidade apenas pensada, isto é, representada. A possibilidade, aqui, também não é a da potência entendida como essência e contraposta ao ato de ser, à existência. O poder, aqui, se funda no querer, que é bem querer, benevolência, amor, no sentido de amizade (*philia*), de gratuidade e graciosidade (*charis*). O pensar só pode ser propriamente o pensar graças ao apego do mistério do ser. Pensar é agradecer este apego.

A benevolência do ser para com o pensar invoca, faz apelo, à benevolência do pensar para com o ser, à gratidão. “A benevolência é o que sempre faz apelo à benevolência”, nas palavras de Sófocles lembradas por Heidegger no ensaio sobre Hölderlin: “... poeticamente o homem habita...” (HEIDEGGER, 2001a, p. 180). Poder não é dominação. Poder é possibilitação essencial. “Poder alguma coisa significa: preservá-la em sua Essência, con-servá-la em seu elemento”. (HEIDEGGER, 1967, p. 30). Assim, na invocação do ser ao pensar está a sua benevolência. Pensar é ser mêmora desta benevolência e agradecê-la. É restituir benevolência com benevolência.

63

## REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FERNANDES, M. A. Intuição categorial e evidência, verdade e ser. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2017, n.2, v.1, p. 112-143.
- HARADA, H. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis/Bragança Paulista/Curitiba: Vozes/Edusf/ IFAN/Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- \_\_\_\_\_. O caminho do campo. *Revista Vozes*, 1977, n. 71, p. 46-48.
- \_\_\_\_\_. Uma palavra de agradecimento. *Revista Vozes*, 1977, n. 71, p. 49-51.
- \_\_\_\_\_. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Feldweg-Gespräche* (GA 77). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- \_\_\_\_\_. *L'esperienza del pensare*. Roma: Città Nuova, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2001.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. São Paulo/Petrópolis: EDUC/Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2012.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787) [Kantswerke Akademie Textausgabe]. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1968.

LEÃO, E. C. (1999). O pensamento a serviço do silêncio. In: Schuback, M. S. *Ensaio de Filosofia* (p. 241-252). Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Submetido: 14 de julho de 2019

Aceito: 11 de agosto de 2019

## Heidegger, Bergson e os caminhos para uma nova compreensão do ser

Heidegger, Bergson and the ways to a new understanding  
of being

65

Profa. Dra. Catarina Rochamonte  
Universidade Estadual do Ceará - UECE<sup>1</sup>

### RESUMO

Iniciamos esse artigo com alguns aspectos básicos do pensamento dos pré-socráticos, principalmente de Parmênides, com o intuito de facilitar a exposição da interpretação que dois filósofos contemporâneos, Heidegger e Bergson, fazem dos primórdios da filosofia, mais especificamente da metafísica e de seu natural desenvolvimento. Tanto Heidegger quanto Bergson possuem leituras críticas da metafísica tradicional e ambos sugerem novas formas de compreensão do Ser. No entanto, enquanto Heidegger interpreta o nada como um aspecto privilegiado para essa nova forma de compreensão metafísica, Bergson compreende a ideia do nada como a origem de muitos falsos problemas acerca do Ser.

### PALAVRAS-CHAVE

Ser; Metafísica; Heidegger; Bergson

---

<sup>1</sup> Email: [catarina.rochamonte@gmail.com](mailto:catarina.rochamonte@gmail.com)

## RÉSUMÉE

Nous commençons cet article par quelques aspects fondamentaux de la pensée pré-socratique, en particulier de Parménide, afin de faciliter l'exposition de l'interprétation que deux philosophes contemporains, Heidegger et Bergson, font des débuts de la philosophie, plus spécifiquement de la métaphysique et de ses développement. Heidegger et Bergson ont tous deux des lectures critiques de la métaphysique traditionnelle et suggèrent tous deux de nouvelles façons de comprendre l'être. Tandis que Heidegger interprète le néant comme un aspect privilégié de cette nouvelle forme de compréhension métaphysique, Bergson comprend l'idée que le néant est l'origine de beaucoup de faux problèmes à propos de l'être.

## MOTS-CLÉS

Être; Métaphysique; Heidegger; Bergson

## 1. A QUESTÃO DO PRINCÍPIO E DO SER NA FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

No fundo do pensamento dos antigos jônios [...] no meio da decadência da concepção mítica de mundo e do caos gerado pela fermentação de uma nova sociedade humana, encaram de um modo inteiramente novo o mais profundo problema da vida, o problema do Ser.

(Werner Jaeger, *Paidéia*)

Os primeiros filósofos ocuparam-se da totalidade das coisas, mas, tão logo, na ousadia que lhes é inerente, tentem abranger a totalidade de tudo que é, percebem a impossibilidade de pensarem o mundo na sua caótica multiplicidade. Perplexos diante da mutabilidade, do nascer e perecer incessantes e da multiplicidade das coisas, os primeiros filósofos perguntaram-se por uma realidade primordial de onde tudo procede e para onde tudo regressa. A filosofia pré-socrática, principalmente a milesiana, ocupou-se com o estudo da *Physis*, conceito que tenta refletir uma unidade capaz de sustentar a complexidade dessa totalidade. A “Água” de Tales, o “Apeiron” de Anaximandro, o “Ar” de Anaxímenes, o “Logos” de Heráclito, o “Número” dos pitagóricos: tudo isso refletirá a busca de uma natureza intrínseca, fundamental, necessária àquilo que se mostra contingente. Tales de Mileto dá início à filosofia ocidental com a frase “Tudo é Água”, o que seria, para Nietzsche, um salto por sobre as noções físicas da época, uma “monstruosa generalização” (NIETZSCHE, 1983, p. 10), tornada possível por meio de “uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos” (NIETZSCHE, 1983, p. 10): o postulado

metafísico de que “Tudo é um”. Assim, do ponto de vista de Nietzsche, a proposição originária da filosofia fora alcançada mais por “*esperança*”, “*pressentimento genial*” e “*filosofar indemonstrável*” que por observações empíricas ou “*entendimento calculador*”<sup>2</sup>. Portanto, já em Tales, poder-se-ia buscar as componentes trágicas, tanto na verdade intuitiva, quanto no ato de intuir ou na maneira do filosofar.

Mas a unidade alcançada por Tales não se pôde sobrepor totalmente ao mundo físico, uma vez que se tratava aí de um princípio singular, determinado, material. Distanciando-se um pouco mais da experiência, Anaximandro dispensa a materialidade do seu princípio originário, ultrapassando as fronteiras do sensível com o seu termo *ápeiron*, que reflete a ideia de um princípio sem determinação, apresentando, portanto, a impossibilidade de um princípio sujeito às mesmas vicissitudes que aquilo que ele sustém. Anaximandro, sobretudo, questiona a necessidade de - em havendo um tal princípio uno, eterno e indeterminado - as coisas terem vindo-a-ser, oferecendo como resposta a necessidade de expiação de uma culpa. Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, cogitará sobre o processo inerente ao princípio originário proposto por seu antecessor, sobre a determinação do indeterminado, a limitação do ilimitado. Por rarefação e condensação, as coisas, repletas de ar, determinar-se-iam. O ar é o princípio e a rarefação e condensação são seus caminhos de determinação.

Se nos filósofos anteriores já começava a ser posta a incompatibilidade entre a multiplicidade, o dinamismo das coisas e a imutabilidade e identidade do princípio originário, com Parmênides essa dificuldade teria sido resolvida por meio de uma rejeição a tudo aquilo que está sujeito ao devir, não se limitando mais ao estabelecimento de um princípio originário, visto que nem princípio há. O Ser é uno, imóvel, compacto, homogêneo, ingênito e indestrutível, ou seja, as coisas sujeitas à corrupção não são. O mundo, tal como se apresenta a nós no seu devir, não é. Mas é absurdo atribuir a algo o caráter de não-Ser. Parmênides teria afirmado a ordem e apontado o pensamento como caminho para a verdade do cosmo. O ser é a verdade que sustém o pensamento, através do qual se chega a ela. O pensamento é o que há de real e sustém o mundo irreal do devir. Assim é que, em forma de poema, apresenta-se um argumento reflexivo que explora uma evidência lógica, sancionando o ser a partir do que depois seria conhecido como princípio de não-contradição. Há

---

<sup>2</sup> “É notável a violência tirânica com que essa crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência. Sobre leves esteios, ela salta para adiante: a esperança e o pressentimento põem asas em seus pés. Pesadamente, o entendimento calculador arqueja em seu encaço e busca esteios melhores para também alcançar aquele alvo sedutor ao qual sua companheira mais divina já chegou”. (NIETZSCHE, 1983, p. 10-11.).

apenas dois caminhos de investigação para o pensamento: *o que é* e *o que não é*. Sendo *o que não é* uma indeterminação inócua, sem referente, ser e pensar se identificam. Segundo essa interpretação, para afirmar seu Ser imóvel, imutável, uno, completo em si mesmo, Parmênides precisou negar a evidência do movimento, da pluralidade, da variedade, da mudança, precisou, em suma, negar a própria natureza, a própria vida:

A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele pensava, mas, do fato de que podia pensá-lo, ele concluía que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o pressuposto de que nós temos um órgão do conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. (NIETZSCHE, 1983, p. 150-151).

A teoria do ser de Parmênides negaria, então, toda a empiria, sustentando-se pela necessidade do pensamento puro, tomando sentido de método, de critério, independente de quaisquer verificações. Ao dispensar a experiência, não havendo instância que o invalide, o pensamento que não incorre em contradição lógica é. A teoria do ser teria, então, sido *“galgada pela escada de corda da lógica”*, em *“um momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade”*, por meio de um procedimento *“resistente e fechado às insinuações dos sentidos”*, de um pensamento *“inodoro, incolor, inanimado, deformado, exangue, não-religioso, sem calor ético”*. (NIETZSCHE, 1983, p. 150-151). Também Parmênides teria chegado - do seu modo não-grego - à concepção metafísica da unidade, mas a unidade de que falaram seus antecessores teria em comum com a sua visão *“[...] apenas a expressão e a palavra, mas não certamente a origem”*. (NIETZSCHE, 1983, p. 149). Essa novidade estranha ao verdadeiro espírito grego, essa região da lógica, dos conceitos, essa confiança exacerbada no procedimento racional seria, segundo Nietzsche, definitivamente incorporada à cultura ocidental através de Sócrates e Platão, os ilustres responsáveis pela decadência da cultura helênica.

## 2. O DITO DE PARMÊNIDES E A DIFERENÇA ONTOLÓGICA

O ser: um pensamento não-grego como nenhum outro - ou tão grego como nenhum outro?! O ser: névoa e fumaça - ou será a chama íntima e secreta do Dasein humano?

(Heidegger)



Para Heidegger, porém, essa interpretação feita por Nietzsche estava equivocada<sup>3</sup>. Ao invés de, como Nietzsche, ver nos versos de Parmênides um simples modelo insípido do pensar conceitual que ganhará prestígio com Platão, Heidegger lê neles a batalha que sela o destino da metafísica e que teria o seu início justamente na equiparação e/ou na distinção entre “ser” e “ente”, posta por Parmênides<sup>4</sup>, através do uso de uma forma do verbo *einai* (“ser”), o particípio substantivado *to eon* (“o ser”, “o que é”, “o ente”, “o essente”, “o sendo”).

“Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é”. (PARMÊNIDES, 1985, p. 142). Nessa aparente tautologia de Parmênides<sup>5</sup>, despontaria a “questão que, no abrigo imemorial da linguagem, conserva sem cessar a ambiguidade persistente da palavra que foi a palavra-mestra da filosofia ocidental”. (BEAUFRET, 1985, p. 173). A partir daí a história da metafísica seria a história do esquecimento do sentido do ser, na ânsia curiosa em torno do ser do ente:

Aquilo que se chama *metafísica* é exatamente o permanente obscurecimento da questão do ser pela curiosidade em relação ao sendo. O amador de metafísica, totalmente dedicado à busca de sua *avis rara*, se é matéria ou espírito, coisa ou ideia, vida ou subjetividade, indivíduo ou sociedade, benevolência infinita ou vontade de poder, se delicia assim com um patético superficial que o reserva felizmente de qualquer inquietação relativa ao implícito e ao fundamental. (BEAUFRET, 1985, p. 172).

69

A pergunta pelo ser do ente brota no interior da diferença esquecida entre ente e ser. Em Parmênides, porém, essa diferença ainda seria mantida viva pelo abalo da extrema contraposição entre ser e não-ser, ou entre ser e nada:

<sup>3</sup> “Parmênides pronunciou a primeira verdade decisiva da filosofia, e desde então no ocidente tem lugar o filosofar [...] O próprio Nietzsche, que desvendava com tanta segurança os bastidores do pensar e dos juízos, jamais conseguiu perceber o quanto todo o seu pensamento foi determinado pelo fato de ter compreendido Parmênides de maneira equivocada”. (HEIDEGGER, 2007. p. 31).

<sup>4</sup> “Foi desde Parmênides que a batalha pelo ente se incendiou; não como uma briga qualquer ao redor de opiniões, mas [...], como diz Platão, como batalha de gigantes a respeito do que é primeiro e último no Dasein do ser humano”. (HEIDEGGER, 2007, p. 70). “A questão do ser do ente. O pensamento do qual emana originariamente tal interrogação se concebe, desde Platão, como Filosofia e recebeu mais tarde o nome de metafísica”. (HEIDEGGER, 1983a, p.143).

<sup>5</sup> “Fala aqui uma tautologia? Certamente. Contudo é a tautologia no sentido supremo, que, em vez de nada dizer, diz tudo: aquilo que dá a medida ao pensamento, tanto nos primórdios como no futuro. É por isso que esta tautologia oculta em si o não-dito, o não-pensado, o não-perguntado”. (HEIDEGGER, 1983b, p.143).

Enquanto nos limitamos a colocar o problema do ser sem ligá-lo ao do nada, esse problema permanece naturalmente tão próximo daqueles que comumente nos colocamos a propósito do sendo que, facilmente, se reduz somente ao problema do princípio ou da causa do sendo; assim, a filosofia fatalmente é obrigada a degenerar em metafísica que não vai senão do sendo ao sendo [...] Mas se, ao contrário, a questão do ser, ao invés de sucumbir à tentação do sendo, é mantida ao nível em que também se manifesta a contrapossibilidade do nada, então, pelo abalamento da oscilação primordial do ser ao não-ser e de novo ao ser, somos desalojados da posição de segurança que ocupávamos no coração do sendo, e tomados por desorientação diante da estranheza do próprio sendo. Essa desorientação – o *thaumázein* dos gregos – nos exila energeticamente desde a significação inofensiva da palavra sendo, entendida nominalmente, para aquilo que de insólito possui sua significação verbal [...] Assim, é apenas a atribuição desde a origem, do nada como contrapossibilidade que exalta a questão do ser até fazê-la tornar-se aquilo que ela é na verdade, a saber, uma, ou melhor, a questão transcendental, em vez de deixá-la declinar, se obscurecer e se decompor em simples questão metafísica. (BEAUFRET, 1985, p. 175).

O nada seria a questão do pensamento que se abriu para o aberto do ser não disponível para a disposição do sujeito que insiste em apanhá-lo como objeto. A pergunta pelo nada surgiria de um estar posto na disposição de fuga da totalidade do ente. A pergunta pelo nada nasceria no Dasein visitado pela angústia, caminho subterrâneo que depara com o ser sem o entificar, que deixa dar-se o ser sem o representar. A questão do nada seria a questão fundamental da metafísica, mas já não seria questão e sim pergunta que se auto-desconstrói, que não se sustém, que está fora de lógica, que foge do *logos*. Foge para onde?

“A metafísica diz o que é o ente enquanto ente. Ela contém um *logos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente)”. (HEIDEGGER, 1983c, p. 61). O ente é aquilo com o quê a ciência se ocupa. Sua essência é perguntar, determinar e fundar o ente e, além disso, o nada. A metafísica, como saber fundamental, busca os pressupostos da ciência, busca, pois, a entidade do ente, a totalidade do saber a partir do ente e não deixa escapar nada. Que nada é esse que não lhe foge e que modo é esse do nada se assegurar? Por que este nada deve estar presente na possibilidade mesma de apreensão da totalidade do ente? Afinal, assegurar o ente a partir do ente, na sua totalidade, não é esta a única maneira de não deixar escapar o nada? Mas o que seria, afinal, esse nada, que a metafísica, sempre o perdendo, não o deixa escapar?

Vê-se que o nada, seja lá o que for, seria, segundo Heidegger, a possibilidade da possibilidade humana de apreensão do ente enquanto tal. É ele o absolutamente não-ente capaz de, velando-se, desvelar o ente para esse ente que se interroga. O nada seria o véu do ser sob cuja sombra mora o ser-aí que se questiona. Mas a metafísica, no que mira o ente, toma-o por ser, sem se dar conta de que o ser só se abre como o outro da representação ou que o homem se abre para o aberto do ser, mas não o representa. Para Heidegger, essa incontornável retirada do ser no apanhamento do ente, ou o velar-se do ser que se desvela<sup>6</sup>, diz-se em grego através da dupla negação presente na palavra *Aletheia*, da raiz do verbo *Lanthanô* (“estar oculto”, “ser ignorado”, “passar despercebido”, “esquecer”), acrescido da partícula privativa. Aquilo que a deusa do poema de Parmênides o exorta a aprender seria melhor traduzido, pois, por desvelamento e não por verdade:

A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido da *veritas*. *Alétheia* talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência impensada do esse. (HEIDEGGER, 1983c, p. 57).

71

O poema de Parmênides lança, pois, segundo Heidegger, a diferença entre *ser* e *ente*, que dá origem, através de Platão, à meditação sobre o ser do ente, a batalha de gigantes cujo acabamento vê-se hoje na especialização das ciências, imbuídas da tarefa de conquistar e dominar, com entendimento calculador, as diversas regiões do ente. O poema teria dado início à tarefa, hoje consumada, de se pensar o ente como tal, porque garantiria a possibilidade de se pensar o ser como presença. Mas o poema também guardaria um pensamento impensado sobre a presença dessa possibilidade e por isso falaria sobre uma nova tarefa.

### 3. BERGSON E A NOVA METAFÍSICA

Se a metafísica é possível, ela só pode ser o esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento.

(Bergson)

---

<sup>6</sup> “[...] pertence ao destino essencial da metafísica que se lhe subtraia seu próprio fundamento, porque e toda a eclosão do desvelamento permanece ausente sua essência, e isto em favor do que é desvelado e aparece como o ente?” (HEIDEGGER, 2006, p. 57).

Para o filósofo francês Henri Bergson, a ciência, que lida com a matéria especializada, toma-a por objeto tal como ela se nos apresenta já adaptada à nossa inteligência, enquanto a metafísica pretendida por ele visa o movimento mesmo cuja interrupção se apresenta como matéria. A construção de uma nova metafísica que de algum modo se submeteria ao controle da ciência ao mesmo tempo em que a faria avançar requer a inversão do sentido da operação habitual do espírito - que transportando automaticamente para a especulação os hábitos contraídos na ação, forjou para si falsos problemas que julgou insolúveis (BERGSON, 2006, p. 73).

Nesse contexto, insere-se a análise bergsoniana das ideias de desordem, de nada e congêneres; análise essa apresentada por Bergson como *“a contrapartida intelectual da ilusão intelectualista”* (BERGSON, 2006, p. 72) e a retomada de controle, por parte do filósofo, da sua própria reflexão. Por meio de uma sugestão advinda da intuição, o filósofo corrige-se e formula intelectualmente o seu erro (BERGSON, 2008b, p. 70). Esse empreendimento equivale uma retomada da história da filosofia ocidental ou da história dos sistemas, que também poderia ser chamada história da ideia do tempo, título dado a um curso proferido por Bergson entre 1902-1903 no Collège de France e que serviu de base para a tessitura do quarto capítulo de *A Evolução Criadora*.

É uma ilusão natural do entendimento a crença de que se pode *“pensar o instável por intermédio do estável, o movente pelo imóvel”*. (BERGSON, 2008b, p. 273). Junto a essa ilusão da estabilidade estaria a ilusão do nada. Ambas são atitudes naturais que resultam do prolongamento para os problemas especulativos de procedimentos adequados à prática. Mas que tipo de procedimento intelectual adequado à prática é esse de que se está a falar? Na vida prática *“[...] toda ação visa a obter um objeto do qual nos sentimos privados ou a criar qualquer coisa que ainda não existe”*. (BERGSON, 2008b, p. 273). Quando falamos em ausência de algo, isso diz respeito à ausência daquilo que nos interessa, embora estejamos imersos em uma presença para a qual não voltamos nossa atenção: *“nós exprimimos assim aquilo que temos em função daquilo que gostaríamos de obter”*. (BERGSON, 2008b, p. 274). Esse modo de falar e de pensar é conservado na especulação metafísica - uma esfera de conhecimento e de realidade que não está diretamente relacionada aos nossos interesses pragmáticos - e assim nasce a ideia do vazio do qual nos servimos para pensar o pleno.

Para Bergson, *“o problema fundamental do conhecimento [que] é de saber porque há ordem e não desordem nas coisas”* (BERGSON, 2008b, p. 274) é questão desprovida de sentido, pois supõe que *“a desordem, entendida como uma ausência de ordem é possível, ou imaginável ou concebível”*. (BERGSON, 2008b, p. 274). A ideia de desordem, porém, é de ordem prática e *“corresponde a uma certa decepção de alguma expectativa e não designa a ausência de toda ordem, mas apenas a presença de uma ordem que não apresenta interesse*

*atual*". (BERGSON, 2008b, p. 274). A suposta ausência de ordem é, pois, presença de uma ordem distinta e "*a ilusão fundamental de nosso entendimento*" que nos faz "*ir da ausência à presença, do vazio ao pleno*" implica em uma "*concepção radicalmente falsa da negação, do vazio e do nada*", concepção essa que tem sido geralmente "*o motor invisível do pensamento filosófico*", impulsionando "*problemas angustiantes*" e "*questões que não podemos fixar sem sermos tomados de vertigem*". (BERGSON, 2008b, p. 275).

Para Bergson, a ideia de *nada*, quando oposta à ideia de *existência*, é uma pseudo-ideia que levanta em torno de si esses pseudo-problemas (BERGSON, 2008b, p. 297). "*Não há vazio absoluto na natureza*". (BERGSON, 2008b, p. 281). Tal concepção está ligada "*à lembrança de um estado antigo quando um outro estado já está presente. Ela é apenas uma comparação entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser*". (BERGSON, 2008b, p. 282). Como pensamos naturalmente para agir, é normal que "*nosso espírito perceba sempre as coisas na ordem em que temos o costume de nos afigurá-las quando nos propomos a agir sobre elas*". (BERGSON, 2008b, p. 296). Nossa ação marcha, como já foi dito, do vazio ao pleno e o mesmo se dá com nossa especulação, que implanta em nós a ideia de que "*a realidade preenche um vazio e que o nada, concebido como uma ausência de tudo, preexiste a todas as coisas de direito, senão de fato*". (BERGSON, 2008b, p. 297).

Bergson tenta dissipar essa ilusão a fim de mostrar que "*uma realidade que se basta a si mesma não é necessariamente uma realidade estranha à duração*". (BERGSON, 2008b, p. 298). A concepção estática do real deriva da necessidade que tem o espírito de projetar uma lacuna na qual se insere uma referência lógica capaz de romper e subtrair, através de uma fundamentação, o suposto vazio que, entretanto, não existe:

Se passamos (consciente ou inconscientemente) pela ideia de nada para chegar àquela do Ser, o Ser ao qual se chega é uma essência lógica ou matemática, portanto, intemporal, e, desde então, uma concepção estática do real se impõe: tudo parece dado de uma só vez, na eternidade. (BERGSON, 2008b, p. 298).

A inteligência, ao presidir ações, dá pulos em direção ao que lhe interessa e só o fim a ser realizado é explicitamente representado no espírito. O ato já realizado e não o ato se realizando é que entra em nossa representação: "*a inteligência, portanto, só representa, à atividade, objetivos a serem alcançados, isto é, pontos de repouso*". (BERGSON, 2008b, p. 299). Não apenas o resultado do ato que realiza, mas também o meio no qual esse resultado se enquadra é representado imóvel, assim, a matéria, que é um "*perpétuo escoamento*", aparece passando de um estado a outro. (BERGSON, 2008b, p. 299). Notemos que antes de a física apontar para o intercâmbio entre energia e



matéria, superando inclusive a representação imagética do átomo, Bergson já negava que a matéria fosse composta de elementos sólidos, que se resolvesse em algum corpúsculo que lhe servisse de suporte. A matéria, para Bergson, é “*movimento de movimento*”, sua qualidade é mudança, a matéria é vibração. (BERGSON, 2008b, p. 315). Mas a inteligência não sabe ler o movimento. Ela chega a ele por desvios, desembocando em três espécies de representações que correspondem a três categorias de palavras. Assim é que às qualidades correspondem os adjetivos, às formas ou essências correspondem os substantivos e aos atos correspondem os verbos. (BERGSON, 2008b, p. 303). O que isso significa? Que “[...] as coisas que a linguagem descreve foram recortadas no real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano. As propriedades que ela assinala são as convocações da coisa para uma atividade humana”. (BERGSON, 2006, p. 90). É natural que a filosofia tenha adotado da realidade o recorte que encontrou pronto na linguagem (BERGSON, 2006, p. 91) e tenha se abandonado à tentativa de construir uma metafísica com esses “*conhecimentos rudimentares*” (BERGSON, 2008b, p. 303), mas a metafísica que Bergson propõe é outra coisa; ela não se deixa seduzir pelas ilusões do intelecto.

O jogo do mecanismo cinematográfico da inteligência - sua peculiaridade de ler o real por meio de uma espécie de congelamento do movimento para depois reconstituí-lo artificialmente - desemboca justamente em uma representação como aquela que se encontra na filosofia antiga. (BERGSON, 2008b, p. 315). Nesse sentido, doutrinas como a de Platão, Aristóteles ou Plotino não são acidentais ou construções fantasiosas, mas consequência do desenvolvimento de uma inteligência sistemática. Quase todos os filósofos antigos versaram sobre a natureza, pois a natureza para eles equivale ao devir, ao fluxo, ao movimento. A tentativa platônica de fundamentação do conhecimento através da lógica dialética consoma-se, de certo modo, na própria metafísica da substância aristotélica, embora seja prefigurada no mundo das ideias e valores, conforme a máxima platônica de convenção pitagórica segundo a qual o número fornece o parâmetro máximo de inteligibilidade. A diferença entre ambas, a metafísica platônica e a metafísica aristotélica é que o arcabouço teórico da doutrina platônica das ideias se desenvolve baseando-se no princípio numérico pitagórico, enquanto o arcabouço aristotélico da substância irá se desenvolver segundo parâmetros naturalistas ligados aos filósofos pré-socráticos, mas trata-se, em ambos os casos, do desenvolvimento natural da inteligência sistemática e especulativa que, por si só, é incapaz de apreender a realidade, que é duração. Ao invés de se instalar no movimento para daí extrair suas etapas ou estagnações, a inteligência especula a partir do imóvel buscando extrair dele a mudança: “No fundo da Filosofia Antiga jaz necessariamente este postulado: há mais no imóvel do que no movente e passa-se por via de diminuição ou de atenuação da imutabilidade ao devir”. (BERGSON, 2008b, p. 315-316).



Para a filosofia das ideias, que parte das formas e vê no conceito uma realidade e que é inata ao nosso conhecimento, a ordem física é uma “*ordem deteriorada*” (BERGSON, 2008b, p. 319), é uma “*queda da dimensão lógica no espaço e no tempo*”. (BERGSON, 2008b, p. 320). Mas não apenas a Filosofia Antiga moveu-se nesse sentido que define a dimensão física pela dimensão lógica; também a filosofia mecanicista da modernidade segue essa tendência, que é o movimento natural da inteligência. Também a ciência moderna procede manipulando signos pelos quais substitui os objetos. (BERGSON, 2008b, p. 328). Assim como a linguagem - só que de um modo mais preciso - a simbologia científica delimita “*um aspecto fixo da realidade*”. (BERGSON, 2008b, p. 328). A experiência na qual a ciência moderna se baseia pede a mensuração, a mensuração busca relações entre grandezas e essas relações de grandezas buscam, por sua vez, ser reduzidas a uma única grandeza que é o tempo como uma variável independente. (BERGSON 2008b, p. 335). O procedimento, portanto, da ciência é o mesmo do conhecimento usual. Também a ciência submete-se ao mecanismo cinematográfico que “*renuncia a seguir o devir*” (BERGSON, 2008b, p. 336), a pensar a mobilidade própria do ser, a registrar a impressão que a sucessão ou a duração deixa na consciência. Bergson quer apontar para um outro tipo de conhecimento, um conhecimento que “*contrariará mesmo algumas aspirações naturais da inteligência; mas [que] caso vingasse, abarcaria a própria realidade em um abraço definitivo*”. (BERGSON, 2008b, p. 342). Esse outro conhecimento ainda é metafísica, mas é uma nova metafísica, que tem plena consciência da *impotência especulativa* desse mecanismo cinematográfico inerente à nossa inteligência e requer a sua renúncia. (BERGSON, 2008b, p. 346).

75

O Ser, tal qual fora concebido pela metafísica clássica, assegura uma logicidade à realidade, sustentada em um conceito que lhe serve de fundamentação. Se a necessidade de fundamentação cede lugar, porém, à simples presença, torna-se possível uma nova concepção do Ser, distante da distorção substancialista que se contrapõe à ideia de nada. Essa outra concepção é a concepção evolutiva de um Ser em devir, em contínuo movimento e eternamente presente. A metafísica construída sobre esse novo alicerce não mais tomará o lugar da ciência, mas a ela se aliará na tentativa de elucidação do Ser real, que é de essência psicológica:

É necessário se habituar a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós. É necessário aqui tratar de ver por ver e não mais ver para agir. Então o absoluto se revela muito perto de nós e, em certa medida, em nós. Ele é de essência psicológica, e não matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nós, mas, por certos

lados, infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura. (BERGSON, 2008b, p. 298).

O método, para Bergson, é mais fundamental que a doutrina e está amalgamado em toda a sua obra, não podendo dela ser separado. Ao método está ligada a proposta bergsoniana de reformulação da metafísica que, por sua vez, precisa ser pensada a partir da diferença entre duração e espaço. É no espaço que irá atuar naturalmente todas as nossas faculdades e é na duração que a intuição deverá se colocar para construir a nova metafísica. A duração, porém, tem graus de intensidade e a filosofia graus de aprofundamento, daí que, longe de postular de saída um princípio ou uma unidade metafísica, Bergson inicie uma reflexão metodológica que reclama uma abordagem distinta, capaz de reaver o terreno próprio da metafísica sem que essa metafísica se confunda com uma cristalização conceitual. O método vincula-se à experiência e a ela Bergson se mantém vinculado ao longo da sua obra. Do primeiro ao último livro de Bergson, ecoa o apelo de um retorno à experiência, cuja incontornabilidade no âmbito da pesquisa é enfatizado até mesmo em *As duas fontes da moral e da religião*: “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência”. (BERGSON, 2008b, p. 263). A metafísica tradicional, porém, teria surgido justamente da negação da experiência quando os filósofos, deparando-se com a contradição da representação intelectual do movimento, optaram pelo que lhes sugeria a lógica:

A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. (BERGSON, 2006, p. 10).

Porque pairavam acima da realidade, esses sistemas de ideias não podiam ser confrontados por ela. Um sistema metafísico era confrontado não com a experiência, mas com outro sistema metafísico, também ele rigorosamente lógico, mas alicerçado em diferentes fundamentos, tornando-se um jogo de tudo ou nada do qual a experiência passava ao largo. Embora na modernidade a ciência tenha se consolidado com pretensões contrárias à metafísica, suas conclusões foram forjadas por uma metafísica inconsciente que os dados de que dispunha não legitimava. Para Bergson,

porém, a metafísica ou “é apenas esse jogo de ideias ou então, se é uma ocupação séria do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição” (BERGSON, 2006, p. 10).

## REFERÊNCIAS

- BEAUFRET, J. O poema de Parmênides. In: *Os Pensadores - Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HEIDEGGER, M. (2007). *A metafísica de Aristóteles 1-3: Sobre a essência e a realidade da força*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- \_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. A tese de Kant sobre o ser. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. O retorno ao fundamento da metafísica. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NIETZSCHE, F. A filosofia na época trágica dos gregos. In: *Os Pensadores - Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PARMÊNIDES. Da natureza. Fragmento 6. In: *Coleção Os Pensadores – Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Submetido: 09 de maio de 2019

Aceito: 08 de junho de 2019

## De Freud a Heidegger e de volta: O nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica

### From Freud to Heidegger and back: The rise of a daseinspsychoanalytic clinic

Prof. Dr. Manuel Moreira da Silva

Departamento de Filosofia Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná -  
UNICENTRO, Psicanalista, membro da Sociedade Psicanalítica do Paraná. <sup>1</sup>

#### RESUMO

Este trabalho explicita o movimento de pensamento que segue de Freud a Heidegger, e de volta a Freud, no sentido da constituição de uma clínica daseinspsicanalítica. Desse modo, expõe as linhas gerais do que nele se designa “clínica daseinspsicanalítica”, a práxis própria da assim chamada *Daseinspsicanálise*; bem como esboça os fundamentos desta e o escopo de sua investigação. Para isso, se concentra na relação entre as chamadas estruturas psíquicas, de um lado, e a estrutura do Dasein, de outro, tomadas como os elementos estruturantes fundamentais de uma *psicanálise do ser-aí*. De início, responde à pergunta “que é isto – Daseinspsicanálise?”, quando esboça uma fundamentação filosófica da clínica assim designada. Enfim, explicita o que entende ser a escuta analítica do ser-aí da psique humana no século XXI.

#### PALAVRAS-CHAVE

Psicanálise; Daseinsanálise; Daseinspsicanálise; Freud; Heidegger.

---

<sup>1</sup> Email: [immanuelmoreyra@gmail.com](mailto:immanuelmoreyra@gmail.com)

## ABSTRACT

This article makes explicit the movement of thought that follows from Freud to Heidegger, and back to Freud in the sense of the constitution of a daseinspsychoanalytic clinic. In this way, it exposes the general lines of what is called the “daseinspsychoanalytic clinic”, the praxis of the so-called Daseinspsychoanalysis; as well as sketches the foundations of this and the scope of its investigation. For this, the work focuses on the relationship between the so-called psychic structures on the one hand and the structure of Dasein on the other, taken as the fundamental structuring elements of a psychoanalysis of being-there. At first, it answers the question “what is this – Daseinspsychanalysis?”, When the article outlines a philosophical foundation of the clinic so designated. Finally, it explains what it means to be the analytical listening of being-there of the human psyche in the 21st century.

## KEY-WORDS

Psychoanalysis; Daseinsanalysis; Daseinspsychanalysis; Freud; Heidegger.

## INTRODUÇÃO

79

“Wir kehren noch nicht in das Zusammengehören ein.”  
“Ainda não nos detemos ao comum-pertencer.”  
(HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, 2006, p. 40)

Este trabalho apresenta as linhas gerais do que nele se designa ‘clínica daseinspsicanalítica’, a práxis própria da assim chamada *Daseinspsicanálise*; bem como esboça os fundamentos desta e o escopo de sua investigação. O termo ‘daseinspsicanálise’ é um neologismo criado pelo autor em fins de 2018 –para denominar o que desenvolvia e compreendia até então sob a expressão “psicanálise orientada à daseinsanálise”. O termo e a expressão se mostram fiéis ao que Medard Boss (1980, p. 75ss) considerava a harmonia intrínseca da práxis psicanalítica – em sua efetividade imediata, isto é, no *setting* analítico –, e do entendimento daseinsanalítico do ser humano, uma harmonia fundada no reconhecimento de que o entendimento concreto do ser humano, que se mostra imediatamente na psicanálise em seu início – em primeira linha, a psicanálise de matriz freudiana –, é o mesmo explicitado filosoficamente mais tarde em *Ser e tempo* (SuZ), de Heidegger (2012)<sup>2</sup>. Caso em que o entendimento concreto se distingue do entendimento daseinsanalítico

<sup>2</sup> Neste trabalho, *Ser e tempo* é citado conforme sigla SuZ, seguida de “§§”, para os parágrafos correspondentes e, quando for o caso, da paginação do original alemão. Quando for o caso de se discutir precisamente o texto da versão portuguesa, será utilizada a paginação da edição de Fausto Castilho (Vozes, 2012).

explícito (BOSS, 1980, p. 88ss) tão só porque – concreto e imediato – permanece um entendimento daseinsanalítico implícito; enquanto o explícito, porque abstrato e mediatizado ontologicamente, resulta de uma explicitação teórica<sup>3</sup>.

Por “entendimento daseinsanalítico implícito do ser humano” entende-se, neste trabalho, o entendimento-de-ser próprio de cada ser-aí humano acerca de si mesmo, entendimento resultante da prática clínica própria da psicanálise. Esse o tratamento que, designado *modificador de estruturas* (Lacan), consiste na eliminação das resistências e dos respectivos mecanismos de defesa, que informam e atuam no Eu, de modo a produzir a mais ampla harmonização e fortalecimento do Si mesmo, em cada caso em questão, poupando a este, na relação consigo, isto é, com o seu próprio ser, o dispêndio psíquico em conflitos internos, a fim de obter o melhor que permitam suas disposições e capacidades. (FREUD, 2011b, p. 297). Porque *modificador de estruturas*, o referido tratamento intervém nos mais diversos modos de ser e de pensar, nos quais as chamadas *estruturas* se conformam; na medida em que estas podem ser tanto ônticas quanto ontológicas, sobretudo ôntico-ontológicas, e por esse tratamento não ser teórico-abstrato, mas prático-concreto, a modificação de tais estruturas se dá conforme a apropriação ou a des-apropriação do modo de ser próprio ou impróprio de cada ser-aí em sua lida com o seu próprio si, que então se mostra sendo-aí, a um tempo, como *ser* e como *posição* do Si mesmo no mundo. Caso em que o mundo ora aludido não é senão a relação dos diversos modos de ser possíveis e da posição concreta em que, em dada situação, cada Si mesmo se

---

<sup>3</sup> Um aprofundamento dessa questão deveria considerar a discussão desenvolvida nas sessões de 23 e 26 de novembro de 1965, dos *Seminários de Zollikon*, nas quais Heidegger (2001, p. 139-158, sobretudo, p. 149-151) distingue analítica do Dasein e daseinsanálise, em especial a determinação desta enquanto ciência ôntica e daquela enquanto ontológica. Este não será o caso deste trabalho, o qual, entretanto, pretende lançar as bases para que tal discussão possa, enfim, ter lugar; isso porque, até aqui, não só a relação entre analítica do Dasein e daseinsanálise não foi devidamente escrutada, nem a harmonia da práxis psicanalítica (como entendimento daseinsanalítico implícito) e do entendimento daseinsanalítico explícito do ser humano de modo próprio foi devidamente levada em conta. Em Boss (1980), por exemplo, não é nada clara a referência própria dos termos “entendimento daseinsanalítico” e “entendimento daseinsanalítico explícito” do ser humano no sentido da distinção heideggeriana ora aludida. Contudo, sempre que discute a harmonia da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico, Boss (1980, assim; 1979, p. 270ss) se utiliza de ‘Daseinsanalytik’ (logo, da analítica ontológica) e não de ‘Daseinsanalyse’ em seu confronto com a psicanálise; isso significa que a distinção de Heidegger (em 1965) parece lhe escapar de algum modo. Não obstante, caso se leve a sério os registros de Heidegger e os de Boss, nada impede considerar a psicanálise – em sua dimensão prática – como um entendimento daseinsanalítico implícito do ser humano e, portanto, da própria daseinsanálise enquanto um ramo da psicanálise, como o quer Alice Holzhey-Kunz (2018, p. 166). Disso se depreende, necessariamente, certa localização da psicanálise – como disciplina ou ciência ontoprática – entre a *analítica ontológica* e a *análise ôntica* do Dasein; situação em que, de maneira bastante apropriada, ela reivindicaria para si o título de ciência a um tempo ôntica e ontológica, fazendo assim jus ao primado ôntico-ontológico do Dasein.



encontra; ser e posição, enquanto tais, compatíveis com certo entendimento-de-ser ao qual cada ser-aí pode aceder acerca de si.

Na perspectiva do entendimento concreto acima aludido, este trabalho afirma a existência de uma estrutura ontológica, no singular, à distinção das estruturas ontológicas (no plural) e da assim chamada estrutura fundamental do Dasein, o ser-no-mundo. A estrutura ontológica do Dasein ora referida se mostra análoga às estruturas psíquicas como tais – a saber, a neurose, a psicose e a perversão entre outras –, na medida em que, nestas, aquela se determina de certa maneira<sup>4</sup>, isto é, delimita-se a si mesma como um modo de-terminado pelo qual cada ser humano enquanto ser humano se mostra capaz de lidar com o seu próprio ser enquanto aí. Da mesma forma, o trabalho distingue entre a estrutura ontológica propriamente dita – o ser-aí – e a estrutura fundamental do Dasein, isto é, *do* ser-aí ele mesmo; isso porque, de um ponto de vista estritamente clínico, para ser-no-mundo, o ser-aí tem que decidir por um entre dois modos igualmente possíveis, mas diametralmente opostos e, contudo, necessariamente entrelaçados: ser-para-os-outros e ser-um-com-os-outros no mundo<sup>5</sup>. A de-cisão por uma destas alternativas não elimina a outra, mas elege-a igualmente como o limite do próprio ser daquele que levou a termo a de-cisão em questão; essa a raiz dos conflitos e do sofrimento psíquico com o próprio ser que, como tais, se impõem ao sujeito da de-cisão na medida em que esta se impõe como a posição mesma do ser-aí humano, como ser-no-mundo, a respeito de seu ser. Decisão ou posição que, como tal, em ato, não é objeto de uma deliberação consciente ou de uma dis-posição compreensiva, na qual o Dasein está aberto para si mesmo, para seu ser-no-mundo; todavia, antes disso, é inconsciente ou nela mesma incompreensível – isto é, fechada – para aquele que, enquanto Dasein, decide ou se posiciona, de tal ou tal modo, em relação a seu ser, formando, para si, um mundo. Daí a necessidade ou antes a primazia do entendimento concreto, imediato, clínico, em relação ao entendimento daseinsanalítico explícito do ser humano no concernente à clínica e ao processo de cura.

Enfim, o presente trabalho toma posição em relação ao movimento de pensamento que em Binswanger, Boss e Holzhey-Kunz permanece implícito. Este, o movimento de pensamento próprio da clínica fundada no entendimento concreto e imediato do ser-aí humano, que segue de Freud a Heidegger em sua autocompreensão e autoexplicitação como entendimento daseinsanalítico do ser humano, cujas espirais iniciais informam os trabalhos de Binswanger e de Boss, a

<sup>4</sup> Sobre este ponto específico, veja-se a próxima seção deste trabalho.

<sup>5</sup> Sobre esta oposição, veja a discussão de Alice Holzhey-Kunz (2018, p. 103-107), a respeito do ser-um-com-os-outros no mundo e o ser-para-os-outros.

partir dos quais retornam a Freud, tornando-se um movimento de pensamento cada vez mais e mais explícito a si próprio. Todavia, tanto em Binswanger e Boss, quanto em Holzhey-Kunz, muito se tem perdido em tal movimento<sup>6</sup>, para, de algum modo, ser recuperado e reproposto em seguida; o que, para a clínica aqui designada Daseinspsicanálise, se configura como um círculo ele mesmo a um só tempo dialético e hermenêutico. A seguir, o trabalho se concentra na relação entre as chamadas estruturas psíquicas, de um lado, e a estrutura do Dasein, de outro, entendidas como os elementos estruturantes fundamentais de uma *psicanálise do ser-aí*.

## 1. A CLÍNICA DASEINSPSICANALÍTICA E O ENTENDIMENTO CONCRETO DO SER HUMANO

A clínica daseinspsicanalítica – e, portanto, a psicanálise entendida como terapêutica – não se pretende filosofia (em rigor, ontologia fundamental), no sentido da *analítica do Dasein* enquanto disciplina eminentemente teórica. Não obstante, por consistir no entendimento concreto, logo imediato, do ser humano, nela, tal como na ontologia fundamental, igualmente se mostra a seu modo certo exercício da *analítica* do Dasein, isto é, do ser humano concebido em si e no todo, em sua integralidade e em sua globalidade. (STEIN, 2003, p. 98ss). Isso não significa que a psicanálise – em rigor, a Daseinspsicanálise – pura e simplesmente identifique ser-aí ou Dasein e ser humano ou homem; antes disso, ela reconhece que o ser humano, enquanto ser-no-mundo, a estrutura fundamental do ser-aí, possui ele mesmo um ser-aí, que, como tal, antes de ser-no-mundo, ou seja, de fundar-se nessa estrutura, tem que passar por uma de-cisão; a qual in-cide ou sobre o comum-*pertencer* ou sobre o *pertencer-comum* de homem e ser, caso em que o ser-aí – que é o ser-aí do homem – ora se volta ao *ser*,

---

<sup>6</sup> Talvez a perda principal seja a da motivação intrínseca da assim chamada viragem (Kehre), a da passagem de Heidegger, enquanto “homem”, de sua Analítica do ser-aí – a um tempo como ontologia fundamental e como metafísica do Dasein – à metafísica como História do ser e à comunidade de homem e ser. Trata-se, aqui, do evento que ficou conhecido como “o colapso de Heidegger”, ocorrido em dezembro de 1945 (PETZET, 1983, p. 52), quando o filósofo, enquanto “homem”, fora tratado por Viktor von Gebattel, psicanalista que se reivindicava discípulo de Binswanger e que atuava na observância do método proposto por Freud. Essa a ocasião em que, pela primeira vez, conforme o reconhece o próprio Heidegger (1987/2001, p. 249-250), em carta de 1 de setembro e de 15 de dezembro de 1947 a Medard Boss, o filósofo teria discutido os fundamentos filosóficos da Psicoterapia e da Antropologia tal como ele viera a conhecê-las a partir de seu tratamento com Gebattel, então seu interlocutor. Ver, a respeito, XOLOCOTZI, A.; TAMAYO, L. *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta, 2012; ASKAY, R.; FARQUHAR, J. *Of Philosophers and Madmen. A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud*. Amsterdam; New York: Editions Rodopi, 2011; TAMAYO, L. El colapso de Heidegger 1945-1946. In *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura*, v. 15, (2002): 333-347.

ora ao puro e simples *aí*. Neste caso, o ser-aí se limita a deixar-se ser-para-os-outros no mundo; naquele se impõe a tarefa de ser-um-com-os-outros no mundo.

Isso está de acordo com o que, na *Nota prévia à sétima edição* (1953) de *Ser e tempo* (1927), seu autor afirma sobre ela, a saber, que o caminho dessa obra “*permanece ainda hoje [1953] um caminho também necessário, se é que a pergunta pelo ser deve motivar nosso Dasein*” (SuZ, nota prévia, p. 17). Que se atenha à condicional – no alemão: “[...], *wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll*” (SuZ, nota prévia, p. 16) –, há pelo menos três indicações essenciais para o trabalho ora em curso: (1) a pergunta pelo ser, tal como elaborada em *Ser e Tempo* não tem mais a mesma centralidade que tivera em 1927 e parece mesmo posta em dúvida no tocante ao seu “dever” de motivar nosso Dasein; (2) não obstante, o filósofo reconhece que algo (por exemplo, a pergunta pelo ser) “deve motivar”, isto é, deve mover ou por em movimento “nosso Dasein”; (3) logo, o Dasein é nosso, ou seja, de cada um. Em suma: (a) *não somos*, em rigor, necessária ou pura e simplesmente *Dasein*, *mas este é nosso*; isto é, tal qual o ser que, em questão em *Ser e Tempo*, era concebido como o ser do Dasein, em suma, do ente que, em 1927, era dito o ente que “*nós o somos cada vez nós mesmos*” (SuZ, § 9, p. 41-42). Da mesma forma (b), o nosso Dasein é posto em movimento ou é motivado pela pergunta pelo ser, caso ela deva motivá-lo; por conseguinte, não é mais a analítica ontológica do Dasein que põe em liberdade o horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral e sim a pergunta mesma pelo ser que deve, se for o caso, motivar nosso Dasein<sup>7</sup>. Enfim (c), se a pergunta pelo ser deve motivar nosso Dasein, deve motivá-lo a que, deve movê-lo a que exatamente?

Do dito no parágrafo anterior se depreendem uma série de questões que, infelizmente, não poderão ser tratadas nos limites do presente trabalho. Tal série, porém, pode ser resumida no seguinte: se a questão do ser deve motivar nosso Dasein, ela só pode motivá-lo através de nós que fazemos nosso o nosso Dasein e que o fazemos tão só porquanto nos apropriamos ao ser, a saber, não ao ser do Dasein, tal qual o ser do ente, e sim ao ser mesmo; nós que permanecemos homens, seres humanos, e que assim, enquanto tais, por nossa própria conta, conforme *O princípio da Identidade* (2006, p. 37ss), decidimos pelo nosso comum-*pertencer* ao ser (*Sein*). Essas as questões que permeiam o pensamento da assim chamada virada (*Kehre*) e que, de um modo ou de outro, se mostram como a reabilitação do homem enquanto homem, o ser humano enquanto ser humano, porquanto este possui um ser-aí que

<sup>7</sup> Para uma interpretação diversa da *Nota prévia à sétima edição*, 1953, embora, ao que parece, na mesma perspectiva, nesse caso, centrada na distinção heideggeriana de analítica do Dasein e Daseinsanálise (tal como esta ocorre nos *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 1978/2001, p. 141; p. 150ss; p. 222), veja-se, EMAD, P. *Deconstructive Reinscription of Fundamental Ontology: The Task of Thinking After Heidegger*. In MALY, K. (ed.). *The Path of Archaic Thinking: Unfolding the Work of John Sallis*, New York: SUNY, 1995, p. 216-217ss.

pode ser dito seu e, desse modo, ser motivado pela questão do comum-*pertencer* de homem e ser e não apenas pela questão do sentido de ser em geral, que é tão somente a pergunta pelo sentido de ser do ser-aí tomado como o homem concebido em sua globalidade. Uma prova do que se afirma neste parágrafo pode ser verificada no testemunho de Heidegger a Petzet (1983) colhido e exaustivamente interpretado por Tamayo (2002). Assim afirma Heidegger:

Quando, em dezembro de 1945, fui pego de surpresa, na Faculdade, completamente despreparado, pelo interrogatório inquisitorial das 23 perguntas e por isso tive um colapso, veio o reitor da Faculdade de Medicina, Beringer (o qual havia compreendido as intenções e os embustes dos acusadores), e me conduziu a Badenweiler, para o sanatório onde von Gebattel trabalhava. E o que ele fez? Ele subiu as montanhas comigo através da floresta nevada. À parte isso, ele não fez nada. Mas ele me ajudou como homem. E depois de três semanas eu voltei curado. (PETZET, 1983, p. 52).

Embora enigmático e suscitante de interpretações diversas, que, até a sua consideração por Tamayo, apenas o repetiam ou simplesmente o anulavam (TAMAYO, 2002, p. 334), e mesmo anos depois ainda desconsideram seu teor clínico, como a de Jiménez (2014, p. 110), o fragmento acima se reveste de uma importância capital para a questão ora desenvolvida. Considerem-se os passos seguintes: (1) Heidegger sofre um colapso físico e mental (de cujos gatilhos ou de cujas razões exteriores o presente trabalho abstrai) em dezembro de 1945; (2) é tratado com êxito – durante três semanas – por Gebattel, um psicanalista discípulo de Binswanger; (3) o tratamento dispensado ao paciente, conforme se depreende do relato deste, consiste apenas em (a) subir as montanhas, com ele, através da floresta nevada e (b) ajudá-lo como homem, assim como, fora isso, (c) em não fazer mais nada. Ora, figuram nesse relato, ainda que modificadas ou diversamente praticadas por Gebattel, assim como incompreendidas ou tergiversadas por Heidegger, as três regras fundamentais da psicanálise, em rigor, da práxis psicanalítica – a saber, respectivamente: associação livre, atenção equiflutuante e abstenção –, logo depois assumidas e apropriadas de modo explícito pela *Daseinsanalyse* de Medard Boss (1980). Note-se o item (b), nas palavras de Heidegger: “ele me ajudou como homem”; trata-se aqui, em sentido clínico, da atenção dispensada pelo analista ao seu analisante, em suma, da *escuta qualificada*, unicamente pela qual este último encontra suas próprias respostas para as questões que ele mesmo se põe, sem que o analista tenha que fazer “mais nada”. Este trabalho, porém, não desenvolve tal processo em Heidegger; todavia, a começar pela *Carta sobre o humanismo* (2008), é patente a mudança operada na obra do filósofo após

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica *daseinspsicanalítica*

o acontecimento de dezembro de 1945 e os cuidados que com ele tivera Gebattel<sup>8</sup>; algo expresso de maneira eloquente nos diversos textos em que aparece a temática do homem. Essa, mais propriamente, a temática do *pastor do ser*: a direção na qual, para Heidegger (2008, p. 343), unicamente “pensa *Ser e tempo*, quando se experimenta a ek-sistência ek-stática como “o cuidado” (cf. § 44a, p. 226s)”; um pensar que, no entanto, é radicalmente transformado a partir de 1946 e assim, no tocante a *Ser e tempo*, expressamente reconhecido em 1953. Eis o ponto de viragem em que o entendimento daseinsanalítico explícito (mediato ou abstrato) cede lugar ao entendimento (daseinsanalítico implícito, imediato ou) concreto do ser humano.

Conforme a discussão até aqui, assumindo-se a assertiva de Boss em torno da harmonia da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico do ser humano, faz-se necessário reconhecer que, de fato e de direito, a psicanálise constitui, em seu início, uma analítica do Dasein. Ela procede, então, conforme o entendimento-de-ser concreto ou imediato do ser-aí em questão, ele próprio esse entendimento-de-ser concreto e imediato, que, em cada caso, se apresenta no *setting* analítico, a partir das demandas, queixas ou sintomas do ser humano em sua imediatez (ou do assim chamado ser-aí humano) a serem analisados e interpretados em seu sentido constitutivo, a um tempo ôntico e ontológico *in concreto*; ora, justamente por isso, tal analítica prescinde e tem que prescindir de todo e qualquer entendimento daseinsanalítico explícito dado. Esse, porque, resultante de uma investigação teórica, formal, estritamente fenomenológica<sup>9</sup>, termina por dissociar esta última e a práxis, isto é, a terapêutica ou o processo de cura; em verdade, tem por ponto de partida tal dissociação, porquanto se limita a certa fenomenologia *transcendental* dos existenciários (*Existenzialien*)<sup>10</sup> estruturantes do Dasein, sem assumir as experiências ontológicas emocionais, concretas e imediatas de cada ser-aí que se dispõe a lidar com elas no quadro de uma investigação prática, real, em suma, estritamente hermenêutica<sup>11</sup>. Ora, uma investigação teórica ou uma analítica do Dasein (enquanto

<sup>8</sup> Sobre este ponto, veja-se MITCHELL, A. J. Heidegger's Breakdown: Health and Healing Under the Care of Dr. V. E. von Gebattel. In: *Research in Phenomenology*, v. 46, (2016), p. 70–97.

<sup>9</sup> Trata-se do modo como Binswanger e Boss isolaram o aspecto fenomenológico da Analítica *ontológica* do Dasein (SuZ, § 5ss), no quadro teórico e terapêutico de uma daseinsanálise *ôntica* respectivamente proposta, em detrimento do hermenêutico, a um tempo ôntico e ontológico; este, apenas recentemente reunido ao fenomenológico por Holzhey-Kunz.

<sup>10</sup> Termo aqui traduzido conforme a versão brasileira de *Ser e tempo*, por Fausto Castilho, a partir das indicações de F. Dastur. Ver SuZ, § 9, p. 44; DASTUR, F., Qu'est-ce que la Daseinsanalyse? In: *Phainomenon*, v. 11 (2005), p. 125-133.

<sup>11</sup> Tal problema já se mostra precisamente assim em sua origem, isto é, em *Ser e Tempo*, quando o próprio Heidegger subordina o hermenêutico ao fenomenológico; mais precisamente, quando afirma que o modo-de-tratamento da pergunta pelo sentido de ser – e, portanto, da interpretação deste sentido – é o fenomenológico



uma experiência filosófica – mais precisamente ontológica – com o próprio ser) que se dissocie do processo de cura, conforme reconheceu Alice Holzhey-Kunz (2018, p. 227; p. 229ss), não tem nenhum efeito de cura; a qual, por sua vez, só pode ter lugar no quadro de experiências ontológicas emocionais, concretas e imediatas, experienciadas sob a forma propriamente psicanalítica do diálogo, portanto do entendimento concreto do ser-aí humano em cada caso singular, mas não do entendimento daseinsanalítico explícito do ser humano em geral, fundado na forma filosófica do diálogo. Isso implica reconhecer a existência de estruturas concretas e imediatas – as estruturas psíquicas – elas mesmas, porque *ônticas*, formalmente, mas não realmente distintas da estrutura *ontológica* do Dasein.

De um lado, no âmbito da práxis, em rigor, do entendimento-de-ser que em cada caso está em questão, o que foi dito acima implica distinguir psicanálise e daseinsanálise como práticas terapêuticas autônomas; logo, distinguir entre uma práxis psicanalítica e uma práxis daseinsanalítica. De outro, ainda neste âmbito, se há *de fato* uma harmonia da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico do ser humano, bem como, segundo Boss (1980, p. 88ss), um influxo do entendimento daseinsanalítico explícito – portanto filosófico – na práxis e na teoria psicanalíticas, isso implica mostrar em que medida psicanálise e daseinsanálise se harmonizam *de direito*, isto é, ao nível da práxis psicanalítica propriamente dita. Esses dois movimentos contrários, a distinção teórica entre psicanálise e daseinsanálise e a afirmação da harmonia da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico do ser humano, entretanto, mantiveram-se confundidos ou entrelaçados desde os escritos de Binswanger (1936; 1950) a respeito, terminando por se anularem reciprocamente ou submeterem-se a empréstimos parciais que, de um modo ou de outro, resultaram em negligências importantes ou intervenções em essência unilaterais concernentes ao aspecto clínico. Algo que também se pode constatar nos escritos de Holzhey-Kunz, em que pese seu esforço de uma harmonização da daseinsanálise e da psicanálise como teoria e método terapêutico; em rigor, sua

---

(SuZ, , § 7, p. 27). Quer dizer, embora fale, por exemplo, de uma interpretação (*Interpretation, Auslegung*) ontológica do sentido de ser em geral e do *Dasein* em especial, no quadro, pois, de uma *analítica existencial* (*existenziale Analytik*) – igualmente ontológica – do *Dasein*, o método próprio da investigação heideggeriana da questão do ser é necessariamente o fenomenológico, em rigor, o fenomenológico-transcendental. Este como que enlaça e subordina aquela em determinando-a formalmente, mas, a um tempo, tão somente nela recebendo concreção real; essa que não é senão o próprio entendimento-de-ser, em rigor, do ser do aí que em cada caso está em jogo. Determinação e concreção tais que se perdem quando, de um modo ou de outro, se isola o fenomenológico e o hermenêutico; isolamento que, porém, faz da hermenêutica um mero enxerto sobre a fenomenologia. Sobre esse enxerto, veja-se RICOEUR, P. *O conflito das interpretações. Ensaio de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 9ss.

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica



afirmação da daseinsanálise enquanto um ramo da psicanálise. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 166).

À diferença das espirais até aqui inscritas no movimento de pensamento de Freud a Heidegger e de volta, a Daseinspsicanálise se reivindica a *psicanálise em seu início* e não um ramo da psicanálise ou uma psicanálise sob pontos de vista daseinsanalíticos. Isso porque, tomando como ponto de partida os fatos da transferência e da resistência (FREUD, 2012, p. 257-259), bem como o fulcro do interesse de Heidegger pelos fundamentos filosóficos da Psicoterapia e da Antropologia, ela não confunde homem e Dasein, nem concebe aquele – pura e simplesmente – como (sendo) este; antes, a partir das tematizações do próprio Heidegger (pós-1945), retoma a problemática da Analítica do Dasein no quadro da concepção de homem enquanto pastor do ser e, portanto, como aquele que possui um Dasein, em rigor, uma estrutura nela mesma bipartida, na qual é dada ao homem (sendo-aí) a primazia de decidir sobre o modo de seu comum-pertencimento ao ser. Disso se depreende que não há tão só diferença ontológica (de ser e ente), mas também comum-*pertencer* (em rigor, identidade ontológica) de homem (que é manifestamente um ente) e ser; donde aquele, de um lado, comum-*pertencer* e assim apropriar-se a este, ou, de outro, *pertencer-comum* e então impropriar-se a ele.

87

Eis aí o cerne da clínica daseinspsicanalítica. Quanto mais o homem se mostra inapropriado ao ser, mais *entificado* ou *impróprio* seu ser (o Dasein) se faz; assim, maior a diferença ontológica e maior o sofrimento psíquico do homem enquanto homem. Ao contrário, quanto mais apropriado ao ser, menos entificado o ser humano se torna: mais próprio seu ser (o Dasein) se descobre; com isso, mais intensa a identidade ontológica (expressa no cuidado) de homem e ser e mais profunda a eliminação daquele sofrimento e a assunção da liberdade. Em vista disso, a Daseinspsicanálise opera negativamente na desconstrução das estruturas psíquicas, enquanto mecanismos de defesa do Eu, e positivamente na reconstrução das estruturas do Si mesmo, as quais estão diretamente ligadas ao Dasein – como estrutura ontológica singularizante do ser humano, conforme a qual este poderá ser designado *ser-aí humano* – e à estrutura fundamental do próprio Dasein, o *ser-no-mundo*. Daí o caráter essenciante da de-cisão: ser-para-os-outros ou ser-um-com-os-outros no mundo?

## 2. QUE É ISTO – DASEINSPSICANÁLISE? ESBOÇO DE UMA FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA

Daseinspsicanálise, a título nominal, é a psicanálise do ser-aí; em rigor, do ser-aí humano. Este, por sua vez, é o que é apenas porque é, em rigor, o ser-aí da psique

humana, isto é, do *automovimento de si mesmo* ou, de modo mais preciso, do próprio Si mesmo, que só é sendo-aí ele mesmo, em seu sopro vital, em seu ek-sistir, como vida ou, mais propriamente, corpo vivenciante. Assim, a Daseinspsicanálise consiste pura e simplesmente na análise do automovimento do ser-aí humano; ser-aí que, por seu turno, não é senão o ser-aí da psique, ou antes, do automovimento do Si mesmo sendo-aí, quer dizer, ek-sistindo sob certo modo de ser e assumindo tal ou tal posição em relação a esse modo de ser e aos outros que dele se distinguem ou a ele se opõem. Desse modo, para a Daseinspsicanálise, psique e ser-aí ou automovimento do ser-aí humano e ser-aí da psique humana são sempre uma e mesma coisa; bem entendido, uma e mesma Coisa do pensar e para o pensar. Caso em que, para o ser-aí humano, não há uma dimensão ôntica e uma dimensão ontológica realmente separáveis e, por isso, distinguíveis entre si, mas tão só os modos do que o autor deste artigo designa ser e conceber<sup>12</sup>.

Isso significa que ser e conceber são eles mesmos a expressão de uma dimensão originária e, assim, porque modos desta, os elementos estruturantes de todas as outras dimensões, inclusive do comum-*pertencer* de homem e ser, bem como, o que é o mesmo, de pensar e ser. Ser e pensar – ou ser e homem – conformam, respectivamente, as modificações essenciais ou primárias de ser e conceber, seus modos próprios; da mesma forma, ser-aí e psique se mostram a estes enquanto suas modificações inessenciais ou secundárias, em rigor, seus modos impróprios. Inessenciais ou impróprios, aqui, referem-se tão somente ao fato de que, para o ser-aí e para a psique, aquilo de que eles são modos é para eles pura e simplesmente velado: em suma, ser e conceber; ao passo que, ao contrário, estes se apresentam plenamente desvelados ao ser e ao pensar ou ao homem em sua essência. Não obstante, o problema que então se impõe é justamente o da entificação do ser e, em consequência, o da categorização ou da formalização do pensar; em rigor, do conceber: este, na origem, não é senão, em sentido primário, gerar, fazer nascer, dar à luz, mais precisamente, ato de gerar, fazer nascer ou dar à luz em conjunto. Quer dizer, o que faz nascer ou dá à luz assim procede unicamente se e somente se o que nasce ou se dá à luz, isto é, aí, nasce ou se dá pura e simplesmente por si mesmo em sua atividade conjunta consigo mesmo, sendo, a um tempo, ser e conceber.

O ser-aí é fundamentalmente um *modo de ser* do próprio ser e a psique, por seu turno, um *modo de pensar* do conceber ele mesmo. Se isso está correto, ser-aí e psique,

---

<sup>12</sup> Para uma primeira aproximação dessa questão, veja-se, M. M. da Silva. Proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro. Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling versus Hegel. In: FERREIRO, H.; HOFFMANN, T. S.; BAVARESCO, A. (org.). Os aportes do itinerário espiritual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinamericano sobre a Filosofia de Hegel. Porto Alegre: Editora FI/Edipucrs, 2014, v. 1, p.1094-1131.

de um lado, assim como ser e conceber, de outro, consistem em dimensões hierarquicamente ordenadas, mas horizontalmente entrelaçadas de uma e mesma dimensão que, como tal, pode ser denominada a mais originária. Essa a dimensão que, em trabalhos anteriores, partindo de Aristóteles, o autor designou o *Abrangente*<sup>13</sup>, designação que remete a *to katholou*, a qual, conforme Philip Merlan (1975, p. 173), refere-se ao elemento concreto, comum, e, em vista disso, estruturalmente presente em todo singular, quando se impõe como a assim chamada *suprema esfera do ente* (*supreme sphere of being*), a esfera do ente enquanto ente, porquanto esta, no estagirita, não é tomada separadamente da esfera do primeiro motor, tomado como Deus, Vida, Inteligência, Pensamento de pensamento etc. (MERLAN, 1975, p. 161-169). O *Abrangente* ora reproposto reconhece ainda certa familiaridade com a universalidade verdadeira, concreta, que, de acordo com Hegel (E., 1830, § 465)<sup>14</sup>, é “a unidade omniabrangente (*das übergreifende Einheit*) de si mesma através de seu outro, o ser” e com o fato de que, segundo Jaspers (1989, p. 25), “o ser no todo não pode ser nem objeto (*Objekt*) nem sujeito, mas tem que ser o *Abrangente* (*das Umgreifende*) que aparece nesta divisão”. A estas concepções se pode acrescentar a noção de ‘mundo’ em Heidegger (SuZ, § 14ss, p. 63ss) e a de ‘horizonte abrangente’ em Binswanger, essa tematizada por Holzhey-Kunz (2018, p. 166), as quais se compreendem – nos mesmos limites da de Jaspers – como transcendência, pondo-se em oposição ou mesmo em contradição com a imanência; contradição patente na formulação de Hegel, que, não obstante, em sua *Ciência da Lógica*, a busca resolver em dissolvendo-a no Fundamento. Isso implica a retomada e o desenvolvimento do *Abrangente* mesmo, o qual, antes da divisão moderna de sujeito e objeto, se mostrava de forma imanente em Platão e em Aristóteles, mas que, agora, na emergência da pós-modernidade, ao distinguir-se de todas as determinações formais e não possuir transcendência ou imanência, tem que ser considerado pura e simplesmente em sua

<sup>13</sup> Sobre isso, vejam-se SILVA, M. M. da. Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano. Revista da Abordagem Gestáltica (Online), Goiânia, (2019a): no prelo; SILVA, M. M. da. A concepção aristotélica do pensar em imagens, notas sobre seu influxo na Lógica e na Metafísica. *Revista Húmus*, v. 7, n. 24, (2018b): 175-203; SILVA, M. M. da. *Syneidesis*, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. In: *Trans/Form/Ação*, v. 41, (2018), p. 13-30; SILVA, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In SILVA, M. M. da. (org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

<sup>14</sup> Pela inicial ‘E.’, seguida de ‘1830’ e do símbolo ‘§’, para os respectivos parágrafos, bem como, quando necessário, pelas páginas numeradas conforme o original alemão, este trabalho cita a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, de 1830, de G. W. F. Hegel; da mesma forma, nas citações, o trabalho segue a versão brasileira de Paulo Meneses e José Machado, embora modificando-a em seus termos essenciais.

manência<sup>15</sup>. Sendo esta o que permite pensar o Abrangente como a dimensão a mais originária, da qual ser e conceber se mostram os modos próprios; e nestes, enquanto seus modos igualmente próprios, ser-aí e psique.

Depreende-se assim, pois, que a Daseinspsicanálise consiste na escuta analítica do ser-aí da psique humana no século XXI. Em rigor, do *ser próprio* da psique de cada indivíduo, existencialmente concebido (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 47-48), em seu todo singular – isto é, do ser humano concebido como *Dasein*, portanto enquanto ser integral ou global (STEIN, 2003, p. 98ss) – e, então, como indistinta e indistinguível de seu *corpo vivenciante próprio* no quadro referencial total de seu ser-um-com-os-outros. Neste sentido, fundada no chamado pensar em imagens<sup>16</sup>, a Daseinspsicanálise prescinde da estrutura de pensamento vigente até fins do século XX, própria da representação, isto é, da estrutura sujeito-objeto (S-O), em suas mais diversas formas, assim como da instância denominada Eu penso (*Je pense, Ich denke*), entendida como o *centro* da consciência e, então, como a *consciência que representa*, considerada a consciência teórica e mesmo a autoconsciência, porquanto é consciente de si mesma – como *consciência que representa* – e de suas representações. Enquanto fundante de uma perspectiva completamente outra, o pensar em imagens assume-se como pensar do pré-consciente e, em rigor, do inconsciente, pensar cuja forma de consciência própria – que não separa de si o *sujeito do inconsciente* (tal como ele se evoca no campo do Outro) e o *sujeito* (no campo) *das pulsões*, aos quais Lacan (1985, p. 188) distinguiu –, se reconhece no que os antigos gregos designaram *syneidesis*. Essa a consciência concreta (realmente existente) que, na origem, se diz “saber com” (“*syn eidenai*”, do qual advém, com o mesmo sentido, “*syn oida*” e “*syn eidos*”), expressão que deve ser interpretada, em rigor, como um “saber – em comum – com os outros<sup>17</sup>”.

<sup>15</sup> Termo oriundo da filosofia de Proclus, o diádoco, porquanto referido à *Moné*, e retomado atualmente pelo autor como escopo de uma nova forma de filosofia, a filosofia da manência. Mais adiante o trabalho explicitará a noção em jogo e seu emprego. Pelo momento, veja-se, a respeito, SILVA, M. M. da. O que é filosofia da manência? Prolegômenos à ideia de uma metafísica pós-moderna. In: *Revista Húmus*, v. 9, n. 25 (2019), p. 156-175.

<sup>16</sup> Ver, SILVA, M. M. da. Pensar em imagens, pensar no Abrangente. Introdução ao pensar na pós-modernidade, ao pensar do Abrangente, ao pensar pré-consciente. In: *Revista Eleutheria*, no prelo.

<sup>17</sup> Sobre esta questão, veja-se OJAKANGAS, M. Arendt, Socrates, and the ethics of conscience. In: OJAKANGAS, M. (ed.). *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010, p. 67-85. Ver também SCHINKEL, A. *Conscience and conscientious objections*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, passim. E ainda, para o registro próprio em que o presente trabalho se baseia, SILVA, M. M. da. *Syneidesis*, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. *Trans/Form/Ação*, v. 41 (2018), p.13-30.

A *syneidesis* e o pensar em imagens, no qual ela se exprime, se mostram atuais e relevantes no presente devido sua gradativa reabilitação, apropriação ou reproposição a partir da crítica da representação abstrata e da consciência em geral iniciada por Hegel, aprofundada posteriormente por Schopenhauer e Nietzsche e, enfim, consumada por Heidegger e Vattimo. Porém, o lugar próprio da reabilitação, da apropriação ou da reproposição acima aludidas consiste especialmente na psicanálise, quando, em Freud, apesar de suas limitações, o pensar em imagens e a *syneidesis* se mostram, respectivamente, como atividade do pré-consciente e do inconsciente e como o chamado Além-Eu (*Überich*); em Freud (2011a), não obstante, o pensar em imagens e a *syneidesis* se subordinam ao Eu (*Ich*), a partir do qual, como expressão da consciência, o Isso (*Es*) e o Além-Eu ganham sentido enquanto instâncias da psique humana, em seu ser-aí, em sua inseparabilidade ou em sua unidade intrínseca com o corpo vivenciante, logo, como pulsão. Situação em que, não obstante, entre o Isso e o Além-Eu, o Eu, enquanto representação do Si mesmo, de *centro* da consciência (na filosofia em geral) se torna o *centro dos conflitos* inconscientes do Isso e do Além-Eu, cindindo-se em um sujeito do inconsciente (enquanto este se evoca no campo do Outro) e em um sujeito (que se mostra no campo) das pulsões. Esta cisão foi reconhecida e mesmo justificada por Lacan (1985, p. 188ss), desde a perspectiva do Estruturalismo; mas na *syneidesis* – ora emergente – e, por conseguinte, no pensar em imagens, tal cisão não pode ser o caso.

91

Concebida enquanto forma de consciência própria dos processos pré-conscientes, de modo a articular o consciente e o inconsciente<sup>18</sup>, a *syneidesis* emerge – ou antes, reemerge – com a crise e, mais propriamente, a dissolução da representação em geral e, em especial, daquilo que Freud (2010a, p. 115) e Lacan (1985, p. 206ss) denominaram *Vorstellungsrepräsentanz* (representante da representação). Assim entendida, a *syneidesis* consiste na forma de saber – isto é, no *saber-com*, em rigor, no *saber-com-os-outros* – própria do *Mitsein*, do ser-com, em suma, do *ser-com-os-outros*, enquanto modo de ser próprio do *Dasein*, do ser-aí humano, que, como *Mitsein*, não é senão, precisamente, o que os gregos antigos chamavam *synousia*, desejo, mais bem, desejo erótico, libido, tal como retomado e desenvolvido no início do século XXI, por Christos Yannaras (2011, p. 19; p. 21), como relação universal ou, de maneira mais rigorosa, como desejo pela vida-como-relação. Dessa perspectiva, ganha forma uma concepção completamente outra do desejo e de seu saber; bem entendido, completamente outra porquanto não participa dos mesmos pressupostos do pensamento moderno e contemporâneo, que conforma o arco da emergência e da

<sup>18</sup> Sobre esta articulação, veja-se SILVA, M. M. da. Pensar em imagens, pensar no Abrangente.... In: *op. cit.*, no prelo.



decadência da representação (próprio do século XIII ao XX). Estes os pressupostos ainda presentes em Freud e Lacan ou reivindicados por eles, mas tematizados e estabelecidos por Espinosa e Hegel; respectivamente no escólio de *Ética*, III, Prop. 9, na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 e, enfim, na *Enciclopédia* de 1830.

Ao invés de tais pressupostos, fundantes da estrutura S-O, na qual se exprimem a representação e o desejo para os modernos e os contemporâneos, o ponto de vista em que este trabalho se funda reivindica para si a chamada *filosofia da manência*. 'Manência' refere-se à *moné*, tematizada por Proclus e, de certa maneira, por Hegel, a qual, à diferença desses filósofos, é aqui assumida em seu limite sistemático e alcance especulativo próprios: como o permanecer do princípio rigorosamente dentro de si, sem função causal ou produtiva, mas apenas estruturante, cuja vigência acompanha tudo o que há. Este, porque um permanecer ativo, não é senão o pensar do início enquanto início, quer dizer, da *arché* ou do princípio que, como tal – em si e no todo –, enquanto pensa, se expande e se contrai dentro si e, assim, embora não cumpra nenhuma função causal (interna, como elemento constituinte ou imanente das coisas; externa, transcendente, produtora ou efetuada daquelas) é fundante do que tem início e, então, ocaso. Em consequência, tal princípio se dá a conhecer como *elemento estruturante* porquanto – permanecendo dentro de si, em sua manência –, se expande e se contrai como o início ou, conforme Heidegger (1999, HGA 39, p. 3), como aquilo de que [*woraus*] algo se origina [*entspringt*] e, por isso, como o que se desvela [*kommt zum Vorschein*] primeiro que tudo no acontecer e é inteiro aí [no acontecer] somente no fim deste. Essa, malgrado Heidegger, a descrição a mais adequada para o que, mais acima, se designou o *Abrangente*, que assim se impõe como o início enquanto início e, em vista disso, como o único princípio puro e simplesmente manente.

Herdeira da Doutrina do Abrangente (*katholou*), da Mistagogia do Uno e da Filosofia especulativa pura – estas desenvolvidas por Proclus e por Hegel e aquela reconstruída a partir de Aristóteles –, a filosofia da manência se limita ao imanifesto, ao aquém e ao além da manifestação e do manifesto, e, por isso, ao que a abrange e envolve em todos os seus aspectos; em suma, ao Abrangente. Desse modo, por dar-se a forma de uma Doutrina do Abrangente, a filosofia da manência contém, como principais disciplinas ou determinações, a *Teoria da Inteligência* – que, além da Inteligência Divina e da Humana, também assume para si a chamada Inteligência Artificial – e a *Teoria da Psique*, a qual, por seu turno, inclui a Psicanálise como disciplina particular, especialmente no sentido de uma ciência prática ou de um exercício espiritual. Assim, a Inteligência e a Psique se mostram como segunda e terceira determinação do Abrangente; quando a Inteligência – em sua tríplice determinação – se mostra, antes de tudo, na expansão e a Psique, inicialmente, na contração do próprio Abrangente. Uma descoberta que transforma a hierarquia usual

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica



no concernente àquelas instâncias no ser-aí em geral e no ser-aí humano em especial<sup>19</sup>.

Enquanto expansão do Abrangente, a Inteligência permanece natureza – isto é, vida – e desta não se distingue realmente; para distinguir-se tem que se contrair, logo descobrir-se inteligência: em rigor, psique ou vida inteligente. Em vista disso, se a Inteligência consiste na expansão e a Psique na contração do Abrangente – respectivamente a segunda e a terceira determinação deste –, a Psique é igualmente a contração da própria Inteligência, que é, por sua vez, contração da Vida ou da Natureza. Neste sentido, a Psique é a Inteligência em seu voltar-se para si a partir de seu expandir, mais bem, do expandir-se da Vida ou da Natureza em inteligência, de seu fazer-se para outro, quando se conforma como o automovimento do ser-aí humano, com o que este ser-aí se assume, por seu turno, como ser-um-com-os-outros no mundo. Eis a plataforma do que aqui se reconhece como a psique humana no século XXI, cuja escuta própria é tarefa da *investigação daseinspsicanalítica* explicitar.

### 3. EXPLICITAÇÃO DA ESCUTA ANALÍTICA DO SER-AÍ DA PSIQUE HUMANA NO SÉCULO XXI

93

Concebida – em sentido daseinspsicanalítico – como o automovimento do ser-aí humano, que não é senão o ser-aí dela mesma enquanto o próprio automovimento dele, a psique humana se mostra essencial para a apropriação de si mesmo do ser-aí humano. Assim, justamente porque automovimento do ser-aí humano, a psique humana é uma com o ser-aí humano, compartilhando com este as mesmas estruturas, que se mostram ontológicas em um caso – quando daseinsanaliticamente explícitas – e ônticas, ou propriamente psíquicas, em outro, quando daseinsanaliticamente implícitas. Contudo, nem estas nem aquelas são estruturas fixas, mas, sobretudo em função da psique se constituir como o automovimento do ser-aí humano, ambas se mostram plásticas e, assim, passíveis de modificação.

Conforme Lacan (2016, p. 11), a psicanálise é um tratamento modificador das estruturas psíquicas, assumidas como realidades fenomênicas, nas quais intervém na medida em que elas põem em jogo o desejo. Ora, a modificação de tais estruturas constitui, pois, o foco e o propósito do tratamento analítico; o qual, por extensão, uma vez que a daseinsanálise se reivindica um ramo da psicanálise, tem que se dar por tarefa, igualmente, a modificação das estruturas do Dasein enquanto estas, de algum modo, também colocam em jogo o desejo, aqui entendido, no sentido de

---

<sup>19</sup> Infelizmente, não é possível desenvolver aqui o tópico referente ao parágrafo acima. Para uma primeira abordagem da questão aludida, ver, SILVA, M. M. da. O que é filosofia da manência?..., *op. cit.*, p. 156-175.

Holzhey-Kunz (2018, p. 118ss), como um existencial. Não obstante, a psicanálise tradicionalmente concebida tem se limitado em grande parte à remoção de sintomas, pela via da interpretação do “sentido inconsciente” destes; algo que já Freud (2011b, p. 297) recusara aceitar enquanto o objetivo especial da análise, considerando tal remoção apenas enquanto o que “resulta quase como um ganho secundário no correto exercício” daquela. Para o fundador da psicanálise, ao invés, o objetivo principal do tratamento seria, antes de tudo:

[...] pela eliminação das resistências e averiguação dos recalques do doente, produzir a mais ampla harmonização e fortalecimento do seu Eu, poupar-lhe o dispêndio psíquico em conflitos internos e dele obter o melhor que permitam suas disposições e capacidades, tornando-o, na medida do possível, capaz de trabalhar e de fruir. (FREUD, 2011b, p. 297).

Ora, o mesmo ocorre com a daseinsanálise, a qual, ao não assumir as estruturas psíquicas como tais, e, por isso, ao limitar-se às estruturas do Dasein, sobretudo à estrutura fundamental do ser-no-mundo, termina por desconsiderar inclusive estas como realidades fenomênicas determinantes da cotidianidade do ser-aí e, portanto, a possibilidade da transformação daquelas pelo possuidor do Dasein, partindo da modificação da própria estrutura deste; no caso, segundo seu desejo e, em consequência, sua coragem de ser. Isso é patente em Holzhey-Kunz, que, apesar de reabilitar o desejo e o restabelecer daseinsanaliticamente como um existencial, afirma:

Se Heidegger declara que o homem estaria de saída e na maioria das vezes em fuga diante da angústia, então essa fuga é impelida pelo desejo de se redimir da nulidade do próprio ser. Isso ignifica que a relação humana com o próprio ser tem na maioria das vezes a forma do desejar – mais exatamente, do desejar ilusório que visa à transformação do inalterável. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 119).

O trecho acima comporta um equívoco fundante, na verdade um duplo equívoco. O ponto central nele em jogo consiste em que, com a fuga diante da angústia e, portanto, conforme Heidegger e Holzhey-Kunz, de seu próprio ser, o homem não resolve o que neste estaria em questão; ou seja, ele não redime com isso a nulidade deste ser que é o seu. Não obstante, apesar da conclusão de Holzhey-Kunz mostrar-se correta, ela, assim como Heidegger, nesse contexto, apreende apenas um aspecto do ser próprio do homem e de sua relação com o desejo, a saber, que fugir da

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica

angústia não altera em nada a nulidade do próprio ser, ao qual o homem deseja modificar. Porém, a questão principal aí emergente diz respeito não ao fato de que a fuga diante da angústia seria impelida pelo desejo de se redimir da nulidade do próprio ser, mas ao acontecimento de que, fugindo da angústia, o homem demonstra mais propriamente reprimir seu *desejo de ser* e, assim, sucumbir ao *temor de ser*, isto é, à própria angústia, ao invés de assumir sua *coragem de ser*, em suma, de implicar-se nisso que ele deseja. Eis aí o elemento fundamental sempre lembrado por Freud e Lacan no tocante à responsabilização do sujeito desejante naquilo que ele deseja ou, ainda, no sintoma que manifesta o desejo por ele reprimido.

Em verdade, a fuga diante da angústia, aqui entendida como *temor de ser*, consiste no mecanismo de defesa mobilizado pelo homem para fazer frente à nulidade do próprio ser, que, ao ser experienciado patologicamente, apresenta como sintoma o dispêndio psíquico em conflitos internos, de ordem existencial, os quais, como tais, não restabelecem senão a angústia ela mesma. Conflitos cuja resolução, ao contrário do que pensara Freud, para os conflitos internos em geral, sobretudo os de ordem moral, embora ocorra igualmente pela eliminação das resistências e averiguação dos recalques do indivíduo, conforme o trecho mais acima citado, não produz nenhuma harmonização ou fortalecimento do seu Eu, antes implica a dissolução deste enquanto sujeito produtor dos mecanismos de defesa patologicamente determinados. Isso significa que poupar ao Eu “o dispêndio psíquico em conflitos internos e dele obter o melhor que permitam suas disposições e capacidades, tornando-o capaz de trabalhar e de fruir” (FREUD, 2011, p. 297), só é possível na medida em que ele próprio ceda lugar ao Si mesmo e, então, ao ser-aí, deixando a este o trabalho da apropriação de si ou, em rigor, de seu ser próprio. Essa a tarefa que só pode realizar-se de modo pleno com a assunção da psicanálise como tratamento modificador de estruturas e do reconhecimento de algo como a “plasticidade das estruturas psíquicas”, bem como da plasticidade da estrutura do próprio ser-aí.

Por ‘plasticidade das estruturas psíquicas’ entende-se aqui algo diverso da assim chamada “plasticidade psíquica”. Esta consiste em um fenômeno já conhecido, conforme Freud (2011b, p. 296), requerido pela psicanálise, mas somente há pouco retomado por esta ciência (ANSERMET; MAGISTRETTI, 2012) e isso, não obstante, nos limites de uma plasticidade meramente neuronal, a qual incide, por conseguinte, tão só na formação da psique e de suas diferentes estruturas. A plasticidade das estruturas psíquicas, ao contrário, a partir de Freud (2011b, p. 296; p. 297ss) e de Lacan (2016, p. 11), remete ao fato clínico da passagem de uma estrutura clínica a outra ou a transformação de uma dada estrutura e, com isso, a assunção da oposta; uma transformação que só é possível na psicanálise enquanto precisamente um

“tratamento modificador de estruturas”, tomadas como “realidades fenomênicas”, logo, um tratamento que nelas intervém porquanto elas põem em jogo o desejo. Isso implica objetar o consenso, implícito, quase universal, da suposta fixidez das estruturas psíquicas e o da fixação destas, de uma vez por todas, à época do *Complexo de Édipo*, bem como o da sua permanência, como pré-disposição, e o do seu puro e simples despertar após a fase de latência. Implica ainda o fato, reconhecido por Freud (1991, p. 49-60; 2016a, p. 51ss), de que as estruturas psíquicas se constituem como resultantes de uma escolha.

O fato de serem modificáveis ou estruturáveis não significa, porém, que as estruturas sejam perfeitamente moldáveis (trabalháveis analiticamente) ou que haja estruturas completamente moldáveis. Isso porque há perturbações estruturais e perturbações afetivas (ou de humor); estas são mais sensíveis aos fatores constitutivos, aquelas aos ambientais. Neste caso, embora perturbações afetivas sejam em última instância redutíveis às estruturas nas quais se encontram, não é a modificação destas ou sua moldagem o fator determinante para a dissolução daquelas, mas antes a dissolução da dissociação do afeto perturbado e da sua representação. Embora isso pareça remeter mais uma vez aos distintos modos de dissociação de representação e afeto respectivamente presente na neurose e na psicose, é possível que as estruturas – ou, para muitos, as organizações – ditas limite se mostrem mais propriamente moldáveis que aquelas; o que está de acordo com as proposições de Freud e de Lacan, bem como com investigações provenientes da escola inglesa, como as de Bergeret e as de Green, mas também as de Klein e as de Winnicott. Porquanto se mostram como casos-limite, integrando elementos da neurose e da psicose, as estruturas-limite dispõem de maior flexibilidade que estas; as quais, todavia, podem constituir seus núcleos, o que Freud (2010b, p. 312) chamara pano de fundo. Isso não explica, porém, casos em que uma constituição psíquica nuclear não esteja presente; ou seja, que não haja pano de fundo, a saber: neurótico, psicótico ou perverso.

Uma constituição psíquica nuclear é aquela em que uma certa estrutura psíquica de base opera no indivíduo, a partir da qual ele se faz e se assume como sujeito; tal estrutura, geralmente, pode ser ou a neurose ou a psicose ou, ainda, a perversão. Já uma constituição psíquica não nuclear ou enuclear, ao invés, não possui nenhuma estrutura psíquica de base, mas pode operar ora a partir de uma, ora de outra; contudo, a passagem de uma a outra não é algo usual ou detectável fora de análise. Em todo caso, a partir de observações clínicas pacientemente ponderadas, é possível afirmar que tais constituições (nuclear e enuclear) se dão mediante uma estrutura que, na falta de um nome mais adequado, se poderia designar ontológica, a chamada estrutura do *Dasein*, que se basta ou pode bastar-se a si mesma, sem

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica

nenhuma pressuposição das estruturas psíquicas. Disso resulta, no quadro referencial clínico-analítico levado a termo por este autor, a descoberta de constituições psíquicas enucleares, isto é, sem estruturas nucleares ou de base.

A psicanálise tradicional consiste no tratamento das estruturas em sua dimensão patológica, de modo a modificá-las no concernente ao que nelas existe de perturbador ou patológico, reconvertendo-as, enquanto estruturas de base, ao pano de fundo a partir do qual o sujeito se afirma como tal. A daseinsanálise, por seu turno, não trata das estruturas enquanto tais, mas tão só de perturbações que, embora tomadas como “estruturais” ou afetivas, ao nível da personalidade, se mostram mais propriamente como perturbações do ser próprio de cada ser-aí humano em cada caso em questão, no que diz respeito ao seu ser-no-mundo ou à sua posição no mundo como sujeito. Ao assim proceder, a daseinsanálise reduz o sofrimento psíquico ao sofrimento com o próprio ser; limita-se, pois, a investigar a estrutura do ser-aí em geral em cada e com cada ser-aí singular no intuito de que este se posicione em relação a si mesmo ou se abra ao ser próprio e, então, a ele se aproprie. Essa tarefa, no entanto, só pode lograr êxito se, além da pressuposição de uma psique, e portanto de uma consciência, em suma, de um sujeito, se pressuponha ainda o trabalho de estruturação dessa psique e o controle disso pela consciência ou pelo sujeito na medida em que só assim é que o ser-aí pode, de fato e de direito, apropriar-se de seu ser. Não obstante, ao não tematizar ou levar em conta, no processo mesmo de análise, a consciência e o sujeito, bem como ao manter de lado o inconsciente ou a assumi-lo apenas como autoilusão (Holzhey-Kunz), a daseinsanálise termina por identificar-se a uma psicologia fenomenológico-existencial sem objeto. (FEIJOO, 2017).

Ao contrário dessas duas últimas perspectivas, a Daseinspsicanálise se impõe a tarefa da estruturação da psique individual ou da modificação de sua estrutura determinada mediante o *desejo de ser* do analisante, enquanto ser-aí humano que se abre ao seu ser próprio. Nessa medida, ela identifica, modifica e molda sua estrutura psíquica de modo que o analisante não apenas ressignifique ou reinvente seus sintomas, ou ainda sua lida com o próprio ser, mas também e principalmente seu próprio ser, fazendo-o passar de impróprio a próprio. Este, por seu turno, implica a escolha de tal ou tal estrutura psíquica, de modo que, embora imediatamente inconsciente, a escolha em questão se torne gradativa e mediatamente consciente, podendo agora, portanto, – uma vez consciente – ser modificada conforme o desejo acima referido, desde que este venha à tona e se faça igualmente consciente. O fazer-se consciente aqui em questão e o sujeito acima referido não são, todavia, respectivamente, uma atividade da consciência teórica, cognitiva, ou da consciência prática, moral, emotiva dos modernos, nem o sujeito moderno e contemporâneo,

mesmo o da psicanálise lacaniana em sua multiplicidade de acepções. Sujeito é aqui o doador de uma posição subjetiva que, como tal, se dá a si mesmo, enquanto Si mesmo, o papel de sujeito, quer dizer, de suporte ou *hypokeímenon*<sup>20</sup> de afetos (conteúdos) e de representações (formas); os quais, porque, em rigor, inseparáveis, consistem em *imagens* que, como ações, se constituem de pensamentos que nelas – como em seu habitat – se pensam, quando se dão e se mostram ao Si mesmo como a atividade dele próprio. Fazer-se consciente que, por sua vez, não é senão abrir-se ao saber-com, à *syneidesis*, e assim, propriamente saber-se ser-um-com-os-outros.

Isso implica que o sujeito aqui em questão – na função de suporte ou *hypokeímenon* de afetos e de representações, em suma, de imagens – nada tem a ver com o assim chamado *sujeito pensante* (Eu penso, *Je pense*, *Ich denke*) da modernidade filosófica. Este, no entanto, se limita à consciência produtora de representações abstratas ou à inteligência cuja atividade – isto é, cujo pensar –, por exemplo, em Hegel (E., 1830, § 20; § 465), não é senão ter pensamentos igualmente abstratos; inteligência que, antes de ter pensamentos abstratos, constituía o tempo e o espaço da imagem, ou o “quando” e o “onde” desta. Caso em que a inteligência constitui-se a si mesma como a consciência e o ser-aí, mas também, como tal, o sujeito e o *Em-si* (*Ansich*) de suas determinações – a consciência e o ser-aí, representantes do tempo e do espaço, ou do “quando” e do “onde” – mediante as quais a imagem é *rememorada* na inteligência e, assim, conforme Hegel (E., 1830, § 453), porque não mais *existente*, é nela conservada inconscientemente (*bewusstlos aufbewahrt*). Com o que a inteligência se mostra o poço noturno, *inconsciente* (*bewusstlos*), em que se conserva abstratamente “um mundo de imagens infinitamente numerosas, sem que estejam na consciência” (E., 1830, § 453, A.) ela mesma abstrata; isto é, na inteligência enquanto sujeito pensante e, como tal, na inteligência *recognoscente*, que *conhece* uma intuição imediata na medida em que esta já é a sua. (E., 1830, § 454; § 465). Esse o ponto em que a imagem desvanece, pela dissociação de sua forma (a afecção, a sensação, o sentir) e de seu conteúdo (o afeto, o sentido, sentimento), sendo substituída pela representação (E., 1830, § 454) resultante de sua rememoração.

Essa, igualmente, a estrutura da anamnese freudiana; a qual, entretanto, opera de modo inverso na medida em que parte da chamada dissociação da representação inconciliável ou insuportável – tornada inconsciente – e do afeto ou da emoção, em suma, do sentido ou do sentimento recalçados, foracluídos ou denegados em tal processo. Isso significa que a imagem inicial, a qual permanece no início, poderá ser

---

<sup>20</sup> Para um registro diverso do presente, mas em torno do sujeito como *hypokeímenon*, portanto aquém e além do sujeito pensante da modernidade, veja-se LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito. I. O nascimento do sujeito*. São Paulo: Editora FapUnifesp, 2013.



reconstruída mediante a desconstrução da representação abstrata – porque inconciliável ou insuportável, logo inconsciente – que a substituiu, de modo a reabilitar o afeto então recalcado, foracluído ou denegado a ser revivido, dado que se repete, trazendo novamente à consciência a referida representação. Mas essa, agora, não mais abstrata e, em rigor, não mais representação e sim imagem ou pensamento concreto, porquanto tem nela restabelecidos a forma e o conteúdo, respectivamente, a sensação e o sentido ou o sentimento, a afecção e o afeto ou a emoção. Quando se pode falar, enfim, de uma mudança da estrutura de pensamento na qual se fundara o pensamento moderno e contemporâneo, a própria representação abstrata, e sua substituição por outra, a imagem concreta, ativa, na qual o pensamento se pensa e, assim, se reconhece diversamente daquele modo de reconhecimento da inteligência *recognoscente* via intuição e representação dissociadas do *ser-aí*, transformado em ser objetivo ou representado. Com isso se restabelece o sujeito não pensante abstratamente, mas pensante em imagens como suporte ou *hypokeímenon* de afetos e de representações, isto é, das imagens nas quais e não pelas quais ele pensa. O que implica, ao fim e ao termo, uma mudança da estrutura ontológica do sujeito, como Si mesmo e ser-aí, tornando plásticas e, portanto, plasmáveis as próprias estruturas psíquicas, permitindo pois a sua modificação.

99

Talvez por não a estudar a estrutura ontológica em detalhe quanto ao modo de sua operação na constituição do psiquismo humano, a partir de um quadro referencial propriamente clínico, ou por limitá-la a uma proposta filosófica apropriada como instrumento de análise fenomenológica ou fenomenológico-hermenêutica, os daseinsanalistas opuseram-na desde o início às estruturas psíquicas. Não obstante, é possível verificar clinicamente, e com certo grau de consistência teórica, em que medida a estrutura do Dasein, aqui entendido como o ser-aí humano concebido em seu todo, e as estruturas psíquicas – por sua vez tomadas cada uma por si como o modo próprio de cada ser-aí humano lidar com o seu próprio ser – se mostram a um tempo necessárias entre si e, portanto, interdependentes, haja vista o reconhecimento, por exemplo, por Holzhey-Kunz (2018, p. 180ss) das chamadas “perturbações ‘estruturais’”. O fato é que quanto mais o analisante se apropria de seu ser próprio e ao ser mesmo, menos dependente ele se torna de uma estrutura psíquica de base, conformadora de sua psique e, por isso, de seu Si mesmo (*Selbst, self*); isto se mostra claramente identificável em pacientes cuja maturação de suas estruturas psíquicas de base não se dá de modo pleno. Caso em que as referidas estruturas não se cristalizam e, assim, deixam ao Si mesmo a possibilidade de um registro diverso da inscrição do Outro que não somente aquelas da neurose, da psicose e da perversão. Desse modo, mais que um Eu e um Além-Eu, serão o próprio Si mesmo e o Ser-um-com-os-outros os elementos preponderantes da

inscrição do Outro na formação ou na estruturação psíquica de cada tipo de personalidade.

Isso permite não apenas o acesso ao entendimento-de-ser próprio dos indivíduos neuróticos, psicóticos ou perversos, mas também e principalmente daqueles que não se enquadram nessas categorias clínicas. Bem entendido, indivíduos ou, mais propriamente, analisantes *que não se enquadram em tais categorias* – logo, que as negam reciprocamente em sua lida consigo mesmos – e não que não sejam ou não possam ser enquadrados nelas. À medida que se apropriam de seu ser próprio, tais analisantes negam igualmente estruturas ou organizações-limite em maior ou menor grau de incidência; isso, inicialmente, se impõe como fonte de um sofrimento psíquico sem igual, sobretudo em função do desamparo e da incerteza, mais que da insegurança, também estruturante, em relação ao próprio Si mesmo, à sua identidade consigo e ao seu reconhecimento de si como Si mesmo. Não obstante, é a partir da elaboração desse sofrimento psíquico com o próprio ser e de uma busca de si mesmo no mais fundo de seu *poço noturno* (Hegel) que o analisante pouco a pouco se dá conta de seu caos interior – que não é necessariamente fragmentação de um Eu – e se permite criar para si um cosmos. Este não é senão seu próprio Si mesmo, que assim se permite reconhecer-se como tal.

A permissão de reconhecer-se como tal que o Si mesmo se dá, porém, só é completa na medida em que, se partir de uma constituição enuclear, ele se deixe estruturar uma psique plenamente flexível e, desse modo, compatível com o ser no sentido de sua comunidade recíproca com este. Ao contrário, caso parta de uma constituição nuclear de base, portanto de uma estrutura remanescente e que permanece no sujeito a título de pano de fundo, pressupondo-se aqui como já realizada a tarefa de uma modificação preliminar das estrutura psíquica antes patológica, há ainda a tarefa da modificação daquele próprio pano de fundo, a saber, de sua desconstrução. Eis o ponto em que a Daseinspsicanálise também se distingue da psicanálise tradicional, que se limita a modificar as estruturas determinadas e, portanto, inativa-las naquilo que elas têm de patológico, porém, mantendo a estrutura nuclear então inativada ou destituída de sua capacidade agente; por conseguinte, mantendo-a tão somente a título de pano de fundo, de *background* da personalidade da qual ela se constitui como estrutura típica e, assim, assumida por aquela psicanálise enquanto predisposição. A destruição desse pano de fundo ou sua desconstrução gera no analisante o sofrimento psíquico o mais agudo, talvez comparável apenas à dor do parto em mulheres ou à dor de pedra nos rins em homens, com a diferença de que ela é uma dor permanente, que pode durar anos e levar inclusive à morte; no caso, por suicídio, dado à insuportabilidade do caos então gerado. No entanto, isso ocorre apenas quando essa destruição ou desconstrução é

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica

desassistida, seja devido a pontos cegos ou áreas de surdez por parte do analista (psicanalista ou daseinsanalista), seja pela interrupção unilateral da análise por parte do analisante; quando, enfim, o reconhecimento de si do Si mesmo é malogrado. Este malogro, porém, não é um desfecho inesperado, mas o resultado da não-permissão de reconhecer-se como tal, que leva enfim o sujeito a submeter-se à pulsão de morte; esse último reduto em que o Eu se agarra para, ilusoriamente, se conservar.

O reconhecimento em tela nada tem a ver com a emergência de um Eu, mas antes com a sua desconstrução e mesmo a destruição de sua história; o que implica, igualmente, a desconstrução ou a destruição da estrutura psíquica que, como seu *background*, se impõe como seu fundamento. Isso porque, em contraste com a escolha inconsciente – em cada caso, da neurose, da psicose ou da perversão –, sob a forma de um mecanismo de defesa frente à interdição do Si pelo Outro, que nele apõe um Eu, cuja sobreposição o encobre e só lhe permite a luz da representação e da identidade abstratas, a permissão de criar para si um cosmos se dá justamente via desconstrução dos mecanismos de defesa então cristalizados em estruturas determinadas e que assim estruturam o Eu. Essa a atividade resultante de uma decisão igualmente inconsciente, mas mediatizada pelo trabalho analítico e pela progressiva abertura do Si mesmo ao ser e do próprio ser-aí a isso que lhe é próprio, em rigor, ao ser-um-com-os-outros. Assim, as estruturas psíquicas podem tornar-se perfeitamente plásticas, a ponto de se permitirem moldar-se segundo a apropriação de si pelo ser-aí, ou a do homem ao ser.

101

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fato de se permitirem moldar segundo a apropriação de si pelo ser-aí não exclui e muito menos destrói ou dissolve as estruturas psíquicas de base como tais. Porém, dependendo de cada caso singular e do grau de inatividade da estrutura determinada, estruturante do sujeito em cada caso em questão, uma desconstrução (sempre assistida) torna-se possível; situação em que elementos da estrutura desconstruída podem ser utilizados (como que telhados, tijolos, tábuas etc.) em novas construções. No caso da destruição (igualmente sempre assistida) de uma determinada estrutura, nada é utilizado para a construção de uma nova, pois, na verdade, isso impossibilita a construção de novas estruturas de base, quaisquer que sejam elas. Neste caso, o ser que então emerge e se põe aí é o próprio ser da psique plenamente flexível, estruturada a partir de uma constituição enuclear, à qual se aludiu na subseção anterior.

O ponto aqui importante é que as estruturas em geral e as estruturas de base ou nucleares em especial possuem um ser, precisamente um ser-aí. Esse não é senão um

e o mesmo ser-aí que o da sexualidade (Lacan, 1985, p. 167) compreendida em sentido próprio e não pura e simplesmente identificada com o seu sentido usual, corriqueiro, limitada, portanto, ao genital. *Sexualidade em sentido próprio* designa assim o processo de cisão dos seres sexuados, isto é, cindidos; esta não é a cisão do sujeito tal como imposta pelo Outro, mas lhe é anterior e então originária, porque emergente a partir da própria natureza, logo do Real, e não apenas do Simbólico, que não é senão – tal como o Imaginário – interpretação do Real. Isso significa que as estruturas, quaisquer que sejam elas, emergem do Real; isto é, do singular que, como tal, é refratário a toda e qualquer relação, em suma, o irrelacional por excelência que, não obstante, possui como razão de ser a produção do desejo pela vida-como-relação (Yannaras). Por isso, o ser-aí em questão, a um tempo da estrutura e da sexualidade a ela adequada, é ele mesmo cindido, simultaneamente ser e aí, este o sendo daquele.

Aqui, enfim, não é a estrutura que se dá um ser ou um ser-aí, mas é justamente o ser mesmo, como tal, que – aí – se dá uma estrutura; quer dizer, se cinde em si mesmo tornando-se, pois, um ser sexuado, por sua vez, cindido. Isso significa que o ser não é, nem pode ser aí se se mantiver destituído de uma estrutura, sendo precisamente essa estrutura o seu aí. Uma estrutura, contudo, cuja tarefa monumental é religar ou relacionar o que, do Real, como o singular cindido dentro de si mesmo, consigo mesmo, se esvai. Essa a razão pela qual falar do ser-aí de uma estrutura não é falar senão dessa estrutura como o aí do ser, bem como de todos os problemas que isso acarreta.

## REFERÊNCIAS

- ANSERMET, F.; MAGISTRETTI, P. *A cada cual su cérebro: Plasticidad neuronal e inconsciente*. Buenos Aires: Katz Editores, 2004.
- ASKAY, R.; FARQUHAR, J. *Of Philosophers and Madmen. A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud*. Amsterdam/New York: Editions Rodopi, 2011.
- BERGERET, J. *Personalidade Normal e Patológica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.
- BOSS, M. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, München: Kindler, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Wege zu einem neuen Selbstverständnis*. Wien/München/Zürich: Europaverlag, 1979.
- BOULNOIS, O. Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. In *Le Philosophoire*, n. 9, (2006), p. 27-55.
- \_\_\_\_\_. *Être et representation*. Paris: PUF, 1999.
- CÔRTEZ, C. A. *Psicose na psicanálise. Escolha ou determinação? Da escolha da neurose aos Modos de Gozo em Lacan*. Curitiba: Juruá, 2016.
- DASTUR, F. Qu'est-ce que la Daseinsanalyse? In: *Phainomenon*, v. 11 (2005), p. 125-133.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

De Freud a Heidegger e de volta:

○ nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica

- EMAD, P. Deconstructive Reinscription of Fundamental Ontology: The Task of Thinking After Heidegger. In: MALY, K. (Ed.). *The Path of Archaic Thinking: Unfolding the Work of John Sallis*. New York: Suny, 1995, p. 201-220.
- ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018.
- FEIJOO, A. M. L. C. A fenomenologia antropológica de Biswanger. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2017, n.1, v.1, p. 124-141.
- FREUD, S. (1899) Carta 228 [125], dirigida a Fliess, de 9 de dezembro de 1899. In: FREUD, S. *Neurose, psicose, perversão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_. Psicanálise e teoria da libido. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 15: *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* [1920-1923]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. O Eu e o Id. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 16. *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos* [1920-1923]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Bate-se numa criança": contribuição para o estudo da origem das perversões sexuais. *Obras completas*. Vol. 14: *História de uma neurose infantil* ["O homem dos lobos"], *além do princípio do prazer e outros textos* [1917-1920]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. O inconsciente. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 12: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* [1914-1916]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias). In: FREUD, S. *Obras completas. Volumen 3. Primeras publicaciones* (1893-1899). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. A Filosofia do Espírito. Vol. III. In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes*. Werke 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. Der Satz der Identität. In: HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz, Gesamtausgabe 11*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- JASPERS, K. *Einführung in die Philosophie*. München/Zürich: Piper, 1989.
- JIMÉNEZ, A. R. La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento. In: *Argos*, v. 31, n. 60-61, (2014), p. 97-119.
- LACAN, J. *O Seminário*. Livro 6. O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário*. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

- LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito*. São Paulo: FapUnifesp, 2013.
- MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. Hague: Martinus Nijhof, 1975.
- MITCHELL, A. J. Heidegger's Breakdown: Health and Healing Under the Care of Dr. V. E. von Gebattel. In: *Research in Phenomenology*, v. 46 (2016), p. 70–97.
- OJAKANGAS, M. Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience. In: M. OJAKANGAS (ed.). *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010, p. 67–85.
- PETZET, H.-W. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983.
- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações. Ensaios de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- SCHINKEL, A. *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- SILVA, M. M. da. Pensar em imagens, pensar no Abrangente. Introdução ao pensar na pós-modernidade, ao pensar do Abrangente, ao pensar pré-consciente. In *Revista Eleutheria*, no prelo.
- \_\_\_\_\_. Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano. *Revista da Abordagem Gestáltica*, no prelo.
- \_\_\_\_\_. O que é filosofia da manênciã? Prolegômenos à ideia de uma metafísica pós-moderna. *Revista Húmus*, v. 9, n. 25 (2019), p. 156-175.
- \_\_\_\_\_. A concepção aristotélica do pensar em imagens, notas sobre seu influxo na Lógica e na Metafísica. *Revista Húmus*, v. 7, n. 24 (2018), p. 175-203.
- \_\_\_\_\_. Syneidesis, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. *Trans/Form/Ação*, v. 41, p. 13-30.
- \_\_\_\_\_. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In: SILVA, M. M. DA (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, v. 1., p. 221-254.
- \_\_\_\_\_. Proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro. Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling versus Hegel. In: FERREIRO, H.; HOFFMANN, T. S.; BAVARESCO, A. (Org.). *Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi/Edipucrs, 2014, p. 1094-1131.
- STEIN, E. *Nas proximidades da antropologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.
- TAMAYO, L. El colapso de Heidegger 1945-1946. In: *Acheronta*. Revista de Psicoanálisis y Cultura. v. 15, (2002), p. 333-347.
- XOLOCOTZI, A.; TAMAYO, L. *Los demonios de Heidegger*. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra. Madrid: Trotta, 2012.
- YANNARAS, C. *Relational Ontology*. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2004.

Submetido: 24 de abril de 2019

Aceito: 24 de maio de 2019

De Freud a Heidegger e de volta:

O nascimento de uma clínica da seínspsicanalítica



## Apontamentos sobre a noção de consciência na fenomenologia de Husserl

### Notes on the notion of consciousness in Husserl's phenomenology

105

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

Titular do Departamento de Filosofia da USP.<sup>1</sup>

#### RESUMO

O artigo realiza alguns apontamentos gerais sobre a articulação da fenomenologia de Husserl em torno da noção de consciência. Trata-se de indicar como a preocupação principal da fenomenologia consiste em explorar o ser puro da consciência.

#### PALAVRAS-CHAVE

Consciência; Fenomenologia; Husserl; Filosofia Contemporânea

#### ABSTRACT

The article makes some general notes on the articulation of Husserl's phenomenology around the notion of consciousness. It is a question of indicating how the main concern of phenomenology is to explore the pure being of consciousness.

#### KEYWORDS

Consciousness; Phenomenology; Husserl; Contemporary Philosophy

---

<sup>1</sup> Email: [mawerle@usp.br](mailto:mawerle@usp.br)

A abordagem da noção de consciência no pensamento de Husserl não pode ser feita independentemente do exame da noção de fenomenologia, a qual constitui a proposta de método filosófico deste pensador. E isto devido à associação íntima entre as duas instâncias: a consciência não é apenas mais um conceito da fenomenologia, mas é *o seu conceito fundamental*, conforme considera Alwin Diemer (Cf. verbete "*Bewusstesein*" em RITTER, 1989, p. 894). Poucas filosofias colocaram tanto peso na noção de consciência quanto a de Husserl. Com efeito, a fenomenologia se define como ciência da consciência e pretende tornar a filosofia novamente ciência de rigor a partir desta base inabalável, tal como Descartes no começo da época moderna estabeleceu que todo saber deve construir-se na base da evidência do *cogito* sem, no entanto, como considera Husserl, levar esse princípio às últimas consequências.

No âmbito desse artigo torna-se desnecessário dizer que, dada a importância da noção de consciência em Husserl, não se trata de exaurir a questão, mas apenas de tentar circunscrever os principais tópicos de interesse, a partir de alguns apontamentos. Nossa pretensão é somente a de *indicar as questões*, pois é grande a complexidade da fenomenologia, que se pretendia justamente como um amplo movimento de pensamento, uma certa atitude diante dos fenômenos, e não somente como mais uma posição filosófica "dogmática", ao lado de outras. Acrescente-se a isso o fato de que a fenomenologia, nos diversos escritos de Husserl, se constituiu em diferentes etapas de desenvolvimento, com inúmeras nuances em termos de definições, matizações, retomadas e reelaborações teóricas, o que implicaria por si só uma abordagem bem mais demorada e aprofundada.

Vale ressaltar o campo de efetivação da fenomenologia e sua intenção mais profunda enquanto movimento filosófico que pretendia uma renovação da cena filosófica no começo do século XX, a qual se via em grande parte ameaçada pelo domínio crescente das ciências naturais e empíricas, em suma, pelo positivismo. Naquele momento, a filosofia, como modo de saber, sentiu-se abalada e precisou se perguntar de modo radical acerca de sua função no campo do conhecimento e do saber humano. No fundo, a fenomenologia é uma *resposta da filosofia em geral*, não apenas de um movimento específico, diante de uma ameaça, sendo que constitui talvez o último momento glorioso da filosofia como sistema e saber autônomo (ciência primeira), o último capítulo de uma longa odisseia do pensamento ocidental rumo a uma afirmação de si mesmo em sua autonomia. Tal como já foi ressaltado muitas vezes por Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc., a fenomenologia é sobretudo *uma atitude e estilo de pensamento* e um certo modo de ver, que pretendia fazer com que a tradição ocidental de pensamento pudesse sair de certa exaustão e se reaproximasse novamente da vida, do mundo, em suma, das coisas enquanto tais, que pareciam escapar de nosso

campo de experiência com o advento do mundo industrializado e organizado cientificamente, no começo do século XX.

Como Husserl mesmo insistiu muitas vezes, diante do predomínio cada vez maior das ciências e do naturalismo como supostos detentores únicos da verdade, trata-se de realizar um recomeço radical, de fazer com que a filosofia volte a ser uma ciência de rigor. No começo do Epílogo ao *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (Doravante esse título será abreviado: *Ideias...*), Husserl considera que a

[...] filosofia vale para mim, segundo a ideia, como a ciência universal e ‘rigorosa’ em sentido radical. Desse modo, ela é ciência dos fundamentos últimos ou, o que é o mesmo, de uma responsabilidade própria última, na qual, pois, não funciona nenhuma auto-evidência predicativa ou previamente predicativa como um solo de conhecimento não questionado. É uma *ideia*, insisto, que, tal como mostra uma ulterior interpretação refletida, só é realizável no estilo de validades relativas, temporais e, ao largo de um processo histórico infinito – mas que assim é realizável de fato. (HUSSERL, 1992a, p.139).

107

Essa tematização da fenomenologia no quadro maior da história da filosofia coloca-se também no centro da obra tardia de Husserl: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, de 1935, que, segundo Walter Biemel, procura “fazer com que renasça a crença na racionalidade humana, que se anunciou pela primeira vez junto aos gregos e dominou a humanidade no Renascimento”. (HUSSERL, 1976, p. XXI).

O tema fundamental da fenomenologia é a intencionalidade da consciência. Pode-se até mesmo dizer que tudo na fenomenologia gira em torno da apreensão profunda desta dimensão da consciência. Em termos gerais, a intencionalidade significa que a consciência é *intentio*, “consciência de...”, ou seja, que a consciência não é composta por conteúdos independentes, no sentido de representações, ideias ou qualquer tipo de imagem mental que possui uma realidade própria, independente daquilo a que se refere. Na verdade, Husserl toma emprestado o conceito de intencionalidade do psicólogo Franz Brentano, que foi seu mestre. Brentano, por sua vez, buscou este conceito junto à escolástica medieval e o aplicou aos atos da consciência. Modificando a sua composição e empregando-a para a teoria do conhecimento, a intencionalidade designa para Husserl a dependência da consciência ao mundo: não se pode considerar nem que haja uma consciência separada nem um mundo exterior independente, como se houvesse um “dentro” e um “fora”, sujeito e

objeto separados. O que existe são vivências [*Erlebnissen*] intencionais da consciência no mundo, compreendido como *Lebenswelt*: mundo da vida. Segundo Lyotard,

[...] pode-se dizer com Husserl que o mundo está contido na consciência, porque a consciência não é apenas o polo do eu (*noesis*) da intencionalidade, mas também o polo do o quê (*noema*); mas é preciso precisar que esse estar contido não é *real* – o cachimbo encontra-se em meu quarto –, e sim intencional – o fenômeno cachimbo encontra-se em minha consciência. (LYOTARD, 1993, p. 45).

Desde sempre e num movimento ininterrupto (e até angustiante, como diria Heidegger), a consciência se dirige aos objetos, indagando por seu sentido [*Sinn*]. Logo no §1 de *Ideias...* Husserl considera que o mundo é o conjunto total de objetos da experiência e do conhecimento empírico possível, dos objetos que sobre a base dos conhecimentos atuais são passíveis de conhecimento num pensamento teórico apropriado. Segundo Lyotard, “a análise intencional ... tem de esclarecer, portanto, como o *sentido de ser* do objeto é *constituído*; pois a intencionalidade é estar dirigido e ao mesmo tempo doação de sentido”. (LYOTARD, 1993, p. 45). Desse modo, a consciência é um fluxo enquanto “ter consciência de...”, estar em constante relação com as “coisas elas mesmas”.

A propósito, o lema da fenomenologia é “ir às coisas elas mesmas” [*zu den Sachen selbst*], ou seja, aos fenômenos – daí o nome fenomenologia – tal como se mostram à consciência. Toda a tarefa da fenomenologia consiste em descrever o que se mostra na intencionalidade da consciência, sem que se deva fazer uso de regras lógicas abstratas ou qualquer outro tipo de pressuposto não esclarecido em suas bases e fundamentos.

A fenomenologia é, com efeito, uma disciplina *puramente descritiva* que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na *intuição pura*. As proposições lógicas, de que ela poderia oportunamente lançar mão, seriam portanto apenas *axiomas* lógicos, como o princípio de contradição, cuja validade geral e absoluta ela poderia, no entanto, tornar exemplarmente evidente em seus dados próprios [...] a *norma* que pretendemos seguir enquanto fenomenólogos: não fazer uso de nada, a não ser daquilo que possamos tornar *eideticamente evidente* para nós na *própria* consciência, em pura imanência. (HUSSERL, 2006, p. 136).

Como observa Carlos Alberto de Moura, “essa recondução da lógica à experiência é, de fato, apenas o primeiro passo da *démarche* husserliana ... o segundo será reconduzir essa experiência à subjetividade” (MOURA, 1982, p. 45). Ou seja, antes de haver uma síntese da experiência, coloca-se uma síntese categorial mais originária que possibilita aquela.

A clarificação deverá comportar necessariamente dois momentos: 1) a clarificação das significações através de um retorno à intuição e 2) um processo de clarificação interior à própria esfera da intuição, onde o objeto visado é trazido a uma claridade cada vez maior. (MOURA, 1982, p. 45).

Nesta ênfase na consciência como intuição encontramos um parentesco com o empirismo inglês, com Locke, Berkeley e Hume, que compreendiam a consciência como percepção por meio da experiência. A diferença, porém, está no fato de que em Husserl a consciência está diretamente relacionada ao mundo e de que não há o processo de abstração, típico da filosofia moderna, em que se parte do mundo e se volta para o interior, sem questionar radicalmente o uso das categorias e estruturas lógicas implicadas na apreensão dessa experiência. Para Husserl, a consciência não é um conjunto de “impressões”, mas permanece desde sempre referida ao vivido e encontra-se mergulhada no mundo. Locke e Berkeley acreditavam que o mundo existe em si. Para Berkeley, por exemplo, o mundo existe fora da consciência, embora eu não possa dizer nada dele. O empirismo, segundo o §19 de *Idéias...*, surgiu como tendência que queria abalar os direitos da razão autônoma em questões de verdade, realizando uma pregação a partir da experiência, gerando uma confusão entre o “ir às coisas mesmas” com a exigência de fundar todo conhecimento na experiência, negando toda instância ideal, essencial e de conhecimentos essenciais. No entanto, segundo Husserl, a visão direta, não meramente a visão sensível empírica, senão a visão geral, como forma de consciência em que algo de originário se dá, qualquer que seja essa forma, é o último fundamento de direito de todas as afirmações racionais. No lugar do conceito de experiência, Husserl considera ser necessário colocar a instância de um certo “ver que está junto” [*anschauen*]: a intuição [*Anschauung*].

A noção de intencionalidade, porém, por si só não exaure o sentido da consciência em Husserl. Ela necessita ser compreendida no horizonte da concepção do *cogito*, no sentido do “eu puro”. A consciência é intencionalidade, mas enquanto o *fundamento indubitável* para todo o saber humano. Neste contexto torna-se necessário retroceder mais um passo na filosofia moderna e levar em conta a relação entre Husserl e Descartes, a quem ele considera o pai da fenomenologia:

Com efeito, nenhum filósofo do passado teve uma influência tão decisiva sobre o sentido da fenomenologia como o maior pensador de França, René Descartes. É a ele que ela deve venerar como o seu verdadeiro patriarca. (HUSSERL, 1992b, p. 9).

Husserl afirma que o saber humano deve partir da certeza e da evidência do *eu penso* cartesiano, mas tomado como algo que está à base, como vivido humano, de todo tipo de comportamento ou posicionamento humano na existência.

O “estar direcionado para”, o “estar ocupado com”, o “posicionar-se em relação a”, o “experimental”, o “sofrer de” esconde *necessariamente* em sua essência que cada um deles é justamente um raio “a partir do eu”, ou “na direção inversa”, “em direção ao eu” – e esse eu é o eu *puro*, ao qual a redução não pode causar dano algum. (HUSSERL, 2006, p. 183).

No entanto, Descartes não foi suficientemente radical em suas *Meditações*, pois falhou ao não fazer a auto-experiência transcendental do ego. (HUSSERL, 1992b, p. 20). Faltou a Descartes perceber o sentido profundo da intencionalidade, o fato de que a consciência, em toda a sua amplitude, não é só *ego cogito*, no sentido do mero “eu penso”, mas *ego cogito cogitatum*, ou seja, sempre envolve ao mesmo tempo aquilo que é pensado, a *cogitatum* (HUSSERL, 1992b, p. 22), sempre tem em vista o mundo. Descartes deveria ter permanecido apenas no âmbito radical das *cogitationes* e evitar, por sua vez, lançar mão de conceitos abstratos, esquecendo do puro ser da consciência. Deveria ter aceito como um dado da consciência apenas o que se mostra de modo imediato e evidente à consciência, o que a consciência *vê*. Em vez disso, agarrou-se ao princípio da causalidade. (HUSSERL, 1992b, p. 16-17). Já em Husserl, a consciência se dirige aos objetos e nunca é a incorporação abstrata do mundo, no sentido de se basear numa certeza autônoma “exterior ao mundo”. A consciência é consciência transcendental ou um resíduo, conforme é afirmado no §33 de *Ideias*:

Eu sou – eu, o ser humano efetivo, um objeto real tal como outro no mundo natural. Eu levo à cabo *cogitationes*, “atos da consciência”, em sentido lato e estrito, e estes atos, enquanto pertencentes a este sujeito humano, sucedem da mesma realidade natural. E igualmente todas as minhas vivências restantes, em cuja corrente mutável os atos específicos do eu brilham de modo tão peculiar, passam uns aos outros, se enlaçam em sínteses e se modificam sem cessar. *Em um sentido amplíssimo*, a expressão *consciência* (ainda que não tão exatamente) compreende *todas* as vivências (HUSSERL, 1992b, p. 75).

Nesta caracterização da consciência como intencionalidade deve-se atentar para a *crítica ao psicologismo* feita por Husserl, no sentido de que a intencionalidade se opõe a uma apreensão da consciência como mero conjunto de percepções empíricas dadas.



O psicologismo<sup>2</sup> – no fim do século XIX, quando na psicologia o método experimental era dominante e achava que podia explicar todos os fenômenos mentais – afirmava que o conhecimento poderia resumir-se à mera descrição dos fatos da consciência. Segundo a intencionalidade, porém, a consciência, em seu caráter universal, trata de essências quando se refere aos objetos, essências que são independentes deste ou daquele fato, embora sejam essências que apenas se mostram numa vivência. E essas essências são inesgotáveis. A intencionalidade considera que a consciência possui uma *intentio*, uma direção que sempre supera os fatos, se liberta dos fatos puramente contingentes. Por outro lado, o psicologismo fere o princípio da universalidade do conhecimento, reduzindo-o ao particular, a *esta consciência particular* que percebe algo, de modo que opera a uma naturalização da consciência. O grande problema consiste nesse processo de “naturalização da razão” (HUSSERL, 1965, p. 9-10). O naturalista é tanto idealista, ao estender seus ideais a todas as áreas e elaborar teorias e valores a partir deles, quanto objetivista, ao querer instituir como norma de saber o estudo da ciência da natureza e a filosofia da ciência natural. Com isso, perde-se a validade universal da percepção da consciência. Nas *Conferências de Paris*, Husserl afirma:

111

A vida consciente - e isto vale já para a pura psicologia interna como paralelo da fenomenologia transcendental - não é uma simples conexão de dados, nem um amontoar de átomos psíquicos, nem ainda uma totalidade de elementos, que estão unidos por qualidades morfológicas. (HUSSERL, 1992b, p. 28).

Ao mesmo tempo que realiza uma crítica ao psicologismo, a fenomenologia também não é uma psicologia, mas teoria do conhecimento, e isto por questões de princípio. Na “Introdução” de *Ideias...*, Husserl afirma que a psicologia é uma ciência de fatos e de realidades, ao passo que a fenomenologia se ocupa de essências, do *eidos* (termo grego que remete à aquilo que se apresenta, à face, ao aspecto de algo). A fenomenologia não é uma ciência eidética de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos,

[...] aqui se fundará a fenomenologia pura e transcendental não como uma ciência de fatos, mas como uma ciência de essências (como uma ciência “eidética”); como uma ciência que quer estabelecer exclusivamente “conhecimentos essenciais” e não fixar, de modo algum, “fato”. (HUSSERL, 1992a, p. 6).

---

<sup>2</sup>O termo psicologismo deve ser entendido em sentido amplo, não se trata deste ou daquele psicologismo. No caso da crítica de Husserl é preciso falar em psicologismos. (Cf. MOURA, 1989, p. 109).

No capítulo I de *Ideias*, porém, embora fatos e essências possuam uma diferença ontológica fundamental, Husserl se preocupa em indicar a inseparabilidade de ambos (§2) e sua dependência (§8), distinguindo ainda meticulosamente as essências pelas noções de região eidética, ontologia regional e de categorias (lógicas, significativas, sintáticas e de substrato). Nos §1-18 de *Ideias...* trata-se justamente de penetrar no terreno de efetivação da fenomenologia e das essências enquanto camadas lógico-puras.

Para que se possa tornar claro o fenômeno da consciência, Husserl estabelece justamente *diferentes etapas do método fenomenológico*, caso contrário o fenômeno da consciência permaneceria encoberto, oculto, e não se constituiria nenhum conhecimento baseado no que se mostra diretamente, bem como se perderia o ser puro da consciência. A primeira etapa da descrição fenomenológica define-se pela *redução fenomenológica*, a suspensão da tese do ser do mundo. Na redução suspende-se o que as ciências afirmam da consciência, bem como o que afirma a imediatez da vida, o senso comum, sobre o qual se apoiam inicialmente as ciências.

Assim sendo, não basta pôr fora de vigência todas as ciências que nos são previamente dadas, tratá-las como preconceitos, temos também de subtrair à vigência ingênua o solo universal delas, o da experiência do mundo. (HUSSERL, 1992b, p. 13).

Apenas pode ser aceito o que é evidente na consciência.

Uma tarefa central para a redução, ou melhor, para as diferentes reduções como parte de uma grande redução (segundo o capítulo IV de *Ideias...*) é, neste caso, a distinção entre *noésis* (*cogitatio*) e *noemas* (*cogitatum*): as *noésis* são as vivências da consciência, ao passo que os *noemas* são os correlatos da consciência. (Cf. o §97 de *Ideias...*). Com isso é possível descrever, mediante a análise intencional, de modo extremamente preciso a relação sujeito-objeto. Os *noemas* não são correlatos independentes da consciência, no sentido de coisas provenientes do mundo apenas, ao qual se refere a consciência. No Apêndice a *Ideias...* lemos que o *noema* remete a uma unidade mentalizada pela consciência, isto é, uma unidade da coisa na multiplicidade das percepções da coisa (que podem também ser uma multiplicidade de recordações da coisa) unificada na consciência intuitiva desse ou daquele modo, direcionado para esse ou aquele âmbito, mais próximo ou mais distante, regulado por leis ou não, etc., o que gera justamente uma multiplicidade de *noésis*. (HUSSERL, 1962, p. 427). Exemplificando, Husserl considera que a mesma superfície colorida pode exibir-se de modo diverso, ou seja, os dados hiléticos mutáveis correspondem, em sua apercepção, a diferenças no noema, mas neste não entram dados representantes, e sim apenas os “modos de aparecer” do objeto. (HUSSERL, 1962, p. 435). Temos, assim, diferenças

entre o perceber (a saber, o objeto) e o “julgamento” de que o objeto existe ou não. (HUSSERL, 1962, p. 439).

Cabe aqui uma observação sobre um dos fios condutores de todo o pensamento de Husserl, desde seus primeiros escritos, que reside na *crítica à noção de símbolo*, ou seja, à *ideia de representação*, um motivo de pensamento, aliás, que foi muito caro a Heidegger, como seguidor de Husserl, que estendeu este tópico para toda a história da filosofia e até mesmo para o momento inaugural da filosofia como tal junto aos gregos. A ideia tradicional de símbolo o considera como sendo a imagem de um objeto ou senão como um equivalente do objeto, sendo que o símbolo se coloca no lugar do simbolizado e há uma diferença entre o símbolo e o simbolizado. Ora, é esse “no lugar de” que Husserl coloca em dúvida, por exemplo, na obra *Filosofia da Aritmética*, na qual se opõe à concepção de que a matemática é uma operação essencialmente simbólica, ou seja, de que os números representam algo outro, etc. Em suma, a questão toda, no que se refere à natureza da consciência, reside no fato de que nunca a consciência lida com uma referência que não seja para ela um objeto, um vivido. Mesmo qualquer tipo de imagem, fantasia, abstração é, no fundo, um vivido efetivo para a consciência, de modo que a consciência nunca “representa”. A ideia de representação é profundamente contrária à natureza da consciência.

113

Voltando à redução fenomenológica, trata-se nela de “colocar a consciência entre parênteses”, da *εποχή* (*epoché*). No §32 de *Ideias*, Husserl considera a *epoché* segundo dois procedimentos: em primeiro lugar, nela põe-se de lado a tese geral inerente à postura da atitude natural; a seguir, é preciso desconectar todas as ciências referentes a este mundo natural. Não se trata de um processo de negação da atitude natural, mas apenas de suspensão do juízo em relação ao mundo, mesmo porque o mundo natural é um correlato da consciência (§47 de *Ideias...*). A *epoché* é um recuo ao ego das puras *cogitationes*, uma volta ao ego filosofante.

É o ego que a si se encontra como o único ente apoditicamente certo, enquanto põe fora de vigência a existência do mundo, como não garantida face à dúvida possível. [...] A *epoché* reduz-me ao meu puro eu transcendental e, pelo menos no início, sou então, em certo sentido, *solus ipse*: não no sentido habitual, como seria o de um homem que, após um colapso cósmico, ficaria sozinho no mundo que continua ainda a existir. (HUSSERL, 1992b, p.10-11 e 19).

A ciência que decorre da *epoché*, enquanto ciência da pura consciência, seria uma *egologia pura*, ciência transcendental solipsista.

Por conseguinte, a atitude fenomenológica com a sua *epoché* consiste em eu obter o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno espectador imparcial do meu mundano-natural e da vida do eu, a qual constitui aí apenas um pedaço particular ou um estrato específico da minha vida transcendental desvelada. (HUSSERL, 1992b, p.23-24).

Em outras palavras, trata-se de fazer valer o fenômeno da intencionalidade da consciência em vista da atitude natural, na qual sempre se encontra a consciência comum no cotidiano do mundo. Na atitude natural o fenômeno da intencionalidade permanece despercebido, partimos do pressuposto de que existe o eu e existem as coisas independentes deste eu, de nós, como existentes fora da consciência. A consciência sempre vive no dia a dia de acordo com o seu modo de ser cotidiano e, por conseguinte, encobre o seu verdadeiro modo de ser. Nota-se aqui o quanto a tese de Heidegger acerca do esquecimento do ser e da estrutura do *Dasein*, como oculto e desoculto, existencial e existenciário, depende em certa medida da radicalização da tese da atitude natural de Husserl. Ignora-se o fato de que a intencionalidade é a própria possibilidade de haver o conhecimento, que é ela que permite responder à questão colocada na III preleção da *Ideia da filosofia*, a saber, de como é possível que a consciência enquanto clareza e distinção atinja a transcendência, o mundo em sua contingência. Segundo a intencionalidade, esse problema da separação entre o sujeito e o mundo já está superado e não é de todo autêntico, pois provém da atitude natural.

A atitude natural, segundo Husserl, também designa o modo de como a filosofia moderna compreendia a consciência. Nisso inclui-se também o empirismo inglês, mencionado anteriormente, que abordava a consciência como um conjunto de percepções. É que, segundo Husserl, os ingleses apenas postularam que o mundo é o que percebemos, mas não distinguiram em que medida este mundo é correlato da consciência. Poderíamos dizer que se trata na filosofia moderna sempre do problema da separação entre corpo e alma, entre um eu e uma “coisa em si”, para usar a expressão de Kant. Por meio da redução transcendental, ao contrário, delimita-se a subjetividade como uma esfera sem exterior, à qual pertencem os próprios objetos. (MOURA, 1989, p. 182). Para Husserl, a imanência é o solo absoluto a partir do qual deve ser assegurada a transcendência contingente.

Suspender a postura da atitude natural também significa desconectar o que as ciências em geral dizem do ser da consciência, por mais sólido que possa parecer o que elas afirmam sobre a consciência. (Cf. HUSSERL, 1992a, §32). Segundo Husserl, a fenomenologia deve estar à base de todas as outras ciências enquanto ciência de rigor. Isso não significa negar pura e simplesmente a contribuição da pesquisa científica, o que as ciências dizem da consciência, mas sim suspender a validade do que elas afirmam até que seja evidenciado que se trata mesmo de algo que emana do fluxo

como um todo das vivências da consciência. A fenomenologia e as ciências se dirigem para os mesmos objetos, embora possuam metas diferentes. (MOURA, 1989 p. 24). Neste sentido, deve ficar claro que a filosofia não disputa com as ciências, não é a sua rival. (MOURA, 1989, p. 30).

Depois desta breve apresentação dos conceitos básicos da fenomenologia e da posição da consciência em seu âmbito, tentaremos agora fazer um apanhado do que seria a noção de consciência em Husserl. O conceito central para compreender a consciência é sem dúvida a intencionalidade. Daqui decorre que a consciência é sobretudo pensada dinamicamente como um certo movimento, um certo fluxo temporal, do vivido, e não como algo simplesmente dado e como natural (ponto 1). No começo do Apêndice de *Ideias...* Husserl indica o *carácter transcendental* da consciência como assunto exclusivo da fenomenologia, que a ciência da subjetividade transcendental, que repousa sobre a experiência transcendental do eu (a *fenomenologia transcendental*) não tem por terreno previamente dado, tal como a psicologia pura, o mundo da experiência como previamente existente, nem tampouco seres humanos e animais como temas científicos de validade empírica. Antes seu terreno é a consciência pura, ainda não colocada como componente abstrato, mas como existente de modo absoluto.

115

Isso nos remete para a ausência de conteúdos da consciência, ou seja, para a rejeição de um ponto de vista meramente ingênuo e psicológico da consciência, que ainda lida com o “dentro” e o “fora”. Como comenta Husserl em *A filosofia como ciência rigorosa*, a fenomenologia não é psicologia, embora tanto a fenomenologia quanto a psicologia tenham a consciência como tema. O grande problema da psicologia, no fim do século XIX e início do XX, é seu afastamento da filosofia ao se afirmar como psicologia experimental, lidando com uma visão meramente física da consciência (ponto 2). No entanto, a consciência é vivência no mundo e do mundo, *intentio*. Isto implica que não existe uma separação entre consciência e mundo e que nenhum experimento consegue dar conta do ser último da consciência, ou seja, do ser consciente como resíduo último (ponto 3), ou seja, estamos diante de uma superação do dualismo.

Para tanto, porém, para garantir que essa pureza, imediatez e autonomia da consciência seja conservada e nunca se perca como se fosse um mero dado, impõe-se uma série de medidas, enfim, impõe-se um método que afirme constantemente o que se mostra mesmo à consciência, isto é, que distinga o que é essencial à consciência do que é meramente contingente. Trata-se aqui do fato de que a consciência é o resultado de uma redução fenomenológica, de uma constante colocação em parêntesis, a partir de diferentes níveis de “sombreamento, perfis, aspectos” [*Abschattungen*] (ponto 4). Desse modo, a consciência, embora compreenda num sentido amplíssimo todas as



vivências, é considerada enquanto um resíduo fenomenológico, uma região do ser *sui generis*, o campo de uma nova ciência, a fenomenologia (ponto 5).

Para não entrar em questões mais detalhadas e polêmicas sobre o método fenomenológico, queremos apenas levantar, à guisa de conclusão, dois pontos problemáticos que dizem respeito ao destino da fenomenologia no século XX até os dias de hoje. De um lado, nota-se uma oposição à fenomenologia, vinda, por assim dizer, do campo da filosofia das ciências que questiona a possibilidade de se abordar a consciência sem recorrer a experimentos científicos propriamente ditos. Trata-se aqui da disputa da fenomenologia com a psicologia, assunto que assume em Husserl vários contornos, tendo sido uma constante preocupação de delimitação e de afirmação da própria fenomenologia. Por outro lado, coloca-se a chamada herança da fenomenologia no plano das filosofias da existência, ou seja, o rompimento total com o plano propriamente “subjetivo”, ao qual Husserl nunca renunciou, e a imersão no plano contingente do ser aí, o *Dasein* heideggeriano, que desde o início encontra-se lançado ou jogado [*geworfen*] no mundo.

1. O primeiro ponto crítico, pois, colocado por filósofos da ciência e epistemólogos a Husserl, questiona o fato de a fenomenologia poder abdicar do aspecto experimental no que diz respeito à descrição fenomenológica da consciência. A questão que se coloca é: como pode Husserl afirmar o funcionamento da consciência independente de fazer experiências concretas sobre este funcionamento? Questiona-se como o fenomenólogo chega à suas conclusões e definições sobre o ser da consciência. Para localizar um exemplo desta crítica, consulte-se Piaget, em *Sabedoria e ilusões da filosofia* (1978, p.121-149). Note-se que Piaget é conhecido por sua epistemologia genética, tendo se especializado no estudo do modo de funcionamento da consciência desde os primeiros anos de vida do ser humano, em crianças, no sentido de constatar o funcionamento da consciência na idade infantil. É nisso que se baseia em grande parte a sua crítica a Husserl, pois segundo ele é preciso ver concretamente como se desenvolve a consciência no ser humano, de como, p. ex. ele passa do estágio “pré-consciente” ao “consciente”. Não estamos longe aqui da diferença entre fenomenologia e psicanálise. Contra essa crítica, poder-se-ia lembrar, no entanto, o que dizem Carlos Alberto de Moura (que já referimos anteriormente) e J-F. Lyotard sobre o propósito da fenomenologia: “que não procura substituir as ciências humanas, e sim indicar a sua problemática e, assim, reavaliar seus resultados e reorientar seu alvo investigativo”. (LYOTARD, 1993, p. 12).

2. Como indicado acima, uma segunda crítica quanto à noção de consciência em Husserl provém de alguns dos principais herdeiros da fenomenologia (Heidegger e Merleau-Ponty), melhor dizendo, da filosofia de vertente existencial ou existencialista. Eles concentram-se em refutar o caráter absoluto do “eu puro” de Husserl, que o teria levado ao idealismo transcendental. As filosofias da existência tentaram mostrar que



este eu não é tão puro e absoluto assim, que um eu puro é uma ficção da filosofia moderna. O próprio inacabamento da fenomenologia – pois a fenomenologia foi sobretudo um movimento que constantemente estava se elaborando e reelaborando – apontaria para esta dificuldade do fundamento último da consciência. Husserl teria se enredado sempre mais, quase obsessivamente, na complexidade da consciência, a complexidade da redução, o que teria como consequência a falta de uma abordagem mais profunda da questão da intersubjetividade e do próprio carácter temporal do ser da consciência. Por isso, em *Ser e tempo* Heidegger nega a separação entre o eu e o mundo; em vez do eu ele utiliza o termo *Dasein*, que é tanto o ser humano quanto o mundo, a existência no mundo conjunto (*Mitwelt*) enquanto ser-no-mundo e ser-com-os-outros; abandona-se, assim, uma filosofia da consciência. Para Merleau Ponty, por sua vez, a consciência dificilmente pode ser isolada do mundo e das outras consciências (questão da intersubjetividade), pois há uma espécie de envolvimento mútuo:

Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 157).

117

## REFERÊNCIAS

- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Meiner, 1992a. (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006/*Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de José Gaos. 2º ed. México: Fondo de Cultura Económico, 1962/1º ed. alemã de 1913).
- \_\_\_\_\_. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Gesammelte Werke*, Band VI. Introdução de Walter Biemel. Amsterdam: Martinus Nijhoff, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Introdução de António Magalhães, tradução de Maria Gorete Lopes e Souza. Porto: Rés, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie als strenger Wissenschaft [A filosofia como ciência de rigor]*. Prefácio de Joaquim de Carvalho, tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965].
- \_\_\_\_\_. *Die Idee der Phänomenologie (fünf Vorlesungen)*. [A *idéia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990].
- \_\_\_\_\_. *Conferências de Paris*. Trad. António Fidalgo e Artur Romão. Lisboa: Edições 70, 1992b.
- KELEKEL, A. L.; SCHÉRER, R. *Husserl*. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982 (Coleção Biblioteca Básica de Filosofia).
- LYOTARD, J-F. *Die Phänomenologie*. Trad. Karin Schulze. Hamburg: Junius, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Gianotti. São Paulo, Perspectiva, 1984.

MOURA, C. A. R. de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

\_\_\_\_\_. Husserl nos limites da fenomenologia. In: *Manuscrito*. V. 6, n.1, 1982. p. 38-58.

PIAGET, J. *Sabedoria e ilusões da filosofia*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978

RITTER, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: WBG, 1989.

Submetido: 29 de maio de 2019

Aceito: 28 de junho de 2019

## A concepção husserliana de *Mathesis Universalis* a partir da noção de *Mannigfaltigkeitslehre*

### The Husserlian conception of *Mathesis Universalis* from the notion of *Mannigfaltigkeitslehre*

119

Carlos Eduardo de Carvalho Vargas

Doutor pela PUC-PR, Membro da Nordic Society of Phenomenology <sup>1</sup>

#### RESUMO

Este artigo problematiza a concepção de *mathesis universalis* na filosofia de Edmund Husserl a partir de uma discussão sobre a noção de *Mannigfaltigkeitslehre*. Inicialmente, retoma-se a questão dos números “imaginários” e depois é repassado o contexto matemático que influenciou o desenvolvimento filosófico husserliano. Finalmente, a concepção de *mathesis universalis* é enquadrada nas referências históricas de Descartes e Leibniz para, finalmente, mostrar as implicações fenomenológicas próprias do pensamento de Husserl.

#### PALAVRAS-CHAVE

Husserl; Filosofia da Matemática; *Mathesis Universalis*; Fenomenologia

#### ABSTRACT

This article problematizes the conception of *mathesis universalis* in the philosophy of Edmund Husserl from a discussion on the notion of *Mannigfaltigkeitslehre*. Initially, the question of “imaginary” numbers is retaken and the mathematical context that influenced the Husserlian philosophical development is then passed on. Finally, the conception of *mathesis universalis* is framed in the

---

<sup>1</sup> Email: [carlos.vargas@ibge.gov.br](mailto:carlos.vargas@ibge.gov.br)

historical references of Descartes and Leibniz to finally show the phenomenological implications proper to Husserl's thought.

## KEYWORDS

Husserl; Philosophy of Mathematics; *Mathesis Universalis*; Phenomenology

## 1. O PROBLEMA DOS “NÚMEROS IMAGINÁRIOS” E A IDEIA DE MANNIGFALTIGKEITSLEHRE

O século XIX testemunhou um renascimento da lógica que a transformaria radicalmente (VAN HEIJENOORT, 1967). Inspirado nestes desenvolvimentos matemáticos, Edmund Husserl (1975) concebeu uma teoria que permite a comparação das diversas formas de teorias possíveis: “Husserl dá um passo a mais na direção de uma concepção mais ampla de lógica: ele discute uma teoria geral das teorias em um contexto no qual cada teoria individual poderia ser examinada e comparada com qualquer outra” (HARTIMO, 2012, p. 132).<sup>2</sup>

Ao desenvolver uma concepção mais ampla de lógica, Husserl estava assumindo referências das teorias matemáticas para “criar uma certa representação de como formas puras de teorias de tipos dotados de diferenças determinadas estão interligadas por um vínculo legal” (HUSSERL, 2005, p. 250-251).

Nos *Prolegômenos*... Husserl afirma que há uma forma de matemática, ainda não completamente descoberta, que constitui uma teoria universal da multiplicidade ou uma *Mannigfaltigkeitslehre*. Husserl concebeu tal teoria como uma ciência geral que será capaz de lidar com todo imaginável construto consistindo de dois ou mais elementos (uma *multum* ou uma *Mannigfaltige*). [...] A palavra alemã ‘*Mannigfaltigkeit*’ sugere a ideia de diversidade, variedade, pluralidade ou multiplicidade. A tentativa filosófica de traduzir o termo resultou na ideia de diversidade final em uma composição harmoniosa das partes. (MIJARES, 1994, p. 385).

Nas obras de Husserl, o termo “*Mannigfaltigkeit*” foi traduzido como “multiplicidade”, no dicionário de Zirion Quijano (2011), assim como nas traduções das obras de Husserl (1999) feitas por José Gaos e Garcia Morente para o espanhol. O

---

<sup>2</sup> No original: “[...] in the Logical Investigations Husserl takes an additional step towards even a more general account of logic: he discusses an overall theory of theories in the context of which individual theories should be examined and compared to each other” (tradução livre do autor).

termo “multiplicidade” também foi utilizado nas traduções para a língua portuguesa feitas por Márcio Suzuki (HUSSERL, 2012) e Diogo F. Ferrer (HUSSERL, 2005). Na tradução para o francês, Suzanne Bachelard (1957) utilizou o termo “*multiplicité*”. Claire Ortiz Hill (2009) e Carlo Ierna (2012) aprofundaram a questão, apresentando diversos sentidos relacionados ao termo *Mannigfaltigkeiten* na obra de Husserl.

O termo alemão “*Mannigfaltigkeit*” geralmente é traduzido na matemática contemporânea como “variedade”, em português, ou “*manifold*”, em inglês. Apesar da utilização do termo “variedade” ser mais comum, o termo “multiplicidade” também é utilizado no contexto físico ou matemático (DA SILVA, 2006; FERREIRÓS, 2011; ROQUE, 2012). Trata-se de um termo que generaliza a noção de “superfície” matemática. O estudo matemático das variedades apresenta classificações das propriedades das superfícies, destacando-se as variedades diferenciáveis que oferecem interesse especialmente nas disciplinas da análise, topologia e geometria em geral.

Ao tratar da história da matemática, Tatiana Roque (2012, p. 431) utiliza a expressão “teoria das multiplicidades”. Ela opta pelo termo “multiplicidade” quando ele não possui o significado técnico que é definido nas teorias matemáticas, mas sem adotar a compreensão do senso comum de multiplicidade como algo múltiplo: “usamos ‘multiplicidade’ para indicar algo que possui vários aspectos, ou várias dimensões” (ROQUE, 2012, p. 431). A ambiguidade terminológica não ocorre apenas em relação às traduções do termo *Mannigfaltigkeitslehre* (HILL, 2009; IERNA, 2012), mas também foi assinalada nos próprios escritos husserlianos:

Além disso, Husserl frequentemente utiliza o termo ‘multiplicidade’ em um sentido não técnico, para indicar uma ‘multidão’, um conjunto de várias coisas. Mas de um ponto de vista técnico, uma multiplicidade não é uma multidão. Essa confusão entre sentido técnico e sentido não-técnico do termo ‘multiplicidade’ em Husserl, por fim, induziu ao erro vários intérpretes. Confusão que, na verdade, é em parte devida ao fato de que o próprio Husserl continua a usar os termos técnicos da matemática depois que ele muda lentamente o sentido de acordo com o desenvolvimento de suas teorias filosóficas, transformando-os, assim, em termos filosóficos. A noção de ‘multiplicidade’ é um daqueles casos difíceis. (IERNA, 2012, p. 10).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> No original: “De plus, Husserl utilise souvent le terme “multiplicité” dans un sens non technique, pour indiquer une « multitude », un ensemble de plusieurs choses. Mais, d’un point de vue technique, une multiplicité n’est pas une multitude. Une telle confusion, entre sens technique et sens non technique du terme « multiplicité » chez

Para Husserl, a matemática das multiplicidades, além de tratar da generalização das formas de teorias geométricas, tem seu primeiro problema na ampliação da teoria dos números naturais para o domínio dos números complexos. Trata-se da questão dos “números imaginários”, que o filósofo chamou de “conceitos impossíveis” ou “sem essência”. Para o filósofo, a *Mannigfaltigkeitslehre* é a “chave para a única solução possível para o problema que continua por esclarecer, sobre como, no domínio dos números, conceitos impossíveis (sem essência), podem ser metodologicamente tratados do mesmo modo como os reais”. (HUSSERL, 2005, p. 250). Em *Lógica formal e transcendental: tentativa de uma crítica da razão lógica*<sup>4</sup> (*Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*), o autor também explicou que sua motivação inicial para estudar os sistemas formais procedeu da questão sobre a utilização de conceitos que são “imaginários” conforme a definição formal de um sistema dedutivo qualquer. (HUSSERL, 1974, p. 101).

O professor Jairo da Silva (2010, p. 123-146) aprofundou a questão dos “elementos imaginários” na filosofia husserliana, comparando a abordagem de Husserl e Leibniz em relação ao “conhecimento simbólico”. Ao relacionar a questão matemática e o “problema epistemológico”, Jairo da Silva (2010, p. 123) destaca a importância do problema do “conhecimento simbólico” no desenvolvimento do pensamento husserliano. Observe-se que, ao enfrentar o problema dos números imaginários, o filósofo germânico estava tocando em uma questão recorrente na história da matemática:

Os números que hoje chamamos de “irracionais” apareciam na resolução de problemas, mas também não tinham um estatuto definido. Todos os nomes utilizados para designar esses números exprimem a dificuldade de admitir sua existência ou, melhor dizendo, sua cidadania matemática: números “surdos” ou “inexprimíveis”, para os irracionais; quantidades “falsas”, “fictícias”, “impossíveis” ou “imaginárias”, para os números negativos e complexos. Isso mostra que eles, além de não possuírem uma cidadania, não eram, em última instância, sequer admitidos como números. (ROQUE, 2012, p. 371).

---

Husserl, a finalmente induit en erreur plusieurs interprètes. Confusion qui, à vrai dire, est due en partie au fait que Husserl lui-même continue d'utiliser la terminologie technique des mathématiques alors qu'il en change lentement le sens en fonction du développement de ses théories philosophiques, les transformant ainsi en termes philosophiques. La notion de «multiplicité» est l'un de ces cas délicats.” (tradução livre do autor).

<sup>4</sup> Doravante, o livro será citado apenas como *Lógica formal e transcendental*.



Edmund Husserl discutiu o problema dos números “imaginários” ou “impossíveis” de maneira mais aprofundada nas conferências ministradas em um seminário organizado por David Hilbert na Sociedade Matemática de Göttingen (*Göttinger Mathematischen Gesellschaft*), entre 25 de novembro e 10 de dezembro de 1901, as quais ficaram conhecidas como “Conferência Dupla” (“*Doppelvortrag*”) e serão citadas, doravante, como *Doppelvortrag*. Os textos relacionados com a *Doppelvortrag* foram publicados postumamente no volume XII da *Husserliana* (HUSSERL, 1970, p. 430-451). Posteriormente, outros textos relacionados com a *Doppelvortrag* foram editados por Karl Schuhmann e Elisabeth Schuhmann, em 2001, e Carlo Ierna, em 2011. (SCHUHMANN, E., SCHUHMANN, K., 2001; IERNA, 2011).

A *Doppelvortrag* abordou o tema dos números “impossíveis” (“*Unmöglichen*”) e dos sistemas axiomáticos, entendendo a matemática no seu sentido mais geral e elevado, isto é, como a ciência dos sistemas dedutivos possíveis. Husserl (1975) estava preocupado com o problema da justificação das operações de um domínio lógico-matemático em outro domínio que tivesse formas de números sem sentido no domínio original. (DA SILVA, 2010). O filósofo questionou as condições para que o domínio original seja considerado um caso particular do domínio ampliado. Ele discutiu a questão da ampliação progressiva da aritmética a partir dos números naturais até a inclusão dos números reais e imaginários. (IERNA, 2012).

Inspirando-se em Carl Gauss, Edmund Husserl buscou métodos que permitissem justificar os números complexos. (HARTIMO, 2008, p. 229). Nas várias teorias possíveis relacionadas aos números, em seus diferentes sentidos matemáticos (complexos, reais, inteiros, naturais, etc.), Husserl (2005) identificou um “sentido generalizado-formal”. Do problema dos números imaginários, desdobram-se possibilidades teóricas relacionadas com a teoria das formas de teorias possíveis (“*Mannigfaltigkeitslehre*”): “as dificuldades encontradas na... conceitualização dos imaginários... levaram ao desenvolvimento de uma matemática baseada em conceitos abstratos que passou a ser designada de ‘pura’”. (ROQUE, 2012, p. 382).

Husserl desenvolveu a noção de domínio de um sistema formal, isto é, de uma região de objetos definidas apenas por obedecerem a algumas leis formais definidas por um sistema de axiomas, como um elemento instrumental para evitar contradições em sistemas axiomáticos. As reflexões husserlianas tiveram implicações no estudo filosófico do conhecimento simbólico. Os símbolos de uma teoria podem ser ampliados, referindo-se a elementos “imaginários” que pudessem ser provados coerentemente. Os signos usados na teoria são pensados como expressão de um objeto qualquer que obedece àquelas relações formais. (DA SILVA, 2010; VARGAS, 2007, 2015, 2018).

Há um manuscrito de Husserl (1970), de 1891, publicado no volume XII da coleção *Husserliana* que trata justamente do conceito de operação: *Sobre o Conceito de Operação (Zum Begriff der Operation)*. A concepção husserliana de *Mannigfaltigkeitslehre* é coerente com o desenvolvimento histórico da matemática que ocorreu na segunda metade do século XIX e com a sua crítica ao psicologismo, pois considera os objetos lógicos e matemáticos de um modo puramente formal. Husserl (2005, p. 251) oferece o exemplo da operação da adição, a qual, em termos de multiplicidades não é simplesmente um sinal que expressa simplesmente a “adição de números”, mas é uma forma geral válida para leis que podem ser exemplificadas na equação  $x + y = y + x$ .

Quanto à sua matéria, os objetos permanecem inteiramente indeterminados [...]. Não são determinados nem diretamente, como singularidades individuais ou específicas, nem indiretamente, como singularidades individuais ou específicas, nem indiretamente, pelas suas espécies ou gêneros materiais, mas exclusivamente pela forma dos enlaces a eles atribuídos... só a sua forma é determinada, nomeadamente, pelas formas de leis elementares para eles admitidas como válidas. E estas determinam então, assim como o domínio, ou antes a forma do domínio, também a teoria a construir ou, melhor dito, a forma da teoria. (HUSSERL, 2005, p. 249).

Raul Mijares (1994) associa a *Mannigfaltigkeitslehre* à citação de Leibniz e Descartes, nos *Prolegômenos à lógica pura*<sup>5</sup> (*Prolegomena zur reinen Logik*), lembrando que Leibniz foi citado nos *Prolegômenos* como o “pai espiritual da doutrina pura das multiplicidades, esta disciplina próxima da lógica pura”<sup>6</sup> (HUSSERL, 1975, p. 225. Carlo Ierna (2012) observa que Gauss utilizou, pela primeira vez, o termo *Mannigfaltigkeit* no sentido que interessa à filosofia de Husserl (1975). Nos *Prolegômenos*, o autor não utiliza o termo “multiplicidade” em um sentido apenas geométrico, mas cita vários matemáticos como referências: George Riemann, Hermann L. F. von Helmholtz, Hermann Günter Grassmann, William Rowan Hamilton, Marius Sophus Lie e Georg Cantor. Serão feitas algumas referências às teorias matemáticas que influenciaram a concepção husserliana de *Mannigfaltigkeitslehre*.

---

<sup>5</sup> Doravante, este livro será citado apenas como *Prolegômenos*.

<sup>6</sup> No original: “Vater der reinen *Mannigfaltigkeitslehre*” (tradução livre do autor).

### 1.1 HERMANN GRASSMANN

Em 1844, Hermann Grassmann publicou o livro *A teoria da extensão linear, um novo ramo da matemática ilustrado através da aplicação nos demais ramos da matemática, bem como na estática, na mecânica, na teoria do eletromagnetismo e na cristalografia explicada* (*Die Lineale Ausdehnungslehre, ein neuer Zweig der Mathematik dargestellt und durch anwendungen auf die ubrigen Zweig der Mathematik, wie auch auf die Statik, Mechanik, die lehre vom Magnetismus und die Krystallonomie erlautert*). A obra começa com algumas definições filosóficas sobre a situação da teoria da extensão linear no conjunto do conhecimento científico.

Para o matemático, o número de dimensões possíveis no estudo geométrico seria ilimitado. Como o valor desta obra não foi reconhecido imediatamente, ele reescreveu a obra em 1862 rerepresentando suas ideias com outra apresentação e excluindo algumas análises filosóficas da primeira versão. A compreensão da sua obra foi dificultada em virtude da sua terminologia pouco convencional e muito complicada, que resultou em um estilo obscuro. Contudo, Grassman manifestou uma originalidade notável, tratando do problema da extensão em termos de abstração e generalidade. (BOYER, 1968, p. 626).

As investigações de Grassmann adiantaram vários resultados da atual álgebra linear, especialmente aqueles relacionados com a teoria de espaços vetoriais. Conforme o matemático, cada vetor é entendido como um segmento de reta que possui comprimento, sentido e direção. No “cálculo geométrico” de Grassmann, o conceito de vetor foi expandido, indo além de 2 ou 3 dimensões. O matemático alemão estendeu a ideia de espaço para  $n$  dimensões. O processo de compreensão da teoria de Grassmann foi lento, começando a receber algum reconhecimento e repercussão na década de 1860, com os estudos do matemático alemão Hermann Hankel. (O'CONNOR, ROBERTSON, 2014).

### 1.2 GEORG CANTOR

Conforme José Ferreirós (2007, p. 39), Georg Cantor também utilizou, entre 1870 e 1890, o termo “multiplicidade” (“*Mannigfaltigkeit*”) como sinônimo das palavras “coleção” (“*Inbegriff*”) ou “conjunto” (“*Menge*”). A utilização cantoriana do termo “*Mannigfaltigkeitslehre*” pode ser exemplificada na obra, publicada em 1883, *Fundamentos para uma teoria geral dos conjuntos: uma investigação matemática-filosófica sobre a teoria do infinito* (*Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*).

Carlo Ierna (2012) observou que, a partir da década de 1890, Cantor preferiu utilizar o termo “doutrina dos conjuntos” (“*Mengenlehre*”) para descrever sua teoria

dos conjuntos, em vez de “doutrina das multiplicidades” (“*Mannigfaltigkeitslehre*”). Ferreirós citou uma carta de Richard Dedekind, escrita em 1879, sugerindo a Cantor que alterasse o termo “*Mannigfaltigkeit*” (utilizada com sentido de “conjunto”) pela palavra “*Gebiet*” (“domínio”).

Há uma relação entre as noções de multiplicidade no pensamento de Husserl e Cantor, embora possa ser discutido, em termos de ênfase histórica, se há uma influência direta de Cantor sobre Husserl, durante o seu período em Halle, ou se a semelhança se deve a uma inspiração comum de Bolzano, Weierstrass e Schröder. (HARTIMO, 2012; HILL, 2000, 2002b, 2009; IERNA, 2012). Husserl e Cantor foram colegas em Halle, entre 1886 e 1900, sendo que Cantor foi um dos avaliadores do *Habilitationschrift* de Husserl. Apesar da importância de Cantor, Husserl não pensa seu conceito de *Mannigfaltigkeit* simplesmente como um conjunto cantoriano. Uma multiplicidade não é apenas uma coleção de objetos, mas supõe uma ordenação dos elementos da multiplicidade conforme as relações válidas no domínio formal que determina as regras do conjunto.

## 1.3 CARL GAUSS

Carl Friedrich Gauss (1831) também é importante para Edmund Husserl (1970, p. 7) porque, aprofundando a teoria dos números algébricos, ele estendeu a ideia de número inteiro, definindo um conjunto mais amplo, introduzindo a forma algébrica dos números complexos isto é, como o anel<sup>7</sup> constituído pelos números  $z = a + bi$ , sendo que a unidade imaginária ( $i$ ) é igual à raiz quadrada de -1 e  $a$  e  $b$  são números inteiros. Observe-se que, quando  $b = 0$ , o número complexo  $z$  torna-se igual à sua parte inteira:  $z=a$ , os números inteiros podem ser entendidos como um caso particular dos números complexos. Carl Gauss também ofereceu uma caracterização geométrica, gráfica, para os números complexos, em termos de coordenadas cartesianas, onde o eixo  $y$  representa a parte imaginária ( $bi$ ) e o eixo  $x$  contém a parte inteira ( $a$ ), resultando em uma multiplicidade com duas dimensões.

O artigo de Gauss (1831) sobre os números complexos não teve repercussão imediata na matemática alemã, mas marcou a história da ciência no século XIX, influenciando as descobertas geométricas de Riemann e a obra de Hermann Hankel sobre os números complexos, que utilizou uma concepção de número abstrato sem considerar uma quantidade associada. Tatiana Roque (2012) observa que a contribuição de William Rowan Hamilton também foi decisiva para a consolidação matemática da teoria dos números complexos. A *aritmética* dos matemáticos

---

<sup>7</sup> Pode-se definir “anel” como um conjunto de elementos que satisfazem as operações da multiplicação e da adição, seguindo as propriedades da comutatividade e elemento neutro para a soma, associatividade para a soma e multiplicação e distributividade à esquerda e à direita para a multiplicação.

modernos superou a aritmética antiga na medida em que desenvolveu uma extensão gradual do domínio dos números: “de inteiros a frações, de números racionais a números irracionais, de positivos a negativos, de números reais a números imaginários” (ROQUE, 2012, p. 409).

#### 1.4 GEORG RIEMANN

Georg Riemann apresentou uma palestra sobre os fundamentos da geometria para ser admitido como professor na Universidade de Göttingen, em 1854, passando pela avaliação de Carl Friederich Gauss. A palestra foi publicada em 1867 com o título *Sobre as hipóteses que servem de fundamento à geometria* (*Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen*). Riemann (1988) utilizou o termo “multiplicidade” (*Mannigfaltigkeit*) para descrever o conjunto de todos os valores possíveis para uma determinada variável, distinguindo as multiplicidades contínuas e descontínuas e estendendo a noção de multiplicidade para  $n$  dimensões.

George Riemann apoiou-se nas investigações matemáticas do próprio Gauss (1902) sobre superfícies curvas, as quais haviam sido apresentadas na Sociedade Matemática de Göttingen, em 1827, e publicadas no ano seguinte. Tatiana Roque contextualiza o surgimento da noção de multiplicidade, em Gauss e Riemann, como um marco histórico na matemática: “esse foi um dos primeiros passos para que passassem a prevalecer novos pontos de vista abstratos, que culminarão com a abordagem dos conjuntos”. (ROQUE, 2012, p. 411). A historiadora brasileira faz uma aproximação dos conceitos de “multiplicidade” em Gauss (1831) e Riemann (1988), apesar das diferenças entre os dois matemáticos:

Gauss entende uma multiplicidade como um substantivo: um sistema de objetos ligados por relações. Esse não é exatamente o conceito que terá um papel central na teoria proposta por Riemann nos anos 1850, mas a multiplicidade de relações defendida por Gauss era um dos novos objetos que motivavam o desenvolvimento de uma teoria das multiplicidades. (ROQUE, 2012, p. 411).

Ao instrumental gaussiano, que permitia a descrição geométrica das superfícies curvas, Riemann acrescentou o conceito de multiplicidade de  $n$  dimensões, pensando objetos geométricos com várias dimensões. Na concepção riemanniana, uma superfície geométrica e um espaço são multiplicidades, mas a primeira é bidimensional, enquanto a outra é tridimensional.

Riemann (1988) discute as relações métricas em uma multiplicidade de  $n$  dimensões, para determinar o limite matemático da distância entre pontos



infinitamente próximos. A utilização do termo “multiplicidade” (*Mannigfaltigkeit*) na obra de Riemann ampliou o sentido do termo, avançando no sentido topológico e geométrico: “para Riemann, a noção de multiplicidade devia ser independente da intuição geométrica, possibilitando um estudo abstrato das relações. Apesar de recorrer à intuição geométrica para explicar sua teoria, ele acreditava que ela podia ser fundada de modo completamente abstrato”. (ROQUE, 2012, p. 311).

Os resultados de Riemann permitiram a construção de novos espaços não-euclidianos que ficaram conhecidos como *geometria riemanniana*. Trata-se de um ramo da geometria diferencial, na medida em que utiliza noções de álgebra linear e do cálculo diferencial e integral para resolver problemas geométricos. Na história da matemática (BOYER, 1968), as geometrias não-euclidianas geralmente são atribuídas a János Bolyai, a Nicolai Ivanovich Lobachevski e a Georg Riemann. Contudo, deve-se reconhecer que Gauss anteviu a geometria não-euclídea, apesar de não ter publicado suas descobertas específicas sobre o assunto. (DA SILVA, 2007, p. 110-111).

A explicação de Husserl (1975) sobre a *Mannigfaltigkeitslehre* mostra sua compreensão da teoria de Riemann, o qual segue e generaliza as intuições de Gauss. Na geometria riemanniana, o espaço euclidiano não era mais que um caso particular entre outros espaços matemáticos possíveis e não havia razão para pensar que o espaço físico correspondia àquele que era descrito pelos axiomas da geometria euclidiana. Consequentemente, percebeu-se que podia existir mais geometrias, mais espaços geométricos e mais espaços físicos diferentes, o que modificou o panorama da matemática contemporânea.

Husserl (2005) estava ciente da possibilidade aberta por Riemann de transitar entre as “diversas espécies de multiplicidades de tipo espacial” por meio da “variação da medida da curvatura” da superfície. O filósofo fez questão de destacar que as possibilidades de diferentes “espaços” e suas respectivas geometrias referem-se a um sentido mais amplo do que o “mundo fenomênico”. Trata-se de algo “puramente categorial”, banindo “toda névoa metafísica e toda mística” das investigações matemáticas e geométricas. Husserl reitera que a *Mannigfaltigkeitslehre* não pode ser geometria no sentido de uma “ciência do espaço do mundo fenomênico” (HUSSERL, 2005, p. 251). Na compreensão dele, a *Mannigfaltigkeitslehre* vai além da geometria, no sentido tradicional euclidiano, sendo uma “ideia genérica do espaço”:

A teoria geométrica ordena-se a um gênero correspondente de formas de teorias, teoreticamente conexas, determinadas de modo puramente categorial, que se poderiam denominar, então... ‘geometrias’ destas multiplicidades ‘espaciais’... a doutrina dos ‘espaços n-dimensionais’ realiza uma seção teoreticamente fechada



da doutrina das teorias. (HUSSERL, 2005, p. 251).

## 2. SOBRE A CONCEPÇÃO HUSSERLIANA DE *MATHESIS UNIVERSALIS*

Edmund Husserl compreendeu a *mathesis universalis* partindo do estudo da “aritmética formal” e passando a interessar-se pela “dimensão intrinsecamente lógica”. O filósofo pretendia superar uma noção muito limitada de “número”. (RABOUIN, 2006, p. 24). Vincent Gerard (2001, p. 61) identificou o início do interesse husserliano pelo tema da *mathesis universalis* no começo da década de 1890, estudando a “matemática universal de Leibniz<sup>8</sup>” (HUSSERL, 1994, p. 434) e a história da matemática. O argumento de Gerard (2001, p. 61) é fundamentado em uma carta que Husserl escreveu a Dietrich Mahnke em 17 de outubro de 1921. (HUSSERL, 1994, p. 431-435).

Husserl (1970) recebeu um conceito de “aritmética universal” (“*arithmetica universalis*”), a partir de seus estudos matemáticos na década de 1890, como “teoria das formas possíveis de formações simbólicas dos números<sup>9</sup>” (GÉRARD, 2001, p. 81). Debruçando-se sobre a questão da concepção lógica da aritmética, o filósofo enfrentou a questão da ampliação do domínio dos números, visando a compreensão dos números “imaginários” até chegar à noção de *domínios conceituais* para a aritmética (GÉRARD, 2001, p. 70-83): “a *mathesis*, portanto, não trata mais do conceito de ‘numeração’ ou mesmo de ‘número formal’, mas é entendida como uma teoria de alguma coisa em geral e suas formas derivadas, que mais tarde receberia o nome de ontologia formal”.<sup>10</sup> (GERARD, 2001, p. 83).

A noção de *mathesis universalis* foi apresentada, nas *Investigações lógicas*<sup>11</sup> (*Logische Untersuchungen*), em termos mais amplos do que constava na filosofia da aritmética inicial, especialmente no último capítulo dos Prolegômenos, o qual apresenta a concepção de lógica pura e explica o conceito de *Mannigfaltigkeitslehre* (HUSSERL, 1975): “Husserl descreve a lógica pura que ele pretende encontrar como uma ‘*mathesis universalis*’... como uma teoria universal e formal das teorias em geral,

<sup>8</sup> No original: “*Leibniz' Universalmathematik*” (tradução livre do autor).

<sup>9</sup> No original: “*théorie des formes possibles de formations symboliques de nombres*” (tradução livre do autor).

<sup>10</sup> No original: “*La mathesis ne porte donc plus sur le concept de ‘numération’, ni même sur celui de ‘nombre formel’, mais se comprend comme une théorie du quelque chose en général et de ses formes dérivées, qui recevra plus tard le nom d’ontologie formelle*” (tradução livre do autor).

<sup>11</sup> Este título se refere à complexa obra publicada inicialmente por Husserl em dois volumes nos anos de 1900 e 1901. Na Coleção Husserliana, a obra corresponde aos volumes XVIII e XIX, além dos suplementos publicados nos volumes XX/1 e XX/2.

que poderia fundamentar um sistema universal de todo o conhecimento<sup>12</sup> (NENON, 2010, p. 152).

Gilles Gagné reuniu algumas observações de *Lógica formal e transcendental* e definiu a *mathesis universalis* husserliana da seguinte maneira: “a disciplina que engloba todas as construções formais, tanto lógicas, como matemáticas<sup>13</sup>” (GAGNÉ, 1971, p. 4). A *mathesis husserliana* é um projeto ambicioso que precisa ser aprofundado, pois envolve um esclarecimento filosófico de todas as disciplinas formais do conhecimento. (GAGNÉ, 1971, p. 5).

### 3.1 CONTEXTO HISTÓRICO DA MATHESIS UNIVERSALIS

A ideia de uma “matemática universal” existia desde a Antiguidade. David Rabouin (2009) apresenta uma análise detalhada da concepção de “matemática universal” no contexto da filosofia e da matemática grega. O pesquisador francês destacou a importância de Aristóteles (RABOUIN, 2009, p. 37-84) e dos desenvolvimentos neoplatônicos, especialmente em Proclo e Jâmblico. Raul Mijares (1994, p. 391), referindo-se aos filósofos Platão, Aristóteles e Pitágoras, observou que, no contexto da antiguidade filosófica, o ideal de uma “matemática universal” não pretendia reduzir toda forma possível de filosofia à matemática.

Vincent Gérard (2001, p. 62) indicou que o primeiro uso da expressão “*mathesis universalis*” ocorreu na obra *Apologia de Arquimedes* (*Apologia pro Archimede*) de Adriaan Van Roomen, publicada em 1597: “concebida sobre o modelo da filosofia primeira, ela [*mathesis universalis*] contém os axiomas comuns às quantidades discretas e contínuas”.<sup>14</sup> (GÉRARD, 2001, p. 62). David Rabouin (2009, p. 195-196) explicou que Van Roomen escrevia no contexto de uma polêmica a respeito da matemática, argumentando que a *mathesis universalis* permitiria a fundamentação comum da aritmética e da geometria. Tratava-se de uma polêmica contra Joseph Justus Scaliger, o qual criticava Arquimedes (287 a.C.-212 a.C.) por “utilizar os números na geometria”.<sup>15</sup> (RABOUIN, 2009, p. 195).

---

<sup>12</sup> No original: “Husserl describes the pure logic it purports to found as a ‘*mathesis universalis*’... as a universal and formal theory of theories in general that could ground a universal system of all knowledge” (tradução livre do autor).

<sup>13</sup> No original: “ce serait la discipline englobant toutes les constructions formelles, aussi bien logiques que mathématiques” (tradução livre do autor).

<sup>14</sup> No original: “conçue sur le modèle de la philosophie première, elle comporte les axiomes communs aux quantités discrètes et continues” (tradução livre do autor).

<sup>15</sup> No original: “d’utiliser les nombres en géométrie”; tradução livre do autor)

### 3.2 SOBRE ALGUMAS INFLUÊNCIAS RECEBIDAS PELA CONCEPÇÃO HUSSERLIANA DE *MATHESIS UNIVERSALIS*

O próprio Edmund Husserl apresentou uma comparação entre a sua concepção de *mathesis universalis* e a concepção bolzaniana, pois ele reconheceu que uma das suas influências no desenvolvimento da ideia de *mathesis universalis* estava justamente nos conceitos lógicos de Bernard Bolzano. Contudo, Husserl observa que esse influxo bolzaniano conduziu a mal-entendidos na compreensão da fenomenologia. A filosofia husserliana distanciou-se de Bolzano na medida em que buscou investigar eideticamente a estrutura *a priori* da intelecção que funda a filosofia e a psicologia. Husserl (1971, p. 59) reconheceu o mérito lógico de Bolzano, mas ele destaca a limitação bolzaniana em relação à crítica da razão e à fenomenologia.

Nos *Prolegômenos* há uma referência a Wilhelm Leibniz e a René Descartes que pode ser entendida em relação à *mathesis universalis* (HUSSERL, 1975): “a teoria da multiplicidade pura está relacionada com o conceito cartesiano e leibniziano de uma *mathesis universalis*, que seria uma ciência extremamente abrangente, cujo objeto incluiria matemática... e silogística”.<sup>16</sup> (MIJARES, 1994, p. 386).

131

A referência às obras de Leibniz e Descartes ajuda a justificar a compreensão da *mathesis universalis* em um sentido que extrapola aquilo que se refere às ciências exatas, mas diz respeito ao conhecimento e às ciências em geral: “os filósofos acima mencionados [Leibniz e Descartes] parecem abarcar, sob o nome de *mathesis universalis*, não somente um conceito exclusivamente limitado às ciências exatas, mas que também é aplicável a todas as ciências e ao conhecimento em geral”.<sup>17</sup> (MIJARES, 1994, p. 387).

Quanto à Matemática universal, sobrepuja em utilidade e facilidade as outras ciências que lhe estão subordinadas, vê-se perfeitamente no fato de abarcar os mesmos objetos que estas últimas e, além disso, muitos outros; no fato ainda de que as suas dificuldades, se é que contém algumas, existem também nestas últimas ciências, com outras ainda provenientes dos seus objetos particulares que ela não tem. (DESCARTES, 1985, p. 29).

<sup>16</sup> No original: “The theory of pure multiplicity is related to the Cartesian and Leibnizian concept of a *mathesis universalis*, which would be an extremely comprehensive science whose subject-matter would include mathematics... and syllogistic” (tradução livre do autor).

<sup>17</sup> No original: “the above-mentioned philosophers seem to embrace under the name of *mathesis universalis* not only a concept exclusively limited to exact sciences but one that is also applicable to all sciences and knowledge in general” (tradução livre do autor).

David Rabouin analisa o sentido cartesiano de *mathesis universalis* e conclui que se trata de uma disciplina que parte de algo estreitamente relacionado à matemática para “dar origem a um método geral de pesquisa da verdade<sup>18</sup>”. (RABOUIN, 2009, p. 295). Contudo, o método universal cartesiano vai além da própria matemática, que é a sua referência: “a matemática não esgota em si o método universal. Contudo, ela institui-se como único caminho que conduzirá à sedimentação e edificação de um método para todas as ciências”. (ANDRADE, 2007, p. 209).

Husserl associou a lógica pura com uma *mathesis universalis* especialmente inspirada no pensamento de Leibniz (GÉRARD, 2001, p. 61; HUSSERL, 1974, p. 16, 49, 74; HUSSERL, 1975): “ele [Husserl] admirava a ideia leibniziana de uma *mathesis universalis*” (COHEN, MORAN, 2012, p. 197). Na seção 23 de *Lógica formal e transcendental*, o autor reflete sobre as relações entre a lógica e a matemática e observa que o tema da *mathesis universalis* leibniziana surge a partir da “ideia de uma analítica ampliada” (HUSSERL, 1974, p. 78),<sup>19</sup> combinando a “silogística tradicional” e “análise formal”, isto é, unindo lógica e matemática. Em *Lógica formal e transcendental*, Husserl (1974, §23b) destacou a importância de Leibniz como precursor da unidade da lógica e da matemática. Husserl também comenta que a “álgebra lógica” de George Boole confirmou a “intuição” leibniziana. (RABOUIN, 2006, p. 18).

Husserl (1975) buscou em Leibniz um conceito mais amplo de “matemática universal” que pudesse compreender uma “ciência geral da qualidade” para aperfeiçoar sua compreensão da lógica e da matemática. Ao procurar um método que permitisse lidar com elementos imaginários, Husserl passou a buscar a integração da “lógica pura” e do conjunto das diversas disciplinas matemáticas, incluindo a *Mannigfaltigkeitslehre*. Para Rabouin (2006, p. 17), o desenvolvimento dessa reflexão sobre o problema da unidade teórica da matemática levou Husserl a buscar a inspiração leibniziana para o desenvolvimento da *mathesis universalis*.

Conforme a interpretação de Rabouin (2006, p. 22), Husserl (1975), nos *Prolegômenos*, encontrou em Leibniz uma referência para a compreensão da passagem da matemática clássica das quantidades para a ciência das “estruturas formais”. Rabouin (2006, p. 22) aceitou que Leibniz talvez seja precursor das novas formas de cálculo, extrapolando os limites do “cálculo algébrico ordinário”, mas questionou se é possível ler Leibniz como precursor de “uma nova concepção de domínios de objetos”. (RABOUIN, 2006, p. 22).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> No original: “donner prise à une méthode générale de recherche de vérité” (tradução livre do autor).

<sup>19</sup> No original: “idee einer erweiterten Analytik” (tradução livre do autor).

<sup>20</sup> No original: “une conception nouvelle des domaines d’objets” (tradução livre do autor).

Na comparação entre Leibniz e Husserl (1975), Rabouin (2006) observou que o autor dos *Prolegômenos* se aproximou da *mathesis universalis* leibniziana em alguns aspectos. Um exemplo de convergências entre os dois filósofos alemães está na constatação de que não é uma concepção ingênua de “cálculo universal” ou de “álgebra abstrata” que poderá abarcar todas as disciplinas formais da *mathesis universalis*. Para Husserl (1974, 1975), a *mathesis universalis* não é apenas uma técnica lógico-matemática, mas também é uma compreensão pura *a priori* das leis científicas implicando em esclarecimentos fenomenológicos. (MIJARES, 1994, p. 390-391).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENTRE A LÓGICA E A FENOMENOLOGIA

Este artigo apresenta um diálogo com a história da matemática, mostrando o contexto lógico e matemático em que Husserl desenvolveu sua *Mannigfaltigkeitslehre* e sua *mathesis universalis* a partir do problema dos números imaginários. Nos *Prolegômenos*, Husserl (1975) apresentou exemplificações de suas ideias filosóficas nas teorias matemáticas do século XIX. Contudo, a *Mannigfaltigkeitslehre* extrapola um sentido especificamente matemático, acrescentando um sentido próprio da filosofia husserliana da lógica. (MIJARES, 1994; IERNA 2012). O filósofo germânico preocupou-se com questões que não estão delimitadas apenas na matemática, especialmente naquilo que se refere ao problema da *mathesis universalis*.

Na segunda metade do século XIX, a nova lógica dos quantificadores estava desenvolvendo os raciocínios lógicos além da teoria aristotélica dos silogismos. A nova lógica do século XIX já havia sido ampliada com a teoria dos conjuntos que possibilitava uma nova fundamentação da matemática a partir da contribuição de Georg Cantor. Com David Hilbert, o ideal de uma teoria dedutiva que remontava ao método axiomático da geometria euclidiana antiga ganharia uma nova forma expressa na linguagem da lógica simbólica. Hilbert, que foi colega de Husserl na Universidade de Göttingen, buscou o ideal de uma teoria axiomática completa, na qual todas as verdades obtidas em seu domínio formal possam ser fundamentadas nos seus próprios axiomas.

No começo do século XX, as novas ideias da lógica passariam a moldar a concepção de teoria científica, especialmente a partir dos trabalhos de Rudolf Carnap, que assistiu algumas aulas de Edmund Husserl em Freiburg (HADDOCK, 2008, 2012b). Entretanto, enquanto outros pensadores desenvolveram os detalhes da lógica matemática e uma metodologia da ciência, a fenomenologia voltou-se para o esclarecimento filosófico dessa nova lógica e sua respectiva filosofia da ciência. (HUSSERL, 1974; SMITH, 2007).



Na sua perspectiva fenomenológica, Husserl acompanhou esse desenvolvimento da lógica, oferecendo sua explicação filosófica (HARTIMO, 2008, p. 228). Ele reconheceu o desenvolvimento admirável das técnicas matemáticas, desde os séculos XVIII e XIX, mas lamentou que a compreensão filosófica da lógica e da matemática não avançasse paralelamente (RIZO-PATRÓN, 2002, p. 224). A partir do seu profundo conhecimento da lógica, ele pretendia esclarecer filosoficamente os conceitos lógicos. (COHEN, MORAN, 2012, p. 197).

Em *Lógica formal e transcendental*, Husserl (HUSSERL, 1974, p. 78) apresentou algumas reservas a respeito do desenvolvimento da “álgebra silogística” (“*sylogistischen Algebra*”). Conforme a visão husserliana, a lógica matemática do século XIX desenvolveu-se a partir da técnica dedutiva, mas não derivou das reflexões filosóficas sobre o sentido fundamental de uma *mathesis universalis*. Husserl (1974, p. 79) insistiu que a filosofia deve ser a “ciência dos princípios” (“*Wissenschaft von den Prinzipien*”), incluindo os princípios das ciências em geral e as questões lógicas relacionadas com tais princípios científicos.

Husserl diferenciou duas abordagens distintas na compreensão da lógica pura no famoso rascunho do “prefácio” (“*Vorrede*”) à segunda edição das *Investigações lógicas* (HUSSERL, 2002, p. 272-330), o qual foi publicado postumamente e será citado, doravante, apenas como *Vorrede*. O autor distingue uma abordagem que leva ao reconhecimento fundamental da necessidade da lógica pura, descrevendo sua extensão como *mathesis universalis* e incluindo a *Mannigfaltigkeitslehre*. E há um outro sentido mais profundo filosoficamente, o qual problematiza as implicações epistemológicas relacionadas com o conhecimento dos objetos ideais.

Curtis Peters (1975) parece reconhecer tal distinção fundamental do *Vorrede* ao distinguir a lógica pura propriamente dita como *mathesis universalis* e a “filosofia da lógica pura” como a “investigação da nossa consciência do domínio da *mathesis universalis*”<sup>21</sup> (PETERS, 1975, p. XXVII):

Husserl entende por *mathesis universalis* todo o domínio da analítica *a priori*; *Investigações lógicas* envolve muito mais do que a lógica no sentido tradicional. A filosofia da lógica pura começa somente quando se procura compreender a nossa consciência dos conceitos e verdades da *mathesis universalis*. A filosofia da lógica pura proporcionaria uma “teoria do conhecimento matemático”, dando-lhe o seu “possível significado verdadeiro” e seu “direito de validade”. Os resultados das investigações fenomenológicas do

---

<sup>21</sup> No original: “*investigation of our consciousness of the realm of mathesis universalis*” (tradução livre do autor).



domínio ideal são a base para a clarificação fenomenológica de outras disciplinas (PETERS, 1975, p. XXVII)<sup>22</sup>.

Para Husserl (2002), há uma *mathesis universalis* “ingênua”, quando se restringe ao aspecto técnico e se orienta em um sentido objetivo e natural. Neste caso, a *mathesis universalis* desenvolve-se sem preocupar-se com as motivações da fenomenologia e da epistemologia. Contudo, a *mathesis universalis* ganha outro sentido com a questão da clarificação fenomenológica, no sentido das *Investigações lógicas*, incluindo os *Prolegômenos*, que já antecipa alguns aspectos epistemológicos da lógica pura. A fenomenologia busca uma solução para a relação entre a consciência e o ser, expressando uma formulação para as significações das proposições e dos conceitos. Assim, a lógica pura ingênua é transformada em uma verdadeira “lógica pura filosófica”. Passando a um contexto filosófico, a lógica pura passa a ser entendida como uma disciplina filosófica.

Edmund Husserl (2002), no *Vorrede*, associou sua interpretação da *mathesis universalis* nas *Investigações lógicas* com a filosofia fenomenológica de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura). A sua proposta não é uma mera junção da *mathesis universalis* com a “fenomenologia do conhecimento”, mas trata-se de uma aplicação da última na primeira. (HUSSERL, 2006, 2012). Quando a metodologia fenomenológica é introduzida em uma problemática epistemológica, aprofunda-se o questionamento para lidar filosoficamente com problemas pertinentes à relação entre a subjetividade cognoscente e os aspectos físicos do ser. (HUSSERL, 2002, p. 286-287).

A abordagem filosófica proposta por Husserl faz com que os objetos das ciências deixem de ser estudados a partir de conceitos vagos seguindo apenas uma técnica metódica. O filósofo pretende conhecer radicalmente, justificando a constituição do sentido. Conclui-se que a filosofia não é irrelevante para as ciências, nem é uma espécie de “misticismo”, mas permite a radicalização das exigências relacionadas ao conhecimento para obter, de fato, uma “ciência rigorosa”. O ideal do

<sup>22</sup> No original: “Husserl means by *mathesis universalis* the entire realm of the analytic a priori; the *Logical Investigations* is about much more than logic in the traditional sense. The philosophy of pure logic only begins when one seeks to understand our consciousness of the concepts and truths of *mathesis universalis*. The philosophy of pure logic would provide a “theory of mathematical knowledge” giving it its “possible true meaning” and its “right to validity.” The results of the phenomenological investigations of the ideal realm are the basis for the phenomenological clarification of other disciplines” (tradução livre do autor).

conhecimento científico somente pode ser realizado considerando a correlação fenomenológica da objetividade do conhecimento com a compreensão da cognição.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, É. A Construção da Regra IV das “Regras para Direção do Espírito” sob uma Perspectiva da “*Mathesis Universalis*”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 2, p. 199-223, jul.-dez. 2007.
- BACHELARD, S. *La Logique de Husserl: Étude sur Logique Formelle et logique transcendente*. Paris: P.U.F., 1957.
- BASTOS, C. L., VARGAS, Carlos E. C. Considerações sobre a lógica husserliana em uma perspectiva semântica. *Revista da Católica*, Uberlândia, v. 5, n. 9+10, p. 141-155, 2013b.
- BOYER, C. B. *A History of Mathematics*. New York: John Wiley & Sons, 1968. 717p.
- COHEN, Joseph; MORAN, Dermot. *The Husserl Dictionary*. London: New York: Continuum, 2012.
- CORTOIS, P. From apophantics to manifolds: the structure of Husserl's formal logic. *Philosophia scientiae*, Paris, v. 1, n. 2, p. 15-49, 1996. Disponível em: <[http://archive.numdam.org/article/PHSC\\_1996\\_\\_1\\_2\\_15\\_0.pdf](http://archive.numdam.org/article/PHSC_1996__1_2_15_0.pdf)>. Acesso em 17 out. 2011.
- DA SILVA, J. J. *Husserl's Conception of Logic*. Manuscrito, Campinas, XXII (2), p. 367-397, outubro, 1999.
- \_\_\_\_\_. Beyond Leibniz: Husserl's Vindication of Symbolic Knowledge. In: HARTIMO, Mirja (ed.). *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht: Kluwer, 2010, p. 123-146.
- DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985. 127p.
- FONSECA FILHO, C. *História da computação: o caminho do pensamento e da tecnologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. 205p.
- FERREIRÓS, J. *Labyrinth of Thought: a history of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics*. 2ª ed. Basel: Berlin: Boston: Birkhäuser Verlag, 2007. 466p.
- \_\_\_\_\_. Introdução ao Habilitationsvortrag de Bernhard Riemann. *Kairos – Revista de Filosofia & Ciência*, Lisboa, n. 2, p. 101-139, 2011.
- GAGNÉ, G. *L'idée de la "Mathesis Universalis"* (Essai sur la Doctrine de la Science d'Edmund Husserl). 1971. 130f. Thèse (Maîtrise en Philosophie). Université d'Ottawa, Ottawa, 1971.
- GAUSS, C. F. Anzeige von 'Theoria residuorum biquadraticorum, commentatio secunda'. *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Göttingen, n. 23, April 1831, p. 169–178, 1831. Disponível em: <[http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/gauss\\_theoria\\_1831](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/gauss_theoria_1831)>. Acesso em: 25 ago. 2014.
- \_\_\_\_\_. *General Investigations of Curved Surfaces of 1827 and 1825*. Trad.: James C. Morehead, Adam M. Hilterbeitel. Princeton: University Library, 1902. 136p.
- GÉRARD, V. La *mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle? In: BENOIST, Jocelyn, OKADA, M. *Mathesis universalis et Géométrie: Husserl et Grassmann*. In: IERNA, Carlo; JACOBS, H.; MATTENS, F. *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2010, p. 255-300.
- HADDOCK, G. E. R. Husserl's relevance for the philosophy and foundations of mathematics. *Axiomathes*, Dordrecht, n. 1-3, 1997, p. 125-142. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/lh4660j22070611j/>>. Acesso em: 10 set. 2010.

- \_\_\_\_\_. Husserl's philosophy of mathematics: its origin and relevance. Dordrecht, *Husserl Studies*, v. 22, n. 3, p. 193–222, 2006. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10743-006-9010-y>>. Acesso em: 06 ago. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Against the Current: Selected Philosophical Papers*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012b. 461p.
- HARTIMO, M. Towards completeness: Husserl on theories of manifolds 1890–1901. Dordrecht, *Synthese* 156, 2007, p. 281–310.
- \_\_\_\_\_. From Geometry to Phenomenology. Dordrecht, *Synthese*, n. 162, v. 2, p. 225–233, 2008.
- \_\_\_\_\_. The development of Mathematics and the Birth of Phenomenology. In: HARTIMO, Mirja (ed.). *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht: Springer, 2010, p. 107–122.
- \_\_\_\_\_. Husserl and the Algebra of Logic: Husserl's 1896 Lectures. *Axiomathes*, Springer, n. 22, 2012, p. 121–133.
- HILL, C. O. "Did Georg Cantor Influence Edmund Husserl?". *Synthese*, Dordrecht, n. 113, p. 145–170, October 1997. In: <<http://perso.wanadoo.fr/rancho.pancho/Did.htm>>.
- \_\_\_\_\_. Review of Edmund Husserl, early writings in the philosophy of logic and mathematics. *Review of Modern Logic*, Janesville, v. 8, n. 2, p. 142–154, 2000.
- \_\_\_\_\_. Tackling Three of Frege's Problems: Edmund Husserl on Sets and Manifolds. *Axiomathes*, Dordrecht, v. 13, no. 1, p. 79–104, 2002a.
- \_\_\_\_\_. On Husserl's Mathematical Apprenticeship and Philosophy of Mathematics. In: TYMIENIECKA, A.-T. (org.). *Phenomenology World Wide*. Dordrecht: Kluwer, 2002b, p. 76–92.
- \_\_\_\_\_. La Mannigfaltigkeitslehre de Husserl. *Philosophiques*, Paris, vol. 36, n° 2, p. 447–465, 2009b. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/039480ar>> Acesso em: 13 set. 2011.
- \_\_\_\_\_. Husserl on Axiomatization and Arithmetic. In: HARTIMO, Mirja (ed.). *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht: Springer, p. 47–72, 2010.
- HILL, C. O.; SILVA, Jairo J. *The Road Not Taken: On Husserl's Philosophy of Logic and Mathematics*. Texts in Philosophy, Vol. 19. Milton Keynes: Lightning Source, 2013.
- HUSSERL, E. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890–1901). Hrsg. von Lothar Eley. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. (Hua XII).
- \_\_\_\_\_. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971. (Hua V).
- \_\_\_\_\_. *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hrsg. von P. Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua XVII).
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. von Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Hua XVIII).
- \_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. Hrsg.: Karl Schuhmann, Elisabeth Schuhmann. Husserliana – Dokumente, Band III, Teil 3: Die Göttinger Schule. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1994. 549p. (Hua Dok III/3).
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas 1*. Trad.: Manuel G. Morente, José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Hrsg. von Ulrich Melle. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 2002. (Hua XX/1).

- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas*. Primeiro Volume: Prolegómenos à Lógica Pura. Trad.: Diogo Ferrer. De acordo com o texto de Husserliana XVIII. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. 277p.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. De acordo com o texto de Husserliana III/1. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas*: Segundo Volume, Parte I. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. De acordo com o texto de Husserliana XIX/1. Trad.: Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. 450p.
- IERNA, C. Der Durchgang durch das Unmögliche. An Unpublished Manuscript from the Husserl-Archives. *Husserl Studies*, Dordrecht, v. 27, n. 3, p. 217-226, 2011.
- \_\_\_\_\_. La notion husserlienne de multiplicité: au-delà de Cantor et Riemann. Trad. Claudio Majolino. *Methodos* [En ligne], Paris, 2012. Disponível em: <<http://methodos.revues.org/2943>>. Acesso em: 12 dez. 2012.
- LEIBNIZ, G. W. *New essays concerning human understanding*. Together with an appendix consisting of some of his shorter pieces. 2ª ed. Translated by: Alfred G. Langley. Chicago: London: The Open Court Publishing Company, 1916. 861p.
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Schriften*. Vierter Band: 1677 – Juni 1690, Teil A. Herausgegeben von der Leibniz – Forschungsstelle und der Universität Münster. Berlin: Akademie Verlag, 1999. 2950p. Disponível em: <<https://www.uni-muenster.de/Leibniz/DatenVI4/vi4pur.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2015.
- LOBO, C. Phénoménologie de l'individuation et critique de la raison logique. *Annales de Phénoménologie*, Paris, n. 7, p. 93-224, 2008.
- MIJARES, R. O. Some Historical Remarks On Husserl's Theory of Multiplicity. *Axiomathes*, Dordrecht, n. 2-3, set.-dec., 1994, p. 385-394.
- O'CONNOR, J.; ROBERTSON, E. F. *The MacTutor History of Mathematics archive*. St. Andrews: University of St Andrews, 2014. Disponível em: <<http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/index.html>>. Acesso em: 19 dez. 2014.
- PETERS, C. H. Thematic Introduction. In: HUSSERL, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations*: a draft of a preface to the *Logical Investigations* (1913). Edited by Eugen Fink. Trad.: P.J. Bossert, C.H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, p. XX-XXIX.
- RABOUIN, D. *Mathesis universalis*. L'idée de 'mathématique universelle' à l'âge classique, 2002. 802f. Thèse (Doctorat en Philosophie). Université Paris IV-Sorbonne, Paris, 2002. Disponível em: <<http://www.sphere.univ-paris-diderot.fr/spip.php?article132&lang=fr>>. Acesso em: 13 jan. 2015.
- \_\_\_\_\_. Husserl et le projet leibnizien d'une mathesis universalis. *Philosophie*, Paris, n. 92, "Leibniz dans Husserl et Heidegger", déc. 2006, p. 13-28.
- \_\_\_\_\_. *Mathesis Universalis*: L'idée de Mathématique Universelle d'Aristote à Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. 405p.
- RIZO-PATRÓN, R. Génesis de las investigaciones lógicas de Husserl: Uma obra de irrupción. *Signos Filosóficos*, México, n. 7, p. 221-244, 2002.
- ROQUE, T. *História da Matemática*: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. 457p.
- VAN HEIJENOORT, J. *From Frege to Gödel*: a source book in mathematical logic 1879–1931. Cambridge: Harvard University Press, 1967. 660p.

VARGAS, C. E. de C. *A teoria das multiplicidades (Mannigfaltigkeitslehre) na Lógica Pura dos Prolegômenos às Investigações Lógicas de Edmund Husserl*. 2007. 124f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2007.

\_\_\_\_\_. *A concepção de probabilidade a partir da crítica de Husserl ao psicologismo lógico*. 2015. 420f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.

\_\_\_\_\_. *Origens da Fenomenologia: sobre o desenvolvimento inicial da filosofia husserliana*. Multifoco: Rio de Janeiro, 2018.

Submetido: 14 de junho de 2019

Aceito: 04 de agosto de 2019

Why Relativity needs Phenomenology ?  
Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

Perché la relatività ha bisogno della fenomenologia?  
Cinestesia eidetico-relativistica e temporalità in Husserl, Weyl e Einstein

Prof. Dr. Giorgio Jules Mastrobisi  
Università del Salento <sup>1</sup>

**ABSTRACT**

This paper aims to explain how the insights Weyl gleaned from Husserl played an important role in his scientific work, and then how Einstein's major work exhibit important parallels to Weyl's work, thereby establishing phenomenology both as an indirect historical influence and a systematic underpinning for Einstein's work in theoretical physics. In so doing, this paper seeks to show how some of the most basic problems that Einstein addresses have a kinship not just to problems addressed in a completely different context by Edmund Husserl's phenomenology and his circle, but also to perennial problems in ontology and epistemology that go back to Kant, Hume and Leibniz. The conclusion seems to suggest that it not only shows how phenomenology both historically and systematically provides a backdrop for Einstein's work; my thesis actually situates issues in twentieth-century scientific thought against the backdrop of a philosophical development, and perhaps the most original idea of this study consists not just in showing how phenomenology influenced Einstein,

---

<sup>1</sup> Email: [jmastrobisi@hotmail.com](mailto:jmastrobisi@hotmail.com)



but also how Einstein's work on relativity had an important influence on the work of Edmund Husserl in *Crisis of European Sciences* and in his later works.

### KEYWORDS

Phenomenology; Husserl; Relativity; Einstein; Hermann Weyl

### RIASSUNTO

Questo articolo cerca di dimostrare non solo come il lavoro scientifico di Hermann Weyl si sia ispirato alla Fenomenologia husserliana, ma anche come quest'ultima abbia costituito il retroterra teoretico comune su cui si basarono sia le teorie di Weyl che quelle di Einstein. Infatti, molti dei temi discussi da quest'ultimo, non solo negli scritti di carattere epistemologico ma soprattutto in quelli scientifici inediti, evidenziano una certa familiarità con le problematiche di cui si faceva carico, proprio negli stessi anni, la filosofia fenomenologica husserliana e che non fanno altro che riproporre le antiche questioni dell'ontologia e della metafisica classica da Leibnitz e Hume fino a Kant. Tuttavia, questo studio non si limita a fornire una semplice ricognizione storico-critica di temi epistemologici che sono alla base della Teoria della Relatività einsteiniana, bensì si propone di mettere in luce come non solo la Fenomenologia husserliana abbia influenzato l'attività scientifica di Einstein ma anche come la stessa Teoria della Relatività abbia esercitato la sua profonda influenza sulla Fenomenologia husserliana, che risulta cogente soprattutto in "Crisi delle scienze europee" e negli ultimi scritti ad essa collegati.

141

### PAROLE CHIAVE

Fenomenologia; Husserl; Relatività; Einstein; Hermann Weyl

### INTRODUCTION: THE QUEST FOR A NEW CONCEPT OF ESSENCE

When Hermann Weyl claimed that the formulation of Einstein's theory of Relativity represents «a method which combines *Wesenanalyse* (analysis of essence) with *mathematische Konstruktion* (mathematical construction)» (Weyl, 1956: 26), many physicists did not grasp the meaning and sense of this statement. Yet, Einstein himself, in a popular work dealing with the developments of his theory, "warmly recommended" Weyl's book *Raum-Zeit-Materie* as "an excellent and detailed manual on the general theory of Relativity". (EINSTEIN, 1920, p. vi).

Seizing upon this conception, we should deal with Husserl's early studies about mathematics and geometry and his fundamental work, *Logical Investigations*<sup>2</sup>, such as

---

<sup>2</sup> "When I spoke above of theories of manifolds which arose out of generalizations of geometric theory, I was of course referring to the theory of n-dimensional manifolds, whether Euclidean or non-Euclidean, to Grassmann's theory of extensions, and, among others, to the related theories of a W. R. Hamilton, which can be

Riemann's formulation of an *n-dimensional* multiplicity theory. (HUSSERL, 1970a; 1973b; 1983; 1991, p. 232-243). Nevertheless, Husserl describes the essential nature of mathematical work:

The mathematician is not really the pure theoretician, but only the ingenious technician, the constructor, as it were, who, looking merely to formal interconnections, builds up his theory like a technical work of art. As the practical mechanic constructs machines without needing to have ultimate insight into the *essence* of nature and its laws, so the mathematician constructs theories of numbers, quantities, syllogism, manifold, without ultimate insights into the *essence* of theory in general, and that of the concepts and laws which are its conditions. (HUSSERL, 1970b, p. 159).

On the contrary, the work of the philosopher is "[...] to clarify the *essence* of a thing, an event, a cause, an effect, of space, of time, as well as that wonderful affinity which this essence has with the essence of thought, which enables it to be thought, with the essence of knowledge, which makes it knowable, with meanings which make it capable of being meant". (HUSSERL, 1970b, p. 159).

In this respect, science as an actually developing enterprise may have been very imperfect, but this radical demand guided a corresponding theoretical striving towards perfection, and accordingly, the great function of exploring was assigned to logic, by displaying in detail the essence of genuine science as such – and therefore its pure possibility, giving to actual science its norm and guidance. (HUSSERL, 1974, p. 4). Yet since science made itself independent, without being able to satisfy completely the spirit of critical self-justification, it fashioned extremely differentiated methods, whose fruitfulness was practically certain, but whose productivity was not clarified by ultimate insights<sup>3</sup>.

However, as human beings engaged in the ordinary activities of our daily lives, we are, in our acts of perception, directed towards material things. For Weyl, we ascribe a *real* existence to them, and we accept them as constituted, shaped, and colored in such and such a way, and so forth, as they appear to us in our perception

---

readily purged of anything geometric. Lie's theory of transformation-groups and G. Cantor's investigations into numbers and manifolds also belong here". (HUSSERL, 1970b, p. 157).

<sup>3</sup> «They fashioned these methods, not indeed with the everyday man's naïveté but still with a naïveté of a higher level, which abandoned the appeal to the pure idea, the justifying of method by pure principles, according to ultimate a priori possibilities and necessities. In other words: logic, which was originally the torchbearer for method and claimed to be the theory of the pure principles of possible cognition and science, lost this historical vocation and lagged far behind in its development». (HUSSERL, 1974, p. 3).

### Why Relativity needs Phenomenology?

#### Éidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

in general, which is ruling out possible illusions, mirages, dreams, and hallucinations. These material things are immersed in, and transfused by, a manifold of analogous realities which are indefinite in outline and which unite to form *a single ever-present world of space* to which I, with my own body, belong.

Philosophical reflection probably begins in everyone who is endowed with an abstract turn of mind when one first becomes sceptical about the world-view of *naïve* realism to which I have briefly alluded. (WEYL, 1952, p. 4-5).

He continues:

I "have" the perception, but it is only when I make this perception in turn the intentional object of a new inner perception (a free act of reflection enables me to do this) that I "know" something regarding it (and not the chair alone), and ascertain precisely what I remarked just above. In this second act the intentional object is immanent, i.e. like the act itself, it is a real component of my stream of experiences, whereas in the primary act of perception the object is transcendental, i.e. it is given in an experience of consciousness, but is not a real component of it. What is immanent is absolute, i.e. it is exactly what it is in the form in which I have it, and I can reduce this, its essence, to the axiomatic by acts of reflection. On the other hand, transcendental objects have only a phenomenal existence; they are appearances presenting themselves in manifold ways and in manifold "gradations". (WEYL, 1952, p. 4-5).

143

In the same way, in logic a judgment affirms a certain set of circumstances and it takes them as true. Here again, the philosophical question of the meaning of, and the justification for, this thesis of truth arises; here again, the idea of objective truth is not denied, but becomes a problem which has to be grasped from what is given absolutely. "Pure consciousness" is the seat of that which is philosophically a priori. On the other hand, a philosophical examination of the thesis of truth must and will lead to the conclusion that none of these acts of perception, memory, etc., which present experiences from which I seize reality, gives us a conclusive right to ascribe to the perceived object an existence and a constitution as perceived. This right can always, in its turn, be over-ridden by rights founded on other perceptions, and so on. It is the nature of a real thing to be inexhaustible in content; we can get an ever deeper insight into this content by the continual addition of new experiences, partly in apparent contradiction, by bringing them into harmony with one another. In this interpretation, things of the real world are approximate ideas. From this arises the empirical character of all our knowledge of reality. (WEYL, 1952, p. 6-7).

According to Weyl's phenomenological interpretation, to the essence of a thing there belong ideal possibilities (ZHOK, 2012, p. 99-130) of unlimited development of concordant intuitions that follow, moreover, prescribed directions of determinate type. But in the constitution of empirical reality, discrepancies will occur which will force us to make corrections. Owing to its empirical character, cognition of reality must pass through errors. What is given never implies material existence as certain and necessary but merely as presumptive reality; this means that the further course of experience will force one to abandon what, with good empirical justification, had earlier been posited, as Husserl said in *Ideas*. (HUSSERL, 1982, p. 86). For the same reason, it might well be within the range of possibility that in the unfolding of our perceptions every beginning of concordance would irreparably explode. (WEYL, 1949, p. 121).

In analyzing this conception, we also necessarily grapple with the Kantian idea of essence: "[...] the first inner principle which concerns the *possibility* of the existence of something in general". (KANT, 1973, p. 467). However, according to Kant, "[...] the determination of something in general in preparation for its essence is transcendental" (KANT, 1995, p. 340). In this sense the sphere of the transcendental comes into view and plays a fundamental role in redefining the same possibilities for describing an objective reality.

Therefore, Husserl's method is based upon the old intention «to investigate the ultimate sense of the validity of knowledge through a return to the transcendental-phenomenological origins, the origins of objectivity in transcendental subjectivity, the origin of the *relative being* of objects in the *absolute being* of consciousness» (HUSSERL, 2003). According to Husserl, "transcendence" is an immanent constitutive mode of being within the ego itself: in fact, he claims that: "every thinkable meaning, every thinkable being, regardless of whether it is immanent or transcendent, falls within the realm of transcendental subjectivity. Thus, transcendental subjectivity is the universe of possible meanings; anything external to it is meaningless". (HUSSERL, 1973b, p.32-33).

For these reasons, we can consider time as the primitive form of the stream of consciousness. (WEYL, 1952, p. 7)<sup>4</sup>. It is a fact that the contents of consciousness do not present themselves simply as being (such as conceptions and numbers), but as

---

<sup>4</sup> "It is a fact, however obscure and perplexing to our minds, that the contents of consciousness do not present themselves simply as being (such as conceptions, numbers, etc.), but as being now filling the form of the enduring present with a varying content. So that one does not say this is but this is now, yet now no more. If we project ourselves outside the stream of consciousness and represent its content as an object, it becomes an event happening in time, the separate stages of which stand to one another in the relations of earlier and later". (WEYL, 1952, p. 7).

being now filling the form of the enduring present with a varying content. If we consider time as the form of the stream of consciousness, therefore, one may justifiably assert that space is the form of external material reality<sup>5</sup>.

Since Physics directly treats only sense experiences and the *understanding* of their connection (EINSTEIN, 1936, p. 349)<sup>6</sup>, yet the *real external world* of everyday thinking rests exclusively on sense impressions (EINSTEIN, 1936: 350). However, actual reality (*Wirklichkeit*) is not a *being-in-itself* (*Sein an sich*), but rather is constituted *for* a consciousness. (WEYL, 1931, p. 49).

The Theory of General Relativity, in the intentions of its author, was to be based on the effort to comprehend *inertia* and *gravitation* as an *essential unit* (*Wesens-Einheit*) (EINSTEIN, 1923b, p. 660), and Einstein tried to apply the same theoretical scheme even to the gravitational and electromagnetic field.

In the wake of these considerations, we might consider the actual world with all its pieces and determinations as intentional objects of conscious acts. In the phenomenological sense, Weyl claims that the “absolutely given” are the conscious experiences that I have, just as I have them, and so the immanent is *absolute*, that is, it is exactly what it is as I have it and I can eventually bring this, its essence (*Wesen*) to givenness before me in acts of reflection. What is given to consciousness (*das Bewußtseins-Gegebene*) “[...] is the point of departure at which we must place ourselves in order to grasp the meaning and justification of the posit of actuality (*Wirklichkeitssetzung*) in an absolute way”. (WEYL, 1952, p. 3-4).

145

## 1. EINSTEIN’S UNAVOIDABLE QUEST FOR THE PHENOMENOLOGICAL ESSENCE

<sup>5</sup> “All characteristics of material things as they are presented to us in the acts of external perception (e.g. colour) are endowed with the separateness of spatial extension, but it is only when we build up a single connected real world out of all our experiences that the spatial extension, which is a constituent of every perception, becomes a part of one and the same all-inclusive space. Thus space is the form of the external world”. (WEYL, 1952, p. 7).

<sup>6</sup> “The experiences of an individual appear to us arranged in a series of events; in this series the single events which we remember appear to be ordered according to the criterion of “earlier” and “later,” which cannot be analyzed further. There exists, therefore, for the individual, an I-time, or subjective time. This in itself is not measurable. I can, indeed, associate numbers with the events, in such a way that a greater number is associated with the later event than with an earlier one; but the nature of this association may be quite arbitrary. This association I can define by means of a clock by comparing the order of events furnished by the clock with the order of the given series of events. We understand by a clock something which provides a series of events which can be counted, and which has other properties of which we shall speak later” (EINSTEIN, 1936, p. 349). See also Einstein (1956), p. 1<sup>5</sup>.

In a letter dated October 30 1929, to Dr. Hermann Vollmer, a Jewish physician living in Heidelberg, Einstein stated that he had tried in some way to become familiar with Husserl's work ("*Ich habe versucht kurz nach Empfang des Husserl'schen Werkes mich in dasselbe einzuleben*"); but his task was not so easy, as he hastened to point out: «the vision of essence (*Wesenschau*) is like an *accessory*, something that is completely unknown to me» ("*Wesenschau ist mir nebst Zubehör der ein spanisches Dorf geblieben*")<sup>7</sup>.

Although, on the one hand, this surely proves the fact that Einstein strove to read Husserl's major work, *Ideas*, on the other hand, this proves that he did not brush aside the important role of Husserl's conception about the *essence* of a logical and philosophical foundation of the physical objects which he, as a scientist, dealt with.

What appears to the physicist as matter, the sensuously appearing thing, actual thingly reality with its characterizations, is thus anything but a *sign* for all such things in the association and connection of series of causal properties belonging to that thing. The physical thing which the physicist observes, with which he experiments, which he continually sees, takes in his hand, puts on the scale, introduces into the melting furnace, becomes the subject of physical predicates such as weight, mass, temperature, electrical resistance, and so forth. (HUSSERL, 1977, p. 120-121). At the same time, it is the perceived events and connections which are determined by means of concepts such as *force*, *acceleration*, *energy*, *atom*, *ion*, and so on.

In the same way, Einstein endorsed this conception of the world, as it appears to physicists, which is closely related to *naïve realism*, since they looked upon the objects in space as directly given by our sense perceptions. The introduction of *immutable mass points*, however, represented a step in the direction of a more sophisticated realism. For this reason, it was obvious from the beginning that the introduction of these atomistic elements was not induced by direct observation. With the Faraday-Maxwell theory of the electromagnetic field, for instance, a deepest refinement of the realistic conception was unavoidable. It was necessary to ascribe the same reality to the electromagnetic field, continually distributed in space, even if sense experiences certainly do not lead inevitably to the field concept. There was even a trend to represent physical reality entirely by the continuous field, without introducing mass points as independent entities into the theory. (EINSTEIN, 2005, p. 46).

By replacing the original field theory by a new probabilistic field theory, a

---

<sup>7</sup> Purportedly Einstein means the most important Husserl's work, that is *Ideas* (HUSSERL, 1982): See Einstein, 1929.



method has been obtained, according to Einstein, which furnishes the most useful theory of the behavior of ponderable matter. But the price which had to be paid for the extraordinary success of the theory has been that the conception of causality, which cannot be tested in the atomistic domain, had to be given up, and the endeavor to describe the reality of physical objects *in space and time* had to be abandoned. Furthermore, in its place, an indirect description is used, from which the probability of the result of any conceivable measurement can be computed (EINSTEIN, 2005, p. 47-48).

Is there nothing at all that has remained stable in all this change? Einstein answers: Sense perception is the beginning of all research, and the truth of theoretical thought is given exclusively by its relation to the sum total of those experiences. (EINSTEIN, 2005, p. 48).

Yet Husserl considers it self-contradictory to connect causally the things of the senses and those of physics: pure consciousness replaces the robust laws of the causal legality, rather consciousness grounds the latter, as it represents the transcendence of Physics in immanence, as *essence*.

Precisely because of this, according to Husserl, there arises the huge problem of a *naïve realism*: “[...] one confuses the external sensuous appearances (i.e., the *appearing objects*) by virtue of their mere subjectivity with the absolute *Erlebnisse* (*mental processes* of any appearing) of any experiencing consciousness whatever, which is constituting them”. (HUSSERL, 1982, p. 122). Allegedly it comes to confuse the *subjective* with the *objective*, but rather, through such a confused passage between the subjective being and the consciousness that constitutes it: even a connection between the physical being and absolute consciousness, along with all pure *Erlebnisse* of experiencing comes into play. One speaks as though objective physics were engaged not in explaining the physical thing-appearances in the sense of the physical things appearing, but in the sense of the constituting mental processes of experiencing consciousness. In so doing, one assigns a mythical absolute reality to the beings determined by physics, missing the consideration that the correlates of pure consciousness account for the true being.

Husserl claims that:

A not insignificant influence exercised in these misinterpretations by circumstance that one misinterprets the lack of sensuous intuitability which is a property of all categorical unities produced by thinking as well as the useful inclination in the practice of cognition to attach sensuous images, models, to these unities: that which is not intuitable sensuously is understood to be a symbolic representative of

something hidden, which could become an object of simple sensuous intuition if there were a better intellectual organization; and the models are understood to serve as intuited schematic pictures in place of this hidden reality having, accordingly, a function similar to that belonging to the hypothetical drawings of extinct living beings which the paleontologist makes on the basis of meagre data. (HUSSERL, 1982: 123).

The really known facticity, the visible world, becomes an unknown reality: in other words, it can be never grasped with the external natural and transcendent determinations to which it might assign the task of representing the first reason and the inner meaning of the subjective appearances and *Erlebnisse* that constitute it.

In Einstein's rendering there is a hint of Husserl's conception: "On the stage of our subconscious mind appear in colorful succession *sense experiences (Erlebnisse)*, memory pictures of them, representations and feelings. In contrast to psychology, physics treats directly only of *sense experiences* and of the understanding of their connection". (EINSTEIN, 1936, p. 349)<sup>8</sup>.

Presumably we may figure out a real external world if we refer to the concept of bodily objects and of bodily objects of various kinds. In the multitude of our sense experiences we have certain repeatedly occurring complexes of sense impression, as *signs* (like in Husserl) for sense experiences, and we attribute to them the meaning of the bodily object. Logically speaking, this concept is not identical with the totality of sense impressions referred to; but it is an arbitrary creation of the human mind. On the other hand, the concept owes its meaning and its justification exclusively to the totality of the sense impressions which we associate with it. (EINSTEIN, 1936, p. 350).

In our consciousness, we attribute to this concept of the bodily object a determined meaning, which is independent of those sense impressions which originally give rise to it.

This is what we mean when we attribute to the bodily object *a real existence*. The justification of such a setting rests exclusively on that fact that, by means of such concepts and mental relations between them, we are able to orient ourselves in the labyrinth of sense impressions. These notions and relations, although free statements of our thoughts, appear to us as stronger and more unalterable than the

---

<sup>8</sup> Then in the following page Einstein claims: "With the discussion of this problem, which affects also the notion of reality, we will not concern ourselves but we shall take the existence of sense experiences as given, that is to say as psychic experiences of special kind". (EINSTEIN, 1936, p. 350).

individual sense experience itself, the character of which as anything other than the result of an illusion or hallucination is never completely guaranteed. On the other hand, these concepts and relations, and indeed the setting of real objects and, generally speaking, the existence of the real world, have justification only in so far as they are connected with sense impressions between which they form a mental connection. (EINSTEIN, 1936, p. 351).

For Einstein, this unsuspected relation among sense impressions and our consciousness, constitutes *the eternal mystery of the world*, so to say, *its comprehensibility*. (EINSTEIN, 1936, p. 351).

Still, it implies that the aim of science is, according to Einstein, “[...] a comprehension, as complete as possible, of the connection between the sense experiences in their totality, and the accomplishment of this aim by the use of a minimum of primary concepts and relations”. (GRELLAND, 2008).

The production of some sort of order among sense impressions, this order being produced by the creation of general concepts, relations between these concepts, and by relations between the concepts and sense experience, are the logical-theoretical structures of science, its *essences*: “It is in this sense that the world of our sense experiences is comprehensible” (EINSTEIN, 1936, p. 352). The connection of the elementary concepts of everyday thinking with complexes of sense experiences is the only thing which differentiates scientific thought from a logical but empty scheme of concepts. By means of these connections, the scientific theorems become statements about complexes of sense experiences. These primary concepts are directly and intuitively connected with typical complexes of sense experiences. From a physical point of view, these “*Erlebnisse*” possess a meaning, only insofar as they are connected, by theorems, with the primary notions; and yet these theorems are partially definitions of the concepts or statements derived logically from them, and partially theorems not derivable from those definitions, which express at least indirect relations between the primary concepts, and in this way between sense experiences. Einstein, in a real phenomenological sense, steadily repeats that: «theorems of the latter kind are *statements about reality* or laws of nature, i.e., theorems which have to show their usefulness when applied to sense experiences comprehended by primary concepts. The question as to which of the theorems shall be considered as definitions and which as natural laws will depend largely upon the chosen representation. It really becomes absolutely necessary to make this differentiation only when one examines the degree to which the whole system of concepts considered is not empty from the physical point of view» (EINSTEIN, 1936,

p. 352).

However, in Einstein's opinion, the totality of concepts and relations obtained in this manner is utterly lacking in logical unity. "The essential thing is the aim to represent the multitude of concepts and theorems, close to experience, as theorems, logically deduced and belonging to a basis, as narrow as possible, of fundamental concepts and fundamental relations which themselves can be chosen freely". (EINSTEIN, 1936, p. 353).

In the wake of *Ideen I*, Husserl warns against tacitly accepting models or symbolic forms of physical and mathematical theories of nature as absolute categories, which underly it and would serve to better organize it. Thus, he claims that every thingly perception has collaterally background-intuitions or background-seeings, but everything in the original instrument of visual perception or "[...] of all that which in fact lies in the objective *background* seen along with it". (HUSSERL, 1982, p. 68). Obviously, in saying this we are not speaking of that which is to be found *objectively* in the objective space; and at the same time, we are not speaking of all the physical things and physical occurrences which valid and processing experience may ascertain there. We are speaking exclusively of the "[...] halo of consciousness which belongs to the essence of a perception effected in the mode of the advertence to the object and, furthermore, of what is inherent in the essence proper of this halo". (HUSSERL, 1982, p. 69). Nevertheless, it is evident that such a material physical thing given in such a way in the mental process of perception is by essential necessity not a mental process but a being of a wholly different mode of being. The objective something may appear to us not only in perception but also in memory or in phantasy; at the one time the mental process is, so to speak, *explicit* consciousness of its objective something, at the other time it is *implicit*, merely potential. (HUSSERL, 1982, p. 70-72).

In this sense they are said to be *intentionally referred* to this something, rather it should be very clear that here we are not speaking of a relation between some psychological occurrence (considered as mental process) and another real factual existence (an object) nor of a psychological connection taking place in objective actuality between the one and the other. The same things that are given to us in perception, are similar to those given in our consciousness, in memory or in presentifications or primary retentions, as they are present to consciousness in the free phantasy.

Although nature understood in this way is not real, correlatively it is not a subject of current experience, hence for Husserl, it is a quasi-experienced nature. But all these possibilities are still bound by eidetic laws, regional formal ontologies, concerning the epistemological and ontological status of a particular sphere of

Why Relativity needs Phenomenology?

Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

objective knowledge.

Moreover, *Object* is a name for various formations which, nonetheless, belong together, for example: *physical thing, property, relationship, predicatively formed affair-complex, aggregate, ordered set*. Obviously, it is sufficient to point out that it is essentially impossible for even the spatial shape of the physical thing to be given otherwise than in mere one-sided adumbrations and that each physical property draws us into infinities of experience. (HUSSERL, 1982, p. 9).

Pure essence, the *eidōs*, can be exemplified for intuition in experimental data, data of perception, memory and so forth, but it can equally well be exemplified in data of mere phantasy. Consequently, to seize upon an essence itself, and to seize upon it originally we can start from corresponding experiencing intuitions, but equally well from intuitions which are non-experiencing, which do not seize upon factual existence but are instead *merely imaginative*. (HUSSERL, 1982, p.13).

*Positing of and, to being with, intuitive seizing upon*, essences implies not the slightest positing of any individual factual existence: in fact, pure eidetic truths do not contain the slightest assertion about matters of fact. Thus not even the most insignificant matter of fact truth can be deduced from pure eidetic truths alone. So thinking about pure essences needs the seeing of essences as its legitimating foundation. Thus in pure geometry we do not judge, as a rule, about the *eidōs* straight line, angle, triangle, conic section, or the like, but rather about any straight line whatever, any angle whatever, or about a straight line, an angle, or a straight line, as an angle, about any individual triangles whatever, any conic sections whatever.

Such statements need for their noetic grounding a certain seeing of essences as a seizing upon essences, and this seeing, like the eidetic intuition which makes essences objects, is based on sighting but not on experiencing individual single particulars *subsumed under* the essences. For such judgments, too, more phantasy objectifications or rather individuals sighted in phantasy, are sufficient. (HUSSERL, 1982, p. 14). Every application of geometrical truths to cases in nature (nature posited as actual) belongs here.

Husserl points out the proposition: "All bodies are heavy," which posits no definite physical affair as factuality existing within the totality of nature. Yet it does not have the unconditional universality of eidetically universal propositions because, according to its sense as a law of nature, it carries with it a positing of factual existence, that is to say, of nature itself, of spatio-temporal actuality: all bodies in nature, all actual bodies are heavy. On the other hand, the proposition: "all material things are extended" has eidetic validity and can be understood as a purely eidetic proposition provided that the positing of factual existence, carried out on the side of the subject, is suspended. It states something that is grounded purely in the essence



of a material thing and in essence of a material thing and in the essence of extension and that we can make evident as having *unconditional* universal validity. We do this by making the essence of the material thing something given originally (perhaps on the basis of a free phantasying of material thing) in order, then, in this presentive consciousness, to perform the steps of thinking which the *insight*, the originary givenness of the predicatively formed eidetic affair-complex explicitly sets down by that proposition, requires. That something actual in space corresponds to truths of that sort is not a mere fact; instead, it is an eidetic necessity as a particularization of eidetic laws. Only the actual thing itself, to which the application is made, is a matter of fact here. The principle for the corresponding interrelation between sciences of matters of fact and eidetic sciences is the connection (itself eidetic) obtained between individual object and essence, according to which an essential composition belongs to each individual object as its essence, just as, conversely, each essence contains possible *individua* which would be its factual singularization. (HUSSERL, 1982, p. 15-16).

Pure eidetic sciences, such as pure logic, pure mathematics, and the pure theories of time, space, motion and so forth, are pure matters of fact: in them no experience, as experience, that is, as consciousness that seizes upon or posits actuality, factual existence, can assume the function of grounding. Where experience functions in them it does not function as experience. The geometer who draws his figures on the board produces thereby factually existing lines on the factually existing board. But his experiencing of the product, qua experiencing, no more grounds his geometrical seeing of essences and eidetic thinking then does his physical producing. This is why it does not matter whether his experiencing is hallucination or whether, instead of actuality drawing his lines and constructions, he imagines them in a world of phantasy. It is quite otherwise in the case of the scientific investigator of nature: he observes and experiments; that is, he ascertains factual existence according to experience; for him experiencing is a grounding act which can never be substituted by a mere imagining.

In precisely the same way, as pure geometry desists from binding itself to the shapes observed in actual experience and rather pursues possible shapes and transformations of shape in free, constructive, geometrical phantasy determining the eidetic laws (*Wesensgesetze*) of those shapes; precisely in this way, pure phenomenology wished to explore the realm of pure consciousness and its phenomena, in accordance not with factual existence but *with pure possibilities and forms*. Nevertheless, the scientific cognition of *empirical actuality* can be exact, partaking of genuine rationality, only insofar as it refers this actuality to its eidetic possibilities. (HUSSERL, 1995).

Why Relativity needs Phenomenology?

Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.



Previous experience pre-delineates horizons of possible experiences, as Husserl writes, the free play (*Spielraum*) of possibilities is to be tracked back to the universe of actual sedimented experiences. In order to suggest that a layer of experience is a settled acquisition and that it also defines a range of possibilities, Husserl introduces the term “*Vermöglichkeit*”, which is both an inherited asset (*Vermögen*) and a room of possibility (*Möglichkeit*): the horizon of open indeterminacy that circumscribes the realm of actual experience (*Erfahrung*) is a realm of possibilities tied to what is already experientially acquired. “*Vermöglichkeiten*” are not just formal possibilities, but experiencing possibilities, primarily embodied by *Kinesthesia*, which pre-delineate certain configurations of experiences rather than others. (HUSSERL, 1973c, p. 191).

For the physicist who wants to explore not actualities but *ideal possibilities*, not predicatively formed actuality-complexes but predicatively formed eidetic affair-complexes, the ultimate grounding act is not experience but rather the *seeing of essences*. Grounded on the predicatively formed eidetic affair-complexes (or the eidetic axioms), seized upon in immediate insight, are the mediate, predicatively formed eidetic affair-complexes which become given in a thinking with mediated insight, a thinking according to principles, all of which are objects of immediate insight.

153

If, on the one hand, transcendence is a borderline concept signaling what is given to consciousness as subsistent independently of consciousness, on the other hand, essences are what we grasp in the sphere of transcendence as endowed with stable identity. Hence, we could define essences as the ‘graspable contents’ that emerge from our confrontation with the irreducible ‘untamed’ sphere of transcendence. (ZHOK, 2012, p. 120).

The essence of purely eidetic science thus consists of proceeding in an exclusively eidetic way; from the start and subsequently, the only predicatively formed affair-complexes are those that have eidetic validity and can, therefore, be either made originally given immediately (as grounded immediately in essences originally seen) or else can become *inferred* from such *axiomatic* predicatively formed affair-complexes by pure deduction. (HUSSERL, 1982, p. 16-17). Connected with this is the practical ideal of exact science which, strictly speaking, only recent mathematics has shown how to actualize: it has shown how to bestow on any eidetic science the highest degree of rationality by reducing all of its mediate steps of thinking to mere subsumptions under the axioms of particular eidetic province, these axioms having been assembled once and for all and reinforced with the whole set of

axioms belonging to the formal pure logic or *mathesis universalis*. (HUSSERL, 1984)<sup>9</sup>.

## 2. HUSSERL QUEST FOR A RELATIVISTIC KINESTHETICS

The body is the bearer of the zero point of orientation, the bearer of the here and now, out of which the pure Ego intuits space and the whole world of the senses. Thus each thing that appears has *eo ipso* an orienting relation to the body, and this refers not only to what actually appears but to each thing that is supposed to be able to appear. (HUSSERL, 1989, p. 61). The constitution of nature by subject must, of course, be accomplished in such a way that at first is constituted normally with body, within an open horizon of possible experience of further properties of things and of the body. (HUSSERL, 1989, p. 62). For the same reason, Husserl points out that the processes of kinesthetic sensations are free process and this freedom in the consciousness of their unfolding is an essential part of the constitution of spatiality. In fact,

in all constitution of spatial thinghood, two kinds of sensations, with totally different constituting functions, are involved, and necessarily so, if representations of the spatial are to be possible. The first kind are the sensations which constitute, by means of the apprehensions allotted to them, corresponding features of the thing as such by way of adumbration [...]. The second kind are the *sensations* which do not undergo such apprehensions but which, on the other hand, are necessarily involved in all those apprehensions of the sensations of the first kind, insofar as, in a certain way, they motivate those apprehensions and thereby themselves undergo an apprehension of a completely different type, an apprehension which thus belongs correlatively every constituting apprehension. (HUSSERL, 1989, p. 62).

This does not mean that the same unchanged objects appear only one-sidedly and, according to their position in relation to my body, the same unchanged form has a changing appearance. (HUSSERL, 1989, p. 64). According to Husserl things are experienced as *intuitively given* to the subject, and are necessarily unities of a *spatio-temporal-causal* nexus, and necessarily pertaining to this nexus is a prominent thing, my Body, as a system of subjective conditionality which accounts for a system of causality. Furthermore, in the transition from natural attitude to the subjective

---

<sup>9</sup>The “highest task of pure logic” is to be a “theory of possible forms of theory” or “the pure theory of manifolds”. (HUSSERL, 1975).

attitude, according to Husserl, real existence and all real changes connected with it as well, are given as “in conditional connection with subjective being”. Therefore, relations of dependency of the apperceived state of the thing emerge from the sphere of sensation and from the rest of the subjective sphere: here we have the primordial state of psychophysical conditionality, including *somatological causality*, which pertains to the relations of the *irreal*, of an event in the subjective sphere, with something real, the Body, then mediately, the relations with an external real thing which is in a real, hence causal, connection with the body. (HUSSERL, 1989, p. 70). In fact, anomalies emerge in this context when real-causal changes of the body bear on the normal activity of individual organs as perceptual organs. In this conception, what is fundamental is that the body is co-experienced as functioning in the perception process. As the normal world remains constitutively preserved by the rest of the perceptual organs, the ones which, functioning reciprocally for each other as organs, continue to give us experiences in the normal way. The material world remains an experienced world: it presents itself as it is, if the corporeality is normal; but if the corporeality is abnormal, then it is given in anomalous appearances or *phantoms*. (HUSSERL, 1989, p. 77).

155

The phenomenological constitution of thingly reality relies on a *substratum* which is common to all things in experience, since all sense-things are what they are as unities in a manifold of levels of perceptions and kinesthetic constellations of subjectivity. A sense-thing, in its givenness, is made conditionality dependent on subjective corporeality, “[...] on my opening my eyes to look, on my eye movements, on my running my hands, hands moved by subjectivity, over things in order to feel them, etc.” (HUSSERL, 1989, p. 71). What we have here are simply *causalities* of a typical kind: the body, as a thing like any other, admits an infinity of causalities, namely every kind of causalities whatsoever which belong to things with such physical qualities. (HUSSERL, 1989, p. 79).

The thing is what it is in its thingly nexus and *in reference* to the experiencing subject, but it remains the same in all changes of state and appearance that it undergoes as a consequence of the altering circumstances. (HUSSERL, 1989, p. 86).

In the wake of these considerations, the “*Ich-Beziehung*” (“Ego-Relation”)<sup>10</sup> is the meaning-bestowing ego kinesthetically constituted or shaped, the bearer of the

<sup>10</sup>For an example of Phenomenological Relativity see also the important but untended Husserl’s manuscript written between May 7th and 9th, 1934 entitled: “*Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*”. (FARBER, 1940, p. 307-325; HUSSERL, 1940). See also the next paragraph.

physical existence as zero point and origin of all experiencing possibilities of thingly reality. (HUSSERL, 1973d, p. 10). At the same time, we might consider intentionality as the formal essence of this “Ego-Relation” and consciousness as its internal and physical counterpart of all its sense-perceptions. (HUSSERL, 1973d, p. 14). At this level, however, the transcendental Ego-Pole makes the world “everything that is ever true to us”, and is somewhat revealed to us as truth, intentionally given, “conscious of consciousness, and it moves itself in the form of our imagination and our representation, actual and potential”. (HUSSERL, 1988, p. 149).

Herein lies what we intend as “Phenomenological Relativity”, which is nothing but the phenomenological intentionality which entails the intrinsic and unchangeable *relationality* which determines every possible experiencing process. More precisely Husserl claims that: “This relativity remains concealed in the normal course of life” (HUSSERL, 1988, p. 231): this means that it is an inner dimension of our everyday life and everybody experiences things in his/her own spatio-temporal horizon in such a different way in reference to such a different positioning in space. Facing this bodily relativity, Husserl also dwells a great deal on the problem of “objectivity” which this everyday relativity entails. Furthermore, Husserl’s conception makes room for a new explanation of subjectivity in terms of being “annexed” to Nature (HUSSERL, 1988, p. 114); in fact, the clarity of mathematical grounding in Physics (in a special way, Einstein’s Relativity Theory) and the objective foundation of exact sciences, in a broad sense, relies on the discussion about this *subjective-relative* dimension of knowledge. (HUSSERL, 1988, p. 115). Since this element is firstly denied in formulating physical laws, it will be secondly grasped in grounding physical concepts. For that reason, Husserl says: “Here everything is merely relative. The new absolute *being-in-itself*, by means of all the relativities of experience, is readily presupposed as recognizable by the higher powers of the *epistème*”. (HUSSERL, 1988, p. 190). Since subjective direct experience is always merely sensuous for every concrete real, showing itself merely in the relativities of being. This appearance, which lies in every experience and every experience-knowledge of life, leads to the empirical being of the world-of-life, and thus turns into *infinitum*, according to the unavoidable endlessness of relativity. (HUSSERL, 1988, p. 191).

In a theoretical attitude, by penetrating into the openly endless horizons of the empirical world, one is subjected to objective infinities of relativities and discovers the inner and outer infinities of the world in itself as kinesthetic possibilities, rapidly gaining position in the mathematical idealization of the infinite objective forms of space and time. This does not mean neutralizing any knowledge, but rather reducing it to the empirical world-of-life, this world of relativity which is given to us only

Why Relativity needs Phenomenology?

Éidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

directly. (BOWER, 2015, p. 111; ZAHAVI, 2005).

For Husserl: "Die Erkenntnis bloßer Erfahrung in ihrer Relativität ist beiderseits nicht wissenschaftliche Erkenntnis, die auf die objektive Wahrheit, auf das letzte wahre Sein geht [...]: The knowledge of pure experience in its relativity is, on the other hand, non-scientific knowledge, in so far as it is concerned with objective truth, with the ultimate true being". (HUSSERL, 1988, p. 150).

It has to be emphasized here that experience does not exclude the possibility that it will be annulled by future experience or even that it may not be real at all, even though it was given in a concordant way. The danger, that under the assumed conditions the constitution of objective nature could not be attained, is removed as soon as we lift the abstraction we have maintained up to now and take into account the conditions under which constitution takes place: namely that the experiencing subject is, in truth, not a solipsistic subject but is instead one among many. (HUSSERL, 1989, p. 94). The true thing is then the object that maintains its identity within the manifolds of appearances belonging to a multiplicity of subjects, and specifically, again, it is the intuited object, related to a community of normal subjects, or, abstraction made from this relativity, it is the physicalistic thing, determined logico-mathematically. This thing is obviously the same, whether it is constituted solipsistically or intersubjectively. What a cognizing subject comes to know in logical objectivity can be similarly known by any cognizing subject as long as he fulfills the conditions any subject must satisfy to know such objects. That is, he must experience the things and the very same things, and he must, if he is also to know this identity, stand in a relation of empathy to the other cognizing subjects, and for that, he must have corporeality and belong to the same world. (HUSSERL, 1989, p. 92-93). Thus we come to an understanding of the physicalistic world-view or world-structure, i.e., to an understanding of the method of physics as a method which pursues the sense of an intersubjectively-objectively determinable sensible world. (HUSSERL, 1989, p. 94).

In reciprocal understanding, my experiences and experiential acquisitions enter into contact with those of others, which is similar to the contact between individual series of experiences within one's own experiential life; and here again, for the most part, *intersubjective harmony* of validity occurs, and thus an intersubjective unity also comes about in the multiplicity of validities and of what is valid through them. (HUSSERL, 1976, p. 163).

In this *life-world* each individual has experienced things, that is, what is seen by that individual and, through the seeing, is experienced as straightforwardly existing and being-such. Each individual knows that he or she, in his or her actual contact, is related to the same experienced things in such a way that each individual has



different aspects, different sides, perspectives, etc., but that in each case these are taken from the same total system of multiplicities of which each individual is constantly conscious as the horizon of possible experience of this thing. (ZHOK, 2016, p. 213-235).

In fact, to use the *Lebenswelt*, life-world, in this way is not to understand it scientifically in its own manner of being. Husserl responds to Einstein, who uses the Michelson experiments and their corroboration by other researchers without carefully examining pertaining factors: the persons, the apparatus, the room in the institute, etc. But Einstein could make no use whatsoever of a theoretical psychological-psychophysical construction of the objective being of Mr. Michelson; rather, he made use of the human being who was accessible to him, as to everyone else in the pre-scientific world, as an object of straightforward experience, the human being whose existence, with this vitality, in these activities and creations within the common life-world, is always the presupposition for all of Einstein's objective-scientific lines of inquiry, projects, and accomplishments pertaining to Michelson's experiments. It is, according to Husserl, the one world of experience, common to all, that Einstein and every other researcher knows, in which he lives as a human being, even throughout all his research activities. (HUSSERL, 1976, p. 125-126). But while natural scientists are involved in their activities, the subjective-relative is on the other hand still functioning for that scientist, not as something irrelevant that must be passed over, but as that which ultimately grounds the theoretical-logical, *ontic* validity for all objective verification, as the source of self-evidence, the source of verification. The visible measuring scales, scale-markings, the Euclidean space, the rigid bodies and clocks, the homogeneity and congruence in space, and so on, are used as actually existing things, not as illusions; but that which actually exists in the life-world, as something valid, is only a *premise*.

The knowledge of the objective-scientific world is *grounded* in the self-evidence of the life-world. If we cease to be immersed in our scientific thinking, we become aware that we as scientists are, after all, human beings and as such are among the components of the life-world which always exists for us and is always pre-given; and thus, all of science is pulled, along with us, into the merely *subjective-relative* life-world. (HUSSERL, 1976, p. 130-131).

### 3. THE MICHELSON-MORELY EXPERIMENT AND HUSSERL'S "OVER-THROW": A GOOD EXAMPLE OF PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF ESSENCE

Why Relativity needs Phenomenology?

Éidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.



*“Die Erde ist nicht die ‘ganze Natur’, sie ist einer der Sterne im unendlichen Weltraum”*

To comprehend the reason why Husserl strikes out at Einstein’s use of Michelson-Moreley’s experiments about the existence of a luminiferous ether, one should cast a glance over the philosophical-phenomenological implications of these physical experiments, which roughly provide an answer to these questions: How does the ether behave from a mechanical point of view with respect to ponderable bodies? Does it take part in the motions of the bodies, or do its parts remain at rest in relation to each other? Many ingenious experiments have been undertaken to decide this question.

The results of all these experiments and facts, such as the *aberration* of fixed stars in consequence of the annual motion of the earth, and the Doppler effect, i.e. the influence of the relative motion of fixed stars on the frequency of the light reaching us from them, have been explained on the assumption that the ether does not take part in the motions of ponderable bodies, and that the parts of the ether have no relative motions at all with respect to each other. (EINSTEIN, 1920a, p. 63).

159

According to this interpretation and the Theory of Relativity, we could not choose anything as a “[...] specially favored (unique) coordinate system to occasion the introduction of the ether idea, and hence there can be not ether drift, nor any experiment with which to demonstrate it”. (EINSTEIN, 1920a, p. 63). Thus for a coordinate system moving with the earth, the mirror system of Michelson-Moreley is not *shortened*, but it is *shortened* for a coordinate system which is at rest relative to the sun. (EINSTEIN, 1920a, p. 63)<sup>11</sup>. In other words, the light propagation relative to the earth does not show any movement of the earth relative to a preferred coordinate system (or relative to the light source)<sup>12</sup>.

According to Michelson's experiments, Einstein says that the earth carries the ether. Then, he wonders if the ether assumption depends on the size of the body. If Michelson's experiments were carried out at a greater distance from a celestial body,

<sup>11</sup> Einstein also explains that in his 1905’s famous writing: «Examples of this sort, together with the unsuccessful attempts to discover any motion of the earth relatively to the “light medium” suggest that the phenomena of electrodynamics as well as of mechanics possess no properties corresponding to the idea of absolute rest» (Einstein, 1923a: 1).

<sup>12</sup> «Die Lichtausbreitung relativ zur Erde lässt von einer Bewegung der Erde relativ zu einem bevorzugten Koordinatensystem (bezw. relativ zum Lichtäther) nichts erkennen auch die optischen Erscheinungen Vorgänge scheinen dem speziellen Relativitätsprinzip zu entsprechen—entgegen dem Ergebnis der oben skizzierten theoretischen Überlegung». (Einstein, 1920b: 464).

it purportedly would be a positive outcome<sup>13</sup>. Therefore, Einstein remarks that a telescope on the earth surface would have to be set up exactly vertical for the observation of the stars, as if a translation velocity of the earth were not present at all<sup>14</sup>.

Now the phenomenological standpoint can be brought into sight only if we bracket the scientific world (in the sense of phenomenological *epochè*) and turn to an interruption of the validity of physical laws.

In one of his texts parallel to *Crisis* entitled: "Overthrow of the Copernican theory in the usual interpretation of a world view. The originary ark-earth does not move" (FARBER, 1940), Husserl emphasized the role of *relativity* of natural laws such as it arises from Michelson's experiment, dwelling on natural scientific *naïveté*<sup>15</sup>. Even though our new understandings may overturn the fundamental sense of the earth as ground, this overturning is possible only because of an unmoving earth. (ROTH, 2014, p. 10).

In the shift to a Copernican worldview, this unmoving earth has not disappeared but has become sedimented into our common sense, in everyday common sense, as the fundamental condition for conceiving of anything such as relative motion. Therefore, even though we eventually come to understand the earth as a thing moving among things, the unmoving earth remains the condition that

---

<sup>13</sup> «Nach dem Fizeau'schen Versuche nehmen bewegte Flüssigkeiten den Aether nicht mit, während der Michelson'sche Versuch sich ohne Weiteres verstehen lässt, wenn man annimmt, dass die Erde den Aether mitnehme. Warum sollte die Mitnahme des Aethers nicht von der Grösse der Körper abhängig sein? Würde nicht der Michelson'sche Versuch vielleicht positiv ausfallen, wenn man ihn in genügender Entfernung von einem Himmelskörper anstellen könnte» (Einstein, 1920b: 466).

<sup>14</sup> «Es ist also klar, dass ein an der Erdoberfläche befindliches Fernrohr zur Beobachtung des Sternes genau vertikal gestellt werden müsste, genau wie wenn eine Translationsgeschwindigkeit der Erde gar nicht vorhanden wäre» (Einstein, 1920b: 467). In his Princeton's *Lectures* Einstein goes in greater detail about this experiment: «On the other hand, the Maxwell-Lorentz equations have proved their validity in the treatment of optical problems in moving bodies. No other theory has satisfactorily explained the facts of aberration, the propagation of light in moving bodies (Fizeau), and phenomena observed in double stars (De Sitter). The consequence of the Maxwell-Lorentz equations that in a vacuum light is propagated with the velocity  $c$ , at least with respect to a definite inertial system  $K$ , must therefore be regarded as proved. According to the principle of special relativity, we must also assume the truth of this principle for every other inertial system. Before we draw any conclusions from these two principles we must first review the physical significance of the concepts "time" and "velocity"» (Einstein, 1956<sup>5</sup>: 28).

<sup>15</sup> Husserl first became acquainted with Einstein's work when Oskar Becker wrote his habilitation paper under Husserl's guidance (Becker, 1923). See also Becker, 1954. Yet, Husserl seems to have familiarized himself with the theory of general relativity rather early primarily through Erwin Freundlich's "Die Einsteinsche Gravitationstheorie: die Stellung der allgemeinen Relativitätstheorie Zu den Hypothesen der klassischen Mechanik" 1917 and Einstein's "Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie" 1919 (Hartimo, 2016).

makes any movement intelligible.

From his standpoint, Husserl provides the fundamental argument for why the earth does not move, and even when it eventually comes to move, this is only because a non-moving earth is the essential experience upon which the understanding of movement and rest come to emerge and to be constituted. (HIMANKA, 2005, p. 634).

Following the same phenomenological schema, Pierre Kerszberg affirms that: "The motion of the earth, as it revolves about its axis or around the sun, is never perceived as such". (KERSZBERG, 1987, p. 196). With Merleau-Ponty, we are able to claim that the «earth is neither at rest nor in movement, it is on this side of rest and movement, according to a type of being that includes all further possibilities of experience». In fact, there is a possibility of reality: the earth as a pure fact, the cradle, the basis and the ground of all experiences. (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 166).

Thus, Husserl continues to emphasize that: "We Copernicans, we moderns say: the earth is not the 'whole of nature'; it is one of the stars in the infinite world-space. The earth is a globe-shaped body, certainly not perceivable in its wholeness all at once and by one person. Yet, it is a body". (FARBER, 1940, p. 308).

The result of these considerations is that each body moves or could move in relation to the earth-basis (*Erdboden*). For bodies, there is an open horizon of possible movements, and these open horizons are deeply seated in our actual (*wirklich*) world. The worldview, which constitutes the world according to open horizons, grants that rest is given as something decisive and absolute, and likewise, motion; that is to say, they are given at the first level in itself of constitution of the earth as basis. Rest and movement are given absolutely in relation to the earth as a basis. (FARBER, 1940, p. 309).

As long as I do not have a representation of a new ground, as one such that the earth can have in its coherent and circular orbit the sense as a self-contained body in motion and at rest, and as long as I have not acquired a representation of an exchange of grounds such that both grounds become bodies, just so long is the earth itself really the ground, but not a body. The earth does not move, I may say perhaps it is at rest. (FARBER, 1940, p. 313).

For this reason, Husserl's position takes for granted that the earth is only one of the accidental physical bodies in the world [*Weltkörper*], one among others, and that it would be curious to believe after Copernicus that the earth is the midpoint of the world "merely because by accident we live on it", favoured even by its "rest" in

relation to which everything movable does move.

Yet, immediately Husserl raises a question: How within the extended or newly designed "*Weltanschauung*" do movements and rest acquire their true meaning, compelling intuition and evidence? To decide this, one might look at the new conception of space-time and natural-causal laws (FARBER, 1940, p. 313), but rather he has to puzzle out how it is that bodies are in real and possible motion, and each possibility is always an open possibility in reality, extension and direction changes. For this reason, these are also real and possible bodies, and correlative bodies are actually experienced or possibly experienced in their real movements, changes, etc., in their real circumstances. (FARBER, 1940, p. 313).

These possibilities are possible a manner of *being-in-relation* for each body which the scientists deal with and, therefore, they account for "modi" of the earth constitution, for reshaping open conceptual possibilities pertaining world manifolds. (FARBER, 1940, p. 310). For the scientist, who deals with not "actualities" but "*ideal possibilities*", not predicatively formed actuality complexes but predicatively formed eidetic affair-complexes, "the ultimately grounding act is not experience but rather the *seeing of essences*". (HUSSERL, 1982, p. 16).

This does mean that consequently, as Husserl repeats,

[...] the essence of purely eidetic science consists of proceeding in an exclusively eidetic way, from the start and subsequently the only predicatively formed affair-complexes are such as have eidetic validity and can therefore be either made originarily given immediately, as grounded immediately in essences originarily seen or else can become inferred from such axiomatic predicatively formed affair-complexes by pure deduction. (HUSSERL, 1982, p. 16-17).

Thus, phenomenological Relativity raises in all possible conceptual kinesthetic schema, or in other words, in all essential determinations of body motility. If we accept scientific achievements "the earth becomes a world-body" and it follows that rest and motion cease to be absolute: motion and rest necessarily become relative. (FARBER, 1940, p. 310-311).

As we explained above, Husserl sees a primordial distinction between a physical body (a thing) and a lived body. A physical body is something that has a place and can move or rest. A lived body, in contrast to that, is a zero-point of all orientation. As a point of reference for the movement or rest of the physical bodies, a lived body does not move in the sense physical bodies do. The movement of the

Why Relativity needs Phenomenology?

Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

physical bodies and the “I move” of the lived body are essentially different. (HIMANKA, 2000, p. 68). According to Husserl, however, we have the earth as a body, the Copernican earth, and we also have the original earth of our experience, which is not a body. Whereas the first concept is empirical, concerning physical sciences, the second is transcendental, pertaining to phenomenological inquiries.

In fact, in the *incipit* of Husserl’s manuscript we find out that: “Regardless of their many repetitions and corrections, the following pages are, in any case, foundational for a phenomenological theory of the origin of spatiality, corporeality, Nature in the sense of the natural sciences, and therefore for a transcendental theory of natural scientific cognition”. (FARBER, 1940, p. 307).

In the wake of these considerations, Husserl does not want to deny the scientific evidence the Copernican theory gained, but rather to address the scientific development towards a more original or primitive level of constitution without which the scientific enterprise does not have sense or value. (HIMANKA, 2005, p. 641).

Physics aims to become *transcendental* in precisely the same sense as mathematical analysis and geometry. They investigate the ideal *a priori* laws under which the pure *possibilities* of consciousness stand, and rule out all questions concerning actual existence. At the same time, Weyl’s “Pure Infinitesimal Geometry” is *pure* in just this sense and is accordingly proposed as a World Geometry: a formal ontology, or *theory of theories* for classical field physics. In this sense, Weyl’s investigations concerning space and time represent a good example of the analysis of essences (*Wesensanalyse*) striven for by phenomenological philosophy. (WEYL, 1952, p. 133; VAN DALEN, 1984).

Everything actual (*Wirkliche*), which is present in the world, is a manifestation of the world metric: physical concepts are none other than geometrical ones. The sole distinction subsisting between geometry and physics is that geometry probes what lies in the essence (*Wesen*) of metrical concepts, but physics ascertains the laws through which the actual world (*wirkliche Welt*) is distinguished among all the four-dimensional metrical spaces according to the geometry. (WEYL, 1918, p. 385). For this purpose, Weyl with Husserl tries to set the actual world (*wirkliche Welt*) upon the background of *possibilities* (of the spacetime continuum with its field structure), which is the occurrence of geometry in physics. (WEYL, 1924, p. 81; RYCKMANN, 2005).

The coordinates, by themselves, for instance, no longer express metric relations, but only the *neighbourness* of the things described, whose coordinates differ but little from one another. All transformations of the coordinates have to be admitted so long as these transformations are free from singularities. Only such equations as are

covariant in relation to arbitrary transformations in this sense have meaning as expressions of general laws of nature (*postulate of general covariance*). (EINSTEIN, 1936, p. 368).

The first aim of the General Theory of Relativity was a preliminary statement which, by giving up the requirement of constituting a closed thing in itself, could be connected in as simple a manner as possible with the *facts directly observed*. For this reason, physics constitutes a logical system of thought which is in a state of evolution, and whose basis cannot be obtained through distillation by any inductive method from the experiences lived through, but which can only be attained by free invention. (EINSTEIN, 1936, p. 381).

Referring to Husserl's phenomenology, as far as I can see, Einstein concludes that:

in our time a new and original thought is beginning to emerge. If this time has produced a progress of the epistemological sphere, so in fact it seems to me that we could not give for granted any reasonable ways that bring us from the *Erleben* (experiencing) to the conceptual *Erfassen* (knowledge) of things, since every thought is founded on a *free* theoretical construction, which systematically derives through sense experiences. (EINSTEIN, 1941, p. 2).

#### 4. PHENOMENOLOGY OF TIME IN AN EINSTEIN'S BRIEF MANUSCRIPT

The following excerpts from one of Einstein's manuscripts show the adherence to an authentically phenomenological point of view about the time problem. Even here Einstein applies a clearly phenomenological representation of the question, drawing out similar terminological expressions:

The physical time-concept answers to the time-concept of the extra-scientific thinking (*des außer-wissenschaftlichen Denkens*). Now, the latter has its root in the time-order of the experiences (*in der zeitlichen Ordnung der Erlebnisse*) of the individual, and this order we must accept as something primarily given. I experience the moment "now," or, expressed more accurately, the present sense-experience (*das jetzige Sinnen-Erlebnis*) combined with the recollection of (earlier) sense-experiences. That is why the sense-experiences seem to form a series, namely the time-series indicated by "earlier" and "later." The experience-series is thought of as a one-dimensional continuum



(*Erlebnisreihe wird als eindimensionales Kontinuum gedacht*). Experience-series can repeat themselves and can then be recognized. They can also be repeated inexactly, wherein some events are replaced by others without the character of the repetition becoming lost for us. In this way we form the time-concept as a one-dimensional frame which can be filled in by experiences in various ways. (EINSTEIN, 1929, p. 1)<sup>16</sup>.

Therefore, according to Einstein, on the one hand, all our thoughts and concepts are called up by sense-experiences and have a meaning only in reference to these *sense-experiences* (*Erlebnisse*); on the other hand, they are products of the spontaneous activity of our way of thinking; they are thus in no way logical consequences of the contents of these *sense-experiences*. (EINSTEIN, 1929, p. 1).

In his 1904 *Lectures* on "Internal Time-Consciousness", Husserl focuses on the objective flow of time in consciousness and then he pointed out the subjective conditions of the possibility of an intuition of time and a pure knowledge of time. According to Husserl, we assume not the time of the world of experience but the immanent time of the flow of consciousness. (HUSSERL, 1969, p. 23).

If, on the basis of this, we aim to grasp the *essence* of a complex of abstract notions we must for the one part investigate the mutual relationships between the *concepts* and the assertions made about them; for the other, we must investigate how they are related to *experiences*. As far as the way in which concepts are connected with one another and with the experiences is concerned, for Einstein there is no difference in the principle between the concept-systems of science and those of daily life. The concept-systems of science have grown out of those of daily life and have been modified and completed according to the objects and purposes of the science in question. The more universal a concept is, the more frequently it enters into our thinking; and the more indirect its relation to sense-experience, the more difficult it is for us to comprehend its meaning; this is particularly the case with pre-scientific concepts that we have been accustomed to using since childhood.

However, the phenomenological problem of the relationship between time-consciousness and real being arises up from these considerations:

The same series of experiences answer to the same subjective time-intervals. The transition from this "subjective" time (*Ich-Zeit*) to the time-concept of pre-scientific thought is connected with the formation

<sup>16</sup> This is a draft paper of the Einstein's article published in 1926 on the Encyclopedia Britannica (See Einstein, 1926).

of the idea that there is a real external world (*Außenwelt*) independent of the subject. In this sense the subjective experience (*subjektive Erlebnis*) is made to correspond to the objective event (*das objektive Ereignis*). In the same sense, there is attributed to the “subjective” time of the experience a “time” of the corresponding “objective” event. In contrast with experiences external events and their order in time claim validity for all subjects. (EINSTEIN, 1929, p.1).

If in Husserl's *Lectures*, it was considered senseless to call into question the external time objectivity as the thingly being, this process of objectification, in Einstein's conception, would encounter no difficulties were the time-order of the experiences corresponding to a series of external events the same for all individuals. In the case of the immediate visual perceptions of our daily lives, this correspondence is exact; this is why the idea that there is an objective time-order became established to such an extraordinary extent.

In working out the idea of an objective world of external events (*der Idee einer objektiven Ereigniswelt*) in greater detail, it was found necessary to make events and experiences depend on each other in a more complicated way. This was at first done by means of rules and modes of thought instinctively gained, in which the conception of space plays a particularly prominent part. This process of refinement leads ultimately to natural science. The measurement of time is effected by means of clocks. A clock is a thing which automatically passes in succession through a (practically) equal series of events (period). (EINSTEIN, 1929, p.2).

We might say that the number of periods, or clock-time (*Uhrzeit*) elapsed, serves as a measure of time. At this level, we are well aware of reaching an *essential* meaning of “time” that is intersubjectively constituted. Nevertheless, the meaning of this definition is at once clear if the event occurs in the immediate vicinity of the clock in space;

for all observers then observe the same clock-time simultaneously with the event (by means of the eye) independently of their position. Until the theory of relativity was propounded it was assumed that the conception of simultaneity had an absolute objective meaning also for events separated in space. (EINSTEIN, 1929, p.2).

Why Relativity needs Phenomenology?

Éidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

The concept “material object” must, therefore, be available if concepts concerning space are to be possible. The *essence* of the concept *object* is a means of taking into account the persistence in time or the continuity, respectively, of certain groups of *experience-complexes*. The existence of objects is thus of a conceptual and subjective nature, and the meaning of the concepts of objects depends wholly on their being intuitively connected with groups of elementary *sense-experiences* (*Erlebnisse*)<sup>17</sup>. This connection is the basis of the illusion which makes primitive experience appear to inform us directly about the relation of material bodies (which exist, after all, only in so far as they are thought).

This assumption was demolished by the discovery of the law of propagation of light. For if the velocity of light in empty space is to be a quantity that is independent of the choice (or, respectively, of the state of motion) of the inertial system to which it is referred, no absolute meaning can be assigned to the conception of the simultaneity of events that occur at points separated by a distance in space. Rather, a special time must be allocated to every inertial system. If no co-ordinate system (inertial system) is used as a basis of reference there is no sense in asserting that events at different points in space occur simultaneously. It is in consequence of this that space and time are welded together into a uniform four-dimensional continuum. (EINSTEIN, 1929, p. 2).

167

Therefore, space and time exhibit so many noted and significant analogies. Husserl claimed that consciousness of space belongs in the sphere of phenomenological givens; thus, the consciousness of space is the lived experienced in which intuition of space as a perception and phantasy takes place. In fact, if we abstract all transcendental interpretation and reduce perceptual appearance to the primary given content, the latter yields the continuum of the field of vision, which is a twofold, continuous multiplicity. Rather, Husserl affirms that the objective world of real things and events are all transcendencies, in truth, space and reality are not

---

<sup>17</sup> See also the interesting analyses carried out by Weyl, 1918: 88. He affirms: «By “sense-experiences” I mean what I experience, exactly as I experience it. It do not mean real physical or even physical processes which occur in a definite psychic-somatic individual, belong to a real world and, perhaps, correspond to the direct experiences».

transcendent in a mystical sense; they are not “thing in themselves” but just phenomenal space, phenomenal *spatio-temporal* reality, the appearing spatial form and the appearing temporal form. (HUSSERL, 1969, p. 23-24).

However, for Husserl, if one speaks of a “coincidence” of the exhibit with that which is exhibited, it is by no means the coincidence of a consciousness of identity whose correlate is one and the same. If we distinguish between a sensed temporal datum and a perceived temporal datum, we also must distinguish between an objective time and the phenomenological datum through whose empirical apperception the relation to objective time is constituted. What is phenomenologically constituted is finally objective being, the one infinite objective time, in which all things and events (material things with their physical properties and minds with their mental states) have their definite temporal positions which can be measured by clocks and chronometers. (HUSSERL, 1969, p. 25-26).

Then, Husserl points out:

The object, however, is not merely the sum or complex of this content, which does not enter into object at all. The object is more than the content and other than it. Objectivity belongs to “experience”, that is, to the unity of experience, to the lawfully experienced context of nature. Phenomenologically speaking, objectivity is not even constituted through “primary” content but through characters of apprehension and the regularities which pertain to the *essence* of these characters. It is precisely the business of the phenomenology of cognition to grasp this fully and to make it completely intelligible. (HUSSERL, 1969: 27).

*“Was Einstein influenced by Husserl or was it the other way round ?”<sup>18</sup>  
An Answer for some conclusive remarks.*

The search for objective knowledge purports to aim at a reality independent of our experience of it, yet we find ourselves dependent upon our sense experience as the only possible access to this purportedly independent reality that is the object of science. Husserl’s phenomenological point of view reveals how this aim is

---

<sup>18</sup> Here I borrow Quora’s question about the relationship between Einstein and Husserl. For this see: <https://www.quora.com/Was-Einstein-influenced-by-Husserl-or-was-it-the-other-way-round/answer/Chingo-Huan-Mare#>.

understandable, and, as the major developments in twentieth-century physics have shown, how science must take account of the role of the observer and the way that variously mathematically structured forms of space and time play a key role in capturing the phenomena scientists describe and explain.

What this short paper claims to prove is the epistemological evidence of an unavoidable gap between purely formal sciences (sciences of essences) and the empirical sciences for which they provide the foundation or, to put it differently, between the *essences* and pure *possibilities* that are described through the formal sciences and the concrete objects that they purport to capture.

The relativity of even the most formal sciences or the natural sciences that seem to have left behind any reference to the limitations of human subjectivity through their reliance upon precisely measurable, abstract and quantifiable properties of objects is an illusion, and the rootedness of scientific theory in the practical concerns of an embodied and knowing agent who actually does the measurements, performs the science, and is the locus of that *objective* knowledge that purports to have made itself independent of any relationship to subjective human perceptions.

169

Another key theme is the way that all empirical sciences are grounded in a pure science of essences, but in this case the reference back to the realm of the concrete and the empirical is less in terms of the objects of knowledge than the agents who actually undertake the process of scientific investigations and other forms of the search for knowledge.

At the same time, I endeavour to explain how the insights Weyl gleaned from Husserl played an important role in his scientific work, and then by showing how Einstein's major work exhibit important parallels to Weyl's work, thereby establishing phenomenology both as an indirect historical influence and a systematic underpinning for Einstein's work in theoretical physics. In so doing, this paper seeks to show how some of the most basic problems that Einstein addresses have a kinship not just to problems addressed in a completely different context by Edmund Husserl's phenomenology and his circle, but also to perennial problems in ontology and epistemology that go back to Kant, Hume and Leibniz.

The conclusion seems to suggest that it not only shows how phenomenology both historically and systematically provides a backdrop for Einstein's work; my thesis actually situates issues in twentieth-century scientific thought against the backdrop of a philosophical development, and perhaps the most original idea of this study consists not just in showing how phenomenology influenced Einstein, but also how Einstein's work on relativity had an important influence on the work of the most important phenomenologists of the twentieth century, namely Edmund Husserl in *Crisis of European Sciences* and in his later works.

### REFERENCES

- BECKER, O. *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalische Anwendung*. Tübingen: Max Niemeyer, 1923.
- \_\_\_\_\_. *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*. Freiburg/München: Karl Alber, 1954.
- BOI, L. *Le problème mathématique de l'espace*. New York-Berlin: Springer, 1991.
- BOWER, M. "Husserl's Concept of the *Vorwelt* and the Possible Annihilation of the World". *Research in Phenomenology*, 2015. (45) p. 108–116.
- EINSTEIN, A. *Relativity. The special and general Theory*, New York, H.Holt & C., 1920a
- \_\_\_\_\_. Lecture on the Special Theory of Relativity. In: *The Collected Papers*, Princeton: University Press, 1920b.
- \_\_\_\_\_. On the electrodynamics of moving bodies. In: *The Principle of Relativity*, London: Methuen and Company, 1923a.
- \_\_\_\_\_. On the General Theory of Relativity. In: *The Collected Papers*. Vol. XIII. Princeton: University Press, 1923b.
- \_\_\_\_\_. On Space-Time. In: *Encyclopædia Britannica*, 1926. <https://www.britannica.com/topic/Albert-Einstein-on-Space-Time-1987141>
- \_\_\_\_\_. Einstein's Letter to Hermann Vollmer. 30.10.1929. *Ruth and Hermann Vollmer papers, Manuscripts and Archives Division*. The New York Public Library. Astor, Lenox, and Tilden Foundations. 1929.
- \_\_\_\_\_. Physics and Reality. *Franklin Institute Journal* (221), 313–347. Also reprinted in *Zeitschrift für freie deutsche Forschung*, 1 (1), 5–19 and no. (2), 1–14 (1938);
- \_\_\_\_\_. Ms 2-136-1, The Jewish National and University Library. Israel: The Hebrew University of Jerusalem, 1941.
- \_\_\_\_\_. *The Meaning of Relativity*. Princeton: University Press, 1956.
- \_\_\_\_\_. Physics, Philosophy and Scientific Progress. *Physics Today*. (58-6). 2005. <http://dx.doi.org/10.1063/1.1996474>.
- FARBER, M. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- FEIST, R. *Husserl and the Sciences: Selected Perspectives*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Gethmann, C.F. «Hermeneutische Phänomenologie und logische Intuitionismus. Zu O. Beckers *Mathematische Existenz*». In: A. Gethmann-Siefert & J. Mittelstrass (Eds.). *Die Philosophie und die Wissenschaften - Zum Werk Oskar Beckers*. München: Fink Verlag, 2002, p. 87-108.
- GRALLAND, H. *Husserl, Einstein, Weyl, and the Concepts of Space, Time, and Space-Time*. Third International Conference on the Nature and Ontology of Spacetime. Canada: Concordia University Montreal, 2008.
- \_\_\_\_\_. The Phenomenology of Space and Time: Husserl, Sartre, Derrida. In: S. Wuppuluri & G. Ghirardi (Eds.). *Space, Time, and the Limit of Human Understanding*. New York: Springer, 2017.
- HARTIMO, M. Husserl's Scientific Context 1917-1938, a look into Husserl's private library. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2016, (15-1).

Why Relativity needs Phenomenology?

Éidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.



- HUSSERL, E. Notizen zu Raumkonstitution (I) and (II). In: *Philosophy and Phenomenological Research* (1/2), 1940, p. 21-37; 217-226.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). R. Boehm (Ed.). Husserliana X. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901). Ed. L. Eley. Husserliana XII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970a.
- \_\_\_\_\_. *Logical Investigations*. London-New York: Routledge, 1970b.
- \_\_\_\_\_. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. ed. S. Strasser. Husserliana I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973a.
- \_\_\_\_\_. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Ed. Walter Biemel. Husserliana II. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973b.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. ed. Iso Kern. Husserliana XV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973c.
- \_\_\_\_\_. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. ed. U. Claesges. Husserliana XVI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973d.
- \_\_\_\_\_. *Formale and transzendente Logik*. In: *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. ed. P. Janssen. Husserliana XVII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. ed. E. Holenstein. Husserliana XVIII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- \_\_\_\_\_. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. ed. W. Biemel. Husserliana VI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. K. Schuhmann. Husserliana III/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. ed. Fred Kersten. Collected Papers II. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. ed. I. Strohmeyer. Husserliana XXI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. Ed. Ursula Panzer. Husserliana XIX. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. eds. T. Nenon and H.R. Sepp. Husserliana XXVII. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. ed. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Collected Papers III. The Hague: Martinus Nijhoff, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. ed. R. N. Smid. Husserliana XXIX. Dordrecht: Kluwer, 1992.

- \_\_\_\_\_. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11.* ed. Ursula Panzer. Husserliana XXX. The Hague: Kluwer, 1995.
- \_\_\_\_\_. Foundational Investigation of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature. In: P. McCormick & F. Elliston. *Husserl's Shorter Works*. Ind.: University of Notre Dame Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. Overthrow of the Copernican theory in the usual interpretation of a world view. The originary ark, earth, does not move. Foundational investigations of the phenomenological origin of the corporeality of the spatiality pertaining to nature in the first sense of the natural sciences. In L. LAWLOR & B. BERGO (eds.). *Husserl at the limits of Phenomenology. Including texts by Edmund Husserl*. Noyes St. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. ed. R. D. Rollinger. Husserliana XXXVI. Dordrecht: Kluwer, 2003.
- KANT, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1786. B. Erdmann, Paul Menzer and Alois Höfler (Eds.). Kants Gesammelte Schriften IV. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysik II, Kant's gesammelte Schriften*. Band 18 (III/Band 5) Metaphysik. 2. Hälfte. Kants Gesammelte Schriften XVIII. Berlin, Boston: De Gruyter, 1995.
- KERSZBERG, P. *The Invented Universe, The Einstein-De Sitter Controversy (1916-17) and the Rise of Relativistic Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1962.
- \_\_\_\_\_. Husserl's Concept of Nature. In: Silvermann H.J., Barry J. (ed.). *Texts and Dialogues: On Philosophy, Politics and Culture*, New York: Humanity Books, 1992.
- Ryckman, T.A. *Weyl's Debt to Husserl: The Transcendental Phenomenological Roots of the Gauge Principle*. Oxford: Symmetry Workshop, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Reign of Relativity. Philosophy and Physics 1915-1925*. Oxford: University Press.
- VAN DALEN, D. Four letters from Husserl to Weyl. *Husserl Studies*. 2005. (1) 1-12.
- WEYL, H. (1918). *Das Continuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*. Leipzig: Veit & Comp., 1984.
- \_\_\_\_\_. Geometrie und Physik. *Die Naturwissenschaften*. 1931. (19), 49-58.
- \_\_\_\_\_. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton: University Press, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Space-Time-Matter*. New York: Dover, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Erkenntnis und Besinnung*. Lausanne: Librairie de l'Université, 1956.
- ZAHAVI, D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005.
- ZHOK, A. The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. 2012, XI, 99-130.
- \_\_\_\_\_. Possibility and Consciousness in Husserl's Thought. *Husserl Studies*. 2016. 32 (3), 213-235.

Submitted: May 14, 2019

Accepted: June 12, 2019

Why Relativity needs Phenomenology?

Éidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein.

## Sovranità come narrazione in Paul Ricoeur

### Sovereignty as narration in Paul Ricoeur

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Stefania Mazzone

Professore associato di Università degli Studi di Catania<sup>1</sup>

173

#### RIASSUNTO

L'articolo intende evidenziare attraverso l'analisi di alcune opere specifiche di Paul Ricoeur -quelle che indagano i rapporti tra storia e verità, identità e oblio-la relazione in cui l'autore pone la costruzione dell'identità individuale in quanto processo metaforico e performativo e quella dell'identità collettiva in quanto espressione drammatica, con i processi narrativi, che riguardano le percezioni individuali e le raffigurazioni sociali. Ne consegue una teoria della rappresentazione dell'alterità, della costruzione identitaria e della narrazione della sovranità che impiega le categorie ermeneutiche ed euristiche di una fenomenologia in trasformazione dinamica. In questa prospettiva, si rinviene la posizione funzionale di concetti in definizione quali la memoria, il ricordo, l'oblio, in relazione al rapporto tra l'individuo e la sua storia, così come di una comunità col proprio racconto. Ne emerge una concezione della sovranità quale metafora di identità in bilico che Ricoeur considera stabilizzarsi solo nell'equilibrio delle alterità e nello scambio delle narrazioni. Ne consegue la necessità di una riorganizzazione filosofica, politica, ma anche storiografica quale urgenza di ridefinizione continua e permanente del mito narrativo, in un confronto incessante e vitale con le narrazioni individuali e collettive degli altri. Lo stesso monito etico e politico che Ricoeur ci lascia nei suoi ultimi scritti.

#### PAROLE CHIAVE

Sovranità; Nazione; Comunità; Memoria; Identità; Migrazioni

---

<sup>1</sup> Email: [smazzone@unict.it](mailto:smazzone@unict.it)

## ABSTRACT

The article aims to highlight through the analysis of some specific works by Paul Ricoeur -those investigating the relationship between history and truth- identity and oblivion, the relationship in which the author places the construction of individual identity as a metaphorical and performative process and that of collective identity as a dramatic expression, with narrative processes, concerning individual perceptions and social representations. The result is a theory of the representation of otherness, of the construction of identity and of the narration of sovereignty that employs the hermeneutic and heuristic categories of a phenomenology in dynamic transformation. In this perspective, we find the functional position of concepts in definition such as memory, remembering, oblivion, in relation to the relationship between the individual and his history, as well as of a community with its own narrative. The result is a conception of sovereignty as a metaphor of identity in the balance that it considers to stabilize itself only in the balance of otherness and in the exchange of narratives. As a result, a philosophical, political, but also historiographic reorganization is needed as an urgent and permanent redefinition of the narrative myth, in an incessant and vital confrontation with the individual and collective narratives of others. The same ethical and political warning that he remembers leaving us in his last writings.

## KEYWORDS

Sovereignty ; Nation ; Community ; Memory ; Identity; Migration

Johann Christoph Adelung, autore settecentesco di un famoso dizionario tedesco, così definisce la nazione:

Composta da abitanti autoctoni di un territorio in quanto hanno una comune origine, parlano una lingua comune e, in un senso più specifico, sono distinti dalle altre genti per un loro modo caratteristico di pensare e di agire, ovvero per il loro spirito nazionale: e ciò indipendentemente dal costituire essi uno Stato, o dal loro vivere dispersi in più Stati. (ADELUNG, 1776, p. 488-489).

Si tratta di un concetto di nazione ove la questione territoriale o istituzionale è del tutto irrilevante. La definizione tiene conto di condizioni naturali e culturali, non politiche. L'origine comune attesta una identità biologica, mentre la lingua, una comunità culturale. Il modo caratteristico e comune di agire è considerato più costume, che legge. Anche nell'Illuminismo francese vige, si pensi a Voltaire, un concetto di nazione legato allo spirito comune, ai costumi, alle tradizioni, più che alle leggi. Una sorta di società civile, ovviamente borghese, viva e attiva, distinta dall'istituzione-Re, statica e passiva. Il passaggio dal costume alla legge, in ambito francese, è il passaggio proposto da Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi*, dove le leggi tendono ad interpretare "lo spirito della nazione". Di conseguenza, il "popolo" della

tradizione, quello amorfo e suddito, distinto dalla nazione quale definizione etnica, ora diventa nazione sotto leggi. Dunque leggi scritte da un legislatore al servizio della “messa in forma” della nazione, secondo la tradizione di Rousseau. Per gli intellettuali illuministi nazione significa libertà, emancipazione dalla condizione selvaggia, ma non ancora *politica*. Naturalmente, la politicizzazione del concetto si avrà con la Rivoluzione francese, e dunque, con l'accostamento al concetto di Stato. Ma intanto la stessa Germania andava alla ricerca di un concetto di nazione che politicizzasse un'istanza morale. Diversi pensatori tedeschi si rivolgeranno al passato “imperiale” per proporre la politicizzazione del concetto di nazione. In questo senso rimangono esemplari le idee di Herder, giovane “allievo” spirituale di Montesquieu, che rileva come le leggi e i governi siano “un'ombra”, mentre i costumi siano “il corpo” di un popolo. Il corpo vivente della nazione sarà l'oggetto del suo *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1785-1787), a partire dalla sua distanza dal concetto di Stato. L'esempio è quello dei Greci: lo spirito del popolo greco deriva dagli usi, dai costumi, dalla lingua, non dalla compagine statale che è cambiata in leggi e in territorio nel corso dei secoli. La coscienza del popolo è dunque “narrazione”, “storie tramandate”, linguaggio vivente, e non istituzioni o, ancor meno, “sangue”.

175

Il culturale che si fa naturale e viceversa, secondo anche la lezione del grande scozzese David Hume che nel saggio *I caratteri nazionali* (1748), evidenzia quegli aspetti individuali comuni che lasciano identificare un individuo con la propria nazione. Naturalmente Hume, da scettico empirista, rifiutava concezioni puramente naturalistiche o biologiche, riportando tutto al concetto di cultura e, dunque, di “storia”. L'organizzazione politica e sociale, quale fattore culturale, connota una nazione e i suoi caratteri e, di converso, la convivenza e la pratica della vita vissuta sotto certe regole uniforma gli individui ad un comune carattere nazionale. Certamente, rispetto alla concezione di Herder, quella di Hume rappresenta un concetto avanzato di nazione, laddove ai dati culturali si associa il dato politico dando vita, così, a quella concezione liberale ottocentesca inglese che da Mill a Bagehot, a Lord Acton, non parlò mai di “sangue e terra”. In Italia, così come in Germania, dove l'unificazione politica nazionale tardò ad arrivare, la letteratura come narrazione di storie finse da “simbolica nazionale”:

la storia è vista, idealisticamente, come svolgimento dello spirito della nazione, e la letteratura incarna e rappresenta più di ogni altra cosa tale spirito. In questo senso si ricostruisce (o si costruisce) una storia della letteratura nazionale. Si può sottolineare anzi come tale operazione assuma un'importanza maggiore proprio in quei paesi (come la Germania e l'Italia) dove lo Stato nazionale tarda a

costruirsi: sono proprio le nazioni che non sono ancora pienamente tali che avvertono di più la centralità del problema nazionale e si pongono nel XIX secolo il problema di inventare anche attraverso la letteratura una tradizione nazionale. (MORDENTI, 2007, p. 80).

La questione, dunque, sin dai suoi esordi, non è affatto di poco momento per la storia sociale, politica, culturale, istituzionale dell'Occidente. Si giocano qui concetti quali cultura, natura, razza, civiltà, legge, narrazione, universalità. E su questo ultimo punto si snoda la questione fondamentale per la nostra civiltà: universalismo o particolarismo culturale? Il concetto di "identità" entra in gioco ed in tensione se la cultura è una sola, eterna ed immutabile, in una realtà storica viva e cangiante. Analizzare strade di narrazione storica della nazione, piuttosto che di assetti istituzionali, o di teorie, comporta il confronto con la dimensione universalistica della Rivoluzione del 1789 a fronte di una contemporanea "chiusura" tedesca ridotta alla questione etnica. Si tratta di oscillazioni di senso che hanno vita da tre variabili che così definisce Tuccari:

[...] vi è in primo luogo la variabile *naturale*, in virtù della quale la nazione si definisce attraverso il riferimento a elementi quali la razza, l'etnia, la stirpe, la consanguineità o, più genericamente, un'origine comune. Vi è poi la variabile *culturale*, che fonda la nazione e le forme della coscienza nazionale su fattori quali la lingua, le tradizioni, la religione, le memorie storiche, lo "spirito del popolo", oppure, ancora, un complesso di relazioni più o meno stabili con un determinato territorio. E vi è infine la variabile *politica*, che pone al centro della nazione e dei meccanismi di riconoscimento da essa prodotti l'appartenenza -da realizzare o da consolidare- a un sistema di istituzioni politico-territoriali comuni, oppure il riferimento a una comune volontà politica. (TUCCARI, 2000, p. 25).

Le due ipotesi, quella francese e quella tedesca, viaggiano partendo dalla comune assunzione del dato di politicizzazione del concetto di nazione, in senso di agganciamento al sistema giuridico statale e, per strade diverse, attraversando le tragedie del '900, giungono alla postmodernità approdando alla tematica della narrazione.

"Ogni nazione è una costruzione di tipo testuale e ideologico, che permea di sé il canone letterario e insieme i discorsi critico scientifici". Questa frase di Foucault, applicata alle realtà nazionali globalizzate dai grandi esodi, delinea il concetto di un linguaggio appartenente ad ogni singola nazione ospitante, in tensione: sarà infatti testimone delle dinamiche evolutive del presente, ma contemporaneamente edificato su figure retoriche che trovano le sue origine nel concetto stesso di nazione moderna.



Secondo la tesi di Julia Kristeva, la produzione narrativa di una nazione è un processo dinamico risultante “dalla costante dialettica tra la temporalità continua e cumulativa del pedagogico con la strategia ripetitiva e ricorsiva del performativo”. (KRISTEVA, 1979). Dunque, la nazione come “denominatore simbolico”, della tradizione femminista, sarebbe strumento emancipativo e di incontro tra “diversi”. In particolare, per Bhabha la nazione non è più il segno della modernità all’ombra del quale le differenze culturali sono rese totalmente omogenee in una visione “orizzontale “ della realtà. (BHABHA, 1990). In seguito al crollo dei grandi imperi coloniali la nazione moderna quale entità monoculturale, diviene territorio di passaggio, agone e sostrato di culture diverse. Solo guardando alla storia, alle istituzioni, alle narrazioni, alle teorie elaborate da un’umanità “in movimento”, i concetti di “identità” e di “nazione”, lungi dal diventare ostacoli all’incontro, possono rappresentare terreno di dialogo e liberazione.

In questa prospettiva, risulta peculiare ed estremamente attuale la concezione narrativa della sovranità che Paul Ricoeur delinea nei suoi scritti. Ricoeur ricostruisce la dinamica che intercorre tra ipseità, identità personale ed identità collettiva come cuore della questione della sovranità politica, nella prospettiva della concreta storicità narrativa. Nello scritto del 1990, *Sé come un altro*, Ricoeur attua il passaggio dall’immaginazione come elemento dell’ipseità, alla concezione di una identità narrativa attraverso una visione analitica del linguaggio e la discussione dei rapporti tra agente e azione. La teoria dell’azione sembra in questo studio assumere una sua autonomia rispetto alla teoria del linguaggio. Una teoria autonoma dell’azione umana e del rapporto dell’azione con il suo agente. Una sintesi tra tradizione analitica e tradizione ermeneutica e fenomenologica, a premessa dell’identità stessa. Ma la persona che agisce ha una temporalità, una propria storia, di cui la dimensione analitica e fenomenologica, prese per sé, non danno ragione. Si verificherà, nell’ambito della ricostruzione storiografica della questione della temporalità del soggetto, la necessità di passare attraverso le opere sulla temporalità e il racconto degli anni Ottanta, per scoprirne le dimensioni identitarie collettive. (RICOEUR, 1983; 1984; 1985). In queste opere, come si vedrà più avanti nel dettaglio, si analizza la questione sollevata dalla *Filosofia della volontà I*, in termini di temporalità di quel cogito spezzato che si pone e si articola in una risposta di durata che per uscire da aporie e paradossi si sostanzia in racconto, una narrazione che omogeneizza le differenze, le contraddizioni, e conduce ad unità. Dal punto di vista della connessione tra azione, agente e sua identità, la *Filosofia della volontà* ha continuità proprio in *Sé come un altro*:

La nozione di identità narrativa, introdotta in *Tempo e racconto III*, rispondeva ad un'altra problematica: al termine di un lungo viaggio attraverso il racconto storico e il racconto di finzione, mi chiedevo se esistesse una struttura dell'esperienza in grado di integrare le due grandi classi di racconto. Formulavo allora l'ipotesi per la quale l'identità narrativa, sia di una persona che di una comunità, sia il luogo ricercato per questo chiasmo tra storia e finzione. Secondo la precomprensione intuitiva che noi abbiamo di tale stato di cose, non riteniamo forse le vite umane come più leggibili quando vengono interpretate in funzione delle storie che le persone raccontano in loro proposito? E queste storie di vita, a loro volta, non sono forse rese più intelligibili quando ad esse vengono applicati modelli narrativi – intrecci – improntati alla storia propriamente detta o alla finzione (dramma o romanzo)? Sembrava dunque plausibile ritenere valida la seguente catena di asserzioni: la comprensione di sé è un'interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va ad intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie. A questa apprensione intuitiva del problema dell'identità narrativa mancava una chiara comprensione di ciò che è in gioco nella questione stessa dell'identità quando viene applicata a delle persone o a delle comunità. La questione dell'incrociarsi fra storia e finzione deviava in qualche modo l'attenzione dalle notevoli difficoltà connesse alla questione dell'identità in quanto tale. Il presente studio è dedicato proprio a queste difficoltà. (RICOEUR, 1990, p. 202).

La teoria narrativa raggiunge la sua mediazione tra descrizione e prescrizione solo quando la dimensione del campo pratico ed etico entra a far parte della struttura stessa del racconto, fino alla visione della letteratura come laboratorio di sperimentazione retrospettiva nel senso pratico e predittiva in senso etico e politico. La costruzione di identità personale, così come di entità artificiali come la nazione, non può prescindere dal chiarimento circa le due principali forme di identità: l'identità come *medesimezza* e l'identità come *ipseità*. La questione della medesimezza pone al centro dell'analisi la permanenza nel tempo. Quando si considera il passare del tempo come sinonimo di cambiamento entra in crisi l'idea di identità come medesimezza:

Per questo motivo, la minaccia che esso rappresenta per l'identità è interamente scongiurata soltanto se si può porre, alla base della

similitudine e della continuità ininterrotta del cambiamento, un principio di *permanenza nel tempo*. Sarà, per esempio, la struttura invariabile di uno strumento, del quale si fossero progressivamente cambiati tutti i pezzi; è, poi, il caso, che ci tocca da vicino, della permanenza del codice genetico in un individuo biologico; ciò che qui permane è l'organizzazione di un sistema combinatorio; l'idea di struttura, opposta a quella di evento, risponde a questo criterio d'identità, il più forte che possa essere prodotto; essa conferma il carattere relazionale dell'identità, che non appariva nell'antica formulazione della sostanza, ma che Kant ristabilisce classificando la sostanza fra le categorie della relazione, in quanto condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravveniente a qualcosa che non cambia, per lo meno nel momento dell'attribuzione dell'accidente alla sostanza; la permanenza nel tempo diventa così il trascendentale dell'identità numerica. Tutta la problematica dell'identità personale ruoterà attorno a questa ricerca di un invariante relazionale, conferendo ad esso la significazione forte di permanenza nel tempo. (RICOEUR, 1990, p. 206-207).

179

Certamente Ricoeur aveva già affrontato più volte la questione del carattere, ed anche nel senso dell'identità nazionale. Ne *Il volontario e l'involontario* il carattere assumeva la modalità di "involontario assoluto", mentre dieci anni dopo, ne *l'Uomo fallibile* la questione era inserita nella non coincidenza tra finitezza e infinito, ove il carattere appariva come inscritto nell'ambito di quel finito determinante l'apertura al mondo. In *Sé come un altro* il carattere perde quella dimensione di immutabilità per acquisirne una di disposizione acquisita. In questo senso, medesimezza e ipseità non entrano in tensione, anzi, sembrano coincidere. Nel *mantenimento della parola data*, si riscopre la tensione tra medesimezza e ipseità, a favore di quest'ultima, ed è proprio nel mantenimento della parola e nella promessa che sostanzia la fondazione dell'artificio di una identità sociale:

A questo proposito, il mantenimento della promessa, come è stato ricordato in precedenza, sembra costituire in senso vero e proprio una sfida al tempo, un diniego di cambiamento: quand'anche il mio desiderio cambiasse, quand'anche io dovessi cambiare opinione, inclinazione, "manterrò". Non è necessario, perché faccia senso, porre il mantenimento della parola data nell'orizzonte dell'essere-per- (o verso) la-morte. La giustificazione propriamente etica della promessa, che si può desumere dall'obbligo di salvaguardare l'istituzione del linguaggio e di rispondere alla confidenza dell'altro nella mia fedeltà,

basta a se stessa. Questa giustificazione etica in quanto tale, dispiega le proprie implicazioni temporali, e cioè una modalità di permanenza nel tempo suscettibile di essere polarmente opposta a quella del carattere. Qui, precisamente, ipseità e medesimezza cessano di coincidere. Qui, di conseguenza, si dissolve l'equivocità della nozione di permanenza nel tempo. (RICOEUR, 1990, p. 213-214).

Ricoeur chiama *intervallo di senso* queste due modalità di temporalità, del carattere e del mantenimento della promessa, dove la mediazione è ancora nell'ordine della temporalità della nozione propria di identità narrativa, individuale e collettiva. Evidentemente, una rilevante differenza viene rilevata, nel percorso di Ricoeur, tra unicità, come individualità, e identità, come medesimezza invariabile. L'identità, in Ricoeur, non è mai invarianza nel tempo, al contrario, attraversamento del tempo di una medesima struttura etica, stabilità dell'unicità nella narrazione. Lo stesso Ricoeur ricorda come il concetto di carattere abbia compiuto un lungo ed articolato percorso nel contesto della sua riflessione. Già negli anni de *Le volontarie et l'involontaire*, il carattere si celava sotto il titolo di «involontario assoluto», tematizzando congiuntamente l'inconscio e «quello strato della nostra esistenza che non possiamo cambiare ma al quale dobbiamo *acconsentire*». La natura immutabile del carattere designava, dunque, quella prospettiva non scelta che introduceva la finitezza nel complesso dell'esperienza individuale del mondo e la limitatezza delle potenzialità dell'uomo-capace. Ne *L'homme faible*, infatti, il problema veniva approfondendosi sotto forma di non coincidenza tra finitezza e infinito (la pascaliana *sproporzione*), mentre il carattere si annunciava «come la maniera di esistere secondo una prospettiva finita determinante la mia apertura al mondo delle cose, delle idee, dei valori, delle persone». In *Soi-même comme un autre* il carattere viene interpretato in relazione all'identità individuale, nei termini di una «disposizione acquisita», tendenzialmente permanente, che annuncia, per differenza, l'altra polarità identitaria che è quella dell'*ipse*. (GIAMBETTI, 2013). Nel mantenimento della promessa, questione fondativa per ogni concezione di sovranità politica, si attua il contrasto tra stabilità, medesimezza del carattere e *ipseità*. L'identità narrativa pone una mediazione in un intervallo temporale tra due polarità: un limite inferiore, confuso tra *idem* e *ipse*, e un limite superiore dell'*ipse* stesso. Ricoeur passa dunque in rassegna i filosofi analitici inglesi, quali Locke e Hume sul rapporto tra identità e memoria, nel primo caso, e immaginazione e credenza, nel caso di David Hume, nella sintesi ulteriore costituita dalla posizione di Derek Parfit, posizione riduzionistica e impersonale:

A mio parere, ciò che la concezione riduttiva riduce non è soltanto, né a titolo primario, (l'esser) sempre mio del vissuto psichico [...], ma

più fondamentalmente, prima di ogni altra cosa, la neutralizzazione del corpo proprio. Allora, la vera differenza fra concezione riduzionistica e concezione riduzionistica non coincide in alcun modo con il sedicente dualismo fra sostanza spirituale e sostanza corporea, ma fra appartenenza sempre mia e descrizione impersonale. Nella misura in cui il corpo proprio costituisce una delle componenti del(l'esser) sempre mio, il confronto più radicale deve mettere in presenza le due prospettive sul corpo, il corpo mio e il corpo come un corpo fra i corpi. In questo senso, la concezione riduzionistica, sottolinea la riduzione del corpo proprio al corpo qualunque. Questa neutralizzazione, in tutte le esperienze di pensiero che faremo emergere, facilita che il discorso sul corpo si focalizzi sul cervello. Il *cervello*, infatti, differisce da molte parti del corpo, e del corpo tutto intero in quanto esperienza integrale, per il fatto che esso è privo di qualsiasi statuto fenomenologico e, dunque, del tratto dell'appartenenza sempre mia. (RICOEUR, 1990, p. 223).

181

Già in *Tempo e racconto*, Ricoeur, aveva rilevato che la costruzione dell'intreccio permette di inserire nella permanenza del tempo, anche la diversità, l'instabilità. Ciò si evince, in primo luogo, dal passaggio dall'azione al personaggio, individuale o collettivo, come il *popolo*, nella sua dialettica tra medesimezza e ipseità. L'intreccio evidenzia un rapporto tra concordanza e discordanza sempre al limite di metterne in rischio l'identità: la *configurazione* è, appunto, l'arte di sintetizzare concordanza della composizione dei casi, secondo la lezione di Aristotele, e rovesci di fortuna. L'evento narrativo partecipa dell'instabilità strutturale della concordanza discordante dell'intreccio: è discordante in quanto tale e concordante nell'azione di far proseguire la storia. L'identità del personaggio è costruita nell'intreccio, dove l'evento, l'inaspettato, inseriscono discordanza nella concordanza del carattere:

Da tale correlazione *fra* azione e personaggio del racconto scaturisce una dialettica *interna* al personaggio, che è l'esatto corollario della dialettica di concordanza e discordanza, che viene dispiegata dalla costruzione dell'intreccio dell'azione. La dialettica sta in ciò che, secondo la linea di concordanza, il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro. Secondo la linea di discordanza, questa totalità temporale è minacciata dall'effetto di rottura provocato dagli eventi imprevedibili che la costellano di interpunzioni (incontri, incidenti, ecc.); la sintesi concordante-discordante fa sì che la contingenza dell'evento

contribuisca alla necessità in qualche modo retroattiva della storia di una vita, sulla quale si modula l'identità del personaggio. Il caso è, così, tramutato in destino. E l'identità del personaggio, che si può dire esser costruito nell'intreccio, non si lascia comprendere altrimenti che all'insegna di tale dialettica [...]. La persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* "esperienze". (RICOEUR, 1990, p. 239).

Entra prepotentemente in campo una teoria etica correlata con la questione dell'identità. Il racconto letterario si radica, infatti, nel racconto orale, dove, citando Benjamin, raccontare è l'arte dello scambiare esperienze, esercizio di saggezza. L'*ipse* risulta profondamente etico nel suo piano assertivo, di impegno morale. Il mantenimento della promessa risulta essere un impegno etico al di là della stabilità del carattere, unità data dall'assertività non del *Chi sono io?* Ma dell' *Eccomi!*:

Situando la teoria narrativa nel punto di cerniera della teoria dell'azione e della teoria morale, abbiamo fatto della narrazione una transizione naturale fra descrizione e prescrizione; per questo, nelle ultime pagine dello studio precedente, la nozione di identità narrativa ha potuto fungere da idea guida per una estensione della sfera pratica al di là delle azioni semplici, descritte nel quadro delle teorie analitiche dell'azione; ora, proprio queste azioni complesse vengono rifigurate dalle finzioni narrative ricche di anticipazioni di carattere etico; raccontare, si è osservato, significa dispiegare uno spazio immaginario per esperienze di pensiero, in cui il giudizio morale si esercita su di un mondo ipotetico. (RICOEUR, 1990, p. 264).

Questa posizione di Ricoeur circa le implicazioni etiche dell'identità, a partire dalla fedeltà e dalla promessa, sembra chiaramente affondare le radici nell'ambito della prospettiva di Gabriel Marcel. L'esigenza del mantenimento di sé nel rispetto della promessa, non deriva da una forza di volontà vuota ed egotica, ma da una precisa aspettativa dell'altro. L'impegno al mantenimento della promessa, è chiaro, è costitutivo dell'identità del sé, è fedeltà a se stessi, ma ciò non avverrebbe se non per tramite della spinta alla fedeltà all'altro. Tutto questo contesto riporta alla relazione di rapporto e di narrazione di questo sul piano politico. Così Paul Ricoeur nel testo del 1955, *Storia e verità*, raccolta di interventi sul mestiere di storico e sull'aspetto teleologico della storia che diviene necessariamente politica. Un testo costruito intorno a due poli che lo stesso autore definisce, nell'introduzione, uno metodologico, l'altro etico in senso lato ma esplicitamente politico: dalla costruzione della definizione di una metodologia della ricerca, secondo la definizione di "mestiere" dello storico, fino a quella che Ricoeur chiama "critica di civiltà", in un



progetto di “pedagogia politica”. Di questa seconda parte Ricoeur dichiara che il capitolo fondamentale, aggiunto alla seconda edizione del 1964, è quello intitolato “Il paradosso politico”:

Esso ha suscitato una sorta di indignazione riflessiva conseguente all’invasione sovietica del 1956. E’ la prima volta che ho riflettuto sistematicamente, non soltanto sull’autonomia della politica nei rapporti con l’etica e l’economia –autonomia che mi pareva gravemente misconosciuta dal marxismo– ma sulla duplice dimensione del potere politico: la dimensione del senso e la dimensione della forza. Per senso, intendevo, con Aristotele, Kant, Hegel, Eric Weil, la stabilizzazione del potere politico nelle strutture razionali di uno Stato di diritto e anzitutto in una costituzione. Per forza, intendevo con Machiavelli, Max Weber (e ancora Eric Weil) la violenza residuale che si lascia riconoscere fin nello Stato di diritto, non soltanto nei momenti di crisi, ma ogni volta che la potenza statale decide in ultima istanza, alla violenza legittima, secondo l’espressione famosa di Max Weber. Questo saggio del 1956 è diventato la cellula melodica che ha sorretto, congiuntamente a una meditazione sul tema della giustizia (non dispiegato a quell’epoca), tutte le mie riflessioni ulteriori sulla politica. (RICOEUR, 1998, p. XXV-XXXVI).

183

Sul versante metodologico, invece, la questione principale ruota attorno alla tematica della “soggettività” e della “oggettività” storica, dibattito tipico nella storiografia francese degli anni Cinquanta. Trent’anni dopo, all’epoca del primo volume di *Tempo e racconto*, questa tematica risulta superata dall’esigenza di indagare a fondo piuttosto il rapporto tra storiografia e temporalità. Sarà nel terzo volume della trilogia sul tempo, *Il tempo raccontato*, che la questione della verità storica sarà nuovamente affrontata attraverso l’intimo rapporto tra il pensiero e la storia. Un rapporto che si legge a partire dall’analisi del concreto dibattito sui valori civili. In questo contesto appare preliminare, proprio nell’ambito delle opere giovanili di Ricoeur, la definizione di soggettività metodologica quale “buona” e “cattiva” soggettività. L’idea di verità si articola, dunque, in due modelli: il sistema universale e la singolarità delle opere del pensiero, specialmente nella storiografia. Questo rapporto tra soggettività e storia, anch’esso ripreso proprio nel terzo volume di *Tempo e racconto*, si riferisce ad una teoria narrativa che tante implicazioni avrà nel lavoro dello storico e nella stessa critica storica, ma, soprattutto, come abbiamo visto, nella definizione di una sovranità politica di carattere narrativo, tra storia ed identità.

E' naturale che quando si tratta di memoria collettiva, le aporie epistemologiche, certamente, si evidenziano. Ricoeur fa riferimento al testo di Maurice Halbwachs, in cui l'autore, appunto, rileva la difficoltà di definizione di questa forma di memoria, al limite con l'ambito ideologico-politico, memoria che fonda sovranità. (HALBWACHS, 1950). In realtà, tutto il ragionamento di Ricoeur sulla questione del tempo, della narrazione, della memoria, della storia, riguarda espressamente una preoccupazione etico-politica e non certo puramente filosofica:

Non si tratta di un problema trascurabile, dal momento che i nazionalismi, di cui deploriamo gli eccessi, danno grande valore ai ricordi condivisi proprio perché essi forniscono un profilo, un'identità etnica, culturale o religiosa a una data identità collettiva. Il primo fatto, il più importante, è che non ci si ricorda da soli, ma con l'aiuto dei ricordi altrui. Inoltre, i nostri pretesi ricordi sono molto spesso presi in prestito da racconti sentiti da altri. Infine, e questo è forse il punto decisivo, i nostri ricordi sono inquadrati in racconti collettivi, essi stessi rafforzati da commemorazioni, celebrazioni pubbliche di eventi rilevanti, da cui è dipeso il corso della storia dei gruppi cui apparteniamo. (RICOEUR, 1998, p. 54).

Certamente, assai suggestiva della posizione di Ricoeur è la straordinaria vicinanza alle ipotesi di Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale* (Nietzsche, 1873-1876) e a quelle di Todorov in *Gli abusi della memoria* (Todorov, 2004). Ma una delle vicinanze intellettuali maggiormente riconosciute sul tema della memoria, attraverso la questione della violenza, è senz'altro quella con Hannah Arendt: l'aspetto patologico della memoria collettiva si situa tutto nel suo rapporto con la violenza. (ARENDT, 1951; 1970). Questa, infatti, è spesso fondativa della stessa comunità di diritto, dello stesso popolo, nella misura del suo superamento attraverso l'accordo contrattuale. Ricoeur usa a tal proposito delle espressioni molto forti per definire la nascita della comunità. Esattamente come Hobbes, egli fa riferimento alla guerra che genera vincitori e vinti, alla celebrazione di eventi che per gli uni sono fondanti e gloriosi, per gli altri tragici e umilianti, così da considerare che "[...] in questo modo, negli archivi della memoria collettiva sono immagazzinate ferite non tutte simboliche". (RICOEUR, 1998, p. 72).

Così il tema sembra essere quello del soggetto della sovranità narrata il quale, attraverso l'importanza delle traduzioni della lingua narrante e narrata deve essere integrato nella sua identità individuale. In *L'ermeneutica delle migrazioni*, raccolta di diversi saggi di Ricoeur sui fenomeni migratori, abbiamo l'applicazione pratica dei percorsi concettuali dell'intera produzione del pensatore francese. E se abbiamo ritrovato la valenza sociale e politica della narrazione, dunque della memoria,

attraverso la traduzione, elemento centrale di riflessione per una società liberale e pluralista tornerà ad essere il principio del “lutto” della memoria stessa:

L’elaborazione del lutto ci spinge sempre a raccontare altrimenti le nostre storie di vita, individuali o collettive, in modo particolare gli eventi fondatori di una tradizione. E questo perché dobbiamo elaborare il lutto del fondamento e dell’assolutezza della fondazione storica: lasciarci raccontare dagli altri nella loro cultura, significa elaborare il lutto del carattere assoluto della nostra tradizione [...]. Il crudele XX secolo europeo impone questa presa d’atto. La capacità di elaborare il lutto è un apprendimento continuo. Gli scambi culturali ci impongono di accettare che nelle storie di vita ci sia qualcosa di indecifrabile, nelle controversie qualcosa di irreconciliabile, nei danni subiti o inflitti qualcosa di irreparabile. Una volta riconosciuta questa parte di lutto, allora ci si potrà affidare a una memoria riconciliata, al fuoco incrociato proveniente da nuclei di culture disperse, alla nostra reciproca reinterpretazione delle storie e al lavoro, sempre incompiuto, della traduzione da una cultura a un’altra. (RICOEUR, 1998, p. 104).

185

Un monito per il presente.

## REFERENZE

- ADELUNG, J. C. *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, 2 vol. I. Leipzig: Breitkopf, 1776.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.
- \_\_\_\_\_. *On violence*, New York, Harcourt, 1970.
- BHABHA, H. K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- GIAMBETTI, A. *Ricoeur nel labirinto personalista*. Milano: Franco Angeli, 2013.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1950.
- KRISTEVA, J. - A. Jardine - Blake H. “Le Temps des femmes”. In: 34/44: *Cahiers de recherche de science des textes et documents*, no. 5, (winter 1979), p. 5-19.
- MORDENTI, R. *L’altra critica*. Roma: Meltemi, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Leipzig, 1873-1876.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*. Tome I: Le volontaire et l’involontaire. Paris: Aubier, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. I. L’homme faillible. Paris: Aubier, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.
- \_\_\_\_\_. *De l’interprétation*. Essai sur Sigmund Freud. Paris: Le Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. *Temps et récit*, Tome I: L'Intrigue et le récit historique. Paris: Le Seuil, 1983; Tome II: *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Le Seuil, 1984; Tome III: *Le Temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil, 2000.

\_\_\_\_\_. La marque du passé. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, 1, p. 7-32.

\_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil, 1955.

TODOROV, T. *Les Abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 2004.

TUCCARI, F. *La nazione*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

Presentato: 29 maio 2019

Accettato: 27 giugno 2019