

EDITORIAL

Dossiê Especial

GT Fenomenologia/ANPOF

Prof. Dr. Claudinei Aparecido Freitas Silva

E-mail: cafsilva@uol.com.br

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com

Editores

Nesse segundo número, a *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, inicia a sua edição com um Dossiê Especial: trata-se do lançamento de textos dos membros integrantes do GT/Fenomenologia da ANPOF. Tais escritos, nesse primeiro momento aqui reunidos, resultam dos trabalhos apresentados por ocasião do V Encontro do GT de Fenomenologia da ANPOF, bem como do II Encontro Nacional de Fenomenologia e da X Jornada de Metafísica e Conhecimento promovidos pelo Programa de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE,

Campus Toledo, transcorridos nos dias 06 e 07 de julho de 2017. Tais eventos, uma vez conjugados, atestam, inequivocamente, não só a consolidação desse Grupo de Trabalho que agrega professores e pesquisadores das mais diversas instituições nacionais e internacionais, mas perspectivam um novo momento, em especial, para a pesquisa em fenomenologia na UNIOESTE.

Iniciada nos idos de 1990, as pesquisas em fenomenologia nessa instituição de pesquisa e ensino vem atualmente dando mostras de pleno vigor e saúde. Mostra disso é que, no

corrente ano, cerca de 20% das pesquisas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE envolvem, de modo direto ou não, a temática da fenomenologia. Esse protagonismo frente às demais áreas de estudos da instituição faz com que acorram dos municípios vizinhos pesquisadores interessados em desenvolver temas afetos a este modo de pensar que, contemporaneamente, constitui uma sólida tradição no pensamento filosófico.

Os estudos de fenomenologia na UNIOESTE, Campus Toledo, chegaram em 2017 plenamente consolidados e, justamente por isso, o grupo sustentador dessas pesquisas pode atrair o V Encontro do GT de Fenomenologia da ANPOF (além dos outros concomitantes), o que resultou na presente edição de trabalhos proferidos naquela circunstância.

Assim, num rápido registro, várias outras publicações têm encampado esse projeto. A primeira, no formato de livros como as coletâneas editadas pela Booklink, *Fenomenologia: influxos e dissidências* (2011), *Temas em fenomenologia* (2012) e *Origens e caminhos da fenomenologia* (2014), bem como a edição eletrônica referente ao XVI Encontro da ANPOF, *Fenomenologia, Religião e Psicanálise* (2015) organizadas pelo professor Carlos Diógenes Côrtes

Tourinho (UFF). A segunda, no formato de periódico como a *Revista Filosofia Moderna e Contemporânea da UNB*, que editou, em 2015, o Dossiê Fenomenologia resultante do Encontro realizado na UFMG do GT/Fenomenologia ANPOF, sob a organização do professor Marcos Aurélio Fernandes.

Para que o leitor aviste melhor esse primeiro saldo qualitativo do evento em Toledo, o *Dossiê* é composto por 11 artigos. O texto de abertura intitula-se (*As duas faces da crítica de Husserl ao naturalismo: dos problemas de fundamentação teórica aos perigos para a cultura*). Nele, **Carlos Diógenes C. Tourinho** aborda a crítica de Husserl à doutrina do naturalismo sob dois aspectos recíprocos: inicialmente, o contrassenso teórico inerente ao projeto de fundamentação das ciências na concepção naturalista, reduzindo o mundo a uma realidade de fatos naturais; em segundo, os perigos que esta tendência representa para a cultura e, em especial, para a formação da mentalidade do homem europeu. O segundo artigo (em versão bilingue), (*Um estudo sobre os universais em Ideias I*), **Nathalie Barbosa de La Cadena** retoma o interesse de Husserl pela questão dos universais. Isso se dá, particularmente, em *Ideias I*, onde o filósofo distingue os universais

particulares, o 'X' noemático, o idêntico, e universais *stricto sensu*, nomes universais atemporais. Isto posto, a autora refaz, na primeira seção, o percurso até os universais destacando o paralelismo entre *noese* e *noema*. Na segunda seção, é referenciada no âmbito da filosofia da linguagem a correspondência noético-noemática. Na terceira e última seção, é evidenciado como tal estado de questão move-se apenas na esfera noemática, para então concluir pela possibilidade de partindo do 'X' noemático alcançar o universal em sentido estrito. **Sávio Passafaro Peres** escreve o terceiro artigo, (*Psicologismo e psicologia em Edmund Husserl*), em que examina a crítica ao psicologismo de Edmund Husserl para avaliar sua posição no que diz respeito à psicologia empírica. O autor mostra, em primeiro lugar, que Husserl, em *Investigações lógicas*, tem como alvo o psicologismo lógico e uma determinada forma de psicologismo epistemológico. Em segundo lugar, ele avalia que a fundamentação epistemológica da lógica pura, como ciência teórica, implica em uma teoria da subjetividade. Um dos objetivos de Husserl em *Investigações lógicas* é empregar a fenomenologia, entendida como forma peculiar de psicologia descritiva, para elaborar uma nova teoria da subjetividade, por meio de uma análise descritiva das vivências envolvidas na obtenção do

conhecimento teórico. Por fim, ele discute o lugar que a psicologia empírica passa a ocupar depois da crítica ao psicologismo em *Investigações lógicas*. No quarto artigo, (*Subjetividade e afetividade: o entrelaçamento de intelecto e sentimento na ética de Edmund Husserl*), **Marcelo Fabri** traz à baila o papel do sentimento na ética fenomenológica a partir da confrontação entre moralistas do intelecto e os moralistas do sentimento, na obra *Introdução à Ética* (1920-1924) de Husserl. Fabri nota que, a despeito da crítica husserliana ao naturalismo e o empirismo, há uma forte influência dos trabalhos de Hume. A possibilidade de uma ética fenomenológica reconhece, na esfera da moralidade, que os sentimentos se entrelaçam necessariamente com a esfera intelectual, abrindo o problema de uma discussão sobre o imperativo categórico que possa acolher tal entrelaçamento. O quinto artigo, (*Linguagem e temporalidade na estruturação do Lebenswelt: uma proposta de investigação*), **Hélio Salles Gentil** expõe um panorama de investigação das estruturas do *Lebenswelt*, em particular de suas dimensões temporal e linguística tendo como pano de fundo a *Krisis* de Husserl e as relações essenciais estabelecidas por Ricœur entre a experiência humana do tempo e as narrativas em sua obra *Temps et Récit*.

Salles Gentil enfatiza-se, portanto, a interpretação das narrativas de ficção como via de acesso privilegiada à compreensão dessas relações e de seus modos de participação na estruturação de um mundo, via a hermenêutica ricœuriana. No sexto artigo, (*Intuição categorial e evidência, verdade e ser*) **Marcos Aurélio Fernandes** descreve os fenômenos da intuição categorial, evidência, verdade e ser, via a interpretação de textos de Husserl e Heidegger. Essa abordagem se dá por meio de quatro registros: i) a descrição da intuição como percepção, isto é, como experiência da evidência da presença do ente mesmo como autodatidade originária; ii) ordenamento entre a evidência e sua correlação com a verdade e o ser; iii) a crítica da doutrina tradicional da verdade e a posição fenomenológico ou hermenêutica da verdade como *aletheia* e, por fim, iv) o sentido último da evidência do ser e para o relacionamento humano em face dessa. No sétimo artigo, (*Amor e conhecimento na fenomenologia de Max Scheler*), **Daniel Rodrigues Ramos** acentua a mútua pertinência entre amor e conhecimento, desde o horizonte da fenomenologia material de Max Scheler (1874-1928). Para tanto, essa leitura tem como uma das abordagens mais emblemáticas a obra *Liebe und Erkenntnis* de 1915, do

fenomenólogo alemão. Mas é, em 1923, em *Wesen und Formen der Sympathie*, que Scheler descreve o fenômeno do amor como sendo, em seus traços fundamentais, isto é, um modo particular e afetivo de conhecimento. No oitavo artigo, (*A noção de ego na obra de Sartre*), **Simeao Donizeti Sass** circunscreve três trabalhos sartrianos, *La Transcendance de l'ego* (1936), *L'Être et le néant* (1943) e *Cahiers pour une morale* (1983). Sass retrata que esse percurso corresponde, ao mesmo tempo, a evolução e a manutenção de algumas teses enunciadas na primeira obra. Nesse sentido, ele identifica alguns dos objetivos da filosofia sartriana, tanto na moral quanto na política, revelando o papel central do Ego nessa discussão, e, por fim, diagnostica as consequências morais de uma nova concepção da consciência, do ego e da reflexão edificadas por Sartre ao longo de sua trajetória. O nono artigo intitula-se, (*Afetividade e pessoa na fenomenologia de Dietrich Von Hildebrand*). Nele, os coautores **Tommy Akira Goto e Marília Zampieri da Silva** circunscrevem, via a obra de Dietrich von Hildebrand (1889-1977), uma "fenomenologia da afetividade". Hildebrand compreende que é somente por meio do método fenomenológico que se torna possível alcançar genuinamente o

conhecimento *a priori* das essências dos fenômenos e assim, chegar à verdade e a profundidade do fenômeno. Trata-se de uma compreensão que se radica na experiência humana, uma vez que, para conhecer a sua essência é imprescindível descrever os fenômenos da vida consciente. Ora, a pessoa humana é um ser espiritual que possui três estruturas intencionais: o entendimento, a vontade e a afetividade. Ora, é essa estrutura tríplice que corresponde à estrutura ontológica última do humano composto, pois, “centros operativos” de vivências. **Ericson Savio Falabretti** é quem assina o décimo artigo, (*Engajamento e falatório: das redes sociais à filosofia*). O que Falabretti põe em jogo são duas perspectivas sobre política e engajamento. Para descrever a primeira forma de engajamento, muito comum nas redes sociais, ele faz uso do termo heideggeriano falatório. Esse tipo de engajamento se caracteriza pela reprodução do mesmo e pela negação da diferença. Já a segunda noção de engajamento, pensada a partir das obras de Sartre e Merleau-Ponty, em clara oposição ao falatório, remete a um exame de três características fundamentais do engajamento intelectual: práxis, compromisso, responsabilidade. **Adriano Furtado Holanda e Jennifer da Silva Moreira**

fecham o *Dossiê* com décimo primeiro artigo intitulado (*Fenomenologia, organismo e vida: uma introdução à obra de Kurt Goldstein*). Os autores chamam a atenção para o fato de Kurt Goldstein ser, ainda, uma fonte esquecida, especialmente, no Brasil em virtude, sobretudo, da ausência de traduções das suas obras. No entanto, sua influência está presente em diversas áreas do conhecimento, como a Neurologia, Neuropsicologia, Psicologia e Filosofia. Em face disso é que o artigo visa apresentar uma introdução à obra do neurocientista alemão, subsidiando a partir de escritos como *The Organism: A holistic approach to biology derived from pathological data in man* e *Human Nature in the light of psychopathology*. A partir da análise dessas obras foram selecionados três grandes temas a serem explorados que projetam, sem dúvida, uma orientação convergentemente fenomenológica: a questão do método, a teoria do organismo e a noção de natureza humana.

A segunda seção de nosso número se inicia com o artigo do professor italiano **Franco Riva**. Sob o título de (*1927. Marcel, Heidegger e gli equivoci storiografici*), o autor passa a limpo a filosofia de Heidegger e a de Marcel, mostrando o quanto o pensamento da existência e do ser, nos dois mencionados pensadores, dá vez a problemas de interpretação que

repercutem na história. Em pauta, está a relação de proximidade e distância entre os dois filósofos e o quanto Heidegger, ao contrário do que se poderia pensar, não é um pensador do “mistério”.

O também italiano **Paolo Scolari**, professor na Universidade Católica de Milão, contribui com o artigo (*Vita e storia. Nietzsche in Essere e tempo*). Nesse escrito, vemos explorada a relação de Heidegger e Nietzsche no âmbito da ontologia fundamental. Com este, é possível entrever o quanto Heidegger, herdeiro da fenomenologia de Husserl, não é menos beneficiário do legado da filosofia da vida e do quanto tanto Dilthey quanto Nietzsche têm a contribuir para um pensamento que se faz sob o ponto de vista da vida. Nesse cenário, a relação entre vida e história se avulta, indicando o quanto esses dois conceitos testemunham o refinamento da filosofia de Heidegger ao tratar tal ligação.

Vale lembrar que os dois artigos supra referidos são publicados levando em conta o espírito de oportunidade de celebrar a data dos 90 anos de edição da obra *Ser e tempo*, de Heidegger (para qual o presente veículo dedicou seu número passado), e também os 90 anos do *Diário Metafísico*, de Marcel.

Um terceiro italiano que colabora é **Ramon Caiffa** ao sugerir o seguinte texto francês: (*L’infini derrière la haie*): *L’homme comme exigence ontologique et humilité chez G. Marcel*. Neste, ele busca explicitar, em primeiro lugar, as motivações que temos para afirmar que a subjetividade requer um esforço para satisfazer a exigência ontológica que constitui o seu ser. Isso exigirá, em primeiro lugar, a explicitação de certas palavras como *exigência ontológica, recolhimento e humildade*. Para tanto, a fonte recorrente aqui é Gabriel Marcel, cuja obra será analisada seja em sua verve “sistemática”, seja teatral, pois é no caráter dramático da peça que uma experiência do absoluto pode, *in primis*, ocorrer e, depois, se alimentar.

Yaqui Andrés Martínez Robles é nosso próximo colaborador; ligado ao Instituto Humanista de Psicoterapia Gestalt (IHPG), o professor mexicano nos oferece: (*Implicaciones de uma prática Fenomenológico-Existencial no mundo das terapias psicológicas*). Neste artigo, ele nos apresenta um pouco da perspectiva que a Escola Mexicana de Análise e Terapia Existencial tem da abordagem fenomenológico-existencial na prática clínica. Tal escrito nos dá boa ideia de como a fenomenologia e a filosofia existencial

incrementam as terapêuticas psicológicas.

Na sequência, **Magdalena Mendonça**, filiada à USP, nos traz: (*Existência, liberdade e possibilidade: considerações sobre a crítica ao determinismo em Sartre*). Com este trabalho, desenvolvido na proximidade de *O existencialismo é um humanismo* e de *O ser e o nada*, de Sartre, nossa autora pretende indicar que, em face do valor singular do humano, uma concepção ética da existência humana e um modo de agir no mundo, podem ser divisados na filosofia sartriana.

A terceira seção, de **Tradução**, dispõe, em versão portuguesa, o texto de um dos grandes estudiosos da fenomenologia francesa atual. Trata-se de **Emmanuel de Saint Aubert**, pesquisador do CNRS, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris que, ao lado de Claude Lefort, é também organizador da obra póstuma de Merleau-Ponty. O artigo, escrito originalmente em francês, e traduzido especialmente para a *Aoristo* - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics é assinado com o título (*Introdução à noção de sustentação*). Nele, Saint Aubert discute a necessidade, o sentido e as questões antropológicas de uma nova noção de “sustentação”. Esta reflexão procede de um duplo contexto, clínico e filosófico, que interroga a base carnal

do desejo. A partir de uma fenomenologia em diálogo com a psicologia, a psicanálise e a filosofia da educação, a noção de sustentação aborda os fundamentos mesmos de nossa abertura ao mundo e ao outro.

A quarta seção contém três **Resenhas**. Na primeira, **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva** examina a recente edição italiana de *Il mito della relazione: Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel* (Roma: Castelvecchi, 2016, 221p). Trata-se, aqui, de uma coletânea crítica em que se discute o conceito de relação a partir do colóquio protagonizado, especialmente, pelos três pensadores em pauta nos anos 1960. Ademais, é analisada ainda a conotação mítica que o tema enseja na segunda parte do livro por Franco Riva, organizador da obra.

O segundo trabalho de nossa seção de resenhas é o de **Laura de Borba Moosburger** (USP). Trata-se de uma acurada resenha do livro *A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza*, de Jean Starobinski. Apoiada na tradução brasileira da obra, que veio a lume em 2016, a resenha nos oferece os contextos próprios a este ensaio assistemático que se ocupa de afetos, sentimentos e estados de ânimos que constituem temas caros às filosofias da existência. Tal exposição, no entanto, mais do que uma apresentação circunstanciada dos conteúdos da obra em apreço,

também traz, com sutileza, o acento crítico de sua autora.

Em sua resenha ao livro *Rosmini y la ética fenomenológica*, de Jacob Buzanga, a mexicana **Marisol Ramírez Patiño** traz à baila os termos da fenomenologia voltada a pensar a ética. No trabalho de nossa articulista, temos uma exposição de algumas das principais teses metafísico-morais de Antônio Rosmini, tal como abordadas por J. Buzanga. Nesse esforço de caracterização, a resenhista delimita bem o quanto a temática de uma ética fenomenológica não deixa de ter Husserl como interlocutor privilegiado, além de permitir que reconheçamos pensadores como Brentano, Scheler e Von Hildebrand como figuras destacadas nesse cenário de ideias.

A edição fecha com uma homenagem, (*O elogio à historicidade*),

dedicada à professora Creusa Capalbo falecida em 18 de junho último, no Rio de Janeiro. Nesse breve registro, *In Memoriam, Claudinei Aparecido de Freitas da Silva* retrata a importância da intelectual como figura difusora no cenário fenomenológico do país, chamando a atenção para um dos conceitos-chave mais recorrentes de sua produção: a noção de historicidade.

O número que ora se oferece ao público interessado em fenomenologia, hermenêutica e filosofias da existência, nutre a modesta pretensão de incrementar os estudos dessas matérias, emulando, inclusive, o saudável intercâmbio entre os centros de pesquisa e pesquisadores (nacionais e internacionais) que se aplicam seriamente aos estudos de fenomenologia.

As duas faces da crítica de Husserl ao naturalismo: dos problemas de fundamentação teórica aos perigos para a cultura

The two faces of Husserl's critical to the naturalism: from the problems of theoretical foundation to the dangers to culture

Prof. Dr. Carlos Diógenes C. Tourinho
Universidade Federal Fluminense – UFF¹

RESUMO

O presente artigo aborda a crítica de Husserl à doutrina do naturalismo. Mais precisamente, o artigo concentra-se em dois pontos principais: o primeiro aborda o contrassenso teórico inerente ao projeto de fundamentação das ciências na doutrina naturalista, reduzindo o mundo a uma realidade de fatos naturais; ao passo que o segundo trata dos perigos que esta doutrina representa para a cultura e, em especial, para a formação da mentalidade do homem europeu. Ao final, o artigo evidencia a inseparabilidade de tais aspectos da crítica ao naturalismo no itinerário husserliano.

PALAVRAS CHAVE

Edmund Husserl; Naturalismo; Fundamentos; Cultura; Crise; Humanidade.

ABSTRACT

The present paper approaches the Husserl's critical to the doctrine naturalist. More precisely, the article focuses on two main points: the first deals with the theoretical misunderstanding inherent to the project of foundation of the science in the naturalistic doctrine, reducing the

¹ Email: cdctourinho@yahoo.com.br.

world to a reality of natural facts. While the second deals with the dangers that this doctrine poses for culture and in particular for the formation of the mentality of the European man. In the end, the article evidences the inseparability of such aspects of the criticism to naturalism in the Husserlian itinerary.

KEYWORDS

Edmund Husserl; Naturalism; Foundations; Culture; Crisis; Humanity.

INTRODUÇÃO

Um olhar panorâmico sobre o caminho traçado por Edmund Husserl na primeira metade do século XX – das *Investigações Lógicas* (1900/1901) à *Crise das Ciências Europeias* (1936) – permite-nos notar o quão inseparáveis são as críticas do autor ao naturalismo, em particular, ao projeto de fundamentação da Lógica na Psicologia (inclinação do último quarto do século XIX que se convencionou chamar de “psicologismo”), e as denúncias que se consolidam na década de 30 sobre os impactos produzidos pela doutrina naturalista na formação de mentalidade do homem europeu, com graves consequências para a cultura europeia. São, portanto, dois momentos distintos do itinerário husserliano, a partir dos quais somos remetidos para dois aspectos indissociáveis da crítica de Husserl ao naturalismo: o primeiro procura evidenciar o contrassenso teórico inerente à intenção de fundamentação da Lógica (e, em última instância, da própria Filosofia)

na Psicologia, ao passo que o segundo denuncia os perigos da doutrina naturalista para a cultura. Enquanto o primeiro aspecto encontra-se consolidado no itinerário husserliano desde a virada do século XIX para o século XX, ainda no período dos cursos proferidos em Halle, o segundo ganha contornos mais nítidos a partir da década de 20, especialmente, a partir da série de artigos publicados para a revista japonesa *Kaizo*. Vejamos, então, mais pormenorizadamente, cada um dos referidos aspectos da crítica de Husserl à doutrina do naturalismo, de modo que possamos, em seguida, examinar a inseparabilidade de tais aspectos no itinerário husserliano, ao longo da primeira metade do século XX.

1. A CRÍTICA DE HUSSERL AO NATURALISMO NAS ORIGENS DA FENOMENOLOGIA

Ao examinar o percurso de Husserl nas origens da

fenomenologia, em especial, de 1896 a 1911, notamos uma preocupação renovada do autor em afirmar a tese segundo a qual toda tentativa de fundamentação da Matemática, da Lógica, ou mesmo, da própria Filosofia, em um pensamento que tenha como base a doutrina do naturalismo (para a qual pensar o mundo consiste em pensa-lo unicamente como uma realidade de fatos naturais), se torna uma tentativa que nos conduz, inevitavelmente, a um “contrassenso teórico” e, por conseguinte, a um ceticismo que se autocontradiz. Afinal de contas, como nos mostra Husserl desde 1900, em *Prolegômenos à lógica pura*, volume propedêutico das *Investigações Lógicas*, ao ignorar a distinção entre o ato psicológico de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, reduzindo, indevidamente, tal conteúdo a uma realidade de fatos naturais (aspirando algo como uma “física do pensar”), além de incorrer em problemas de fundamentos, o modo de consideração natural confina o homem – enquanto ente psicofísico – a uma relação meramente empírica com o mundo. Neste caso, por mais êxito que o pensamento obtenha, fica confinado a inferir, a partir da observação dos fatos, proposições que não são senão, como nos diz Husserl, “generalizações vagas da

experiência” (*vage Verallgemeinerungen der Erfahrung*) que, como tais, não perdem o seu cariz episódico ou contingente, não nos livrando, por conseguinte, do assédio da dúvida e do que insiste em não se mostrar evidentemente como tal. Tais proposições inferidas da experiência nos levariam, inevitavelmente, segundo Husserl, uma vez que as mesmas careceriam de validade apodítica, a um relativismo cético. Se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento são generalizações da experiência e, por isso, na medida em que carecem de validade absoluta, são proposições passíveis de questionamento, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma “exceção” à regra. Do contrário, ela própria seria também o resultado de uma inferência da experiência, consistindo, portanto, em uma generalização empírica que, como tal, é contingente. Eis o que permanece desconhecido pelas ciências positivas da natureza: o contrassenso (*Widersinn*) a que nos conduz o ceticismo inerente ao pensamento natural adotado por tais ciências. Portanto, desde 1900, em *Prolegômenos*, passando pelas lições do período de Göttingen, especificamente, as lições de 1906 e

1907, até o artigo publicado em 1911, intitulado “Filosofia como ciência de rigor”, Husserl não mede esforços em denunciar o contrassenso teórico resultante da aceitação do modo de consideração natural perante o mundo.

Tomado pelo anseio incansável de reeditar, no século XX, o projeto de fundamentação da filosofia como uma “ciência rigorosa” (*strengte Wissenschaft*) – intenção primária que acompanha e move o itinerário husserliano por quase quatro décadas – Husserl não hesita em chamar à atenção do leitor para os riscos de se levar adiante o propósito de fundamentar a filosofia em um naturalismo, esvaindo-a em uma realidade de fatos naturais. Mais do que nunca, tal preocupação visa, primeiramente, denunciar o contrassenso teórico a que tal propósito nos conduz, almejando, assim, afastar o projeto de fundamentação da filosofia de um caminho que incorresse na naturalização do pensamento. Eis uma preocupação que se renova em Husserl, ao longo da primeira década do século XX, período no qual vigora um ideal positivista de ciência, cujas bases repousam justamente na doutrina do naturalismo. Mas, se durante o referido período, é devido a problemas de fundamentos que Husserl é levado a denunciar o

contrassenso teórico inerente às iniciativas psicologistas de se tomar o conteúdo ideal do pensamento em termos de uma realidade psicofísica, a partir deste período, cada vez mais, nota-se uma preocupação por parte do autor em denunciar os riscos que a realização de tal iniciativa naturalista teria para a formação da mentalidade do homem europeu. O primeiro sinal desta nova preocupação já pode ser notado em “A filosofia como ciência de rigor” (1911), artigo publicado para o primeiro número da *Revista Logos*, no qual Husserl nos chama à atenção para os perigos do naturalismo para a cultura. Deparamo-nos com os reflexos de uma crítica anunciada dez anos antes em *Prolegômenos*. Em sua versão extrema, conforme Husserl já apontava desde 1896, ainda no período de Halle, o naturalismo considera todos os princípios lógicos, as chamadas “leis do pensamento” (*Gesetze des Denkens*), em termos de leis naturais do pensamento (incorrendo, com isso, no contrassenso de confundir o juízo como ato psicológico de pensar com o juízo como unidade ideal da lógica). Tal como Husserl já havia também denunciado, no período de Göttingen, nas lições de 1906 e 1907, o contrassenso cético resultante do modo de consideração naturalista, segundo o qual pensar o mundo

consiste em pensá-lo unicamente como uma realidade de fatos naturais, manter-se-ia “obscuro” para o próprio cientista natural (de viés positivista), uma vez que ele mesmo não se aperceberia do caráter infundado de sua posição. No Apêndice A, VIII, do § 33 das lições de 1906/1907, publicadas sob o título de *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*, Husserl chamará este ceticismo não declarado de “inconsciente” (*unbewussten Skeptizismus*), chegando mesmo a compará-lo ao “verme” da dúvida ou obscuridade (*der Wurm des Zweifels oder der Unklarheit*), inapercebido em todo conhecimento dito “positivo”, dado como “definitivo” (*bestimmten*). Tal ceticismo inconsciente vai, aos poucos, corroendo e destruindo a tomada de posição ingênua assumida pelas ciências da natureza que, conforme avançam, ignoram, por completo, os problemas relacionados à possibilidade do conhecimento, assumindo, com isso, um realismo que não se interroga pelo *sentido* da objetividade do mundo que tais ciências consideram, acriticamente, como dada.

Se até então, para Husserl, esta tal “cegueira naturalista” estaria relacionada ao que impede o adepto do pensamento natural de notar os problemas de fundamentos nos quais

a sua posição incorre, já a partir do artigo de 1911, o autor começa a chamar à atenção do leitor para os perigos desta dita “ingenuidade”, afirmando-nos que: “...os contrassensos teóricos são inevitavelmente seguidos por contrassensos (discordâncias evidentes) no procedimento atual, teórico, axiológico, ético” (HUSSERL, 1911, p. 295). A propósito desta nova preocupação, Husserl afirma-nos ainda, ao final da introdução do famoso artigo de 1911, que o naturalismo dominante na Europa: “...significa praticamente um perigo crescente para a nossa cultura” (HUSSERL, 1911, p. 293). Se em tal artigo, tais observações não têm maiores desdobramentos, elas já indicam, por si só, uma nova preocupação do autor: além dos problemas de fundamentos nos quais o naturalismo incorre, caberá também alertar para os impactos que tal modo de consideração do mundo teria para a formação da mentalidade do homem europeu, com graves consequências para a cultura. Passemos, então, a um exame desse segundo aspecto da crítica de Husserl ao naturalismo.

2. OS PERIGOS DO NATURALISMO PARA A CULTURA

Apesar das indicações do artigo de 1911, pode-se dizer que é a partir da década de 20 que a nova preocupação começa a ganhar contornos mais nítidos. Evidencia-se, a partir desta década, a preocupação de Husserl em dar o seu parecer a respeito da crise da Europa, propondo-nos, ao mesmo tempo, uma reforma racional da cultura que pudesse, em meio à crise, conduzir a humanidade europeia em direção a uma *humanitas* autêntica, inviabilizada, segundo o próprio autor, por “preconceitos naturalistas” (*naturalistische Vorurteile*). Husserl afirma-nos, logo no primeiro dos seus artigos publicados pela revista japonesa *Kaizo* (palavra cujo significado é justamente o de “renovação”), intitulado “Renovação. Seu problema e seu método”, de 1923, que a Europa está em crise e, em seu doloroso presente, uma “renovação” se faz necessária em meio ao cenário devastador da guerra. Essa mesma humanidade que se orgulhava do ideário positivista de ciência desde o último quarto do século XIX e, por conseguinte, de ter alcançado um estágio positivo, supostamente “mais avançado”

numa linha progressiva, começava a dar sinais de declínio a partir da Primeira Guerra, revelando, de acordo Husserl, a sua “ausência de sentido”. Nos termos do autor: “Se ela já tinha se tornado vacilante antes da guerra, desmoronou-se agora completamente” (HUSSERL, [1923] 1989, p. 4). Daí a formulação husserliana da questão, em tom de manifesto, numa referência indireta à obra *O declínio do Ocidente* de Oswald Spengler: “Deveremos considerar a ‘decadência do Ocidente’ como um *factum* que se abate sobre nós?” (HUSSERL, [1923] 1989, p. 4). A humanidade europeia estaria, com a guerra, condenada a se desorientar por um pessimismo fatídico e por um “realismo”, outrora apenas ingênuo e agora sem ideais? Husserl pergunta-nos, então: a racionalidade e a excelência (de nos colocarmos acima de nossas metas circunstanciais, religando-nos à humanidade) não seria um caminho possível para remediar essa crise? Certamente, se esta crise não fosse marcada por uma perda da crença em tal racionalidade e excelência. Eis, segundo Husserl, “...o estatuto de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais” (HUSSERL, [1923] 1989, p. 3). Se por um lado, a ideia de uma reforma da cultura implica, ao menos, tal como Husserl a pensa, na

retomada desta crença, por outro lado, o principal obstáculo a ser superado se encontra na figura dos homens que, absorvidos pela visão pessimista, não hesitam em considerar tal retomada – tanto no plano individual quanto em nível social e cultural – como um “objetivo quimérico” (*chimärisch Ziel*). Contra a visão pessimista segundo a qual a humanidade seria reduzida a uma “humanidade de fatos” e, portanto, a uma mera “acidentalidade”, contra a perda da crença na possibilidade de uma racionalidade efetiva, Husserl aposta suas fichas em uma reforma racional da cultura. Nos termos do autor, trata-se de reacender: “A crença que nos preenche – que à nossa cultura não é permitido se dar por satisfeita, que ela pode e deve se tornar reformada através da razão e da vontade humanas...” (HUSSERL, [1923] 1989, p. 5). Tomada por “preconceitos naturalistas” (*naturalistische Vorurteile*), tal humanidade não perceberia a íntima relação entre tais preconceitos e o estado de desamparo, bem como de impotência que, na primeira metade do século XX, acometeu o homem europeu em meio ao cenário da guerra.

É preciso lembrar ainda que, impulsionados pelo ideário positivista de ciência, alguns dos

principais círculos acadêmicos europeus, desde o último quarto do século XIX, não hesitaram em considerar a realidade espiritual nos moldes das ciências naturais, considerando a consciência como uma espécie de “anexo externo” dos corpos, considerando, enfim, “homens e animais como simples acontecimentos no espaço, ‘na’ natureza” (HUSSERL, [1923] 1989, p. 8). Tal inclinação naturalista não hesitaria, portanto, nos moldes das ciências positivas, em levar adiante o projeto de naturalização da “vida do espírito”, tratando, deste modo, essa mesma vida espiritual em termos de uma realidade espacializante, tratando-a em analogia com o número (a própria temporalidade vivida como duração na imanência da vida espiritual seria tomada em termos de uma grandeza numérica e, portanto, tratada em termos espaciais).

Exercendo um papel preponderante na formação da mentalidade do homem europeu, o pensamento natural (como alicerce para a visão positivista) desconsideraria, enfim, os problemas metafísicos (as chamadas “questões supremas e últimas” que ultrapassam o mundo enquanto universo de meros fatos) e, em particular, o problema da distinção e da relação

entre os domínios do corpo e do espírito (foco das atenções dos filósofos de ascendência judia nas origens da filosofia contemporânea, tais como Husserl e Bergson). Daí Husserl dizer que a intenção de realizar uma ciência da realidade espiritual, ao modo de uma psicologia naturalista, a partir de procedimentos indutivos, seria um contrassenso, por todos os problemas de fundamentos – a confusão entre os domínios do real e do ideal, do espaço e do tempo, etc – nos quais tal intenção incorreria. Ao denunciar tal contrassenso, a aspiração por uma reforma racional da cultura deveria abrir os caminhos obstruídos pelos preconceitos naturalistas. Por esse motivo, tal reforma constituir-se-ia, antes de tudo, como uma aspiração que visa “reformular a cultura fática”, reformar uma visão de mundo que confina os homens a juízos dirigidos para simples fatos de existência, nos quais somente se admite como válido o que for objetivamente verificável. Só assim, superando tais preconceitos, essa humanidade seria recolocada no caminho de uma racionalidade (que não é senão o caminho para ideias e ideais absolutos, válidos incondicionalmente) cuja responsabilidade seria inerente ao próprio caminhar, unindo os indivíduos para além de uma

condição meramente accidental. Se o artigo de 1923 atesta a preocupação em denunciar os perigos do naturalismo para a cultura (algo que o artigo de 1911 apenas indicava sem maiores desdobramentos), é a partir dos anos 30 que tal preocupação se evidencia. Em maio de 1935, como sabemos, Husserl profere a famosa conferência de Viena, intitulada *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Nela, Husserl busca uma elucidação das origens mais profundas do adoecimento da vida espiritual da Europa. A consolidação de um projeto de naturalização do espírito – com os seus respectivos problemas de fundamentos, para os quais o autor já chamava à atenção desde a virada do século XIX para o século XX – fomentou, na formação da mentalidade europeia, um esquecimento daquilo que nos remeteria, segundo Husserl, para o sentido mais originário da vida espiritual do homem europeu, para o que o autor considera a “estrutura espiritual” (*gestige Gestalt*) da Europa, a saber: o surgimento da filosofia, enquanto uma nova forma cultural, na qual todas as ciências estariam incluídas. Esta nova forma cultural conduz os homens, por meio de um “novo tipo de posição” (*neuartige Einstellung*), a um deslocamento do olhar de suas metas finitas e circunstanciais, próprias de suas

preocupações diárias inerentes a um “mundo circundante” (*Umwelt*), para metas infinitas, transformando-os, assim, na figura de um novo homem cuja reflexão – dada a radicalidade de elevá-lo acima de sua própria individualidade – faz dele uma espécie de “espectador desinteressado” (*uninteressierter Zuschauer*), contemplador do mundo preocupado tão somente em “ver e descrever adequadamente” (*sehen und adäquat zu beschreiben*), conforme Husserl aponta no § 15 de *Meditações Cartesianas*, em 1931. Trata-se da decisão deste novo homem de consagrar toda a sua vida futura à teoria, de dar a ela um caráter universal, construindo, nos termos de Husserl, “...conhecimento teórico sobre conhecimento teórico *in infinitum*” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 332). Tais metas infinitas seriam, segundo Husserl, tal como um *telos* espiritual desta nova humanidade (que não é outra coisa senão a razão filosófica como uma vivência intelectual originária que estaria além das diferentes formas culturais do povo europeu, conferindo-lhe o *sentido* de uma evolução em direção a um polo eterno). Trata-se, portanto, não de uma evolução biológica, que conduz, em graus sucessivos, os organismos individuais do embrião à maturidade, do nascimento à morte.

Como nos diz Husserl, “Essencialmente, não há uma zoologia dos povos” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 320). Mas, antes sim, trata-se de uma evolução espiritual por intermédio da qual o conjunto da humanidade europeia se unificaria – não pela simples justaposição geográfica e cultural das diferentes nações – mas pelo novo espírito crítico orientado para tais metas infinitas. Para Husserl, esta nova posição – de origem grega, filosófica e europeia – perante o mundo assumiria a sua função diretriz, tornando-se responsável pela “saúde espiritual” desta tal humanidade. Afinal, a filosofia como teoria não liberta somente o investigador, mas todo aquele que seja formado filosoficamente. Nos termos do Husserl, no § 3 de *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (último grande testemunho do autor sobre os contrassensos produzidos pelo naturalismo, de 1936): “À autonomia teórica segue-se a prática” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 6).

Aos olhos de Husserl, se esta humanidade mergulhou em uma profunda crise a partir da Primeira Guerra, foi fundamentalmente porque ela própria – ao exaltar o conhecimento matemático da natureza e do mundo em geral,

estendendo-o ao conhecimento do espírito, também concebido como “objetivamente no mundo e como tal fundado na corporalidade” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 341) – sucumbiu a um esquecimento da própria filosofia que, desde o seu surgimento, se tornou responsável por unir, por relações somente espirituais, o povo europeu. Ao se deixar cegar pelo êxito galopante das ciências positivas, por sua *prosperity* (como diria Husserl no § 2 de *A Crise das Ciências Europeias*), tal orgulho positivista incorporado por essa humanidade significou “...um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para uma humanidade genuína” (HUSSERL, [1936] 1976, pp. 3/4). Afinal, nos termos do autor, ainda no § 2 da referida obra: “Meras ciências de fatos, fazem meros homens de fatos” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 4). Tomadas por este esquecimento, sobretudo, a partir da Primeira Guerra, as nações europeias passaram, em um nacionalismo beligerante sem precedentes, a acirrar o ódio e a destruição. Porém, como afirma Husserl, por mais hostilizadas que estejam entre si, tais nações conservam um peculiar parentesco no plano espiritual que as transcende em suas diferenças nacionais. Nos termos de Husserl: “É algo como uma irmandade que nos dá, nesta

esfera, uma consciência pátria” (*das Bewusstsein einer Heimatlichkeit*) (HUSSERL, [1936] 1976, p. 320). Trata-se, portanto, de um solo espiritual comum - idealizado pela razão filosófica - no qual a humanidade europeia estaria, originariamente, radicada. A “perda” deste solo espiritual (no sentido de um *lhe* “dar às costas”) implicaria, segundo Husserl, na ruína desta humanidade.

Mas, como Husserl afirmava desde o artigo de 1923, a *Krisis* - não somente epistemológica, mas também espiritual e existencial - vivida pela Europa resulta da alienação da humanidade europeia a um naturalismo funesto, para o qual o homem não é senão um “fato natural”. Segundo Husserl, os próprios cientistas do espírito pouco poderiam auxiliar essa humanidade em meio a este cenário de crise, uma vez que não abdicaram, desde o último quarto do século XIX, de estender este mesmo objetivismo naturalista para o domínio das ciências do espírito. Daí Husserl dizer, uma vez mais, na conferência de Viena, em tom de alerta, o que fora uma das suas principais preocupações ao longo das primeiras décadas do século XX: “É um contrassenso considerar a realidade do espírito como um anexo real dos corpos, atribuindo-lhe um ser espaço

temporal dentro da natureza” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 342). A aceitação de tal objetivismo naturalista implicaria, segundo Husserl, em uma “unilateralidade ingênua” (*naive Einseitigkeit*): contraditória teoricamente e perigosa para a cultura. Para Husserl, tal visão naturalista do mundo e do homem, ao relegar à vida espiritual (criadora de formas culturais) um sentido meramente “fisiológico”, se tornou a principal responsável por restringir esta humanidade a uma humanidade meramente accidental, fomentando, junto a ela mesma, a perda do solo espiritual comum no qual radica o povo europeu. Para remediar tal estado de adoecimento espiritual no qual se encontrava o homem europeu seria necessário denunciar, novamente, o contrassenso teórico no qual inevitavelmente incorreria a doutrina naturalista, bem como os perigos que tal doutrina representaria para a cultura. Husserl não hesita em convocar essa humanidade a reviver o que foi esquecido, fazendo renascer a experiência de uma “racionalidade efetiva” (*wirklichen Rationalität*) que, ao triunfar sobre o naturalismo, uma vez mais, uniria esta mesma humanidade europeia, fortalecendo-a novamente em seu solo espiritual originário. Afinal, como o próprio

autor nos diz, os verdadeiros combates do nosso tempo são os combates entre uma humanidade já arruinada pela guerra, reduzida ao solo de suas particularidades, tais como nação, raça e cultura específicas, e outra que ainda resiste e luta pela sua “auto-compreensão” (*Selbstverständnis*), por uma nova radicação a este solo espiritual originário (mantendo a crença no “ideal de uma filosofia universal”, de uma *philosophia perennis*). Perder a crença na capacidade do homem de prover à sua existência individual e geral um sentido racional implica, para Husserl, em perder a crença “em si mesmo”. A aceitação de um solo meramente geográfico, circunscrito a cada uma das nações europeias, abriria novamente as portas para um relativismo cético que, além de incorrer em um contrassenso teórico, se encontraria na iminência de impactar gravemente a cultura. Daí o tom alarmante do discurso de Husserl, ao final do § 5 de *A Crise das Ciências Europeias*: “Nós, homens do presente, que surgimos neste desenvolvimento, encontramos-nos no grande perigo de nos afundarmos no dilúvio cético e, assim, de deixar escapar a nossa verdade própria” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 12). A nova denúncia (cujos contornos começam a ser notados a

partir da década de 20) mostra uma face da crítica de Husserl ao naturalismo, a partir da qual o que se encontra em jogo não consiste em evidenciar tão somente o contrassenso teórico - no âmbito do debate sobre a fundamentação da Lógica, da Matemática e mesmo da própria Filosofia - inerente à aceitação da doutrina naturalista, mas mostrar que tal aceitação reabriria as portas para um relativismo cético, afastando-nos, dessa vez, do que há de mais genuíno no próprio homem (enquanto *animal rationale*): a manifestação da experiência originária de uma racionalidade efetiva por meio da qual atribuímos sentido racional ao mundo e a nossa própria existência. Passemos, então, para as considerações finais a respeito da relação indissociável entre os dois aspectos da crítica de Husserl à doutrina naturalista.

CONCLUSÕES

A crítica de Husserl ao naturalismo apresenta-nos, portanto, dois aspectos indissociáveis, a partir dos quais somos, correlativamente, colocados diante de duas denúncias cruciais, inseparáveis no itinerário husserliano: a primeira delas é de ordem puramente teórica (relacionada a problemas de

fundamentos), ao passo que a segunda nos remete para considerações do domínio ético-social, no cenário da cultura europeia da primeira metade do século XX. Conforme vimos, de 1896 a 1911, Husserl alerta-nos, para a seguinte implicação da aceitação da posição naturalista: a de que todo pensamento que tenha como base a doutrina do naturalismo incorre, inevitavelmente, em um contrassenso teórico e, por conseguinte, em um ceticismo que se autocontradiz. Já no período de 1923 a 1935, como pudemos acompanhar, Husserl concentra-se em denunciar os impactos de tal modo de consideração sobre a formação da mentalidade do homem europeu, propondo-nos um diagnóstico da etiologia da crise que se instaurou na cultura europeia. Tais denúncias encontram-se indissociavelmente ligadas. Afinal, ao dar às costas para os problemas de fundamentos nos quais o naturalismo e, sobretudo, o projeto de naturalização da "vida do espírito", incorria, esta mesma humanidade europeia fomentava uma posição perante o mundo, na qual ela mesma ignorava o seu próprio "solo espiritual", se afastando, cada vez mais, do que Husserl considerava o seu *telos* originário, esvaindo-se, enfim, em um objetivismo naturalista. A ingenuidade teórica de tal objetivismo converte-se em um

realismo fatídico sem ideais. Em um mundo reduzido a uma realidade de fatos naturais, esta humanidade accidental não tardaria em justificar suas decisões com base em proposições extraídas dos fatos e, portanto, inferidas a partir da observação positiva dos mesmos. Tais proposições – enquanto generalizações da experiência – não perderiam a sua circunstancialidade. A existência humana estaria, portanto, destinada a um desamparo irreversível, uma vez que, por mais êxito que o pensamento obtivesse, em meio à exaltação do objetivismo naturalista (que somente considera como válido o que é verificável a partir da observação sistemática da regularidade dos fatos), o próprio pensar – restrito a inferências de proposições empíricas – não poderia apreender conteúdos cuja validade estivesse inteiramente livre do assédio do que é contingente. Esvaída em um naturalismo generalizado, a filosofia estaria na iminência de seu fim e a humanidade europeia mergulharia, inevitavelmente, em uma crise sem precedentes. Apesar de suas convicções, Husserl parece pressentir que a crítica ao naturalismo pode permanecer inaudita por esta mesma humanidade cujo adoecimento espiritual é manifesto. Afinal, como ele próprio nos diz, na

mesma conferência de 1935: “...a situação nunca melhorará enquanto não se colocar em evidência a ingenuidade do objetivismo...” (HUSSERL, [1936] 1976, p. 345) e não nos convenceremos do absurdo de considerar a natureza e o espírito como realidades de sentido homogêneo, confundindo, com isso, os domínios do real e do ideal, do espaço e do tempo, do que pode ser tratado em termos de grandeza numérica e do que somente pode ser descrito como uma vivência de duração. Tal ingenuidade naturalista teria, portanto, um duplo aspecto: alimentar, sem se aperceber, um contrassenso teórico, além de renovar uma posição perante o mundo, cujo perigo logo se faz notar na própria cultura. Trata-se, portanto, de uma ingenuidade – dada a sua periculosidade para a própria cultura – distinta daquela mencionada por Husserl a propósito da figura do filósofo como “observador desinteressado” e “contemplador do mundo”. Se a primeira arruína a humanidade, reduzindo-a a uma mera accidentalidade, a segunda é própria do caminho a ser trilhado para redimi-la do esquecimento daquilo que Husserl considera o *telos* espiritual do homem europeu. Mais do que nunca, ao denunciar tais aspectos da “má ingenuidade”,

enquanto “funcionário da humanidade” (*Funktionär der Menschheit*), observador anônimo do mundo, a figura do filósofo renasce, como uma fênix, para redimir esta humanidade da sua própria incredulidade em uma “racionalidade efetiva”, para redimi-la, enfim, do esquecimento da própria filosofia, forma cultural a partir da qual se anuncia, aos olhos de Husserl, não uma aquisição acidental de uma humanidade fática (algo como um mero “delírio histórico fático”), mas, antes sim, o sentido originário da vida espiritual, o solo genuíno do homem europeu.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, ([1900] 1913).

HUSSERL, E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906/07*. Husserliana (Band XXIV). Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1906/1907] 1984).

HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*. Husserliana. Band II. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1907] 1950).

HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie / Logos*, 1910-1911, 53 Seite (n), pp. 289-341.

HUSSERL, E. “Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode (1923)”. In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Band XXVII. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, ([1923] 1989).

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1931/ 1929] 1973).

HUSSERL, E. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1935] 1976).

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).

Submetido: 24 de julho 2017

Aceito: 31 de julho 2017

A study about the universals in *Ideas* / Um estudo sobre os universais em *Ideias* /

Profa. Dra. Nathalie Barbosa de La Cadena².
Federal University of Juiz de Fora – Brazil.

RESUMO

A questão dos universais permanece tema na filosofia tanto na ontologia como na epistemologia. Em Husserl, há universais particulares, o 'X' noemático, o idêntico, e universais *stricto sensu*, nomes universais atemporais. Neste artigo, apresento o tema conforme analisado por Husserl em *Ideias I*. Na primeira seção, descrevo a trajetória até os universais destacando o paralelismo entre noese e noema. Na segunda seção, traço o reflexo para a filosofia da linguagem também afetada pela correspondência noético-noemática. Na terceira e última seção, mostro como a investigação sobre os universais move-se apenas na esfera noemática, e concluo defendendo a possibilidade de partindo do 'X' noemático alcançar o universal em sentido estrito.

PALAVRAS CHAVE Husserl, fenomenologia, *Ideias*, universais.

ABSTRACT

The problem of universals remains a philosophical theme not only in ontology but also in epistemology. In Husserl, there are particular universals, the noematic 'X', the identical, and universals *stricto sensu*, atemporal universal names. In this paper, I present the theme as it is analyzed by Husserl in *Ideas I*. In the first section, I describe the trajectory to the universals highlighting the parallelism between noese and noema. In the second section, I draw the reflection of this problem on the philosophy of language which is also affected by the noetic-noematic correspondence. In the third and last section, I show how the investigation about the universals moves in the noematic sphere, and conclude defending the possibility of reaching the universal strict sense departing from the noematic 'X'.

KEYWORDS

Husserl; phenomenology; *Ideas*; universals.

² E-mail: nbcadena@gmail.com

INTRODUÇÃO

This paper is a study about the universals in *Ideias I*. The term, in German, is 'Allgemeinheit' and has been translated to 'universality' in the English edition of F. Kersten and in the Spanish edition of J. Gaos. In the Brazilian-Portuguese edition of M. Suzuki it has been translated to 'generalization'. I use the English translation considering it more accurate to the meaning given by Husserl and I hope that at the end of this paper the reason for this option is clearer.

Initially, I will highlight a few relevant concepts, the eidetic parallelism between noetic and noematic, the path to §124 entitled 'The Noetic-Noematic Stratum of "Logos", and 'Signifying and Signification', where Husserl presents different definitions of universality. From this point, I will focus the study on the idea of universals as "universals names", to wit, universals *stricto sensu*. In the next section, I will emphasize how the parallelism between noetic and noematic also echos in language and show a few difficulties and possibilities for reaching the universals and their signification. In the third and last section, I will explain how the path to the universals is given in the noematic sphere and how through the

universal given in the lived event, the noematic 'X', it is possible to raise consciousness to the universal *stricto sensu*.

1. TO THE UNIVERSALS

Husserl defines phenomenology as a descriptive science (§71), therefore establishes its object of knowledge and method. The objects of its knowledge are the essences of mental processes [die Erlebnisse] ³. The method is neither that of the natural sciences nor that of other eidetic descriptive sciences, such as

³ TRANSLATION NOTE: I would not translate 'die Erlebnisse' to 'mental processes'. Das Erlebnis is a remarkable event that someone has experienced, or has lived. It refers to the whole experience of living a specific event. When you translate to 'mental processes', it seems that the emphasis is on the consciousness acts (noese), but 'das Erlebnis' is not only about them, it is also about the content of these acts (noema), and more, is about the eidetic relation between them (the noetic-noematic relation). Therefore, I think the Brazilian-Portuguese translation is better; it is translated to 'lived' (vivido) to indicate an event experienced or lived, in shorten, a 'lived event' that now is under focus.

geometry (§§72-74). The phenomenological method is unique and through reduction (§76) unveils the realm of transcendental consciousness as primal category of “absolute” being. In turn, the doctrine of categories must set off from this radical ontological specificity, the distinction between consciousness and transcendent, transcendental and transcendent.

From this distinction the phenomenological reflection moves entirely in the transcendental dimension through acts of reflection (§77). The object, or the content, of these acts of reflection is any mental process, or considering our translation, any lived event⁴. When the lived event is noticed, when a reflection is directed to it, it becomes an object to the Ego, to the phenomenologist (§78).

The interest of the phenomenologist is about a very specific part of the lived event⁵, its essence. This part is only revealed when the phenomenological reduction is applied, and the findings bracketed become outstanding examples of universality of essences. The path is as follows: at first sight,

there is the non-reflecting lived event; then there is a modification of consciousness, one becomes aware of the lived event and starts to reflect on it; the lived event becomes, then, a reflected lived event. There are various reflection acts that cross a lived event, the immanent eidetic seizing, the immanent experiencing, the remembrance of something that has been perceived, or the expectation of something that will become perceived. These modifications belong to each lived event as possible ideal variations, ideal operations, reiterable modifications *ad infinitum*. Conversely, only through reflexive acts of experience, can we learn something about the continuously flowing and the necessary reference to the Ego, one and the same self, precisely because one can “look” at the whole flowing of lived events (§§78-80).

This flowing of lived events that belongs to an Ego reveals a continuous and endless temporality. This complex of lived events is given in this temporality, before, after and simultaneously, in a continuous progression of apprehensions, one after another, and the Ego is given absolutely and undoubtedly as an idea, in the Kantian sense (§§81-83).

The lived event given to a *pure I* is composed of a noetic dimension, consciousness acts, and a noematic dimension, the content of these acts.

⁴ See note #1.

⁵ From now on, I will adopt the Brazilian-portuguese translation. ‘Das Erlebnis’ is translated to ‘the lived event’. See note #1.

Thus, there is a perceiving act and the perceived as such; a remembering act and the remembered as such; the judging act and the judged as such. Put another way, the lived event is composed of intentionality, consciousness acts, the noetic, and what is intentioned, the correspondent content of these acts, the noematic. These contents can be understood as real components of lived events or non-real - ideal - components of lived events, which can be called sense (§§88-89).

The sense is immanently in the lived event of perceiving, of remembering and of judging, this is the idea that phenomenology intends to reach and describe. To describe an idea is not to describe thought, but to describe an essence, an *eidōs*. The core of the description is the eidetic as given, to describe the perception in its noematic perspective. In other words, the focus is not on the consciousness acts as in *Logical Investigations*. In *Ideas I*, what we are trying to describe are the core of the contents, the essences. In Husserl's words:

Everything which is purely immanent and reduced in the way peculiar to the mental process, everything which cannot be conceived apart from it just as it is in itself, and which *eo ipso* passes over into the Eidos in the eidetic

attitude, is separated by an abyss from all of Nature and physics and no less from all psychology - and even this image, as naturalistic, is not strong enough to indicate the difference. (HUA 3, 184).

Therefore, all intentionally lived events have intentional objects, namely, their objective sense (§90-91). The difficulty is in maintaining attention on the parenthesized effective object given in the lived event and not allowing consciousness to divert to the real object, to the thing outside. This is because, although phenomenology admits the existence of real and transcendent things, it takes them as components of the phenomenon, as elements contained in the reduced phenomenon, not as objects of knowledge. (Drummond, 1945, p.229)

Even if there are attentional changes and it is possible to privilege different aspects of the lived event, the noematic core remains identical (§92). It is also possible to admit changes on the noema, since different modes of alteration to the lived event are possible. Although, in the full noema, the manifold modes gather in a central core, "meant Objectivity as Objectivity". All these changes are possible because, despite the fact that the attentional modes are subjective, the object struck by an Ego-ray is independent, given only to the Ego,

but it is not “subjective” (§93). Husserl asserts:

It is then a further undertaking of more precise phenomenological study to discover what is prescribed according to eidetic law precisely by species, and what is so prescribed by the differentiating particularities, for noemata of changing particularities of a fixed species (e.g., perception). But the restriction holds throughout: in the sphere of essences there is nothing accidental; everything is connected by eidetic relations, thus especially noesis and noema. (HUA 3, 193/194)

These attentional modes reach the noema and do not cause any alteration on the identical noematic core. Another way to put it is to say that the ray of attention does not separate from the self, it is and remains a ray of the Ego, and the “object” is reached, is target, given only in reference to the Ego, but it is not “subjective” (§92).

Thus, we can infer that on both lower-level noeses such as sensitive perceptions, and on higher-level noeses such as moral judgments, composition appears on the noematic as a central core, something made conscious, as, under the designation of sense. A phenomenological study aims to demonstrate in such species of noema what is required by the

species itself and what is required by the particularities of a fixed species. This is because, in the sphere of essences, in the study of the central core of noema, there is no contingency, it being necessary to differentiate what is required by the species from what is demanded by the particularization (§93).

In other words, in apperceiving the lived event, reduction reveals the relation between real – hyletic and noetic – and non-real or ideal – noematic. In the example offered by Husserl, a sensory lived event, the sensitive perception of a tree is given: on one side, there is the actual unity of the lived, the color of the trunk of the tree, color as sensitive stimulus, sensation of color; on the other, there is the unity of the noema, the continuous unity of a variable perceptual consciousness, the same identical color in itself immutable. The real unity of the lived event is composed of hyletic and noetic elements; it is the unity that reveals the individual as the same, material, concrete, which allows me to say “I see the same tree”. The unity of the ideal is the unity of the noema which reveals the post-reduction essence (§97).

There is also a third unity, the noetic-noematic unity, which binds that object to a certain essence. In the post-reduction mode, the *eidós* of the noema points to the *eidós* of the noetic

consciousness, that is, they are eidetically interdependent, although they are independent.

An issue arises: since noematic "objects" are evidently units brought to consciousness in the lived event, but transcendent in relation to it, how can we elucidate the relation between the real composition of the lived event and what is in consciousness as ideal, as essence? (§102)

The intentional object as such appears as support to all noematic characters. All noematic characters suggested have a universal phenomenological scope, they constitute the necessary foundations of all intentional lived events, the same fundamental genera and species of characteristics are also found among all these founded lived events, and therefore, in general, in all these intentional lived events.

Corresponding to the noematic characters, also called modes of being, there are noetic characters (§103), for example, certainty corresponds to perceptual belief, possible to assumption, plausible to conjecture, problematic to questioning, doubtful to doubt, denial to rejection, affirmation to assent (§§103-108). Aside from the modifications related to the sphere of belief, there is a consciousness mode entirely particular, neutrality (§109). Neutrality is a modification in the

sphere of belief that does not operate, does not scratch, does not emphasize, it refrains from operating, abstains from producing, puts out of action, parenthesizes, leaves undecided. The character of position is in suspense. Belief, conjecture, denial, and other noetic characters are neutralized and the correlates are for consciousness, not in the actual mode, but "mere thinking of".

Neutrality and positing are opposing attitudes, yet complementary (§110). They are opposing attitudes because positing is positional, evaluates with reason, may be correct or not; neutrality or suspension is not positional, cannot be evaluated with reason, cannot be neither correct nor incorrect. In addition, various positions potentially included in it can be taken from effective consciousness, effective positions; on the other hand, neutral consciousness does not contain any "real" predicate. They are complementary because all lived events ideally correspond to a neutralization mode. Hence, there are two fundamental possibilities of realizing consciousness within the cogito: the effective, positional, authentic cogito, and the shadow, non-effective, non-positional, inauthentic cogito. It happens that the effective operation and the neutral modification correspond and yet they

do not share the same essence because when positional actuality is neutralized it becomes potentiality (§§113-114). Put another way, all perception has its background of perception and this is a unit of potential positions. The background leads to perspective changes and potential "seizures". Or else, in the essence of all lived events is outlined beforehand a set of potential positions of being.

Hence it is possible to identify several intentional domains, one can differentiate incipient or non-effected acts from actual acts, among these there are neutrality and positionality, and among this there are actual and potential positions. And, even in the face of so many variables, the parallelism between noese and noema remains under all intentional domains (§115).

Up to this point, Husserl adopts examples of simple noeses, acts of perception. From then on, he turns his attention to noeses of feeling, of desiring, of willing (§§116-117). It may seem a deviation in reasoning, but it is within the framework of affective consciousness that Husserl makes an evident passage from particular to universal.

To these new noetic moments correspond a new dimension of sense, new noematic moments: values. Values are not determining parts of things, but values of things. That is to

say, in the affective consciousness, the higher level noema - value - is a core of sense surrounded by new posited characters. In other words, things have no value, but support value, and consciousness, in turn, consciousness is of possible value, or else, only things are supposed to be valuable. Thus, apprehensions of value relate to apprehensions of things in the same way that the new noematic characterizations (beauty and ugliness, goodness and badness) relate to modes of belief.

In affective consciousness, positional affective, contents correspond to acts, therefore, to acts of pleasure, desire, valuation, acts of will in general, correspond positional characters. To these positional characters lies an *archontic* positing that unifies in itself and governs all others, the supreme unity of species, the universality of essence. Thus the analogy between universal logic, universal theory of value, and ethics. These lead to the constitution of formal universal formal parallel: formal logic, formal axiology, and theory of practice.

This is only possible because every thesis is subject to an eidetic law: any thesis, of whatever species (including affective), can be transformed into an actual doxic position. Therefore, any proposition (including desire) can be transformed into a doxic proposition. It is as if in

all the positional characters (including valuations) doxic modalities were kept. Consequently, every act or every correlate of act takes on a logical aspect and can be explained logically thanks to the universality of essence. Otherwise, all acts in general (including acts of affection and will) are potentially objectifying.

A new question arises, how can we promote this unity once lived events and the acts of consciousness distend in time (§118)? These lived events and their acts must be unified in syntheses, synthesized by consciousness. Husserl identifies two types of synthesis, articulated synthesis and continuous synthesis. In articulated syntheses, acts are linked in an act of higher order. In continuous synthesis, unity belongs to the same level of ordination; there is no act of higher order unifying them.

Considering the articulated syntheses of lived events, the possibility is evident of transforming what one is aware of from many acts (polythetic) into something that one is simply conscious of because of a single act (nomothetic) (§119). Thus every noese contributes to the constitution of a total object, or else, every consciousness in synthetic unity has a total object. In a simpler way, a lived event is made up of

multiple acts and each act corresponds to a noema. To unify a lived event is to realize an articulated synthesis, to identify an act of higher order and its corresponding synthetic object, a total object. Or, to intuit a total object implies a specific act of consciousness, since the ideal unity of the object could not be intuited by a dispersed multiplicity of particular acts. (Moreland, 2001, p. 44)

A synthesis depends on the character of the noeses, if all subtheses are positional, it is positional; if one is neutral, it is neutral. Thus, from the positional noeses, an articulated synthesis is carried out step by step. Position, apposition, presupposition, postposition etc. compose an articulated synthesis. It must be remembered that these noeses are radiations of an Ego as a source of original productions (§122). It is an active Ego. Every thesis begins with a point of initiation (*fiat*), a first spontaneous act, for example, deciding or volunteering. Every act can begin in this mode of spontaneity, a creative act, in which the self makes its entrance as subject of spontaneity in a new flow of lived events.

This mode of initiation passes through an eidetic need, a modal change. This modal change does not imply losing all that has been previously apprehended, no synthetic

step is abandoned, but the mode of actuality essentially changes with a new actual thematic of origin. This is because to every actual noetic change corresponds a noematic change. However, despite the necessary changes of the noematic mode, the essence always remains the same.

Having established these premises, Husserl approaches the subject from another perspective, that of language.

1. UNIVERSALS AS THEME OF PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND ITS DIFFICULTIES

In dealing with affective consciousness, Husserl had already stated that any proposition could be transformed into a doxic proposition (§117). It is from this "translation" of non-doxic proposition into doxic proposition that one can explain the universality of predicative judgments and the necessity of formal and material noetic disciplines, or noematic and ontological (§118).

These disciplines are developed from the articulated syntheses that transform polythetical acts into nomothetical acts, such as, collecting, disjunctive, explicating and relating. The whole series of syntheses determine the formal-ontological forms according to the pure forms of

the synthetical objectivities being constituted in them and, with respect to the structure of noematic formation are mirrored in the apophantic significational forms belonging to formal logic. Simply put, the articulated syntheses bind acts in a unit and to the nomothetic act corresponds a total object. Therefore, to the formal-ontological forms - noetic structure - a noematic structure corresponds that, in turn, implies apophantic forms of signifying the formal logic. Put differently, every process of synthesis that affects the acts and their content, the noetic-noematic relationship, has a corresponding one in language, that is, in formal logic understood as apophantic, as propositional logic.

In logic, this correspondence is evident by the law of nominalization (§119) according to which every proposition and every partial form distinguishable in the proposition corresponds to a nominal character. Nominalization is the logical-formal counterpart of the transformation of a polythetical act into a nomothetic act so that this named unit can serve as the subject of an affirmation. Husserl gives as an example the judgment expressed in 'S is p' where 'S is p' can be transformed into the subject of an affirmation, "that 'S is p' is positive."

Husserl draws a parallelism between all the layers described so far and the layers of acts of expression,

logical in the apophantic sense, which are also affected by the relation between noese and noema. Hence the noetic-noematic relationship also has repercussions on expression and signification (§124).

This parallelism implies an amplification of the understanding about the act of signifying and signification. Before, they referred only to the linguistic sphere, the expression, but Husserl proposes its extension to be applied in every noetic-noematic sphere, whether intertwined with expressive acts or not.

The example is the following: we perceive an object already put nomothetically, "this is white". This process does not require expression; it is a perceptive act that does not depend on expression or verbalization. If, however, we verbalize, "this is white", then we have a new expressive layer superior to the noematic layer of "meant as meant". This process applies also to other acts such as remember and fantasize.

Thus, we have the following maxim: anything 'meant as meant' considered in the noematic sense of any act is expressible through logical significations. Quoting Husserl:

The verbal sound can only be called an expression because the signification belonging to it

expresses; expressing inheres in it originaliter. "Expression" is a distinctive form which allows for adapting to every "sense" (to the noematic "core") and raises it to the realm of "Logos", of the conceptual and, on that account, the "universal". [HUA 3, 257]

In the noetic dimension, expressing is an act to which all other acts must conform and combine so that all acts of noematic sense, and consequently the reference to objectivity, are conceptually stamped on the noematic correlate of the expression.

In short, on the lived event there is, on one side, a real dimension that includes the hyletic and the noetic, on other side, an ideal dimension, the noematic (§97). At first, we live the perception, 'this is white', 'this is a tree'. Then, we can verbalize this lived event. Remembering that the expressive act is also affected by the noetic-noematic relationship, it is easily understood that, in its noetic dimension, its expressive act combines several other acts, but with the same noematic signification.

This layer of expression produced from previous layers brings up some problems. Once all science is objectified through "logic" in the sense of apophantic, in the midst of expression, the problems of expression and signification are

immediately presented to the philosopher. Some difficulties are: how to understand the "expression" of the "expressed", how expressive lived events relate to non-expressive ones and what the intervention of the expression entails for the latter? What is the eidetic nexus between the layer of expressive signification and the layer of what is expressed?

Despite giving expression to all other intentionalities, the expressive layer is not productive, or its performance in noematic terms is exhausted in the expression and in the conceptual form. The expressive layer is, in essence, perfectly in accordance with the layer that receives the expression accepting the essence of this. For this reason it is called representation. In further words, the expression is a spiritual formation that exerts new intentional functions in the previous intentional layer and from it receives correspondingly intentional functions. This correspondence between the non-expressive layer and the expressive layer is such that when the non-expressive layer is positional or neutral, the expressive layer follows it entirely in its mode.

It is in this context that Husserl presents different definitions of universality [Allgemeinheit].

Of particular importance is the understanding of the different sorts

of "universality" which make their appearance there: on the one side, those which belong to each expression and moment of expression, also to the non-selfsufficient "is", "not", "and", "if", and so forth; on the other side, the universality of "universal names" such as "human being" in contrast to proper names such as "Bruno;" again, those which belong to an essence which, in itself, is syntactically formless in comparison to the different universalities of signification just touched upon. [HUA 3, 259]

In order to understand these different definitions one has to understand the different modes of actuality (§125), or different modalities of performing the act considering the layer of signification (logic) and the lower founding layer (the expressed). There are two possible levels of confusion: first, the relation between the expressive (logical) layer and the lower layer (the expressed), in this case the lower layer may be a confusing unit (and most often it is), or the adjustment between the layer of what is expressed and the layer of logical expression is not precise; secondly, the relation between the proposition expressed and the ones that follow, when the former ceases to be a theme and it is overcome by the following, for example, when we are reading,

we can articulate and freely effect each signification and synthetically connect significations.

The impact of these difficulties on the method of clarification is highly relevant, since the need to move from confused thinking to completely explicit knowledge and to clarified and distinctive acts of thinking is evident. That is to say, all logical acts (acts of signification) need to be converted into precise acts by establishing a full logical distinction. And, because of the correlation between the noetic and noematic dimension, something similar must also be operated in the founding lower layer, *"everywhere unliving is to be converted into the living, all confusion into distinctness, but also all non-intuitiveness into intuitiveness"*. [HUA 3, 260] Only when we perform this work "of conversion" made in the *abstractum*, does the method of clarification come into action.

Another difficulty level is the difference between the complete and incomplete expression (§126). There is a unity between what is expressed and what expresses; however, it explains that the upper layer that expresses does not have to extend through the entire layer of what is expressed. There does not need to be a perfect match between what is expressed and expression. The expression is complete if it marks all

the synthetic forms and materials of the lower layer, is incomplete if it only does it partially.

There is, however, an inevitable incompleteness that is part of the essence of expression as such, that is, of its universality. This implies that it is contained in the sense of universality, inherent to the essence of the expression, that all the particularities of the expressed can never be reflected in the expression. The expression layer is not a copy of the layer of what is expressed, not all dimensions of this layer are covered in the expression. Even in the particular sense of a term there remain essential differences as to how forms and synthetic materials find expression.

One more difficulty is the need to complement all significations, forms of signification and "syncategorematic" significations. The expressions alone are understandable, but still lack complement. The question is what does this need for complement of significations imply and how does it affect both layers.

For Husserl, all these points can be clarified if it is explained *"how statings as the expressions of judging are related to the expressing of other sorts of acts."* [HUA 3, 262]. There are proposition forms structured in a peculiar way, interrogative

propositions, presumption-propositions, optative propositions, imperative propositions, etc., but interpretable dubiously. Questions arise, do these expressions have a kind of signification of their own, or are they actually propositions of statements?

Thought over the theme considering only the noetic dimension is insufficient. It is necessary to consider the noematic dimension to which the acts of signification are directed. This, then, is the radical problem:

"Is the medium of expressive signifying, this appertinent medium of the Logos, a specifically doxic one? In the adaptation of the signifying to the signified, does it not coincide with doxic itself inherent in all positionality?" [HUA 3, 263]

A doxic expression, to be faithful and complete, to express straightforwardly a lived event, for example, affective, could only correspond to doxic lived events non-modalized, that is, could only express certainties. If I am not sure when I wish, then it is not correct if in direct adjustment I say, "May S be p." This is because expressing is not merely verbalizing, but signifying, a doxic act in strong sense that expresses a certainty of belief.

But, if modalities happen, "Maybe S can be p", then one can try to adjust the expression as much as possible. However, in this case there is a deviation. Such deviations are possible because several possibilities of explanation are the essence of all objectivity. The expression is not then adjusted to the original phenomenon, but directly to the predicative phenomenon derived from it.

Husserl makes one more warning; the eidetic clarification of the idea of doxa is not the same thing as clarification of statements or explanations.

2. FROM NOEMATIC 'X' TO THE UNIVERSALS

In the above quotation, Husserl presents different definitions of universal; the definition that we intend to deepen is the one of universals as "universal names". The investigation of the universals opens on both sides, noetic and noematic, but the search for universal names, strictly universal, occurs in the noematic dimension. This is because, to a large extent, what has been taken by analyzing the acts was entirely obtained by directing the gaze to the "meant as meant", and thus, it is intended to describe noematic structures. In other words, given eidetic parallelism between noesis and noema that permeates all modes

of consciousness; the investigation of universality of the noesis is only complete when accompanied by the search for the universality of the noema. The objective is to direct attention to the universal structure of the noema. The phenomenological problem of the reference of consciousness to objectivity has, first and foremost, its noematic side.

For Husserl, there is a universal noematic structure in which a certain noematic "core" separates from the mutable "characters" belonging to it (§129). The relation takes place in the following way: every noema has a content, that is, a signifying, and refers through it to "its" object. That is to say, an intentional lived event has "reference to the object," but it is also "consciousness of something." However, the reference to the object cannot be the same as the one desired when speaking of intentional reference, since each noetic moment corresponds to a moment of the noema. So, how to find "the same", the identity of the noema, its central point, or else, the support to noematic properties?

An "objectivity" is part of the noema, an essence that is immune to modifications (§130). The goal, therefore, is the description of the "object as intended", the "meant objective something, as it is meant", avoiding all "subjective" expressions.

In this description, formal-ontological expressions are used, such as "object", "determination", "state of affairs"; material-ontological expressions such as "physical thing", "bodily figure", "cause"; determinations such as "hard", "rough", "colored". All of them under inverted commas, accordingly the noematic-modified sense. Thus, through conceptual explanation and apprehension we obtain a closed set of formal or material predicates that determine the "content" of the objective core of the noema.

It is important, however, to point out that these predicates are predicates of 'something', an identical intentional object, a pure 'x', the central noematic moment, a single object, and such predicates are unthinkable without this support (§131). The predicates are oscillating and variable, but the central point of the intentional object is the same, nothing contingent. Hence the object is brought to consciousness as identical and yet in different noematic modes.

To each of the various noemas correspond acts with different nucleus, but in such a way that they come together in a unity of identity, in a unity in which the "something", the determinable that is contained in each nucleus, is brought to consciousness as identical. And, just as separate acts can come together in

a "concordant" unity; the "something" of the separate nucleus is brought to consciousness as being the same something, the same 'X', the same object.

Husserl, then, establishes a possible difference between this noematic core and sense. The intentional object receives two definitions, first, it is the pure point of unity, that noematic object purely and simply given; secondly, is the 'how' of its determinations, including its indeterminacy, is a noematic object in the 'how' of its modes of givenness (§132). Therefore, sense is a fundamental part of the noema, but it is not the core. Every sense has not only "its object", but different senses refer to the same object. Therefore, sense is not a concrete essence of the noema, but a kind of abstract form intrinsic to it.

However, there may be a coincidence between the sense and the core. Husserl refers to sense in fullness mode and the full core. If we detect the sense exactly with the content of determination in which it is aimed and if we abstract all the differences in the manner of being of the modes of effectuation, then we have access to a fullness of clarity. In this case, there would be a coincidence between the description of the full core and the description of the sense in its fullness mode.

Such a description occurs through the formulation of propositions, again the parallelism between noema and noese is present (§133). The "sense" corresponds to "matter" and the unity of sense andthetic character to the "proposition". There are propositions of a single member, as in perceptions, and of more than one member, synthetic propositions, such as predicative doxic (judgments). Propositions of pleasure, desire, command, etc. may be of one or more members. The task is, on the one hand, the search for a systematic and universal doctrine of the forms of the senses (significations), on the other, the systematic classification of propositions.

To delineate a systematic doctrine of sense-forms or logical significations, that is, of predicative propositions, of judgments, with a universal scope to mark all possible kinds of significations in all possible operations, is a capital task (§134). A true morphology would constitute the eidetic and necessary substrate for a scientific *mathesis universalis*, for a general morphology of the senses.

These synthetic forms belong to a strict formal system and can be extracted by abstraction and fixed in conceptual expression. To determine all these a priori forms and to dominate in systematic completeness the configurations of forms, which are

of an infinite diversity and yet circumscribed by laws, implies the idea of a morphology of propositions or apophatic syntaxes.

Husserl explains that positions can be doxic modalities, because when we conjecture or explain or affirm or deny, even assuming different forms ("S could be p", "Is S p?", "S is not p", "S is p", "S is certainly, effectively p"), what is "conjectured", or what is "problematic", or what is "asserted", or what is "denied" continue to have the noematic correlates of these different modes of expression. In other words, the form is multiply determined, however, there is a total proposition of which a total thesis is part, including in this a doxic thesis. That is why every proposition can be converted into a proposition of statement, in a proposition on the modality of the content. Once again the correspondence between the noetic and the noematic is present, between the proposition and the sense.

Thus every thing of nature is represented by all senses and propositions that are variably fulfilled, that is to say, it is represented by the multiplicities of "full cores", by all possible "subjective modes of appearance", in which it can be constituted noematically as something similar (§135). Put another

way, the unity of the thing contrasts with the multiplicity of noetic lived, all agreeing that they are aware of the identical 'X'.

Next, Husserl proposes the idea of constitution of an object. To constitute an object is to bring an object to evidence; an object is constituted in certain nexuses of consciousness evidencing a unity, the consciousness of an identical 'X'. It is in this context that one can ask about effectiveness: is the identity of the 'X' intentioned noematically "effective" identity? How can all those nexus of consciousness make an effective object? How does the noetic-noematic constitution of objectivities occur?

Here, we are under the jurisdiction of reason that asks about effectiveness, conjecture, doubt, and resolves the doubt. When one speaks of actual, truly existing objects of the category of being, the statement that describes it "will be true" or "will be effective" or "will be rationally attestable" if it is in correlation with it. This correlation is not empirical, but an "ideal" possibility, a possibility of essence. Simply put, what is being described is the object as pure X, the same, the identical, already reduced, object of articulated synthesis, the content of a nomothetic act. Therefore, the correspondence between the actual, existing object, category of being, and the founded

statement, evidenced immediately, is a possibility of essence.

To answer these questions about effectiveness, Husserl introduces a number of key interdependent concepts, they are: originally presentive, "intuitive" mode, evidence, and belonging. A positional lived event is given in originally presentive mode, for example, perceptive acts such as vision, or in non-originarily presentive mode such as remembering (§136). These differences, however, do not affect the pure sense of the proposition, for it is always identical and intuitive as such by consciousness. The difference is in how sense, or proposition, requires an addition of complementary moments, that is, how sense or proposition is filled or not filled. Husserl gives an example: we see a landscape or we remember a landscape. Considering the way of filling the sense, in the first case, we have the intuitive mode, when the sense of the "object as such" is brought to consciousness as an originally presentive, "in person", and in the noema corporeity is merged into the pure sense. In the intuitive mode is a mode of living the sense in which the "object as such" is brought to consciousness in originally presentiveness. The sense is fulfilled. In the second case, of remembering, we have the opposite, the consciousness of memory is not originally presentive, the landscape

is not perceived as such, although it has its own legitimacy.

Husserl focuses on perception. To any appearing "in person" belongs a position. The position is motivated by the appearance, that is, the position has its originary foundation of legitimation in the original data of the appearing. In just the same manner, the position of essence originally given in the seeing of essence belongs to the position-material, to the 'sense'. The position of essence is founded in the sense that in its turn is founded on the intuition of essence in original giving. So, consciousness is able to intuit the essence, the universal, from the experience, from the particular phenomenon. Universals are transcendent to consciousness although they are intuited and evidenced transcendently. (Sparrow, 2014, p. 29)

Make evident is to clarify the unity of a rational position with what motivates it, is the agreement between what is understood and the given (§§137-138). To evidence or intellectual seeing is a positional, doxic and adequately presentive consciousness. It is an act of reason. We have the evidence derived from the apodictic view, as in the case of arithmetic, where the data is adequate, an evidence of essence, and the evidence derived from experience as in the example above, seeing a

landscape, a weak evidence in which the data is inadequate, the appearance is incomplete, although the sense remains. In this case, the task of phenomenology is to bring to clarity how consciousness of inadequate data relates to a single and determinable 'X'.

A position has its legitimation as a position of its sense if it is rational and rational character is what corresponds to it by essence (§139). At the same time, a proposition has its legitimation when it is infused with the noematic character. Remembering that, considering only the doxical sphere, all doxic modalities (possible, believable, problematic, doubtful, etc.) refer to the original doxa, that is, they refer to an original rational character that forms part of the domain of the original belief that in turn refers to the original evidence. Simply put, all lines flow towards the original belief and its original reason, which is, the "truth". More than that, only the original evidence is an "original" source of legitimacy. Remembering and empathy, although motivated, are imperfect evidences that can lead to original evidence only in a mediate form. (§§140-141).

Husserl then presents his definition: *"Truth is manifestly the correlate of the perfect rational characteristics pertaining to protodoxa, to certainly of belief."* [HUA 3, 290].

Therefore, the sentences 'the proposition of doxa is true' and 'the perfect rational character conforms to the belief' are equivalent. To say that it is true implies admitting its rationality.

From eidetic understanding of truth it is possible to deduce an explanation of the eidetic correlation between the idea of true being and the idea of truth, between the "truly existent object" and the "object to be rationally put." To do so, the object would be given completely with respect to the determinable 'X', would leave nothing "open". This is because the rational thesis must have its basis in the original given in the full sense, the 'X' aimed at full determination and originality. Thus, in principle, every "truly existing" object corresponds to the idea of a possible consciousness, in which the object itself is originally apprehensible in perfect suitability.

The possibility of apprehending an object is eidetically prescribed by its category, whether perfect or imperfect, whether complete or incomplete, its possibility of complementation or fulfillment (§ 142). The category of the object prescribes the general rules of evidence for each particular object brought to consciousness in multiplicities of concrete lived events, prescribes the rules of how an object

can be brought to determinacy of its meaning and mode of giving. The determinations of the objects are given by apodictic evidence, is the case of space objects that are submitted to the forms of pure geometry. The geometry rule system determines all possible motion shapes, but does not trace any real singular stroke. The transcendent cannot give itself adequately, but the idea of something transcendent, its sense, its a priori rules, yes (§ 144).

In this sense, the natural sciences seek the determination of things as units put experimentally; phenomenology seeks in the interior of nature the univocal determination in accordance with the idea of natural object. Phenomenology is a new layer of research, noetic and noematic, which underpins natural sciences. Thus, we have the maxim: *“what takes place in the Eidos functions as an absolutely insurmountable norm of the fact.”* [HUA 3, 301]

What matters to phenomenology is to study the continuous unifications of identity in all domains, all studies in transcendental orientation. The configurations of noeses and noemas, systematic and eidetic morphologies, needs and possibilities of essence, forms of unification, eidetic relations and laws of essence, in short, the object of study is always the designation of eidetic nexus and the

first step is the noematic 'X'. The essences are conceived as ideal, independently existing, timeless universals that can be manifested in distinct space-time particulars (Smith and McIntyre, 1982, p. 117). For example, among the essences of the natural world we have 'thing', among the essences of the ideal world we have 'value' and among the essences of the formal world we have 'number', which phenomenology encompasses through eidetic laws and reaches from the bond with the noematic 'X'.

Therefore, the possibility of the noematic 'X' is not attested only by the originarily presentiveness, but also by the whole chain that starts from it, that is, the open access to different levels of universality that corroborate reciprocally and coherently. Though, from the universal given in the lived event, the noematic 'X', it is possible to trace all the way to the universal in the strict sense understood as abstract non-spatio-temporal property. This is the reason why I considered the translation of 'Allgemeinheit' to universality more accurate than to generality. A general idea is derived from a process of abstraction, admits exception. The universal as intended is the result of phenomenological reduction, admits no contingency, is an abstract property, neither temporal nor spacial, a universal in the strict

sense. This is the idea of universality presented by Husserl in *Ideas I*.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, E. *Logical Investigations*. Volume I and II. Translated by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.

HUSSERL, E. *Husserliana 3, 1-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schumann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First book. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

DRUMMOND, J. J. *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1975.

MORELAND, J.P. *Universals*. Bucks: Acumen Publishing, 2001.

SMITH, D. W. and MCINTYRE, R. *Husserl and intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.

SPARROW, T. *The end of phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Submetido: 21 de julho 2017

Aceito: 29 de julho 2017

Um estudo sobre os universais em *Ideias* / *A study about the universals in Ideas* /

Profa. Dra. Nathalie Barbosa de La Cadena⁶.
Professora do Departamento de Filosofia da UFJF.

RESUMO

A questão dos universais permanece tema na filosofia tanto na ontologia como na epistemologia. Em Husserl, há universais particulares, o 'X' noemático, o idêntico, e universais *stricto sensu*, nomes universais atemporais. Neste artigo, apresento o tema conforme analisado por Husserl em *Ideias I*. Na primeira seção, descrevo a trajetória até os universais destacando o paralelismo entre noese e noema. Na segunda seção, traço o reflexo para a filosofia da linguagem também afetada pela correspondência noético-noemática. Na terceira e última seção, mostro como a investigação sobre os universais move-se apenas na esfera noemática, e concluo defendendo a possibilidade de partindo do 'X' noemático alcançar o universal em sentido estrito.

PALAVRAS CHAVE Husserl, fenomenologia, *Ideias*, universais.

ABSTRACT

The problem of universals remains a philosophical theme not only in ontology but also in epistemology. In Husserl, there are particular universals, the noematic 'X', the identical, and universals *stricto sensu*, atemporal universal names. In this paper, I present the theme as it is analyzed by Husserl in *Ideas I*. In the first section, I describe the trajectory to the universals highlighting the parallelism between noese and noema. In the second section, I draw the reflex of this problem to philosophy of language which is also affected by the noetic-noematic correspondence. In the third and last section, I show how the investigation about the universals moves only in the noematic sphere, and conclude defending the possibility of departing from the noematic 'X' to reach the universal strict sense.

KEYWORDS

Husserl, phenomenology, *Ideas*, universals.

⁶ E-mail: nbcadena@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo é um estudo sobre os universais em *Ideias I*. O termo, em alemão, é '*Allgemeinheit*' e foi traduzido como universalidade nas edições, em inglês, de F. Kersten e, em espanhol, de J. Gaos; na edição em português de M. Suzuki, é traduzido como generalidade. Adoto a tradução inglesa por considerá-la mais fiel ao sentido do termo conforme apresentado por Husserl e espero que ao final do artigo fique mais clara a razão desta opção.

Inicialmente, apresentarei alguns conceitos relevantes para o raciocínio, destaco o paralelismo de essência entre noético e noemático, e a trajetória até o §124 intitulado 'A camada noético-noemática do "Logos". Significar e significação' onde Husserl destaca duas definições de universalidade. A partir deste ponto, o estudo terá como foco a ideia de universais como "nomes universais", isto é, universais em sentido estrito. Na seção seguinte, destaco como o paralelismo entre noético e noemático também se reflete na linguagem além das dificuldades e da possibilidade de alcançar os universais e seu significado. Na última seção, explico como a trajetória para os universais se dá na esfera noemática e como a partir do universal dado no vivido, o 'X'

noemático, é possível elevar a consciência ao universal em sentido estrito.

1. ATÉ OS UNIVERSAIS

Husserl define a fenomenologia como ciência descritiva (§71), para tanto estabelece seu objeto de conhecimento e seu método. Seu objeto são as essências dos vividos [der Erlebnisse]. Seu método não é o das ciências naturais nem o de outras ciências descritivas de essências, como a geometria (§§72-74). O método fenomenológico é único e através da redução (§76) descortina o reino da consciência transcendental como protocategoria do ser em geral. Por sua vez, a doutrina das categorias tem de partir obrigatoriamente desta que é a mais radical de todas as diferenciações ontológicas, consciência e transcendente, transcendental e transcendente.

Dada esta distinção, a reflexão fenomenológica se move inteiramente na dimensão transcendental através de atos de reflexão (§77). Os objetos destes atos de reflexão são os vividos. Quando o vivido passa a ser notado, quando uma reflexão se dirige a ele, ele se torna, então, objeto para o eu, o fenomenólogo (§78).

O interesse do fenomenólogo é sobre uma parte bastante específica deste vivido, a essência. Uma parte que somente é revelada quando aplicada a redução fenomenológica. Quando praticada a redução fenomenológica, as constatações colocadas entre parênteses se convertem em casos exemplares de universalidades de essência. A trajetória é a seguinte: temos o vivido, num primeiro momento, vivido irrefletido; há, então, uma mudança de orientação do sujeito de conhecimento quando apercebe o vivido e passa a refletir sobre ele; o vivido passa, então, a vivido refletido. Diversos são os atos de reflexão que podem “atravessar” este vivido, a apreensão eidética imanente, a experiência imanente, a recordação quando o vivido é um ter-sido-percebido no passado ou a expectativa quando o vivido será-percebido no futuro, são alguns deles. Essas modificações pertencem a cada vivido como variações ideais possíveis, operações ideais, modificações reiteráveis *in infinitum*. No entanto, unicamente por atos de experiência reflexivos sabemos algo do fluxo de vividos e de sua necessária referência ao *eu puro*, um único e mesmo eu, justamente porque ele pode “olhar” para todos os vividos do fluxo (§§78-80).

Esse fluxo de vividos que pertence a um único *eu puro* exprime

uma temporalidade contínua e infinda. Esse horizonte de vividos se dá, portanto, numa temporalidade, antes, depois e simultaneamente, numa progressão contínua de apreensão em apreensão, em que o *eu puro* é o dado absoluto e indubitável, uma ideia, no sentido kantiano (§§81-83).

O vivido dado a um *eu puro* é composto por uma dimensão noética, os atos de consciência, e seu conteúdo, o noema. Assim temos o ato de perceber e o percebido como tal; o ato de recordar e o recordado como tal; o ato de julgar e o julgado como tal. Posto de outra maneira, o vivido é composto por vividos intencionais, atos de consciência, noéticos, e correlatos intencionais, os componentes desses atos, seus conteúdos, noemáticos. Esses conteúdos, os componentes dos atos de consciência, são, por sua vez, divididos em componentes reais dos vividos e componentes não-reais – ideais – dos vividos, também chamado de sentido (§§88-89).

O sentido está contido de maneira imanente no vivido da percepção, da recordação ou do julgamento, esta é a ideia que a fenomenologia pretende alcançar e descrever. Descrever ideia, portanto, não é descrever pensamento, mas descrever essência. O objeto da descrição é o dado eidético, descrever a percepção em enfoque noemático.

Em outras palavras, o foco não está nos atos de consciência, como ocorria nas *Investigações Lógicas*. Em *Ideias I*, o que se pretende descrever são as essências. Nas palavras de Husserl:

Everything which is purely immanent and reduced in the way peculiar to the mental process, everything which cannot be conceived apart from it just as it is in itself, and which *eo ipso* passes over into the Eidos in the eidetic attitude, is separated by an abyss from all of Nature and physics and no less from all psychology – and even this image, as naturalistic, is not strong enough to indicate the difference. (HUA 3, 184).

Assim, todo vivido intencional possui seu objeto intencional, isto é, seu sentido objetivo (§90-91). A dificuldade está em manter a atenção no objeto efetivo entre parênteses dado no vivido e não permitir que a consciência se desvie para o objeto real, a coisa lá fora. Isto porque, embora a fenomenologia admita, ou considere a coisa real, transcendente, a toma como componente do fenômeno, como elemento contido no fenômeno reduzido. (Drummond, 1945, p.229)

Mesmo que haja mudanças atencionais e seja possível privilegiar diferentes aspectos no vivido, o núcleo noemático permanece idêntico (§92). Também é possível admitir

mudanças nos noemas, pois é possível se tratar de modulações necessárias da maneira pela qual o idêntico se dá. Mesmo assim, no interior do noema pleno, temos de separar camadas essenciais diferentes, que se agrupam em torno de um núcleo central, o sentido objetivo. Tal é possível porque embora as configurações atencionais sejam eminentemente subjetivas, o objetivo atingido por seu raio de atenção é independente, posto somente em referência ao eu (§93). Nas palavras de Husserl,

It is then a further undertaking of more precise phenomenological study to discover what is prescribed according to eidetic law precisely by species, and what is so prescribed by the differentiating particularities, for noemata of changing particularities of a fixed species (e.g., perception). But the restriction holds throughout: in the sphere of essences there is nothing accidental; everything is connected by eidetic relations, thus especially noesis and noema. (HUA 3, 193/194)

Essas modificações atencionais atingem o noema sem prejuízo do núcleo noemático idêntico. Consequentemente, o raio de atenção não se separa do eu, mas ele mesmo é e permanece raio do eu. O “objeto” é atingido, é alvo, posto somente em

referência ao eu, mas ele mesmo não é “subjetivo” (§92).

Assim é possível inferir que, tanto nas noeses de nível mais baixo, como as percepções sensíveis, como nas noeses de nível mais alto, como os julgamentos morais, aparece na composição noemática, como um núcleo central, algo tornado consciente como tal, sob a designação de sentido. Num estudo fenomenológico, cabe constatar em um tipo de noema o que é exigido pelo próprio tipo e o que é exigido pelas particularizações diferenciadoras. Isto porque, na esfera das essências, no estudo no núcleo central do noema, não há contingência, sendo preciso diferenciar o que é exigido pelo tipo e o que é exigido pela particularização (§93).

Posto ainda de outro modo, ao aparceber o vivido, a redução revela a relação entre o real – hilético e noético – e o não-real ou ideal – noemático. No exemplo oferecido por Husserl, um vivido sensorial, a percepção sensível de uma árvore, se dá do seguinte modo: de um lado, a unidade real do vivido, a cor do tronco da árvore, cor como estímulo sensível, cor de sensação; de outro, a unidade do noema, a unidade contínua de uma consciência perceptiva variável, a mesma cor idêntica, em si imutável. A unidade real do vivido é composta por

elementos hiléticos e noéticos, é a unidade que revela o indivíduo como o mesmo, material, concreto, o que me permite dizer “vejo a mesma árvore”. A unidade do ideal é a unidade do noema que revela a essência pós-redução (§97).

Há, ainda, uma terceira unidade, a unidade noético-noemática, que une aquele objeto à determinada essência. No modo pós-redução, o *eidos* do noema aponta para o *eidos* da consciência noética, isto é, são eideticamente interdependentes, embora sejam independentes.

Surge uma questão: considerando que os “objetos” noemáticos são evidentemente unidades trazidas à consciência no vivido, porém transcendentem em relação a ele, como elucidar a relação entre a composição real do vivido e aquilo que nele se tem consciência como ideal, como essência? (§102)

O objeto intencional como tal aparece como suporte dos caracteres noemáticos. Todos os caracteres noemáticos indicados possuem alcance fenomenológico universal, constituem os embasamentos necessários de todos os vividos intencionais, os mesmos gêneros fundamentais e diferenças de caracteres também se encontram em todos esses vividos fundados e, por conseguinte, em todos os vividos intencionais em geral.

Correlativamente aos caracteres noemáticos, chamados também de modos de ser, existem caracteres noéticos (§103), por exemplo, ao certo corresponde a crença perceptiva, ao possível a suposição, ao verossímil a conjectura, ao problemático o questionamento, ao duvidoso a dúvida, ao negado a negação, ao afirmado a afirmação ou assentimento (§§103-108). Ao lado desses, há um vivido de consciência inteiramente particular, a neutralização (§109). A neutralização é uma modificação da esfera de crença que não opera, não risca, não sublinha, ela se abstém de operar, põe entre parênteses, deixa em suspenso. O caráter de posição fica em suspenso. A crença, a conjectura, a negação e demais caracteres noéticos são neutralizados e os correlatos estão ali para a consciência, não no modo efetivo, mas “meramente pensado”.

A neutralidade e a postulação são atitudes opostas, mas complementares (§110). São opostas porque a postulação é posicional, avalia pela razão, pode ser correta ou não; a neutralidade ou suspensão não é posicional, não pode ser avaliada pela razão, não pode ser correta ou incorreta. Ademais, da consciência efetiva podem ser tiradas diversas posições nela potencialmente inclusas, posições efetivas; já a consciência neutra não contém em si predicado “real” algum. São

complementares porque a todo vivido atual corresponde idealmente uma modificação de neutralização. Deste modo, há duas possibilidades fundamentais na maneira de efetuar a consciência no interior do cogito: o cogito efetivo, posicional, autêntico, e o cogito sombra, inautêntico, não-efetivamente posicional. Ocorre que a operação efetiva e a modificação neutra se correspondem e, no entanto, não são da mesma essência visto que quando a atualidade posicional é neutralizada se converte em potencialidade (§§113-114). Posto de outro modo, toda percepção tem seu fundo de percepção e este é uma unidade de posições potenciais. O fundo é a designação para mudanças do olhar e “apreensões” potenciais. Ou ainda, na essência de todo vivido está de antemão delineado um conjunto de posições potenciais de ser.

Daí ser possível identificar diversos domínios intencionais, pode-se diferenciar atos incipientes ou não-efetuados dos atos efetivos, dentre estes temos a neutralidade e posicionalidade entre os quais encontramos a posição atual e potencial. E, mesmo diante de tantas variáveis, o paralelismo entre noese e noema permeia todos os domínios intencionais (§115).

Até este ponto, Husserl adota exemplos de noeses simples, atos de percepção. A partir de então, volta sua atenção a noeses do sentir, desejar e querer (§§116-117). Pode parecer um desvio no raciocínio, mas é no âmbito da consciência afetiva que Husserl faz uma evidente passagem do particular ao universal.

A esses novos momentos noéticos correspondem novos momentos noemáticos, os valores. Os valores não são novas partes determinantes das coisas, mas valores das coisas. É dizer, na consciência afetiva, o noema de nível superior – o valor – é um núcleo de sentido cercado de novos caracteres téticos. De modo mais simples, a coisa não tem valor, mas suporta valor e a consciência, por seu turno, é consciência de valor possível, a coisa é somente suposta como valiosa. Assim, as apreensões de valor se relacionam com as apreensões de coisas do mesmo modo que as novas caracterizações noemáticas (bom, belo etc.) se relacionam com as modalidades de crença.

Na consciência afetiva, posicional afetiva, aos atos correspondem conteúdos, portanto, aos atos de prazer, querer, desejar, valorar, atos de vontade em geral, correspondem caracteres téticos. A estes caracteres téticos subjaz uma tese arcôntica que unifica em si e rege todas as outras, a unidade suprema

do gênero, a universalidade da essência. Daí a analogia entre a lógica geral, a doutrina geral do valor e a ética. Estas conduzem à constituição de disciplinas universais e formais paralelas: a lógica, a axiologia e a prática.

Isto só é possível porque toda tese está submetida a uma lei eidética: toda tese, de qualquer gênero que seja (incluindo afetivo), pode ser transformada em posição dóxica atual. Portanto, qualquer proposição (incluindo desejo) pode ser transformada numa proposição dóxica. É como se em todos os caracteres téticos (incluindo valorativos) estivessem guardadas modalidades dóxicas. Consequentemente, todo ato ou todo correlato de ato abriga um aspecto lógico podendo ser explicitado logicamente graças à universalidade de essência. De outro modo, todos os atos em geral (incluindo atos de afetividade e de vontade) são potencialmente objetivantes.

Surge uma nova questão, como promover essa unidade uma vez que os vividos e os atos de consciência se dilatam no tempo (§118)? Esses vividos e seus atos precisam ser unificados em sínteses, sínteses operadas pela consciência. Husserl identifica dois tipos de sínteses, as sínteses articuladas e a síntese contínua. Nas sínteses articuladas, os atos são vinculados em um ato de

ordem superior. Na síntese contínua, a unidade pertence ao mesmo nível de ordenação, não há um ato de ordem superior unificador.

Diante das sínteses articuladas dos vividos, fica evidente a possibilidade de transformar aquilo de que se tem consciência por muitos atos (politética) em algo de que se tem consciência simplesmente por um só ato (nomotética) (§119). Assim, toda noese contribui para constituição de um objeto total, ou ainda, toda consciência em unidade sintética possui um objeto total. Posto de modo mais simples, um vivido é constituído de múltiplos atos e a cada ato corresponde um noema. Unificar um vivido é realizar uma síntese articulada, identificar um ato de ordem superior e seu objeto sintético correspondente, um objeto total. Ou ainda, intuir um objeto total implica num ato de consciência específico, pois a unidade ideal do objeto não poderia ser intuída por uma multiplicidade dispersa de atos particulares. (Moreland, 2001, p. 44)

Uma síntese depende do caráter das noeses, se todas as subteses são posicionais, ela é posicional; se uma é neutra, ela é neutra. Assim, a partir das noeses posicionais, uma síntese articulada é efetuada passo a passo. Posição, aposição, pressuposição, posposição etc. compõem uma síntese articulada. É preciso lembrar que essas noeses são irradiações do *eu*

puro como uma fonte originária de produções (§122). É um eu ativo. Toda tese começa por um ponto de iniciação (*fiat*), um ato primeiro, espontâneo, por exemplo, decidir-se ou fazer voluntário. Todo ato pode começar nesse modo da espontaneidade, um ato criador, no qual o *eu penso* faz sua entrada como sujeito de espontaneidade num novo fluxo de vividos.

Esse modo de iniciação passa por uma necessidade de essência, uma alteração modal. Esta alteração modal não implica perder tudo o que foi apreendido anteriormente, não é abandonado nenhum passo sintético, mas o modo de atualidade se altera essencialmente com uma nova atualidade temática originária. Isto porque a cada tipo de modificação noética de atualidade corresponde uma modificação noemática. No entanto, é necessário estar atento, pois, embora o modo de atualização noemático varie necessariamente, sempre permanece a essência.

Estabelecidas essas premissas, Husserl aborda o tema sob outra perspectiva, a da linguagem.

2. UNIVERSAIS COMO TEMA DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM E SUAS DIFICULDADES

Ao tratar da consciência afetiva, Husserl já havia fixado que qualquer proposição poderia ser transformada numa proposição dóxica (§117). É a partir desta “tradução” da proposição não-dóxica em proposição dóxica que se pode explicar a universalidade do juízo predicativo e a necessidade de disciplinas noéticas formais e materiais, ou noemáticas e ontológicas (§118).

Essas disciplinas são desenvolvidas a partir das sínteses articuladas que transformam atos politéticos em atos nomotéticos como a coligação, disjunção, explicitação e relação. Toda série de sínteses determinam as formas formal-ontológicas segundo as formas puras das objetividades sintéticas nelas constituídas e, no que se refere à estrutura noemática, refletem nas formas apofânticas de significação da lógica formal. De modo mais simples, as sínteses articuladas vinculam atos numa unidade e aos atos nomotéticos corresponde um objeto total. Portanto, às formas formal-ontológicas – estrutura noética – corresponde uma estrutura noemática que, por sua vez, implica em formas

apofânticas de significação da lógica formal. Posto ainda de outro modo, todo processo de síntese que afeta os atos e seu conteúdo, a relação noético-noemática, tem um correspondente na linguagem, leia-se, na lógica formal entendida como lógica apofântica, proposicional.

Na lógica, esta correspondência é evidente pela lei da nominalização (§119) segundo a qual toda proposição e toda forma parcial distinguível na proposição corresponde um caráter nominal. Em outras palavras, nominalização é o correspondente lógico-formal da transformação de um ato politético em um ato nomotético de modo que esta unidade nomeada possa servir de sujeito de uma afirmação. Husserl apresenta como exemplo o julgamento expresso em ‘S é p’ em que ‘S é p’ pode ser transformado em sujeito de uma afirmação, “que ‘S é p’ é positivo”.

Husserl traça um paralelismo entre todas as camadas descritas até agora e as camadas de atos de expressão, lógicas no sentido apofântico, as quais também são afetadas pela relação noese e noema. Daí a relação noético-noemática também repercutir na expressão e na significação (§124).

Este paralelismo implica numa ampliação da compreensão acerca do ato de significar e da significação. Antes se referiam apenas à esfera

linguística, a expressão, mas Husserl propõe sua ampliação para serem aplicados em toda esfera noético-noemática, quer estejam entrelaçados com atos expressivos ou não.

O exemplo é o seguinte: percebemos um objeto já posto nomoteticamente, “isto é branco”. Este processo não requer expressão, é um ato perceptivo que não depende de expressão ou verbalização. Se, no entanto, verbalizamos: “Isto é branco”, então temos uma nova camada expressiva superior à camada noemática do “visado como tal”. Este processo se aplica também a outros atos como recordação e imaginação.

Assim, temos a seguinte máxima: todo visado no sentido noemático de um ato qualquer é exprimível mediante significações lógicas. Cito Husserl:

The verbal sound can only be called an expression because the signification belonging to it expresses; expressing inheres in it originaliter. “Expression” is a distinctive form which allows for adapting to every “sense” (to the noematic “core”) and raises it to the realm of “Logos”, of the conceptual and, on that account, the “universal”. [HUA 3, 257]

Na dimensão noética, exprimir indica um ato ao qual todos os demais atos devem se conformar e fundir de modo que todos os atos de

sentido noemático e consequentemente a referência à objetividade é conceitualmente estampada no correlato noemático da expressão.

Simplificando, no vivido temos, de um lado, sua dimensão real que inclui o hilético e o noético, de outro, sua dimensão ideal, o noemático (§97). Neste primeiro momento, vivemos a percepção, ‘isto é branco’, ‘isto é uma árvore’. Podemos, então, verbalizar essa vivência. Lembrando que o ato expressivo também é atingido pela relação noético-noemática. Em sua dimensão noética, é um ato expressivo que funde vários outros atos, mas com um mesmo sentido noemático.

Essa camada de expressão produzida a partir de camadas anteriores trás problemas difíceis, pois toda ciência se objetiva no meio “lógico” no sentido de apofântico, no meio da expressão, e, portanto, os problemas de expressão e significação são aqueles que de imediato se apresentam ao filósofo. Algumas dificuldades são: como entender a “expressão” do “expresso”, como os vividos expressivos se relacionam com os não-expressivos e o que a intervenção da expressão acarreta para estes últimos? Em outras palavras, qual o nexos eidético entre a camada da significação expressiva e a camada do expresso?

Há que se estar atento a um ponto: apesar de emprestar expressão a todas as outras intencionalidades, a camada expressiva não é produtiva, ou seu desempenho em termos noemáticos se esgota na expressão e na forma do conceitual. Posto de outro modo, a camada expressiva está, por essência, perfeitamente de acordo com a camada que recebe a expressão acolhendo a essência desta, daí ser chamada de representação. Ou ainda, a expressão é uma formação espiritual que exerce novas funções intencionais na camada intencional anterior e dela recebe correlativamente funções intencionais. Esta correspondência entre a camada não-expressiva e a camada expressiva é tal que, quando a camada não-expressiva é posicional ou neutra, a camada expressiva a acompanha inteiramente em seu modo.

É neste contexto que Husserl apresenta diferentes definições de universalidade [Allgemeinheit]. Cito:

Of particular importance is the understanding of the different sorts of "universality" which make their appearance there: on the one side, those which belong to each expression and moment of expression, also to the non-selfsufficient "is", "not", "and", "if", and so forth; on the other side, the universality of "universal names" such as "human being" in

contrast to proper names such as "Bruno;" again, those which belong to an essence which, in itself, is syntactically formless in comparison to the different universalities of signification just touched upon. [HUA 3, 259]

Para entender essas diferentes definições há que se compreender os diferentes modos de atualidade (§125), ou diferentes modalidades de efetuar o ato, considerando a camada da significação (lógica) e a camada inferior fundante (o expresso). São, portanto, dois níveis de confusão possíveis: primeiro, entre a camada expressiva (lógica) e a camada inferior (o expresso), neste caso, a camada inferior pode ser uma unidade confusa (e na maior parte das vezes o é) ou o ajuste entre a camada expressiva e a camada da expressão lógica não é preciso; segundo, entre as proposições expressas quando sobrevém uma proposição seguinte e a anterior cessa de ser tema, por exemplo, quando estamos lendo, podemos efetuar, articuladamente e em livre atividade, qualquer significação e ligar sinteticamente as significações.

O impacto destas dificuldades no método de clarificação é altamente relevante, pois é evidente a necessidade de passar do pensamento confuso ao conhecimento

propriamente dito e completamente explícito, para a efetuação clara e distinta dos atos de pensar. É dizer, todos os atos lógicos (atos de significação) precisam ser convertidos em atos precisos instaurando uma plena distinção lógica. E, devido a correlação entre a dimensão noética e noemática, é preciso operar algo análogo também na camada inferior fundante *“everywhere unliving is to be converted into the living, all confusion into distinctness, but also all non-intuitiveness into intuitiveness”*. [HUA 3, 260] Só quando é efetuada esta distinção no *substratum*, o método de clarificação entra em ação.

Outro nível de dificuldade é a diferença entre a expressão completa e incompleta (§126). Há uma unidade entre o que é expresso e o que exprime, no entanto, explica que a camada superior que exprime não precisa se estender por toda a camada do que é expresso. Em outras palavras, não é preciso haver uma coincidência perfeita entre a expressão e o expresso. Definindo, a expressão é completa se marca todas as formas sintéticas e materiais da camada inferior, é incompleta, se só o faz parcialmente.

Há, no entanto, uma incompletude inevitável que faz parte da essência da expressão como tal, isto é, de sua universalidade. Isto implica que está contido no sentido da universalidade inerente à essência

da expressão que todas as particularidades do exprimido jamais possam se refletir na expressão. A camada da expressão não é uma cópia da camada do expresso, dimensões inteiras desta camada não são cobertas pela expressão. Mesmo no sentido particular de um termo subsistem diferenças essenciais em relação à maneira como as formas e as matérias sintéticas encontram expressão.

Mais uma dificuldade é a necessidade de complementar todas as significações, as significações de forma e sincategoremáticas. As expressões isoladamente são até compreensíveis, mas ainda assim carecem de complemento. A questão é o que significa essa necessidade de complemento e como afeta ambas as camadas.

Para Husserl, haverá clareza sobre todos esses pontos se for explicado *“how statings as the expressions of judging are related to the expressing of other sorts of acts.”* [HUA 3, 262] Há formas de proposições construídas de modo próprio, conjecturas, perguntas, dúvidas, desejos, ordens etc., mas interpretáveis de modo dúbio. Coloca-se a seguinte questão, essas expressões tem uma espécie de significação própria ou, na verdade, são proposições de enunciado?

Refletir sobre o tema considerando apenas a dimensão noética é insuficiente. Há que se considerar a dimensão noemática a qual os atos de significação estão dirigidos. Eis, portanto, o problema radical:

Is the medium of expressive signifying, this appertinent medium of the Logos, a specifically doxic one? In the adaptation of the signifying to the signified, does it not coincide with doxic itself inherent in all positionality? [HUA 3, 263]

Uma expressão dóxica para ser fiel e completa, para expressar de maneira direta um vivido, por exemplo, afetivo, só poderia corresponder a vividos dóxicos não-modalizados, isto é, só poderia expressar certezas. Se não tenho certeza ao desejar, então não é correto se em ajuste direto digo: “Possa S ser p.” Isto porque expressar não é mero verbalizar, mas significar, um ato dóxico em sentido forte que expressa uma certeza de crença.

Agora, se surgem modalidades, “Talvez S possa ser p”, então se pode tentar ajustar a expressão o mais possível. Entretanto, neste caso, há um desvio. Tais desvios são possíveis porque é da essência de toda objetividade várias possibilidades de explicação. A expressão não é, então, ajustada ao fenômeno originário, mas

diretamente ao fenômeno predicativo dele derivado.

Husserl faz ainda um último alerta, a clarificação eidética da ideia de doxa não é a mesma coisa que clarificação dos enunciados ou das explicações.

3. DO ‘X’ NOEMÁTICO AOS UNIVERSAIS

Na citação acima, Husserl apresenta diferentes definições de universal, a definição que pretendemos aprofundar é a de universais como “nomes universais”. A investigação sobre os universais abre-se em ambos os lados, noético e noemático, mas a busca pelos nomes universais, universais em sentido estrito, se dá na dimensão noemática. Até porque, em grande medida, aquilo que se tomou por análise dos atos foi inteiramente obtido por direcionamento do olhar para o “visado enquanto tal”, e assim, ali se pretende descrever estruturas noemáticas. Em outras palavras, dado o paralelismo de essência entre noese e noema que perpassa todos os modos de consciência, a investigação sobre a universalidade da noese somente se dá de maneira completa quando acompanhada da busca pela universalidade do noema. Pretende-se direcionar o

olhar para a estrutura universal do noema. Isto é, o problema fenomenológico da referência da consciência a uma objetividade tem, antes de tudo, seu lado noemático.

Para Husserl, há uma estrutura noemática universal na qual certo “núcleo” noemático se separa dos “caracteres” mutáveis a ele pertencentes (§129). A relação se dá da seguinte maneira: todo noema tem um conteúdo, isto é, um sentido, e se refere, por meio dele, a “seu” objeto. Posto de outro modo, o vivido intencional tem “referência ao objeto”, mas também é “consciência de algo”. No entanto, esta referência não pode ser a mesma que a visada quando se fala da referência intencional, pois cada momento noético corresponde um momento do noema. Então, como encontrar “o mesmo”, a identidade do noema, seu ponto central, ou ainda, o suporte para propriedades noemáticas?

Do noema faz parte uma “objetividade”, uma essência que é insensível a modificações (§130). O objetivo, portanto, é uma descrição do “objeto visado tal como é visado” evitando todas as expressões “subjetivas”. Nesta descrição se empregam expressões formal-ontológicas, tais como “objeto”, “propriedade”, “estado de coisas”, expressões material-ontológicas como “coisa”, “figura”, “causa”, determinações como “áspero”,

“duro”, “colorido”. Todas entre aspas e, portanto, em seu sentido noemático modificado. Assim, pela explicação e apreensão conceitual obtemos um conjunto fechado de predicados formais ou materiais que determinam o “conteúdo” do núcleo objetivo do noema.

É importante, no entanto, ressaltar que esses predicados são predicados de “algo”, um objeto intencional idêntico, um puro ‘x’, o momento noemático central, um objeto único, e tais predicados são impensáveis sem esse suporte (§131). Os predicados são oscilantes e variáveis, mas o ponto central do objeto intencional é o mesmo, nada tem de contingente. Daí o objeto ser trazido à consciência como idêntico e, todavia, em modos noemáticos diferentes.

A cada um dos vários noemas correspondem atos com diferentes núcleos, mas de tal modo que, apesar disso, eles se juntam na unidade da identidade, numa unidade na qual o “algo”, o determinável, que está contido em cada núcleo é trazido à consciência como idêntico. E, da mesma maneira que os atos separados podem se juntar numa unidade “concordante”; o “algo” dos núcleos separados é trazido à consciência como sendo o mesmo algo, o mesmo ‘X’, o mesmo objeto.

Isto posto, Husserl estabelece uma possível diferença entre este núcleo noemático e o sentido. O objeto intencional recebe duas definições, na primeira, é o puro ponto de unidade, esse objeto noemático dado pura e simplesmente; na segunda, é o 'como' de suas determinidades, incluindo suas indeterminidades, é um objeto noemático no 'como' de seus modos de doação (§132). Portanto, o sentido é parte fundamental do noema, mas não é a parte central. Todo sentido não possui apenas "seu objeto", mas diferentes sentidos se referem ao mesmo objeto. O sentido não é, portanto, uma essência concreta do noema, mas uma espécie de forma abstrata a ele intrínseca.

No entanto, é possível haver uma coincidência entre o sentido e o núcleo. Husserl se refere ao sentido no modo de sua plenitude e o núcleo pleno. Se detectarmos o sentido exatamente com o conteúdo de determinação no qual ele é visado e se abstraímos todas as diferenças na maneira de ser dos modos de efetuação, então temos acesso a uma plenitude de clareza. Neste caso, haveria uma coincidência na descrição do núcleo pleno e do sentido no modo de sua plenitude.

Tal descrição se dá através da formulação de proposições, mais uma vez o paralelismo entre noema e noese está presente (§133). O

"sentido" corresponde à "matéria" e a unidade de sentido e caráter tético à "proposição". Há proposições de um só membro, como nas percepções, e de mais de um membro, proposições sintéticas, como as dóxicas predicativas (juízos). As proposições de prazer, de desejo, de comando etc. podem ser de um ou mais membros. A tarefa que se coloca é, de um lado, a busca por uma doutrina sistemática e universal das formas dos sentidos (significações), de outro, a tipificação sistemática das proposições.

Delinear uma doutrina sistemática das formas dos sentidos ou das significações lógicas, é dizer, das proposições predicativas, dos juízos, com alcance universal de modo que assinala todas as espécies possíveis de sentido em todas as operações possíveis é tarefa capital (§134). Uma verdadeira morfologia que constituirá o substrato necessário por essência para uma *mathesis universalis* científica, para uma morfologia geral dos sentidos.

Essas formas sintéticas pertencem a um rigoroso sistema formal e podem ser extraídas por abstração e fixadas em expressão conceitual. Determinar todas essas formas *a priori* e dominar em completude sistemática as configurações de formas, que são de uma diversidade infinita e, no entanto, circunscritas por leis, indica a

ideia de uma morfologia das proposições ou sintaxes apofânticas.

Husserl oferece um exemplo: as posições podem ser modalidades dóxicas, pois, quando conjecturamos ou explicamos ou afirmamos ou negamos, mesmo assumindo diferentes formas (“S poderia ser p”, “É S p?”, “S não é p”, “S é, sim p”, “S é certamente, efetivamente p”), o “conjecturado” ou o “algo problemático” ou o “afirmado” ou o “negado” seguem tendo os correlatos noemáticos dessas diferentes modalidades de expressão. Em outras palavras, a forma está multiplamente determinada, no entanto, há uma proposição total da qual faz parte uma tese total, incluindo nesta uma tese dóxica. Daí porque toda proposição poder ser convertida num proposição de enunciado, num juízo sobre da modalidade de um conteúdo. Mais uma vez a correspondência entre o noético e noemático se faz presente, entre a proposição e o sentido.

Assim, cada coisa da natureza é representada por todos os sentidos e proposições variavelmente preenchidas, é dizer, ela é representada pelas multiplicidades de “núcleos plenos”, por todos os possíveis “modos de aparição subjetivos”, nos quais ela pode ser constituída noematicamente como algo idêntico (§135). Posto de outro modo, à unidade da coisa se

contrapõe a multiplicidade de vividos noéticos, todos concordantes de que são consciência do mesmo.

Daí Husserl propor a ideia de constituição de um objeto. Constituir um objeto é trazer um objeto à evidência, um objeto se constitui em certos nexos de consciência evidenciando uma unidade, a consciência de um ‘X’ idêntico. É neste contexto que se pode perguntar sobre a efetividade: a identidade do ‘X’ “visada” noematicamente é identidade efetiva? Como podem ser descritos todos aqueles nexos de consciência que tornam um objeto efetivo? Como se dá a constituição noético-noemática de objetividades?

Aqui, estamos sob a jurisdição da razão que pergunta sobre a efetividade, conjectura, dúvida e dirime a dúvida. Quando se fala de objetos efetivos, verdadeiramente existentes, da categoria do ser, o enunciado que o descreve “será verdadeiro” ou “será efetivo” ou “será racionalmente atestável” se estiver em correlação com ele [objeto]. Essa correlação não é empírica, mas possibilidade “ideal”, possibilidade de essência. Simplificando, o que está sendo descrito é o objeto como puro X, o mesmo, o idêntico, já reduzido, objeto de síntese articulada, conteúdo de um ato nomotético. Portanto, a correspondência entre o objeto

efetivo, existente, categoria do ser, e o enunciado fundado, evidenciado mediatamente, é uma possibilidade de essência.

Para responder a essas questões sobre efetividade, Husserl introduz uma série de conceitos chave interdependentes, são eles: doação originária, modo intuitivo, evidência e inerência. Os vividos posicionais se dão em doação originária, por exemplo, atos perceptivos como a visão, ou em doação não originária, por exemplo, atos não perceptivos como a recordação (§136). Essas diferenças, no entanto, não afetam o sentido puro da proposição, pois ele é idêntico e sempre intuível como tal pela consciência. A diferença está na maneira como o mero sentido, ou proposição, requer um acréscimo de momentos complementares, é dizer, como o sentido ou a proposição são preenchidos ou não preenchidos. Husserl oferece um exemplo: vemos uma paisagem ou recordamos uma paisagem. Considerando o modo de preenchimento do sentido, no primeiro caso, temos o modo intuitivo, quando o sentido do “objeto visado como tal” é trazido à consciência como doação originária, em carne e osso, e no noema encontra-se a corporeidade fundida ao sentido puro. Temos, então, que o modo intuitivo é um modo de viver o sentido no qual o “objeto visado como tal” é trazido à consciência, por

exemplo, na doação originária. O sentido está preenchido. No segundo caso, da recordação, temos o oposto, a consciência de recordação não é originariamente doadora, a paisagem não é percebida, embora tenha uma legitimidade própria.

Husserl se concentra na percepção. A toda aparição de uma coisa em carne e osso é inerente uma posição. A posição é motivada pela aparição, isto é, a posição tem seu fundamento originário de legitimação no dado originário da aparição. Da mesma maneira, a posição de essência dada originariamente na apreensão intuitiva de essência é inerente a sua “matéria posicional”, ao “sentido”. Em outras palavras, a posição de essência é fundada no sentido que por sua vez é fundado na intuição de essência em doação originária. Deste modo, a consciência é capaz de intuir a essência, o universal, a partir da vivência, do fenômeno particular. Deste modo, os universais são transcendentem à consciência embora sejam intuídos e evidenciados transcendentemente. (Sparrow, 2014, p. 29)

Tornar evidente é clarificar a unidade de uma posição racional com aquilo que a motiva, é o acordo entre o que se entende e o dado (§§137-138). Evidenciar ou ver com clareza é uma consciência dóxica posicional adequadamente doadora, é ato da razão. Temos a evidência derivada do

ver apodítico, como no caso da aritmética, em que o dado é adequado, uma evidência de essência, e a evidência derivada do ver assertório como no exemplo acima, ver uma paisagem, uma evidência fraca em que o dado é inadequado, a aparição é incompleta, embora o sentido permaneça. Neste caso, é tarefa da fenomenologia trazer à clareza como a consciência inadequada do dado se reporta a um único e mesmo 'X' determinável.

Uma posição tem sua legitimação como posição de seu sentido se é racional e caráter racional é aquilo que lhe cabe por essência (§139). Paralelamente, uma proposição tem sua legitimação quando está dotada do caráter noemático. Lembrando que, considerando apenas a esfera dóxica, todas as modalidades dóxicas (possível, verossímil, problemático, duvidoso etc.) remetem a doxa originária, isto é, remetem a um caráter racional originário que faz parte do domínio da crença originária que por sua vez remete a evidência originária. Simplificando, todas as linhas correm rumo à crença originária e a sua razão originária, isto é, a "verdade". Mais do que isso, somente a evidência originária é fonte "original" de legitimidade, a recordação e a empatia, apesar de motivadas, são evidências imperfeitas que podem terminar numa evidência

originária apenas de forma derivada, mediata. (§§140-141).

Husserl apresenta então sua definição: "*Truth is manifestly the correlate of the perfect rational characteristics pertaining to protodoxa, to certainly of belief.*" [HUA 3, 290]. Portanto, as sentenças 'a proposição de doxa é verdadeira' e 'o caráter racional perfeito convém à crença' são equivalentes. Dizer que é verdadeiro implica em admitir sua racionalidade.

Da compreensão eidética de verdade pode-se obter uma explicação da correlação eidética entre a ideia do ser verdadeiro e a ideia de verdade, entre "objeto verdadeiramente existente" e "objeto a ser posto racionalmente". Para tanto, o objeto seria dado de maneira completa, com respeito ao 'X' determinável, não deixaria nada em "aberto". Isto porque a tese racional deve ter seu fundamento no dado originário no sentido pleno, o 'X' visado em plena determinidade e originariedade. Assim, por princípio, todo objeto "verdadeiramente existente" corresponde à ideia de uma consciência possível, na qual o próprio objeto é apreensível originariamente e em perfeita adequação.

A possibilidade de apreensão de um objeto está eideticamente prescrita por sua categoria, se perfeita

ou imperfeita, se completa ou incompleta, sua possibilidade de complementação ou preenchimento (§ 142). A categoria do objeto prescreve as regras gerais de evidência para cada objeto particular trazido à consciência em multiplicidades de vividos concretos, prescreve as regras para o modo como um objeto pode ser trazido à determinidade de seu sentido e modo de se dar. As determinidades dos objetos se dão por evidência apodítica, é o caso, por exemplo, dos objetos espaciais submetidos às formas da geometria pura. O sistema de regras da geometria determina todas as figuras de movimentos possíveis, mas não traça nenhum transcurso singular real. O transcendente não pode se dar adequadamente, mas a ideia de um algo transcendente, seu sentido, suas regras a priori, sim (§ 144).

Neste sentido, as ciências naturais buscam a determinação das coisas enquanto unidades postas experimentalmente, a fenomenologia busca no interior da natureza a determinação unívoca em conformidade com a ideia de objeto natural. É uma nova camada de investigação fenomenológica, noética e noemática, que fundamenta as ciências naturais. Assim, temos a máxima: "*what takes place in the Eidos functions as an absolutely insurmountable norm of the fact.*" [HUA 3, 301] O que interessa a

fenomenologia é estudar as unificações contínuas de identidade em todos os domínios, todos os estudos em orientação transcendental. As configurações de noeses e noemas, morfologias sistemáticas e eidéticas, necessidades e possibilidades de essência, formas de unificação, relações eidéticas e lei de essência, simplificando, o objeto de estudo é sempre a designação de nexos eidéticos cujo primeiro passo é o 'X' noemático. As essências concebidas como ideal, existentes de maneira independente, universais atemporais que podem ser manifestadas em distintos particulares espaço-temporais (Smith and McIntyre, 1982, p. 117). Por exemplo, dentre as essências do mundo natural temos 'coisa', dentre as essências do mundo ideal temos 'valor' e dentre as essências do mundo formal temos 'número', as quais a fenomenologia abrange mediante leis eidéticas e alcança a partir do vínculo com o 'X' noemático.

Portanto, a possibilidade do 'X' noemático não é atestada apenas pela doação originária, mas também por toda a cadeia que a partir dele se inicia, isto é, o acesso que se abre a diferentes níveis de universalidade que corroboram recíproca e coerentemente. Posto de outro modo, do universal dado no vivido, o 'X' noemático, é possível traçar caminho até o universal em sentido estrito

entendido como propriedade abstrata não espaço-temporal. Daí a opção pela tradução de 'Allgemeinheit' como universalidade e não como generalidade. O termo generalidade não faz jus ao pretendido em *Ideias I*. O geral é derivado de um processo de abstração, admite exceção. O universal pretendido é resultado da redução fenomenológica, não admite qualquer contingência, é propriedade abstrata não espaço temporal, um universal em sentido estrito.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, E. *Logical Investigations*. Volume I and II. Translated by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.

HUSSERL, E. *Husserliana 3, 1-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie uns phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schumann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First book. Translated by F.

Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

DRUMMOND, J. J. *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1975.

MORELAND, J.P. *Universals*. Bucks: Acumen Publishing, 2001.

SMITH, D. W. and MCINTYRE, R. *Husserl and intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.

SPARROW, T. *The end of phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Submetido: 21 de julho 2017

Aceito: 29 de julho 2017

Psicologismo e psicologia em Edmund Husserl

Psychologism and psychology in Edmund Husserl

Prof. Dr. *Sávio Passafaro Peres*
Universidade Estadual Paulista - UNESP⁷

RESUMO

O objetivo deste trabalho é examinar a crítica ao psicologismo de Edmund Husserl para avaliar sua posição no que diz respeito à psicologia empírica. Procurarei mostrar, em primeiro lugar, que Husserl, em *Investigações lógicas*, tem como alvo o psicologismo lógico e uma determinada forma de psicologismo epistemológico. Em segundo lugar, buscarei mostrar que a fundamentação epistemológica da lógica pura, como ciência teórica, implica em uma teoria da subjetividade. Um dos objetivos de Husserl em *Investigações lógicas* é empregar a fenomenologia, entendida como forma peculiar de psicologia descritiva, para elaborar uma nova teoria da subjetividade, por meio de uma análise descritiva das vivências envolvidas na obtenção do conhecimento teórico. Depois irei discutir o lugar que a psicologia empírica passa a ocupar depois da crítica ao psicologismo em *Investigações lógicas*.

PALAVRAS CHAVE

Fenomenologia; Husserl; Psicologismo; Psicologia.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine Edmund Husserl's critique of psychologism in order to evaluate his position with regard to empirical psychology. I will try to show, first, that Husserl, in *Logical Investigations*, has as its scope the logical psychologism and a certain form of epistemological psychologism. Second, I will try to show the epistemological foundation of pure logic, as theoretical science, implies a theory of subjectivity. One of Husserl's objectives in *Logical Investigations* is to use phenomenology, understood as a peculiar form of descriptive psychology, to elaborate a new theory of subjectivity by means of a descriptive analysis of the experiences involved in obtaining theoretical knowledge. Then I will discuss the place that empirical psychology comes to occupy after the critique of psychologism in *Logical Investigations*. Keywords: Phenomenology; Husserl, psychologism, psychology.

⁷ Email: savioperes@yahoo.com.br

KEYWORDS

Phenomenology; Husserl; Psychology; Psychology.

INTRODUÇÃO

Ao longo deste artigo, irei, em primeiro lugar, mostrar algumas das motivações que levaram Husserl, a partir de *Filosofia da Aritmética*, a construir, em *Investigações lógicas*, sua concepção de lógica pura, como ciência teórica de idealidades. Em segundo lugar, observarei alguns traços essenciais da concepção de Husserl de lógica pura. Em terceiro lugar, buscarei mostrar que a fundamentação epistemológica da lógica pura implica em uma determinada concepção de subjetividade, a qual deve ser descritivamente validada. Em quarto lugar, examinarei tipos de psicologismo, mostrando que estes tipos podem ser distinguidos quanto ao âmbito e quanto à forma de psicologia que se encontra em sua base. Depois, irei mostrar a posição de Husserl frente à psicologia empírica, tanto em *Investigações lógicas*, quanto após a virada transcendental. Defenderei, por fim, que Husserl não rechaça todas as formas de psicologia empírica. Pelo contrário, para ele, a fenomenologia tem como uma de suas funções fornecer a base ontológica para uma construção apropriada da psicologia empírica.

1. FILOSOFIA DA ARITMÉTICA E O PSICOLOGISMO

Husserl inicia sua carreira filosófica na segunda metade da década de 1880. Inspirado pelas lições que ele havia tido com Brentano em Viena, ele resolve aplicar o método psicológico-descritivo de seu mestre a fim de clarificar os conceitos fundamentais da aritmética (HUSSERL, 1891). Tratava-se de um tópico bastante discutido na época. O que é a aritmética? Qual a origem de seus conceitos fundamentais? Ela decorre das formas da intuição do tempo, como afirmava Kant? Ou ela pode ser construída de maneira puramente formal, de modo tal que seus juízos nada mais são do que juízos analíticos? Ou teria os conceitos fundamentais da aritmética origem empírica?

Tais problemas eram amplamente debatidos na época, em virtude de uma crise, no final do século XIX, referente aos conceitos fundamentais da geometria e da aritmética. Com o surgimento da teoria dos conjuntos e de geometrias

não euclidianas, a fundamentação epistemológica kantiana da geometria e da aritmética começou também a ser questionada. Isso levou a um debate sobre a natureza da matemática e sua relação com o sujeito epistêmico: o que há de especial na subjetividade humana que a torna apta adquirir conhecimento matemático?

É neste contexto que se compreende a tese do doutorado de habilitação que Husserl realizou sob a supervisão de um discípulo de Brentano, Karl Stumpf, e cujos resultados se encontram em uma obra de 1891, *Filosofia da Aritmética: um estudo lógico e psicológico*. Nesta obra, Husserl buscava clarificar os conceitos fundamentais da aritmética empregando o método psicológico de Brentano. Brentano, contra Kant, não aceitava a ideia de conceitos *a priori*, derivados das categorias do entendimento e das formas da sensibilidade do sujeito transcendental. Para Brentano, todo conceito tem origem empírica, tendo sua gênese na percepção interna ou na percepção externa (STEGMÜLLER, p.30). Ora, se todo conceito tem origem empírica, isso deve ser válido também para os conceitos matemáticos.

Seguindo as linhas básicas da psicologia descritiva brentaniana, Husserl, em *Filosofia da Aritmética*, busca mostrar não só como os

conceitos fundamentais da aritmética nascem da intuição, mas também como a aritmética alcança um nível não intuitivo. Filosofia da Aritmética não teve nenhum impacto significativo na época. Contudo, a obra chamou a atenção de, do grande lógico alemão, Gottlob Frege, o qual escreveu em 1894 uma resenha a criticando duramente. Segundo Frege, Husserl havia errado ao introduzir questões psicológicas no âmbito da aritmética. Em particular, Frege criticava Husserl por ter confundido a representação do número com o próprio número. A representação do número, segundo Frege, é algo subjetivo e tem a origem no sujeito, mas o número é algo objetivo, independente da psique humana. Ou seja, buscar na psique humana a origem do número seria tão absurdo quanto buscar na psicologia a origem dos mares:

Se um geógrafo fosse ler uma obra sobre oceanografia em que a origem dos mares fosse explicada psicologicamente, ele, sem dúvida, teria a impressão de que o próprio ponto da questão tinha sido perdido de uma maneira muito peculiar. Eu tenho a mesma impressão do presente trabalho. Certamente, o mar é algo real e um número não é, mas isso não o impede de ser algo objetivo; e isso é

de grande importância. (FREGE, 1972, p.337)

Para Frege, tanto a aritmética quanto a lógica são ciências objetivas, ciências ideais e não ciências reais, como a psicologia. Em virtude disso, Frege defendia uma nova forma de platonismo, na qual as verdades são independentes da psique. A verdade de um enunciado não depende das contingências factuais sujeito psíquico. Da mesma forma, o sentido de enunciados científicos são entidades objetivas, embora não-sensíveis. Nem tudo o que há pertence à realidade interior (psíquica) ou à realidade exterior (física). Há também um terceiro reino: o das idealidades. Lógica e matemática são ciências teóricas que estudam idealidades e não consistem no objeto de estudo da psicologia.

Em suma, Frege acusava Husserl daquilo que este mais tarde irá denominar de “psicologismo” (*Psychologismus*). Não é por acaso que essa resenha tenha abalado Husserl profundamente, servindo-lhe como impulso para sua adesão a uma determinada forma de platonismo lógico. (PORTA, 2013). É o que podemos observar nas *Investigações Lógicas*, às quais foram publicadas em duas partes, a primeira em 1900 e a segunda em 1901.

2. A IDEIA DE UMA LÓGICA PURA COMO CIÊNCIA TEÓRICA

Na primeira parte de *Investigações Lógicas, Prolegômenos para uma lógica pura*⁸, Husserl deixa clara sua mudança de posição com relação à *Filosofia da Aritmética*, publicada em 1891. Logo no início da obra, Husserl afirma que a lógica, assim como a matemática, é uma ciência teórica ideal. Seu objeto não são conteúdos psíquicos ou vivências, mas sim entidades ideais. Seu objetivo é estabelecer leis lógico-ideais sobre estruturas lógico-ideais. Husserl, portanto, distingue duas esferas do

⁸ A partir daqui, usarei como base, salvo indicação contrária, as edições de 1900, de *Prolegômenos* e de 1901, das seis *Investigações lógicas*, as quais constam respectivamente em Husserl (1975) e Husserl (1984a, 1984b). Usamos a versão de 1900/1901 porque a versão corrigida por Husserl em 1913 ocorre, após a virada transcendental, que se dá em 1906/1907. Na versão de 1913, Husserl busca compatibilizar *Investigações Lógicas* com a fenomenológica tomada como filosofia transcendental. Essas correções dificultam a compreensão do vínculo entre psicologismo lógico, psicologismo epistemológico e psicologia, tal como Husserl havia compreendido na época. Ao empregar a primeira versão da obra, podemos respeitar melhor o desenvolvimento genético evolutivo do pensamento do autor. As traduções de *Investigações lógicas* foram feitas em sintonia, salvo algumas exceções, com a edição portuguesa de *Investigações lógicas* (Husserl, 2012).

ser: a factual e a ideal. Em virtude de sua defesa de uma esfera de ser ideal, podemos afirmar que Husserl adere a uma determinada forma de platonismo lógico. Para Husserl, toda verdade é uma entidade ideal, atemporal, ainda que ela possa se referir a algo factual-real: “Nenhuma verdade é um fato, isto é, algo determinado no tempo. Uma verdade pode ter como seu significado que algo é, que um estado existe, que uma mudança está ocorrendo”. (Husserl, 1984a. p.87).

A lógica pura é uma teoria que versa não sobre os fenômenos psíquicos, mas sobre as formas possíveis de uma teoria em geral. Uma teoria nada mais é do que uma estrutura sistemática de significados ideais objetivos que se refere a um determinado domínio de objetos (1975, p.30). Neste sentido, a lógica, para Husserl, possui um sentido mais amplo que o atual. Para ele, a lógica pura é uma teoria das teorias, uma ciência das ciências. A lógica buscaria as condições de possibilidade e impossibilidade formais de uma teoria. Por exemplo, toda teoria deve respeitar o do princípio de contradição. A validade deste princípio não decorre da constituição empírica do sujeito, como defendem aqueles que afirmam que o seu fundamento se origina do fato de que a espécie *homo sapiens* evoluiu de tal

forma que seus membros se tornaram incapazes biologicamente de crer em dois juízos contraditórios (1975, p.124). Se a explicação biológica fosse correta, os princípios lógicos, como o de contradição, não seriam necessários, mas apenas leis da natureza, e, portanto, na melhor das hipóteses, prováveis. Contudo, o princípio de contradição é, para Husserl, uma condição necessária, sem a qual uma teoria não seria teoria. Toda consciência (humana ou não) capaz de teorizar e produzir teorias deve reconhecer, na luz da evidência, a sua verdade.

Os princípios lógicos são dados em evidência apodítica. Eles não se sustentam em nenhum tipo de ciência indutiva, como pretendeu fazer empirismo extremo. Eles não dizem respeito a vivências, mas sim a estruturas ideais, como proposições e teorias. Uma proposição, ou seja, o significado expresso por um juízo declarativo, não pode ser reduzido a um item psíquico, na medida em que todo item psíquico (vivência) é, de acordo com Husserl, algo real na consciência, e, portanto, um evento singular, irrepetível e privado. Se os significados das sentenças científicas fossem representações privadas, o seu acesso intersubjetivo seria impossível de ser explicado. Para que uma teoria seja possível, os significados devem ser objetivos, públicos e

intersubjetivamente acessíveis, e não itens subjetivos e privados. Finalmente, em *Prolegômenos*, Husserl argumenta que a negação ou o não reconhecimento de entidades lógico-ideais, como as significações em si, as proposições em si, e as verdades em si (proposições em si verdadeiras), implica o relativismo.

3. VÍNCULO ENTRE LÓGICA PURA E A PSICOLOGIA

A concepção da lógica pura, como ciência *a priori* de entidades ideais, em uma primeira aproximação, não possui nenhuma relação com a psicologia. A lógica pura está para a psicologia assim como a matemática está para a psicologia. A relação entre ambos os domínios apenas entra em cena quando examinamos não propriamente a lógica pura, mas a epistemologia da lógica pura.

A peculiaridade das *Investigações lógicas* está no fato de que Husserl entende que a lógica pura não pode se constituir a partir de uma postulação vazia de entidades lógicas ideais. Ela exige uma epistemologia que a fundamente e esta, por sua vez, implica em uma nova concepção de subjetividade, a qual, como veremos mais adiante, é incompatível com a empirista, que era vastamente difundida no final do século XIX. A concepção empírica de subjetividade

e platonismo lógico são mutuamente excludentes. Não é possível defender a lógica pura e, ao mesmo tempo, conceder aos empiristas sua concepção de subjetividade. Por isso, a lógica pura, para ser fundamentada epistemologicamente, exige a refutação de toda forma de psicologia ou de teoria da subjetividade que a inviabilize.

Husserl, em *Investigações lógicas*, opera uma dupla refutação da psicologia empírica. Em primeiro lugar, ele oferece, em *Prolegômenos*, uma refutação argumentativa. O núcleo desta refutação reside no fato de que a negação da lógica pura implica em relativismo e, portanto, em ceticismo. Daí que toda teoria da subjetividade que seja incompatível com a lógica pura deve ser rejeitada: uma teoria do conhecimento cuja decorrência seja a impossibilidade do conhecimento consiste em contrassenso. Em segundo lugar, Husserl oferece uma refutação descritiva do empirismo (PORTA, 2013. p.55). A teoria empírica do conhecimento repousa em uma má descrição da subjetividade. E a melhor forma de mostrar que ela é fruto de uma má descrição da subjetividade é apresentando uma descrição melhor. É neste ponto que a fenomenologia, que, na ocasião de *Investigações lógicas*, era concebida como psicologia descritiva, será necessária. Ela é a ferramenta pela

qual Husserl pretende mostrar que uma explicitação adequada da subjetividade é capaz de fundamentar epistemologicamente a lógica pura. (HUSSERL, 1984a, p. 7).

4. VÍNCULO ENTRE PSICOLOGISMO LÓGICO E O PSICOLOGISMO EPISTEMOLÓGICO

De forma genérica, podemos dizer que o psicologismo é a redução indevida de um determinado âmbito do conhecimento à psicologia. Ou seja, o termo psicologismo designa a redução de algo que não é psicológico a algo psicológico. Daí que todo psicologismo pressupõe tanto o âmbito que é reduzido quanto uma forma de psicologia a qual esse âmbito é reduzido.

No que concerne ao âmbito, podemos falar não só em “psicologismo lógico” (Husserl, 1962, p.22), mas também em psicologismo moral, psicologismo epistemológico, psicologismo semântico. Tomando como critério o âmbito, podemos dizer que Husserl, em *Investigações lógicas*, não se propõe a refutar todos os tipos possíveis de psicologismo, mas sim apenas dois.

O primeiro é o psicologismo lógico. Este consiste simplesmente na afirmação de que o âmbito da lógica

coincide com o âmbito da psicologia (HUSSERL, E. 1984a, p. 12). Para tal forma de psicologismo, a lógica tem como domínio os conteúdos, processos ou vivências psíquicas. O segundo é um tipo específico de psicologismo epistemológico. A especificidade deste último não se define pelo domínio o qual é reduzido à psicologia, mas sim pela forma de psicologia à qual a epistemologia é reduzida. A redução da epistemologia à psicologia empírica necessariamente implica em psicologismo. Por outro lado, sua redução à psicologia descritiva ou fenomenologia não implicaria em psicologismo. Dada esta circunstância, Husserl não vê nenhum problema, em 1901, em afirmar que:

Uma elucidação suficiente da lógica pura, e, logo, uma elucidação de seus conceitos e teorias essenciais, das suas relações com todas as outras ciências e da maneira como as rege, exige investigações fenomenológicas (i.e., puramente descritivo-psicológicas) e gnosiológicas muito aprofundadas. (HUSSERL, E. 1984a, p. 7)

5. PSICOLOGISMO EPISTEMOLÓGICO E PSICOLOGIA EMPÍRICA

No que concerne à forma de psicologia na qual a epistemologia é reduzida, o alvo da crítica de Husserl, em *Investigações lógicas*, como já mencionamos, é a psicologia empírica. O termo “psicologia empírica” designa nesta obra não um único projeto de psicologia, defendido por um único autor, mas sim toda forma de psicologia que se ocupa apenas de *atos psíquicos*. Assim, podemos distinguir várias formas de psicologia empírica, como psicologia empírico-causal, psicofísica, psicologia empírico-descritiva. (HUSSERL, E. 1984a, p.5-10). Ainda vale observar que a psicologia empírica pode ser ou não intencional. Brentano, por exemplo, realizava uma “psicologia do ponto de vista empírico”, incluindo nesta psicologia o conceito de intencionalidade.

O problema da maior parte das teorias do conhecimento baseadas na psicologia empírica pressupunham a validade daquilo que podemos denominar “princípio de factualidade”. Tal pressuposto assume que todo dado intuitivo possui natureza factual. Sua consequência imediata é a impossibilidade de acesso às idealidades em geral, e às essências em particular. E, para Husserl, toda forma de psicologia que negue essências ou que inviabilize o acesso

da consciência às essências é inapropriada para a fundamentação epistemológica da lógica pura.

Tendo em vista o que foi dito anteriormente, o combate ao psicologismo epistemológico exige identificar não apenas as formas de psicologia assumidamente psicologistas, ou seja, que se proponham explicitamente a fundamentar a lógica. É preciso também combater toda forma de psicologia que se apoie em princípios que tornem inviável uma epistemologia da lógica pura. Por isso, o combate ao psicologismo exige identificar e examinar os pressupostos que regem os vários projetos de psicologia. Se, levados às últimas consequências, tais pressupostos conduzirem ao psicologismo lógico, eles devem ser refutados.

Nas *Investigações lógicas*, Husserl combate, de fato, dois princípios que inviabilizam a epistemologia da lógica pura, princípios estes que estavam na base de várias correntes de psicologia empírica da sua época. O primeiro, como já observamos, é o princípio da factualidade, de acordo com o qual todo dado é um fato, um fato a ser descrito (HUSSERL, 1962), analisado, explicado a partir de regularidades causais, etc. O segundo princípio é o de imanência (HUSSERL, 1975. p 95), de acordo com o qual a consciência tem acesso

imediatamente apenas aos seus próprios conteúdos psíquicos. Este princípio foi bem expresso por Locke nos *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690/1975), onde ele afirma: “O que quer que seja que a mente perceba em si mesma, e qualquer que seja o objeto imediato da percepção, pensamento, entendimento, eu denomino *ideia*” (LOCKE, 1690/1975, p.134). Este conceito de ideia, entendido como conteúdo psíquico, corresponde ao conceito de representação⁹. Uma das

⁹ O termo inglês “*idea*” foi traduzido para o alemão pela expressão alemã “*Vorstellung*”, termo que geralmente vem traduzido ao português como “representação” (PORTA, 2004). Neste sentido, “*Vorstellung*” designaria uma espécie de objeto intramental, uma cópia do objeto que existe na mente. Há uma dificuldade, relativa à terminologia de *Investigações lógicas*, que deve ser salientada. Nas *Investigações lógicas* Husserl afirma que toda vivência intencional possui uma representação em sua base. Como isso é possível, se Husserl busca explicitamente rechaçar o representacionalismo? A resposta é que Husserl, nesta obra, se vale, até a quinta *Investigação*, da expressão *Vorstellung* para designar não o conceito clássico de “representação”, mas sim a vivência intencional que está na base de todas as demais vivências e cuja melhor tradução seria “*presentação*”. Essa dificuldade

expressões filosóficas desse princípio é o representacionalismo clássico. De acordo com o representacionalismo clássico, se eu vejo uma maçã, eu não vejo a própria maçã, mas apenas a minha representação mental ou ideia da maçã. Assim, a maçã percebida, dada intuitivamente na percepção,

terminológica ocorre, em parte, pelo fato de que Husserl, nas *Investigações lógicas*, parte da terminologia brentiana, para, aos poucos, ir se distanciando dela. Portanto, ele não usa o termo “*Vorstellung*” no sentido do representacionalismo clássico ou do idealismo. Husserl está consciente de que o termo em questão possui diferentes significados, dependendo da tradição filosófica. Por isso, a fim de evitar ambiguidades, ele dedica uma seção da obra inteiramente à clarificação da expressão (HUSSERL, pp.520-527). No final da quinta *Investigação* e na sexta *Investigação*, Husserl passa a optar pela expressão “ato objetivante” ao invés de “*presentação*” (*Vorstellung*). Desde então, ele afirmará que toda vivência intencional terá um ato objetivante em sua base. Ao longo deste artigo, para evitar tais dificuldades, irei utilizar a expressão “*presentação*” para traduzir a expressão husserliana “*Vorstellung*”. Para designar o termo em sentido clássico, empregarei a expressão regular “representação”.

existiria apenas na minha mente como conteúdo psíquico, ao passo que a maçã real existiria fora de minha mente. Ainda de acordo com tal doutrina, se eu penso no número três, eu estaria pensando na representação do número 3 e não no próprio número três.

Contra a concepção de subjetividade fundamentada no princípio de imanência, Husserl apresenta uma concepção intencional da consciência. A peculiaridade da teoria da intencionalidade de *Investigações lógicas*, com relação à teoria da intencionalidade que Brentano apresenta em *Psicologia do ponto de vista empírico*, é que o objeto intencional, para o qual a consciência se dirige, é transcendente aos conteúdos psicológicos-descritivos. Do ponto de vista fenomenológico, se eu percebo a maçã, eu percebo a própria maçã, e não uma representação interna da mesma. Tais afirmações se sustentam em uma descrição adequada das vivências. Há uma diferença fenomenológica entre a vivência de perceber uma maçã e a vivência na qual eu tomo consciência de uma maçã através da representação da mesma. No primeiro caso, eu tenho a consciência de um único objeto. No segundo caso, eu tenho a consciência não de um único objeto, mas de dois objetos. Por exemplo, vejo a fotografia da Catedral de Brasília e, através deste objeto,

tenho consciência de um outro objeto, a própria Catedral de Brasília. A representação e a percepção são duas vivências descritivamente distintas.

Contra o princípio de que a consciência possui acesso apenas a fatos, Husserl busca evidenciar descritivamente que a subjetividade também possui acesso intuitivo às essências. Toda intuição factual pode servir de base para uma ideação, pela qual a essência do fato é colhida. Ao ver esta maçã, eu posso intuir as essências da maçã. E o que vale para a percepção externa, também vale para a percepção interna. Ao perceber internamente uma vivência, eu posso colher as essências desta vivência. Isso permite classificar as vivências em tipos essenciais e estabelecer leis necessárias sobre elas. Neste último sentido, a psicologia descritiva de *Investigações lógicas* poderia ser melhor designada de psicologia eidético-intencional. O escopo desta última seria o de explicitar os “caracteres de ato em que se efetuam as operações lógicas de apresentar, de julgar e de conhecer” (HUSSERL, 1984a, p. 7). E o que as análises eidéticas irão mostrar é que a doação à consciência de estruturas lógicas apriorísticas pressupõe a existência de estruturas apriorísticas na consciência. Ou seja, há uma correspondência formal entre as entidades lógicas e as vivências nas quais elas se manifestam,

intuitivamente ou signitivamente.¹⁰ Um exemplo é que um objeto complexo, como um “estado de coisas”, só pode ser intencionado pela consciência em uma intuição categorial ou uma intenção simbólica categorial. A estrutura de partes e todos da vivência categorial (intuitiva ou significativa) corresponde à estrutura de partes e todos do objeto categorial. (HUSSERL, 1975, p.315, 1984b, p.668, p.669).

6. O PSICOLOGISMO EPISTEMOLÓGICO CONCERNENTE AOS OBJETOS IDEAIS

Para Husserl, há um vínculo entre facticidade e imanência psíquica. O princípio de imanência afirma que a consciência tem acesso direto apenas a conteúdos psíquicos. Mas o que caracteriza um conteúdo psíquico? Para Husserl, todo conteúdo psíquico, em sentido estrito, é uma ocorrência factual.

¹⁰ Um exemplo é que o estado de coisas, que é um objeto complexo, só pode ser dado em uma intuição categorial ou uma intenção simbólica categorial. A estrutura de partes e todos da vivência categorial corresponde à estrutura de partes e todos do objeto categorial. (HUSSERL, 1975, p.315, 1984b, p.668, p.669).

Sob estes últimos termos de vivência e conteúdo, visa a Psicologia moderna às ocorrências reais (Wundt diz com razão: acontecimentos) que, mudando de momento para momento, em múltiplas ligações e interpenetrações, constituem a unidade real de consciência do respectivo indivíduo psíquico. (HUSSERL, 1984a, p. 357; 1901/2012, p.296).

Na medida em que é factual, um conteúdo é um evento singular e irrepetível. Tais conteúdos psíquicos, em *Investigações lógicas*, são denominados psicológicos descritivo ou conteúdos reais (*reell*). Entidades reais, seja da realidade interior (*reell*), seja da realidade exterior (*real*), jamais permanecem idênticas a si próprias ao longo do tempo. Entidades ideais, como as verdades, não sofrem a ação do tempo, permanecendo idênticas a si próprias. “A verdade ela mesma, contudo, está acima do tempo; não faz sentido atribuir-lhe temporalidade, nem dizer que ela nasce e morre” (HUSSERL, 1984a. p.87). O princípio de contradição não envelhece, não tem cor, permanece idêntico a si mesmo. Toda vez que alguém pensa no teorema no princípio de contradição, o mesmo princípio é dado à consciência. Ainda que o princípio possa ser

representado por meio de um signo sensível, de natureza factual, o próprio princípio não é o signo sensível. Feitos tais esclarecimentos, devemos agora alertar que aquilo que havíamos designado de “princípio de imanência” poderia ser melhor precisado como “princípio de imanência psíquica” ou “princípio de imanência real (*reell*)”. Tal precisão deve ser mencionada, pois Husserl, a partir da virada transcendental, irá distinguir diferentes conceitos de imanência e transcendência (BOEHM, 1968).

Em função de sua atemporalidade (HUSSERL, 1984a, p.87), entidades ideais não podem ser parte real do fluxo temporal, psicológico-descritivo, das vivências. Se o princípio de imanência fosse válido, isso significaria que a consciência só teria acesso à conteúdos psicológicos-descritivos, ou seja, conteúdos factuais. Tal posição resultaria na completa impossibilidade de acesso epistêmico às idealidades, e como consequência, na impossibilidade de se fundamentar epistemologicamente a lógica pura. Contra o princípio de imanência real, Husserl propõe um novo modelo de subjetividade, cujo princípio é a intencionalidade. A consciência, na medida em que é intencional, é capaz de transcender seus próprios conteúdos psicológicos-imanentes, apreendendo objetos e

conteúdos transcendentais ao fluxo psíquico das vivências. Uma vivência intencional pode ter como objeto intencional algo que não é uma vivência. Se eu penso no teorema de Pitágoras, no princípio de não-contradição, ou em uma maçã, eu não estou pensando em vivências, mas algo as transcende. Apenas vivências reflexivas tem como objeto uma outra vivência pertencente ao mesmo fluxo psíquico.¹¹

7. O PSICOLOGISMO DE MILL

Uma das formas de psicologismo epistemológico que Husserl combate mais duramente é o de Mill (HUSSERL, 1975, p.71). Husserl o acusa de reduzir leis lógicas a leis psicológico-empíricas relativas ao modo como a mente funciona (HUSSERL, E. p.72). Em outros termos, Mill busca fundamentar as leis lógicas na psicologia genética ou explicativa. Assim, para Mill, as leis lógicas seriam leis naturais do pensar. Por serem leis empíricas, elas nada

¹¹ Particularmente importante, para essa concepção, foi a leitura da obra de um membro da escola de Brentano, Twardowski (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: eine psychologische Untersuchung*. Nesta obra, publicada em 1894, o filósofo distinguia entre conteúdo do ato e o objeto de um ato. O objeto de um ato seria transcendente tanto ao conteúdo quanto ao ato.

mais seriam do que leis indutivas e, portanto, na melhor das hipóteses, leis prováveis. Com isso, o “empirismo extremo” cometeria um grave erro concernente à natureza das leis lógicas, na medida em que não as toma como leis necessárias. Trata-se da consequência de se considerar que as leis lógicas são leis naturais referentes aos fenômenos psíquicos (o processo de pensar). Ao contrário, para Husserl, as leis lógicas referem-se não ao pensar, mas ao conteúdo ideal-objetivo da vivência de pensar (ao juízo em sentido lógico-ideal, à teoria em sentido lógico ideal, ao raciocínio em sentido lógico ideal).

8. O PSICOLOGISMO DE BRENTANO E SUA IDEIA DE PSICOGNOSE

De acordo com Brentano, o método filosófico deveria ser o método psicológico. (BRENTANO, p.2). Por volta do fim da década de 1880, Brentano passa a distinguir psicognose (ou psicologia descritiva) e psicologia genética (ou psicologia causal), defendendo que é na primeira que as ciências normativas, como a ética, a estética e a lógica, encontrariam seu fundamento (BRENTANO, 2002). Para Brentano, a psicognose seria capaz de alcançar leis necessárias. A psicologia

descritiva, no caso, valeria como método para a fundamentação epistemológica da lógica como ciência normativa. Tendo isso em mente, então devemos perguntar: se, para Brentano, a lógica é uma ciência normativa, seria correto acusá-lo de ter incorrido em psicologismos lógico?

Husserl sabe que Brentano não procura fundamentar a lógica normativa na psicologia genética, pois esta não visa normas, mas apenas leis indutivas e, portanto, prováveis (BRENTANO, F. 2002, pp. 78, 166). Neste ponto, Brentano e Husserl parecem estar em perfeita sintonia. Para Husserl, também a psicologia descritiva seria o fundamento epistemológico da lógica. A diferença entre Husserl e Brentano se encontra tanto no que cada um entende por lógica e por psicologia descritiva. Essa diferença pode ser detalhada pelas seguintes considerações:

1) Husserl apresenta, nas *Investigações lógicas*, três conceitos de lógica. Ela pode ser entendida como técnica, como ciência normativa, como ciência teórica. Husserl aceita as três concepções, mas estabelece uma hierarquia entre elas. A lógica como ciência teórica fundamentaria a lógica como ciência normativa e esta última fundamentaria a lógica como técnica (1975, pp.22-23).

2) Brentano rejeita a ideia de lógica como ciência teórica, que tem como domínio entidades ideais (HUEMER, 2004). Para Brentano, um juízo é um fenômeno psíquico, o qual seria o portador da verdade. Para Husserl, é proposição ideal o lugar da verdade.

3) A rejeição de entidades ideais, por parte de Brentano, é decorrência do fato de que sua psicologia descritiva só aceitava duas formas de intuição, externa e interna. Ambas apenas oferecem singularidades factuais. Para Brentano, apenas fatos são dados. Conceitos, ao contrário, são produzidos psiquicamente e encontram sua gênese no sujeito epistêmico. Os fenômenos psíquicos colhidos na percepção interna, ainda que sejam dados em evidência adequada, possuem natureza factual. Este é um dos pontos no qual Husserl se distancia de Brentano. Partindo de fatos, não podemos alcançar leis universais e necessárias sobre a subjetividade. Como afirma Boer (1978, p.116): “Quando ciências normativas são fundadas na psicologia descritiva nós podemos falar de psicologismo apenas na medida em que se trata uma fundação inadequada das leis lógicas”.

4) A teoria da intencionalidade de Brentano assume que o objeto é imanente ao ato. Husserl interpreta a tese de imanência brentaniana, como

já comentamos, como imanência real (*reell*). Em virtude disso, torna-se inviável a captação de entidades ideais, uma vez que elas, devido à sua natureza, devem ser transcendentais ao fluxo real (*reell*) de consciência.¹² Em geral, por mais que Brentano busque leis apodíticas pela psicologia descritiva, ele seria incapaz de fundamentá-las, pois estaria preso ao princípio de factualidade.

9. O PSICOLOGISMO LÓGICO E O PSICOLOGISMO TRANSCENDENTAL

Nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1950) publicadas em 1913, Husserl defende a tese universal de que a redução da teoria do conhecimento a qualquer forma de psicologia incorre em psicologismo, o qual

¹² Se Husserl estava correto em sua crítica ao “objeto imanente” em Brentano, trata-se de outro problema, bastante complexo, pois a crítica fundamenta-se em distinções que Brentano não havia realizado. Husserl considera que Brentano assume que o objeto intencional imanente é parte real (*reell*) de um ato. O problema é que Brentano não faz tal distinção. Para uma análise mais detalhada deste problema, ver PERES (2014).

necessariamente conduz ao contrassenso. Se o diagnóstico de Husserl em *Ideias* é correto, então, devemos considerar que as *Investigações lógicas*, embora não tenham incorrido nem em psicologismo lógico, nem em certos tipos de psicologismo epistemológico, estavam, não obstante, presas a uma forma sutil de psicologismo epistemológico, decorrente da redução da epistemologia à psicologia descritiva (PORTA, 2013). De fato, na edição de 1901 das *Investigações lógicas*, Husserl não tem o menor pudor em escrever que: “Fenomenologia é, no essencial, psicologia descritiva. Como consequência, a crítica do conhecimento é essencialmente psicologia, ou ao menos algo que só no campo da psicologia pode edificar” (HUSSERL, 1984a, p.21, 22). A peculiaridade da psicologia descritiva das *Investigações lógicas* é que ela tem como alvo específico descrever as estruturas essenciais das vivências lógicas (HUSSERL, E. 1984a, p. 23, 26). Uma vez que a fenomenologia de *Investigações lógicas*, em linhas gerais, buscaria uma análise da essência da consciência psíquica, ela poderia ser também designada, como Husserl mais tarde iria fazer, de “psicologia a priori” ou “psicologia eidético-intuitiva” (HUSSERL, 1962, p.35).

A psicologia eidética das *Investigações lógicas*, por mais que operasse com essências e não com fatos, era, ainda assim, uma ciência “contaminada” pela atitude natural. Husserl, na ocasião, não se dá conta dessa contaminação, ainda que ele tenha declarado, nesta mesma obra, a neutralidade metafísica da fenomenologia (1984a, p.6), fundada no “princípio da ausência de pressupostos” (1984a, p.17).

Assim, o problema da existência ou inexistência de uma realidade em si, independente da consciência, não entraria em questão na fenomenologia. A fenomenologia, na medida em que permanecesse uma ciência puramente descritiva, permaneceria calada frente aos problemas metafísicos. O ponto a se observar é que essa neutralidade metafísica possuía na ocasião, um alcance limitado. Ao entender que a fenomenologia era uma forma de psicologia, Husserl se comprometia, sem que percebesse, com os pressupostos metafísicos implicados no conceito de psicologia. Como afirma Boer (1978), podemos dizer que Husserl realiza nas *Investigações* uma *epoché* parcial: a tese de existência em si do mundo é, por razões metodológicas, suspensa, mas a tese da mundanidade da consciência não é abordada.

Após a virada transcendental, cujo início se dá por volta de 1907, Husserl passa a considerar, em *Filosofia como ciência de rigor*, publicada em 1911, que ele havia, nas *Investigações Lógicas*, apenas combatido a naturalização das ideias, mas não a naturalização da consciência. Desde então, Husserl será explícito ao afirmar que a psicologia, qualquer que seja a sua forma, é uma ciência mundana, realizada a partir do pressuposto de que existe uma realidade exterior, subsistente em si e absolutamente independente do sujeito (HUSSERL, 1962). Ao partir deste pressuposto, sua validade torna-se restrita a uma determinada região ontológica: a interioridade. A epistemologia, ao contrário, na medida em que é teoria do conhecimento, não pode fixar o seu olhar unilateralmente na interioridade. Ela deve lidar com a correlação essencial entre o objeto do conhecimento e o sujeito cognoscente. A busca pelo interior conduz ao exterior. Conhecer não é copiar o mundo dentro de si, mas é abrir-se ao mundo. A vivência de conhecer, na maior parte dos casos, visa aquilo que é transcendente à consciência. A fenomenologia busca as condições de possibilidade do aparecimento do mundo. E, todo aparecimento, é aparecimento de *algo* para *alguém*.

Para se colocar o problema epistemológico de maneira consequente, é preciso primeiro realizar a *epoché universal*, suspendendo a tese da existência de uma realidade subsistente em si e independente do sujeito. Se a *epoché universal* é efetuada, não só a realidade exterior é posta entre parênteses, mas também a realidade interior. A partir da atitude transcendental, seria um contrassenso considerar o sujeito uma interioridade. O conceito de interioridade pressupõe a validade do conceito de exterioridade. Mas esse último não pode ser dado como ponto de partida. A exterioridade é alcançada pelo exame reflexivo sobre as vivências. Ao refletir encontramos a intencionalidade, que é justamente a estrutura básica da consciência, aquilo que leva a consciência a visar algo que não é ela própria. A fenomenologia não é o estudo de uma interioridade, mas da correlação entre sujeito e objeto, o que, na terminologia apropriada a descrever o transcendental, será a correlação entre *noesis* e *noema*.

Apenas pela *epoché universal* é possível evitar a confusão da consciência psíquica, ou seja, a consciência vista a partir da atitude natural, e a consciência transcendental, cuja apreensão se dá a partir da atitude transcendental-fenomenológica. Nas *Investigações*

Lógicas, ao pretender fundamentar a epistemologia na psicologia eidética, Husserl incorria em uma forma de “psicologismo transcendental”. Por “psicologismo transcendental” Husserl entenderá, como ele expressa nas *Conferências de Amsterdam* e nas *Meditações Cartesianas*, toda tentativa de fundamentar a epistemologia na psicologia, qualquer que seja sua forma. O problema da constituição não pode ser resolvido a partir do exame do psíquico. Apenas a redução fenomenológico-transcendental, ao neutralizar a tese de existência de um mundo exterior, independente da consciência, permite o radicalismo necessário sobre o qual é possível formular adequadamente o problema epistemológico.

10. O PSICOLOGISMO E O LUGAR DA PSICOLOGIA

Ao contrário do que uma leitura apressada poderia sugerir, Husserl, com a crítica ao psicologismo em *Investigações lógicas*, não rejeita toda forma de psicologia. Basta lembrar, como já explicitamos neste artigo, que a própria fenomenologia era entendida como uma forma de psicologia descritiva. Mas podemos deduzir daí que a única forma de psicologia possível seria uma psicologia descritiva eidética e intencional? É possível uma

psicologia de empírica? A resposta de Husserl é afirmativa. Contudo, a nova psicologia empírica deveria se apoiar na psicologia descritiva. Ou seja, Husserl atribui uma dupla tarefa à psicologia descritiva-eidético-intencional, por um lado ela dá acesso às “(...) ‘fontes’ de onde ‘brotam’ os conceitos fundamentais e as leis ideais da Lógica pura” (1984a, p.7) e por outro lado, ela “serve à preparação da *Psicologia como ciência empírica*” (1984a, p.7). Essa mesma posição é ratificada em 1925, em suas lições sobre *Psicologia fenomenológica*, onde Husserl afirma que as *Investigações Lógicas* eram uma obra não só de teor epistemológico, mas que também forneciam “uma psicologia descritiva e analítica ao interesse da psicologia ela mesma” (1925/1962, p.27) e ainda:

Você agora pode entender porque as *Investigações Lógicas*, este trabalho direcionado para a psique, poderia também ser designado por psicologia descritiva. De fato, o único propósito que elas buscavam e tinham que buscar era o estabelecimento de uma visão interior que desvelasse as vivências de pensar escondidas do sujeito que pensa, e uma descrição essencial pertencente aos dados puros das vivências, movendo-se apenas em uma pura visão interior. Mas por outro lado, a fim de

caracterizar a peculiaridade do método, o nome *fenomenologia* foi escolhido. De fato, um novo método de se abordar o psíquico emerge ali. (1962, p.27)

Mas como entender a relação entre psicologia e a fenomenologia após a virada transcendental? Qual o lugar da psicologia de fatos após a crítica à naturalização da consciência? Ao contrário do que uma leitura apressada poderia sugerir, Husserl, após a virada transcendental, continua não rejeitando toda forma de psicologia de fatos. Em *Filosofia como ciência de rigor*, ele defende que caberia à psicologia empírica investigar a psique integrada à natureza psicofísica. Em particular, o objetivo da psicologia seria investigar as leis que regem o aparecer e o desaparecer das vivências (HUSSERL, 1911/1965, p. 15). A psicologia de fatos é possível, desde que não se apoie nos princípios que já comentamos no começo, ou seja, o princípio de factualidade e o de imanência. Mas como realizar uma psicologia de fatos sem partir de tais princípios?

O primeiro esboço de resposta encontramos em 1911, também em *Filosofia como ciência de rigor*, onde Husserl afirma que "(...) é mister toda a verdadeira teoria do conhecimento ter a base necessária na Fenomenologia, que deste modo

constitui o fundamento comum de toda a Filosofia e Psicologia". (HUSSERL, 1911/1965, p. 45). Husserl, no artigo de *Logos*, argumenta que a nova ciência, a fenomenologia, teria o papel (entre outros tantos) de *fundamentar e clarear os conceitos da psicologia empírica*. Mas seria essa psicologia empírica a mesma que ele criticava nas Investigações lógicas?

Mais uma vez devemos observar que o termo "psicologia empírica", embora o próprio Husserl o empregue com frequência, é perigoso. O termo pode remeter a formas de psicologia realizadas em linha com os empiristas ingleses. Por essa razão, o melhor seria dizer que a "psicologia de fatos" é possível. Afirmar que a psicologia empírica é possível significa apenas afirmar que é possível uma ciência cujo objeto são os fatos psíquicos e não as essências psíquicas. A expressão 'psicologia de fatos' seria mais apropriada com a distinção que Husserl realiza, sobretudo a partir de *Ideias*, entre ciências de fatos e ciências eidéticas ou ciência de essências. Há uma importante relação entre as ciências de fatos e as ciências de essência. Toda ciência de fatos, para que obtenha sucesso, deve ser construída sobre uma base conceitual apropriada. Essa base conceitual seria obtida pela ciência de essências correspondente à região ontológica às

quais os fatos de uma determinada ciência pertencem (1913/1950, p. 23). Neste sentido, a psicologia eidética valeria como uma ontologia regional da “alma” (*Seele*), expressão essa que Husserl utiliza para designar a consciência psíquica em sua dimensão mundana e, portanto, tomada como uma substância entremeada com o corpo próprio (*Leib*). A clarificação dos conceitos por elucidação intuitivo-descritiva precede a realização de experimentos que visam encontrar a correlação entre fatos. Por exemplo, antes de se realizar experimentos para sobre a percepção, seria necessário clarificar conceitualmente, a partir da descrição eidético-reflexiva, o que é a percepção.

Para Husserl, não cabe à fenomenologia a realização da psicologia de fatos, mas sim a tarefa de possibilitá-la, oferecendo-lhe sua base conceitual, pelo exame da doação originária do fenômeno. A clarificação dos conceitos básicos da psicologia de fatos é um empreendimento eidético e não factual. Apenas com uma base adequada uma ciência pode dar frutos. Husserl se propõe, em dois momentos, a realizar, com mais cuidado, a ontologia regional da alma: em *Ideias II* (1952) e em *Lições sobre Psicologia fenomenológica* (1962).

Finalmente, é preciso acrescentar que, para Husserl, até mesmo a psicologia eidética, embora seja uma ciência válida, não é e não pode ser epistemologia. Apenas a filosofia transcendental é epistemologia. Incorrerá em psicologismo epistemológico toda tentativa de fundamentação da epistemologia na psicologia eidética, pois esta última é um empreendimento realizado a partir da atitude natural. Um exemplo deste tipo de psicologista para Husserl é Locke. Este, embora tenha aprendido com Descartes, a procurar “clarificar o que a subjetividade pode e efetivamente realiza”, através de um “autoentendimento puro e sistemático na imanência que se esconde do conhecedor, exclusivamente por meio da ‘experiência interna’ (HUSSERL, 1962, p.248), não soube alcançar a verdadeira subjetividade transcendental. E Husserl segue:

Embora Locke tenha sido guiado por esta grande visão interior, faltou-lhe a pureza fundamental e caiu no erro do psicologismo. Na medida em que a experiência real-objetiva e o conhecimento em geral foram sujeitos ao questionamento transcendental, foi absurdo de sua parte pressupor qualquer tipo de experiência e conhecimento objetivos - como se o

próprio sentido e legitimidade de sua validade objetiva não fossem parte do problema. Uma psicologia não poderia ser a fundação da filosofia transcendental. Mesmo a psicologia pura em sentido fenomenológico, tematicamente delimitada pela redução psicológico-fenomenológica, ainda é e sempre será uma ciência positiva: ela tem o mundo como sua fundação pré-dada. (HUSSERL, 1962, p.248)

É claro, portanto, que a psicologia pura é para Husserl uma ciência mundana e, enquanto tal, é incapaz de servir de base à epistemologia. Mas, uma vez respeitada sua delimitação ontológica, a psicologia eidética, assim como a psicologia empírica que ela propicia, possuem plenos direitos.

CONCLUSÕES

Husserl defende que há condições subjetivas necessárias para que a consciência seja capaz de produzir conhecimento teórico (HUSSERL, 1975, p. 238). Essas condições epistemológicas não devem ser apenas deduzidas, mas descritas, a partir da reflexão sobre as vivências cognitivas. Esta descrição constitui o núcleo positivo da crítica ao psicologismo. É por meio da descrição dos diferentes tipos de vivências, não em sua singularidade,

mas em sua estrutura essencial e universal, que surge uma concepção de subjetividade adequada à fundamentação da lógica pura. Enquanto a fenomenologia mostra na subjetividade as possibilidades do conhecimento teórico, a lógica pura examina as condições objetivas necessárias para que uma teoria seja uma teoria. A busca é pela relação entre a subjetividade das vivências e a objetividade da lógica. E o que Husserl irá mostrar, em *Investigações lógicas*, é que as leis e os conceitos lógicos, alcançados por intuição eidética, estão essencialmente vinculados às estruturas universais e necessárias da subjetividade (intuição eidética, intuição categorial, vivências significativas). Tais estruturas são reveladas por intuições eidéticas fundadas sobre atos reflexivos.

O fato da lógica possuir leis necessárias implica que a consciência destas leis possua uma estrutura necessária, uma estrutura passível de ser expressa em leis a *priori*. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl defende que a origem intuitiva dos conceitos lógicos ocorre a partir de uma abstração eidética realizada sobre certas partes não-independentes da intuição categorial (1984b, p.668, p.669).

Para Husserl, toda teoria que tome como válido o princípio de factualidade e o princípio de imanência psíquica, não será capaz de

fundamentar a lógica como ciência teórica. A abstração não é uma produção, por colagem, de materiais sensíveis, e também não é um extrair partes de um todo pela fixação da atenção em uma delas. Abstrair é alcançar algo que pertence à coisa. Mas esse algo só é alcançado pelo subjetivo, o qual não vê apenas realidades factuais, mas também vê possibilidades e impossibilidades. Faz parte da essência de uma casa a possibilidade de abrigar algo. Uma casa que, a princípio, não pode abrigar nenhum ser vivo, não é uma casa. Captar uma essência é captar as possibilidades e as impossibilidades de um objeto de um determinado tipo.

O empirismo, por estar preso aos princípios de factualidade e de imanência, é incapaz de oferecer uma teoria da abstração satisfatória. E pode ser refutado tanto por meio de argumentação, mostrando que ele conduz ao contrassenso, quanto descritivamente, mostrando que ele decorre de uma má descrição, enviesada por preconceitos infundados. Dentre estes preconceitos, o mais nefasto é o do naturalismo de Galileu, o qual levou Hume a tentar fazer na alma o que Newton fez com a física.

Husserl não combate, em *Investigações lógicas*, todas as formas de psicologismo, na medida em que a

epistemologia é fundamentada na fenomenologia, a qual é, na ocasião, concebida como uma psicologia eidética e intencional. Posteriormente, após a virada transcendental, ele irá distinguir entre fenomenologia pura, realizada a partir da atitude transcendental, psicologia fenomenológica (ou psicologia eidético-intuitiva). Esta última é o fundamento da verdadeira psicologia de fatos.

REFERÊNCIAS

- BOER, T. *The development of Husserl's thought*. The Hague; Boston: Nijhoff, 1978.
- BRENTANO, F. C. *Über die Zukunft der Philosophie*. Wien, A. Hölder, 1893. 94 Disponível em: <
<http://archive.org/details/berdiezukunftder00bren> >. Acesso em: 2012/08/02/15:17:16.
- BRENTANO, F. *Descriptive Psychology*, New York: Routledge, 2002.
- FREGE, G. Review of Dr. E. Husserl's *Philosophy of Arithmetic*. *Mind: New Series*, v. 81, n. 323, p. 321-337, 1972.
- HUEMER, W. Husserl's critique of psychologism and his relation to the Brentano school. In A. Chrudzimski & W. Huemer (Eds.), *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy* (pp. 199-214): Ontos, 2004.
- HUSSERL, E.. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C. E. M. Pfeffer, 1891.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Buch 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Nijhoff, 1952.

HUSSERL, E.. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. Bd. 1 Prolegomena zur reinen Logik (Hua 18)*. (E. Holenstein Ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Trabalho original publicado em 1900).

HUSSERL, E.. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, erste Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Hua 19/1) (U. Panzer Ed.). The Hague: Nijhoff, 1984a.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. zweiter Band. zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Hua 19/2) The Hague: Nijhoff, 1984b.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas. Segundo Volume. Parte I, Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento* (P. M. S. Alves & C. A. Morujão, Trans. Vol. XIX/I). Lisboa: Forense, 2012.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding* (P. H. Nidditch Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975. (Trabalho original publicado em 1690).

PERES, S. P. O problema da transcendência do objeto da percepção e do objeto da física nas *Investigações Lógicas de Husserl*. *Philosophos*, v. 19, n. 1, 2014.

PORTA, M. A. G. A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger. *Síntese-Revista de Filosofia*, v. 31, n. 99, p. 107-131, 2004.

PORTA, M. A. G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia* São Paulo: Loyola, 2013.

STEGMÜLLER, W. *Filosofia Contemporânea: introdução crítica*. 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

TWARDOWSKI, K. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: eine psychologische Untersuchung*. Wien: A. Hölder, 1894.

Subjetividade e afetividade: o entrelaçamento de intelecto e sentimento na ética de Edmund Husserl.

Subjectivity and affectivity: the intertwining of intellect and feeling in Edmund Husserl's ethics.

Prof. Dr. Marcelo Fabri¹³.
Universidade Federal de Santa Maria.

RESUMO

O artigo examina o papel do sentimento na ética fenomenológica a partir da confrontação entre moralistas do intelecto e os moralistas do sentimento, na obra *Introdução à Ética* (1920-1924) de Edmund Husserl. Mesmo sendo um crítico do naturalismo e do empirismo, Husserl recebe uma notável influência de Hume. O desafio de uma ética fenomenológica poderia, pois, ser colocado nestes termos: é preciso mostrar que, na esfera da moralidade, os sentimentos se entrelaçam necessariamente com a esfera intelectual, abrindo o problema de uma discussão sobre o imperativo categórico que possa acolher esse entrelaçamento.

PALAVRAS CHAVE

Ética; fenomenologia; sentimento; intelecto; naturalismo.

ABSTRACT

This essay examines the role of feeling in phenomenological ethics from the confrontation between the moralists of intellect and the moralists of feeling in Edmund Husserl's *Introduction to Ethics* (1920-1924). Although he is a critic of naturalism and empiricism, Husserl receives a notable influence from Hume. The challenge of a phenomenological ethic could, therefore, be put in the following terms: it's necessary to show that, in the realm of morality, feelings necessarily intertwine with the intellectual sphere, starting the problem of a discussion regarding the categorical imperative that can accommodate this entanglement.

KEYWORDS

¹³ E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

INTRODUÇÃO

Husserl referia-se a Hume como o maior filósofo de língua inglesa. Se, por um lado, o naturalismo humiano é incompatível com as teses fundamentais da fenomenologia transcendental, as análises contidas no *Tratado da Natureza Humana* são sempre evocadas por Husserl com apreço e reconhecimento. No terreno da ética, esse reconhecimento se dá de modo notável, sobretudo no que diz respeito aos fundamentos emotivos das virtudes morais, fato que, na perspectiva husserliana, representa um contraponto importante em relação às teorias que vêm no ser humano um ser naturalmente egoísta (Hobbes, por exemplo). Pode-se mesmo dizer que um dos objetivos centrais da ética fenomenológica seja o de apresentar argumentos fortes e certos contra essas teorias. A reflexão de Hume sobre a moral, embora marcada por uma visão naturalista incompatível com a fenomenologia, apresenta-se como decisiva para enfrentar o debate que coloca a questão moral sob a forma de um conflito entre intelecto e afetividade. Ora, ao invés de acentuar o caráter egoístico da realidade humana, Hume confere maior relevo às virtudes que, em geral, se referem

ao outro ser humano, tais como cortesia, sociabilidade, gentileza, etc. e, sendo assim, teve o mérito de sublinhar o papel do sentimento na esfera da moralidade. Com efeito, na perspectiva husserliana, em vez de se dizer, como faz Hume, que a razão é simplesmente cognoscitiva e que o sentimento, por sua vez, é apenas um fato da natureza psíquica, seria preciso falar de uma razão na esfera do sentimento e da vontade.

O desafio, a esse respeito, é mostrar de que maneira as valorações ou atos valorativos fazem parte do sistema de estruturas fundamentais da consciência de crença. Se, do ponto de vista da fenomenologia, uma “teoria do conhecimento” é possível, também o serão uma “teoria da valoração” e uma “teoria da vontade”. A condição para tal fenomenologia é, tanto no caso da lógica quanto no da ética, “pôr fora de jogo” tudo aquilo que é da ordem psicológica e empírica, conduzindo a discussão para o âmbito puramente formal da razão. Estaria Husserl, nesse aspecto, próximo de Kant (cf. KANT, 2016, p. 44), para quem a representação das máximas como lei práticas universais implica uma vontade determinada apenas segundo a mera forma, e jamais segundo a matéria? Cumpre

mostrar que não. Na perspectiva fenomenológica, a esfera intelectual e a esfera emotiva não devem ser marcadas por uma oposição, e sim por uma imbricação. Em vez de opor intelecto e vontade, importa alcançar os fundamentos teóricos que ultrapassam qualquer preocupação com o direcionamento prático do conhecimento. Ou seja, o desafio é fazer ver que os fundamentos teóricos, presentes em qualquer direcionamento prático, seja nas ciências particulares, seja nas situações concretas da vida, assentam em leis e teorias *a priori*, das quais dependem, igualmente, os juízos lógicos e os juízos éticos (cf. HUSSERL, 2009a, §21, p. 82-83).

1. IMPORTÂNCIA E LIMITES DA ÉTICA RACIONALISTA.

A fim de mostrar que a esfera emotiva e a esfera intelectual podem associar-se ou entrelaçar-se, sem prejuízo para um conceito amplo de razão, Husserl empreende um exame paciente e minucioso de alguns filósofos morais do século XVII. Na chamada Escola de Cambridge, pensadores como Cudworth (1617-1688) e Henry More (1614-1687) realizaram uma espécie de reativação do platonismo, opondo-se desta sorte ao tratamento empirista das questões

morais. Para Husserl, o racionalismo dessa vertente é claro: propõe-se um paralelismo entre o ético e o matemático. Para Cudworth, as verdades matemáticas seriam independentes de nosso mundo subjetivo, elas seriam existentes em si mesmas. O mesmo deveria ocorrer com respeito aos princípios éticos, entendidos como algo imutável, não produzido por nossa mente. Tais princípios expressariam uma essencialidade imutável, dadas antes que o mundo e nós mesmos fôssemos criados (cf. HUSSERL, 2009b, §28, p. 127).

Em sua luta contra o sensualismo nascente, Cudworth sublinha o papel do intelecto o qual, ao conhecer verdades matemáticas e ideais, pode ser compreendido como capacidade inata. Ou seja, o intelecto poderia apropriar-se daquilo que já possui de antemão, no caso, o supra-empírico, o sobre-humano (cf. HUSSERL, 2009b, §28, p. 127). Mas, para tanto, é preciso recorrer a Deus como autoridade máxima a fim de se garantir as capacidades e conhecimentos inatos. Husserl denomina esse recurso de uma fuga para a teologia, ou ainda, pseudofundação da validade cognoscitiva (Ibid., p. 128). Ora, a fenomenologia recusa, por princípio, essa fuga, sustentando que as leis

eidéticas pertencem a um reino infinito, mas imanente, e que a autoridade, no caso, está na assim chamada subjetividade transcendental (Ibid., p. 129).

Na perspectiva husserliana, na base de toda vida racional está o eu humano concreto, aquele que julga, reflete, percebe, etc. As mudanças reais desse eu empírico pressupõem o Eu puro, aquele que “compreende de maneira evidente” uma verdade fundada, entendida como “aquilo que é compreendido de maneira evidente” (HUSSERL, 2009b, p. 130). Qual seria, então, a importância de se retomar o pensamento de Cudworth? No fato de que ele põe em evidência, e de um modo notável, a ideia de uma legalidade ética paralelamente à legalidade matemática. Em sua batalha contra o naturalismo, o teólogo chama a atenção para a verdade supra-empírica do elemento matemático e do elemento ético. O ser humano compreende, desta sorte, que está ligado e subordinado a uma legalidade que independe de qualquer situação empírica e contingente (Ibid., p. 131). Tudo se passa como se a violação de uma lei ética fosse comparável à violação de uma lei matemática. Mas, no caso da ética, não há apenas um equívoco, mas uma situação de “pecado”. O valor da lei ética surge como um

imperativo geral para a vontade de um sujeito humano qualquer.

É forçoso, pois, distinguir (pensa Cudworth), na asserção ética com valor de lei, não apenas o juízo teórico geral ali presente, mas também e, principalmente, o imperativo. Mas Husserl coloca a questão incontornável: como fazer a passagem da pretensão teórica à obrigação, à prescrição? Como sustentar que de uma proposição do tipo “Quem age contra a consciência, age mal” decorre outra, a saber: “Cada qual aja segundo a sua consciência”? (HUSSERL, 2009b, p. 132). O que é preciso esclarecer, segundo Husserl, é a diferença entre razão judicativa (que se refere a predicados de verdade e falsidade) e razão prática (que se refere a predicados sobre o que é bom e o que é mau a partir do dever). Em outros termos: o que seria uma razão relacionada às motivações da vontade?

Husserl se interessa, portanto, pela explicação do paralelismo entre verdades éticas e verdades matemáticas, indagando pelo significado da objetividade incondicionada do ético. O que significa, então, um julgar teórico referido às volições e às ações? A ética racionalista não tem como lutar contra sua inevitável queda numa espécie de intelectualismo que deixa

de lado o que mais importa: compreender a imbricação do teórico e do prático, da razão judicativa e da razão volitiva (HUSSERL, 2009b, p. 133). O problema do racionalismo ético está em sua equivocada interpretação da relação entre ética do entendimento e ética do sentimento. Ele simplesmente opõe uma à outra, abrindo desta maneira as portas para uma compreensão empirista e naturalista da ética (biologia, psicofísica, psicologia científica, por exemplo).

Para mostrar essa possibilidade, Husserl retoma o pensamento de Clarke (1675-1729), para quem as vontades dos seres inteligentes devem ser dirigidas pelo “conhecimento das naturais e necessárias relações, adequações e proporções das coisas” (CLARKE, 2013, p. 51). Segundo Clarke, Deus implantou na natureza uma ordem pela qual o universo subsiste. Alterar essa ordem é absurdo. É ela que faz que as coisas sejam o que são. Agir com maldade seria como violar essa ordem, uma vez que “natureza e reta razão são, aqui, identificadas com toda seriedade; as verdades éticas tornam-se verdades simplesmente materiais” (HUSSERL, 2009b, §30, p. 138-139). Ou seja, agir não eticamente seria contrapor-se à natureza das coisas, fazendo que elas se tornem aquilo que não são.

Mais uma vez, Husserl reage criticamente. Pois agir de modo não ético não significa nenhuma violação concernente à natureza das coisas. As leis éticas, consideradas fenomenologicamente, são como as leis lógicas puras, e não leis da natureza. “As possibilidades, enquanto possibilidades puras, totalmente desvinculadas do empírico, constituem o campo de um *a priori*” (HUSSERL, 2009b, §30, p. 142). Há uma infinidade de mundos possíveis, e o mundo factual é apenas o único real entre esses mundos. O que Husserl tem em mente? Sustentar categoricamente que a natureza não envolve nenhuma espiritualidade. Ela é extranormativa, extramoral. Somente a subjetividade humana, constituinte do mundo, poderia possuir como correlato um objeto-valor. “A natureza é o reino da incompreensibilidade” (HUSSERL, 2009b, §22, p. 104). Ou seja, a natureza não pode receber conceitos que pertencem ao mundo espiritual (intencional, motivacional), tais como aqueles que dizem respeito ao bem e ao mal, ao belo e ao feio, etc. O comportamento prático dos seres humanos não poderia, assim, ser determinado pela ordem natural das coisas. Não poderia, igualmente, determinar-se por uma legislação formal, desvinculada do empírico. Husserl pretende reunir o que estava

separado: intelecto e sentimento, no interior da razão prática.

Os racionalistas propunham que existe algo de justo objetivamente, acreditavam numa validade incondicional e supra-individual, ou seja, numa validade sem vínculo com a pessoa humana. Assim como na matemática se fala numa verdade impessoal e universal, em ética se propõe uma verdade moral independente do agente em questão. “Qualquer um” que tome uma decisão poderá fazê-lo erradamente ou corretamente, tal como num juízo matemático. Conclusão é inevitável: o juízo moral não pode ser orientado pelo sentir, pelo âmbito afetivo de uma pessoa (cf. HUSSERL, 2009b, §32, p. 145).

2. A ÉTICA DO SENTIMENTO E O PREJUÍZO NATURALISTA.

Ora, tudo de passa de outro modo na ética do sentimento, caracterizada pela afirmação de que o comportamento prático dos seres humanos é determinado pelo sentir, pelo qual todos os conceitos éticos ganham realidade. Nomes tais como Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776) são alguns dos representantes dessa ética.

Seria o caso de se dizer que a esfera afetiva deve estar presente quando pensamos matematicamente

ou cientificamente? Não, por certo. Mas o problema está justamente nisto: as verdades científicas e matemáticas não podem dizer o que *deve ser* na perspectiva moral. Um tratamento psicológico pode, então, enfrentar essa dificuldade. Vejamos o que diz Shaftesbury, o primeiro moralista clássico do sentimento, segundo Husserl. A virtude se relaciona sempre e necessariamente às afecções, inclinações e disposições da mente, de tal modo que o que importa é a concordância ou harmonia dessas vivências com o bem da espécie. Afirma Shaftesbury: “*Retidão, integridade ou virtude* são atributos de quem se mantém favoravelmente disposto a alimentar um sentimento reto e íntegro não só em relação a si próprio, mas também para com a sociedade e o público” (SHAFTESBURY, 2013, p. 22. Sublinhado pelo autor). Os sentimentos são, pois, comparáveis àquilo que, no mundo, é supostamente o mais “natural”, como a respiração e a digestão para a vida humana. O elemento que decide é a harmonia, a beleza afetiva ligada aos sentimentos. Nas palavras de Husserl: “Para Shaftesbury, a moral é uma *estética das inclinações*, o sentimento moral da aprovação é um caso particular do sentimento estético” (HUSSERL, 2009b, §33, p. 154. Sublinhado pelo autor).

Ora, esse esforço para comparar o que acontece no mundo exterior com a vida psíquica do ser humano encontrou, em Hume, uma expressão notável em seu famoso *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740). Nos corpos externos existe uma regularidade. A coesão das partes da matéria decorre de princípios naturais e necessários (cf. HUME, 2009, Livro 2, Parte 3, Seção 1, p. 438). O mesmo deve valer para a sociedade humana. “Existe um curso geral da natureza nas ações humanas” (Ibid., p. 439). Poder-se-ia objetar: nossa conduta é sempre irregular e incerta, não pode ser comparada ao que ocorre naturalmente. Hume insiste na aproximação. Ao julgarmos sobre objetos externos não devemos separar este ato do raciocínio sobre nossas ações. A união entre motivos e ações “têm a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais” (Ibid., p. 440). Dito de outro modo, a necessidade é algo comum às ações da matéria e às operações da mente.

Mas não se deve esquecer que Hume argumenta como um cético. A ideia de causa e efeito só se forma em nós graças a uma crença. Sentimos a necessidade no que experimentamos no mundo exterior. Cremos, em seguida, que os atos da vontade decorrem da necessidade. Numa tal cadeia aglutinam-se causas naturais e ações voluntárias (cf. HUME, 2009,

Livro 2, Parte 3, Seção 1, p. 442). Conclusão desconcertante: se de fato pudéssemos agir livremente, teríamos de suprimir a necessidade, ou seja, seria admitir que o ser livre vincula-se a um agir ao acaso (Ibid., Livro 2, Parte 3, Seção 2, p. 443). Ou seja, não podemos, segundo Hume, retirar das ações humanas a necessária conexão de causa e efeito (Ibid., p. 446). As ações nunca ocorrem por acaso. Elas obedecem a uma lógica, a um encadeamento causal (Ibid., p. 447). Husserl apenas corrigiria: elas obedecem a uma causalidade motivacional.

Em vez da relação de causalidade entre coisas e homens enquanto realidades naturais, entra em jogo a *relação de motivação* entre pessoas e coisas, sendo que essas coisas não são as coisas da natureza existente em si –aquelas da ciência exata da natureza [...] – mas as coisas experimentadas, pensadas ou visadas [...] enquanto objetividades intencionais da consciência posicional (HUSSERL, 1996, §50, p. 266. Sublinhado pelo autor).

Por que, então, Hume é importante para a fenomenologia? Por que ele foi fundo no debate acerca do conflito entre intelecto e sentimento no âmbito da moralidade. Se for verdade que ele conduziu o ceticismo às mais extremas e radicais

consequências (HUSSERL, 2009b, §36, p. 169), também se pode dizer que ele toca no elemento vital para a fenomenologia: o espírito é sempre afetado. O eu está sempre em meio a excitações de toda ordem. Pode, inclusive, ceder a elas ao ser tocado pela beleza, pelo valor, pelo sofrimento, etc. Mas o eu em sentido forte é o ego da liberdade, sempre às voltas com suas próprias tomadas de posição. O eu pode determinar-se a si mesmo. É a ideia de Eu que se encontra em questão. Eu que impõe a si mesmo a busca do bem de modo positivo e ativo. O Eu põe a si mesmo como Eu ético, que se decide por uma renovação de si próprio (cf. HUSSERL, 2009b, §34, p. 158). “O eu moral se conhece como *causa sui* da própria moralidade” (Ibid., p. 159).

Ora, tudo isto não se encontra numa teoria naturalística do eu pessoal. Para Hume, a razão não pode fornecer alguma certeza sobre a existência dos corpos. É a imaginação que realiza esta tarefa (cf. HUME, 2009, Livro 1, Parte 4, Seção 2, p. 226). A mente, compreendida como feixe de diferentes percepções, unidas por certas relações, tende a fantasiar a existência contínua dos objetos sensíveis (Ibid., p. 242). Para Husserl, isso significa: é a imaginação que constrói as categorias que determinam não apenas a natureza, mas também o eu pessoal (cf.

HUSSERL, 2009, §36, p. 169). Sendo assim, não apenas as categorias objetivas da ciência são ficções, mas também aquelas da objetividade prática e axiológica. A crítica ao naturalismo humiano é clara: “Não há uma doutrina de valor, nem uma ciência moral que sejam verdadeiramente objetivas. Também elas são ficções” (Ibid.). Assim, o que motiva o desejar e o querer não é a razão, mas o sentimento. Por quê?

Porque, para Hume, o entendimento julga por demonstração (relações abstratas entre ideias) ou probabilidade (relações entre objetos ou experiência). A razão é apenas descoberta da verdade ou da falsidade. Já as paixões (como volições e ações) são realidades originais, completas em si mesmas (cf. HUME, 2009, Livro 3, Parte 1, seção 1, p. 498). Elas não são nem verdadeiras nem falsas. Não podem nem mesmo ser contrárias ou conformes à razão. As ações seriam condenáveis ou louváveis nelas mesmas, e não por concordarem com a razão (Ibid.). Há duas maneiras pelas quais a razão pode influenciar nossa conduta: a) despertando nossa paixão (informando-nos, por exemplo, sobre um objeto); b) dando meios para se exercer uma paixão (Ibid., p. 499).

A distinção entre o bem e o mal não será, portanto, feita pela razão. Para haver tal distinção, já

deve ter ocorrido uma influência sobre nossas ações, coisa que a razão não poderia fazer (cf. HUME, 2009, Livro 3, Parte 1, seção 1, p. 501). Ou ainda: a razão, segundo Hume, não produz deveres e obrigações morais. Ela pode, apenas, encontrar esses deveres e essas obrigações. E quanto às virtudes e os vícios? Eles são percepções da mente, assim como os sons e as cores. A retidão e a desaprovação morais dependem de nossas percepções. “Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer” (Ibid., p. 509). A moralidade diz respeito não ao juízo, mas ao sentimento. Assim:

Ter o sentimento da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento (*feeling*) constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso (HUME, 2009, Livro 3, Parte 1, seção 2, p. 510-511).

3. IMPORTÂNCIA E LIMITES DA ÉTICA HUMEANA.

Husserl estaria tão distante de Hume? Afinal, ambos admitem que toda valoração é um sentir (*Gefühl*). Eis uma palavra comum ao vocabulário de ambos (cf. BIANCHI,

1999, p. 71). Para os moralistas do sentimento, o entendimento apenas expõe um estado de coisas objetivo. Só o sentimento poderia aprovar ou desaprovar. O que faz a especificidade do juízo moral é, pois, o sentimento. Em Husserl, no entanto, está em jogo o entrelaçamento de entendimento e afetividade. Os atos afetivos são atos fundados, ou seja, eles pressupõem necessariamente os chamados atos intelectivos. Pertence à essência das funções afetivas estarem entrelaçadas às funções do entendimento para que possam constituir a objetividade axiológica (*Wertobjektivität*).

Ora, perceber, representar, julgar, conjecturar, por exemplo, são atos que podem ser pensados sem nenhuma participação em nossos sentimentos, ou seja, são atos sem valorações, atos puramente intelectivos (cf. HUSSERL, 2009a, p. 334)¹⁴. Como se fundam os atos afetivos? Até mesmo o prazer, explica Husserl, por ser intencional, visa a alguma coisa. Seja qual for o objeto do prazer, tal objeto terá de ser representado, mesmo que seja pela imaginação. Eis por que “na esfera afetiva (esfera da razão prática), não podemos absolutamente, assim parece,

¹⁴ Trata-se da Parte 3 das *Lições* (1908-1909), sobre a relação entre razão teórica e razão axiológica.

fazer abstração do entendimento enquanto faculdade objetivante [...]. Um simples sentimento, um prazer ou um desprazer, um ato afetivo em geral, não realiza objetivação” (Ibid., p. 334-335. Sublinhado pelo autor).

Ora, para Hume o juízo de valor apenas exerce o que o sentimento decidiu. Husserl, por sua vez, pergunta: o que enuncia este juízo? Na objetivação de um valor, como funcionam a afetividade e o entendimento? Trata-se de um problema que somente uma teoria do conhecimento axiológica poderá enfrentar (cf. Ibid., p. 336).

Husserl censura Hume por ter restringido a razão à dimensão cognoscitiva, vinculada ao falso e ao verdadeiro, mas não ao sentimento e à vontade que, no caso, se restringem ao puramente subjetivo, ou seja, a um fato de natureza psíquica incapaz de ser o lugar original da norma (cf. HUSSERL, 2009b, §36, p.173. Dito de outro modo, o discurso da razão diz respeito à demonstração, à conclusão, à refutação, e isto o torna vazio com respeito ao sentimento. Para Hume, com efeito, a razão sozinha não pode produzir uma ação. Não pode, igualmente, nem gerar uma volição nem impedi-la. “Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário” (HUME, 2009, Livro 2, Parte 3, Seção 3, p. 450). A razão se torna, assim,

serva das paixões. Comentando Hume, Deleuze afirma: “O espírito não é sujeito, ele é sujeitado” (DELEUZE, 1980, p. 15). De nossa parte, perguntamos: estaria Husserl tão longe de Hume assim? As críticas ao autor do *Tratado* são muitas, mas nem por isso desconstroem a “verdade” do ensinamento desta obra.

Se o espírito é um aglomerado de átomos psíquicos, a psique deve ser construída a partir desses elementos inanimados, ou seja, o eu pensante decorre dessa construção. Como se vê, a intencionalidade, tal como descrita pela fenomenologia, fica esquecida. Na perspectiva husserliana, esse “positivismo” que caracteriza o pensar humiano faz da lei de associação um análogo às leis da natureza. A ordem espiritual e motivacional fica esquecida por este naturalismo (cf. HUSSERL, 2009b, §36, p.175). No entanto, há uma força, uma contribuição fundamental que o *Tratado* transmite à fenomenologia. Mesmo em sua interpretação errônea da intencionalidade afetiva e volitiva, há, nesta obra, uma análise notável das vivências enquanto vivências, em seu fluxo específico, matéria prima de uma reflexão fenomenológica. Ou seja, Hume “descobre” que o sentimento não é algo que conduz ao erro, pura e simplesmente. Nesse sentido, ele permite colocar a

pergunta que tanto inquietou Husserl: ao valorar as coisas pelo sentimento, essas *objetidades* são alcançadas? Se o sentimento não é um ato do intelecto, não é conhecimento de objetos, como dizer que há uma relação com uma objetividade? Ora, Hume permite considerar a intencionalidade do sentimento a partir dela mesma, sem que para tal ela seja medida por um conhecimento objetivo. Numa palavra, a fenomenologia irá explorar, justamente, o que fora aberto por Hume (cf. HUSSERL, 2009 b, § 36, p.176). O erro deste filósofo foi ter confiado na maneira naturalística de explicação da intencionalidade dos sentimentos.

Ora, as percepções estão entrelaçadas umas com as outras graças à associação. A partir daí surgem novas intencionalidades. Mas, na perspectiva husserliana a associação não deve ser explicada como um tipo de atração e de coesão, mas sim como causalidade motivacional. Em vez de uma passagem mecânica de uma vivência a outra, deve-se considerar a forma motivacional (no interior da qual já opera a intencionalidade) que preside a essa passagem. “Uma remissão associativa é unicamente uma modalidade da intencionalidade” (HUSSERL, 2009b, §36, p.176). A esfera afetiva é parte da vida

intencional como um todo, e é por isso que a racionalidade prática pode ser aproximada da atividade do intelecto. “Em todo o sentir encontra-se um valorar [...]. Este pode ser um *valorar correto ou incorreto*, um valorar que *se adapta ou não se adapta* ao objeto, ou ainda: pode ser um valorar que põe um valor falso ou verdadeiro” (Ibid., p. 177. Sublinhado pelo autor).

A intenção posicional está presente em todo valorar. Trata-se de uma lei de essência. No entanto, é preciso reconhecer que a analogia proposta é complexa, pois é preciso explicar como se dá a “verdade” cognoscitiva de uma asserção axiológica e prática. Ora, essa verdade não habita no domínio do conhecimento, mas sim naquele do sentimento e da vontade. É preciso reconhecer que a razão prática e valorativa recebe do conhecimento lógico apenas a *forma* da asserção teórica e do pensamento. Ou seja, a razão prática e valorativa existe antes do pensamento numa espécie de objetivação pré-teórica (cf. HUSSERL, 2009b, §37, p.181).

Hume faz da causalidade motivacional uma simples aparência. A vida psíquica seria uma engrenagem de átomos psíquicos submetida a uma causalidade natural. O Eu emerge dessa engrenagem (cf. HUSSERL, 2009b, §37, p. 182).

Voltemos ao *Tratado*. “A mente é um espetáculo de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição” (HUME, 2009, Livro 1, Parte 4, Seção 6, p. 285). A ideia de Eu vem de uma espécie de ficção. Assim como atribuímos uma identidade à sucessão de objetos que existiriam fora de nós, criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos. Nós eliminamos a descontinuidade ficticiamente. Encobrimo essas variações, chegamos à ideia de Eu (Ibid., p. 287).

Husserl reage dizendo que se trata do espírito se beneficiando de si mesmo para mostrar que não há nenhum espírito (cf. HUSSERL, 2009b, §37, p. 183). O eu seria um ser inanimado composto de elementos regulados por leis naturais (cf. HUSSERL, 2009b, §40, p. 192). Mas esta tese, embora equivocada, ensina algo precioso: a reação intelectualista ou racionalista às leis naturalistas é insuficiente. A vida espiritual não implica a negação pura e simples da fundação psicológico-empírica da moral. Por quê? Sobretudo porque, para dizer fenomenologicamente, é em suas múltiplas formações que a razão deve ser elucidada e clarificada. Para Husserl o eu é o centro das afecções e ações, não como um agente passivo, mas sob a forma de um “poder”. Descrever o eu é descrever um “poder pensar”, um “poder

fazer”, um “poder agir”, etc. Os diferentes atos de um eu não são apenas dados empíricos do mundo espaço-temporal. Curiosamente, são os próprios empiristas que fazem ver essa verdade! Os racionalistas não se dão conta daquilo que Hume faz ver de modo notável: “a infinita variedade das formações de consciência” (cf. HUSSERL, 2009b, §40, p. 193).

Para concluir, digamos que a leitura husserliana de Hume traz duas questões importantes para a uma discussão fenomenológica da razão prática, sobretudo no que diz respeito a um acerto de contas com a ética kantiana. Primeiramente, a distância em relação a Kant. À tese segundo a qual “o essencial de todo o valor moral das ações consiste em a lei moral determinar imediatamente a vontade” (KANT, 2016, p. 102) sem a cooperação dos impulsos sensíveis e independentemente das inclinações. Ora, na perspectiva husserliana, pensar a vontade independentemente das condições empíricas, ou numa regulação puramente formal do valorar e do querer, sem o pressuposto da matéria desse valorar e desse querer, seria algo absurdo (cf. HUSSERL, 2009a, p. 228).

Em segundo lugar, a inevitável proximidade com Kant. Se o âmbito da afetividade pode ser fenomenologicamente explicitado a

partir de seu entrelaçamento aos atos de julgar teóricos, o eu que se descobre implicado na racionalidade também por suas valorações e seu querer é aquele que se “descobriu” às voltas com o imperativo: “Queira e aja racionalmente”. Mais do que correção e validade objetiva, é preciso compreender o que seja um “querer racional” (cf. HUSSERL, 2009a, p. 244). A discussão lógico-teórica da esfera afetiva deve conduzir ao problema “mais central da ética: o problema do imperativo categórico” (Ibid., p. 225). Um imperativo que leva em conta a matéria do valorar e do querer pode ser chamado categórico? Eis uma questão que ficará para outro trabalho.

REFERÊNCIAS

- BIANCHI, I.A.- *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano: Franco Angeli, 1999.
- CLARKE, S.- *Um discurso sobre religião natural*. In: *Filosofia Moral Britânica. Textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral (2ª edição), Campinas : UNICAMP, 2013, pp. 41-85.
- DELEUZE, G.- *Empirisme et subjectivité*, Paris : PUF, 1980.
- HUME, D.- *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski (2ª edição), São Paulo: UNESP, 2009.
- HUSSERL, E.- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures* (Livre second), Trad. Éliane Escoubas, Paris : PUF, 1996.
- HUSSERL, E.- *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914). Trad. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris: PUF, 2009 a.
- HUSSERL, E.- *Introduzione all'etica*. Trad. Nicola Zippel, Roma-Bari: Laterza, 2009 b.

Linguagem e temporalidade na estruturação do *Lebenswelt*: uma proposta de investigação

Language and time in structuration of life-world: a
research project

Prof. Dr. Hélio Salles Gentil

Universidade São Judas Tadeu – USJT¹⁵

RESUMO

O trabalho apresenta uma perspectiva de investigação das estruturas do *Lebenswelt*, em particular de suas dimensões temporal e linguística. Faz isto a partir das características desse mundo destacadas por E. Husserl em sua obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* e das relações essenciais estabelecidas por Paul Ricœur entre a experiência humana do tempo e as narrativas em sua obra *Temps et Récit*. Enfatiza-se a interpretação das narrativas de ficção como via de acesso privilegiada à compreensão dessas relações e de seus modos de participação na estruturação de um mundo, considerando-se a elucidação da natureza e lugar das narrativas históricas e de ficção na existência dos homens levada a cabo por Ricœur em sua hermenêutica.

PALAVRAS CHAVE

Lebenswelt; Tempo; Narrativa; Husserl; Ricœur.

ABSTRACT

This paper aims to present an way to inquiry the structures of the life-world, specifically on their temporal and linguistic dimensions. It's done from the remarkable characteristics of this world appointed by Edmund Husserl in his work *The crisis of European sciences and the transcendental phenomenology*, and from the essential relationships between human time experience and the narratives established by Paul Ricœur in his work *Time and Narrative*. The interpretation of fictional narratives is indicate as a special way to access and to understand

¹⁵ Email: prof.heliogentil@usjt.br

this relationships and these participation in the structuration of a world, with foundation in the elucidation of nature and place that historic and fictional narratives has in human existence, how established by Ricœur in his hermeneutics.

KEYWORDS

Life-world; Time; Narrative; Husserl; Ricœur.

INTRODUÇÃO

O que se apresenta aqui é muito mais a formulação de uma pergunta e de um possível caminho para respondê-la do que uma resposta ou uma posição definida. De que maneira a linguagem e a temporalidade participam na estruturação do *Lebenswelt*? Antes, este “mundo da vida” tem uma estrutura passível de descrição fenomenológica? São a linguagem e a temporalidade dimensões constitutivas dessa estrutura? De que maneira? De que *Lebenswelt* estamos falando? É o mundo tal como nos aparece na experiência cotidiana, na atitude natural?

Pensando na “matematização galileiana do mundo”, perguntando por seu sentido e buscando a reconstrução do pensamento que a motivou, Husserl escreve no §9 de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, obra daqui em diante referida como *Krisis*:

“O mundo é pré-cientificamente dado, na experiência sensível cotidiana, de modo subjetivo-relativo. Cada um de nós tem as suas aparições, e estas valem para cada um como aquilo que efetivamente é. Interiorizamos há muito, nas nossas relações recíprocas, esta discrepância entre as nossas validades de ser. Não julgamos por isso, todavia, que haja muitos mundos. Cremos necessariamente no mundo, com as mesmas coisas que, contudo, nos aparecem diversamente.” (HUSSERL, 2012, p. 17, <20>)

Laurent Perreau (2010) destaca a primeira frase desse trecho, (“o mundo é dado pré-cientificamente na experiência sensível cotidiana de modo subjetivo-relativo”) como sendo uma definição de Husserl para o mundo da vida que, ainda que apareça de forma “bastante súbita”, é “notável” por sua concisão. Está aí, segundo ele, as “quatro determinações conceituais maiores” do mundo da vida: é pré-científico, é intuitivo, é o entorno cotidiano (*Umwelt*) e é subjetivo-relativo.

Distingue então que de uma perspectiva ontológica, este mundo da vida seria a totalidade dos entes (*étants*), enquanto que de uma perspectiva transcendental seria a “estrutura pré-dada da experiência”, como “solo” e como “horizonte” dessa experiência, para destacar que:

“Sob esse título Husserl quis pensar a “vida” intencional do sujeito desde sua relação originária ao fenômeno do mundo. O “mundo da vida” é, assim, esse mundo que não cessamos de fazer nosso, segundo modalidades de apropriação práticas e teóricas bastante diversas. Mais precisamente, ele representa uma esfera de experiência pressuposta por toda atividade teórica e prática: o “mundo da vida” é, ao mesmo tempo, o solo pré-dado e o horizonte persistente de nossa experiência subjetiva.” (PERREAU, 2010, p.251).

Trata-se, portanto, de acordo com estas expressões de Perreau bastante esclarecedoras, de pensar a “relação originária” com “esse mundo que não cessamos de fazer nosso”, “uma esfera de experiência pressuposta por toda atividade teórica e prática”, “o solo pré-dado e o horizonte persistente de nossa experiência subjetiva”.

No §39 da *Krisis* Husserl pergunta pela possibilidade de tematizar esse mundo da vida,

pressuposto e pré-dado a toda experiência:

Como pode, então, o ser pré-dado do mundo da vida tornar-se um tema autônomo e universal? Manifestamente, apenas por uma *alteração total* da atitude natural, uma alteração na qual não mais vivemos como até aqui como homens na existência natural na efetivação constante da validade do mundo pré-dado, mas, pelo contrário, abtemo-nos permanentemente dessa efetivação. Só assim podemos alcançar o tema transformado, de uma nova espécie, “pré-doação do mundo como tal”, o mundo pura e totalmente, de modo exclusivo, como *aquele que e tal como* na vida da nossa consciência tem sentido e validade de ser, e os adquire em figuras sempre novas. (HUSSERL, 2012, p. 120-121, <151>)

E continua:

Só assim podemos estudar o que é o mundo como solo de validade da vida natural, em tudo o que nele se propõe e dispõe, e, correlativamente, o que em última instância é a vida natural e a sua subjetividade, ou seja, puramente como a subjetividade aí funciona como efetivadora de validade. A vida que realiza a validade do mundo, validade própria da vida natural do mundo, não se deixa estudar na atitude desta vida

natural do mundo. Ela necessita, por isso, de uma alteração *total*, de uma *epoché universal*, de uma *espécie completamente única*.¹⁶ (HUSSERL, 2012, p.121, <151>)

Um entorno cotidiano, pré-científico, intuitivo e subjetivo-relativo, solo e horizonte da experiência, pré-dado, não seria próprio a uma única vida, tão singular quanto essa vida? Pergunta Blumenberg, esse leitor *sui generis* de Husserl:

Se cada um tem e vive sua vida, por que razão não deveria ter também cada um seu mundo da vida? [...] Sob que pressupostos é possível falar, então, de uma "teoria DO mundo da vida", postulá-la? (BLUMMENBERG, 2013, p. 11).

Sem considerar a própria noção de vida, para cuja dificuldade de determinação conceitual também chama a atenção longamente Blumenberg (2013, p. 11-27), seria este um mundo comum ou compartilhado como uma crença – como escreveu Husserl no trecho que citamos acima: “cremos necessariamente no mundo, com as mesmas coisas que, contudo,

nos aparecem diversamente”? Não se trata, em Husserl, ainda segundo Blumenberg, de uma “redução eidética à essência dos mundos da vida fácticos”, como se poderia ou se deveria esperar a partir do método fenomenológico (2013, p. 11). De que se trata então?

Considerando a *Krisis*, escreve François de Gandt que “o mundo da vida é, de início, o mundo da experiência, aquele onde vem se colocar todas as evidências que podem justificar um enunciado ou uma teoria, é o lugar de toda fundamentação” (2008, p. 106). Trata-se daquele “solo último de validação na experiência e na evidência”, no que mais interessa a Husserl. No entanto, outras características desse mundo são reconhecidas por Husserl, em particular nos parágrafos 34 e 44 dessa obra, assim sintetizadas por De Gandt:

[...] o mundo da vida é (a) cotidiano, por oposição ao mundo do estudioso (*savant*), é o mundo ao qual o estudioso retorna uma vez realizado o seu trabalho; (b) comum a todos os homens e não partilhado por alguns especialistas; (c) subjetivo e relativo, por oposição à objetividade pretendida do mundo da ciência; (d) em movimento permanente, por oposição ao mundo fixo e perfeitamente determinado da ciência; (e) colorido de

¹⁶ O anexo XX a este §39 (Husserl, 2012, p.389-393, <468> a <472>) vai desenvolver as características e as condições dessa *époche* assim tão específica.

subjetividade, de presença humana, por oposição a um mundo de coisas ou de objetos físicos; (f) efetivamente experimentado, por oposição ao mundo dito objetivo, que na realidade não é experimentado e não o pode ser; (2008, p. 106) (letras entre parênteses colocadas por nós, no lugar dos traços - usados por De Gandt)

Como é possível conciliar com estas características a ideia de que este mundo, o mundo da vida, seja o “solo último de validação na experiência e na evidência”? As coisas nos aparecem diversamente - e o mundo? Como ele nos aparece? Na atitude natural ele é o solo e o horizonte de todas as práticas e de todas as teorias, ele é prévio a estas, ainda que não tematizado explicitamente. Quase que não nos aparece, nesse sentido, na medida em que não é tematizado, mas é “solo” e “horizonte” de toda experiência, prática e teórica. Ao final do longo §9 da *Krisis* Husserl escreve:

Pertence mesmo às dificuldades maiores de um modo de pensar <60> que procura fazer valer por toda parte a “intuição originária”, ou seja, o mundo da vida pré e extra-científico, que compreende em si toda a vida real (inclusive a vida do pensar científico) e a alimenta enquanto fonte das formações de sentido elaboradas -

uma das dificuldades desse modo de pensar, digo, é o dever de escolher a maneira de falar ingênua da vida, mas também de adaptá-la como um instrumento ao que requer a evidência das demonstrações. (HUSSERL, 2012, p.47, <59-60>)

E continua, com ênfase:

Revelar-se-á progressivamente e, por fim, inteiramente, que o único caminho possível para ultrapassar a ingenuidade filosófica que reside na “cientificidade” da filosofia objetivista tradicional é o correto retorno à simplicidade ingênua da vida [*Naiivität*], mas numa reflexão que se eleva acima dela, revelação que abrirá as portas à nova dimensão já repetidamente anunciada.” (*idem, ibidem*)

Assim, retomando estes pontos, podemos dizer que, em suma, fazer valer a “intuição originária” equivale aqui a fazer valer esse “mundo da vida pré e extra-científico”, “fonte” originária de todo conhecimento ou sentido mais elaborado, onde Husserl vai buscar o fundamento último que parece faltar às ciências, retornando “à simplicidade ingênua da vida”. Tendo inclusive o “dever de escolher a maneira de falar ingênua da vida”, adaptando-a às exigências de uma demonstração ou mostração de evidência.

Mas a consciência mais ingênua, aquela ingenuidade da experiência primordial, esta que está na relação primeira como o mundo, não é desde sempre formada histórica e socialmente, sensível e linguisticamente formatada? Suspende a fé, a convicção no mundo que se lhe apresenta assim estruturado, não tomar como existente tal aparecer do mundo, nos coloca diante do quê? A visada prática, empírica, sobre o mundo, suspensa, desconectada, nos deixa com a visada de quê? De um mundo de vida não prática, ou de uma relação prática entre uma consciência e um mundo que lhe é correlato? Mas o mundo da vida considerado fenomenologicamente está nessa correlação, na apreensão da relação, e não em um mundo supostamente existente em si mesmo.

Então, quando pensamos no mundo da vida pensamos aqui nessa correlação entre uma consciência que visa e um objeto visado, correlação desde sempre estruturada histórica-temporalmente e linguisticamente. Mas pensar assim seria adotar uma atitude natural, seria uma visada empírica e não transcendental? O solo e o horizonte de uma experiência subjetiva, experiência originária no terreno da vida, não estão no território próprio da vida, esse pressuposto de todo trabalho teórico-científico, solo de que partem as

construções teóricas, ponto de partida e seu horizonte, ponto de referência de todas as atividades práticas e teóricas? O mundo da vida é da vida, e não há vida de uma consciência pura ou de pura consciência, a vida é a consciência no mundo e na história, numa rede de relações concretas que são apropriadas ou reapropriadas pela consciência reflexiva, seja em sua realização mundana, seja em sua realização fenomenológica, apropriação efetuada pelo próprio sujeito, em sua posição natural ou transcendental.

Referindo-se a esta obra dos últimos anos de Husserl, a *Krisis*, Jocelyn Benoist assim nomeia o que considera sua preocupação ou “nervo” central: “Trata-se de reencontrar as condições sob as quais a ciência pode fazer sentido para o homem, e, para este fim, reconectar os princípios dessa mesma ciência com as intuições básicas do “mundo-da-vida”, esse mundo no qual se desdobra a atividade prático-histórica do homem, tendo como fundo um universo social partilhado.” (BENOIST, 1998, p. 210)

Inúmeras são as dificuldades desse empreendimento, desde a fundamentação das ciências em uma evidência intuitiva presente na relação originária do homem com o mundo, evidência e relação de que elas se afastaram muito em sua constituição e desenvolvimento, até o

caráter enigmático desse próprio mundo, como já o indica Housset no título de sua obra, *Husserl et l'énigme du monde* (HOUSSET, 2000). Pergunta Zahavi, depois de reafirmar o entendimento do mundo da vida como “ponto de referência” e “fundamento de sentido” da teoria científica que o “transcendeu” em sua idealização e matematização: “Mas o que é exatamente o mundo da vida? Infelizmente, não é possível dar uma resposta simples a essa pergunta. O conceito husserliano do mundo da vida é plurissignificativo e o significado exato da palavra depende do respectivo contexto.” (ZAHAVI, 2015, p. 186)

Como se sabe, são também múltiplas e controversas as interpretações dadas a esse conceito pelos leitores de Husserl, divergindo, por exemplo, sobre o lugar da consciência pura, da intersubjetividade, da linguagem e da história em sua constituição, com posições que são também relativas aos modos de compreender ou definir o que seja a própria perspectiva fenomenológica e seus “legítimos” desdobramentos – o próprio Husserl, como também se sabe, estava constantemente retomando e revisando até seus princípios fundamentais – como o faz nessa última obra, outra “introdução à fenomenologia”, que é a *Krisis*. (Cf.

ZAHAVI, 2015; RICCEUR, 1986; WALDENFELS, 1997, entre outros)

O conceito de *Lebenswelt* permanece, segundo Perreau, “um dos mais equívocos da fenomenologia” (2010, p. 252), constituindo-se para o próprio Husserl no “enigma dos enigmas” (*apud* PERREAU, 2010, p. 252), envolvendo uma multiplicidade de questões conexas, com destaque para as que dizem respeito à fundamentação das ciências (KERN, 2008, p.223ss) e à estrutura da experiência vivida que lhes serve de base, questões sobre esse mundo que é simultaneamente solo e horizonte dessa experiência (PERREAU, 2010, p. 257), relativo à subjetividade e à intersubjetividade, ao mesmo tempo “particular” e “para todos” (BENOIST, 1998, p. 214, p. 216-217).

“Difícil compreender – escreve Waldenfels (1997, p. 45) – como o mundo da vida deveria adotar ao mesmo tempo formas históricas concretas e oferecer um fundamento universal mais além da história”. Benoist nomeia isto como uma “hesitação” em Husserl:

Há muito tempo já se notou que tudo se passa como se Husserl, em sua determinação do *Lebenswelt*, hesitasse entre dois polos: de um lado, um polo-intuitivo-sensível, tido como mais ou menos portador de universalidade; de outro, um polo histórico-cultural, em si

mesmo relativo. Trata-se precisamente da teoria do “núcleo intuitivo”, que circularia de uma a outra formação histórico-social determinada. Não se duvida que Husserl assinale uma dupla dimensão ao problema: por um lado, o *Lebenswelt* enquanto mundo sensível, mundo de minha experiência natural, e, por outro, como mundo determinado por meu pertencimento social e histórico. (BENOIST, 1998, p. 218)

Sem pretender resolver de todo esse enigma do mundo da vida, a ideia que aqui se propõe pretende contribuir para seu esclarecimento, dando continuidade às investigações do “enxerto hermenêutico da fenomenologia” levado a cabo por Paul Ricœur, enxerto que parece permitir considerar entrelaçados os fios que aqui aparecem tão separados, o sensível e o histórico-cultural, o subjetivo e o intersubjetivo, o particular e o universal. Isso fica mais evidente na consideração do entrelaçamento entre a experiência do tempo e as narrativas que Ricœur elabora profundamente em *Temps et Récit*, mostrando como a primeira é articulada e trazida à linguagem pelas segundas, que não só apreendem essa experiência como também a configuram, num trabalho que culmina com, por um lado, o desenho de um mundo, um horizonte de significações para as ações e os

acontecimentos, e, por outro, mas intimamente relacionado a este, com o desenho de uma identidade para os sujeitos que vivem e agem nesse mundo, sujeitos individuais ou coletivos, uma identidade narrativa que dá conta da dimensão temporal de sua existência, dá conta das transformações inevitáveis – as “figuras sempre novas” a que nos referimos antes com Husserl – que acompanham a passagem do tempo, escapando à alternativa entre a permanência imutável de uma essência qualquer e a dissolução de qualquer identidade numa transformação sem limites.

Essas configurações ganham expressão materializada não só nas narrativas que os próprios sujeitos se fazem na vida prática, no desenrolar de sua existência – tecendo-as com os elementos recebidos da linguagem e da cultura de que participam, incorporando a elas suas ações, os acontecimentos de seu tempo e suas transformações, compartilhando-as com seus contemporâneos em trocas cotidianas de pequenas histórias – mas também nas narrativas de ficção que são produzidas como obras literárias, onde se materializam em forma fixada como texto de contorno definido e se prestam sobremaneira para a investigação de sua estrutura e dos seus efeitos, do modo como participam da estruturação de um mundo e como exercem sua mediação

da dimensão temporal da existência. Como mostrou Ricœur - e examinamos e discutimos longamente em *Para uma poética da modernidade* (GENTIL, 2004) e desenvolvemos em outros momentos (GENTIL, 2009; 2011a ;2011b; 2011c; 2015) - as narrativas de ficção estruturadas como obras propõem um mundo, um mundo possível de ser habitado pelo leitor, por seus possíveis mais próprios. Cada narrativa, ao acompanhar o desenrolar de uma ação e suas consequências, não só articula esse desdobramento temporal próprio às ações como também o faz, e só o pode fazer, num horizonte de significações próprio, horizonte que configura o seu mundo, o mundo desenhado por aquele texto, por aquele conjunto de palavras composto daquela maneira específica, naquela ordem, com aquele começo e com aquele fim, o "mundo do texto". Embora este seja distinto do "mundo da ação", mantém com ele relações de mediação e modelo, num sentido de modelo muito próximo do modelo com que trabalham as ciências contemporâneas, construção idealizada de uma estrutura definida, que Ricœur explorou na sua investigação do enunciado metafórico e seu modo de fazer referência ao mundo, examinando, entre outros, o trabalho clássico de Max Black, *Models and Metaphors* (RICŒUR, 1975).

Na distinção entre as narrativas históricas, que buscam narrar o que aconteceu no passado, e as narrativas de ficção, que buscam narrar o que poderia acontecer, destaca-se o caráter de *laboratório* da literatura de ficção¹⁷, o caráter de "variações imaginativas" próprio das narrativas de ficção. Elas investigam, nesse sentido, possibilidades de ação em situações diversas, com diferentes personagens, com valores e consequências as mais diversas, construindo nesse trabalho de imaginação e linguagem algo próximo dos modelos das ciências, ainda que sem a preocupação de corresponder diretamente a alguma realidade exterior, propondo por si mesmas um mundo a ser habitado.

¹⁷ "Laboratório e festa dos possíveis", na expressão de Ernest Bloch em *O Princípio Esperança*, que, além disso, começa com a consideração de uma dimensão interessante do mundo da vida cotidiana, os "sonhos" diurnos, pequenos desejos configurados em sonhos ou fantasias (Cf. tradução brasileira do vol.1 por Nélío Schneider - Rio de Janeiro, EDUERJ/Contraponto, 2005). Põe-se como um desafio interessante incorporar à descrição do mundo da vida estes sonhos, encontrar-lhes o devido lugar, levando em consideração a revolução que significou, para a compreensão do humano, o lugar dado por Freud aos sonhos noturnos e às fantasias.

Todo um mundo é aí configurado, ainda que não explicitado como tal, mas que se faz presente como horizonte de significações que dá algum sentido àquelas ações e que cabe à interpretação desvelar, explicitar. Diferentemente do horizonte do mundo da vida em sua abertura ao infinito (HOUSSET, 2000, p.17), este se apresenta a partir da estrutura do texto, delimitado por ele e, portanto mais passível de ser apreendido de modo inteligível, como modelo, como construção ideal.¹⁸

Num certo sentido – a ser investigado, tomado aqui como hipótese e ponto de partida –, a leitura de narrativas de ficção parece nos dar uma posição peculiar, de ruptura com a atitude natural e de alargamento de nossa visão, posição

¹⁸ Um ganho não desprezível, que Ricœur vê também na atenção não só ao domínio objetivado da linguagem mas também a todo o conhecimento produzido pelas inúmeras ciências da linguagem – tornam-se as construções linguísticas não só mediações significativas para alcançar dimensões da existência de difícil se não impossível acesso por outros caminhos, como oferecem, essas ciências da linguagem, um paradigma diferente do das ciências naturais, paradigma que ele considera mais apropriado às ciências ditas do espírito, humanas ou sociais. Cf. RICŒUR, 1986; GAGNEBIN, 2006; GENTIL, 2014.

que Housset (2000, p. 19-20) atribui à redução fenomenológica, posição de poder olhar para a totalidade do mundo proposto por aquela narrativa sem estar na atitude natural das personagens que habitam aquele mundo e vivem no interior de seu horizonte, com seu horizonte, sem se dar conta dele, sem tomá-lo como objeto de pensamento. Da posição de leitor pode-se olhar para o próprio olhar da atitude natural daquele mundo e para seu horizonte.

A leitura que Ricœur (1984) empreende de três grandes romances – *Mrs Dalloway*, de Virginia Woolf, *A montanha mágica* de Thomas Mann, *Em busca do tempo perdido* de Marcel Proust – deixa evidente o imenso valor em abordá-los como variações imaginativas, como “experiências fictícias” do tempo que revelam muitas dimensões da temporalidade humana, inacessíveis por outras vias: as escavações e os subterrâneos do instante que o alargam ao infinito, no romance de Woolf, as diferentes experiências de eternidade no de Mann, o tempo perdido, a morte e a escrita no de Proust, só para indicar os caminhos dessa exploração.

Mas essas narrativas de ficção, na concepção de Ricœur, não se esgotam nessa proposição de mundos imaginários, e embora não façam referência direta ao mundo da ação, mantém com este uma relação importante, com ao menos duas

dimensões: fazem referência a ele de modo indireto e participam de sua constituição, de sua configuração, pelo lugar de mediação que ocupam entre um momento e outro, entre o mundo da ação do autor, dito pré-figurado por referência ao mundo configurado na obra, mundo em que veio à luz pelo trabalho do autor que aí vive e age, e o mundo refigurado, mundo da ação do leitor, que traz o mundo projetado pelo texto para a existência pela leitura e ganha, através desta, um mundo da ação transformado, refigurado pela fusão de horizontes entre o mundo do texto e seu mundo da ação. Esse processo, esclarecido por Ricœur como sendo o de uma *mimesis* desdobrada em três momentos (RICŒUR, 1983; GENTIL 2004), dá um lugar aos textos de ficção na constituição do mundo humano - "mundo da ação" em Ricœur, "mundo da vida" em Husserl - e revela o caráter desde sempre figurado desse mundo: figurado em linguagem e pela linguagem, ainda que esta não seja a totalidade desse mundo, articulado de alguma maneira em uma estrutura de significações, de que as narrativas de ficção são exemplo e modelo exploratório.

Mesmo que se possa colocar questões a essa compreensão do mundo da vida - enfatizando, por exemplo, a dimensão da intuição sensível em detrimento das

mediações simbólicas, ou entendendo ser a experiência temporal muda e sem sentido prévio e não uma experiência já estruturada simbolicamente mesmo antes de ser trazida à linguagem em forma narrativa - pode-se tomar como ponto de partida essa maneira de compreender as narrativas de ficção e suas relações com o mundo da ação e, através da análise e interpretação crítica de narrativas, com o exame de todos os fundamentos e pressupostos envolvidos nessa perspectiva de interpretação, avaliar o quanto as estruturas desses mundos imaginários construídos linguisticamente - nessas narrativas em que se experimentam variações para as ações, dando-lhes algum sentido em seu desdobramento temporal - podem revelar das estruturas do mundo da vida, em seu desdobramento temporal e articulação linguística, como expressões de sua sedimentação e de suas possibilidades.

Eis a hipótese central que este trabalho apresenta: a investigação de narrativas de ficção específicas, considerando sua estrutura e sua função mimética tais como compreendidas por Paul Ricœur, com seu lugar de mediação entre dois momentos ou dois mundos da ação, contribuirá para elucidar as dimensões do tempo e da linguagem próprias ao mundo da vida. Entende-

se que a crítica dos fundamentos de tal perspectiva em seu exercício, com a discussão da validade, dos limites e do alcance dessa maneira de compreender as narrativas, ganhará fôlego e contraste iluminador com o exame simultâneo das investigações de Husserl sobre a crise das ciências e o lugar que aí ocupa o mundo da vida (KERN, 2008; HUSSERL, 2012; BENOIST, 1998).

CONCLUSÕES

A investigação de outros tipos de narrativa a partir destas pode ser o desdobramento de um trabalho interdisciplinar de vasto alcance: como a construção do conhecimento numa linguagem científica que escapa à linguagem comum, como destacou Hannah Arendt, pode vir a participar da mundo da vida? Como os sujeitos – individual ou coletivamente – articulam suas experiências na narrativa de suas ações e dos acontecimentos que ocorrem em suas vidas, na narrativa de sua história de vida ou da história da coletividade de que fazem parte? Como essas narrativas constituem o horizonte de seu mundo da vida e que implicações podem ter para sua compreensão desse horizonte, de si mesmo e de suas ações? Os trabalhos de Richard Kearney (2002; 2003) sobre as histórias e suas implicações para a

compreensão da alteridade revelam a potencialidade dessa perspectiva. Evidentemente, a consideração dessas narrativas pode levar a colocar em questão e refazer a estrutura básica de compreensão de seu lugar na existência estabelecida por Ricœur e que foi aqui tomada como referência organizadora. Parece-nos que se abre assim um caminho muito interessante para a investigação do “enigma” do *Lebenswelt*.

REFERÊNCIAS

- BENOIST, J. “O mundo para todos: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl”. *Discurso*, n.29, p.209-238, São Paulo, 1998.
- BENOIST, J. (dir.) *Husserl (Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie)*. Paris: Cerf, 2008.
- De GRANDT, F. “Husserl et la science du monde de l’avie” in Majolino, C. et Gandt, F. (ed.) *Lectures de la Krisis de Husserl*, p.103-122. Paris : Vrin, 2008.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GENTIL, H. S. *Para uma poética da modernidade: a arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricœur*. São Paulo: Loyola, 2004.
- GENTIL, H. S. “Figurações da subjetividade pela literatura: perspectivas a partir da hermenêutica de Paul Ricœur” in Morato, GENTIL, H. S.; FERRAZ, M. S.; PIVA, J. (orgs.), *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009, p.247-260.
- GENTIL, H. S. “Variações imaginativas, história e ficção na investigação da

- condição humana a partir de Paul Ricœur” in Tourinho, C.D.C. e Bicudo, M.A.V. (orgs.) *Fenomenologia, influxos e dissidências*, p.169-179. GT de Fenomenologia /ANPOF. Rio de Janeiro: Booklink, 2011a.
- GENTIL, H. S. “Historicidade e compreensão das narrativas de ficção a partir de Paul Ricœur” in Paula, Adna C. e Sperber, Suzi F. (orgs.), *Teoria literária e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível*, p.177-193. Dourados/MS: UFGD, 2011b.
- GENTIL, H. S. “Ética e ficção: uma relação a partir da hermenêutica de Paul Ricœur” in Leonhardt, R.J. e Corá, E.J. (orgs.) *O legado de Ricœur*, p.195-209. Guarapuava: Unicentro, 2011c.
- GENTIL, H. S. “Paul Ricœur: pode a fenomenologia não ser hermenêutica?” in Tourinho, C.D.C. (org.) *Origens e caminhos da fenomenologia*, p. 136-149. GT de Fenomenologia / ANPOF. Rio de Janeiro: Booklink, 2014.
- GENTIL, H. S. “Fenomenologia e hermenêutica: relações em Paul Ricœur”. *Revista SOFIA*, v.4, n.2, p.296-302, Agosto/Dezembro 2015.
- GENTIL, H. S. “Narrativas de ficção e existência: contribuições de Paul Ricœur”. *Viso – Cadernos de estética aplicada*. Revista eletrônica de estética, n.17, p. 166-176, jul-dez/2015.
- HOUSSET, E. *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Seuil, 2000.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução Urbano Zilles. Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 1996.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KEARNEY, R. *On stories*. London: Routledge, 2002.
- KEARNEY, R. *Strangers, Gods and Monsters: interpreting otherness*. London: Routledge, 2003.
- KERN, I. “ Le monde de la vie comme problème du fondement des sciences objectives et comme problème universal de la vérité et de l'être” in Majolino, C. et Gandt, F. (ed.) *Lectures de la Krisis de Husserl*, p.223-235. Paris : Vrin, 2008.
- MAJOLINO, C. et GANDT, F. (ed.) *Lectures de la Krisis de Husserl*. Paris: Vrin, 2008.
- PERREAU, L. “Le monde de la vie” in Benoist, J. et Gérard, V. (dir), *Lectures de Husserl*, p.251-272. Paris: Ellipses, 2010.
- PORTOCARRERO, M. L. “Fenomenologia do tempo e poética narrativa em Paul Ricœur”, in Santos, J.M.; Alves, P.M.S.; Barata, A. (coord.) *A fenomenologia hoje: Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, p.349-364. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, outubro de 2002.
- RICŒUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- RICŒUR, P. *Temps et Récit I*. Paris: Seuil, 1983.
- RICŒUR, P. *Temps et Récit II*. Paris: Seuil, 1984.
- RICŒUR, P. *Temps et Récit III*. Paris: Seuil, 1985.
- RICŒUR, P. *Du text à l'action : essais de herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- RICŒUR, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICŒUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- SMITH, B. “Common sense” in Smith, B. and Smith, D.W. (ed) *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 394-437. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WALDENFELS, B. *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*. Traducción de Wolfgang Wegscheider. Buenos Aires: Paidós, 1997.
ZAHAVI, D. *A Fenomenologia de Husserl*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaveritas, 2015.

Submetido: 04 de agosto 2017

Aceito: 15 de agosto 2017

Intuição categorial e evidência, verdade e ser Categorical intuition and evidence, truth and being

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília – UNB¹⁹

RESUMO

Este artigo se propõe a pensar a fenomenologia dos fenômenos: intuição categorial, evidência, verdade e ser, através da interpretação de textos de Husserl e Heidegger. Num primeiro momento mostra a intuição em sua maior pregnância, a percepção, como experiência da evidência da presença do ente mesmo como autodatidade originária. Num segundo momento, partindo da regionalidade e da universalidade da evidência na vida intencional da consciência, trata-se da razão, de seu ordenamento para a evidência e de sua correlação com a verdade e o ser. Num terceiro momento se realiza uma interpretação fenomenológica da doutrina tradicional da verdade como adequação e se intenta mostrar que esta concepção de verdade é derivada e se deixa reconduzir à verdade como manifestação do ser do ente. Num quarto momento discorre-se a respeito de dois significados de ser: ser no significado de ser-verdadeiro e ser na função da cópula. Por último, tenta-se acenar para a evidência do ser e para o relacionamento humano em face dela.

PALAVRAS CHAVE

Intuição categorial; Evidência; Verdade; Ser.

ABSTRACT

This article proposes to think the phenomenology of the phenomena: categorial intuition, evidence, truth and being, through the interpretation of texts of Husserl and Heidegger. In a first moment shows intuition at his highest pregnance, the perception, as an experience of the evidence of the presence of the being itself as original self-giveness. In a second moment, starting of the regionality and universality of the evidence on the intentional life of the consciousness, one talks about the reason, of its be ordered to evidence and of its correlation with the truth and with the being. In a third moment is made an phenomenological interpretation of the doctrine about truth as adequacy and attempts to show that this conception of truth is derived and leaves be led to the truth as manifestation of the being. In a fourth moment there is discussion about two meanings of being: being in the meaning of be

¹⁹ Email: maffernandes69@gmail.com

true and being in the function of copula. At last, seek to wave to the evidence of being and to the human relationship with her.

KEYWORDS

Categorial intuition; Evidence; Truth; Being.

INTRODUÇÃO

O escopo da consideração aqui intentada a respeito da intuição categorial é mostrar sua conexão com o sentido do ser como verdade. Trata-se de um passo incipiente, porém, necessário, para se divisar melhor o horizonte da questão da verdade do ser e do ser (essência) da verdade. Esta consideração, assim, tem como proposta deixar-se encaminhar na via de pensamento aberta por Heidegger, a partir da leitura de Brentano e de Aristóteles²⁰. Não obstante, a

proposta deste artigo não consiste em realizar uma reconstrução historiográfica deste encaminhamento de pensamento. O que se propõe é, antes, re-pensar o pensado deste pensamento, em busca de um tratamento da coisa mesma em questão.

1. INTUIÇÃO, PERCEPÇÃO E EVIDÊNCIA DA PRESENÇA DO ENTE MESMO

A verdade está numa íntima conexão com a evidência e esta, por

²⁰ Cf. Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1997, p. 92-93 – *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2003, p. 76. Heidegger declara que o livro de Franz Brentano, resultante de sua dissertação, “Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles” (*Von der Manigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*), publicado em 1862, foi sua guia através da filosofia grega nos anos de ginásio. Este livro, evoca de novo a pergunta: *o que é o ente?* – τι ὄν; οὐ τί τὸ ὄν?). Assim fazendo, recorda o que repetidas vezes diz o Estagirita: Το ὄν λεπγεται πολλαχῶς
Intuição categorial e evidência, verdade e ser

(*Tò ón légetai pollachós*) – o ente vem à fala de múltiplos modos (Cf. *Metafísica*, C 1). Brentano toma como ponto de partida que o ser é um homônimo e que a multiplicidade dos seus significados se ordena na quádruplice distinção do ser por acidente, do ser como verdadeiro, do ser das categorias e do ser em potência e ato. O ser como verdadeiro tem como falso o não-ser como falso. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, E 2, 1026 a 34 (Livro V, c. 7). Cf. Brentano, Franz. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 13-15.

sua vez, com a intuição. A intuição se realiza de modo mais perfeito como percepção. Esta é a intuição mais pregnante. Embora na recordação, na imaginação, na mediação de uma imagem, também se dê intuição, nestes atos, esta não alcança a pregnância que alcança na percepção. A percepção doa o ente em sua presença viva e imediata. O que na percepção acontece não é um presentificar [*Vergegenwärtigen*], mas é, mais do que isto, um atualizar, um tornar presente [*Gegenwärtigen*], ou seja, um apresentar [*Präsentieren*] a coisa mesma, tal como ela se dá em carne e osso, em pessoa, em sua realidade viva, doando-se imediatamente [*leibhaftig*] ²¹. A percepção, respectivamente, aquilo que ela doa, mostra a coisa mesma como ela mesma. Esta mostra da coisa mesma, nela mesma e como ela mesma (*Ausweisung*), é o acontecer do fenômeno (o mostrar-se a si mesmo a partir de si mesmo) em sua doação originária²².

²¹ Husserl, E. *Logische Untersuchungen II/2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 116.

²² Cf. a definição formal de fenômeno no § 7 de *Ser e Tempo*. Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição).

A percepção está, pois, enraizada na experiência e compreensão do ser como vigência (*Anwesenheit*), mais precisamente, como presença (*Präsenz*) ²³. A percepção é um comportamento intencional. Este é um relacionamento significativo e interpretativo com o que nos vem ao encontro no mundo. Na percepção, o que nos vem ao encontro no mundo recebe o caráter de ser presencial²⁴. Percepção é, pois, um relacionamento de ser com o ser enquanto presença. Ela inclui não só a apreensão do ente enquanto esta ou aquela coisa – por exemplo, na percepção natural, isto é, cotidiana, como esta ou aquela coisa de uso (um giz, um quadro, etc.). Ela inclui também uma apreensão do ser do ente enquanto presença. Na percepção, o ente se doa em seu ser e este ser tem o caráter presencial. Uma coisa, porém, é o ente presente; outra coisa, a presença do ente, que é o caráter em que o ser se doa, na percepção. O comportamento perceptivo, em sua intencionalidade, transcende, assim, a apreensão do ente, na direção do ser. Ele tem um

Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 67.

²³ Cf. Husserl, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929, p. 191.

²⁴ Idem, p. 192.

caráter presencial, isto é, ele é um relacionamento de nosso ser com o ser enquanto presença. O caráter presencial do comportamento perceptivo se mostra à medida que o comportamento do perceber com o perceptivo tem o sentido de um apresentar (*Präsentieren*)²⁵. O apresentar, por sua vez, aparece como um atualizar, no sentido de um tornar presente (*Gegenwärtigen*). O atualizar deixa o vigente (*Anwesendes*) vir ao encontro. Ao apresentar enquanto atualizar corresponde, correlativamente, a vigência (*Anwesenheit*) no sentido da presença (*Präsenz*) de um ente que nos vem ao encontro no mundo. Este deixar vir ao encontro tem o caráter de um descobrir (*entdecken*) ou abrir (*erschliessen*), enfim, de um desvelar (*enthüllen*). Este simples atualizar (*schlichtes Gegenwärtigen*) de alguma coisa na sua presença imediata é o suporte de todos os nossos relacionamentos com o ente e, respectivamente, com o seu ser. Ele é tão fundamental e simples que nem sequer o tematizamos. Nós vivemos constantemente neste atualizar, que é, ao mesmo tempo, um contínuo atualizar do próprio atualizar²⁶. Atualizar quer dizer: vigendo em uma atualidade deixar vir ao encontro o ente em sua presença,

²⁵ Idem, ibidem.

²⁶ Ibidem.

respectivamente, em sua atualidade. Isso mostra o caráter temporal deste relacionamento de ser com o ser²⁷. Ser e tempo guardam, aqui, uma íntima pertencência. A esta íntima pertencência se junta também a verdade, se considerarmos que o deixar vir ao encontro tem o caráter de um desvelar, ou seja, de um descobrir ou de um abrir. Assim, ser e tempo e verdade estão em íntima pertencência²⁸.

A percepção, assim como o que ela dá, se mostra (*weist aus*). Ela, em sua pregnância intuitiva, dá o ente, a coisa mesma em seu ser. Husserl caracterizou o modo de ser da evidência. *Evidência* é autodoação (*Selbstgebung*)²⁹. Evidência é, na verdade, o desempenho intencional da autodoação (*intentionale Leistung der Selbstgebung*). Ela é a figura privilegiada da *intencionalidade*, quer dizer, da *consciência de alguma coisa*, uma vez que aquilo que vem ao encontro e se torna objeto desta consciência, se oferece como o que o apreendido nele mesmo e como ele mesmo (*Selbsterfassten*), como o visto nele mesmo e como ele mesmo (*Selbstgesehenen*). Evidência é um caráter da consciência em seu ser-

²⁷ Idem, p. 193.

²⁸ Aqui, porém, não podemos entrar na questão de como se dá esta íntima pertencência.

²⁹ Idem, p. 140.

junto (*Sein-bei*) daquilo de que ela é consciência. Ela é consciência originária (*urtümliche Bewusstsein*): “eu apreendo ele mesmo, originalmente, em contraste, por exemplo, com o apreender numa imagem, ou com toda outra intenção prévia, intuitiva ou vazia”³⁰. Evidência tem diversos modos de originalidade. O modo originário de autodoação, porém, é a percepção. “O ser-junto-disso (*Dabei-sein*) é para mim como percipiente, em termos de consciência, meu agora-ser-junto (*Jetzt-dabei-sein*): eu mesmo junto do percebido mesmo”³¹. Outro modo de originalidade é o do claro relembramento (*klare Wiedererinnerung*), que é uma consciência reprodutiva, consciência do objeto mesmo, só que este se doa como o que foi percebido no passado. A evidência é, pois, uma vidência original da coisa mesma. Ela é uma vidência clara e penetrante (*Einsicht*) do que se autodoa. No entanto, a evidência não precisa se tornar temática. De início e na maior parte das vezes nós simplesmente vivemos nela e, nela vivendo, apreendemos a autodoação das coisas mesmas. “Somente vendo, eu posso sacar o que neste ver pré-jaz propriamente”³².

³⁰ Idem, p 141.

³¹ Ibidem.

³² Idem, p. 142.

No entanto, outra coisa é, tematicamente, realizar um explicitar vidente (*sehendes Explizieren*) da essência própria de tal ver (*des Eigenwesens solchen Sehens*)³³. É o que buscamos, ao nos ocuparmos com uma fenomenologia da evidência.

2. RAZÃO E EVIDÊNCIA: A CORRELAÇÃO DA RAZÃO COM A VERDADE E O SER

A evidência tem uma função universal na vida intencional da consciência. Seu desempenho se refere a tudo quanto vem ao encontro da consciência no modo da autodoação. Os conceitos de intencionalidade como tal e de evidência, estão, pois, essencialmente conectados³⁴. Intencionalidade, em termos de consciência, aparece, com efeito, basicamente, como a vivência de um ter a sabença de alguma coisa. O saber dessa sabença da consciência, porém, varia de acordo como o modo do relacionamento da consciência com aquilo de que ela tem consciência. Uma certa consciência de evidência, pois, se insere sempre na intencionalidade. “Assim a evidência é um modo universal da intencionalidade, que se refere ao

³³ Ibidem.

³⁴ Idem, p. 143.

todo da vida da consciência”³⁵. A análise fenomenológica da vida da consciência em seu caráter de intencionalidade, com efeito, traz à evidência a universalidade da evidência. Heidegger aponta para essa universalidade: “Evidência é uma função universal, a princípio, dos atos que doam objetos, mais amplamente, de todos os atos (evidência do querer, do desejo, evidência do amar e esperar). Ela não é restrita a enunciados, predicacões, juízos”³⁶.

O referimento intencional apresenta-se como estrutura essencial pré-formada do ato. Cada estrutura de referimento intencional em sua tipicidade tem como correlato um tipo de objetualidade que se perfila de modo cada vez diverso. Este referimento é o que faz a vivência ser vivência desta objetualidade e não de uma outra, ou ainda, é o que faz esta objetualidade ser objetualidade desta vivência e não de uma outra. Assim, toda percepção é o perceber de um percebido, como toda imaginação é o imaginar de um imaginado e assim por diante...; e, vice-versa, todo percebido é o percebido de um

perceber e todo imaginado o é de um imaginar. Além disso, cada tipo de referimento constitui, igualmente, um tipo de ter-em-mira alguma coisa. Correspondentemente, cada vez segundo o tipo do ter-em-mira, se dá um tipo de evidência diverso. A evidência da percepção sensorial é diversa, com efeito, da evidência dos sentimentos, por exemplo, do amor, do ódio, que, por sua vez, é diversa da evidência dos atos volitivos (querer, desejar), que é ainda diversa dos atos racionais (como, por exemplo, julgar, concluir, demonstrar, teorizar, conhecer cientificamente alguma coisa). Não há, pois, apenas evidências racionais, mas também evidências afetivas, volitivas, etc.

Assim, “categorias da objetualidade e categorias da evidência são correlatas. A cada modo fundamental de objetualidades (...) pertence um modo fundamental de ‘experiência’ da evidência”³⁷. Cada região coisal tem o seu modo próprio de dar-se à evidência, o seu modo de tornar-se acessível, e seu modo de deixar-se tematizar. Correspondentemente, cada mostraçã teorética (*theoretische Ausweisung*) terá o seu próprio rigor, de acordo com o tipo de evidência que aquela região coisal oferece e o

³⁵ Ibidem.

³⁶ Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 68.

³⁷ Husserl, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929, p. 144.

tipo de acesso que ela requer. Assim, o acesso aos fenômenos naturais, praticado pelas ciências da natureza, é diverso do acesso dos fenômenos humanos enquanto tais, praticado pelas ciências humanas (ciências do espírito ou histórico-sociais). Assim também, nas ciências positivas, o rigor da mostração teórica não será o mesmo, por exemplo, na física, na antropologia, teologia; e, do mesmo modo, o rigor da filosofia, ciência ontológica, não será o mesmo que o rigor das ciências ôntico-positivas, objetivas. Assim, há diversas regiões e categorias de objetos. “Pois, se nós, com a característica da evidência como autodoação (ou, falando-se do lado do sujeito, de autoposse) de um objeto, designamos uma universalidade referida a todas objetualidades em igual modo, então, com isso, não se intenciona que a estrutura da evidência por toda a parte seja igual”³⁸. Temos, assim, a *regionalidade* da evidência, junto com a sua *universalidade*.

A intuição e a evidência são as condições fundamentais do que chamamos de *razão*. Intuir é, simplesmente, ver. Este ver doador originário, diz Husserl em *Ideias I* (§§ 136-145), é base da *Vernunft* (Razão), quer da razão teórica, quer da

axiológica, quer da prática³⁹. Com efeito, o que está em questão em todo o comportamento intencional racional é a possibilidade de captação, de apreensão, do ser, quer no sentido do ser real, quer no sentido do ser verdadeiro. É com base nesta doação, em que o doado se dá em sua autodatidade, ou melhor, com base na sua recepção e percepção, que o comportamento intencional racional pode fundamentar e demonstrar, por meio de um mostrar, que se dá no modo do atestar e documentar, aquilo que fora presumido. Sem o preenchimento de um sentido, possibilitado por atos perceptivos, de visão, o pensar permanece não só vazio, mas também cego, sem visão, sem evidência.

A evidência é ato, a saber, ato de identificação. Melhor ainda: ela é o preenchimento identificador, em que vêm à coincidência, o presumido e o intuído. Há a evidência negativa e há evidência positiva. A evidência negativa é a evidência de uma ilusão. “A possibilidade da ilusão

³⁹ Cf. Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (5ª Ed.), p. 282-285 (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 303-306).

³⁸ Ibidem.

(*Täuschung*) pertence à evidência da experiência e não suspende o seu caráter fundamental e seu préstimo, embora o evidente dar-se conta da ilusão suspenda a experiência em questão ou a referida evidência mesma”⁴⁰. Assim, a suspensão ou a dissolução de uma ilusão, que vem à expressão na forma de um “agora eu vejo que isso é uma ilusão”, é ela mesma uma espécie de evidência, em que vem à luz a nulidade do experimentado e a supressão de sua evidência empírica ⁴¹. A evidência negativa, portanto, realiza a negação de uma nulidade. Numa evidência não negativa, isto é, positiva, o intuído se mostra como o mesmo que o presumido. É justamente este idêntico que é apreendido na evidência. Na evidência da intuição mais pregnante, que é a percepção, dá-se a realização ou o cumprimento de uma presunção, ou, dito de outro modo, o preenchimento ou plenificação de um intencional vazio. Aquilo que era apenas presumido ou intencionado de modo vazio ganha, então, plenitude pela intuição. Alcança-se, assim, o conhecimento de que aquilo que era presumido tinha um fundamento concreto, seguro, confiável. Tem-se, assim, a evidência

⁴⁰ Husserl, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929, p. 139.

⁴¹ Idem, p. 140.

clara e penetrante, isto é, a intelecção de que o presumir é fundado na coisa mesma em questão⁴².

Há diversos tipos de evidência. Há evidência sensível, do individual. Há evidência de objetos irrealis, ideais, em sentido amplo⁴³. Podemos falar, com efeito, de evidência de realidades e de evidência de idealidades. Há, por exemplo, a idealidade do específico, há idealidade de um juízo, a idealidade de uma sinfonia, etc.⁴⁴ Há atos categoriais. Tais atos se caracterizam por serem fundados em atos de percepção sensorial, por serem intuitivos, isto é, doadores de objetualidades, enfim, por, neles, a objetualidade dos atos simples serem doadas concomitantemente ⁴⁵. A percepção sensorial, assim, serve de base para a percepção categorial. Estende-se, assim, a amplitude do conceito de percepção e de intuição, uma vez que há, também no nível do

⁴² Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 67.

⁴³ Husserl, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929, p. 139.

⁴⁴ Idem, p. 147.

⁴⁵ Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 85.

categorial, uma doação de objetualidade nela mesma. “A identidade de um ideal e, com isso, de sua objetualidade, é algo para se ‘ver’ diretamente, em igual originariedade (e caso se queira apreender a palavra com um sentido ampliado correspondente: para se experimentar diretamente) como a identidade de um costumeiro objeto de experiência, por exemplo, de um objeto da experiência natural ou de um tal da experiência imanente de quaisquer dados psíquicos”⁴⁶. Assim, pode-se ampliar o âmbito da experiência, da percepção, da intuição, do sensível para o categorial. Há uma percepção, por exemplo, de uma melodia. A mesma melodia é repetidamente realizada em várias execuções e apresentações. Igualmente, um mesmo romance é lido repetidamente em várias leituras. A realização da leitura de um romance ou da execução de uma melodia é cada vez única, individual, e se dá, a cada vez, *hic et nunc* (aqui e agora)⁴⁷. Mas cada realização é uma realização do mesmo: leitura do mesmo romance, execução da mesma melodia. O mesmo acontece com um juízo. Cada pronunciamento do juízo é

individual, mas, em cada repetição, é o mesmo sentido que é trazido à expressão. Cada expressão linguística é individual, mas o significado é o mesmo⁴⁸. Em repetidas experiências se realiza a consciência do mesmo (*Bewusstsein vom Dementselben*), respectivamente, dá-se, a cada vez, uma experiência (em sentido amplo) de uma mesmidade (*Selbigkeit*). A identificabilidade (*Identifizierbarkeit*) característica de todo objeto da experiência pode ser constatada também nestes casos. Assim como há a evidente autoapreensão e autoposse do individual, na experiência tomada em seu sentido estrito, usual e pregnante, há também uma autoapreensão e uma autoposse do objeto irreal⁴⁹.

Cada tipo de ato visa um tipo de objetualidade, ou melhor, tem em mira o ente num determinado como (*Wie*) de sua datidade (*Gegebenheit*). Os atos categoriais, fundados, dão acesso a um novo tipo de objetualidade que não é acessível aos atos simples, fundantes. “Este novo acessibilizar do objeto simplesmente doado designa-se de modo

⁴⁶ Husserl, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929, p. 139.

⁴⁷ Idem p. 18.

⁴⁸ Idem, p. 20.

⁴⁹ Idem, p. 139.

correlativo aos atos como *expressar*” (*Ausdrücken*)⁵⁰. A expressão é o modo de acessibilizar novas objetualidades, que vêm à luz e se constituem, por meio dos atos categoriais. Há dois tipos de atos de intuição categorial: atos de síntese e atos de ideação. Os atos de síntese produzem o “estado de coisas” (*Sachverhalt*), que é de natureza ideal. Os atos de ideação produzem a intuição do universal. Com outras palavras, atos de síntese tornam objetivos os estados de coisa que são enunciados na enunciação. Os atos de ideação doam um objeto universal, a saber, a espécie. A ideação é a intuição do universal (*Anschauung des Allgemeinen*). Ela é doadora de uma nova objetualidade: a ideia ($\iota\phi\delta\epsilon\pi\alpha$). A palavra latina “*species*” é tradução de $\epsilon\iota\delta\omicron\forall$, o aspecto de alguma coisa, como alguma coisa se deixa e se faz ver, naquilo que ela, *a priori*, é. O ato da intuição universal doa aquilo que por primeiro e de modo simples se deixa ver nas coisas. As objetualidades que são doadas na intuição do universal são doadas atualmente e, nesta doação, acontece realmente um ver: o universal é doado mesmo e nós o captamos, nós o visamos e o vemos,

⁵⁰ Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3^a ed.), p. 84.

claro, com um olhar inteligente, com uma visão intelectual (*Einsicht*)⁵¹. É graças ao ato de ideação que nós podemos ver não somente os vermelhos individuais, mas também o vermelho como espécie:

Na medida em que nós intencionamos (*meinen*) o vermelho *in specie*, se nos manifesta um objeto vermelho, e neste sentido nós dirigimos o olhar para ele (que nós, todavia, não intencionamos). Ao mesmo tempo neste objeto se apresenta o momento “vermelho” e do mesmo modo também aqui nós podemos de novo dizer que dirigimos o olhar para ele. Mas também este momento, este traço particular individualmente determinado, nós não o intencionamos... Enquanto se manifesta o objeto vermelho e, nele, o momento “vermelho” salientado, nós intencionamos muito mais o único e idêntico vermelho, e nós o intencionamos em um *modo* de consciência de novo gênero, através do qual justamente se nos torna objetual a espécie em vez do individual⁵². Há diversos graus

⁵¹ Husserl, E. *Logische Untersuchungen II/2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 162.

⁵² Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der*

de evidência, isto é, de certeza e de segurança contra a ilusão. Há a ideia da *evidência apodítica*, evidência pura e absoluta, como evidência penetrante e clara de uma conjuntura essencial (*Wesenverhalte*). Há, em segundo lugar, a ideia da *evidência assertórica*, que é a evidência de coisas, fatos, estados de coisa “individuais”. Podemos tomar como exemplo de evidência apodítica a que se dá num juízo necessário (de razão) do tipo aritmético: “ $2 + 1 = 1 + 2$ ”. Temos, aqui, um ato de síntese, uma síntese judicativa, que dá acesso a um estado de coisas que é apreendido de modo originário⁵³. Realiza-se, aqui, uma consciência dóxica posicional que doa *adequadamente* o seu objeto (o estado de coisas), que exclui o “ser de outro modo” (o que ela dá acesso não pode ser

diversamente). Trata-se de um ato da “razão”⁵⁴. Como exemplo da evidência assertórica podemos apresentar a que se dá num juízo de fato como quando eu digo: “em Brasília há muitos Ipês floridos no inverno”. Este é um exemplo tirado da esfera da experiência. Dá-se expressão a um juízo verdadeiro de fato, não necessário. Enquanto no exemplo da evidência apodítica trata-se de um dado eidético, adequado, de um estado-de-essência, tornado acessível pela razão, no exemplo da evidência assertórica trata-se de uma “individualidade” (o apercebimento de um estado de coisas individual), tornada acessível através da experiência⁵⁵.

Assim, a evidência apodítica se refere, pois, a verdades de razão (*verités de raison*), para usar uma expressão de Leibniz, enquanto a evidência assertórica se refere a verdades de fato (*verités de fait*). A evidência penetrante e clara, intelectual (Einsicht), se dá no caso da evidência apodítica, não no caso da evidência assertórica. Num caso, temos a apreensão de objetualidades

Erkenntnis. Tübingen : Max Niemeyer, 1993, p. 106-107.

⁵³ Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (5ª Ed.), p. 282 (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 304).

⁵⁴ Idem, p. 285 (Idem, p. 306).

⁵⁵ Ibidem.

ideais; noutro, de objetualidades reais. Isso remete também à diferença entre *evidência adequada e evidência inadequada*. A manifestação (*Erscheinung*) viva, em carne e osso, de uma *coisa* (*Ding*), é sempre unilateral, dada em sombreamentos e nuances (*Abschattungen*). Ela é também sempre incompleta, pois sempre deixa facetas indeterminadas. É neste sentido que a evidência das coisas reais, que se tornam acessíveis na experiência, é inadequada. Daí segue que “nenhuma posição racional assentada sobre uma tal aparição doadora inadequada pode ser ‘definitiva’, ‘insuperável’”⁵⁶. As posições podem ser, sempre de novo, “riscadas”. Novas percepções podem sugerir motivos racionais mais fortes para novas posições, que tenham maior peso, propiciando, assim, um aumento fenomenológico positivo em sua força motivadora⁵⁷. Já evidências adequadas não podem ser corroboradas ou enfraquecidas e nem apresentam gradação de peso⁵⁸.

Há, em terceiro lugar, a evidência que compõe as duas evidências anteriores, ou seja, a intelecção da necessidade do ser-assim (*Sosein*) de um estado de coisas individual a partir de fundamentos

essenciais subjacentes ao “individual posto”⁵⁹.

A evidência é o ato de identificação do presumido com o intuído. Nela, vem à luz que o presumido e o intuído são o mesmo. Na evidência enquanto ato de identificação atos signitivos coincidem com atos em que se doam objetualidades, sejam estas factuais, reais, individuais, sejam essenciais, ideais, específicas.

O fenômeno da evidência nos conduz ao fenômeno da verdade. Há uma conexão entre razão, evidência e verdade⁶⁰. A fenomenologia da razão

⁵⁹ Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 68. Husserl fala, no § 137 de *Ideias I*, do “conhecimento da necessidade do ser assim de uma individualidade posta”: Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (5ª Ed.), p. 285 (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 306) (grifo de Husserl).

⁶⁰ O segundo capítulo da quarta secção de *Ideias I* e a terceira das *Meditações Cartesianas* oferecem bastante elementos para pensar esta conexão. Aqui devemos nos contentar com apenas umas indicações incipientes,

⁵⁶ Idem, p. 286-287 (Idem, p. 307-308).

⁵⁷ Idem, p. 288 (Idem, p. 308).

⁵⁸ Ibidem (Idem, p. 309).

tem como ponto de partida o seu caráter intencional, isto é, o caráter de correlação entre razão (como polo noético) e “ser verdadeiro” ou “ser efetivo” (como polo noemático). Temos, assim, uma correlação entre “ser racionalmente atestável” (*vernünftig ausweisbar sein*) e ser verdadeiro (*wahrhaft sein*) ou ser efetivo (*wirklich sein*). Como já foi aludido, a evidência é condição fundamental do que chamamos de *razão*. O que está em questão na razão, como modo de consciência (consciência racional), é um ver originariamente doador. Um enunciado é racional quando o que nele é dito se deixa fundar (*begründen*), mostrar e atestar (*ausweisen*), ou seja, quando se deixa ver (*sehen*) diretamente ou evidenciar (*einsehen*) mediatamente⁶¹. O que se dá como correlato a esta percepção evidente é o ser, no sentido de ser verdadeiro ou ser efetivo. A

deixando para outro momento um desenvolvimento mais aprofundado desta questão.

⁶¹ Cf. Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (5ª Ed.), p. 282 (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 303).

consciência racional é uma consciência que vê, uma consciência que vive em atos perceptivos, em atos de visão; é uma consciência intuitiva, isto é, receptiva de uma doação originária, onde o que se doa se oferece em si mesmo em sua presença, no modo do ser efetivo⁶². É, neste sentido, uma consciência tética, posicional: ela vive numa posição de ser.

À consciência racional pertence, a cada vez, uma modalidade dóxica (de crença) que é correlata a determinada modalidade de ser⁶³. Assim, enquanto perceptiva, a consciência racional apreende de modo certo um ser efetivo. Temos, assim, a razão originária (*Urvernunft*) que, na modalidade dóxica da crença originária (*Urglauben*), se relaciona como a “verdade” (*Wahrheit*)⁶⁴. Mas o modo da crença originária pode se modificar em um modo de crença derivada e ter como correlato outros modos de ser, a saber, o ser possível, o ser verossímil, o ser problemático, o ser duvidoso⁶⁵. Temos, assim, a consciência da possibilidade na suposição, da verossimilhança na

⁶² Cf. Idem, p. 282-285 (Idem, p. 303-306).

⁶³ Cf. Idem, p. 214-215 (Idem, p. 235-236).

⁶⁴ Cf. Idem, p. 290 (Idem, p. 310).

⁶⁵ Cf. Idem, p. 214 (Idem, p. 235).

conjectura, do problemático na problematização, do duvidoso na dúvida ⁶⁶. As modificações das modalidades de ser são, pois, correlatas às modificações das modalidades dóxicas (de crença). As modalidades de ser são noemáticas, enquanto as modalidades dóxicas são noéticas. A modalidade dóxica originária – o ser certo – tem como correlato o ser efetivo ⁶⁷. A razão originária, com sua crença originária, se realiza, vive, pois, numa evidência originária. A razão originária tem, então, como correlato, numa possibilidade ideal, a “verdade”.

Verdade é manifestamente o correlato racional perfeito da doxa originária, da certeza da crença. As expressões “Uma proposição de doxa originária, por exemplo, uma proposição de enunciado, é verdadeira” e “O caráter racional perfeito convém à crença, ao juízo correspondente” – são correlatos equivalentes. Naturalmente, não se está falando aqui de fato de um vivido ou daquele que julga, embora seja eideticamente incontestável que a verdade só possa ser dada atualmente, numa consciência de evidência atual, o mesmo também ocorrendo com a verdade dessa incontestabilidade, com a equivalência que se acaba de

assinalar etc. Se nos falta a evidência da doxa originária, da certeza da crença, então uma modalidade dóxica pode ser evidente, digamos, para o conteúdo de sentido “S é p”, por exemplo a conjectura “S poderia ser p”. Essa evidência modal é manifestamente equivalente e está necessariamente ligada a uma evidência dóxica originária de sentido modificado, isto é, à evidência ou verdade: “É conjecturável (verossímil) que S é p”; mas, por outro lado, também está ligada à verdade: “Algo fala a favor de que S é p”; e ainda: “Algo fala a favor de que S p é verdadeiro” etc. Em tudo isso se mostram nexos eidéticos que precisam ser investigados fenomenologicamente em sua origem⁶⁸.

Deste modo, dá-se a correlação intencional (noético-noemática) de razão e verdade. Na terceira das *Meditações Cartesianas*, Husserl investiga a correlação intencional, em sua problemática constitutiva, entre razão e verdade, respectivamente, ser efetivo, efetividade (*Wirklichkeit*), bem como entre desrazão (*Unvernunft*) e não-verdade (falsidade) e não-ser (efetivo). A razão aparece, eideticamente, como forma estrutural, essencial e universal, da

⁶⁶ Cf. Idem, p. 217-218 (Idem, p. 238-239).

⁶⁷ Cf. Idem, p. 216 (Idem, p. 237).

⁶⁸ *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 310-311.

“subjetividade transcendental em geral” que remete para possibilidades de confirmação (*Bewährung*), as quais remetem, por seu turno, em última instância, para o tornar evidente (*Evident-machen*) e para o ter-na-evidência (*Evident-haben*)⁶⁹. Evidência, como já se indicou, quer dizer autoaparição, ou seja, o apresentar-se-a-si-próprio, o dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor, etc. Evidência é, portanto, um modo de autoaparição, autoapresentação, autodoação, no modo definitivo da *coisa mesma aí* (*Selbst da*), do *intuível imediatamente* (*unmittelbar anschaulich*), do *originalmente dado* (*originaliter gegeben*)⁷⁰. Ela é, também como já se indicou, um “fenômeno originário universal da vida intencional” (*ein allgemeines Urphänomen des intentionalen Lebens*)⁷¹; é um “traço fundamental da vida intencional qualquer que seja ela” (*Grundzug des intentionalen Lebens überhaupt*)⁷². Na perspectiva da fenomenologia

transcendental isso significa: “Cada consciência em geral ou tem já o caráter da evidência (ou seja, é autodoadora a respeito do seu objeto intencional) ou está, por essência, ordenada à passagem para a autodoação, por conseguinte, à passagem para sínteses de confirmação, que pertencem, por essência, ao domínio do *eu posso*”⁷³.

Quando a consciência-de-algo tem o seu visado se autodoando direta e imediatamente, então ela está na experiência da evidência. Mas a consciência pode visar algo de modo vazio, apenas a modo de uma presunção (ato de presumir). Então ela precisa de uma confirmação (*Bewährung*): se aquilo que ela presume é e é tal como ela presume ou não. No entanto, no processo da confirmação, a resposta pode ser afirmativa ou negativa. Isto é, pode dar-se a evidência de que a coisa mesma (ou o estado-de-coisas, etc.), não simplesmente não é, ou não é tal como se presumia. No dizer de Husserl: “no processo de confirmação, a confirmação pode reverter-se no seu negativo, pode surgir, em vez do próprio visado, um *outro*, e seguramente no modo do *ele próprio*, com o que a posição do objeto visado fracassa e este assume, pelo

⁶⁹ Cf. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 92 (*Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 94).

⁷⁰ Idem, p. 92-93 (Idem, p. 94-95).

⁷¹ Idem, p. 92 (Idem, p. 94).

⁷² Idem, p. 93 (Idem, p. 95).

⁷³ Ibidem (Ibidem).

seu lado, o caráter de nulidade”⁷⁴. Assim, como do mesmo modo já se aludiu, pode-se ter uma evidência positiva (de que algo é e é assim como se presumia) ou uma evidência negativa (de que algo não é e não é assim como se presumia). Com outras palavras “não-ser (*Nicht-sein*) é apenas uma modalidade do ser puro e simples (*Modalität des Seins schlechthin*), da certeza de ser (*Seinsgewissheit*)”⁷⁵. A evidência tem como correlatos o ser e não-ser e suas modificações modais: ser-possível, ser-provável, ser-duvidoso, etc.

A já indicada universalidade da evidência requer que se entenda a razão não só em sentido teórico, mas também em sentido axiológico e em sentido prático. Também os atos afetivos (do sentir) e volitivos (do querer) têm a sua própria experiência de evidência. Os atos do sentir têm como correlatos os valores; os atos do querer têm como correlato o bem. Assim, o sentir pode ter ou não ter a evidência do ser-valioso em referência àquilo que se sente, o querer pode ter ou não ter a evidência do ser-bom em referência àquilo que se quer. Pode-se dizer – fazendo um retorno às *Ideias I* – que todas as “esferas téticas” têm seu próprio tipo de evidência e, por conseguinte, intencional e correlativamente, seu

tipo de verdade. Isso vale, portanto, não só para a razão teórica, dóxica, que se realiza na esfera da crença, mas também para a razão doxológica, que se realiza na esfera da afetividade, ou, ainda, para a razão prática, que se realiza na esfera da vontade. “A verdade ou evidência ‘teórica’ ou ‘doxológica’ tem seus paralelos na ‘verdade ou evidência axiológica e prática’, pelo que as ‘verdades’ destas últimas chegam à expressão e ao conhecimento nas verdades axiológicas, vale dizer, nas verdades especificamente lógicas (apofânticas)”⁷⁶.

Voltando às *Meditações Cartesianas*, podemos dizer que, entre as modalidades de ser, aquela do ser-efetivo, ou seja, do ser como efetividade (*Wirklichkeit*), é correlata de uma modalidade de crença originária, privilegiada, a saber, a do ser certo, que permeia a evidência originária. Assim, a efetividade aparece como o correlato da confirmação evidente. Na crença, nós tomamos objetos como válidos para nós (objeto, aqui, tomado em sentido bem amplo: coisas, vivências,

⁷⁶ *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 311 (grifo de Husserl). Husserl, aqui, se declara devedor de Brentano, que abriu caminho nesta direção no escrito intitulado “*Da origem do conhecimento ético*”, de 1889.

⁷⁴ Ibidem (Ibidem).

⁷⁵ Ibidem (Ibidem).

números, estados-de-coisa, leis, teorias, etc.). A crença é um modo posicional da consciência (ela põe algo como válido-para-mim). A segurança, porém, sobre o ser efetivo de alguma coisa só se alcança mediante a “síntese da confirmação evidente, a qual é autodoadora da reta ou verdadeira efetividade”⁷⁷. Só a evidência “faz com que tenha sentido para nós o ser *efetivo*, verdadeiro, a reta validade de um objeto, seja qual for a sua forma ou tipo, com todas as determinações que, para nós, lhe pertencem sob o título de ser-assim verdadeiro”⁷⁸. A verdade é entendida, aqui, como adequação entre o que se presume e o que se mostra na experiência da evidência, ou seja, como “síntese de confirmação”, que é operada pela razão, entendida, a modo de *forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental em geral*. Esta, a subjetividade transcendental, é o sustentáculo, a condição de possibilidade, da síntese da

confirmação, é o seu “fundamento transcendental último”⁷⁹.

3. DA VERDADE COMO ADEQUAÇÃO À VERDADE COMO REVELAÇÃO

A verdade aparece como identificação mostradora (*ausweisende Identifizierung*), realizada na plenificação de um intencional vazio, na realização ou confirmação de uma presunção. Preenchimento definitivo e inteiro quer dizer: adequação (*adaequatio*) do presumido (*intellectus*) à coisa intuída mesma (*res*). Temos, assim, a interpretação fenomenológica da antiga definição escolástica de verdade: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. A adequação acontece no modo do trazer à coincidência o presumido e o intuído. É, pois, identificação. E é identificação mostradora à medida que, nesta adequação, acontece a mostração ou atestação (*Ausweisung*) do presumido no intuído. Uma análise da estrutura intencional do ato da identificação mostradora ou atestadora ressalta a *intentio* e o *intentum* como dois momentos correlativos do mesmo fenômeno. A *intentio* é o ato mesmo de trazer à coincidência, o identificar. O *intentum* deste ato, isto é, o seu

⁷⁷ Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 95 (*Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 97).

⁷⁸ Ibidem (Ibidem).

⁷⁹ Ibidem (Ibidem).

correlato, é o identificado. Surge a pergunta: o que é o identificado deste ato de identificar? Resposta: o *ser-idêntico* do presumido e do intuído. Assim, a verdade enquanto ato de identificação mostradora ou atestadora se realiza como o identificar de um ser-idêntico que se dá entre o presumido e o intuído.

A verdade, pois, em seu caráter intencional, é a *identificação do ser-idêntico*. A partir disso pode-se relevar três momentos constitutivos da verdade enquanto adequação: o adequar, o adequado e a condição de possibilidade da adequação mesma.

Primeiramente, ressalta-se o *intentum* da *intentio*, isto é, o *adequado* da adequação: o *ser-idêntico* de presumido e intuído. Verdade quer dizer, aqui, o ser-verdadeiro no modo do ser-idêntico de presumido e intuído. Verdade é, assim, o constar desta identidade. O ser-verdadeiro consiste na existência, resistência e consistência dessa identidade. Na medida que o presumido vem à coincidência com o intuído, eu sou dirigido para a coisa mesma, sou posto ao seu alcance, isto é, ela se me torna acessível e eu vivo junto dela. E, neste apreender da coisa mesma intuída, no viver junto dela, acontece a experiência da evidência, ou seja, a evidência é experimentada – a evidência do ser-idêntico. Uma coisa, porém, é experimentar o ser-idêntico em sua evidência, sendo junto da

coisa mesma; outra coisa é tematizar a identidade como tal. Uma coisa é a apreensão vivente, implícita, do ser-idêntico na sua evidência. Outra coisa é a apreensão temática, explícita, da identidade. Em todo o caso, verdade quer dizer, aqui, uma mútua relação, o relacionamento (*Verhalt*) entre presumido e intuído, precisamente, um relacionamento que acontece no sentido da identidade. Pode-se falar, assim, de um relacionamento veritativo (*Wahrverhalt*). Nele, jaz o ser-verdadeiro⁸⁰.

Em segundo lugar, ressalta-se a *intentio* do *intentum*, isto é, não o conteúdo do ato, mas o *ato* ele mesmo, seu modo de realização (*Vollzug*). O que está em questão, agora, é a *estrutura* de ato da evidência mesma, enquanto identificação que traz à coincidência o presumido e o intuído. Trata-se, pois, da estrutura *do adequar*, no sentido de *trazer à coincidência* o presumido e intuído. Verdade é, agora, tomada como caráter do conhecimento. A evidência é o conhecimento no sentido pregnante do termo; ela é a tomada de conhecimento, a intelecção de que o presumir está fundado na coisa mesma. É na evidência que se realiza

⁸⁰ Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 70.

a verdade, enquanto *concordância* (*Übereinstimmung*) entre *intentio* e *intentum*, a “*adaequatio intellectus et rei*” (Tomás de Aquino: *De veritate* qu. I, art. 1) ⁸¹. Verdade pressupõe evidência. Evidência é preenchimento identificador (*identifizierende Erfüllung*). *E-vidência* é, pois, um ver, em que acontece um sacar, um trazer para fora e para junto de si, a partir da coisa originariamente vista, um estado-de-coisas, uma conjuntura (*identifizierendes Heraussehen eines Sachverhaltes aus der originar angeschauten Sache*). Nesta identificação, o presumido ele mesmo resplandece na coisa originariamente vista ⁸². Verdade é identificação mostradora (*ausweisende Identifizierung*). Identificar é, aqui, neste sentido, adequar o presumido à coisa mesma⁸³.

Na história da filosofia a disputa sobre a verdade oscila pendularmente entre ambos os polos, isto é, entre *intentio* e *intentum*, entre o conteúdo do ato e o ato mesmo, entre *res* e *intellectus*. Se a adequação recebe o seu princípio da *res* (coisa, estado de coisa, fato), temos o realismo. Isso quer dizer: se a adequação recebe seu

princípio da coisa, ou seja, se se trata de uma *adaequatio intellectus ad rem*, temos o realismo. Se a adequação recebe o seu princípio do *intellectus* (no sentido do *intelligere*), ou seja, se se trata de uma *adaequatio rei ad intellectus*, temos o idealismo. Ora verdade é concebida a partir do ser-verdadeiro no sentido da conjuntura da verdade, do relacionamento veritativo (*Wahrverhalt*); ora é concebida a partir do ser-verdadeiro no sentido da conexão de atos, do caráter de tomada de conhecimento, da intelecção. As duas concepções, porém, de verdade são imperfeitas (*unvollkommen*). Em nenhuma das duas concepções se alcança o sentido originário de verdade⁸⁴.

Este sentido, talvez, se nos doe se nos detemos junto da *condição de possibilidade* da adequação em seu todo. De novo, temos em mira *o ente* enquanto intuído, que dá atestação, que dá ao conhecimento um chão e um direito, isto é, um fundamento e uma legitimidade. Trata-se, aqui, do *ente no sentido do ser-verdadeiro*. Verdade é, aqui, *o que faz verdadeiro o conhecimento*. Verdade diz, neste sentido, tanto quanto ser, no ser sentido de *ser-efetivo* (*Wirklich-Sein*). Verdade é, agora, aquilo pelo que o verdadeiro é verdadeiro; é, como

⁸¹ Cf. Tomás de Aquino. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 148.

⁸² Cf. Idem, p. 67-68.

⁸³ Cf. Idem, p. 69.

⁸⁴ Cf. Idem, p. 71.

diziam os medievais, o “*esse manifestativum*”, o *ser manifestador*, do ente. Esse ser manifestador dá ao ente uma *inteligibilidade prévia, uma perceptividade (Wahrgenommenheit)* que é condição de possibilidade do conhecimento, isto é, tanto do conhecer quanto do conhecido, tanto do adequar, quanto do adequado. A perceptividade do ente (*Wahrgenommenheit des Seienden*) é condição de possibilidade do perceber (*wahrnehmen*) e do percebido (*das Wahrgenommene*) em sua unidade noético-noemática. Perceptividade diz o mesmo que o caráter de presença viva, atual, “em carne e osso”, em pessoa (*Leibhaft-da, Leibhaftigkeit*)⁸⁵.

Aliás, o percebido por excelência e em sentido primordial é esta perceptividade do ente enquanto ser-manifesto e ser-manifestador, enquanto ser-aberto, des-velado, em sua presença viva. Como dizia Avicena, recordado por Tomás de Aquino no prólogo do seu “*De ente et essentia*”: “*ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*” (o ente e a essência são o que por primeiro são concebidos pelo

intelecto)⁸⁶. Aqui o ser-verdadeiro do ente não é o resultado do conhecimento; é, antes, sua condição de possibilidade transcendental. Trata-se, portanto, de uma determinação do ser como um “*transcendens*”, isto é, como o que sobrepuja toda a determinação quididativa, em termos de gênero e espécie. O intelecto é caracterizado, transcendentalmente, pela abertura ao ente no seu ser-verdadeiro. Ele é receptivo a todo o ente, à medida que todo o ente, enquanto ente, é inteligível, cognoscível. Esta abertura da receptividade ao ser do ente e à sua verdade, isto é, ao seu ser manifestador, a qual é constitutiva do ser humano, enquanto o aí (*da*) em que se dá a compreensão do ser (*Seinsverständnis*), melhor, a autodoação do ser, sua manifestação, é o que se chama, em Ser e Tempo, “*Dasein*” (no sentido de ser a abertura em que se dá o aí do ser, o seu advento).

A propósito disso pode-se evocar a sentença de Aristóteles que diz:

ηθ ψυχῆ τὰ ὄντα πᾶσι ἐφ’ ἑστίν (*he psychè tà onta pōs estin*) - a alma - quer dizer, a alma intelectual do homem, melhor ainda, o *Dasein*, é, de certo

⁸⁵ Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 53.

⁸⁶ Tommaso. *Ente ed essenza*. Testo latino a fronte. Milano: Rusconi, 1995, p. 76.

modo, todo o ente⁸⁷. É constitutivo do ser do homem descobrir todo o ente, pela αἰσθησις (*aísthesis*), a percepção, e pela νοησις (*nóesis*), a intelecção. Entretanto, convém notar que a percepção humana, enquanto *humana*, é já sempre dirigida pela intelecção do que percebe. A intuição categorial atesta que nós já sempre vemos o visível no invisível, isto é, o sensível sob a forma do inteligível. Assim, todo o ente, à medida que pode ser conhecido, conhecido intelectivamente, pode se tornar um conteúdo da intelecção, da “*nóesis*”, ou seja, pode se tornar um “*nóema*”.

Esta tese remonta, de certa maneira, à tese ontológica de Parmênides, que diz: το γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι (*tò gar autò noeîn te ka einai*) - pois o mesmo é pensar e ser⁸⁸. Pode-se dizer: o verdadeiro é a identidade de pensar e ser. Identidade significa, aqui, coincidência. O pensar coincide com o ser. Em sua abertura potencial, a alma intelectiva, isto é, o *Dasein* no homem,

recobre toda a envergadura do ser, toda a envergadura do sentido. Isto possibilita a Tomás de Aquino encarar a alma intelectiva como um ente privilegiado, a saber, como o “*ens quod natum est convenire cum omni ente*”, o ente ao qual é nato o convir, isto é, o convergir com todo o ente (*De veritate*, qu. 1, art. 1 c)⁸⁹. É antes de tudo neste sentido que o homem é, como dizia os medievais, um “*minor mundus*”, um “*microcosmo*”.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger usará o nome “*Dasein*”, ser-o-aí-do-ser, para nomear esta abertura transcendental do pensamento ou do conhecimento que potencialmente recobre todo o ente, isto é, não só todo o modo específico de um ente, mas também toda a envergadura do sentido de ser do que quer que seja. Afirmar, porém, este privilégio do pensamento de coincidir com tudo o que, de alguma maneira está sendo, com toda a envergadura do sentido de ser, não quer dizer proceder a uma má subjetivação da totalidade do ente⁹⁰.

A verdade é o fundamento do verdadeiro, tanto do verdadeiro do ente em seu caráter de ser

⁸⁷ Aristóteles: *De anima*, Ψ 8, 431 b 21. Apud Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 50.

⁸⁸ Anaximandro, Parmênides, Heráclito. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 44-45.

⁸⁹ Cf. Tomás de Aquino. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 146.

⁹⁰ Cf. Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 50.

manifestador, referido ao conhecimento, isto é, em seu ser encontrável e descobrível, assimilável ao conhecimento, quanto do verdadeiro do conhecimento, em seu caráter de ser apreensivo e receptivo, em seu poder encontrar o que se doa na intuição, tanto sensível quanto categorial, tanto individual como específica, e em seu poder dar uma formação intencional a isso que ele encontra, descobre, abre ou desvela, no enunciado. Pode-se falar, assim, com os medievais, de uma “*veritas in re*” e de uma “*veritas in intellectus*”. O verdadeiro no intelecto, porém, se dá em dois outros níveis, no nível da “*simplex apprehensio*”, simples apreensão, o ver simples, e no nível da “*propositio*”, a verdade do enunciado, obra do “*intellectus componente et dividente*”. Temos, assim, uma verdade pré-predicativa e uma verdade predicativa.

A definição tradicional de verdade, formulada na idade média, por sua vez, remete, por rodeios, à sua origem na grecidade⁹¹. De imediato a noção de “*adaequatio*”, também entendida como “*correspondentia*” ou “*convenientia*”, a saber, de intelecto e coisa, do

conhecimento com o real, remete à noção de ομοιωσις (*homōiosis*) de Aristoteles, presente no *De interpretatione I* (16a 6s)⁹². As coisas escritas - τα γραφομενα (*tà graphómēna*) - mostram as vozes articuladas na verbalização - τα εφν τη φωνη (*tà en te phonē*). Estas, por sua vez, mostram as afecções da alma - παθηματα τη ψυχη (*pathémata tes psychés*). Estas afecções (*Erleidnisse*) da alma, em termos de fenomenologia da consciência, poder ser ditas como as “vivências” (*Erlebnisse*), sendo que estas são tomadas em sentido intencional, isto é, como estruturas noético-noemáticas.

Τα παθηματα (*tà pathémata*), neste caso, coincide com νοηματα (*noémata*): o múltiplo pensado do pensar. Destas afecções na alma se diz que são ομοιωματα (*homoiómata*) - semelhanças das coisas - πραγματα (*prágmata*). São, em certo sentido, apresentações adequadoras (*angleichende Darstellungen*) das coisas⁹³. Os pensamentos (no sentido

⁹¹ Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 73.

⁹² Cf. Aristóteles. *Da Interpretação* (Edição Bilingue). São Paulo: Unesp, 2013, p.

⁹³ Cf. Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1997, p. 244 (*A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2003, p. 194).

do pensado) são
ομοιωματα (*homoiómata*) das
coisas, apresentações adequadoras,
no sentido de dar a conhecer, isto é,
mostrar as coisas tal como elas são.
Entre os pensamentos e as coisas não
há uma igualdade em espécie. No
entanto, os pensamentos são
apresentações adequadoras das
coisas, à medida que eles as dão a
conhecer assim como elas são.
“Qualquer conhecimento deve ‘dar’ a
coisa *assim como* ela é”⁹⁴. A
ομοιωσις (*homōiosis*), adequação
ou concordância, quer dizer este
“*assim como*” que se estabelece entre
os pensamentos (o pensado) e as
coisas, entre *intellectus* e *res*.

Assim, o que se dá no
comportamento ou relacionamento
intencional da consciência, no
perceber ou cogitar, as *cogitationes* no
sentido (noemático) do *cogitatum*, dito
ainda de outro modo, os
pensamentos - τα παθηματα (*tà
pathémata*) - enquanto
νοηματα (*noémata*), são
ομοιωματα (*homoiómata*) das
coisas, isto é, apresentações que
mostram as coisas tal como elas são,
naturalmente, à medida que eles dão
a conhecer as coisas, quer dizer, à

medida que acontecem no evento do
conhecimento. Eles são ditos
ομοιωματα (*homoiómata*) à medida
que têm adequação com as coisas.
Τα ομοιωματα (*tà homoiómata*) diz,
pois, o que é adequado, o que tem
adequação - ομοιωω εχει (*homōios
échei*) - com as coisas⁹⁵. Mas, em que
sentido entender a adequação aqui
como na dinâmica do mostrar?
Resposta: no sentido de um “*assim-
como*”. Quer dizer: o pensar deixa
encontrar o ente que vem ao encontro
assim como ele é. Isso, por sua vez,
diz: o perceber (intelectivo) deixa
encontrar o percebido, o ente mesmo,
tal como este é. Não se trata, aqui, de
uma adequação do psíquico com o
físico, nem se trata de imagens.

O que está em questão aqui é a
experiência do conhecimento no
sentido da *mostração* ou *atestação*
(*Ausweisung*) e da *confirmação*
(*Bewährung*). Vamos supor que eu
diga a um amigo meu que mora no
exterior: “em Brasília há muitos Ipês
floridos no inverno”. Ele vem me
visitar num inverno e verifica, pela
percepção *in loco*, que este enunciado
é verdadeiro. Dá-se-lhe a
confirmação: verdadeiramente, isto é,

⁹⁴ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª
Edição). Petrópolis / Bragança Paulista:
Vozes / EDUSF, 2012, p. 286.

⁹⁵ Cf. Heidegger, Martin. *Logik: die
Frage nach der Wahrheit*
(Gesamtausgabe Band 21). Frankfurt
am Main: Vittorio Klostermann, 1995,
p. 167.

de fato, “em Brasília há muitos Ipês floridos no inverno”. O que se visava no enunciado – este estado de coisas – é o mesmo que se dá a perceber naquela percepção. “O enunciado é um ser para a própria coisa que é” (*Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst*)⁹⁶. Neste caso, na confirmação, mostra-se, atesta-se, o ser-descobridor do enunciado. Importante, aqui, é a realização da mostração ou atestação (*Ausweisungsvollzug*). Nela, “o próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, *ele é* assim como se mostra e descobre *sendo* no enunciado”⁹⁷. Na confirmação (*Bewährung*) o que se visa é o ente em si mesmo, não uma representação do ente. “Confirmação significa: que o ente se mostra a si mesmo”⁹⁸. No conhecimento, o enunciado alcança confirmação. O conhecimento é um comportamento intencional, isto é, um dirigir-se para, um orientar-se para algo, que se tem em mira. O conhecimento, como comportamento intencional, se dirige ao ente mesmo e não a uma representação sua⁹⁹. Ele visa o ente

mesmo e não a conteúdos de consciência. O conhecimento é, pois, um relacionamento de *ser* para com o *ser do ente*. “Enquanto enunciado e confirmação, o conhecimento é, segundo seu sentido ontológico, um ser que, descobrindo, realiza seu ser para o próprio ente real”¹⁰⁰. O conhecer se realiza, assim, como um *ser-descobridor* que visa o ser do ente real. O ser-descobridor (*entdeckend-sein*) constitui o ser-verdadeiro (a verdade) do enunciado. “O enunciado é *verdadeiro* significa: ele descobre o em ente em si mesmo”¹⁰¹.

O ser do enunciado consiste em poder mostrar o ser do ente em si mesmo. O relacionamento intencional entre τα παθηματα (*tà pathémata*), respectivamente, τα νοηματα (*tà noémata*), e τα πραγματα (*tà prágmata*) se resume neste ser-descobridor. No enunciado, este relacionamento há de ser compreendido a partir da dinâmica do falar como dizer, no sentido de mostrar, do λεπεγειν (*légein*) como εθρμενευπειν (*hermeneúein*), interpretar, no sentido trazer e expor

⁹⁶ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 288.

⁹⁷ Ibidem (grifos de Heidegger).

⁹⁸ Idem, p. 289.

⁹⁹ Cf. Heidegger, Martin. *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe Band 21). Frankfurt

Intuição categorial e evidência, verdade e ser

am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 100.

¹⁰⁰ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 289.

¹⁰¹ Ibidem (grifo de Heidegger).

a mensagem, abrir e dar anúncio, dar a conhecer¹⁰². Daí segue que um estudo a respeito de e na esfera do enunciado - do λογωσ (lógos) - deva se chamar περι εθρμενειπασ (De interpretatione). O λογωσ (lógos), o enunciado, tem a função precíua de um αποφαιπνεσθαι (apophainesthai): deixar e fazer ver aquilo mesmo sobre o que discorre, a partir daquilo mesmo sobre o que discorre. O enunciar é compreendido, aqui, a partir do dizer e o dizer a partir do mostrar, como um tornar acessível aquilo sobre o que discorre. Discorrer é discorrer sobre alguma coisa. Esta é sua estrutura intencional. O λογωσ (lógos) enquanto αποφανσισ (apóphansis), isto é, enquanto mostraçã, revelaçã, é expor alguma coisa de alguma coisa. Nele se cumpre um αποηθευπειν (aletheúein), um ser-revelador, um ser-desvelante. "O 'ser verdadeiro do λογωσ (lógos) enquanto αποηθευπειν (aletheúein) diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se fala no λεγειν (légein) como

αποφαιπνεσθαι (apophainesthai) e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (αφληθεπσ - alethés), em suma, des-cobrir"¹⁰³.

Enquanto

αποφαιπνεσθαι (apophainesthai) o λογωσ (lógos) expõe o expõe o φαινοπμενον (phainómenon): o vir à luz do que irrompe, emerge, aparece. Φαινοπμενον (phainómenon) remete a φαιπνεσθαι (phainesthai) - o vir à luz, desde si mesmo, em si mesmo, por si mesmo; o que remete a φωσ (phós), luz, tanto no sentido de claridade, quanto no sentido de fonte de claridade¹⁰⁴. A claridade é o elemento no qual tudo aparece. Aparecer significa tanto brilhar, resplandecer, quanto manifestar-se. Isso nos remete de volta à questão da evidência enquanto manifestaçã, aparecimento fenomenal, o qual tem o seu próprio lógos, isto é, sua própria articulaçã de sentido, um modo de reunir-se e de expor-se, enfim, a sua própria fenomeno-logia.

4. SER COMO VERDADE E SER COMO CÓPULA

¹⁰² Cf. Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1997, p. 121-122 - *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2003, p. 96.

¹⁰³ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 72.

¹⁰⁴ Cf. Idem, p. 67.

Já se indicou que a razão, a evidência e a verdade, não se dão apenas na esfera doxológica, teórica, mas também se dão na esfera axiológica (afetiva) e na esfera prática (volitiva). Tradicionalmente, porém, a verdade é atribuída ao ato do enunciar, isto é, os atos predicativos, relacionantes, que se realizam na esfera doxológica, teórica. Mas uma análise intencional da verdade nos remete de volta à evidência pré-predicativa. A fenomenologia se volta, sem consciência explícita, para a amplitude do conceito de verdade, nos gregos (mais precisamente, Aristóteles), em que também a percepção como tal e o simples perceber de algo podem ser chamados de verdadeiros. A análise fenomenológica da evidência evidencia, pois, que também atos não relacionantes, monoradiantes, monotéticos, tem igualmente a possibilidade de mostraçã e atestaçã. A fenomenologia rompe, assim, com a restriçã do conceito de verdade a atos relacionantes, juízos. A verdade dos atos relacionantes é apenas uma determinada espécie de ser-verdadeiro dos atos objetivantes do conhecimento como tal. Tudo isso abre novas possibilidades para se pensar a conexã de verdade e ser.

Um primeiro conceito de verdade a toma como o constar da identidade do presumido e do intuído - verdade como ser-verdadeiro.

Verdade vige, assim, como um *sentido de ser*: ser no sentido do *ser-verdadeiro* (diferente, por exemplo, de ser no sentido das categorias). Tomemos o enunciado: “a flor deste ipê é amarela”. O conteúdo enunciado deste enunciado é o ser-amarelo da flor deste ipê - é o estado de coisas julgado. Nele pode-se distinguir algo dúplice: *ser-amarelo*. Esta ênfase no ser tem em mente: a flor deste ipê é *realmente* amarela, ela é *de verdade* amarela. Ser vige, aqui, como ser real, ser efetivo, ser de verdade. O que está em questão, aqui é: existe a conjuntura veritativa, o relacionamento de verdade, ou seja, subsiste a identidade de presumido e intuído, entre o enunciado e o percebido em que se cumpre a confirmação. *Ser* no sentido do ser-verdadeiro quer dizer, aqui: o constar da verdade, da conjuntura (relacionamento) veritativa (o), o constar da identidade. O enunciado quer expressar o ser verdadeiro do estado de coisas julgado¹⁰⁵.

Um outro sentido de ser que aparece no enunciado é o do *ser* como *cópula*. Toma-se em consideração, de novo, este algo dúplice: ser-amarelo. Só que a ênfase, agora, se dá do lado

¹⁰⁵ Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 71-72.

contrário: ser-*amarelo*. A ênfase em “amarelo” evoca a fórmula: S é P. Ressalta-se, agora, o *ser-P* de S. Neste caso, o enunciado “a flor deste ipê é amarela” quer expressar o *ser-p* de S: *o convir do predicado com o sujeito*. Aqui é intencionado o *ser da cópula*: “a flor deste ipê é amarela”. O que se intenciona não é o subsistir da conjuntura, do relacionamento da verdade (*Bestand des Sachverhaltes*), mas um momento estrutural do estado de coisas (*Sachverhalt*) mesmo. O estado de coisas consiste, aqui, na conjuntura, no relacionamento (*Verhalt*), cuja estrutura formal se deixa enunciar como $S = P$. O sentido de ser, aqui, aparece como fator de relacionamento do estado de coisas como tal. Este sentido de ser se distingue, pois, do sentido de ser como conjuntura de verdade. Aquele dirige o olhar para a existência e subsistência do estado de coisas na conjuntura da verdade (*Bestand und Stehen des Sachverhaltes im Wahrverhalt*). Trata-se de ser no sentido da verdade interpretado como existência da identidade de presumido e intuído. Isso significa: o estado de coisas como meramente presumido é verdadeiro enquanto demonstrado no estado de coisas

mesmo. A conjuntura de verdade subsiste, portanto, ela é verdadeira¹⁰⁶.

5. A EVIDÊNCIA DO SER

A fenomenologia amplia o conceito de verdade, bem como o conceito de ser. O Conceito de verdade não concerne somente ao intellectus, mas também à res. O conceito de ser não concerne somente à res, mas concerne também ao intellectus, isto é, ao pensar, ao conhecer. Enfim, uma interpretação fenomenológica de ser e verdade faz aparecer *ser como verdade e verdade como ser*.

A intuição categorial abre uma possibilidade para isso. Há um perceber sensitivo, há também um perceber intelectual. Assim como há uma intuição sensível, há também uma intuição categorial. Assim como há uma apreensão ôntica (do ente), há também uma apreensão ontológica (do ser e de suas determinações). Os gregos tinham a palavra $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\forall$ (*aísthesis*), que quer dizer a percepção sensitiva com sua intuição e evidência, e tinham o verbo $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ (*noein*) que significava o perceber intelectual com sua intuição e evidência. A $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\forall$ (*aísthesis*) é a simples percepção sensitiva de

¹⁰⁶ Cf. Idem, p. 72-73.

alguma coisa. Ela é uma forma de descobrimento. A visão, por exemplo, descobre cores; a audição, descobre sons; o paladar, sabores, etc. Na percepção e para ela algo se torna acessível. Cada forma perceptiva sensorial (sentido) tem a sua evidência. A evidência visual é diversa da evidência auditiva, da evidência tátil, etc. Do mesmo modo, cada um dos sentidos tem sua verdade. Esta verdade consiste no seu ser-descobridor. Deste modo, quando a visão descobre cores acontece uma verdade perceptiva visual. Na medida em que, pelo modo próprio de descobrir que cada percepção sensitiva realiza, tornar-se acessível o ente que lhe corresponde nela e para ela, pode-se falar de uma verdade da percepção sensitiva. Por sua vez, verdadeiro é νοεῖν (*noein*), o perceber intelectual, à medida que desvela, numa simples apreensão, o ser do ente em sua simplicidade, bem como as suas determinações simples¹⁰⁷. O νοεῖν (*noein*) é um perceber (*vernehmen*) que se realiza no modo de um receber (*annehmen*) o dar-se do ser mesmo em sua simplicidade e em suas determinações simples, ele realiza uma intuição, que tem a sua própria evidência, aquela ontológica. O νοεῖν (*noein*) é, pois, um

¹⁰⁷ Cf. Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 64.

relacionamento de ser com o ser, a saber, um relacionamento que acontece no modo do ser-desvelante-do-ser. É, assim, o acontecer do desvelar do ser, que está sempre vigente no encontro com o ente, quer no descobrir do ser do ente que não somos e que nos vem ao encontro dentro do mundo, quer no abrir-se do ente que somos. Em todo o caso, este desvelamento do ser se dá de modo estruturalmente prévio, como constitutivo, como condição de possibilidade, de todo o descobrimento do ente que não somos, bem como de toda abertura do ente que somos.

A apreensão do ente enquanto ente, ou seja, a apreensão do ser e de suas determinações simples e originárias, está na base de todo e qualquer apreensão. A compreensão do ser é estruturalmente prévia a e a base de toda compreensão¹⁰⁸. Por ser o mais simples e o mais comum, o ser, em sua doação, não chama a atenção. Vivemos sempre na apreensão e compreensão do ser, embora só muito raramente é que o tornamos tema de nosso estudo, de nossa meditação. O ser é o que há de mais claro. E, no entanto, tematicamente, nós nos relacionamos com sua evidência como o morcego com a luz, segundo uma famosa passagem de Aristóteles que diz:

¹⁰⁸ Cf. Idem, p. 28.

ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτεριῶδων ὀφθαλμοὶ προὐ τὸ φεγγαῖον ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆν ἡμετέραν ψυχὴν οὐ νοῦν προὐ τὰ τῆς φύσεως φανερώτατα πάντων (*hóspēr gār tà tōn nykterídōn ómmata pròs tò phéggos tò meth' heméran, hoútō kaì tes hemetéras psychés ho nous pròs tà te physei phanerótata pántōn*) – assim pois como os olhos do morcego se comportam em face da luz do dia, assim também o intelecto que está em nossa alma se comporta em face daquelas coisas que por natureza são as mais manifestas¹⁰⁹. Fazendo eco a Aristóteles, no século XIII, e falando da luz do ser, Boaventura de Bagnoregio disse: “*Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere*” (Admirável, pois, é a cegueira do intelecto, que não considera aquilo que por primeiro vê e sem o que não pode conhecer)¹¹⁰. Assim, quando se trata da evidência do ser, vemos, mas não vemos que vemos. Admirável é esta cegueira, pois não vê que vê o que há de mais evidente. Conhecemos, aqui, o ser,

¹⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* ☞ ☎(II) 993b 9-11.

¹¹⁰ Boaventura de Bagnoregio. *Itinerarium Mentis in Deum*, V, n. 4. Cf. Boaventura de Bagnoregio. *Escritos filosófico-teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS / USF, 1999, p. 334.

mas como que às apalpadelas. O não verdadeiro, aqui, não consiste propriamente no falso, mas no ignorar - ἀφγνωεῖν (*agnoeín* = não perceber). É quando o νοεῖν (*noein*) não é “suficiente para um acesso adequado, puro e simples”¹¹¹.

O ser é o que nos é mais próximo. O que se dá ao νοεῖν (*noein*) é “a proximidade mais própria, dentro da qual não há nenhuma distância”¹¹². Nós somos sempre em face desta proximidade mais próxima do ser (*Dasein*). Estamos no ser. O mistério de ser nos compreende e nos perpassa. O desvelamento do ser está sempre acontecendo em nós e para nós. E, no entanto, tematicamente, o ser nos é o mais distante. Em sendo, quer dizer, em vivendo na abertura da compreensão e interpretação, bem como na abertura da linguagem e do discurso, apreendemos e compreendemos ser, vivemos, pois, na sua proximidade mais próxima. Mas, tematicamente, ignoramos o ser.

¹¹¹ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo* (7ª Edição). Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012, p. 73. Cf. Aristóteles, *Metafísica* ➔ (IX) 1051 b 25 e 1052 a 2.

¹¹² Heidegger, Martin. *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe Band 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 180.

Vivemos, assim, no esquecimento do ser. Vemos, mas não vemos que vemos aquilo que de modo simples (*schlicht*) se nos dá: o ser. Este ver acontece como um “ver simples” (*schlichtes Sehen*), como um simples apreender (*schlichtes Erfassen*) da perceptividade (*Wahrgenommenheit*) do que se apresenta, e presente, se doa no modo de uma datidade viva (*leibhaftig*), no modo da presença em carne e osso, em pessoa ¹¹³. Simplicidade (*Schlichtheit*) quer dizer, aqui, unigradualidade (*Einstufigkeit*)¹¹⁴.

Há, pois, diversos tipos de experiência de evidência e de evidência da experiência. A experiência se dá, aqui, como uma simples apreensão: “significa, portanto, perceber, captar algo, de imediato e corpo a corpo, de cabo a rabo, de tal forma que esse algo, aquilo que se capta, torne-se *trans-(per)* – parente (aparente). Trata-se, pois, da percepção simples, imediata, da coisa ela mesma: evidência” ¹¹⁵. Este ver simples é um acontecer, a

saber, o acontecer ôntico-ontológico fundamental do humano enquanto abertura do relacionamento de ser com o ser do ente, com o todo. É “a própria presença, a própria abertura, a clareira que é o próprio experienciar, o próprio vivenciar, o manifesto, a ‘aparescência’, o *phainómenon*: o Da-sein ou o ser-no-mundo” ¹¹⁶. Evidência, é, pois, originariamente, o saltar para fora (*ex*) da vidência, que é experiência e que nos constitui como abertura de mundo¹¹⁷. Esta evidência originária nós não a temos. Nós a somos. Ela é constitutiva de nosso ser-no-mundo. Coincide com a abertura de mundo que somos nós, com a transcendência de nossa existência. Neste sentido,

¹¹⁶ Idem, p. 132.

¹¹⁷ A palavra “evidência” vem do latim *evidentia*: primordialmente, a *visibilidade*, a *possibilidade de ver*; por conseguinte, a *clareza*. Por sua vez, *evidentia* remete ao verbo *evideri* (*ex* = dinâmica de exteriorização; *videri* = medial ou passivo de *video*, portanto, deixar-se e fazer-se ver, mostrar-se, aparecer, parecer, ser visto). Sendo medial, o verbo *evideri* expressa a dinâmica de um movimento todo próprio, a saber, o movimento da evidenciação, ou seja, o movimento que, a partir de si e em si, na sua autonomia, se dá como mostrar-se, deixar-se e fazer-se ver, vir à luz, surgir, e, assim, como tomar corpo, apresentar-se, ao mesmo tempo, incandescer, brilhar.

¹¹³ Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3ª ed.), p. 64; 101.

¹¹⁴ Cf. Idem, p. 82.

¹¹⁵ Harada, Hermógenes. Fragmentos de pensamento humano-franciscano. Org.: Ênio Paulo Giachini. Curitiba: Ed. Bom Jesus, 2016, p. 127.

não somos nós que a temos, é ela que nos tem.

A *evidentia* seria, portanto, a clareira, o olho da luz, que impregna, em diferentes modos de presença, o que se apresenta, em suma, a condição da possibilidade do manifestar-se de todo o fenômeno. Sendo a condição de possibilidade de toda a visão, isto é, de todo o ver e de todo o visto, a vidência da evidência não pode ser vista como isto ou aquilo, mas ela é a experiência medial do ver, isto é, de um ver que cresce a partir de si, em si, por si e para si mesmo. É a abertura na qual irrompe uma iluminação, que faz e deixa surgir o mundo como mundo. A vidência da evidência é, pois, um *ser* no qual o mundo se torna mundo. Esta é, pois, no fundo, a vidência do ser-no-mundo, a vidência da intencionalidade, e, por conseguinte, a vidência da consciência. Graças a esta vidência, o homem é o que ele é: a abertura da revelação do ser. O acontecer da revelação do ser é a evidência que nos constitui como esta abertura, que é sempre temporal-histórica. A revelação do ser é, originariamente, o acontecer fundamental e único que diz: há ente. Este acontecer pode ser chamado de *parusia* (*Ereignis*).

A *parusia* (*Ereignis*) vige (*west*) como a originária (*Er-*) manifestação e

auto-mostração (*-äugnis*) do mistério de ser. O mistério se esconde não por falta de clareza, mas por excesso. É o “manifestíssimo por natureza”. O que tudo desvela, o desvelamento originário, acaba por permanecer velado para nós. A visibilidade que tudo torna visível, a perceptividade que possibilita todo o perceber e todo o percebido em suas correlações, fica invisível, permanece imperceptível para nós, de início e na maior parte das vezes, à medida que dela nos esquecemos, que a ignoramos. *Parusia* (*Ereignis*) vige, pois, como a mira originária (*Ur-äugnis*), que deixa e faz aparecer, na coincidência de ser e pensar, a aberta (*Lichtung*) da presença (*Da-sein*), e que, assim, deixa e faz o homem morar na verdade de ser.

REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- ARISTOTELE. *Metafisica*. Milano: Rusconi, 1994.
- ARISTOTELE. *Anima* (texto greco a fronte). Milano: Rusconi, 1998.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Escritos Filosófico-Teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS / USF, 1999.
- BRENTANO, F. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1996

HARADA, H. *Fragmentos de pensamento humano-franciscano*. Curitiba: Bom Jesus, 2016.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (GA Band 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1997.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2003.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 7. ed. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF, 2012.

HUSSERL, E. *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 5. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II/2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006.

TOMÁS AQUINO. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOMMASO. *Ente ed essenza*. Milano: Rusconi, 1995.

Submetido: 27 de julho 2017

Aceito: 05 de agosto 2017

Amor e Conhecimento na fenomenologia de Max Scheler

Love and Knowledge in Max Scheler's Phenomenology

Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB¹¹⁸

RESUMO

A discussão parte da indicação de Scheler, presente no seu escrito *Liebe und Erkenntnis*: é necessário superar a concepção intelectualista do amor, para compreender genuinamente a interdependência entre amor e conhecimento. Nesta perspectiva, procura-se mostrar que o amor não apenas antecipa o conhecimento como motor e via, mas também o consuma, inserindo-o em esferas ontológicas primordiais, ao ascender a intelecção das essências a grau mais evidente e a um modo mais originário. No primeiro momento, parte-se do conhecimento, destacando o ato de ideação como o específico do espírito humano, para chegar ao modo clarividente do amor conhecer por participação no ser. Em segundo momento, em linhas gerais, evidencia-se o amor como ato fundamental da estrutura intencional e princípio generativo da ordem de fins da existência humana. Por isto, é tomado como o ponto de partida dos atos intelectivos.

PALAVRAS CHAVE

Ideação; Clarividência; Ser; Valores.

ABSTRACT

This study presents a discussion based on Scheller's suggestion, taken from his essay *Liebe und Erkenntnis*: It is necessary to overcome the intellectualist conception of love, in order to genuinely understand the interdependency between love and knowledge. Based on this perspective, the study aims to demonstrate that love not only anticipates knowledge as driving force and pathway, but also consummates it, inserting it in primordial ontological spheres, by ascending the intellection of essences to a more explicit degree and to a more

¹¹⁸ Email: dr.amos@ufrb.edu.br.

primary mode. On a first moment, it arises from knowledge, emphasizing the act of ideation as specific to the human spirit, and finally reaches a mode of clairvoyance of love by participation in being. On a second moment, in general terms, love is evidenced as a fundamental action of the intentional structure and a generative principle of purpose for the human existence. For these reasons, it is taken as a starting point of acts on the intellectual level.

KEYWORDS

Ideation; Clairvoyance; Being; Values.

“Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração”
Pascal, *Pensamentos*, fragmento 110 (282)

INTRODUÇÃO

A presente reflexão coloca em discussão a mútua pertinência entre amor e conhecimento, avistando-a desde o horizonte da fenomenologia material de Max Scheler (1874-1928). O tema que assim se mira, porém, não é em nada inédito, no sentido que a discussão, em seu propósito, não contribui em colocar a interdependência entre amor e conhecimento como algo sem precedentes no debate filosófico. Antes, por mais que pareça estranho à ingênua e amplamente difundida consciência, para a qual o rigor no tratamento objetos de conhecimento se mede pela frieza e imparcialidade, esta interrelação é uma antiga questão

da tradição metafísica, nela inclusa a época em que o problema do conhecimento é, fundamentalmente, uma questão de método. Não obstante esta longeva história, é uma questão cujo significado para o núcleo da experiência do pensar se encontra esquecido, apesar do predomínio do vivencialismo dos tempos presentes e, com isto, de todo entusiasmo com as possibilidades de valorização dos aspectos afetivos e emotivos da experiência subjetiva. Ademais, contra esta pretensão de ineditismo, situando a questão no âmbito do horizonte em que ela é discutida nas linhas abaixo, é preciso lembrar que, em 1915, pela primeira vez, Scheler publica o ensaio intitulado *Liebe und*

*Erkenntnis*¹¹⁹, no qual esta relação aparece em modo explícito desde o título do escrito, sem contar que, antes desta publicação, a questão já se encontrava em elaboração no pensamento do autor. Com efeito, alguns anos antes do ensaio, aparece a primeira edição de sua fenomenologia do amor e do ódio, apresentada na obra tardiamente intitulada *Wesen und Formen der Sympathie* (1923)¹²⁰, pela qual se demonstra o fenômeno do amor como sendo, em seus traços fundamentais, um modo particular e afetivo de conhecimento.

¹¹⁹ Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke (de agora em diante, GW) 6, Bonn: Bouvier, 2008, p. 77-98.; tr. esp. *Amor y conocimiento*, in *Amor y conocimiento*, Madrid: Palavra, 2010, p. 11-48. O escrito é reeditado em 1916 e, por fim, em 1923 é recolhido como um capítulo da obra entitulado *Moralia*, tal como aparece no volume supracitado das obras completas de Scheler.

¹²⁰ A data considera a publicação da obra pela primeira vez sob este título, quando aparece na versão ampliada pelo autor e composição definitiva. Contudo, se considerada a primeira edição, sob o título *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle von Liebe und Haß*, a obra remonta à data de 1913.

Neste importante ensaio de 1915, não só se apreende as intuições essenciais e orientação fundamental da fenomenologia de Scheler, visto a centralidade dos atos afetivos na ética e fenomenologia do conhecimento para o autor, como também são descritos os principais tipos históricos que revelam os traços dos modos como o amor foi epocalmente concebido ao longo da história do pensamento ocidental. Por meio desta “tipologia”, de modo incisivo, nas linhas e entrelinhas, o escrito deixa vir à tona o sério esforço em superar a compreensão intelectualista do amor, sem a qual o fenômeno da interdependência amor e conhecimento não pode ser originariamente visado. Do lado do amor, o intelectualismo o limita a um impulso e motor do conhecimento que, não obstante sua força motriz, deve ser abandonado, quando o conhecimento alcança os estágios mais plenos da intelecção. Na forma do racionalismo moderno, o intelectualismo não é menos prejudicial à compreensão do sentido do amor e de sua participação no conhecer, pois, o aprisiona no reino dos sentimentos e afecções sensíveis ao transformá-lo em comoção com a alegria e o sofrer de outrem, corrompendo a sua essência. Com isto, o amor não conhece, apenas

sente - por certo, esta extrema defasagem na compreensão do sentido do amor é uma das razões do nítido posicionamento de Scheler em favor da compreensão medieval, em especial a agostiniana, para a qual o amor permanece como ato espiritual e dignificado com sendo o modo de ser do divino e de seu conhecimento. Contudo, estes prejuízos intelectualistas não representam um perigo de perda da própria essência e efetivo empobrecimento do amor, mas também do conhecer. De fato, no horizonte do conhecer, vê-se que a razão moderna sempre mais se encaminha para a realização do ideal da funcionalidade, da instrumentalidade técnico-científica do saber e, presa aos moldes da exatidão e da objetividade, torna-se refém do cálculo representacional. Na época moderna, pois, a ausência de uma autêntica cultura do coração, de uma vida emocional que ultrapassa os limites da sensibilidade e da interioridade do sujeito, é testemunho de cegueira e surdez da razão em termos de finura para a apreensão do sentido de seus objetos¹²¹.

¹²¹ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, in *Schriften aus dem Nachlaß, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW 10, Band 1, Bonn: Bouvier, 2000, p. 364; tr. por. *Ordo amoris*, p. 24-25. Disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

Diante desta perigosa disjunção, portanto, a relação amor e conhecimento não é apenas o título de um ensaio de determinado autor e, muito menos, uma teoria a mais na história das ideias, cujo propósito seria contornar a aridez da razão moderna, suprindo-lhe as deficiências com o acréscimo da ordem e leis do coração. Antes, é a questão da destinação da humanidade, na medida em que nela está em jogo a totalidade e unidade originárias do espírito humano, pela qual o homem se eleva com o seu ser-próprio, relaciona-se com as coisas e com o mundo, com o divino, podendo chegar ao ápice de realização das potencialidades que só ao ser humano pertencem. Deste modo, é a questão da profundidade do espírito humano, atualmente esquecida pela desconsideração de que “vivemos primeiramente com *toda a riqueza do nosso espírito nas coisas, no mundo*”¹²², bem como do fato que esta transcendência do espírito possui uma acuidade e rigor de atos que não se limitam ao âmbito dos atos lógicos e não se restringem ao domínio do conhecimento e das ciências. Com efeito, seguindo a intuição pascalina, pode-se dizer que também onde reina não a lógica do entendimento, mas a

¹²² M. SCHELER *Ordo Amoris*, p. 366; tr. por., p. 27. Grifos do Scheler.

do coração¹²³, há uma legalidade independente, tão rigorosa e tão precisa para os conhecimentos dos princípios arcaicos e primeiros¹²⁴, que seria uma grande cegueira desconsiderar a imensa riqueza das conexões objetivas que pertencem em primeira ordem aos atos intelectuais do espírito. Amor (e ódio) e conhecimento, portanto, evocam a profundidade desta ordem e a seriedade da necessidade de pensar originariamente a totalidade unitária da vida humana, assim como a densidade do mundo humano e do sentido das coisas para as quais o homem tende, na inteireza de seu ser, mediante o pensamento, intuições, volições e sentimentos.

Liebe und Erkenntnis, porém, é o esboço da elaboração muito mais ampla da questão da relação entre amor e conhecimento, um projeto que não veio a ser consumado por

Scheler. Nenhuma outra obra também não o realizou de modo integral, permanecendo ali e acolá as intuições centrais e anotações para a explicitação “puramente objetiva e sistemática da relação da relação entre amor e o conhecimento”¹²⁵. Por isto, a recolocação desta questão, recolhendo-a desde as principais intuições do pensamento do autor, continua sendo necessária. Fazemo-la ao modo de uma aproximação, em dois momentos¹²⁶. Primeiramente, partindo do conhecimento para o amor. Em segundo momento, inverte-se a direção do caminho. O último parece ser mais fundamental, também para, no ponto final, chegar ao amor mesmo. No entanto, parte-se do primeiro, visto ser a (re)fundamentação do conhecimento em bases novas e rigorosas uma das principais tendências que está, desde o início, a pôr a caminho a reflexão

¹²³ Cfr. B. PASCAL, *Pensamentos*, fragmento 423 (Edição de Brunschvicg: 277), São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 164: “O coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas”. Sobre a interpretação de Scheler a respeito desta sentença, cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 362-63; tr. por., p. 22-23.

¹²⁴ Cfr. B. PASCAL, *Pensamentos*, fragmento 110 (Edição de Brunschvicg: 282), p. 164.

¹²⁵ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, Bonn: Bouvier, 2007, p. 9; trd. por., *Do eterno no homem*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: 2015, p. 10.

¹²⁶ Para o presente dossiê, apresenta-se apenas o primeiro, reservando a segunda parte para uma publicação posterior. O segundo movimento comparece apenas na forma de esboço a ser desenvolvido mediante futura pesquisa.

fenomenológica em geral. Também, de modo bem peculiar, no caminho da reflexão de Scheler.

1. PRIMEIRO MOVIMENTO: DO CONHECIMENTO AO AMOR

Em um ensaio escrito por Max Scheler em 1922, ao olhar crítica e retrospectivamente para o desenvolvimento do movimento fenomenológico nos inícios do século XX, quanto para a situação da filosofia alemã naquele tempo presente, o próprio autor se posiciona como responsável por ter impellido a fenomenologia a uma possibilidade que teria, por consequência, contribuído para o genuíno desenvolvimento da impostação e método de investigação começada por Husserl. Para tanto, Scheler toma a sua fenomenologia, juntamente com a de Heidegger, como formas prototípicas do pensamento fenomenológico¹²⁷. Pois, estas teriam sido as únicas que se apresentaram como capazes de levar a termo, em nova cunhagem em relação ao fundador da fenomenologia, a exigência de método e investigação que se configurasse como pesquisa *fundamental* e tratamento *essencial* das

questões filosóficas e nem tanto como progresso na obtenção de resultados ou na elaboração de doutrinas e teoremas. Paradoxalmente, este julgamento se deve ao reconhecimento, de um lado, da importância e contribuição de tantas obras que frutificaram ao longo do movimento fenomenológico, outras que foram produzidas por escolas por ele influenciadas, em inúmeras direções temáticas de diferentes disciplinas filosóficas, como também da pesquisa científica, porém, de outro lado, de que somente nas dos três pensadores supracitados poder-se-ia reconhecer as linhas fundamentais para a construção sistemática da filosofia em bases rigorosas, novas e universais. Nas direções diversas e tendências internas das obras destes três pensadores, então, a fenomenologia teria concretizado, de fato, até aquele presente momento, a sua vocação de ser uma filosofia da coisa mesma, “ciência” originária dos fenômenos a partir deles mesmos.

Abstraindo os fatores secundários, na base desta (auto)avaliação está o fato de Scheler reter a compreensão de que a fenomenologia, numa estreita linha de continuidade com as pesquisas husserlianas, é conhecimento das essências, que se opera “independentemente da grandeza e da quantidade de observações que

¹²⁷ M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, Bonn: Bouvier, 2005, p. 326.

fazemos e das conclusões a que chegamos indutivamente através da inteligência”¹²⁸. Para Scheler, no cerne da impostação fenomenológica, portanto, encontra-se um ato *a priori*, precedente a todo procedimento dedutivo e empírico das ciências, mas também à apreensão dos inumeráveis e casuais dados advindos pelos sentidos da sensibilidade humana. Tal ato, nomeado ideação (*Ideiren*), é definido por Scheler, em *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), como sendo o “co-apreender cada vez as qualidades *essenciais* e as formas de construção do mundo junto a *um* exemplo oriundo da região essencial em questão”¹²⁹. E digno de nota é o que se acrescenta, afirmando que este ato valida um saber, apesar de ser conquistado a partir de um exemplo, para “a infinita universalidade de *todas* as coisas possíveis que são desta essência”. Enfim, é um ato responsável por operar uma cisão entre o essencial e o fortuito, o constante das formas do mundo e o variável que se apresenta nas

¹²⁸ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Späte Schriften*, GW 9, Bonn: Bouvier, 2008, p. 41; tr. por. *A posição do homem no cosmos*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 48. Inclui as duas próximas citações.

¹²⁹ Tradução levemente modificada.

experiências possíveis das coisas, distinguindo uma diferença essencial entre estas duas dimensões, não obstante a constituição de ambas são apreendidas neste ato de conhecimento.

Considerando mais atentamente os aspectos da definição acima, nota-se que o acento recai sobre a necessidade de apreensão de totalidade(s), seja ao modo de essências, seja de região, seja ainda de universalidade infinita. Em qualquer uma destas formas, é a apreensão de totalidades que bem define a radical independência do conhecer em relação aos aspectos parciais e múltiplos que se dão nas observações. Assim, em relação ao significado e a posição central para a construção de uma eidologia do conhecimento e condições de possibilidade do saber em geral, este ato diz que nenhum objeto (*Gegenstand*) do conhecimento não se constitui, originariamente, pela representação e, conseqüentemente, não se chegam à juízos verdadeiros e evidências apodíticas idealisticamente por deduções nem pela universalização de observações empíricas. Antes, idear significa que objeto do conhecimento se conforma pelo e ao longo do ato de apreender, junto a cada fato ou dado em particular, uma evidência na forma de uma totalidade essencial, fontal e

prévia à posição de toda e qualquer realidade. Em uma obra bem mais recente à citada acima, em *Wesen und Formen der Sympathie* (1923)¹³⁰, ao colocar as bases da apreensão da evidência e conhecimento do eu de outrem, Scheler descreve esta totalidade em forma de esferas do ser:

Nós dizemos (em nossa terminologia) não outra coisa que o mundo do tu ou o mundo da comunidade é uma *esfera essencial* de ser existente tão *independente* como a esfera do mundo exterior, a esfera do mundo interior, a esfera do divino. Para *cada* genuína “esfera” do ser é válido, pois, que esta é *dada previamente* como uma totalidade essencial enquanto “fundo” («*Hintergrund*») da posição de realidade de todo objeto possível nela; que, de modo algum, não se constitui por uma soma de todos os *facta* contingentes que nela figuram. Esta doutrina do prévio dar-se de determinadas esferas do ser, a qual se encontra em rigorosa correlação com classe de atos determinados em cada caso, particularmente, para todo possível humano “saber de algo”, constitui uma pressuposição universal da eidologia do conhecimento para a teoria do conhecimento em geral [...].¹³¹

¹³⁰ Cfr. nota 3.

¹³¹ M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, Bonn: Bouvier, 2009,

Cada coisa que o homem venha saber, então, se dá sempre aparado por um fundo que lhe dá suporte e significado, permitindo que os juízos de realidade do objeto conhecido não sejam palavras vazias¹³². Este significado surge mediante a vivência da realidade, que abre o caminho para recondução dos dados da experiência ao todo e essencial. No caso da esfera do mundo externo, aquelas qualidades essenciais dos objetos, apreendidas já pela percepção natural, não são as propriedades factuais ou aspectos contingentes com que as coisas aparecem, por exemplo, na pluralidade de cores, formas e figuras. Ao contrário, elas são a determinação mesma das coisas como objetos da experiência cotidiana como uma presença efetiva, temporal e espacialmente localizadas no mundo. Trata-se, pois, de uma experiência ontológica, em que a coisa é dada como *existente* em si mesma, ou melhor, como algo subsistente. Porém, em primeiro lugar, esta determinação não é teórico-categorial, mas sim uma vivência originária no âmbito da vida anímica

p. 230-1; tr. esp., *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada, 1950, p. 316-17.

¹³² Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr.por., p. 52.

da realidade efetiva, experimentada como uma resistência essencial inerente a todas as coisas e próprias ao posicionamento delas no mundo. Portanto, a existência das coisas não se deve a uma mera constatação empírica, mas sim a certo tipo de confronto e reação, oriundos do direcionamento a partir do núcleo da estrutura unitária da abertura do homem em direção ao mundo. Este movimento tendencial define o homem como ente espiritual, já que esta *ekstase* do modo de ser humano não se dá por forças instintivas como no comportamento animal, mas em virtude do puro modo de ser humano, independente, pois, dos impulsos pulsionais e da exterioridade do objeto; nele, encaminha-se o homem para a *Sachlichkeit* do objeto, a coisalidade da coisa, a partir de si mesmo e das próprias “motivações”¹³³. E, todavia, trata-se de um direcionamento e comportamento livre que já está em ação na dimensão anímica da vida humana, guiando as forças, impulsos e ímpetus pulsionais, isto é, também está ali a operar, neste âmbito fisiológico e psíquico, justamente aquilo que caracteriza a manifestação do espírito: o acontecimento da

gênese do homem enquanto a elevação de si mesmo até a abertura de seu mundo. Daí que o direcionamento pulsional, que na verdade possui raízes no centro espiritual-pessoal do homem, deve chegar à mais simples sensação, para que haja aquela originária vivência da realidade das coisas, sem que ainda nisto se formem imagens representativas dos objetos e do mundo. Sem isto, repete-se, o homem não viveria num mundo povoado de objetos, mas seria apenas uma espécie a mais daquelas incluídas em determinado meio-ambiente, junto com plantas e animais, vivenciando de modo muito mais primário a “resistência” das coisas; vivência ainda insuficiente para a formação de objetos e, assim, para posicioná-los espaço-temporalmente dentro numa ordenação prévia (o cosmos).

Por conseguinte, anterior a qualquer representação e consciência¹³⁴, a ideação não se alcança pela via de uma virada copernicana à estrutura e princípios lógicos da consciência transcendental, pois, de tal modo a redução das coisas à consciência absoluta representaria um sério impedimento para a estruturação e elevação de uma

¹³³ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 33; tr.por., p. 38.

¹³⁴ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 43; tr.por., p. 51.

metafísica de cunho fenomenológico do conhecimento assentada sobre uma base teórico-essencial¹³⁵. Consequentemente, impedir-se-ia a fundação de teorias sobre a realidade na intuição de essências e garantir um conhecimento radicalmente *a priori*¹³⁶, fornecendo para as ciências positivas axiomas que possam orientar a reta direção para os procedimentos de observação, indução e dedução frutíferos¹³⁷. Para evitar tal desvio, a concepção de *a priori* que se requer não deve ser somente formal no sentido de possuir a *função* de constituir leis do entendimento, invariáveis e prévias aos dados cambiantes, materiais da experiência empírica (como em Kant), mas sim deve ser da modalidade que valha para a essência de todos os âmbitos de objetos, inclusive para essência do ser real das coisas contingentes, bem como para a necessária conexão entre intuição da essência e dos dados cambiantes que a acompanham. Na terminologia de Scheler, necessita-se uma determinação das essências que funde uma fenomenologia material – matéria, certamente, não sentido usual e empírico, mas enquanto

aquele concreto que surge, como bem observa Rombach, das experiências no cotidiano, do agir, do falar e comunicar, da ciência e da técnica e assim por diante¹³⁸. Assim, fenomenologia é conhecimento material, na medida em que procura trazer os objetos (enquanto algo que está dado como exemplo no interior de qualquer esfera de ser, isto é, como *Gegenstand*) para a densidade e proximidade da intuição de essências, quanto mais amplamente seja possível, tanto quanto de modo puro e sem prejuízos¹³⁹. Ela deve se voltar para os objetos de todas as espécies e, em direção radicalmente diversa à compressão formal-funcional da ideia de *a priori*, conformar-se como determinação da objetualidade destes objetos¹⁴⁰, assim como transformá-la, conquanto se reconfiguram “as formas de pensamento e intuição, de amor e de valoração, através da funcionalização de novas intelecções essenciais”¹⁴¹.

¹³⁵ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 311.

¹³⁶ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 309.

¹³⁷ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 41; tr.por., p. 49.

¹³⁸ Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtsein*, Freiburg/München: Karl Alber, 1980, p. 126.

¹³⁹ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 309.

¹⁴⁰ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 309.

¹⁴¹ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42; tr.por., p. 49.

Assim, necessariamente referida às vivências, a recondução às essências se dá mediante a *experiência* das formas fundamentais dos entes enquanto estrutura prévia dos dados concretos da percepção, pois “o logos da essencialidade se descortina a partir do mundo concreto e patente das coisas”¹⁴². Para que o ato de ideação alcance a essencialidade das coisas e ordenação do mundo, é necessária, portanto, a percepção interna e externa – no sentido mais lato, porém, fundamental, de apreensão de uma totalidade verdadeira (*Wahr-nnehmung*). Todavia, esta necessidade se revela na sua força impositiva, na medida em que se retém o seguinte: nenhum ato perceptivo, nem mesmo a sensação, é por princípio cego. Até mesmo a mera observação de fatos empíricos já pressupõe a visão da essência daquilo que se quer observar¹⁴³, de tal modo que um princípio puramente empírico do conhecimento não pode ser, *a fortiori*, admitido. Assim, antes de ser uma forma de uma filosofia idealista, a ideação é, pelo contrário, a forma de uma fenomenologia

experiencial¹⁴⁴, na medida em que a intuição das essências é conjunta com a experiência que possui por correlato as formas fundamentais ou dos modos de ser dos entes que, numa estruturação em diferentes níveis e camadas, perfazem a complexa ordem ontológica do cosmos.

Deste modo, a ruptura com a existência casual das coisas provocada pelo ato de ideação, anunciando a cisão entre existência e essência, não se dá por uma corte com o mundo e refúgio no interior da pura consciência transcendental, assumindo o conhecimento das essências numa perspectiva teórico-formal, ao modo kantiano, isto é, determinando-o como dependente de uma estrutura racional invariável enquanto condição *a priori* de uma experiência possível. Ao contrário, a ideação já pressupõe a ideia de homem como um centro de atos espirituais, dirigindo-se para o fim de uma tendência pré-representativa enquanto conteúdo material de uma experiência vivida. Pressupõe, portanto, a constante determinação da coisalidade (*Dinghaftigkeit*) ou unidade das coisas como um bem¹⁴⁵,

¹⁴² M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42; tr.por., p. 50.

¹⁴³ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 218; tr. esp., p. 301.

¹⁴⁴ Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtsein*, p. 124.

¹⁴⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 154

isto é, de uma dignidade pertencente às coisas mesmas, para qual se dirigem os atos espirituais. E, junto a isto, é pressuposta também a emergência do mundo ordenada em esferas como correlato inseparável e indissociável do “ato” de tornar-se ele mesmo. Parafraseando o que afirmou Merleau-Ponty a respeito da redução fenomenológica¹⁴⁶, a ideação ensina o paradoxo que, para ver o mundo com maior clareza e apreendê-lo na realidade originária, é preciso romper com a tendência sensual e familiar do homem de vê-lo somente como correlato de sua sensibilidade, crendo falsamente que a resistência que o mundo oferece consiste naquilo que aqui e agora se dá de maneira efetiva e casual. Assim, o ato de ideação é a suspensão do mundo supostamente real, supressão de sua realidade pretensamente imediata, mas que não

GW 2, Bonn: Bouvier, 2000, p. 43; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano: San Paolo, 1996, p. 41-42.

¹⁴⁶ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 10: “...justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a possibilidade de uma redução completa”.

é senão a soma das aparências e propriedades observáveis. Suspendê-lo, porém, não com a finalidade de abandoná-lo, mas sim de percebê-lo desde o dinamismo que o constitui em sua verdade prévia, que o descortina desde sua origem e possibilidade. É que a vivência originária da realidade do mundo não vem de depois e por força da representação, mas antes e por força do espírito do homem. Por isto, primeiramente, é preciso dar-se conta de algo esquecido pelas ciências, a saber, da condição própria ao homem de ser o único ente capaz de comportar-se livre das próprias pulsões e, assim, dirigir-se abertamente em direção ao mundo, abrindo-o constantemente e deixando aparecer nele os objetos de sua experiência vivida mediante a recondução deles às esferas do ser – o que mostra, assim, tanto uma aproximação de Scheler à posição de Heidegger com sua fenomenologia como ontologia fundamental, que estabelece o existencial ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como base unitária das determinações *a priori* do modo de ser humano¹⁴⁷, como também um

¹⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 2006, p.53; tr. por. *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 90-91.

nítido afastamento da de Husserl¹⁴⁸. No entanto, o paradoxo é explicado, em seu cerne, no sentido de uma *desrealização* do mundo e, assim, como sendo um ato negativo contra a realidade do mundo e inibitório das

¹⁴⁸ Sobre o significado deste movimento de afastamento e aproximação, cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtsein*, p. 124. Em síntese, o autor admite uma posição intermediária entre as duas possibilidades distintas da fenomenologia, representadas pelo pensamento de Husserl e Heidegger, isto é, entre fenomenologia transcendental e fenomenologia ontológica. Com a fenomenologia de Scheler, um passo avante foi dado, porém, este passo não transforma ainda a ideia da subjetividade transcendental. Antes, a ideia de uma “experiência ontológica” seria apenas o preenchimento da possibilidade aberta com Husserl da subjetividade transcendental. A transformação desta subjetividade necessitaria da concepção da autogênese do ser, mediante o conceito heideggeriano de modo de ser, não sendo suficiente a noção de “esferas do ser”. Não obstante, dada a emergência do conceito de mundo enquanto esferas interdependentes do ser, Scheler estaria mais perto de Heidegger que de Husserl.

pulsões vitais¹⁴⁹: para ver o mundo na sua própria evidência, na imediação da experiência concreta que dele se faz a todo instante, é necessário dizer um vigoroso não ao ímpeto vital, que só quer ver o mundo a partir de certos aspectos das coisas. Por certo, não se deve tomar esta negatividade como aniquilação, nem a inibição como mera repressão. Esta última apenas evita a animalização do espírito. E não se trata meramente de uma negatividade meramente negativa, mas que possui um significado altamente positivo, pois, é justamente mediante a desrealização do mundo que aparece o mais característico do espírito humano, com o que se pode adentrar nas profundezas escuras da essência do homem¹⁵⁰. Com efeito, para chegar à(s) essências(s), quanto mais densa, mais profunda, mais ampla tanto possível, também, pois, a realidade que genuinamente se experimenta mediante a percepção sensível também ser suspensa.

Neste sentido, o essencial da ideação pode ser compreendido como um ato ascético: “Se a existência é ‘resistência’, este ato *ascético* de

¹⁴⁹ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44-5; tr.por., p. 52-3.

¹⁵⁰ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42; tr.por., p. 50.

realização só pode subsistir em meio à suspensão, em meio a um desligamento justamente daquele ato *ímpeto vital*, em relação ao qual o mundo aparece antes de tudo como resistência”¹⁵¹. Então, na passagem da “resistência” sensual para a verdadeira resistência da experiência, no seio desta suspensão já se encontra um ato de elevação que alça sobre os dados meramente corpóreos. Todavia, esta elevação ao mais alto não aniquila a sensibilidade, mas a reposiciona na sua potencialidade mais própria, dirige-a para a visão do essencial. Somente um ascetismo ressentido, por ser fundamentalmente cego para as forças e unidades mais nobre da vida, pode ser um ódio ao próprio corpo¹⁵². O ascetismo mais autêntico, ao contrário, é meio para uma vida mais vigorosa, disposta a uma expressão mais pura das funções vitais. Em síntese, o ascetismo pode ser *amor* do homem a si próprio, no sentido de querer elevar-se sempre mais alto, rumo à própria essência.

¹⁵¹ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr.por., p. 52.

¹⁵² Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, GW 3, Bonn: Bouvier, 2007, p. 87-9; tr. por., *O ressentimento na construção das morais*, in *Da reviravolta dos valores*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2012, p. 109-111.

Na base desta compreensão positiva, o homem é asceta da vida, aquele que “protesta eternamente contra toda realidade”¹⁵³; e isto por graças o ato de ideação.

Em virtude deste caráter ascético, este ato, por sua vez, deve se elevar para acima da resistência e se conformar um ato que se tende e aspira a um fim que não é real, mas não nem por isto irreal, mas fonte de toda realidade. Ascética, então, é a intelecção rigorosamente evidente, válida a *a priori* para todos os entes, todas as determinações casuais, que compreende todos os exemplos possíveis de entes, portanto, dirigida para a esfera do absoluto. E seu fim não é senão o ser ou a essência em sua expressão mais ab-soluta¹⁵⁴, isto é, o ser em seu fundamento abissal. A tendência a este fim é inerente ao próprio ato, na medida em que a ascese constitui a essência do espírito humano. Em todo caso, o ideal ascético contido no ato de ideação não

¹⁵³ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr.por., p. 53.

¹⁵⁴ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, in *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, Bonn: Bouvier, 2007, p. 98; trd. por., *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico*, in *Do eterno no homem*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: 2015, p. 131.

deve fazer olvidar que a essência humana se encontra na trama entre realidade e ideia, ímpeto vital e espírito, absoluto e contingente, na qual os elementos se perfazem em estreita unidade e tenso equilíbrio.

Ao alcançar este grau mais alto da intuição das essências, certamente o conhecimento já é mais o das ciências positivas, mas sim o conhecimento das essências que caracteriza a filosofia. Como afirma Heidegger, filosofia é metafísica, desde que a compreensão desta última palavra se movimente no essencial, no cerne do conceito¹⁵⁵, despindo-a de sua significação técnica ou escolar. A ideação, então, não possui somente o papel devolver às ciências positivas bases novas e rigorosas mediante da determinação de pressupostos mais elevados e superiores. Também, a ideação cumpre sua função em relação à metafísica: reenviá-la constantemente para o absoluto, pois nenhuma realidade, mesmo reduzida a causas empíricas de tipo infinito, pode

¹⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Eisankeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004, p. 36-37; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 30-31.

significar adequadamente a existência de uma essência absoluta, definida historicamente como *ens a se*¹⁵⁶. Neste caso, filosofia, enquanto metafísica, é anseio por alcançar uma existência supra-singular *a se*, melhor, a essência de um espírito que se doa de maneira espantosa e evidente como o “abismo do nada absoluto”¹⁵⁷. Então, filosofia é o conhecimento de uma essência absoluta não em relação aos entes, mas na evidência de seu modo próprio de ser ab-soluto, plenamente em si e para si. Em todo caso, no momento, é preciso destacar o fato de metafísico ser este *anseio de elevação ou tendência* para este fim. Como tal, a metafísica é movimento, que pressupõe a unidade e a luta tensa entre os sentidos do corpo e a intelecção das essências no espírito, que acabam por conduzir o conhecer para a visão de sua meta, em permanente ascese e ascensão ao de mais alto valor. Apesar de toda a

¹⁵⁶ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 41; tr.por., p. 49; *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 94; trd. por., p. 125-26.

¹⁵⁷ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 152; trd. por., p. 127.

brevidade do exposto acima, este traço essencial permite afirmar que, em base do ato de ideação, tal ascese supõe uma metafísica do amor, como motor e meta deste ato espiritual rumo à(s) essência(s) até chegar àquela da *não* realidade, porém, de existência absoluta. Deste modo, o amor não está incrustado na essência na filosofia, no *phileîn tò sophón*, somente como via e método para o conhecimento, mas também seu fim último e absoluto. O que, de fato, permite tal afirmação? Consideramos brevemente três indícios que levam a concluir a respeito desta pertinência entre amor e conhecimento.

a) Primeiramente, *o amor é clarividente*; é tão vidente como o ato fundamental do conhecimento, a intuição das essências, que mantém os olhos abertos do conhecer às esferas límpidas e claras do ser junto a cada ente em particular. Para explicitar esta clarividência, porém, é preciso ter em conta os preconceitos da compreensão cotidiana e da moderna consciência, que impedem a apreensão do fenômeno da clarividência do amor. Para esta nova consciência, em oposição à mentalidade medieval e representação cristã, para a qual o amor é um ato espiritual não sensível¹⁵⁸, o amor é um estado de

sentimento¹⁵⁹. É o sentir-se bem na comoção de fazer o bem ao outro, mas também no compadecer-se com os seus sofrimentos. O amor não é mais ato e movimento de tipo espiritual, mas sim, no muito, movimento e “encontro” de estados anímicos, porém, enquanto inclinação para vivenciar as vivências sentimentais alheias, por exemplo, reproduzindo-as ou deixando-se impactar pelas disposições alheias ou, ainda, interiorizando-as, no esforço de se transportar para o interior da alma de outrem, bem como se voltando para fora, ao se revoltar, num ímpeto emocional, contra as injustiças e depredação da dignidade

um deus amante, melhor, o ser da pessoa divina. Consequentemente, o amor não é exclusivamente o movimento radicado no ser de todas as coisas em direção à divindade, nem o “impulso” e caminho de passagem para a apropriação do saber pleno e perfeito que só se dá pelo conhecimento da divindade, por exemplo, na teologia de sentido aristotélico. Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, 83-84; tr. esp., p. 22-23; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 71-74; tr. por., p. 89-94.

¹⁵⁹ Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 73; tr. por., p. 93.

¹⁵⁸ Em primazia para a mentalidade do homem medieval, pois, o amor é ato de

humana¹⁶⁰. Tudo isto se traduz, entre outras expressões, em comportamentos sociáveis e ações úteis para a comunidade e para a ampla efetivação do bem-estar social, que, no conjunto, descrevem a ideia a ideia do moderno humanitarismo. Característico deste novo amor é fato que ele ama não o homem concreto em sua singularidade, mas o homem em geral¹⁶¹. Ama-se a todos e a dignidade *ideal* de todos os seres humanos, mas não se ama, na verdade, a ninguém como pessoa, dotada de valores singulares. Ele é, então, a disposição impessoal para ampliar, em um círculo quanto mais largo possível, o bem-estar universal, nem que seja ao grave preço da uniformização ou homogeneização do homem em sua essência ou das condições necessárias para o bem-estar social. Este amor, por mais clarividente que seja do ponto de vista dos seus princípios racionais universalistas, é cego. Não é, com efeito, capaz de ver os valores positivos e singulares.

¹⁶⁰ Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 97-100; tr. por., p. 122-25.

¹⁶¹ Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 96, 101; tr. por., p. 120, 127.

A raiz desta cegueira se planta na compreensão que o amor seria um fenômeno *especificamente* humano tanto na sua proveniência quanto na sua destinação, isto é, um ato psicológico que teria por fim somente outro ser humano como objeto de amor¹⁶². O erro desta cega compreensão se revela por meio do dado fenomenal que “o amor está dirigido originariamente a *objetos com um valor*”. Para o homem, o amor se dirige “somente apenas enquanto e até o ponto em que ele é portador de valor; contanto ele é capaz de uma elevação de valor”¹⁶³. Nesta medida, esta compreensão racionalista é privada da clarividência do amor ao desconsiderar que também se pode amar originariamente objetos de múltipla natureza em ampla vastidão. Ama-se o conhecimento, a arte, a natureza, por exemplos, não restritamente a pessoa humana, desde que em todos estes objetos se manifeste algo valorosamente digno, *desde eles mesmos*. O amor só faz ver

¹⁶² Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 157-59; tr. esp., p. 214-16. A fundamentação contida nestas páginas serve de base para a argumentação sinteticamente aduzida no presente parágrafo.

¹⁶³ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 157; tr. esp., p. 215. Inclui a próxima citação.

mais nitidamente o que neles já está presente. Poder-se-ia objetar que tal amor, cujos fins vão muito além da natureza humana, não seria senão expressões antropáticas e, por consequência, não seria nada mais que a projeção afetiva de vivências humanas nas coisas e no conjunto do universo. Ora, esquece-se esta objeção que, neste caso, já não mais se trata de amor, mas sim de um egoísmo provocador de ilusões: na verdade, ama-se no objeto de amor a imagem e o reflexo de si mesmo. Daí a decorrente emotividade ou sentimentalidade que se experimenta diante de algo *supostamente* amado. Tais fenômenos da emotividade e da sensibilidade, tanto mais exacerbadas, mostram que, de fato é possível tomar o amor por uma projeção, na medida em que lança as próprias vivências sobre o que se ama, justamente porque este não se tornou objeto de amor por sua própria índole, totalmente estranha à natureza do amante. O genuíno amor, pelo contrário, supõe que o que se ama se mostre em sua absoluta singularidade e em radical diferença com o amante, isto é, apareça por ele mesmo como amável por razão de seus próprios valores. O amor, portanto, por princípio, nada possui em comum com sentimentalidades e emoções, sobretudo, quando regidas por cegos impulsos psicossomáticos.

Conforme a consciência cotidiana, por sua vez, o amor é “paixão”, arrebatamento sensível e impulsivo, que em nada segue a razão. Deste modo, o amor seria cego como o ódio e ambos não veriam com os “olhos do espírito”. Como se nota, a compreensão cotidiana, geralmente, também nasce de uma atitude racionalista para com o amor e o ódio. Esta compreensão comete, no mínimo, dois erros. Primeiramente, toma a clarividência do amor por aquela da razão. Mas o amor possui sua própria visão e evidência que não se deve medir pela evidência da razão¹⁶⁴. O amor e o ódio tem boa vista para aquilo que amam ou odeiam, preferindo (ou desprezando) isto àquilo. Dizendo junto com Pascal, o amor é como o espírito de fineza, capaz de ver coisa num único relance, descortina o que está diante dos olhos de toda a gente num único olhar, sem precisar manusear, explicar e

¹⁶⁴ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 230-1; tr. esp., p. 208. Aqui, também se deve recordar a setença pascalina a respeito da primazia e autonomia das leis do coração, que são só suas e cuja clarividência o entendimento lógico-geométrico não pode apreender e compreender, conforme já indicado na nota 6.

demonstrar o que vê¹⁶⁵. É que a “essência de uma individualidade de outrem, que é indescritível e nunca surge em conceitos (*“individuum ineffabile”*), somente no amor ou no ver por meio dele brota integralmente e de modo puro”¹⁶⁶. Por esta razão, são só os amantes que possuem uma aguda mirada no objeto amado, são eles que podem ver com “objetividade” e realismo aquilo que é só superficialmente visto por muitos. É claro que o amante pode ver mais coisas que existem no ser ou objeto amado, mas, neste caso, tratam-se de ilusões, idealizações e todas as formas de degradações subjetivas do que é real e objetivo. Mas também em tais situações, o que se apreende que é o amor precisar ser vidente, para que o amante possa perder a sua clarividência, isto é, ser vítima das próprias inclinações, interesses egoístas, ideias, valorações e tudo mais que ofusca a visão. Também quando o amor não se perde nas ilusões, mostra-se a limpidez da visão do amor: o amor genuíno não deixa de ver as “faltas” concretas da pessoa ou objeto amado, mas o ama

¹⁶⁵ Cfr. B. Pascal, *Pensamentos*, fragmento 512 (Edição de Brunschvicg: 1), p. 235-37.

¹⁶⁶ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 163 tr. esp., p. 221.

com elas¹⁶⁷, porque as vê sem interesse que seja assim ou de outro modo.

Também erra a compreensão cotidiana ao confundir a clarividência do amor com a “cegueira” dos impulsos sensíveis. São estes, pois, que, ao acompanhar sempre o amor, podem limitá-lo ou detê-lo, fazendo-o “cego”. Por isto, as emoções que vão junto ao amor não são necessariamente cegas; somente o são quando se entende o amor como sendo uma “paixão” impulsiva e sensível¹⁶⁸. Nesta confusão, a visão do

¹⁶⁷ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 160; tr. esp., p. 219.

¹⁶⁸ Em si, as paixões não são sentimentos impulsivos e, assim, arrebatamentos passageiros. Por isto, seriam cegas por natureza. Pelo contrário, são atos duradouros que provém do centro profundo da alma humana. Com efeito, grandes amores necessitam de intensas paixões. Estas podem ser descritas como um olhar preferencial sobre o mundo ou uma visão unilateral, que isola e discerne determinados valores no objeto amado ou categorias axiológicas específicas, prendendo o querer humano a certos âmbitos e domínios de atividades e ação. Como tais, as paixões são uma orientação axiológica especializada que movimenta por longo tempo, de modo constante e intenso, a vida impulsiva.

amor se obscurece, já que são rebaixados a critérios subjetivos e a objetivos sensuais os atos primários do espírito, que fazem possíveis os objetos, mas também são inerentes ao amor: o tomar interesse por, ter atenção à, selecionar (no sentido de dirigir a atenção à) e preferir. Não obstante ambos os erros, por virtude da clarividência, o amor é o ato que abre os olhos do espírito. Como esta abertura acontece, porém, somente poderá ficar mais claro a partir da segunda consideração. No entanto, é importante reter que é como ato vidente do espírito que o amor adere ao conhecimento.

b) Em segundo lugar, *o amor é ascético* como o conhecimento, sabe alçar-se para acima das realidades íferas, subsumindo-as a uma esfera mais nobre. O termo ascético não se aplica explicitamente ao amor, tal como fora aplicado ao conhecimento por Scheler, no escrito *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. E, no entanto, no *Sympathiebuch*, quando se descreve o traço fundamental do amor e do ódio, é claramente expressa a ideia que estes fenômenos unicamente são intuídos quando se apreende a ideia de movimento. No caso do amor, um movimento ascensional; o ódio,

porém, movimenta-se em direção oposta:

Em primeiro lugar, o amor e o ódio não se distinguem como se o ódio fosse somente o amor à não-existência de uma coisa. O ódio é, muito mais, um ato *positivo*, na medida em que é dado de modo tão bem e igualmente um *des-valor* (*Unwert*), como no ato do amor um *valor* (*Wert*) positivo. Enquanto, porém, o amor é um movimento, o qual vai do valor mais baixo ao valor mais alto e no qual, em cada caso, relampeja o valor mais alto de um objeto ou pessoa, o ódio é um movimento oposto. Com isto, algo mais é dado, a saber, que o ódio está dirigido à possível existência do valor mais baixo (o que, como tal, é um valor negativo) e à anulação (*Aufhebung*) da existência dos valores mais altos (o que, novamente, é um valor negativo). O amor, porém, dirige-se ao pôr (*Setzung*) dos possíveis valores mais altos (o que, em si mesmo, respectivamente, à conservação dos valores mais altos, e à anulação (*Aufhebung*) dos possíveis valores mais baixos (o que, em si, é um valor moral positivo). O ódio, portanto, não é um puro 'trancar-se' ao total reino dos valores como tal; está ligado, muito mais, a um

Porém, também elas são regidas pelo amor e ódio. Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 373; tr. por., p. 36-37.

positivo dirigir a vista para o possível valor mais baixo¹⁶⁹.

As afirmações acima não só confirmam a clarividência do amor e do ódio, mas também demonstram que o amor é um movimento intencional do ato que deixa aparecer o valor mais alto (o nobre; o mais belo e o mais cognoscível; o mais sagrado); por sua vez, o ódio deixa aparecer o que é mais baixo do ponto de vista valorativo (o mais vil; o menos belo e menos evidente do ponto de vista do conhecimento; o mais profano). O amor ascende, enquanto o ódio descende – cada vez, em âmbitos diversos, mas o movimento transpassa o todo da constituição humana: dimensão vital, psíquica e espiritual.

Este movimento se dá ao modo de uma anulação (*Aufhebung*). Anular, porém, não pode ser entendido simplesmente como ato de aniquilar. Há modos diversos de anular e entre eles está o conduzir algo, subsumindo-o a outra dimensão. Subsumir é entregar, conceder, submetendo e somando o que foi entregue àquilo a que foi concedido e, ao mesmo tempo, levando este último ao uma posição mais alta. O ódio

nutrido pelo ressentimento, por exemplo, no âmbito moral, entrega ao que é vil tudo o que é mais nobre no homem, não só no interior da dimensão vital, mas também redefinindo o equilíbrio tenso entre as dimensões humanas em favor do que na constituição do humano é inferior em dignidade: o espírito em função do psíquico e este, por sua vez, em função da sensibilidade. E, nisto, pode colocar em posição superior os ditames e prazeres da esfera vital. Assim, o ódio é uma submissão, que descende, operando uma inversão para a direção oposta do “ascetismo”; em comparação com o conhecimento, que se dá no âmbito dos atos puros do eu, ódio estaria para a infundada colocação das essências a e apreensão *a priori* delas sob o jugo da realidade empírica, dando primazia aos dados contingentes da sensibilidade. O amor, porém, entrega o que é mais baixo ou que já é por si alto em valor, subsumindo-o no que é mais alto ainda, proporcionando que a *vida* humana alcance o máximo vigor de suas forças, torne-se mais intensa, segundo o sentido mais próprio de ser *vida humana*. O amor, enquanto ato espiritual, pode-se dizer, também é um ato ascético, na medida em que em realiza esta submissão ascendente. Por razão deste movimento, não obstante em filosofia a mera

¹⁶⁹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 155-56; tr. esp., p. 212.

ocorrência da mesma palavra em contextos diversos não demonstre nenhuma evidência, talvez, também este tipo de anulação ascendente é utilizada para descrever o que de há de mais nuclear no conceito de ideação: *Aufhebungs der Wirklichkeitscharakters* (suspensão do caráter de realidade) ou *Realitätsmoment selbst (für uns) aufheben* (suspender, para nós, o momento próprio da realidade do mundo)¹⁷⁰.

Como, porém, se dá este movimento ascendente-ascético? Certamente, tal ascensão não é a consequência de uma escolha arbitrária e subjetiva, consumada depois de uma comparação de valor. Se assim fosse, não haveria um genuíno ato de amor, mas uma determinação referida à vontade do sujeito ao escolher isto ou aquilo. A ascensão, que acontece no movimento do amor, possui seu ponto de partida, portanto, não da escolha seletiva, mas de outro fenômeno: a preferência. O amor acontece, é verdade, mas desde que o valor da coisa ou pessoa amada o suscite, porém, depois de ter se dado um ato de preferência entre vários objetos dados¹⁷¹. Ora, para que

irrompa o movimento do amor, é necessário que haja, primeiramente, um ato de conhecimento afetivo ou emocional, que apreenda de antemão não só valor do objeto amado, mas também algo ainda mais essencial: a possibilidade deste valor se mostrar ainda mais sua essência peculiar¹⁷². Tal modo afetivo de conhecer define o ato de preferir, que é como um distinguir, um “trazer para frente”, porque antes diversos objetos foram percebidos distintamente por meio do valor de cada um. O conhecimento afetivo, então, jamais é uma percepção homogênea e indistinta. Pelo contrário, começa com a preferência de um valor singular.

Com efeito, quando a atenção é regida pela preferência, percebem-se em primeiro plano somente algumas qualidades sensíveis, como que todas as demais se escondessem aos sentidos; conhece-se algo em detrimento de outras coisas e tanto mais as pessoas. Enfim, “as direções de nosso representar e perceber seguem as *direções* de nossos atos de tomar interesse e nosso *amor* e nosso ódio”¹⁷³. Amamos aquilo pelo qual nutrimos grande interesse, porém, não nos interessamos por nada, se

¹⁷⁰ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42, 44; tr.por., p. 50, 52.

¹⁷¹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 159; tr. esp., p. 217.

¹⁷² Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 156; tr. esp., p. 212-13.

¹⁷³ Cfr. M. SCHELER, *Libe und Erkenntnis*, 96; tr. esp., p. 45.

antes não preferimos o objeto de nosso interesse. Nada, então, seria percebido e amado, se não fosse, primeiramente, preferido. Preferir é, num relance, saber que algo é por si mesmo nobre, belo, bom, sagrado, sem que para isto seja preciso antes comparar, emitir um juízo e, enfim, selecionar. Assim, não decorre necessariamente em escolher, pois significa, antes de qualquer coisa, fazer atenção solicitamente ao que se mostrou por si mesmo como o mais alto em dignidade de ser amado, portanto, o mais valoroso, mas de tal modo que neste fazer atenção se permita que o valor do objeto amado se eleve. É essencial ao campo visual do amor, como também no âmbito moral¹⁷⁴, que bens e pessoas se mostrem por si mediante configurações axiológicas individuais e únicas numa série de eventos, cujas exigências valem senão para aquele específico e oportuno “momento” histórico. Isto significa que, em modo breve, a preferência pressupõe o relampejar do valor e do “quanto” ele ainda pode ser mais valoroso unicamente a partir das próprias potencialidades axiológicas. Pelo ato de preferência, então, o espírito abre os olhos para o relampejar do valor,

¹⁷⁴ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 351; tr. por., p. 8.

dando início ao movimento ascendente do amor. Fundamental é que o amor não fixa o olhar no que vê, mas, por sua natureza ascética, sempre vê primeiramente no visto a possibilidade de alcançar a sua essência axiológica em mais alto grau. Esta visão não é reação, pois o valor visto não é um fato meramente empírico. E, no entanto, o amor abre os olhos do espírito para o que está aí, sem se estagnar diante do que está já presente como que à mão, porque encontra este ser-aí como possibilidade de ser alto no próprio valor. Coisas e pessoas amadas são visualizadas como promessas de ser-mais o que já são; o raio do olhar do movimento do amor, pois, espreita mais além daquilo que está dado, vislumbra mais do que possui na mão¹⁷⁵. Contudo, este ver e o movimento que nele é mirado não é idealização, por exemplo, como a intenção de melhorar o objeto amado, com também na atitude “pedagógica” que tem por meta criar novos valores. Pois, em tudo isto, por serem modos de fazer desaparecer o valor anterior e mais baixo e, assim, fechar os olhos para o relampejo do (ser mais) valor dado, representa a posição *ad extra* de uma meta e conteúdo axiológico de

¹⁷⁵ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 358; tr. por., p. 17-18.

ma vontade representadora¹⁷⁶. Isto significa substituir, formalmente, o fim do movimento intencional por uma posição ou figura ideal do valor, impondo ao objeto amado o que ele *deve* ser. O amor não é nenhum imperativo categórico e, no entanto, ele diz benevolmente: torna-te aquilo que és. Assim, seria falso entender essa visão do valor que se relampeja e movimento nela mirado tanto do polo da objetividade empírica quanto da subjetividade idealista, como também da ligação *a posteriori* de um polo ao outro. Pelo contrário, o movimento ascético do amor somente aparece se mantida a unidade de um só movimento *a priori* a qualquer uma das compreensões defasadas acima. Sob a égide desta a unidade prévia, o movimento ascético-ascendente aparece, do lado do amante, como o incremento ou aumento da claridade da visão em termos de intuição e significado do objeto¹⁷⁷ (ou em termos de representativos-imagéticos, do ponto de vista do conhecimento), de outro

lado, do poder-ser-mais-alto do valor, alcançando a sua “ideal” determinação¹⁷⁸ e, com isto, apresentando-se como qualidades positivas do objeto amado¹⁷⁹.

Em todo caso, somente no *medium* do amor esta unidade é possível, isto é, somente no interior do movimento mesmo e ao longo de seu curso, pois, é nisto que os valores aparecem rumo à plenificação de sua essência¹⁸⁰. A contraprova para afirmar que o movimento encontra-se no *medium*, anterior aos polos extremos entre valores empiricamente dados e idealisticamente posicionados é a seguinte: consiste em não visualizar adequadamente o fenômeno, ao tomar o movimento do amor por aquilo que seria somente a sua consequência, a saber, uma busca por novos valores. Em síntese, no primeiro caso, a busca insatisfeita e carente de valores mais altos, já empiricamente presentes, porém, ainda não descobertos, é signo de plena falta de amor¹⁸¹. Pois, assim, o movimento do amor não seria senão o

¹⁷⁶ Para a diferença entre fim e meta ou objetivo, como também a primazia ontológica do primeiro sobre o segundo conceito, cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 53, 59-61; tr. it., p. 54, 62-64.

¹⁷⁷ Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, 96; tr. esp., p. 45.

¹⁷⁸ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 164; tr. esp., p. 222.

¹⁷⁹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 156; tr. esp., p. 213.

¹⁸⁰ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 160; tr. esp., p. 218.

¹⁸¹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 160-61; tr. esp., p. 218-19.

interesse cada vez mais intenso pelos “méritos” do objeto amado e, ao mesmo tempo, o interesse cada vez menor para as “faltas”. Mas isto, na verdade, é ilusão. Como dito, ama-se o (objeto) amado por inteiro e concretamente, sem excluir as suas “deficiências”. Ademais, se o valor buscado não for empiricamente encontrado, a busca cessaria e instauraria nada menos que a desilusão. Já em relação ao polo da idealidade formal, a busca de criar novos e mais altos valores se transforma na realização do que foi imposto como condição do amor¹⁸²: “tu *deves* tornar-te isto”, “*deves* adquirir este valor”. A imposição de uma condição não só transforma o amor em imperativo categórico, como destrói a sua essência fundamental. Com efeito, é uma lei fundamental do amor que não se exija daquilo ou daquele que se ama que tenha estes ou aqueles valores, mas sim amá-lo tal como é, com os valores e desvalores que possui. Amar sem porquê e para quê é o que rege o amor desde sua essência. No sentido de não impor nenhum dever, de lançar-se *livremente* de condicionamentos em direção ao objeto amado, sem esperar

reciprocidade, recompensa ou confirmações de projeções afetivas, o amor é, em si mesmo, indiferente. Nesta particular indiferença, por mais paradoxal que possa parecer, que o amor prefere e ama o valor que, no objeto amado, relampeja como um bem único.

c) Por razão de sua natureza espiritual e ascética, *o amor é puro ato*, não apenas, como o conhecimento, ato puro de ideação, pois é *correalização*. Para compreender esta afirmação, é necessário perceber que, até este o presente momento da reflexão, o amor e o conhecimento se encontraram, por assim, dizer em posições diferentes, porém, equiparadas. Aliás, o amor, até então, foi considerado como via e método do conhecimento. Nesta direção, enquanto se atém a uma ordem ideal se realizando conjuntamente com a consciência, então, no nível psicofísico, aquela equiparação é possível, assim como este modo de consideração do amor. No entanto, se se supõe outra ordem se realizando, totalmente independente, portanto, que se determina *a se* e *pro se*, em síntese, uma ordem espiritual – algo que já pode ser pressuposto, em certos limites, pelo conhecimento, isto é, unicamente enquanto ser-essencial do ente espiritual, logo, em termos de puro conteúdo quididativo, mas não

¹⁸² Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 161-62; tr. esp., p. 219-220.

quanto ao seu ser-existente, muito menos quanto à ausência de cisão entre a essência e a existência deste suposto objeto de conhecimento¹⁸³ – tal suposição leva a crer uma essencial inequação entre conhecer e amar. Com efeito, para tal inteleção é necessário um grau de ascese, ao qual não pode chegar o conhecimento, pois aqui não é preciso somente dizer um vigoroso não (à existência vivenciada como resistência), mas também um forte sim à existência. A existência afirmada por este sim, pois, é experimentada pelo e como centro de atos livres, que é pura atualidade (não atualidade pura de atos cognoscitivos). No centro destes atos, portanto, somente o genuíno amor pode adentrar, pois só ele é propriamente no e enquanto o *medium* de seu movimento. Por esta razão, em toda parte, o amante precede o conhecedor, não só porque o conhecimento afetivo por valores antecipa o conhecimento eidético¹⁸⁴, mas, sobretudo, porque há regiões ontológicas mais plenas ou esferas do

¹⁸³ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 96-98; trd. por., p. 128-30.

¹⁸⁴ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 81; trd. por., p. 107.

ser enquanto espírito em que somente o amor pode se instalar. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que o amor é mais clarividente e ascético que o conhecimento, pois nestas regiões se exige outro modo mais perfeito de vidência e evidência. Tais afirmações, em primeira linha, decorrem do seguinte:

Se já o ato não constitui jamais um objeto, com certeza, tanto menos o constitui a pessoa que vive na realização de um tal ato. A única e exclusiva forma de sua dação (*Gegebenheit*), pela qual se manifesta, é, muito mais, a *sua própria realização de ato* (também ainda a realização-de-ato da sua reflexão sobre seus atos) – isto é, sua realização-de-ato, no qual ela está a viver e, ao mesmo tempo, se experiencia de maneira vivaz (*sich erlebt*, vivencia a si mesma). Ou, quando se trata de outras pessoas, [tal forma de dação e manifestação será] a realização concomitante (*Mitvollzug*, correalização) ou a realização sucessiva (*Nachvollzug*) ou, ainda, a pré-realização (*Vorvollzug*) de seus atos. Também em tal correalização e, respectivamente, a realização sucessiva e a pré-realização dos atos de uma pessoa não entra nada de objetivação.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 386; tr. it., p. 478.

Aquelas esferas, então, são a da pessoa, seja a pessoa divina, seja a humana. Enquanto são o centro do espírito e na medida em que se mostram como livre realização de seus atos, nenhuma objetivação é possível¹⁸⁶. Da pessoa humana, por exemplo, até é possível objetivar tudo que lhe é corporal e anímico, mas os atos espirituais e as intenções, pelos quais seus atos anímicos são guiados, estes não são passíveis de objetivação. Com efeito, da pessoa humana se pode conhecer objetivamente e fazer imagens representativas do seu corpo físico, da unidade do seu corpo vivo, do seu eu (na medida em que o eu pode se tornar objeto e matéria da percepção interna, mesmo que tal matéria seja pura forma¹⁸⁷) e da psique ou alma que lhe corresponde singularmente. Do ponto de vista da objetivação, portanto, a pessoa é uma substância ignota. Até para o amor de outrem e para a própria pessoa, pois, a pessoa individual é algo que escapa a toda e qualquer tentativa de

¹⁸⁶ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 168-69; tr. esp., p. 228-29; *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 39; tr.por., p. 45.

¹⁸⁷ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 374-75 tr. it., p. 463.

definitiva apreensão e completa definição, quanto mais da presunção do conhecimento absoluto por objetivação. Então, resta que ela somente pode ser dada por um ato de amor e por meio de seus atos de amor – vez que são centros amorosos por excelência¹⁸⁸. Nesta perspectiva, não se trata de conhecer e amar seus valores particulares, como por exemplo, de suas qualidades, atividades, comportamentos, feitos e obras, nem a soma de todos os seus valores presentes e possíveis. E sim a pessoa mesma como sendo o valor fundamental.

Como isto seria ainda possível? Superando a perspectiva de conhecer por atos puros, para o qual ainda é indispensável a presença de objetos, as essências, pelo conhecer por puro ato, isto é, por exclusiva atualidade e (co)atuação do ato. Em outras palavras, pela participação nos atos da pessoa, o que implica correalizar, em consumir conjuntamente com ela, os seus atos de amor¹⁸⁹. Neste

¹⁸⁸ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 71-72; trd. por., p. 95.

¹⁸⁹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 166, 168-9, 219-20, ; tr. esp., p. 225, 229, 303; *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 39; tr.por., p.

sentido, o conhecer passa ser tomar parte, antes, durante e depois nos atos pelos quais a pessoa se dá a si mesma, pois aqui se encontra numa esfera em que a individualidade ou singularidade, que é traço fundamental do ser-pessoa, se constitui ao longo do ato em que se configura um conteúdo particular e todo próprio da experiência vivida. Somente assim, isto é, participando espiritualmente nos seus atos espirituais (no pensar, querer, sentir, no todo da pessoa), a pessoa se torna compreensível, sem ser jamais objetivada. Espírito, então, no seu significado mais alto, na sua ação mais vidente, na vivacidade de sua capacidade mais ascética, é (auto)compreensão. Pois, “compreender é, tanto como compreensão de atos, assim como compreensão de *sentido* objetivo, a qual é diferente de toda percepção e de modo algum fundada na percepção, o modo fundamental de participação de um ser, cuja essência é espírito, no modo singular de ser (*Sosein*) de outro espírito”¹⁹⁰. Nas esferas mais altas, então, é preciso abandonar o conhecer objetivante em favor de outro conhecer que é participação e compreensão e,

45. Veja também as páginas referenciadas na nota 57.

¹⁹⁰ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 220; tr. esp., p. 303.

portanto, possui leis e objetividade próprias. Isto somente possível como amor.

2. SEGUNDO MOVIMENTO: DO AMOR AO CONHECIMENTO

Se amor precede o conhecimento, como ficou acenado acima, então, o amor é ato fundamental, isto é, deve conformar as bases da existência humana mais profundamente que o conhecimento e trespassá-la na sua mais imediata facticidade. Esta diferença essencial já aparece, por assim dizer, no *modus operandi* do ato ascético que próprio a cada um. O amor nega para elevar o valor objetivo de cada coisa: o amor ama encaminhar cada coisa na direção da perfeição do seu valor, o que já significa, de antemão, o conhecimento e a afirmação da positividade deste valor. O amor só nega ter o valor como algo dado à mão e a cegueira humana para o (poder) ser-mais das coisas e pessoas. Por isto, a negação que define a essência do amor é ato edificativo e construtivo e, ademais, esta ação edificadora e construtiva é uma operação no mundo e sobre o mundo¹⁹¹. O amor, pois, edifica o

¹⁹¹ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 355; tr. por., p. 13.

mundo humano, elevando-o à máxima possibilidade de expressar o que é o *ethos* histórico de um sujeito individual ou coletivo. Com isto, o amor é capaz de trazer à fala a estrutura e o conteúdo da cosmovisão de um povo; o conhecimento de mundo e o pensamento de mundo de seus membros; as regras de vontade e disposição de entregar-se a certas coisas e não outras de um indivíduo, de uma raça, uma nação e determinados círculos culturais mais extensos ou mais restritos (por exemplo, de uma família)¹⁹².

De modo diverso é a negação do conhecimento, que transparece mais sob a figura de um ato supressivo e destrutivo, no sentido autêntico e fenomenológico do termo, que edificativo. Com efeito, o conhecimento diz não ao mundo *efetivo*, não obstante o faça para constituí-lo desde um horizonte prévio, isto é, para deixá-lo surgir segundo sua lei interna, universal, liberando sua estrutura arquitetônica constante e invariável. Por isto, a negação do conhecimento, numa tendência contrária ao instinto animal, é negar o que é real, o positivamente dado e fortuito. A negação do conhecimento enquanto

um ato destrutivo, então, visa senão desentranhar algo fundamental, a saber, a estrutura *essencial* de qualquer mundo possível. Deste modo, o que há de essencialmente afirmativo na negação do conhecimento é que este tem por meta elevar o espírito até a esfera “irreal” das essências. E isto é “totalmente independente de questões de visão de mundo e de questões valorativas”¹⁹³. Assim, o conhecimento, para revelar o mais imediato *em si*, paradoxalmente, deve romper com o mais imediato *para* cada homem na facticidade de sua existência, chegando só posteriormente àquilo que, pelo e no amor, já aparece de modo mais imediato e concreto, porém, segundo as regras de preferência e ao modo do conhecimento por valor: a transcendência do espírito enquanto abertura de mundo.

Se, em última instância, o que entra em questão é a determinação da essência humana como espírito e o que o constitui essencialmente desde a sua abertura, então, no seio desta inequação “operacional” entre amor e conhecimento, é preciso ir mais aquém e ali supor uma diferença de cunho ontológico pela qual o amor se

¹⁹² Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 357; tr. por., p. 15.

¹⁹³ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr. por., p. 53.

impõe como ato fundamental. Deste modo, o “amar algo” constitui o ato primeiro em que se fundam todos os demais, pelos quais um objeto o espírito apreende um objeto possível e ao longo dos quais este se torna pleno de significado¹⁹⁴. Na base dos atos intelectivos, volitivos, imaginativos, por exemplo, encontra-se o movimento do amor (e do ódio) e a estrutura intencional que mediante ele configura a existência de cada homem ou cada povo ou nação. Por conseguinte, o amor é princípio, conquanto, do início ao fim, rege a abertura do existir humano para as coisas e pessoas. É ato primigênio, no sentido que é ato generativo do homem, na medida em que, em base dos atos amorosos, a sua essência não se dá a ele mesmo, primeiramente, na interioridade enclausurada da percepção de si para si mesmo como *ego*, mas sim na transcendência de si em direção ao que lhe rodeia:

(...) o amor foi sempre para nós, ao mesmo tempo, o acto primigênio, pelo qual um ente – sem deixar de ser este ente limitado – se abandona a si mesmo para, enquanto *ens intentionale*, participar e ter parte no ente, mas de modo que eles não se tornem quaisquer partes reais um do outro. Por isso, chamamos “conhecer” – esta

relação de ser – pressupõe sempre este ato originário: um abandonar-se a si e a seus estados, os peculiares “conteúdos de consciência”, ou um *transcendê-los* para, segundo a possibilidade, chegar a um contato vivencial com o mundo. E o que efetivamente denominamos “real” pressupõe, antes de mais, um ato do querer realizador de qualquer sujeito; mas este ato de vontade pressupõe um amor que lhe antecipa, lhe faculta orientação e conteúdo. Portanto, o *amor é sempre o despertador do conhecimento e do querer – sim, a mãe do espírito e da própria razão*¹⁹⁵.

Em razão deste estatuto fundamental dos atos amorosos, deve-se partir do amor para conhecer quem é o homem, compreendê-lo na sua essência a partir dos atos pelos quais seu espírito transcende e se expressa, assim como para determinar o conhecimento em sua origem, possibilidades e limites. Não é, portanto, por meio da crítica das possibilidades do conhecimento segundo os interesses e os limites da razão que se deve partir para saber quem é o homem enquanto o ente capaz de julgar, querer e contemplar, pois estes limites e possibilidades da razão já foram antecipadas por aquilo que o amor deseja e prefere conhecer – e recorde-se segundo o valor que

¹⁹⁴ Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, 95-96; tr. esp., p. 44-45.

¹⁹⁵ M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 356; tr. por., p. 14.

provém das coisas mesmas e não limites e possibilidades determinadas *a priori* pelas vivências humanas, muito menos ainda pelos conceitos operativos prévios na forma de funções do entendimento. Este primado, então, se deve em razão de que amor, como ato espiritual e fundamental, instalar uma ordenação estrutural na existência humana, estabelecendo um conjunto de fins e bens a que o espírito humano se abre. Deste modo, é o amor que, primeiramente, está a destinar a existência de cada ser humano em conformidade ao modo em que ele livremente se determina segundo suas escolhas, preferências e julgamentos, conformando a sua personalidade¹⁹⁶. Por conseguinte, é também o amor que delimita o seu posicionamento moral no mundo. Por fim, em seu primado, o amor circunscreve o mundo circunjacente do homem, na medida em que suas, paixões, preferências e repulsas definem o que será realmente notado, percebido e, assim, preencherá efetivamente a totalidade da ambiência que o rodeia.

¹⁹⁶ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 352-53; tr. por., p. 3-4, 9-10. Inclui a argumentação a seguir no presente o parágrafo.

Respeitando o duplo significado em que o conceito *ordo amoris* é empregado na fenomenologia de Scheler, pode-se dizer que tal primado do amor possui tanto um significado normativo quanto fático-descriptivo¹⁹⁷. Enquanto um conceito normativo, *ordo amoris* delimita a condição de possibilidade do agir ético. Não se trata, em primeira linha, de definição de normas que regulem as preferências e o querer humano, mas sim de saber que tal estabelecimento pressupõe o fato que a vontade, em seu querer, está previamente delineada pelo (des)conhecimento da ordem de precedência das coisas amadas e amáveis e a hierarquia das mesmas. Se o homem age segundo o amor e o conhecimento que respeita o valor intrínseco e particular de cada coisa e reconhece a hierarquia dos caracteres amáveis dentro da ordem estabelecida por estes valores, relevando-a de modo justo em cada época e para cada povo, esta é uma questão central para a ética. No entanto, deve-se enfatizar que, em primeira instância, a norma para o posicionamento moral do homem no mundo não se fundamentam em leis uniformes, definidas por princípios

¹⁹⁷ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 347-48; tr. por., p. 2-3.

abstratos enquanto fatos puros da razão, mas sim que tem as suas raízes nas leis essenciais e constantes da ordem de precedência e preferência em respeito aos aspectos axiológicos, porque anteriormente à representação dos bens últimos e fins formais do agir humano se encontra a intuição *a priori* de uma ordem e hierarquia de valores, experimentáveis como qualidades materiais¹⁹⁸. Neste sentido, o amor possui um primado ético em relação ao conhecimento.

A elucidação do componente ético que inerente à modalidade de conhecimento próprio à filosofia¹⁹⁹ bem exemplifica tal primeiro modo de conceber o primado do amor. Ora, como acenado, filosofia é movimento ascendente que possui como meta e objeto um ser absoluto. Tal movimento não é possível se o cerne da pessoa não tende ao valor e ao ser absolutos, de tal modo que toda a esferas de ser relativos e contingenciais sejam colocadas em segundo plano. Deste modo, é pelo amor que o homem é alçado ao ser

absoluto, para além de objetos que existem somente relativamente ao homem. Todavia, neste movimento, embora primário, o amor não está só. Necessita que este amor ao ser absoluto seja acompanhado pela humildade, a qual, por meio do aviltamento do orgulho natural e “humilhação” do eu natural, faz perceber que a manutenção dos essenciais liames entre eu psicofísico e a restrição do ato cognitivo aos modos existenciais contingentes representam um aprisionamento do conhecer ao plano dos dados fortuitos ou da existência casual e, assim, sério impedimento para corresponder à exigência de conhecimento evidente por essências. Pelo amor humilde, portanto, se cumpre uma necessária condição para o conhecimento filosófico: que o conhecer se aliene do âmbito psicofísico do conhecimento com suas conexões categoriais específicas e se dirija rumo às essências. Nisto, o amor é força motora para um segundo ato que também lhe acompanha, a saber, o autodomínio. Por meio deste, os impulsos pulsionais são retidos, quebrando a concupiscência natural e criando a condição moral para a perfeita adequação do conhecimento enquanto plena captação intuitiva da doação dos conteúdos quididativos do mundo. Assim, o amor, ao ser acompanhado da humildade e autodomínio, é condição de específico

¹⁹⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 37-38, 39-40; tr. it., p. 35, 38.

¹⁹⁹ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 89-90; trd. por., p. 118-20.

conhecer, cujo tender para um ser absoluto, se falta este componente ético enquanto condição *a priori*, dissolve-se e se aniquila no egocentrismo, no relativismo, no vitalismo e no antropocentrismo.

Mas o conceito de *ordo amoris* é também descritivo e nesta direção também se deve entender o primado do amor em relação ao conhecer. Como tal, o conceito descritivo revela que “o homem, antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens*, é um *ens amans*”²⁰⁰. Nesta perspectiva, não se trata da estreita ligação dos anseios e querer humanos que determinam o agir humano com a regras de preferência e preterição dos valores com que as coisas se anunciam no mundo humano. Antes, diz respeito às “linhas fundamentais do ânimo”²⁰¹ do homem, ao “cerne do homem enquanto ser espiritual”, “a fonte originária que alimenta secretamente tudo que deste homem emana”, “o elemento primigênio” que constitui o destino do homem e de uma comunidade, o seu mundo moral e a composição do seu ambiente natural, em síntese, “a totalidade do possível

de se tornar o que a ele e *somente a ele* pode acontecer”. Sob a força destas expressões, apreende-se que o amor é a estrutura mais simples da pessoa humana com os seus fins mais elementares, a partir do qual o ser humano existe na unidade e integralidade de seus atos. Deste modo, por detrás de toda expressão cultural, de todas as obras do espírito, em todas as práticas e costumes, ações morais, cosmovisões, enfim, de tudo em que a transcendência do espírito humano vem à fala enquanto abertura de mundo e elevação do homem como ele mesmo deve-se procurar a estrutura e hierarquia de fins que é determinado por uma ordenação do amor.

Entre outras consequências, isto mostra que, neste plano ontológico e em virtude dele, os componentes representativos se assentam sob os componentes axiológicos²⁰². A reta compreensão do sentido do fluxo dos sentimentos e dos estados emocionais da vida anímica, pelos quais se revela a situação afetiva de um ser humano, bem mostra esta primazia do dado axiológico sobre representativo. Os sentimentos, com efeito, não são o resultado das representações dos objetos feitas mediante o pensar e o

²⁰⁰ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 356; tr. por., p. 15.

²⁰¹ M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 348; tr. por., p. 3. Inclui as expressões apresentas a seguir.

²⁰² Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 54-55; tr. it., p. 56-57.

perceber, mas da harmonia com as orientações do amor e ódio com as coisas experimentadas no mundo, revelando êxito ou fracasso nestas experiências ²⁰³. Um homem, por exemplo, alegra-se porque, no agir e no querer, toma “posse” de algo que ama ou se vê afastado ou privado do que detesta, não, portanto, porque se faz presente a ele algo que é representado como agradável. Em primeira instância, então, os estados emocionais não são suscitados pela representação do prazer ou do desprazer, mas sim pela atenção aos valores e são relacionados ao dado fenomênico que as experiências cotidianas correspondem ou não aos rumos dados pelo amor e ódio. Assim, os sentimentos são muito mais dependentes dos interesses que são dados antes de quaisquer representações que das imagens dos objetos que delas advém. É que “o interesse codetermina constantemente o facto da representação do objeto, enquanto o sentimento de prazer ou desprazer, produzido pelo objeto, depende da qualidade daquele interesse, da natureza do seu amor e ódio” ²⁰⁴. Depois, o fato que uma tendência que possui por fim o sentimento de prazer, por exemplo,

²⁰³ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 371; tr. por., p. 34.

²⁰⁴ M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 372; tr. por., p. 35-36.

por um alimento, isto não significa que o conteúdo mais imediato do fim não seja o prazer, mas sim o valor pelo qual este sentimento pode se constituir ²⁰⁵, isto é, antes de ser aprazível, o alimento é algo preferido ou detestado. Ademais, nem todo sentimento precisa de um objeto definido. Como ficariam, pois, os estados emocionais suscitados pela angústia, em que nada de externo no mundo aparece como objeto representado como causa e algo especificamente angustiante? Em todo caso, os sentimentos são apenas ecos das experiências de mundo, orientadas em modo primordial pelos rumos do amor e do ódio; ou são sinais da relação de conteúdos representativos com o êxito ou fracasso nas realizações dos valores do amor e do ódio, certo, estabelecida a partir destes últimos. Contudo, aqui, esta afirmação é apresentada apenas como indício. É necessário, pois, demonstrar em maiores detalhes e precisão que as tendências originárias, bem como os orientamentos e os fins a elas imanentes, dependem muito mais dos valores pelos quais o homem são atraídos no amor ou pelos quais o homem, no ódio, experimenta uma repulsa e, conseqüentemente, que o

²⁰⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 56; tr. it., p. 59.

fluxo das tendências não é regido pela representação de conteúdo dos objetos ao serem percebidos, desejados ou julgados. Antes, tais tendências que constituem o *ordo amoris* de um homem nascem do centro do eu e, nesta independência de critérios psicofísicos, são elas a reger as imagens que o homem faz das coisas, de tal modo que adequação ou não destas imagens só podem ser medidas por critérios axiológicos. Nisto, o primado fáctico-descritivo do amor poderia vir à tona com maior evidência.

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004; tr. por. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Mundo – finitude – solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006; tr. por. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROMBACH, H. *Phänomenologie der gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg / München: Alber, 1980.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. GW 2. Bonn: Bouvier, 2000; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Milano: San Paolo, 1996.
- SCHELER, M. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: _____. *Vom Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. GW 3. Bonn: Bouvier, 2007. p. 33-147; tr. por. *O ressentimento na construção das morais*. In: SCHELER, M. *Reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2012. p. 43-182.
- SCHELER, M. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedigung des philosophischen Erkennens*. In: _____. *Vom Ewigen im Menschen*. GW 5. Bonn: Bouvier, 2007. p. 61-99; Tr. por. *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento*. In: _____. *Do eterno no homem*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco: 2015. p. 81-132.
- SCHELER, M. *Liebe und Erkenntnis*. In: _____. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. GW 6. Bonn: Bouvier, 2005. p. 77-98; tr. esp., *Amor y conocimiento*. In: SCHELER, M. *Amor y conocimiento*. Madri: Palabra, 2010. p. 11-48.
- SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. GW 7. Bonn: Bouvier, 2005. p. 7-258; tr. esp.; *Esencia y formas de la simpatia*. Buenos Aires: Losada, 1943.
- SCHELER, M. *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*. GW 7. Bonn: Bouvier, 2005. p. 259-330.
- SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In: _____. *Späte Schriften*. GW 9. Bonn: Bouvier, 2008. p. 7-71; tr. por. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- SCHELER, M. *Ordo Amoris*. In: _____. *Schriften aus dem Nachlaß. Zur Ethik und Erkenntnislehre*. GW 10, Band I. Bonn: Bouvier, 2000. p. 345-76. tr. por. *Ordo*

amoris, p. 24-25. Disponível em:
<<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 26
jul. 2016.

Submetido: 31 de julho 2017

Aceito: 09 de agosto 2017

A noção de ego na obra de Sartre

The notion of ego in Sartre's work

Prof. Dr. Simeão Donizetti Sass²⁰⁶
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO

O presente ensaio analisará três obras de Sartre, *La Transcendance de l'ego* (1936), *L'Être et le néant* (1943) e *Cahiers pour une morale* (1983). Tentaremos demonstrar que esse percurso é, ao mesmo tempo, a evolução e a manutenção de algumas teses enunciadas na primeira obra. Identificaremos alguns dos objetivos da filosofia sartriana, tanto na moral quanto na política, revelando o papel central do Ego nessa discussão, e, por fim, identificaremos as consequências morais de uma nova concepção da consciência, do ego e da reflexão edificadas por Sartre ao longo de sua trajetória.

PALAVRAS CHAVE

Ego; Espontaneidade; Solidariedade.

ABSTRACT

The given essay will analyze three of Jean Paul Sartre's Works: *La Transcendance de l'ego* (1936), *L'Être et le néant* (1943) and *Cahiers pour une morale* (1983). We will demonstrate that this path is, at the same time, evolution and maintenance of some already stated thesis of the first piece. We will also identify some objectives of Sartre's Philosophy, regarding moral and political issues, revealing the main role of Ego in this discussion. Finally, we will trace the moral consequences of new concepts of consciousness, Ego, and the reflection Sartre identifies throughout his trajectory.

²⁰⁶ E-mail: simeao78@gmail.com

KEYWORDS

Ego; Spontaneity; Solidarity.

INTRODUÇÃO

O conceito de ego ocupa um lugar de destaque na filosofia ocidental. Sobretudo a partir do pensamento moderno, tornou-se tema obrigatório. O pensamento francês o tomou como objeto de discussão de forma aprofundada e até polêmica. A máxima “penso, logo existo”, cunhada por Descartes, assumiu ares de verdade indubitável. O pronome eu, frequentemente, é subentendido como presença indispensável na compreensão da fórmula cartesiana, ou seja, todo pensamento é fruto de um ego reflexivo. Fato que leva a crer que toda atividade de pensamento é necessariamente reflexiva. Retomando uma frase de Alain, “saber é saber se sabe”, podemos afirmar que a máxima cartesiana sintetiza atividade reflexiva.

Outro lugar comum na interpretação dessa máxima é identificar consciência e ego. Em outras palavras, só há ego se ocorre a reflexão e vice-versa. Por conseguinte, consciência, ego e reflexão tornam-se sinônimos. O pensamento moderno explorou todas as perspectivas dessa teoria. De

Descartes a Nietzsche, tal conceituação oscilou entre a verdade e o erro. Outro fator comum nessas análises foi a identificação entre ego e consciência moral. A reflexão transformava-se em culpa, o exame de consciência reproduzia o processo de atribuição de culpa exatamente porque o termo consciência opunha-se a inconsciência. Se a primeira é a memória do pecado, a segunda surge como esquecimento de todo erro cometido. Algumas etiquetas foram produzidas a partir dos filósofos que tomaram esse tema como objeto de suas reflexões. Idealismo, racionalismo, subjetivismo, filosofia da consciência, moralismo, e tantos outros rótulos, foram afixados em filósofos que abordaram o tema em questão. Defender o cogito como ponto de partida filosófico representava a assunção do cartesianismo oficial.

A fenomenologia lançou novas luzes sobre essa discussão. Husserl renovou o cartesianismo recolocando-o no centro do debate epistemológico e metodológico da filosofia contemporânea. A filosofia de Husserl, como toda corrente renovadora, foi interpretada de diversas maneiras, umas mais ortodoxas, outras menos. Nosso objetivo, neste ensaio, é discutir a posição de Sartre acerca do debate.

Ele afirma que sua filosofia não usa conceitos, mas *noções*. Tal distinção epistemológica aproxima-o de uma visão da filosofia que não quer ser como as ciências naturais, baseada em leis e normas, mas em uma atitude compreensiva e aproximativa, herança da fenomenologia que pretendeu ser uma filosofia rigorosa sem reeditar o positivismo comtiano. Daí a diferença que fazemos entre a *noção* sartriana e o *conceito* de ego forjado ao longo do pensamento moderno, que ainda persiste no pensamento contemporâneo. A noção sartriana de ego é uma tentativa de repensar a teoria conceitual do ego. Como veremos, tal tentativa leva Sartre para bem longe do cartesianismo ortodoxo. Sem, contudo, recair e irracionalismos, preocupação constante do existencialista francês.

Tomaremos como objeto de análise três obras, *A transcendência do ego* (1936), *O Ser e o nada* (1943) e *Cadernos para uma moral* (1983). Tentaremos demonstrar que esse percurso é, ao mesmo tempo, a evolução e a manutenção de algumas teses enunciadas na primeira obra. Identificaremos alguns dos objetivos da filosofia sartriana, tanto na moral quanto na política, revelando o papel central do Ego nessa discussão, e, por fim, identificaremos as consequências morais de uma nova concepção da

consciência, do ego e da reflexão edificadas por Sartre ao longo de sua trajetória. Devido aos limites do estudo, não teremos tempo de abordar as críticas de Sartre a Husserl. Enunciaremos somente as suas justificativas, reservaremos a outro estudo a especificação do debate entre Husserl e Sartre.

O percurso que escolhemos revelará três momentos da teoria sartriana do ego. O primeiro abordará a sua condição transcendente, o segundo a sua estrutura circular e o terceiro a sua condição libertária. As duas primeiras obras enunciadas, foram estudadas de forma mais ampla e aprofundada, a terceira, por ser póstuma, ainda não foi descoberta pelos estudiosos. Poucas pesquisas abordam suas teses e um espectro significativo de intuições importantes ainda solicita trabalho de elucidação. Um aspecto importante dessa análise histórica e conceitual é identificar a continuidade do projeto enunciado na obra *A transcendência do ego*; essa perspectiva, por si só, já desperta um grande interesse. Ela rebate uma acusação muito comum e infundada de que Sartre é um pensador idealista e, ao mesmo tempo, dualista. A teoria sartriana do ego, elucidada adequadamente, esclarece um equívoco iniciado ainda nos anos 40, pela interpretação de Merleau-Ponty,

consagrada nas páginas finais de *A Fenomenologia da percepção* (1945). Análise dessas críticas foram feitas por mim em estudos anteriores; assim, não voltaremos a eles.

Ao estudarmos atentamente a reflexão sartriana voltada para o estudo do ego, identificamos uma teoria muito bem urdida, que tem como um de seus objetivos fundamentais criticar a chamada filosofia da intimidade, muito comum no início do século 20, na França. Um dos autores mais lembrados nessa crítica é Bergson. Sartre dedica a ele vários estudos, em várias obras de sua produção intelectual. É importante deixar claro que ele não recusa a teoria bergsoniana em sua totalidade; ele a circunscreve ao plano daquilo que denomina psíquico. A perspectiva psíquica da existência humana, enunciada ao longo de várias obras de Bergson, para Sartre, continua válida, assim como sua teoria das emoções, esboçada na obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932). A objeção fundamental feita a Bergson é de que o eu, oscila entre a perspectiva dinâmica movente e a de um ser pleno. Hora ele aparece definindo a pessoa, e em outros momentos, inserindo-a no fluxo da duração. Ou seja, a pessoa seria um ser total ou movente inacabado, se ambos os fatos, como isso seria

possível? Além, disso, faltaria a Bergson, uma visão mais acurada da relação entre política e sociedade, entre a tensão constante identificada na relação de cada pessoa consigo mesma e com a sociedade que a circunda. Estabelecer a distinção entre eu profundo e o eu superficial não bastaria, segundo Sartre, para evitar os equívocos do solipsismo. Nem a teoria do Herói, esboçada nas *Dois fontes* resolveria o problema da existência fática da relação entre seres humanos em sociedade. Os conflitos sociais não poderiam ser resolvidos a partir da instauração de novos valores inspirados por pessoas excepcionais. Faltaria uma efetiva transformação da sociedade. A teoria bergsoniana do eu profundo/superficial, nesse contexto, somente explicitaria uma cisão na pessoa, não a superação dessa cisão. Assim, o eu seria um fluxo de emoções, fato que pode ser visto como uma definição possível da psique, mas ele não seria a síntese totalizante chamada pessoa, necessária correlação entre interioridade e exterioridade. Nessa crítica sartriana da vida interior e da consequente exclusão da política, estaria o campo incompleto da teoria bergsoniana. Ontologia, moral e política solicitariam uma reorganização, que inexistente na obra

de Bergson. Mas, não trataremos desse debate nesse estudo. Tentaremos elucidar a posição de Sartre.

Para tanto, é preciso identificar as principais teses e os ajustes empreendidos ao longo do percurso. É preciso também identificar o que Sartre quer evitar. Na obra *A transcendência* recusa-se o solipsismo, em *O Ser e o nada*, critica-se a pessoa desconectada do mundo e nos *Cadernos* o ego como coisa em-si, como retificação da pessoa.

Compreender as críticas ajuda-nos a esclarecer também os equívocos das interpretações dos adversários de Sartre. A conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946), causou muitos estragos ao seu pensamento. Não porque suas teses sejam equivocadas, mas porque elas não foram devidamente explicitadas. Por ser uma conferência idealizada para o público leigo, Sartre simplificou em demasia suas articulações conceituais. Isso foi usado por seus adversários para classificá-lo como um pensador sem rigor e ingênuo. As críticas de Heidegger a essa conferência reforçaram tais equívocos. Para aqueles que comparam as teses dessa conferência com os escritos filosóficos sistematizados, fica evidente que as críticas desconhecem os fundamentos teóricos. É preciso, sobretudo, retornar aos textos, trabalho relegado

aos interessados em esclarecer os equívocos e refutar teses absolutamente inexistentes em seu discurso. A mais usual crítica feita a Sartre é a de ser um defensor do subjetivismo, da subjetividade isolada do mundo, hipostasiação do sujeito. Nada mais equívoco que isso. O estudo da noção sartriana de ego revela a fragilidade dessa crítica. Revela também que ela é uma caricatura débil do pensamento existencialista francês. Ela desconsidera os ganhos que a fenomenologia representou para o debate. Ignora igualmente que Sartre, ainda nos anos 30, criticava Husserl por defender o eu transcendental. Para Sartre, a consciência é um campo transcendental impessoal, mas não a *possuidora* do ego, tampouco a produtora de eu transcendental. Para Sartre, Husserl não se manteve fiel ao princípio da intencionalidade quando fez uso do conceito de ego transcendental. Se fosse possível construir uma metáfora espacial, seria admissível afirmar que a consciência circunscreve o ego, mas, jamais o contrário. A consciência não existe porque cada pessoa tem um ego, ela existe não para produzir o ego, mas para intencionar o mundo. A intencionalidade não é fruto do ego. Ela é a essência da consciência. O ego é objeto de reflexão *para* a consciência. Isso ocorre pelo simples fato de que a

fenomenologia ensinou que é possível a existência de uma consciência irrefletida. Esse é o ponto inicial que deve ser lembrado contra tais críticas. Se a consciência pode ser irrefletida ou reflexiva, isso significa que o inconsciente é uma tese que não se sustenta. Mas isso significa também que há ato intencional sem o *a priori* da atitude reflexiva. Se essa explicitação se fizesse presente nas críticas a Sartre, elas deixariam de fazer sentido. A atitude irrefletida da consciência dilui tanto o conceito de inconsciente quanto a exclusividade da reflexão. Após esses esclarecimentos iniciais, retomemos as teses centrais.

1. A TRANSCENDÊNCIA DO EGO

Essa obra foi a primeira publicada por Sartre nos anos 30, ela foi contemporânea do romance *A Náusea* (1938). As duas obras guardam profundas relações teóricas ligadas à noção de intencionalidade da consciência. As considerações finais da *Transcendência* sintetizam algumas intuições tipicamente sartrianas. A consciência, um campo transcendental impessoal, revela-se como a realidade fundamental de todo ser humano. Essa consciência, contudo, estrutura-se pela

intencionalidade. Não é porque a pessoa tem um ego que ela é consciente, ao contrário, a existência espontânea dessa pessoa caracteriza-se pelo ato intencional. O ego passa a ser um objeto, dentre outros, para a consciência. Tal tese inválida críticas de filósofos que insistiram em apregoar a supervalorização da subjetividade e a eliminação da objetividade no pensamento de Sartre. Contra as teses que defendiam a existência material de um ego coisista, inspirados pela psicologia associacionista ou naturalista, Sartre esvazia a consciência de todo conteúdo. Contra a orientação transcendental do ego, Sartre situa a consciência como um dos polos da relação com o mundo. Tal concepção, visa abandonar a convicção de que todas as atividades cogitantes são acompanhadas necessariamente pelo ego, como se fossem frutos de sua atividade. Sartre tenta demonstrar que o ego é o resultado da atividade reflexiva da consciência, ele se torna um objeto *para* consciência. Além disso, Sartre descreve o ego como uma síntese de atos, qualidades e estados. Ele insere dois termos fundamentais nessa exposição: o *Je* e o *Moi*. O *Je* envolve as ações humanas em sua relação com o mundo, o *Moi* constitui a perspectiva reflexiva dessas ações. É importante ressaltar,

contudo, que a condição ativa do ser humano representa também a perspectiva “coagulante” que tal condição envolve. A historicidade das ações envolve tanto o aspecto transiente de sua realização quanto a dimensão social dessas ações. Exatamente porque todo ser humano existe no mundo, o sentido de suas ações não é decifrado ou enunciado somente por seu autor. Sartre imprime à noção de ego um certo caráter de *papel social*. É por isso que o ego envolve a objetividade da ação, ele é a dimensão em-si da consciência. Mas ele não pertence somente ao seu suposto Senhor, ele é a objetividade da pessoa porque mundano.

Uma segunda consequência muito relevante da teoria sartriana do ego, nessa elaboração primeva, é a sua incipiente teoria das emoções. Da mesma maneira que não posso dizer que tenho um ego, não posso dizer que sou o dono de minhas emoções. Se a consciência foi purificada de todo o conteúdo, se ela é um nada de conteúdo, se toda perspectiva coisista foi eliminada de sua definição, nada pode haver na intencionalidade da consciência que seja *a priori* dado como conteúdo. A consciência não existe como um cofre, nem como um arquivo. Ela é um movimento, não é coisa ou o resultado único de um cérebro, embora não exista fora de um corpo. Bergson já esclarecia que não

há pensamento sem cérebro, mas que todo pensamento é muito mais que atividade cerebral. A consciência envolve todo o ser humano. Ser humano, para Sartre, significa existir na forma da consciência, *espontaneidade* que intenciona o mundo circundante. Esse ser é tanto corpo quanto consciência, é possível falar de consciência/corpo em Sartre. Se a consciência não é um invólucro, se os atos humanos são uma relação de mão dupla entre o autor e o mundo, tudo o que é humano ressoa esse *vai e vem*. Assim, o ódio, o amor, as chamadas emoções, para Sartre, perdem a sua condição de afecção. Elas não são coisas que contaminam o interior do ser humano como doenças. As emoções são relações que cada ser humano estabelece com os outros, no mundo. As emoções se fazem e se desfazem ao sabor das situações. Não sou covarde ou corajoso, *faço-me*, construo minha personalidade sendo aquilo que faço. Portanto, não tenho ego e não sou dono de minhas emoções. Assim, a espontaneidade da consciência revela-se como o modo de ser fundamental do homem. O ego lhe dá uma certa consistência advinda dos juízos sociais. Esse ego, contudo, não é um caráter imutável, ele pode ser recusado, contestado, o veremos futuramente. O ego é um construto pessoal e social.

A terceira característica que destacamos da *Transcendência*, é o aspecto programático de suas palavras finais. Sartre diz:

E a relação de interdependência que essa [consciência absoluta] estabelece entre o eu/moi e o mundo basta para que o eu/moi apareça como 'em perigo' perante o mundo, porque o eu/moi (indiretamente e por meio dos estados) tira do mundo todo o seu conteúdo. Não falta mais nada para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas (SARTRE, 2003, p. 87)²⁰⁷

Tais afirmações deveriam servir de respostas às críticas dos adversários de Sartre. Se a consciência é absoluta, isso se deve ao fato de que ela é um movimento incessante do intencionalizar o mundo. Isso não significa que o ser humano é sempre reflexivo. A intencionalidade, como sabemos, é a essência da consciência. Mas essa intencionalidade se dá sob dois modos fundamentais, a vivência e a reflexão. Na verdade, vivência é muito mais "comum" que atividade reflexiva na vida concreta de cada ser humano. O absoluto da consciência

não é somente a sua atividade cogitativa filosófica, como se o ser humano sempre fosse uma realização perfeita ou imperfeita do ideal filosófico. Não vivemos o tempo todo tentando descobrir verdades indubitáveis. Simplesmente vivemos. Se tomamos tal vida como objeto de reflexão, tal o movimento é *a posteriori*. Não há o *a priori* da reflexão na filosofia sartriana. A filosofia concreta que ela defende tenta efetivar a verdade da máxima "a existência precede a essência", como muito bem explicitou Heidegger em sua carta sobre o humanismo, num sentido bem distinto daquele dado pelo autor de *Sein und Zeit* (1927). Para Sartre, a existência é concretude histórica, não a forma da interpelação do Ser.

A moral e a política, que para Sartre são inseparáveis, somente podem ser fundamentadas na relação intrínseca e *correlacional* entre o homem e o mundo. Essa relação deve ser constante e não pode recair unicamente sobre um dos polos. Não é o homem que cria o mundo, não é o mundo que determina absolutamente cada ser humano. *Somos aquilo que fazemos daquilo que fazem de nós*. Esse "vai e vem", esse relacionamento recíproco, não pode ser abandonado ou esquecido, senão, recaímos nos dogmatismos e nos determinismos.

²⁰⁷ Todas as traduções das obras de Sartre são de nossa autoria.

Tais críticas valerão também quando Sartre avaliar as consequências do freudismo e do materialismo mecanicista. Pois, nos dois casos, o homem passa a ser fruto de forças internas ou externas determinantes e impessoais. Como se estivessemos no plano da física newtoniana. O homem passa a ser *agido*, eliminando, assim, a sua espontaneidade. Tais consequências explicitadas por Sartre rebatem as interpretações caricaturais feitas por críticos ao longo das últimas décadas.

O Ser e o nada

A discussão acerca do conceito de ego, abordado a longo da história da filosofia, ganha destaque na obra *O Ser e o nada*, tendo como objetivo avançar e esclarecer alguns pontos apresentados na *Transcendência*. Se objetivo, na obra anterior, era evitar o solipsismo, essa intenção é aprimorada com a teoria sartriana da pluralidade das consciências. A elaboração de uma ontologia que distingue o ser e o homem, em outras palavras, o modo de ser distinto em cada um desses seres, solicita a abordagem da relação entre dois seres humanos, entre dois seres que vivem ao modo do ser para-si. Sartre erige uma noção para descrever o modo de ser do para-si que vive em sociedade, não só envolto por coisas, mas também por

seres iguais a ele. Essa noção denomina-se ser-para-outrem. Essa noção é flagrantemente negligenciada pelos críticos de Sartre. O alegado dualismo não se sustenta diante da teoria sartriana que situa a necessária correlação entre o para-si, o em-si e o ser-para-outrem. Na verdade, Sartre considera essa última noção uma estrutura do ser para-si, mas ela guarda características próprias, dentre as quais, a necessária assunção da existência fática de outrem. Retomando a noção existencial de situação, Sartre pensa a subjetividade humana a partir da noção de *ipseidade*. Tão noção somente existe em correlação com a situação concreta mundana. Na Segunda parte de *O Ser e o nada*, Capítulo Primeiro, Seção V, intitulada "O eu/moi e o circuito de ipseidade", Sartre afirma categoricamente que "o ego não pertence ao domínio do para si" (SARTRE, 1943, p. 142).

Tal tese desencadeia várias consequências. Primeira, o ego unifica as *Erlebnisse*, as *vivências*, e pertence ao *em-si*, ou seja, o ego aparece como um existente do mundo, não como *da* consciência. Segunda, é a consciência, em sua ipseidade fundamental, que permite a aparição do ego como fenômeno transcendente dessa ipseidade.

Nas palavras de Sartre,

Assim, desde quando ela surge, a consciência, pelo puro movimento nadificante da reflexão, se faz *pessoal*: porque aquilo que confere a um ser a existência pessoal, não é a posse de um ego - que é somente o *signo* da personalidade - mas é o fato de existir para si com a presença a si (SARTRE, 1943, p. 143).

Com esse esclarecimento, fica evidente que a *ipseidade* é o movimento reflexivo que toma como objeto a *presença a si*. Isto é: “sem mundo, nada de ipseidade, nada de pessoa; sem ipseidade, sem a pessoa, nada de mundo”, (SARTRE, 1943, p. 144), porque a palavra mundo somente se faz com a presença do ser humano, sem ele, aquilo que chamamos mundo seria a coleção de objetos em um espaço. A estrutura do circuito de ipseidade é ilustrada por Sartre com a descrição de uma pessoa que sente vergonha de outra por ter sido flagrada praticando uma conduta reprovável. A vivência da vergonha ressalta a experiência de ser visto. O exemplo dado por Sartre é o de ver pelo buraco da fechadura uma cena íntima que se passa em um quarto de hotel. Nela compreendemos a passagem do *je* (eu irrefletido) ao *moi* (eu reflexivo). A presença alienante do para-si surge nessa experiência cotidiana de ver e

ser visto por outra pessoa. A alienação da consciência é o tema central aqui porque ela é vivida como interferência de outrem em meu ser, em minha liberdade. Ser visto e testemunhado como autor de ato reprovável é ser atingido no âmago do próprio ser, é ser posto “em perigo”.

Tal conclusão nos leva a compreender que a teoria da alienação da consciência é a prova existencial da presença de outrem. Não como um ser que eu instituo, mas como ser que me testemunha, interferindo em minha liberdade, adentrando meu ser. A existência de outrem ganha estatuto de evidência por ser constatada em uma situação passível de ser comprovada por qualquer pessoa. Essa prova não exige demonstrações rebuscadas. Constato a presença de outrem concretamente por ser visado de fora, por um ser que não sou e que tem liberdade própria. Assim, completa-se a crítica do solipsismo. Um ser esvaziado de intimidade solipsista constata a própria existência ao ser visado e manipulado por outra pessoa. Existo para outrem mesmo contra minha vontade.

Essa teoria da pluralidade das consciências não tem nada de idealista, subjetivista, dualista ou metafísica. Ela está fundada na

facticidade da existência. Essa consciência é uma totalidade movente, não fechada ou totalizada e, nesse sentido, distinta da filosofia hegeliana. Essa facticidade do mundo concreto, como relação experienciável e sempre comprovada, é o fundamento existencial de toda pessoa.

2. CADERNOS PARA UMA MORAL

Se as duas obras anteriores são desconhecidas pelo público especializado, dado que a maioria das críticas filosóficas sequer chegam a comentar textos literais de Sartre, reproduzindo, via de regra, opiniões descoladas da teoria, os *Cadernos* são praticamente ignorados. Elaborados para serem desenvolvidos e publicados ainda nos anos 40, foram abandonados posteriormente por Sartre. Segundo o próprio existencialista, suas teses ainda não haviam atingido o grau de concretude necessária para a exposição de uma moral existencialista.

Um exemplo lapidar dessa atitude intelectual que critica Sartre sem ao menos conhecer os seus fundamentos filosóficos, é a de Ricœur, na conferência - *A luta por reconhecimento e a economia do dom* - apresentada na Jornada de

Filosofia da UNESCO (*Journée de la philosophie à l' UNESCO*), em 21 de novembro de 2002 e publicada sob a direção de Moufida Goucha, Paris, UNESCO (*Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture*), em 2004. Ele sustenta que a teoria do reconhecimento de Sartre, baseada na experiência da vergonha, era somente negativa. Ela não teria o aspecto positivo da integração e da superação do conflito. Ricœur apresenta, então, como teoria positiva do reconhecimento, a filosofia de Marcel Mauss, consagrada na obra sobre a dádiva. É essa tese que desejamos analisar usando os *Cadernos para uma moral*, escritos por Sartre nos anos 40.

Curiosamente, nos *Cadernos*, Sartre analisa longamente a obra sobre a dádiva de Marcel Mauss. Essa análise aborda a amplitude e a validade do fenômeno das trocas totais, exemplificado pelo ritual do *Potlatch*. Interessa a Sartre avaliar a *ambiguidade* - conceito fundamental do fenômeno da dádiva - com o intuito de discutir valores morais. Criticando o utilitarismo e o contratualismo, Sartre menciona a filosofia de Mauss como uma possível forma de constituição do fenômeno da Solidariedade social.

Essa análise da dádiva nos *Cadernos* desautoriza, em parte, a crítica de Ricœur a Sartre. Mas, esse

não é o tema que desejamos discutir. Interessa-nos a teoria positiva do reconhecimento. A questão do reconhecimento surge na obra *O ser e o nada* a partir da análise da figura da relação entre o senhor escravo. É evidente que essa relação ressalta o conflito entre as partes. A intenção da análise de Sartre, entretanto, visa elucidar aquilo que ele chama de *pluralidade das consciências*. Pensada em um plano mais amplo, a ontologia de *O Ser e o nada* estabelece que a relação intersubjetiva frequentemente é determinada pela luta de vida e morte entre as consciências. A peça teatral *Entre quatro paredes* (1944) retrata figurativamente essa teoria. Sua tese final tornou-se um ícone do existencialismo: “*o inferno são os outros*”. A pergunta que se coloca é se essa conclusão encerra o debate acerca da Moral e da teoria sartriana da intersubjetividade. Perguntamos: teria Sartre constatado, inevitavelmente, que os seres humanos somente podem viver tentando anular a liberdade alheia? Resumindo, a existência humana seria inevitavelmente alienada e alienante? Seria a luta pelo reconhecimento a anulação da liberdade do outro para si?

Estudos de obras posteriores, como *O existencialismo é humanismo* e os *Cadernos para uma*

moral, possibilitam uma interpretação distinta. Essas obras tentam esboçar a moral prometida nas últimas páginas de *O Ser e o nada*. Ocorre que essa moral foi classificada pelo próprio Sartre como Idealista, os *Cadernos* foram publicados postumamente. A moral sartriana jamais foi elaborada definitivamente. Parece, então, que a relação intersubjetiva é, unicamente, a do conflito.

Estudo mais aprofundado dos *Cadernos*, entretanto, revela a intenção de Sartre de ultrapassar essa existência alienada. Esses cadernos esboçaram algumas ideias fundamentais acerca de uma proposta moral em bases existencialistas. A partir da página 430 dos *Cadernos* é possível notar que Sartre retoma a discussão sobre o tema do amor e a clássica ambiguidade do sadismo/masquismo. O próprio Sartre afirma, nessa passagem, que ele não chegou a tratar na obra *O Ser e o nada*, do problema do reconhecimento das liberdades, ou seja, de como uma pessoa poderia reconhecer a liberdade de outrem sem tentar aniquilá-la e sem se sentir invadido. Nesse momento, ele aproxima a questão do amor da teoria da dádiva, tendo como exemplo o *Potlatch*. Essas experiências exemplificariam a ambiguidade fundamental a toda moral

estabelecida entre o *desafio* e a *amizade*. Característica central do *Potlatch*.

Em seguida, Sartre retoma a teoria do ego situando-a no âmbito da liberdade. O ego, enquanto, em-si, representaria o papel que devo assumir ou recusar perante outrem. Em suma, o papel alienante que o outro exerce sobre minha pessoa poderia ser concebido de forma distinta se vivêssemos em uma sociedade na qual as classes sociais não fossem organizadas na forma do conflito. É nesse momento que ele menciona o exemplo do amor, pois ele é um projeto que cada pessoa constrói ao longo de sua existência. O amor que não é possessivo pois confia na liberdade do outro para-si. Da mesma maneira, o ego não se constitui como um ser transcendente imposto pelo outro, sendo, ao contrário, o âmbito da absoluta Liberdade. Usando a imagem da magia, Sartre afirma que o ego não pode existir como um ser escurecido pelo espírito da coisidade, dado que a consciência não pode ser o reflexo da vontade alheia. É nesse momento que ele critica a noção freudiana de inconsciente, porque ela seria a concretização do *outro* que se impõe a cada um de nós. Desejo que tem objeto mas que não tem sujeito, ação sem autor.

O momento seguinte da exposição dos *Cadernos* aborda um

tema interessante, a *conversão*, palavra clássica do pensamento cristão. A conversão remete ao conceito de *autenticidade*, debatido longamente por Sartre. Para entender essa nova questão, Sartre inicia afirmando que outra pessoa “cola em nós uma etiqueta”, que interiorizamos. Essa objetivação pode ser de cunho psíquico ou aparecer na forma do em-si-para-si.

Para entender melhor tais asserções, devemos lembrar que uma das teses centrais que Sartre tenta esclarecer desde o romance *A Náusea* é a da *contingência* da existência. Tal tese parte do princípio de que o ser humano não é absolutamente nenhuma de suas condutas *isoladamente*. O autodidata *não é* inteligente ou pederasta, Roquentin *não é* inseguro ou criativo. A tese da contingência estabelece que *o ser não é, ele se faz*. Essa é uma das principais contribuições da Ontologia sartriana ao pensamento filosófico. O ser humano não pode ser pensado a partir da ontologia do ser em-si somente, enquanto ser que é aquilo que é e nada mais, ele é um ser para-si, ou seja, *seu modo de ser é o fazer-se*. Nesse sentido, *ser autêntico é renunciar a ser uma coisa estática*. Ser um projeto é fazer algo e não ser algo. Um projeto somente pode ser pensado em situação concreta, sempre podendo ser modificado. Se o ser humano é

projeto e é fundamentalmente recusa de ser, ele não é nada, ele é o que não é, ele é um lançar-se em direção a seus projetos, esse lançar-se caracteriza suas ações. Existir é fazer-se, tese repetida em *O Existencialismo é um humanismo*. Essa condição empreendedora serve também para decifrar os sentimentos, as emoções e as crenças. A existência humana autêntica sempre mantém a tensão entre o projetar e o fazer. Esse empreendimento é sempre uma possibilidade. Postular uma amizade é construí-la cotidianamente através de condutas. Nunca posso dizer que *sou* amigo de alguém ou não, nunca posso ter total certeza acerca dessa relação. Esse projeto é uma escolha intencional de fazer, fato que vale também para os sentimentos.

A perspectiva da psique, nessa existência autêntica, se dissolve enquanto em-si. De um lado, é pura vivência, de outro, é aquilo que assumo perante o outro. Meus sentimentos e minhas emoções não são afecções, não são coisas que me afetam, são empreendimentos. Raiva e amor são *juramentos*. A teoria sartriana das emoções situa no plano da Liberdade essas vivências, classificando-as como "*sentimentos problemáticos*". Para Sartre, amar é querer amar. O amor autêntico é aquele que mantém a tensão, que não

se dá como coisa, mas como empreendimento situado. Existir autenticamente é viver um projeto aberto, situar-se no plano da perspectiva. O para-si não é a soma de suas afecções, ele é o seu ser colocado em questão (*Erlebnis*). Um conjunto movente que perpetuamente se coloca em questão. Nesse sentido, ser reflexivo significa querer a existência e não a sua definição absoluta. A Autonomia radical é o Projeto autêntico. Se a reflexão pura conduz à autenticidade, ela tem um aspecto negativo e um positivo: negativo porque é a recusa de unificação, positivo porque se dá como síntese, uma espécie de acordo que estabeleço comigo. Existir é tomar-se como tema, como questão. Nesse sentido, a reflexão é um projeto. A existência humana autêntica é renúncia de ser *causa de si* ou em-si-para-si. Se a existência precede a essência, ela se constitui *a posteriori*, como questão. Existo respondendo à questão, decidindo continuar. A existência autêntica expressa, concomitantemente, autonomia e contingência. Ela aceita assumir o seu modo de ser diaspórico. Ela é retomada de si na contingência.

Em resumo: o existente é projeto e a reflexão é o projeto de assumir esse projeto. A conversão,

portanto, é renúncia a categoria de apropriação, ao para-si que quer ser coisa, capturando-a. Ser não é ter, ser é fazer-se.

A existência autêntica solicita a relação solidária entre as pessoas. A solidariedade supera a busca de ser que se esgota na apropriação. A *solidariedade*, surge, assim, como a face positiva do reconhecimento. Valor central da moral existencialista. Talvez, tenha sido essa a lição que Sartre aprendeu lendo a obra de Marcel Mauss. Ricœur poderia inserir Sartre entre os defensores de uma teoria positiva do reconhecimento, se tivesse lido os *Cadernos*.

CONCLUSÕES

Ao final, é possível constatar que a teoria sartriana do ego não é a simples repetição do cartesianismo, não é uma filosofia da subjetividade hipostasiada, não é uma filosofia que afirma o sujeito sem o contraponto da objetividade, não é uma filosofia idealista da consciência moral, não é a defesa do dualismo irreconciliável entre em-si e para-si, não é a defesa da teoria negativa do reconhecimento, não é uma teoria da subjetividade desconectada da sociabilidade. Enfim, é uma filosofia muito distinta daquela que seus opositores tentam esboçar em caricaturas mal elaboradas.

Retomando as palavras finais de *A transcendência do ego*, Sartre postulou, desde os anos 30, a elaboração de uma filosofia que tentava conciliar a moral e a política, pensando a correlação necessária entre a interioridade e a exterioridade do ser humano. Teoria sofreu alterações ao longo do tempo. Se considerarmos as obras posteriores à primeira redação dos *Cadernos*, a grande alteração sentida será a inclusão do Marxismo e posteriormente do Estruturalismo nessa teoria concreta da relação entre o homem e a sociedade. Existencialismo, Fenomenologia, Marxismo, Estruturalismo, Psicologia social, Antropologia, Psicanálise, Gestalt, e tantas áreas das ciências humanas, foram sintetizadas na obra publicada por Sartre ao longo do século 20. Se quiséssemos encontrar um tema aglutinador de tantos temas correlatos, poderíamos intitulá-lo “questões de método”. Evidentemente, a formulação sartriana recebeu exatamente esse nome. Esse ensaio, que foi usado posteriormente como prefácio da *Crítica da razão dialética* (1960), sintetiza o percurso teórico iniciado em *A transcendência do ego*. Fica evidente - no momento em que Sartre faz um breve balanço histórico daquilo que ele chamava de filosofia concreta - em um dos capítulos de

Questões de método, que algumas intenções haviam sido forjadas desde a publicação de *A náusea*. A mais originária delas, a noção de contingência, influenciou uma das teses mais importantes de seu existencialismo, a formulação da tese da espontaneidade da consciência.

Essa teoria tem como base dois princípios elementares: a liberdade e a ação. Tais princípios jamais foram denegados ao longo de toda a história do pensamento sartriano. Eles forjaram tanto as teses originais quanto as apropriações das referidas teorias elencadas acima. A temática sartriana pode ser pensada, portanto, a partir da questão metodológica das ciências humanas. Nesse contexto, ação e liberdade devem fazer parte dessa fundamentação metodológica. É nesse sentido que surge a Antropologia sartriana, tentativa de sintetizar Marxismo e Estruturalismo. Tal síntese, contudo, também é uma crítica a aspectos centrais dessas teorias. A degradação do Marxismo em dialética da natureza e a transformação do Estruturalismo na filosofia da morte do homem converteram intuições profundamente profícuas em dogmas injustificáveis. Podemos acrescentar a psicanálise freudiana a esse conjunto de teorias fundamentais do século 20, tanto naquilo que ela tem de

instigante quanto os seus desvios conceituais. Todas essas propostas de constituição de um método para as ciências humanas equivocaram-se quando tentaram reproduzir a inspiração científica positivista do século 19. A necessidade de encontrar uma causa material única para explicação de fenômenos sociais contaminou a metodologia dessas ciências. Ao tentar substituir a filosofia pelas ciências naturais, as chamadas “ciências do espírito” foram transformadas em arremedos de discursos científicos. Literalmente, o primeiro a morrer foi o homem. Ele deixou de ser objeto das chamadas ciências humanas. Sob muitos aspectos, tais ciências forjaram o seu objeto ao invés de descrevê-lo. A segunda metade do século 20 viu nascer uma proposta de ciências humanas que inverteu a relação entre ciência e objeto. A ciência não era mais a descrição, análise e compreensão dos fenômenos por ela estudados. Ao contrário, o objeto surgia do discurso científico. Em alguns casos, o objeto se tornou o discurso. O discurso ocupou o lugar do objeto. Foi nesse contexto que a célebre frase que afirmava ser o homem uma invenção recente e fadada ao desaparecimento, como desenhos na areia da praia, encontrou sua formulação. Sob um modo

distinto do de Sartre, a literatura passou a ocupar o lugar do discurso científico, sendo a linguagem e até a linguística as novas ferramentas criadoras de um discurso chamado homem. A filosofia transmutou-se em retórica. As ciências humanas passaram a ser uma arqueologia das estruturas. Vimos nascer na Psicologia, no Marxismo, na Psicanálise, na História, na Sociologia e em todos os campos dos saberes humanos a voz do inconsciente, a ciência do inconsciente. O homem morria para deixar nascer o inconsciente estruturado como linguagem.

Contra a transformação das ciências humanas na versão adaptada do método das ciências naturais, Sartre defendeu a atitude compreensiva. Retomando a longa tradição iniciada por Dilthey, Sartre, como dissemos, recusou a filosofia dos conceitos e revalorizou, a noção, o ensaio, o esboço, a descrição das perspectivas do fenômeno.

Concluindo, a análise da noção sartriana de ego revela que o estudo atento de sua filosofia resguarda ainda certa atualidade centrada em noções como: correlação entre pessoalidade e sociabilidade; entre solidariedade e moralidade ou na interdependência entre interioridade e exterioridade. A Antropologia sartriana repercute nos dias atuais a necessidade de afirmar a interconexão

entre a ação e liberdade. Se teorias como o *descolonialismo* conservam algum sentido, é porque a libertação ainda se faz exigência em nosso tempo. Essa atualidade necessita somente ser evidenciada a partir de uma leitura crítica das interpretações débeis acerca do existencialismo sartriano.

REFERÊNCIAS

- ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 1). Barcelona: Herder, 2015.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Félix Alcan, 1932.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- MAUSS, M. "Essai sur le don". Paris, *Anée Sociologique*, 1923-1924,
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- RICCEUR, P. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004.
- SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, J.-P. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, J.-P. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

SARTRE, J.-P. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Gallimard, 1936.

Submetido: 16 de julho 2017

Aceito: 25 de julho 2017

Afetividade e Pessoa na Fenomenologia de Dietrich Von Hildebrand

Affectivity and Person in Phenomenology of Dietrich Von Hildebrand

Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Universidade Federal de Uberlândia – UFU²⁰⁸

Marília Zampieri da Silva

Universidade Federal de Uberlândia – UFU²⁰⁹

RESUMO

O presente estudo tem o objetivo de apresentar a "fenomenologia da afetividade" elaborada pelo filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977), discípulo de Husserl e que produziu análises filosóficas a partir da denominada "fenomenologia realista", ou seja, uma filosofia fenomenológica da verdade, mas que mantém o contato existencial com a realidade, a partir do conhecimento das essências genuínas e do conhecimento *a priori*. Para o filósofo somente por meio do método fenomenológico é possível alcançar genuinamente o conhecimento *a priori* das essências dos fenômenos e assim, chegar à verdade e a profundidade do fenômeno. A investigação filosófica de Hildebrand se baseia diretamente na experiência humana, assim, para conhecer a essência do ser humano é importante analisar os fenômenos da vida consciente. Hildebrand afirma em sua análise fenomenológica que a pessoa humana é um ser espiritual e que possui três estruturas intencionais: o entendimento, a vontade e a afetividade. Essas três estruturas da pessoa humana são, em verdade, a estrutura ontológica do ser humano e cada uma delas compõem "centros operativos" de vivências. Assim, esse artigo visa apresentar a vida e o pensamento de Hildebrand, explicitando a questão da pessoa humana e da afetividade, diante de tantas confusões conceituais, uma vez que, segundo Hildebrand, a afetividade é a estrutura da pessoa humana

²⁰⁸ Email: prof-tommy@hotmail.com

²⁰⁹ Email: marilia.zampieri@hotmail.com

que melhor expressa a vida interior humana. É por meio da afetividade que é possível dizer que vivemos algo. Sendo assim, o filósofo exige uma análise radical e rigorosa, entendendo fenomenologicamente a resposta afetiva possuidora de um caráter ativo e que expressa a tomada de decisão em relação aos acontecimentos no ser humano.

PALAVRAS CHAVE

Fenomenologia realista; Pessoa humana; Método fenomenológico.

ABSTRACT

The present study aims to present the "phenomenology of affectivity" elaborated by the philosopher Dietrich von Hildebrand (1889-1977), a disciple of Husserl and who produced philosophical analyzes from the so-called "realist phenomenology", that is, a phenomenological philosophy of truth, but which maintains the existential contact with reality, from the knowledge of genuine essences and a priori knowledge. For the philosopher only by means of the phenomenological method it is possible to genuinely reach the a priori knowledge of the essences of the phenomena and thus, to arrive at the truth and the depth of the phenomenon. Hildebrand's philosophical inquiry is based directly on human experience, so to know the essence of the human being it is important to analyze the phenomena of conscious life. Hildebrand states in his phenomenological analysis that the human person is a spiritual being and has three intentional structures: the understanding, the will and the affectivity. These three structures of the human person are, in truth, the ontological structure of the human being and each of them constitute "operational centers" of experiences. This article aims to present the life and thought of Hildebrand, explaining the human person and affectivity, in the face of so many conceptual confusions, since, according to Hildebrand, affectivity is the structure of the human person that best expresses life Human interior. It is through affection that it is possible to say that we live something. Thus, the philosopher demands a radical and rigorous analysis, understanding phenomenologically the affective response possessing an active character and that expresses the decision making regarding the events in the human being.

KEYWORDS

Realist phenomenology; Human person; Phenomenological method.

INTRODUÇÃO

Podemos dizer que a chamada "Filosofia da Pessoa" – entendida como uma filosofia que tem como centro a reflexão e a análise da

estrutura e do conceito de Pessoa – ou, o que mais tarde se denominará de Personalismo, surgiu na Europa no início do século XX, influenciada pelo desenvolvimento histórico-filosófico

na “noção de eu” ou do “sujeito transcendental” que vinham desde Immanuel Kant e Johann G. Fichte (FERRER, 2002). No entanto, o alcance de uma definição mais conceitual de Pessoa é problemática no contexto do Personalismo em virtude dos muitos sentidos e interpretações a que se tem desdobrado o seu entendimento. Além disso, o Personalismo é também compreendido, dentre os vários sentidos, como uma filosofia que tem como ponto chave o conceito de dignidade humana. Esse é um conceito que principalmente os fenomenólogos personalistas têm enfatizado, porque falar de dignidade, em verdade, significa dar luz a uma realidade: a pessoa humana.

Ainda, mesmo possuindo uma influência filosófica proveniente da filosofia moderna, tem se atribuído maior impulso à Filosofia da Pessoa à escola fenomenológica fundada por Edmund Husserl (1859-1938). O método fenomenológico proposto nos primeiros anos da Fenomenologia a partir da publicação das *Investigações Lógicas* (1900/1901) atraiu diversos filósofos de interesse realista, uma vez que essa proposta inicial do método consistia no “retorno às coisas mesmas”, era similar às principais premissas básicas do realismo filosófico. Ainda, conforme afirma Burgos (2012), a proposta

fenomenológica enriqueceu o realismo moderno com a possibilidade da análise da subjetividade, mesmo que com um sentido de subjetividade psicológica; subjetividade essa ausente nas filosofias realistas tradicionais e principalmente na tradição escolástica.

Dessa maneira, formou-se então um grupo de discípulos em torno de Husserl que seguiram com entusiasmo as propostas da Fenomenologia, formando assim o chamado “Círculo de Gotinga”. Estiveram entre os principais discípulos desse círculo os filósofos Max Scheler, Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, o casal Theodor Conrad e Hedwig Conrad-Martius. Max Scheler foi, dentre eles, o filósofo que mais atribuiu importância ao conceito de pessoa, ao mesmo tempo em que Husserl desenvolvia suas análises do sujeito transcendental. Scheler, assim como o grupo de Gotinga, entendia o método fenomenológico como um método que possibilitava a explicitação da estrutura interativa que liga de maneira intencional as experiências humanas, a ponto de compreender que pela experiência era possível alcançar as próprias coisas.

Scheler chega à pessoa como ser concreto, o ser humano espiritual, responsável pela unidade da diversidade de atos, tais como: julgar,

amar, perceber, etc. Em termos gerais, para Scheler a pessoa fenomenologicamente descrita, como comenta Ferrer (2002), está para além do eu, porque a pessoa vivencia a si mesma em seus atos como uma unidade na diversidade de atos, enquanto o eu é um objeto copercebido, ou seja, está sempre referido a um entorno, um eu-mundo. E, tal como Scheler, tantos outros filósofos vão centrar seus esforços na descrição da pessoa, a partir dessa fenomenologia denominada como “fenomenologia realista”.

Nosso intuito nesse capítulo é apresentar a vida, a obra e a “fenomenologia da pessoa” desenvolvida pelo filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977) – discípulo de Husserl e grande amigo de Scheler –, pouco conhecido no ambiente filosófico, fenomenológico brasileiro, mas que contribuiu de maneira decisiva na escola fenomenológica realista, principalmente com investigações sobre a ética, os valores, a espiritualidade e afetividade. Von Hildebrand foi mais conhecido no ambiente teológico cristão, tendo sido um dos grandes expoentes da filosofia cristã do século XX. “As circunstâncias adversas que têm impedido uma maior divulgação da obra de Hildebrand não pode ocultá-

la, ainda mais, o valor objetivo que contém as suas contribuições filosóficas” (Rovira, 2006, p.22).

1. DIETRICH VON HILDEBRAND: SUA VIDA E OBRA

Dietrich von Hildebrand nasceu no dia 12 de outubro de 1889, na Florência - Itália, em um ambiente repleto de música, a qual veio desempenhar um papel importante em sua vida. Seu pai era Adolf Hildebrand, um famoso escultor renomado e sua mãe Irene Hildebrand, uma dona de casa, esposa e mãe que encheu seu filho de muito amor. Hildebrand foi o sexto e o único homem dentre os seis filhos, as outras filhas eram: Eva, Elizabeth, Irene, Sylvie e Bertel. Desse modo, seu nascimento foi sentido com muita alegria, rodeado pelo amor de sua mãe e suas cinco irmãs, as quais ansiavam por fazer carinho em seu irmão caçula e compartilhar com ele todos os talentos que tinham. Assim, suas irmãs tiveram grande influência em seu desenvolvimento pessoal e artístico, já que toda a família possuía talentos notáveis, eram: escultores, pintores ou poetas (HILDEBRAND, 2002).

Desde criança Dietrich estava envolto de obras de arte, pinturas, esculturas, canções antigas e músicas clássicas. Seus primeiros passos foram em um campo florescente em uma colina com uma das mais belas vistas de Florência. Esse ambiente teve tal influência na vida de von Hildebrand que sua primeira conferência pública, aos 17 anos, versou sobre a estética, sendo que seguiu escrevendo sobre esse tema por toda sua vida. Podemos dizer que Dietrich cresceu em um ambiente privilegiado, na infância não frequentou escola, tinha tutores particulares, entre eles estavam: Walter Rietzler, Dr. Wuhl, Ludwing Curtis e Alois Fischer (HILDEBRAND, 2002).

A convivência de Dietrich com sua mãe e suas irmãs favoreceu o desenvolvimento de uma sensibilidade pelo mistério do feminino, considerando altamente a personalidade feminina e compreendendo intuitivamente "sua estrutura espiritual, psicológica e intelectual". Assim, passou a ter uma profunda reverência pelo feminino, levando-o a uma posição contrária da maioria dos homens de sua época, ou seja, aquela em que as mulheres são menos inteligentes do que os homens e não possuem o mesmo nível intelectual. Em sua concepção as mulheres são de grande importância para o intelecto masculino, pois dizia frequentemente que havia encontrado

mais mulheres notáveis do que homens (HILDEBRAND, 2002).

Os fatores que permaneceram ao longo de toda a vida de Hildebrand foram: amor, verdade e beleza. No entanto, como observa Alice von Hildebrand (2002), uma coisa lhe faltava enquanto era criança: a religião. Oficialmente seus pais eram protestantes, mas não eram praticantes. Assim Dietrich e suas irmãs foram batizadas por um ministro protestante, mas não havia o significado sobrenatural desse grande acontecimento, o batismo para eles era visto apenas como uma tradição ocidental. No entanto, é possível dizer que desde menino Dietrich levava o religioso muito a sério, tinha uma profunda reverência ao sagrado e aquilo que transcende infinitamente. Destaca Hildebrand (2002) que anos mais tarde Dietrich conheceu a Igreja Católica por meio de seu amigo filósofo Max Scheler, se convertendo então aos 25 anos ao catolicismo.

Em 1906, aos 17 anos, Hildebrand chegou à Universidade de Munique na Alemanha decidido a estudar Filosofia, decisão esta que tomou ao encontrar os diálogos de Platão, descobrindo assim que tinha um "talento nato" para desvendar erros e equívocos em uma argumentação, assim, colocou sua alma para desenvolver este dom (HILDEBRAND, 2002). Seus primeiros estudos de filosofia foram

com o filósofo e psicologista Theodor Lipps, cujas aulas lhe causaram grande impacto. Uma das coisas que chamou atenção em Hildebrand foi o fato de que Lipps tinha uma personalidade que transparecia a espiritualidade e "expressava sua dedicação ao que ele estava convencido de que era verdade" (HILDEBRAND, 2002, p. 68).

Podemos afirmar que um dos estudos de Lipps que teve influência em Hildebrand, refletindo mais à frente em sua própria vida e em suas obras sobre ética, valores e afetividade, foi a distinção entre sensação e sentimento. No entanto, Hildebrand observou que não havia harmonia entre a epistemologia e a ética de Lipps, visto que não havia conseguido "libertar-se do psicologismo", o qual era predominante na época entre os filósofos, e estabelecia o saber humano apenas como o "reflexo na consciência" psicológica, ou seja, o ser humano torna-se prisioneiro de sua própria consciência de acordo com o psicologismo (HILDEBRAND, 2002).

Na época, Theodor Lipps fundou em Munique a "Associação Acadêmica para a Psicologia" (*Akademischer Verein für Psychologie*), uma organização composta por estudantes e membros do conselho da faculdade, cuja maioria era dos cursos

de Filosofia e que se reuniam semanalmente. Assim, Hildebrand tornou-se membro, o que lhe foi algo de grande valor, visto que nessas reuniões aprendeu mais do que na própria universidade. Dietrich ficou fascinado ao estar em contato estreito com mentes brilhantes, trocando ideias e descobrindo que os que ali estavam presentes também defendiam a possibilidade de alcançar a certeza do conhecimento e a objetividade da verdade.

Alice von Hildebrand (2002) lembra que foi nesse grupo onde conheceu Heinrich Reinach – o irmão mais novo de Adolf Reinach, filósofo que desempenhou um papel importante em seu desenvolvimento filosófico – e que logo tornou-se um grande amigo. Mais tarde em 1907 em uma das reuniões da Associação, o jovem Hildebrand acabou conhecendo Adolf Reinach e se impressionou imediatamente por seu talento filosófico e altura intelectual, conectados a uma personalidade nobre e atraente. Uma das coisas que percebeu em Reinach foi a incondicional sede pela verdade.

Tanto Hildebrand, quanto Reinach compartilhavam da mesma admiração por Lipps em relação sua personalidade e estatura moral. No entanto, Reinach incentivava que Hildebrand tivesse consciência da

limitação da ética de Lipps, devido ao seu envolvimento com o psicologismo. Na época em que Hildebrand conheceu Reinach, estava se preparando para seguir seus estudos em Tubinga, permanecendo assim pouco tempo em Munique, porém, voltaria a entrar na vida do jovem filósofo pouco depois. Dietrich considerou Reinach como seu verdadeiro mentor e mestre (HILDEBRAND, 2002).

Outra experiência importante para Dietrich, como destaca Hildebrand (2002) foi quando um grupo de amigos da "*Akademischer Verein fur Psychologie*" organizou uma reunião em um restaurante para despedir de Moritz Geiger, que estava saindo de Munique para passar uma temporada nos Estados Unidos. Essa foi uma noite decisiva, pois foi assim que Dietrich conheceu Max Scheler, que havia chegado recentemente da Universidade de Jena. Ao começarem a conversar, como lembrou A. Hildebrand (2002), Scheler se encantou diante dos olhos de Hildebrand, apreciando a amplitude e profundidade de sua alma. Desse modo, Dietrich se viu cativado pela mente e pela personalidade de Scheler, considerando-o como um verdadeiro gênio, assim passou a desempenhar um papel importante na vida de Dietrich. Assim, além das aulas de Lipps, decidiu assistir as conferências de Scheler e um

seminário dirigido por [Pfänder](#) (HILDEBRAND, 2002).

Scheler formulava as ideias de forma brilhante, elas simplesmente fluíam de sua alma, sem esforço e isso foi uma nova experiência para o jovem Hildebrand. Podemos dizer que o encontro com Scheler foi "um dos grandes acontecimentos intelectuais de sua vida" (HILDEBRAND, 2002, p. 74). A relação de Hildebrand com Scheler foi para o jovem estudante uma fonte sem limites de inspiração, sendo que é possível dizer que a maior "dívida" que Hildebrand dizia ter com Scheler foi que com ele abriu-se o caminho para a Igreja Católica, mostrando-lhe ao longo de vários anos e discussões que a Igreja "recebeu e conservava a totalidade da Verdade revelada" (HILDEBRAND, 2002, p. 76). Nas reuniões realizadas principalmente em cafés, Scheler foi influenciando e modificando os pontos de vista políticos de Hildebrand tanto aos temas filosóficos, quanto aos religiosos (A. HILDEBRAND, 2002).

Em 1909 Scheler convenceu Hildebrand que ele se beneficiaria em assistir as aulas de Edmund Husserl na Universidade de Gotinga. Hildebrand passou a conhecer a filosofia de Husserl por meio do primeiro volume das *Investigações Lógicas*, gerando conseqüentemente um grande entusiasmo; para o pequeno jovem foi como

"experimentar um amanhecer". Assim, deixou Munique para estudar com o mestre Husserl em pessoa. No primeiro encontro Husserl recebeu o novo aluno com afabilidade e simplicidade, porém, como afirma Hildebrand (2002), Husserl não causou a impressão de uma grande personalidade, fazendo Dietrich sentir claramente a diferença entre a personalidade de Husserl e a de Scheler.

Na primeira semana do curso Hildebrand não compareceu, deixando Husserl ofendido com seu novo estudante, resultando em uma discussão filosófica entre eles. No final da discussão Dietrich tinha sentimentos mesclados quanto a Husserl, de um lado este havia lhe "aberto um novo mundo" com as *Investigações Lógicas*, sendo um pensador claramente mais profundo que Lipps, mas por outro, a personalidade de Lipps era mais atraente. Mesmo assim Hildebrand assistiu a todas as aulas de Husserl fielmente (HILDEBRAND, 2002).

Dietrich von Hildebrand ficou muito decepcionado com Husserl como professor, porque estava tão absolvido por sua própria investigação que não via o ensinar como algo atrativo, seus cursos eram mal organizados e a maioria das coisas que dizia eram

incompreensíveis. Husserl tinha uma mente brilhante, mas não possuía talento como professor. Nessa época Adolf Reinach decidiu fazer sua qualificação com Husserl e acabou tornando-se seu assistente. Foi nesse momento, como observa A. Hildebrand (2002), que o jovem Dietrich passou para a fase mais importante de sua formação acadêmica. Reinach ministrou um seminário sobre ética que fascinou Hildebrand de tal forma que mais tarde o influenciou em inúmeros trabalhos. E assim a relação entre Dietrich e Husserl foi evoluindo de forma positiva; o pequeno jovem descobriu traços amáveis e atrativos em seu mestre, além de seu grande talento e bondade; por fim, Dietrich decidiu fazer seu doutorado com Husserl (HILDEBRAND, 2002).

Os anos de 1910 e 1911 foram importantes e marcaram decisivamente a formação intelectual de Hildebrand, principalmente ao assistir as aulas de Reinach em Gotinga. Reinach era um professor qualificado, tinha clareza, precisão e profundidade no que ensinava. Dietrich pôde desfrutar de um autêntico "banquete intelectual", tendo aulas sobre Platão e Descartes; aulas que lhe causaram impressão pra toda a vida. Outro evento nessa época, lembrado por Alice von

Hildebrand (2002) e que foi enriquecedor foi a criação da "Sociedade Filosófica" de Gotinga (*Gottinger philosophische Gesellschaft*) que Hildebrand fundou com Theodor Conrad; formada por um grupo seletivo dos alunos de Husserl e Reinach que se reuniam para discutir temas filosóficos importantes. Pertenciam à sociedade os principais alunos de Husserl, tais como: Adolf Reinach, Conrad e Hedwig Martius, Dietrich von Hildebrand, Moskiewicz, Alexander Koyré e Jean Hering. Como comenta Stein (2002) não eram todos os alunos de Husserl que pertenciam à sociedade, pode-se dizer que a sociedade era mais constituída pelos jovens estudantes que eram influenciados por Max Scheler.

Nesse mesmo período também ocorreu uma reunião importante na casa de Husserl, com a presença do próprio Hildebrand, de Scheler e Reinach, que tinha como objetivo criar o "Boletim de Filosofia e Investigação Fenomenológica" (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische*). Esta revista iria publicar contribuições ao pensamento humano, a partir das investigações fenomenológicas, sendo algo importante para a filosofia (HILDEBRAND, 2002).

Um acontecimento interessante que comenta A. Hildebrand (2002) foi em 1911 quando os pais de Hildebrand acompanharam seu

Dietrich em uma viagem de férias à Florência com a companhia de Reinach. Nessa viagem Dietrich e Reinach conheceram o mestre de Husserl, o famoso filósofo Franz Brentano; filósofo que os integrantes do círculo de Gotinga respeitavam muito. É interessante citar, que quando Hildebrand era criança tinha cruzado algumas vezes com Brentano, no período que era sacerdote, antes de ter abandonado a Igreja Católica. Segundo as observações de Dietrich, Brentano tinha uma personalidade mais marcante que Husserl, mas o último era superior a seu mestre como filósofo (HILDEBRAND, 2002).

Em relação ao doutorado, Hildebrand havia inicialmente sugerido uma temática sobre "erro e ilusão", mas Husserl o aconselhou dizendo se tratar de um projeto demasiadamente ambicioso para uma tese de doutorado. Desse modo, aceitou o conselho e decidiu por um tema ético, ou seja, "a natureza da ação moral", tema este aprovado por Husserl. Assim, pôs-se a escrever e em um curto intervalo de tempo havia terminado. No final de 1911 apresentou sua tese a Husserl, quem lhe sugeriu pequenas mudanças apesar de ter gostado muito. Ao concluir a tese, Dietrich foi fazer o exame oral e defendê-la, o que ocorreu com muita dificuldade, visto que os seus avaliadores tinham uma

forte antipatia por Husserl e acabaram estendendo-a ao seu discípulo. Sua defesa resultou em uma aprovação, mas não com o mérito que merecia. No entanto, o que lhe importava era o que Husserl pensava dele e o mestre havia gostado muito (HILDEBRAND, 2002).

Dietrich pouco depois que recebeu seu doutorado, teve uma sugestão de seu antigo tutor Alois Fischer para dar conferências de ética na Academia de Professores de Munique. Teve aceitação de muitos e passou a receber seu primeiro salário pelos honorários, o que o levou a conhecer dezessete países em sua carreira de conferencista (HILDEBRAND, 2002). Depois dessas conquistas Hildebrand chegou ao momento em que poderia voltar sua atenção para algo que lhe preocupava a meses, o desejo de entrar decisivamente para a Igreja Católica e ter sua união com Deus. Estava assim florescendo a semente da filosofia cristã que Scheler havia colocado em sua alma.

Nesse período Dietrich encontrou Siegfried Hamburger, que havia conhecido em Gotinga em 1910 e começaram a construir uma amizade que duraria toda a vida. Seus encontros foram verdadeiros "banquetes filosóficos", passavam horas discutindo questões filosóficas

sobre a busca pela verdade. Hamburger foi naquele momento para Hildebrand uma pessoa em que poderia confiar um verdadeiro amigo. De modo, que a mesma devoção que Dietrich tinha por Scheler passou a ter por Hamburger, sendo essa amizade um dos grandes presentes na vida de Hildebrand (2002).

O momento mais decisivo e importante na vida de Hildebrand foi sua conversão à Igreja Católica, que ocorreu em 1914. Dietrich viu-se completamente apaixonado pela Igreja, mas sabia que isso poderia atrapalhar sua carreira filosófica, visto que no meio acadêmico não se falava do sobrenatural, do religioso tão pouco do "sagrado", de modo que os professores acadêmicos viviam a dicotomia entre a fé e suas investigações intelectuais. Todavia, Dietrich não se conformou com essas normas, mesmo que seu desejo era de "ensinar filosofia e não teologia, mas iria ser uma filosofia aberta a uma realidade mais alta, não uma filosofia separada sistematicamente dela" (HILDEBRAND, 2002, p. 148). O ardor, o fervor e o amor de Hildebrand pela Igreja Católica permaneceram até o último dia de sua vida, tamanha era a devoção que deixou claro que se depois de sua morte encontrassem algum manuscrito seu que fosse contrário ao

ensinamento da Igreja era pra ser queimado (HILDEBRAND, 2002).

A tomada de poder pelos nazistas em 1933 forçou o casal Hildebrand a deixar a Alemanha e se estabelecer em Viena, mas ali também estava se tornando um ambiente perigoso. Resolveram então ir para a França, mas em seguida a invasão dos alemães em 1940 lhes obrigou a mudança para a Suíça, porém seus vistos foram negados. Por fim, o casal resolveu se dirigir até a Espanha com a intenção de chegar a Portugal e de lá viajar até o Brasil e os Estados Unidos. Como descreve A. Hildebrand (2002) em 1940 conseguiram um visto americano de imigração que lhes permitiram partir para os Estados Unidos. Assim, embarcaram em um navio português (Serpa Pinto) que se dirigia ao Rio de Janeiro/Brasil e foram recebidos amavelmente por um amigo de Dietrich, o monge beneditino Otto von Württemberger. Do Rio de Janeiro foram para São Paulo visitar os amigos fenomenólogos Heinrich Reinach e sua esposa que também saiu da Alemanha após a morte de Adolf Reinach em 1917. Enfim, no final de 1940 Dietrich e sua esposa embarcam definitivamente para os Estados Unidos e, logo foi nomeado professor da Universidade Fordham, uma universidade jesuíta de Nova Iorque.

Ao longo de sua vida Dietrich von Hildebrand escreveu muitas obras filosóficas e obras sobre fé e moral do catolicismo. Entre as obras filosóficas estão: “Ética” (*Ethik*, 1929), “A metafísica da Comunidade” (*Metaphysik der Gemeinschaft*, 1930), “O que é Filosofia?” (*Was ist Philosophie?*, 1970); “Estética I” (*Ästhetik I*, 1971); “A essência do Amor” (*Das Wesen der Liebe*, 1971), “Estética II” (*Ästhetik II*, 1977), entre outras. Também destacam-se seus escritos filosófico-teológicos, tais como: “O matrimônio” (*Die Ehe*, 1929), “Liturgia e Personalidade” (*Liturgie und Persönlichkeit*, 1933), “A Nova Torre de Babel. As manifestações da queda do homem de Deus” (*The New Tower of Babel. Manifestations of Man’s Escape from God*, 1953); “O coração sagrado. Uma análise da afetividade humana e divina” (*The Sacred Heart. Na analysis of human and divine affectivity*, 1965), entre outros escritos. Os seus escritos compõem hoje as obras completas (*Gesammelte Werke*) compostas de dez volumes e escritas em alemão, porém nessas obras não se encontram todos os escritos do filósofo, principalmente os escritos em inglês.

Os últimos anos de sua vida foram difíceis para sua concepção filosófica e religiosa, pois teve que enfrentar o progresso religioso que se desatou no Concílio Vaticano II. Acabou falecendo em 1977. Como

afirma Sánchez-Migallón (2003, p. 23) “é justo dizer que Dietrich von Hildebrand nunca deixou de ser filósofo: um filósofo de matriz fenomenológica, com um compromisso decidido com a verdade das coisas mesmas e com a uma atenção preocupada pelos problemas de seu tempo”.

2. A FENOMENOLOGIA REALISTA DE DIETRICH VON HILDEBRAND

Como vimos Dietrich von Hildebrand foi um importante filósofo que pertenceu ao “Círculo fenomenológico de Gotinga”, ou seja, um grupo de filósofos que tinham como principal inspiração metodológica as *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl. Esse grupo de filósofos produziram análises fenomenológicas de cunho realistas que foram denominadas “fenomenologia realista”. Essa fenomenologia realista tenta ser uma filosofia da verdade, a partir do estudo das essências objetivamente necessárias e de suas conexões *a priori*, ou como Spiegelberg (1982) denominou: uma “filosofia universal das essências”.

Hildebrand compreendia a Fenomenologia de Husserl e mais propriamente o método

fenomenológico como uma filosofia, metodologicamente rigorosa, que voltava sua atenção “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst!*) para chegar ao essencial (essências), assimilando aquilo que aparece na intuição imediata. Para o filósofo de Munique “toda descoberta filosófica começa com um genuíno admirar-se e perguntar-se” (Hildebrand, 1969, p. 70), tal como a máxima husserliana e só a partir dessa base metódica é possível desenvolver um pensamento filosófico rigoroso e sistemático.

Para Hildebrand (2000, p. 213) a “Fenomenologia” é sinônimo de “análise intuitiva das essências genuínas”, é a filosofia que permite “o verdadeiro contato intuitivo com o objeto dotado de uma essência genuína”, ou seja, um autêntico método filosófico. Ainda, na sua acepção o que a Fenomenologia inaugura de novo na filosofia é se constituir puramente como método, pois se funda e se legitima “epistemologicamente mediante a decisiva distinção entre essências genuínas e meras unidades morfológicas” (Hildebrand, 2000, p. 214.)

Assim, Hildebrand passa a conceber o conhecimento filosófico fundamentalmente intuitivo, a ponto de defender a necessidade da intuição essencial contra as acusações de um

suposto idealismo. Na obra "O que é filosofia?", Hildebrand afirma que "a fenomenologia supõe plena receptividade de toda a plenitude existencial e qualitativa própria do perfume essencial das entidades espirituais e culturais" (Hildebrand, 2002, p, 215). Nesse sentido, a filosofia como fenomenológica é, em verdade, uma filosofia que mantém um contato existencial com a realidade; uma análise das essências genuínas, isto é, o conhecimento *a priori*. Com o método fenomenológico é possível alcançar genuinamente, após análises sucessivas, o conhecimento *a priori* de essências e fatos essenciais; com esse método é permitido descobrir a verdade e a profundidade do objeto.

Como o conhecimento filosófico-fenomenológico procede em direção às essências, Hildebrand passa a descrever "tipos de essência" no intuito de delimitar o campo de objetos presentes no conhecimento. Com isso, considera os "tipos de essência" como "tipos de unidade" que se dão nos seres, intrínseca e altamente significativa de consistência. Esses são três tipos ou graus, conforme descreve Sánchez-Migallón (2002): o primeiro tipo são as unidades casuais, ou seja, unidades de um conjunto cujos elementos estão relacionados apenas de maneira factual e acidentalmente (como por exemplo, em uma pilha de tijolos); o segundo tipo é a unidade de "tipo

real", isto é, formas já intrínsecas, possuidoras de uma quiddidade de sentido consistente (essências, tais como água, pedra); podemos dizer que esse tipo possui uma definição genuína, porém são completamente dependentes da experiência do mundo como ele é - contingente e factual; por fim, o terceiro tipo, de grau mais elevado de unidade, são as unidades essencialmente necessárias. São essências que nos são dadas de um pleno, tais como: a essência do ser humano, triângulo, pessoa ou do amor e que Hildebrand qualifica como modos de ser "ideal", ou seja, que são apenas uma natureza essencialmente necessária e válida, independentemente de qualquer posição e circunstâncias existenciais.

No entanto, mesmo que a posição realista de Hildebrand, influenciada por Reinach, concebesse as essências intuídas como possuidoras de uma subsistência e validade próprias e independentes do sujeito que as conhece (Fidalgo, 2011), o filósofo também via a necessidade de descrever as vivências do sujeito que captavam essas essências. Na vida da pessoa humana a esfera do conhecimento possui um papel essencial, já que conhecer é um contato intencional com o ser, no qual a pessoa participa do descobrimento de sua própria natureza. O conhecimento *a priori* é o "conhecimento mais digno" para

Hildebrand, tendo três características principais: sua necessidade intrínseca, sua inteligibilidade incomparável e sua certeza absoluta (ROVIRA, 2006).

Assim, sem aceitar a virada transcendental de Husserl, ou seja, a consciência transcendental – tal como fez o grupo de Gotinga a partir da publicação das “Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” –, Hildebrand manteve a concepção de vivências atrelada à ideia de consciência psicológica (intencional), assim continuou a defender a ideia que o método fenomenológico permitiria chegar ao entendimento da estrutura interativa que liga a natureza intencional de experiências humanas. Dessa maneira, Hildebrand passou a descrever de maneira rigorosa e profunda a estrutura intencional das vivências, chegando a oferecer uma “tipologia de vivências” que permitia mostrar a complexidade e riqueza da vida subjetiva.

Em um importante capítulo de sua obra “Ética”, Hildebrand (1997, p. 190) descreve a vida consciente, ou seja, a intencionalidade que, em sua acepção significa: “uma relação racional e consciente entre pessoa e objeto”. Segundo o fenomenólogo a intencionalidade é a estrutura mais importante da vida consciente do ser humano e se distinguem em:

vivências "intencionais", que apontam para algo e têm caráter receptivo, são conscientes e possuem uma relação com o objeto; e as vivências "não-intencionais", que necessitam de um propósito, não mantêm uma relação consciente e significativa com o objeto.

Ainda, as vivências “não-intencionais” dividem-se em “meros estados”, tais como: o cansaço, o mau humor e “tendências teológicas” que são os fenômenos físicos imanentes das quais não possuímos consciência, tais como: instintos e impulsos. Em contrapartida, as vivências “intencionais” se distinguem em “vivências receptivas ou atos cognitivos” e “vivências de resposta”, uma vez que Hildebrand (1997) faz uma diferenciação no tipo de intencionalidade, isto é, na direção intencional das vivências. Assim, descreve o filósofo sobre as vivências receptivas:

Os atos cognitivos se caracterizam, em primeiro lugar, porque são consciência de algo, isto é, de um objeto. São, por assim dizer, vazios; todo o seu conteúdo reclinado do lado do objeto. [...] os atos cognitivos, a intenção vai, por assim dizer, do objeto até a nós; o objeto se manifesta a nosso espírito, nos fala e nós escutamos. [...] todos os atos cognitivos tem caráter

fundamentalmente receptivo, ainda que os mesmos não sejam puramente passivos. (HILDEBRAND, 1997, p.195).

Para ilustrar os atos cognitivos, Hildebrand (1997, p. 195) diz: “quando vemos uma cor vermelha, o seu conteúdo está do lado do objeto; não somos vermelhos, mas temos consciência do vermelho”. Já nas vivências de respostas “a intenção vai de nós até o objeto”, ou seja, nas “respostas nós somos quem falamos; o conteúdo de nosso ato se dirige ao objeto; é a nossa resposta ao objeto”. Assim, por exemplo, ao sentirmos alegria o conteúdo está no sujeito, “não estamos vazios, senão ‘cheios’ de alegria” (HILDEBRAND, 1997, p. 195).

Por fim, descrevendo as vivências de resposta, o filósofo distinguirá as respostas entre “respostas teóricas”, pertencentes à esfera do conhecimento as “respostas volitivas” que permitem uma postura frente ao objeto e as “respostas afetivas” que qualificam e dão importância ao objeto. São por essas respostas e principalmente a afetiva que Hildebrand postulará a sua ética, porque segundo ele a ética estará centrada naquilo que tem a capacidade de obter uma resposta afetiva e o que tiver essa capacidade deve ter o caráter de importância. “Para que um objeto motive nossa

vontade ou qualquer resposta afetiva, deve estar dotado de algum tipo de importância, há de destacar-se da neutralidade ou indiferença” (Hildebrand, 1997, p. 34).

3. A PESSOA HUMANA E A AFETIVIDADE

Como vimos e de acordo com Rovira (2006), a fenomenologia de Hildebrand “aspira a um contato genuíno com a realidade” (p. 163), não se reduzindo a simples fenômenos, visto que toda investigação filosófica de Hildebrand é fundamentada pela experiência humana. O modo de ser de diversos grupos de objetos é mostrado por meio de dados da experiência, assim é fundamental analisar os diversos fenômenos da vida consciente do ser humano para conhecer sua essência. Isso porque, segundo Hildebrand (1997), a pessoa humana ocupa no universo um lugar privilegiado, visto que em virtude das estruturas objetivas da realidade e da vocação pela verdade sua dignidade é mantida.

A análise fenomenológica da pessoa humana em Hildebrand, tal como apresenta Rovira (2006) é dupla: de um lado temos um “mundo para si”, em que a especificidade da pessoa é apontada frente a outros seres que se dão na experiência; e de outro lado, temos a pessoa como um

ser espiritual devido os seus atos e vivências. Ainda, segundo essa análise dois tipos de seres são revelados na experiência: as substâncias, que existem e subsistem por si próprios; e os acidentes, que para existirem precisam da substância. Cada ser possui o caráter substancial realizado de terminado modo, assim, por exemplo, na matéria inanimada a substancialidade se manifesta em uma individualidade fraca, enquanto nos seres vivos temos uma individualidade mais completa. Entretanto, é na pessoa humana que a individualidade alcança sua expressão máxima, visto que ela se torna consciente dos atos cognitivos, afetivos e vontades e sua significativa relação com o mundo.

Como temos visto os estudos das vivências, conforme descreve Hildebrand (2005), apontam que a pessoa humana é um ser espiritual e que o ser humano possui três estruturas intencionais, quais sejam: o entendimento, a vontade e afetiva. Essas três estruturas da pessoa humana são, em verdade, a estrutura ontológica do ser humano e cada uma delas compõem “centros operativos” de vivências.

Apesar das três estruturas – entendimento, a vontade e a afetividade – compõem à sua maneira a subjetividade humana,

para Hildebrand (2005), a afetividade é a que melhor expressa a vida interior humana, isso porque por meio da afetividade é possível dizer que vivemos algo. Ainda, Hildebrand diz que apesar das vivências afetivas terem algo em comum com as vivências volitivas e se distinguirem das cognitivas, são também vivências à parte porque: a) o seu objeto pode ser real, ou seja, a resposta afetiva se dirige a algo real e não possível (quando nos alegramos de algo que existe); b) as respostas afetivas se dão plenamente e; c) as respostas afetivas não são livres de modo pleno e direto (Sánchez-Migallón, 2002).

Segundo Hildebrand (2005), o estudo das respostas afetivas é necessário para compreender a essência da pessoa, mesmo que a afetividade tenha sido atribuída por um caráter irracional. Para o filósofo isso acontece por três razões: por reduzir sua parte inferior sem levar em consideração sua necessidade no âmbito espiritual (isso acontece nas ciências psicológicas ao reduzirem a afetividade aos sentimentos ou paixões); estudam os afetos separados dos objetos que o motivam; e pela falta de crédito da afetividade como algo autêntico do ser humano (ROVIRA, 2006).

Hildebrand (2005) também afirma que a afetividade não se reduz

às suas formas não espirituais (formas inferiores de afetos, tais como: as sensações corporais, sentimentos psíquicos, as paixões ou sentimentos poéticos), mas que também tende a ser um “sentimento espiritual”, no qual se manifestam de modo pleno as chamadas “respostas afetivas”. O amor, por exemplo, ocupa um lugar central dentro das respostas afetivas, visto que é uma resposta ao valor da pessoa em sua integridade. “Assim como se tornou claro que a afetividade e a espiritualidade não se excluem, fica livre o caminho para a verdadeira essência do amor” (HILDEBRAND, 2016, p. xx).

Apesar de não abordarmos aqui toda a complexa descrição que Hildebrand faz das “respostas afetivas”, reforçamos que essas respostas possuem um caráter ativo no ser humano e que expressam sua tomada de decisão em relação aos acontecimentos mundanos, a partir da forma como se responde afetivamente a isso. São vivências afetivas que o ser humano dirige desde o “coração”, como denominou Hildebrand (2005) até o valor que possuem tais acontecimentos. Isso porque “se uma pessoa que não foi capaz de captar os valores e compreendê-los como tal, não seria uma pessoa real. Sem o valor de aquisição seria diálogo íntimo impossível entre sujeito e objeto, e

não haveria pleno significado do conhecimento”.

REFERÊNCIAS

- BURGOS, J. M. *Introducción al personalismo*. Madrid: Biblioteca Palabra, 2012.
- FERRER, U. *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Biblioteca Palabra, 2002.
- HILDEBRAND, A. von. *Alma de léon. Biografía de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: Biblioteca Palabra, 2002.
- HILDEBRAND, D. von. *Ética*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- HILDEBRAND, D. von. *El caballo de Troya em la Ciudad de Dios*. Madrid: Ediciones Fax, 1967.
- HILDEBRAND, D. von. *El corazón. Um analisis de la afectividad humana y divina*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005. E-Book. ISBN: 9788490558096.
- HILDEBRAND, D. von. *Las formas espirituales de la afectividad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.
- HILDEBRAND, D. von. *¿Que és filosofia?* Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: Ediciones Rialp, 2003.
- SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. Boston: Martinus Nijhoff, 1982.
- STEIN, E. *Vida de una Familia Judía*. Em: Stein, E. *Obras completas: Escritos autobiográficos y cartas*. Vol. I. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- ROVIRA, R. *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006.

Submetido: 22 de julho 2017

Aceito: 31 de julho 2017

214

Prof. Dr. Tommy Akira Goto
Marília Zampieri da Silva
Toledo, n.º 1, v. 2 (2017) p. 214

Engajamento e falatório: das redes sociais à filosofia

Engagement and chattering: from social networks to philosophy

Prof. Dr. Ericson Falabretti²¹⁰
Pontifícia Universidade Católica do PR

RESUMO

Nesse trabalho discuto duas perspectivas sobre política e engajamento. Para descrever a primeira forma de engajamento, muito comum nas redes sociais, faço uso do termo heideggeriano falatório. Esse tipo de engajamento se caracteriza pela reprodução do mesmo e pela negação da diferença. Já a segunda noção de engajamento, pensada a partir das obras de Sartre e Merleau-Ponty, em clara oposição ao falatório, remete a um exame de três características fundamentais do engajamento intelectual: práxis, compromisso, responsabilidade.

PALAVRAS CHAVE

Engajamento; falatório; redes sociais; liberdade; compromisso.

ABSTRACT

In this paper I discuss two perspectives on politics and engagement. To describe the first form of engagement, very usual in social networks, I use the heideggerian term *chatter*. This kind of engagement is characterized by its reproduction and by the denial of difference. A second notion of engagement, thought from the works of Sartre and Merleau-Ponty, in clear opposition to the chattering, refers to an examination of three fundamental characteristics of intellectual engagement: praxis, commitment, responsibility.

KEYWORDS

Engagement; chatter; social networks; freedom; commitment.

²¹⁰ E-mail: efalabretti@gmail.com

INTRODUÇÃO

A internet propiciou uma forma de comunicação que modificou completamente o modo como estávamos acostumados a receber, interpretar e transmitir informações, ideias e crenças. Com o nascimento das redes sociais, o privilégio da análise e do comércio das ideologias, da interpretação das informações e da intervenção “intelectual” foi universalizado, isto é, está disponível a praticamente todas as pessoas conectadas. Desse modo, intolerantes, fundamentalistas, homofóbicos, racistas, católicos, evangélicos, feministas, anarquistas, liberais, comunistas e filósofos – analíticos e ou continentais – etc descobriram que são muitos e, o mais importante, que suas ideias são acolhidas, “curtidas e compartilhadas” por incontáveis pessoas. Desse modo, uma certa analítica dos fatos – agora dilatada e isenta de parâmetros acadêmicos e editoriais – deixou de ser uma ocupação circunscrita ao intelectual tradicional, seja ele um teórico da universidade, um cientista, um escritor independente ou, ainda, um jornalista. Todavia, essa democratização da analítica, destruiu a nossa crença ingênua de

que quando tivéssemos acesso um meio de comunicação universal adentraríamos num espaço virtual democrático aberto à diferença e à pluralidade. De fato, as diferenças estão presentes nesse mercado de análise cotidiana, porém, quase sempre voltadas para a anulação do outro. Esse alargamento indistinto do ato de interpretar, propor e propagar ideologias – separado da escuta e da leitura crítica – deixou mais aparente os matizes da nossa diversidade moral e política e, em muitos casos, deu publicidade a ideias, sentimentos e intenções que jamais deveriam sair das nossas mentes sombrias. Vivemos, sem dúvida alguma, em uma época alargada de razão e *desrazão ou, ainda*, na era da (des) razão largada. Além do mais, independentemente da complexidade dos fatos, podemos expressar a nossa aquiescência ou discordância recorrendo tão somente a sinais do tipo gutural: *curtir, amar, haha, uau, triste, grr* etc. Desse modo, é preciso, também, prestar atenção as trocas discursivas que renunciaram à dialética. O discurso, nesse comércio barato de sinais, vela a própria linguagem. Assim, essa analítica alargada dos fatos fez nascer o interprete à distância, uma espécie de intelectual amador que faz um tipo de filosofia, sociologia e política sem corpo, sem presença e

quase sem linguagem. Desse modo, o prejuízo mais evidente é que para esse novo tipo de “intelectual” (a) largado nunca foi tão fácil expressar e propagar a sua repulsa ao diferente e, contrariamente, o seu assentimento ao mesmo, e essa parece ser a lógica desse tempo de falatório virtual: fechamento sobre o mesmo. Em uma apropriação completamente livre do texto de Heidegger, similar à crítica da analítica dos nossos tempos, podemos dizer que compartilhamos e vivemos como nunca, aquela a existência inautêntica descrita em *Ser e Tempo*, a prática do falatório, os dizeres dispersos e descompromissados:

O falatório não tem o modo de ser que apresenta conscientemente algo como algo. Porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento. Pois o que foi dito já sempre foi compreendido como algo ‘que diz’, ou seja, que descobre. O falatório é, pois, por si mesmo, um fechamento, devido à sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial (HEIDEGGER, 2002, p. 229).

A marca do “falador” na internet parece ser essa; troca e reprodução do mesmo discurso sempre com o mesmo grupo de pessoas; o “modo de ser do

discurso do cotidiano”; o repetir e passar adiante uma causa, independentemente, em muitos casos, se ela fomenta violência e práticas de humilhação. E essa é a maior consequência do fechamento, o “falador” é, na maior parte das vezes, insensível à violência. Isso é evidente quando, por exemplo, o falatório faz da violência verbal um meio para atingir os seus fins, seja através de práticas de *bullying* virtual (*cyberbullying*) ou, mesmo, compartilhando discursos de ódio para justificar a apologia, entre outras coisas, da posse de armas, da pena de morte ou, ainda, de políticas discriminatórias contra vítimas históricas e sistêmicas: gays, mulheres, índios, imigrantes e outras.

Entretanto, a era do falatório, democratizou a escrita e o engajamento ao universalizar uma economia de baixo custo para propagação de ideias. Nesse sentido, podemos dizer, num uso semântico muito lato do termo intelectual, atualmente não operaria mais a distinção binária gramsciniana entre o intelectual orgânico²¹¹ e o tradicional, mas a

²¹¹ Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da

quase indistinção absoluta entre o intelectual e o não intelectual, entre o escritor e o falador, chegando a ponto de não mais podermos nos opor com clareza à célebre afirmação de Gramsci: “...todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectual” (GRAMSCI, 2006, p. 18). O espectro da função foi, conforme já dissemos, definitivamente, ampliado, alargado. Mas qual seria essa função? O que é engajamento? As categorias da velha filosofia ainda podem explicar esse fenômeno? Podemos, a partir da filosofia, pensar em uma ética para o sujeito engajado nas redes sociais?

própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc. (...) Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz. GRAMSCI. Cadernos do Cárcere. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, pp. 15-16

Na recente História da Filosofia, Sartre, sem dúvida alguma, merece o simbólico título de intelectual engajado do século XX. Exageros à parte - não podemos jamais esquecer de Gramsci, Edmund Russell, Foucault entre outros - Sartre parece ter fixado o estilo e a função do intelectual engajado: um comentador de atualidades comprometido com o seu tempo, armado de conceitos e de um profundo senso histórico, alguém sempre disposto a se arriscar e “sujar as mãos”. Além do mais, juntamente com Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, Sartre elegeu o tema do engajamento como um tópico fundamental da filosofia existencialista francesa.

Todavia, a primeira consideração a ser feita se refere que em Sartre e em Merleau-Ponty não estamos diante de uma noção única de engajamento, sobretudo, quando pensamos nas relações entre filosofia e política, fundamentalmente, como parece e deve se realizar este tipo de engajamento político do filósofo²¹².

²¹² Para compreender e explorar com mais acuidade a relação entre Sartre e Merleau-Ponty, o fim da amizade entre ambos e o problema do engajamento, o leitor poderá consultar em português, além de

Se isso separa Sartre de Merleau-Ponty, como veremos ainda, o que os aproxima, como toda a tradição existencialista, parece ser o fato de ambos assentar a noção de engajamento na consideração da condição existencial do homem. O que a filosofia existencialista estabelece é que não há engajamento sem liberdade, ou independente da condição fáctica do homem. Num primeiro olhar, essa ligação parece paradoxal. Pois sou livre, na visão comum do tema, justamente na medida em que não estou ligado, não estou preso, não estou amarrado ou, ainda, não estou engajado. No entanto, o paradoxo no viés existencial-fenomenológico é apenas aparente. O engajamento só é possível porque, em última análise, sou livre para escolher fazer ou não parte, por exemplo, de um projeto político. Como também, vivo

boas teses e dissertações sobre esse tema, vários artigos, tais como: 1) CAPALBO, Creusa. Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política. In: Revista Estudos Filosóficos, Pág. 55 – 62, nº 13/2014, São João del-Rei-MG. Acesso: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>; 2) CHAUÍ, Marilena. Intelectual engajado: uma figura em extinção? In: NOVAES, Adauto (Org.). O silêncio dos intelectuais. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

plenamente a minha liberdade somente na medida em que estou engajado, por exemplo, na realização de um projeto. A relação é circular, girando sempre em torno dessa noção capital de projeto, um fim que orientamos a nossa existência. Desse modo, conforme a onto-antropologia sartriana, existimos, indissociavelmente, como liberdade e engajamento. Cabe então, rapidamente, discutir as implicações políticas e éticas a partir de uma breve análise da condição desse sujeito livre e engajado, conforme estabeleceram Merleau-Ponty e Sartre.

Influenciado por Husserl e Heidegger a tese central dos primeiros escritos de Sartre reside na distinção entre o Ser – mundo das coisas – e o Nada – a consciência. O Ser, de modo geral, é objetivo, é substância, são as coisas, o em-si. O nada não é natureza, não tem substância, não é alma, é subjetividade pura, é o para-si. Na segunda parte de *O ser e o nada*, Sartre demarca a estrutura do para-si, mostrando que entre a consciência e as coisas não há mais integração e a consciência, enquanto potência de se relativizar diante das coisas, é sempre um nada diante de um ser:

A característica da consciência, ao contrário, é que ela é uma descompressão do ser. É impossível, em efeito, de defini-

la como coincidência consigo mesa. Dessa mesa, eu posso dizer que ela é puramente e simplesmente essa mesa. Mas da minha crença, eu posso somente me limitar a dizer que ela é crença: minha crença é consciência (de) crença. (SARTRE, 1997, p. 110).

Ao contrapor a subjetividade (para-si) ao ser (em-si), Sartre reencontra o ser bruto do irrefletido e, de certo modo, reconhece o sentido do próprio mundo que havia sido recusado pelo idealismo transcendental. Pois se a consciência é nada, ela existe e vive em *ek-stase* nas coisas. Nesse caso, não existe diferença em não ser nada e estar no mundo.

A analítica da facticidade em Sartre, revela dois sentidos indissociáveis do para-si. Primeiro, a presença no mundo da consciência como um fato, como algo que escapa à própria liberdade, pois não sou livre de não estar no mundo. Nesse sentido, a facticidade é a condição bruta do existir, pois a consciência surge e existe em um solo que independe da sua liberdade e das suas escolhas. O para-si é sustentado por uma contingência, uma situação concreta que ele assume sem jamais poder suprimi-la. É um fato que o para-si está no mundo, dirige-se às coisas e é nada. Portanto, a

facticidade releva-se numa dupla implicação – estamos no mundo sem justificativas e, por outro lado, somos e estamos indubitavelmente ligados a esse mundo:

Sem a facticidade a consciência poderia escolher seus laços com o mundo, do mesmo modo que as almas, na *República*, escolheriam a sua condição: eu poderia me determinar a nascer trabalhador ou a nascer burguês. Todavia, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como sendo burguês ou sendo trabalhador. Ela mesma não é, propriamente falando, uma *resistência* de fato, uma vez que retomando-a na *infraestrutura* do *cogito* pré-reflexivo eu conferiria seu sentido e a sua resistência. (SARTRE, 1997, p. 119).

O que caracteriza a facticidade – a própria realidade humana – é essa falta ontológica de um lado e, por outro, essa plenitude de ser. Para Sartre, como já comentamos acima, o para-si vive em um perpétuo *ek-stase*, na medida que é em si mesmo um nada orientado para o ser. Purificado de toda *eiccedade*, vazio e sem plenitude, pois só as coisas são plenas, o para-si é pura negatividade. Por isso mesmo, o *ek-stase* é um movimento de uma só direção, uma fuga para

fora de si mesmo que dá acesso ao mundo e às coisas.

A existência do *para-si*, indica Sartre, coincide com a sua condição, com a sua facticidade, com sua encarnação e com a sua liberdade. A facticidade, complementa Sartre, “(...) não é, senão, uma indicação que eu me dou a mim mesmo de ser que eu devo alcançar para ser aquilo que eu sou” (1997, p. 119). Assim, a liberdade sartriana somente se realiza no mundo, ela é escolha de si mesmo no meio do mundo, pois ela parte da condição fáctica do *para-si*. Para Sartre, resumidamente, estamos comprometidos, engajados no mundo, no tempo e na história. Mas nem todos os homens, diz Sartre, em uma tese próxima a de Merleau-Ponty em *A dúvida de Cézanne*, sobre a diferença que pesa sobre o engajamento do pintor e do escritor, estão comprometidos do mesmo modo. O engajamento do intelectual é uma “função” específica de sua condição de ser aquele que se comunica com os outros, aquele que se engaja não somente no mundo, mas na relação e na libertação dos outros homens. Já o pintor, comenta Merleau-Ponty sobre Cézanne, não tem obrigação de sustentar uma tese, ele é livre para se expressar a partir da sua visão de mundo, para empregar os seus traços e as suas cores. Uma pintura, a princípio, não tem uma

dimensão axiológica, como não tem um dever de verdade.

Como é óbvio que a obra de Merleau-Ponty se encontra implicada às principais teses da filosofia de Husserl e Sartre, também é evidente que há um desvio entre as duas filosofias. Como Husserl, a filosofia de Merleau-Ponty também expressou um retorno “as coisas mesmas”, porém nesse caso um retorno ao irrefletido, ao primeiro contato que temos com as coisas. Longe da consideração filosófica racionalista sobre o mundo exterior, bem como da perspectiva negativa da escola empirista sobre a noção de consciência interior, a filosofia merleau-pontyana se mostra singular não apenas diante de Husserl, mas perante toda a tradição da filosofia. O lugar do corpo no sistema, o privilégio da percepção diante da atividade intelectual e reflexiva não nos permite apenas entender como são, ao mesmo tempo, distantes e próximas a fenomenologia transcendental de Husserl e a fenomenologia existencial de Merleau-Ponty. Fomentar um pensamento, um método, uma filosofia que dê conta da existência integral do homem no mundo parece ser a marca da filosofia de Merleau-Ponty. Filosofia que não é nova especificamente por esse motivo. Pois a condição existencial

fáctica e livre do homem, de Kierkegaard a Sartre, constituiu a razão fundadora da filosofia existencialista. O que é novo em Merleau-Ponty é o movimento do pensamento, é a inquietação que coloca em questão aquilo que antecede, sustenta e é inatingível pela racionalidade objetiva. Essa nova filosofia trabalha, antes de tudo, a partir da condição primordial e universal do homem, sobre o ser bruto, não como um artesão para lapidá-lo. Pois não é preciso descortinar, separar ou desconstruir para descobri-lo. Pois o homem não se esconde atrás de uma ideia, de um conceito, ele se mostra no contato direto, na visão do seu corpo, nas suas escolhas e na consideração da sua condição fáctica que nos é constantemente dada na experiência perceptiva. Logo nas primeiras linhas do prefácio da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty já nos alerta sobre essa condição carnal e existencial do homem no mundo:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem de

outra maneira senão a partir da facticidade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1).

Merleau-Ponty privilegiou o corpo como o verdadeiro núcleo da existência. O corpo é o modo de ser do homem no mundo. Como corpo não estamos fechados em nós mesmos, pois o nosso corpo não se restringe ao alcance dos nossos membros, ou mesmo as reações reflexas interiores. Corpo é a forma carnal da nossa subjetividade, é o que nos delimita como ser e nos abre para o mundo; como centro da nossa experiência perceptiva nos faz viver e ser-no-mundo. Temos uma ligação carnal com o mundo e, por isso mesmo, não há uma filosofia pura, ou mesmo, uma subjetividade capaz de ser e existir independentemente dessa presença corporal no mundo. Portanto, na filosofia existencial de Merleau-Ponty, não encontramos a oposição do em-si e do para-si do mesmo modo como promovia Sartre ou, ainda, um cogito como puro pensamento, como podemos ler na filosofia de Descartes. A existência para Merleau-Ponty não separa o homem no mundo do homem para o mundo, mas se situa entre esses dois últimos, ou seja, na articulação entre um e outro, pois estamos, ao mesmo tempo, no mundo e existimos para o mundo. Noções

existencialistas como coisa, mundo, consciência, facticidade e liberdade adquiriram com Merleau-Ponty uma nova significação, a do corpo. O nosso século, diz Merleau-Ponty, apagou a linha divisória entre o corpo e o espírito e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre interessada, até nas maneiras mais carnis, nas relações das pessoas. A facticidade, a nossa existência ancorada no mundo como puro fato, pois estamos no mundo como o nosso coração está em nosso corpo, como estabelece Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, é uma condição pela qual o homem se encontra previamente lançado entre as coisas, em situações dadas e não escolhidas. Se para Sartre a facticidade, as coisas que estão aí e todas as determinações são um entrave à liberdade do homem, para Merleau-Ponty não há exterioridade ou olhar estrangeiro ameaçador, os obstáculos constituem, antes de tudo, uma motivação ²¹³ para as nossas

²¹³ Não vou aqui discutir esse importante conceito que Merleau-Ponty retoma de Husserl. Todavia, na *Fenomenologia da Percepção*, ainda na primeira parte, a motivação é o sentido prévio alcançado pela percepção que envolve e liga os fenômenos, uma ligação que não pode ser reduzida às noções de

escolhas. O que Sartre entendeu como obstáculo à liberdade, a situação, o estar no mundo a partir de condições pré-determinadas – históricas e naturais – Merleau-Ponty interpreta como a motivação primordial e radical que nos conduz a fazer escolhas livres. Sartre, conforme o texto abaixo, argumenta que o sentido técnico da liberdade é a autonomia de escolha. Merleau-Ponty, de certa forma, não nega essa autonomia, mas não a admite de modo incondicional como estabelece Sartre:

É necessário [...] sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo o querer (no sentido lato de escolher)”. Em outros termos,

causalidade: “Um fenômeno desencadeia um outro não por uma eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece — há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de razão operante. (MERLEAU-PONTY, p. 81, 1999). No capítulo sobre a liberdade essa mesma relação é aprofundada. A motivação não é causa das minhas escolhas, mas são as minhas escolhas que conferem à motivação sentido, nas palavras de Merleau-Ponty, conferem força.

o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha. (SARTRE, 1997, p. 595).

Ao contrário de Sartre que considerava a liberdade como poder absoluto de escolha, Merleau-Ponty entende que não há liberdade senão a partir do nosso engajamento existencial e primordial, da nossa presença corporal no mundo. Assim, para Merleau-Ponty não experimentamos jamais o “determinar-se por si mesmo o querer” em sentido pleno e absoluto, essa perspectiva sartriana lega à liberdade dois prejuízos: tautologia e esterilidade. Em Sartre a liberdade se realizaria tão somente a partir de escolhas que tem como significação fundamental apenas o próprio ato de escolher, não importando se esse ato cria ou não, modifica ou não absolutamente nada.

Em Merleau-Ponty sempre escolhemos a partir de um lugar, contamos com um passado e um futuro que não nos deixa, pois conforme a sua teoria da temporalidade, presente, passado e futuro são modalidades - vagas temporais - de um mesmo momento, de uma única temporalidade. Ainda que essas condições - o espaço, o tempo, a história, a natureza - não condicionem absolutamente as nossas escolhas, elas permanecem como um fundo - um sedimento - que nos envolve e fala à vontade e ao querer. Mesmo não se impondo como regra ou determinações absolutas, é, também, a partir desse sedimento que nos motivamos a escolher: “Não há determinismo ou escolha absoluta: jamais sou coisa, jamais sou consciência nua”. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 608). Desse modo, a filosofia merleau-pontyana entende a facticidade e a finitude não como obstáculos à nossa liberdade, mas como a sua própria possibilidade. Pois a liberdade, como podemos ler no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, está ancorada nesse fundo sedimentado e inacabado - natural e histórico - que nos solicita, esperando de nós, das nossas escolhas, o seu acabamento:

Na realidade, o projeto intelectual e a posição dos fins são o acabamento de um projeto existencial. Sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 599).

Para Merleau-Ponty, assim como para Sartre, um projeto existencial, portanto, não se esgota na consciência de um engajamento intelectual, pois a nossa existência se realiza na *ação* (ética e política), na escolha livre de um fim. É justamente o engajamento concreto – a tomada de posição, a deliberação de correr o risco de “sujar as mãos” – que nos permite escapar aos prejuízos da esterilidade e da tautologia: da escolha pela escolha, da fala pela fala, da escrita pela escrita. Entretanto, de fato, como se realiza o engajamento concreto? Não há, certamente, uma fórmula universal sobre como devemos “sujar as mãos”, mas podemos pensar o engajamento a partir de três condicionantes filosóficos, todos, de alguma maneira, enunciados, sobretudo, pela filosofia sartriana.

Antes de tudo, o engajamento se revela como responsabilidade. Termo e condição muito cara ao existencialismo. O engajamento como responsabilidade retoma a ideia de um pensamento que assume as consequências políticas e éticas que ele implica ao ser elaborado, ao ser enunciado ao ser escolhido. Na visão sartriana de responsabilidade, não há escolha ou ação isolada em si mesmo. Como estamos comprometidos com o outro, também somos responsáveis pelo outro. Como não me ocupo apenas de mim, também sou responsável por todos e, do mesmo modo, se me recuso a não me ocupar do outro também não deixo de ser responsável. Pois não há escolha sem responsabilidade. Desse modo, a responsabilidade é uma modalidade inerente a todas as nossas escolhas: “A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”. (SARTRE, 1997, p. 678).

A segunda característica intrínseca à noção de engajamento se relaciona a inevitabilidade da ação do homem no mundo. De certo modo, podemos ler aqui uma resposta de Sartre às críticas de Merleau-Ponty acerca da sua

concepção de liberdade. Falamos agora de engajamento como práxis. O engajamento sem práxis é uma escolha que não almeja nenhum fim, ou, de modo evidente, uma fala sem voz, um discurso sem ideias, simplesmente um falatório estéril. A práxis enquanto ação humana, como podemos ler na *Crítica da razão dialética*, mantém uma relação com a realidade e os fins humanos mediada por três momentos indissociáveis: i) negação parcial de uma situação concreta com vistas a atingir um fim não existente ainda; ii) revelação das formas para atingir esse fim; iii) invenção das possibilidades do agir. Na práxis não negamos absolutamente o sedimento ontológico da nossa situação prévia, seja ele histórico ou natural. Muito pelo contrário, somos motivados por esse mesmo sedimento a inventar as possibilidades para atingir os fins que escolhemos. Para Sartre, a práxis é a condição fáctica e existencial que dispomos para projetar fins e transformar a realidade a partir de uma reflexão prática acerca das nossas próprias possibilidades. A práxis é o exercício concreto e visível da liberdade orientado para estabelecer as possibilidades de um projeto existencial. As possibilidades são, segundo Sartre,

“inventadas” e redescobertas a partir de um projeto prático, da ação que propõe algo a partir de uma realidade dada, e só a partir dessa invenção que podemos falar em possibilidade, já que só existe possibilidade em relação a um projeto a ser alcançado. A práxis, estabelece Merleau-Ponty, em *As aventuras da dialética*, “é a vertiginosa liberdade, o poder mágico que temos de fazer e de fazer nós mesmo qualquer coisa (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 170).

A práxis, de uma certa maneira, evidencia a condição e o compromisso inerentes à atividade técnica do intelectual. No texto em *Defesa dos intelectuais*, Sartre retoma a condição ambígua do intelectual, o conflito interno e incontornável que parece condenar o intelectual a um jogo de forças. O intelectual visa, e isso é incontornável, um saber universal como, também, produz, quase sempre, um saber particular voltado a atender interesses de classes. Se defronta, e isso é inevitável, com a tensão nauseante que opõe as necessidades históricas – o fim último, o compromisso – às contingências cotidianas, o fim imediato. Voltaire, Vitor Hugo e Zola, entre outros, são exemplos de intelectuais que reconheceram essa incontornável ambiguidade e, por isso mesmo, assumiram o

compromisso de colocar a sua pena a serviço de causas sociais e políticas que estavam acima dos seus interesses privados. Desse modo, o engajamento intelectual – o de boa fé nos termos de Sartre – é, do começo ao fim, revestido de um compromisso político fundado na motivação que fazemos parte de um projeto coletivo. Ou melhor, que o nosso projeto é também o projeto de todos, sobretudo porque reconhecemos que não nos ocupamos somente de nós mesmos, mas nos encontramos engajados, ligados ao outro. A nossa condição existencial pressupõe essa ligação. Nas palavras de Merleau-Ponty, é meu “envolvimento universal” com o mundo, com as coisas que não posso recusar. O compromisso ontológico deveria, inevitavelmente, se converter em um engajamento ético e político, isto é, em um engajamento que se realiza concretamente e livremente quando assumimos o nosso envolvimento universal:

Em lugar de pensar em minha dor, olho minhas unhas, ou almoço, ou me ocupo de política. Longe de que minha liberdade seja sempre solitária, ela nunca está sem cúmplice, e seu poder de arrancamento perpétuo se apoia em meu envolvimento universal no mundo. Minha liberdade efetiva não está aquém de meu ser, mas diante de mim,

nas coisas. Não se deve dizer que eu me escolho continuamente, sob pretexto de que continuamente eu poderia recusar aquilo que sou. Não recusar não é escolher. Só poderíamos identificar permitir e fazer subtraindo ao implícito qualquer valor fenomenal e a cada instante desdobrando o mundo diante de nós em uma transparência perfeita, quer dizer, destruindo a “mundanidade” do mundo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 607).

Todavia, é preciso escolher por esse compromisso, assumir a responsabilidade assentada nessa ligação primordial que pesa sobre o nosso ser-no-mundo e, ainda, inventar os meios – a práxis – para realizar um projeto que implica a todos os homens. Assim o intelectual engajado se assume livre, compromissado e responsável diante dos fatos para elaborar um pensamento, uma filosofia capaz de promover rupturas e ou continuidades, seja, por exemplo: tomando partido contra a ocupação nazista; se posicionando contra as práticas de subversão da liberdade e da democracia impostas pelas elites financeiras; ou, mesmo, inventado meios para combater as injustiças históricas e a violência contra trabalhadores, mulheres, negros, imigrantes, refugiados e índios entre tantos outros. Todavia,

o intelectual engajado não pode jamais perder de vista as condições ambíguas da práxis, é preciso mediar as relações contingentes e necessárias da história, muitas vezes encobertas, dissimuladas por fatos e ideologias. Aderir ou não um partido dos trabalhadores, lutar ou não contra as políticas desenvolvimentistas do capitalismo, combater ou não reformas trabalhistas e previdenciárias de inflexão liberal são, por exemplo, escolhas que contrapõem interesses imediatos a um senso de justiça universal comprometido com todos os homens. Esse dilema, por exemplo, vivemos quando temos que escolher entre lutar para manter direitos ou permanecer inertes no conforto do lar. Estamos, agora, falando do engajamento que se opõe à inação e à adesão cega – típico do *falatório* – a qual a boa-fé intelectual deve sempre recusar. É precisamente essa recusa, essa necessidade, ou pelo menos o modo como ela deve ser realizada que parece, de maneira evidente, colocar em cena natureza do *falatório*: apatia disfarçada de compartilhamentos e postagens, adesão sem compromisso e responsabilidade. Também, salta aos olhos, sobretudo, quando pensamos nas análises de Sartre, a incapacidade do falador em

inventar meios para transformar – a ausência de práxis – a realidade com vistas a um fim almejado. Se pensarmos nas análises de Merleau-Ponty, falta ao falador a vivência dialética do conflito, a consciência da boa ambiguidade que nos faz oscilar entre os interesses do Eu e do Outro, o sentimento nauseante da tensão entre o fim imediato e o fim último. Todavia, num diagnóstico para os nossos dias, Sartre, para o bem e ou para o mal, apenas aparentemente parece ter subvertido, a exemplo de Gramsci, a linha divisória entre o intelectual engajado e o falatório. Sartre, mesmo sem querer, antecipou em grande parte as dificuldades que cercam a analítica dos fatos cotidianos em nossos dias, tais como: a diversidade dos acontecimentos, a fluidez dos conceitos, o anacronismo das referências universais. Pois o intelectual, como diz Sartre no seu texto *Em defesa dos intelectuais* (1994, p. 14): “é alguém e se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades recebidas, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade – concepção hoje em dia impossível, portanto abstrata e falsa, já que as sociedades de crescimento se definem pela extrema diversificação dos modos

de vida, das funções sociais, dos problemas concretos”.

Todavia, se as dificuldades do intelectual e do falador se reencontram, o que parece opor definitivamente o intelectual ao falador, além da práxis, da abertura ao diferente, do comprometimento com a luta pelo oprimido, do esforço em sempre pensar a significação histórica dos fatos e das escolhas é, sobretudo, o sentimento que somos uma figura de subjetividade num fundo de generalizado de vidas, um corpo próprio imerso num imenso tecido histórico e natural. Finalmente, tomando como referência a análise de Merleau-Ponty sobre a liberdade no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, precisaríamos previamente assumir, no domínio do comércio das disputas discursivas, o sentido sobre a nossa existência que só conhecemos por meio de uma reflexão radical: “que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. (Merleau-Ponty, p. 601, 1999)

Entretanto, a saída de si mesmo, o reconhecimento do outro, esse anonimato que iguala na existência todas as subjetividades, o qual estamos todos condenados, é

justamente o que o falador não parece levar em consideração no interior das suas intervenções. O foco de Sartre e de Merleau-Ponty na experiência engajada, mesmo considerando as diferenças entre ambos, nos permite abordar esse comércio da analítica do cotidiano – técnica ou amadora – de forma crítica. Sartre e Merleau-Ponty, de certo modo, demarcaram, ainda que de maneira instável, as condições éticas e políticas mínimas que devemos prestar atenção quando participamos desse comércio de ideologias fluídas, quando adentramos nesse mundo de (des) razão alargada e linguagem econômica: reponsabilidade, compromisso e práxis. Não se trata de proibir, discriminar o falatório ou, mesmo, defender uma perspectiva elitista para a função intelectual. Se a linguagem pertence a todos e não pertence a ninguém particularmente, a analítica do cotidiano é um direito universal. Todavia, o domínio da responsabilidade, da práxis e do compromisso nos lembram da grandeza das nossas escolhas, do mundo comum sedimentado ao qual pertencemos indistintamente, que originalmente acolhe o eu e o outro, o mesmo e o diferente, e do qual não podemos escapar se escolhermos falar, escrever e viver.

REFERÊNCIAS

CAPALBO, C. *Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política*. In: Revista Estudos Filosóficos, Pág. 55 – 62, nº 13/2014, São João del-Rei-MG. Acesso: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>.

CHAUÍ, M. *Intelectual engajado: uma figura em extinção?* In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Vol 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2002.

JACOBELIS, P. G. "O problema dos intelectuais no mundo contemporâneo sob duas perspectivas: organizadores da cultura ou expressão das contradições sociais." In: Revista Sofia. Vitória (ES), vol. 3, n. 1, jun/2014.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins

Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a.

MERLEAU-PONTY, M. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

MERLEAU-PONTY, M. *A dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004c.

SARTRE, J-P. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

Submetido: 04 de agosto 2017

Aceito: 10 de agosto 2017

Fenomenologia, organismo e vida: uma introdução à obra de Kurt Goldstein

*Phenomenology, organism and life:
an introduction to the work of Kurt Goldstein*

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda²¹⁴

Universidade Federal do Paraná

Ms. Jennifer da Silva Moreira.²¹⁵

Universidade Federal do Paraná

RESUMO

O trabalho de Kurt Goldstein ainda é pouco conhecido no Brasil. Sendo um dos fatores que dificultam o acesso aos seus escritos a ausência de traduções das suas obras para a língua portuguesa. No entanto, sua influência está presente em diversas áreas do conhecimento, a exemplo da Neurologia, Neuropsicologia, Psicologia e Filosofia. Desse modo, com o intuito de resgatar os fundamentos de conhecimentos e práticas realizadas nos campos influenciados por ele, esse artigo apresenta uma introdução à sua obra. Foram utilizados como base os escritos *The Organism: A holistic approach to biology derived from pathological data in man e Human Nature in the light of psychopathology*. A partir da análise dessas obras foram selecionados três grandes temas a serem explorados: a questão do método para o autor, a teoria do organismo apresentada por ele e a noção de natureza humana presente em seus trabalhos. Por meio dessa retomada da obra do autor, pretende-se apontar para sua “fenomenologia”, além de abrir caminho para novas discussões sobre sua influência.

²¹⁴ E-mail: aholanda@yahoo.com

²¹⁵ E-mail: jennifer.smoreira@yahoo.com.br

PALAVRAS CHAVE

Kurt Goldstein; Organismo; Fenomenologia.

ABSTRACT

Kurt Goldstein's work is still unknown in Brazil, and one of the factors that hinder access to his writings is the absence of translations of his works into Portuguese. However, its influence is present in several areas of knowledge, such as Neurology, Neuropsychology, Psychology and Philosophy. In this way, with the intention of recovering the foundations of knowledge and practices carried out in those fields, this article presents an introduction to his work, based in two of his writings: *The Organism: A holistic approach to biology derived from pathological data in man* and *Human Nature in the light of psychopathology*. From the analysis of these works were selected three major themes to be explored: the question of the method to the author, the theory of the organism and the notion of human nature. Through this resumption of the author's work, it is intended to present his "phenomenology" and to pave the way for new discussions about his influence.

KEYWORDS

Kurt Goldstein; Organism; Phenomenology.

RESUMEN

El trabajo de Kurt Goldstein permanece poco conocido en Brasil, siendo uno de los factores que dificultan el acceso a sus escritos, la ausencia de traducciones de sus obras a la lengua portuguesa. Sin embargo, su influencia está presente en diversas áreas del conocimiento, a ejemplo de la Neurología, Neuropsicología, Psicología y Filosofía. De este modo, con el propósito de recuperar los fundamentos de conocimientos y prácticas realizadas en los campos influenciados por él, este artículo presenta una introducción a su obra. Se utilizaron como base los escritos *The Organism: A holistic approach to biology derived from pathological data in man* y *Human Nature in the light of psychopathology*. A partir del análisis de estas obras se seleccionaron tres grandes temas: la cuestión del método para el autor, la teoría del organismo y la noción de naturaleza humana presente en sus trabajos. Por medio de esta retomada de la obra del autor, se pretende abrir camino para su "fenomenología" y para nuevas discusiones cerca de su influencia.

PALAVRAS CLAVE

Kurt Goldstein; Organismo; Fenomenologia.

INTRODUÇÃO

Os estudos realizados por Kurt Goldstein tiveram repercussões e contribuíram de forma intensa tanto para o desenvolvimento das ciências naturais quanto das ciências do comportamento. Ele buscava compreender a experiência que era vivida por seus pacientes, com o intuito de encontrar novas possibilidades de atuação e, conseqüentemente, de atenuação do sofrimento dessas pessoas. Conforme afirma o próprio autor, a sua maior inclinação era lidar com pessoas e fornecer algum tipo de ajuda para aquelas que sofriam (Goldstein, 1959/1971).

Assim, quando se refere ao modo como empreendeu seu trabalho, Goldstein (1940/1951) declara que, mesmo quando realiza considerações teóricas, a tendência do médico é se encaminhar para a direção da prática. Isso se dá porque o verdadeiro coração de sua atividade é a cura. E, segundo o seu ponto de vista, o caminho que leva para a cura não consistia mais em uma preocupação com fenômenos isolados, uma vez que eles não são essenciais para a doença. O elemento essencial da doença é, na verdade, o choque para a existência do organismo, causado por perturbações no seu funcionamento bem regulado. E, quando a restauração não é mais uma

possibilidade, o objetivo único do médico é auxiliar o seu paciente de modo que ele possa seguir sua vida, apesar dos seus problemas. Para que isso ocorra, é necessário considerar cada sintoma no que diz respeito à sua significância funcional para o paciente. Logo, é preciso que o médico, na condição de profissional, cuja atuação é voltada para a área da saúde, conheça o organismo como um todo, ou seja, que saiba reconhecer, de fato, quem é o seu paciente (passado, presente e projeções para o futuro) e a mudança que o organismo todo sofreu por meio do adoecimento. “O organismo todo, o humano, torna-se o centro de interesse” (GOLDSTEIN, 1940/1951, p. 6).

Outro fator relevante, que diz respeito ao modo como Goldstein conduziu seu trabalho, é o fato de sua obra nos apresentar um posicionamento crítico com relação ao modo como as pesquisas biológicas estavam sendo realizadas. Pois, apesar de estar inserido em um momento histórico em que a tradição propunha o estudo do sistema nervoso por meio da análise das partes que o compõe e da observação de determinadas capacidades dos pacientes de execução de tarefas, ele percebeu que era preciso um outro olhar. Ou seja, uma nova perspectiva que atentasse para outros detalhes e, a partir disso,

fornece abertura para uma compreensão diferenciada dos fenômenos presentes nos casos de lesões cerebrais. Desse modo, corajosamente, Goldstein supera os pressupostos da tradição e trilha um novo caminho, lapidado por ele juntamente com seus colaboradores, ao alcançar uma nova compreensão do funcionamento do organismo, de caráter holístico. Ao definir o que seria essa abordagem holística, o autor declara que se trata de uma observação mais global dos fenômenos, sejam eles normais ou patológicos, levando em conta a atividade do organismo todo (GOLDSTEIN, 1959/1971).

Spiegelberg (1972) destaca Goldstein primeiramente como um biólogo e, depois, um médico, o qual teve importante papel de influência no desenvolvimento da Fenomenologia, principalmente durante sua fase francesa e americana. A prova mais clara disso foi a inclusão do seu trabalho principal sobre o organismo na série de trabalhos fenomenológicos da Biblioteca de Filosofia organizada por Merleau-Ponty e Sartre. Goldstein, mesmo não tendo nunca dito ser um fenomenólogo, em uma de suas autobiografias, publicada em 1966, afirmou ter um pressentimento de que sua interpretação dos pacientes proporcionou resultados similares

aos obtidos pela análise fenomenológica. Em uma conversa entre ele e Spiegelberg, em 1964, declarou nunca ter lido os escritos de Husserl, mas apenas tê-lo escutado uma vez em Frankfurt (SPIEGELBERG, 1972). Cabe ressaltar que Goldstein afirmou que o termo “existência” mostraria, aos seus olhos, um significado diferente do aplicado na psiquiatria existencial. Sua proximidade com personalidades da filosofia – foi amigo pessoal de Max Scheler e de Paul Tillich, além de ser primo de Ernst Cassirer – teve influência na sua relação com esse conjunto de conhecimentos.

Entre os estudiosos da Fenomenologia proposta por Edmund Husserl, que foram leitores dos trabalhos de Goldstein e se apropriaram de suas ideias para o desenvolvimento de suas reflexões estão Aron Gurwitsch, Alfred Schütz e Merleau-Ponty (RIESE, 1968; GOLDSTEIN 1959/1971).

Cabe, aqui, mencionar que em uma recente publicação brasileira voltada para a divulgação de estudos focados na obra de Goldstein, Silva (2015) propõe uma retomada dos estudos acerca do neuropsiquiatria alemão, visto este possuir um amplo alcance teórico no que diz respeito às pesquisas de caráter biológico e antropológico. Além disso, aponta que Goldstein

traz à tona uma nova forma de compreensão da natureza humana, que se dá por meio do estudo da patologia. O trajeto construído e trilhado por esse brilhante neurocientista o levou a uma perspectiva inédita acerca do organismo, cujo destaque se dá por se tratar de uma compreensão dialética acerca das relações entre o organismo e o meio, segundo a qual organismo e mundo se constituem um todo indivisível.

Este artigo tem por objetivo apresentar uma introdução às ideias de Kurt Goldstein, que foram fundamentadas empiricamente na observação e descrição de pacientes com lesões cerebrais, a partir de duas de suas obras principais. A primeira delas, reconhecida como sua obra principal, intitulada - na versão traduzida para a língua inglesa, utilizada para a execução desse trabalho -, *The Organism: A holistic approach to biology derived from pathological data in man*. Esta obra, segundo Murphy (1968), representa a condução de uma ideia até o seu limite. Pois, ao chegar no momento em que teria que decidir se a derivação do todo em partes é possível em algum ponto do organismo, Goldstein optou pela alternativa de que não há partes; há seres vivos, suas funções, seus propósitos e suas modalidades de vida.

Já a outra obra utilizada como referência é o livro *Human Nature in*

the light of psychopathology, escrita com o objetivo de dar continuidade e aprofundar as reflexões apresentadas à primeira mencionada, principalmente no que diz respeito à temática da natureza humana (GOLDSTEIN, 1940/1951). Como relata o cientista:

Em outro livro meu, *A estrutura do organismo*, eu busquei desenvolver a metodologia básica para o estudo do comportamento organísmico, e lá eu fiz uso de fatos obtidos a partir de minha experiência principalmente como ilustrações do método proposto. Aqui, no entanto, o que eu pretendo realizar é uma interpretação sistemática de todos esses fatos com referência à concepção de natureza do homem ²¹⁶ (GOLDSTEIN, 1940/1951, p. VIII).

Ao mencionar o conteúdo apresentado nessa segunda obra, Ernest Cassirer (1944/2012) afirma que, por meio dela, Goldstein apresentou um apanhado geral de suas visões teóricas. Assim, depreende-se que se trata de um escrito que sintetiza noções e conceitos elaborados pelo autor durante os anos anteriores à

²¹⁶ Uma vez que não há traduções das obras de Goldstein para a língua portuguesa, todas as citações presentes nesse artigo foram realizadas por versões dos autores.

publicação desse livro que, diferente do *The Organism*, foi redigido originalmente na língua inglesa, uma vez que, o autor já morava nos Estados Unidos no período em que o trabalho foi escrito.

1. GOLDSTEIN E A QUESTÃO DO MÉTODO

De acordo com Goldstein (1934/1963), o caráter essencial da obra cujo título original, em alemão, é *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, consiste na clarificação do problema do método nas pesquisas biológicas e na elucidação dos modos de conceitualização do material empírico. Ora, é isso o que a torna o seu trabalho um diferencial relativo a outros da área:

A singularidade desse livro está na aplicação de um novo método por meio do qual o autor acredita fazer mais justiça à descrição e compreensão do comportamento dos seres vivos normais e patológicos. O livro tem sua origem na busca prática do médico com o objetivo de ajudar pacientes sofrendo de perturbações severas devido a lesões no cérebro (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. v).

Nesse escrito, além de apresentar um método de investigação clínica e a sua aplicação acompanhada de diversos exemplos, Goldstein aborda a forma como ele, a partir desse trabalho de pesquisa, observação e análise, realiza reflexões teóricas sobre o funcionamento do sistema nervoso que fundaram uma teoria do organismo. Goldstein (1934/1963) inicia sua obra comentando uma diferença entre as publicações científicas realizadas antes da elaboração de seu livro. Segundo ele, estudos mais antigos traziam a impressão de que uma lesão no córtex seria, geralmente, seguida da perda de determinadas funções correspondentes ao local lesionado; logo, eles transmitiam a imagem de que determinados centros do cérebro são responsáveis pelo controle de certas funções. No entanto, conforme observa, nas publicações realizadas em anos mais próximos ao da sua obra, percebe que avanços na observação levaram a um novo modo de olhar, uma nova perspectiva sobre o funcionamento do sistema nervoso. Esses estudos mais recentes apontavam para o fato de que, mesmo em casos de danos cerebrais bastante circunscritos, os distúrbios eram escassamente confinados a um tipo único de performance. Nesses casos, notava-se uma

mudança mais ou menos unitária que afetava diferentes campos de forma homogênea expressando-se por meio de diferentes sintomas. Logo, tornava-se aparente que a relação entre as performances mentais, a exemplo da fala que foi o objeto de estudo presente durante toda a sua carreira – lembremos seus clássicos estudos sobre a afasia (Goldstein, 1948) – e áreas definidas do cérebro, constituiria um problema mais complexo que o assumido pela teoria da localização.

Apesar de demarcar essa diferença entre os trabalhos produzidos, Goldstein (1934/1963) deixa bastante claro que tal distinção não se deu devido a uma maior competência de certos pesquisadores em relação aos outros. Ele afirma que tal distinção ocorreu em função de uma mudança de metodologia, a qual possibilitou a emergência de outros fatos. Assim, ele enfatiza que o problema da metodologia tem grande importância para as pesquisas psicopatológicas e biológicas em geral. Além disso, o cientista reflete sobre investigações realizadas a partir de um pressuposto teórico, as quais têm como principal objetivo corroborá-lo, uma vez que essa atitude não aceita bem nem esses novos fatos apreendidos por meio de mudanças metodológicas nem a mudança em si. Ainda, Goldstein (1934/1963) declara que quando o investigador

foca sua atenção apenas em certos fenômenos, ele chega a sintomas isolados. Isso ocorre porque, durante a observação, determinados fenômenos se apresentam de modo mais notável, sendo então primeiramente registrados e causando a impressão de que são fenômenos dominantes. No entanto, um exame imparcial e exaustivo pode revelar que algo que não atraiu muito a atenção no início é de extrema importância para a compreensão da alteração básica estudada. Tendo em mente que o aparecimento dos sintomas depende do método de exame e da importância dessa constatação, o autor propõe três postulados metodológicos, os quais julga serem adequados para pesquisas biológicas em geral. De acordo com ele, o procedimento proposto difere de outros devido ao esforço de registrar todos os fenômenos, evitando uma postura previamente orientada por uma determinada teoria acerca do objeto estudado.

O primeiro postulado metodológico apresentado por Goldstein diz respeito a considerar, inicialmente, todos os fenômenos que o organismo apresenta, sem dar preferência a nenhum deles em especial. Portanto, não se deve atribuir maior ou menor importância a nenhum fenômeno. Apenas sob essas condições a observação realizada será correta. Quanto à determinação de quanto

um certo sintoma, e não outro, é essencial para entender as alterações básicas de uma função, ela deve ser realizada em investigações posteriores. Já o *segundo* postulado consiste na descrição correta dos fenômenos observáveis. Goldstein percebeu que as análises, com frequência, tinham como objetivo somente verificar se o paciente fornecia ou não a resposta correta para uma determinada tarefa. E, de acordo com ele, é preciso realizar análises profundas não apenas dos efeitos, mas também das causas dos efeitos, ou seja, daquilo que levou o paciente a obter fracasso ou êxito. Isso porque, “se nós considerarmos uma reação apenas a partir do ponto de vista da real solução de uma tarefa, nós podemos não reparar o desvio da normalidade que pode não estar evidente na solução” (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 23).

Por fim, o *terceiro* dos postulados refere-se ao fato de que nenhum fenômeno deve ser considerado sem referência ao organismo em questão e à situação em que ele aparece. De acordo com o autor, trata-se de um postulado proposto por Hughlings Jackson décadas antes do período em que a obra em questão foi elaborada; no entanto, ele foi completamente negligenciado. Cabe, aqui ressaltar que Canguilhem (1966/2007)

afirma que as contribuições científicas de Jackson devem servir de introdução para as concepções de Goldstein, principalmente no que diz respeito à necessidade de sempre julgar o paciente em relação à situação à qual ele reage e aos instrumentos de ação disponíveis pelo próprio meio. Goldstein ainda declara que o procedimento proposto e executado por ele em suas investigações é primariamente direcionado para o todo e, dentro desse quadro de referência busca realizar a análise do máximo de performances individuais possível. Esse exame deve ser feito até que se chegue ao ponto em que, baseado nos fatos, seja possível desenvolver uma teoria que tornará os fenômenos em questão compreensíveis e que possibilitará a previsão das reações do organismo, inclusive em tarefas ainda não investigadas.

Segundo Luria (1966), o método de Goldstein torna impossível repetir a justaposição de defeitos separados, os quais tradicionalmente eram enumerados sem nenhuma tentativa de encontrar suas fontes comuns. Assim, especulações livres, sem fundamento nos dados clínicos foram excluídas do processo de análise. O método introduzido por ele na Neuropsicologia tinha como característica diferenciar-se tanto da descrição empírica simples dos

dados clínicos, quanto da testagem psicométrica, que por um certo período foi considerada um meio básico na psicologia clínica. Goldstein clarificou o fato de que apenas uma análise neuropsicológica sistemática e profunda dos dados clínicos pode levar o investigador a uma compreensão do sintoma e dos processos psicológicos que se dão em casos de lesões cerebrais locais e os mecanismos fisiológicos presentes na síndrome toda.

2. A ESTRUTURA DO ORGANISMO.

As reflexões acerca do funcionamento do organismo apresentadas por Goldstein (1934/1963) foram realizadas, em grande parte, com base na análise de vários fenômenos normais e patológicos observados em soldados que sofreram lesões cerebrais durante a Primeira Guerra Mundial; esses ferimentos eram muito adequados para estudos, visto que ocorreram em pessoas jovens, com boas condições físicas gerais. Além disso, ao acompanhar tais casos, ele e seus colaboradores tiveram a oportunidade, pouco comum, de observar pacientes por um longo período de tempo em condições ambientais consideradas favoráveis por ele. Convém notar ainda que alguns desses soldados

permaneceram sob os seus cuidados por mais de oito anos. Tais condições foram de significativa importância para que Goldstein pudesse obter uma compreensão melhor do comportamento quando comparada com aquela que é possível ser obtida com pacientes vitimados por lesões cerebrais devido a outros fatores; no entanto, o estudo desses últimos não foi omitido em suas obras e o levou às mesmas conclusões (GOLDSTEIN, 1940/1951).

Goldstein postula que o organismo constitui uma unidade e que deve ser compreendido conforme sua organização qualitativa e seu funcionamento holístico (Goldstein, 1940/1951). Assim, o organismo é abordado por ele a partir de fatos obtidos, sobretudo, via estudos do sistema nervoso, cujo funcionamento presta-se especialmente bem para essa explicação. Pois, o sistema nervoso, assim como o organismo, é um aparato que funciona como um todo, que está sempre em estado de excitação e nunca em repouso. Todas as performances realizadas mediante ele são expressões de mudanças em sua condição de perpétua atividade, causadas por estímulos que chegam até o organismo. Tais mudanças sempre dizem respeito ao sistema inteiro, mas não da mesma maneira

ao longo dele (GOLDSTEIN, 1940/1951).

Goldstein (1940/1951) nos apresenta uma noção importante para que se entenda o funcionamento do organismo normal e, também, do patológico. Trata-se da afirmação de que a vida ordenada é possível apenas por meio da uniformidade; caso contrário, o mundo mudaria constantemente e o organismo também. No entanto, esse não é o caso, já que o mundo parece relativamente constante, por mais que ocorram mudanças nele, e os organismos também permanecem mais ou menos os mesmos. Porém, sabe-se que cada estímulo produz uma mudança no substrato que muda a sua excitabilidade, tendo como resultado um novo estímulo, igual ao anterior, com um efeito diferente. O que faz com que apesar dessa mudança na excitabilidade por meio da estimulação o organismo permaneça quase o mesmo é o processo de *equalização*. Esse processo fixa o limiar e, com isso, cria constância, assegurando um comportamento ordenado bem como a existência do organismo. A equalização demanda o trabalho do todo do organismo. A vida normal é ordenada porque esse processo se dá em relação a todas as tarefas do organismo como um todo; isso não ocorre sob condições experimentais ou patológicas.

Ora, a patologia consiste na destruição de algumas regiões do sistema nervoso. Ela faz com que ele seja dividido em partes e que funções sejam isoladas do resto do organismo. Tal separação pode acontecer em diversas partes do sistema nervoso, de maneira que os diferentes sintomas correspondem ao isolamento de diferentes partes. Assim, a melhor forma de compreender a natureza dos processos em partes é o estudo dos fenômenos encontrados em pessoas doentes. Esses processos isolados dentro do organismo podem ser determinantes para as reações do indivíduo enfermo de um modo anormal. Pois, por mais que fenômenos isolados possam ocorrer na vida normal, caso a estimulação ganhe força anormal ou uma duração anormal que dificulte o processo de equalização, eles são característicos de condições patológicas. E, segundo o autor, levar em consideração as mudanças que ocorrem no isolamento pode ser um modo adaptado para o seu propósito: entender o organismo como um todo.

Goldstein (1934/1963) afirma que a descrição dos déficits presentes nos indivíduos que sofreram lesões cerebrais, quando considerada em relação com as performances que permanecem intactas, fornece uma caracterização e compreensão adequada do

organismo lesionado, a qual será fundamental para a compreensão do funcionamento do organismo normal. Com isso, ele declara que num primeiro momento parecerá, ao pesquisador, que ele está lidando com uma alternância entre performances bem-sucedidas e fracassos. Tal alternância pode ser entendida apenas quando o comportamento total no qual a performance aparece é considerado. O comportamento total pode ser dividido em duas classes básicas objetivamente inteligíveis e, a uma delas correspondem as performances eficazes, e à outra as deficientes. O primeiro tipo de comportamento é intitulado ordenado e o segundo desordenado ou catastrófico. Nas situações ordenadas, as respostas aparentam ser constantes, adequadas ao organismo e às respectivas circunstâncias. Nelas, o indivíduo vivencia uma sensação de espontaneidade, ajustamento com o mundo e satisfação, o curso do comportamento tem uma ordem definida, um padrão total que envolve inteiramente os fatores orgânicos – processos mentais, somáticos e até mesmo físico-químicos –, os quais participam de modo apropriado para a execução da performance em questão, sendo que “esse, de fato, é o critério de uma condição normal do organismo” (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 37). Por isso,

comportamento normal e ordenado são sinônimos.

Já as reações catastróficas, além de serem consideradas inadequadas, são desordenadas, inconstantes e perpassadas por choque físico e mental. Em tais situações, o indivíduo se sente privado de liberdade e hesitante. O choque vivenciado por ele afeta tanto ele próprio quanto o mundo ao seu redor e ele se encontra numa situação chamada de angústia. Quando realiza uma reação ordenada, o indivíduo prossegue sem dificuldade ou fadiga, enquanto após uma reação catastrófica a sua capacidade de reação é impedida por um intervalo de tempo. Dessa maneira, ele falha, inclusive, na execução de tarefas que lhe seriam fáceis em outras circunstâncias. O organismo normal e também o doente apresenta uma tendência a manter comportamentos ordenados e a evitar o choque proporcionado por reações catastróficas. Porém, como o comportamento ordenado resulta do fato de que o organismo é confrontado com tarefas com as quais não é capaz de lidar, ele predominará no organismo lesionado.

Ainda sobre o fato de propor uma teoria sobre o funcionamento do organismo a partir da observação de fenômenos que se mostram quando o córtex cerebral

humano é lesionado, Goldstein afirma:

A vida normal é determinada por tantos fatores, sendo esses fatores entrelaçados de várias e complicadas formas, que com muita frequência a reação de um organismo normal mesmo para uma estimulação aparentemente simples é extremamente difícil, algumas vezes quase impossível, de analisar e compreender. Agora, quanto maior for o defeito no organismo, mais simples são as respostas aos estímulos e, assim, mais fácil é compreender. Além disso, o comportamento patológico é particularmente revelador no que diz respeito à organização do comportamento. A destruição de um ou outro substrato do organismo dá origem a várias mudanças no comportamento, mostrando como esses substratos e formas de comportamento são inter-relacionados e fornecendo discernimento sobre a organização do organismo total (GOLDSTEIN, 1940/1951, p. 37-38).

Outro fator mais facilmente compreendido por meio da observação de pessoas doentes são as formas de ajustamento às condições que se modificam, já que, para esse organismo, encontrar um ajustamento para a condição anormal produzida pelo adoecimento se trata de uma questão de ser ou não ser. Em razão

disso, essa é uma oportunidade especialmente boa para a observação das formas e regras do ajustamento (GOLDSTEIN, 1940/1951).

Além disso, Goldstein (1934/1963) afirma que apesar de suas pesquisas serem destinadas a uma explanação sistemática dos eventos que ocorrem no sistema nervoso, os resultados obtidos se mostraram adequados para generalização, com o intuito de chegar a uma teoria do funcionamento do organismo todo. Tal generalização foi considerada possível por ele porque baseada na perspectiva de que o sistema nervoso, tanto nos seres vertebrados quanto nos invertebrados, incluindo o homem, é um sistema no qual os gânglios estão inseridos em vários locais e que se relaciona com o mundo exterior por meio dos órgãos dos sentidos e das partes móveis do corpo. Sendo que esse sistema, em que as excitações ocorrem, representa um aparato que sempre funciona como um todo.

Ao apresentar as conclusões obtidas por meio de seus estudos, Goldstein (1934/1963) faz uma crítica à teoria do reflexo. Ele considera que, por meio de suas análises, pôde perceber o motivo de os resultados de investigações do reflexo não oferecerem fundamentos suficientes para uma teoria do organismo. Pois,

conforme nos explicita Merleau-Ponty (1942/2006), ao querer construir uma representação científica do organismo, a teoria clássica do reflexo passa a decompor tanto a excitação quanto a reação em uma multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros, de modo que a resposta é compreendida apenas por meio de correlações preestabelecidas entre determinados órgãos ou sistemas receptores e certos músculos efetores. Como consequência, o funcionamento do sistema nervoso passa a ser visto apenas como o acionamento de um grande número de circuitos autônomos. Nesse caso, o estímulo consiste apenas em uma causa, um antecedente constante e incondicionado de modo que o organismo é passivo, visto que se limita a somente executar aquilo que lhe é prescrito de acordo com o local da excitação e pelos circuitos nervosos que nele se originam.

Os relatos de Goldstein (1934/1963) nos revelam que o reflexo assim definido raramente é observável. No entanto, tanto as investigações do reflexo quanto as observações de pacientes com lesões cerebrais evidenciaram a relação de cada performance individual com o organismo todo, visto que elas trazem à luz a interdependência e reciprocidade das partes. Nessa medida, conforme conduzia investigações

cuidadas e, quanto mais deixava de lado o hábito de observar apenas os fenômenos que, por determinadas razões teóricas ou práticas, aparentavam ser mais importantes, Goldstein verificava que, sempre que uma mudança é induzida em uma região, pode-se observar mudanças que ocorrem simultaneamente em qualquer parte do organismo que se possa testar. Tal constatação, além de sua importância enquanto descoberta científica, fornecia uma confirmação adicional da validade do segundo postulado metodológico proposto por ele (GOLDSTEIN, 1934/1963).

Para explicar os processos que ocorrem no sistema como resultado de um estímulo, Goldstein faz uso da formação figura-fundo, proposta pela Escola de Berlim ou Psicologia da Gestalt, cuja inspiração holística é um dos alicerces sobre os quais ele pensa a sua clínica (MANZI FILHO, 2015). Ora, todo movimento no corpo é acompanhado por mudanças no resto dele, “toda reação é uma ‘reação gestáltica’ do todo na forma de uma configuração figura-fundo” (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 224). Logo, quando em resposta a um estímulo, uma determinada parte do campo de percepção se torna proeminente, todo o campo de percepção se altera para auxiliar a percepção adequada. Há uma alteração constante da parte do

organismo que é figura e a que é fundo. Como assevera o cientista: “Sempre que analisamos a estrutura dos atos e performances, nós encontramos a mesma configuração. Por isso, eu estou inclinado a considerar essa configuração da excitação, a *relação figura-fundo*, como a forma básica do sistema nervoso” (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 109-110).

Ao se referir à escolha do modelo utilizado por Goldstein para explicar o funcionamento do sistema nervoso e do organismo, Riese (1968), afirma que ao estudar a natureza do funcionamento do sistema nervoso, Goldstein conclui que ela é constituída por mudanças (alternações) constantes que podem ser compreendidas conforme o processo de formação figura-fundo. Essa forma de organização enquanto relação entre figura e fundo foi emprestada, por Goldstein, a partir de experiências visuais, mais especificamente, da clássica figura desenhada por Edgar Rubin para demonstrar esse tipo de alteração. Nessa figura, ora o observador vê um vaso branco em um fundo preto e ora vê duas faces pretas em um fundo branco. Assim, em um período em que o funcionamento do sistema nervoso era compreendido por uma perspectiva estática; em que a existência de centros específicos, sistemas e conexões eram incontestáveis, Goldstein

corajosamente desafiava os conhecimentos e postulados tradicionais na neurologia ao introduzir um novo olhar – dinâmico – para o funcionamento do sistema neuronal.

Perls (1977) declara – de modo exagerado, talvez, mas anunciando sua relevância – que o conceito de organismo como um todo consiste no centro da teoria da Psicologia da Gestalt²¹⁷. E Goldstein, um dos representantes dessa abordagem segundo ele, foi responsável por quebrar o conceito rígido do arco reflexo. Pois, de acordo com Goldstein, tanto os nervos sensoriais quanto os nervos motores se estendem do organismo para o meio e, dessa maneira, o conceito de sensação enquanto um fenômeno mecânico e passivo é substituído pela ideia de que o organismo é ativo e seletivo em seu sentir.

²¹⁷ Convém destacar que o movimento gestaltista foi muito mais amplo e complexo do que a maioria dos livros de história a Psicologia conseguem compilar. Normalmente associada a estudos sobre a experiência perceptual, os seus atores (dentre os quais, Goldstein e Kurt Lewin aparecem de forma relativamente marginal) buscaram desenvolver pesquisas nos mais diversos campos, como linguagem, raciocínio, dentre outros (HOLANDA, 2009; ANDRADE & HOLANDA, 2011).

No que diz respeito às alterações que ocorrem no sistema como resultado de um estímulo, Goldstein (1934/1963) declara que o estado de excitação ocorre tanto nas partes próximas quanto nas partes distantes da área estimulada. A mudança ocorrida nas partes distantes é necessária não apenas para o equilíbrio do organismo, mas também para a execução precisa das performances requeridas; uma vez que, a precisão de uma reação em um ponto no organismo aumenta na medida em que a relação entre o processo nas partes próximas (figura) e o processo no resto do organismo (fundo) for melhor sucedida.

Segundo ele, há uma alternância contínua referente a qual parte do organismo é figura e qual é fundo. Sendo o primeiro plano determinado conforme a tarefa que o organismo precisa completar em um dado momento, logo, sua determinação se opera de acordo com a situação em que o organismo se encontra e com as demandas com as quais ele tem que lidar. As tarefas que o organismo realiza são definidas pelo que Goldstein denomina natureza ou essência do organismo, a qual se atualiza por meio das mudanças ambientais que atuam sobre este. As atualizações da natureza do organismo são expressas por meio das suas performances, pois é

mediante elas que melhor lidamos com as demandas ambientais.

Ao concluir que cada reação individual se relaciona com o organismo em sua totalidade, Goldstein advoga a tese de que as reações excedem os limites fixados pela teoria dos reflexos e que o curso deles é determinado pela condição do resto do organismo. Desse modo, o fator que define uma certa resposta não consiste apenas no local em que o estímulo ocorreu – topografia – e nas propriedades do estímulo. As investigações realizadas por ele mostraram que o efeito padrão do estímulo depende primariamente de sua *significação funcional* para o organismo todo. Para exemplificar esse fato, o autor nos remete a situações em que um indivíduo tolera a dor em prol de um interesse que ele considere maior. Nesses casos, que demonstram o quanto o fator da significância funcional é importante, a defesa do organismo contra um ferimento não é a tarefa mais essencial do momento para as ações do organismo.

3. NATUREZA HUMANA: EXPERIÊNCIAS PSICOPATOLÓGICAS.

Segundo Goldstein (1940/1951), o século XIX tem como característica mais marcante o

aumento expressivo do conhecimento científico em vários campos, obtido por meio do método atomístico – procedimento de dissecação que busca postular leis a partir das partes estudadas. Esse acúmulo de dados proporcionou enriquecimento e refinamento para a organização do mundo e, de certa forma, seguramente, propiciou melhores condições de vida. No entanto, a grande especialização das ciências ocorreu juntamente com uma acentuada desintegração da vida do indivíduo. As experiências vividas, sobretudo na Europa, nas décadas anteriores a 1940 despertaram uma grande dúvida quanto ao caráter da natureza humana. Isso tudo graças ao fato que determinadas qualidades foram proclamadas como virtudes superiores mesmo estando em completa oposição às ideias sociais e morais que constituíram a base da cultura ocidental durante milhares de anos. Desse modo, a natureza do homem se tornou problemática em sua própria essência e, para Goldstein, isso, certamente, afetaria toda a existência da vida humana.

Como consequência dessas transformações, o interesse em fenômenos isolados foi diminuído no período em que Goldstein realizou suas pesquisas, fato esse que significou um certo afastamento dos cientistas em face da abordagem de cunho atomístico-

mecânica. E, por mais que o método atomístico fosse o único procedimento científico legítimo para a obtenção de fatos, outros foram criados. Um deles é o método holístico proposto por Goldstein, por meio do qual ele chegou a certas considerações acerca da natureza humana.

Nesse contexto, ele teoriza que quando um estudante que deseja compreender a natureza humana baseia seus estudos apenas sobre os resultados de uma determinada ciência, ele tem apenas um ponto de partida, já que nunca poderá chegar a respostas corretas para as suas questões a partir do material de um único domínio. E, tal fato foi levado em consideração no uso que o autor fez do material patológico (GOLDSTEIN, 1940/1951). Em seguida, Goldstein se pergunta sobre o perigo envolvido no uso de fenômenos patológicos para a formulação de ideias relativas à natureza humana normal e sobre o porquê da utilização de observações de seres humanos alterados patologicamente. De acordo com ele, é preciso considerar que os fenômenos patológicos são performances modificadas de acordo com determinadas leis e se tornam inteligíveis apenas caso se leve em consideração as mudanças características que a enfermidade produz. E, buscando lidar apenas

com fenômenos compreensíveis, ele escolheu um tipo especial de paciente como base para a sua discussão. Assim, ao invés de optar por pessoas mentalmente enfermas, psicóticos ou neuróticos, ele escolheu outro tipo de paciente que fornecesse material melhor, permitindo melhor observação e melhor compreensão e explanação das modificações do comportamento. Trata-se do paciente com lesão cerebral.

Goldstein (1934/1963) aponta que por meio dos estudos realizados com esses pacientes, ele chegou à conclusão de que a tendência básica presente no organismo doente é utilizar suas capacidades ainda preservadas da melhor maneira possível, de modo a *atualizar*²¹⁸ sua natureza. E, de acordo com ele, o comportamento de seus pacientes pode ser compreendido apenas quando esse aspecto era levado em consideração. No entanto, o autor enfatiza que a vida orgânica

normal é governada por essa mesma regra.

Nós podemos dizer que um organismo é governado pela tendência a atualizar, o máximo possível, suas capacidades individuais, sua “natureza”, no mundo. Essa natureza é aquilo que chamamos de constituição psicossomática e, na medida em que é considerada em uma determinada fase, ela é o padrão individual, o “caráter” que a respectiva constituição obteve no curso da experiência. Essa tendência a *atualizar a “si mesmo”* é o impulso básico, o único impulso pelo qual a vida do organismo é determinada²¹⁹ (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 196).

No organismo doente, essa tendência sofre uma mudança característica. O escopo de vida do paciente é reduzido de duas formas. Primeiro, ele é levado a utilizar suas capacidades preservadas da melhor maneira possível. Segundo, ele é levado a manter um certo estado de vida e não ser perturbado nessa condição. Por isso, a vida doente é “escassa de produtividade, desenvolvimento e progresso e escassa das peculiaridades características da vida orgânica normal, especialmente da vida humana” (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 197). Desse modo, com frequência, a lei

²¹⁸ O termo *Actualize*, presente nos escritos de Goldstein, corresponde ao adjetivo *actual* que geralmente é traduzido por “real”. Seu sentido, no entanto, é mais amplo e corresponde a ser “atual” no espaço e no tempo, estar totalmente ali, ser “verdadeiro”, preencher o espaço e o momento que ocupa. *Actualize*, portanto, é sinônimo de atingir tal estado, de “atualizar”.

²¹⁹ Grifo original do autor.

de manutenção do estado existente, a autopreservação, é considerada a lei básica da vida. No entanto, de acordo com Goldstein, tal conclusão é obtida quando o pesquisador toma como ponto de partida experiências realizadas em condições anormais ou experimentais. Pois, a tendência a manter o estado existente é característica em pessoas doente e revela um decaimento da vida, enquanto a tendência da vida normal é direcionada à atividade e ao progresso. Ele afirma que as pessoas doentes têm a manutenção do estado existente como única forma de auto atualização remanescente, mas essa não é a tendência da vida normal, porque quando está sob condições adequadas a vida normal busca a ampliação da atividade. Em algumas circunstâncias, o organismo normal pode tender primariamente a evitar catástrofes, e manter um determinado estado que possibilite isso. Porém, tal fato ocorre sob condições inadequadas, não sendo o comportamento usual, uma vez que sob condições adequadas, o organismo normal procura por novas atividades.

Em seguida, Goldstein (1934/1963) nos explica que o comportamento normal corresponde a uma contínua mudança de tensão, cujo regente é o processo de equalização anteriormente mencionado, e que

assim que o estado de tensão é atingido, ele possibilita e impele o organismo a se atualizar por meio da realização de mais atividades que correspondam à sua natureza. Logo, as várias ações realizadas pelo organismo ocorrem de acordo com as várias capacidades que pertencem à sua natureza e a execução delas se dá conforme os processos instrumentais do organismo, os quais são os pré-requisitos para a sua auto-atualização.

A auto-atualização, segundo o autor, não deve ser considerada um impulso especial, mas uma condição especial do organismo em sua relação com o meio, que corresponde à sua natureza. Portanto, a atualização do organismo diz respeito à adequação de suas capacidades o meio em que vive. O organismo é uma unidade, um todo, que vive em um meio que sofre variações contínuas de estímulos, mesmo quando familiar. Torna-se, então necessário que o organismo realize compensações e adaptações, as quais serão determinadas tanto pelo meio quanto por sua natureza. Assim, Goldstein (1934/1963) assume que há apenas um impulso que mobiliza o organismo, o impulso para a auto-atualização. Ele reconhece que em determinados momentos a tendência de atualizar uma certa potencialidade é tão forte que o organismo é governado por

ela, desse modo uma determinada potencialidade, a exemplo de sexo e poder, pode ser considerada predominante no organismo. Porém, ela não deve ser considerada de maior importância que as outras. Tal julgamento é realizado apenas quando as potencialidades são consideradas fora da vida natural do organismo, na qual elas estão embutidas nas atividades como um todo. “O organismo tem potencialidades definidas e porque ele as tem, ele tem necessidade de atualizá-las ou realizá-las. A realização dessas necessidades representa a autoatualização do organismo” (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 204).

Uma forma especial da autoatualização é a necessidade de completar ações incompletas. Tal tendência explica muitas das atividades realizadas pela criança. Porquanto, em suas inumeráveis repetições, não estamos lidando com um impulso sem sentido para a repetição, mas com a tendência a completar uma ação a chegar na perfeição. A força de uma necessidade é dada na experiência da imperfeição – seja fome, sede ou a experiência de estar capacitado para realizar qualquer performance que pareça estar dentro das capacidades do indivíduo – e o objetivo é a realização da tarefa. Dessa maneira quanto mais próximo o indivíduo, seja ele criança ou adulto, está da perfeição,

maior é a necessidade de realizar performances.

Conforme o caminhar da criança é imperfeito, ela tende a andar e andar, sem outro objetivo além de andar. Depois que o seu caminhar está perfeito, ela usa esse instrumento para atingir um ponto especial que atrair sua atenção, ou seja para completar outra performance, e assim por diante (GOLDSTEIN, 1934/1963, p. 205).

Ao mencionar suas descobertas acerca do funcionamento do organismo, as quais possibilitaram a ele uma melhor compreensão da natureza humana, Goldstein (1959/1971) afirma que um dos motivos das falhas no tratamento de pacientes com lesões cerebrais era a negligência com relação à possibilidade de sintomas aparentemente similares poderem ter origens diferentes. De acordo com o autor, apenas sabendo disso seria possível evitar tratamentos inadequados e obter resultados melhores. Utilizando um novo método de investigação, ele relata ter descoberto que estava lidando com dois tipos diversos de sintomas. Em um grupo, os sintomas ocorriam devido a danos na capacidade abstrata (mudança no comportamento) e, no outro, eles ocorriam em virtude de possíveis danos no comportamento

concreto (danificação das funções da matéria cerebral).

Conforme nota Goldstein (1934/1963), as perturbações caracterizadas pela mudança no comportamento de seus pacientes consistiam no fracasso sempre que era necessário transcender a experiência concreta, imediata. Os pacientes falhavam sempre que precisavam se referir às coisas de modo imaginário. No entanto, quando o resultado poderia ser alcançado por meio de material concreto, palpável, seus desempenhos obtinham sucesso. Por isso, ele caracteriza a deficiência apresentada por seus pacientes como uma falta de domínio do abstrato, inabilidade para se dar conta de seus próprios atos e pensamentos, incapacidade para fazer uma separação entre o eu e o mundo e falta de liberdade. Sendo que todos esses fatos dizem respeito a uma mesma coisa: a falta de uma atitude em direção ao abstrato.

A percepção de concretude por diferentes pacientes não se expressaria necessariamente da mesma forma em uma determinada tarefa. Aquilo que é concreto para um indivíduo pode ser compreendido apenas dentro do quadro de referência desse paciente em particular, levando em consideração sua individualidade pré-mórbida, suas capacidades mudadas devido ao adoecimento e

a situação. Assim, o comportamento concreto pode se expressar de diferentes formas em diferentes pacientes com o mesmo tipo de lesão. Ademais, em performances concretas, a reação é determinada diretamente por um estímulo. O procedimento do indivíduo é, por conseguinte, passivo de certa forma, como se não fosse ele quem teve a iniciativa. Enquanto nas performances abstratas a ação não é determinada direta e imediatamente pela configuração de um estímulo, mas pela situação em que a pessoa se encontra. Nesse caso, a performance se mostra uma forma totalmente diferente do organismo chegar a um acordo com o mundo exterior. Pois, o indivíduo precisa considerar a situação a partir de vários aspectos, selecionar qual deles é essencial e agir de maneira apropriada para o todo da situação. Esse procedimento pode ter vários graus de complexidade (GOLDSTEIN, 1940/1951).

Algumas vezes a situação não demanda nada além de destacar uma propriedade de um objeto, como, por exemplo, quando somos solicitados a ordenar objetos de acordo com as suas cores. No mais alto grau de complexidade nós temos não apenas que apreender objetos por meio de certos tipos característicos mas que escolher aspectos para considerar de

acordo com uma certa tarefa que demanda uma organização conceitual (GOLDSTEIN, 1940/1951, p. 60).

Porém, segundo Goldstein (1940/1951), mesmo na forma mais simples, a abstração é separada do comportamento concreto, não há uma transição gradual de um para o outro. A atitude abstrata não consiste em um grau mais complexo do comportamento concreto, ela é uma atividade do organismo totalmente diferente. E, por esse motivo, declara que não se deve designar ambos como comportamento (comportamento é um termo que conota atividade real e é especialmente adequado para a performance concreta), a abstração representa melhor uma preparação para a atividade, ela envolve uma atitude, uma abordagem interior que leva à atividade. Logo, convém referir-se a ela enquanto uma atitude em direção ao abstrato.

A ação real nunca é abstrata, ela é sempre concreta. Em situações concretas a ação é definida diretamente pelo estímulo; em situações que envolvem o abstrato a ação é iniciada depois da preparação que tem a ver com uma consideração do todo da situação. Tais explicações podem fazer parecer que o comportamento concreto ocorre em completa independência da atitude abstrata, determinado apenas pela situação

externa, mas esse não é o caso. O comportamento normal é caracterizado pela alternância entre uma atitude envolvendo o abstrato e outra envolvendo o concreto. Essa alternância ocorre de modo apropriado à situação, à individualidade e à tarefa para a qual o organismo está voltado. A excitação e o curso normal da ação pressupõem, de alguma forma, a atitude abstrata. A ação raramente ocorre pela situação do estímulo em si. Em geral, o indivíduo tem que se posicionar, pelo menos na imaginação, na situação apropriada. O mundo exterior fornece o impulso e a iniciação de uma ação demanda a atitude abstrata. Da mesma forma, durante um ato concreto, a atitude abstrata nunca é totalmente excluída. A performance concreta é fundamentada na atitude abstrata em sua iniciação e recebe seu controle regulador durante o seu curso.

O desvio característico do comportamento dos pacientes com lesões cerebrais relatado por Goldstein (1940/1951) corresponde a uma mudança no mundo em que o indivíduo vive. Sua incapacidade de realizar performances que demandam uma atitude abstrata significa não apenas uma restrição de sua personalidade, mas também uma restrição do mundo em que ele vive. Além disso, não ocorre apenas a diminuição dos conteúdos de seu

ambiente e a restrição de suas capacidades, há também uma diminuição de sua liberdade de ação. Por isso, avalia que as performances correspondentes ao melhor funcionamento da parte mais complexa do cérebro são as mais importantes, já que elas representam a capacidade mais alta do organismo. Assim, ele infere que o comportamento abstrato representa a mais alta capacidade – na verdade, a capacidade essencial – do ser humano. E, como consequência, a fala é uma das características especiais da natureza humana, visto que está ligada à mais elevada capacidade do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Goldstein foi um neurocientista de destaque na história do conhecimento científico. Durante toda a sua carreira suas ações estavam votadas para a prática. Ele buscou estudar seus pacientes com o intuito de compreender os processos vivenciados por eles e propor uma prática médica que tivesse como centro as necessidades desses indivíduos. Seus escritos são extremamente ricos e forneceram as bases para o desenvolvimento de diversos campos, a exemplo da Neurologia (SACKS, 1995), Neuropsicologia (LURIA, 1966), Psicologia (LOFFREDO, 1994;

PERLS, 1979; Moreira, 2010) e Filosofia (SPIEGELBERG, 1972; NOPPENY, 2001). Retornar às suas obras, conhecer o desenvolvimento de seu trabalho e os conceitos apresentados por ele nos possibilita acessar o pensamento que influenciou pensadores da sua geração e as subsequentes, além de fornecer subsídios epistemológicos para um conjunto de práticas clínicas e psicoterápicas.

Esse artigo foi escrito com o objetivo de realizar uma introdução de seu pensamento – de sua “fenomenologia” – considerando a ausência de traduções de seus livros para a língua portuguesa e a escassez de trabalhos produzidos no país voltados para o estudo de suas ideias. Para isso, duas de suas obras, consideradas por estudiosos, a exemplo de Kahlmeyer-Mertens (2015), como seus trabalhos principais foram tomadas como referência. A partir disso, elementos considerados característicos de seus escritos foram apresentados com a pretensão de ampliar o acesso às suas ideias e, de alguma forma, promover uma retomada de seu trabalho. Desse modo, concordamos com Sacks (1995, p. 14):

Muito do que Goldstein registrou, ponderou e descreveu para nós com cuidado minucioso

e detalhadamente reside no verdadeiro coração da Medicina e da Neurologia e pode, talvez, ser entendido agora – pelo menos reaplicado e reconciliado – com as ferramentas mais poderosas e com os conceitos do nosso tempo. Portanto, é apropriado reviver a observação e os pensamentos desse homem notável, que viu e descreveu tanto em seu próprio tempo para ver quais ressonâncias suas ideias teriam para nós agora.

REFERÊNCIAS

- ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 1). Barcelona: Herder, 2015.
- ANDRADE, C. C. & HOLANDA, A. F. *Psicologia da Gestalt, Teoria de Campo e Gestalt-Terapia*. In: Leticia Azzolin Becker. (Org.). *Psicologia para Concursos e Graduação* (p. 237-256). Rio de Janeiro: Campus Concursos, 2011.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 (Original em 1966).
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (Original em 1944).
- GOLDSTEIN, K. *Language and language disturbances aphasic symptom complexes and their significance for medicine and theory of language*. New York: Grune & Stratton, 1948.
- GOLDSTEIN, K. *Human Nature in the light of psychopathology*. Cambridge: Harvard University Press, 1951. (Original em 1940).
- GOLDSTEIN, K. *The organism: A holistic approach to biology derived from pathological data in man*. Boston: Beacon Press, 1963 (Original em 1934).
- GOLDSTEIN, K. *Notes on the development of my concepts*. In: A. Gurwitsch, E. Haudek, & W. Haudek (Orgs.), *Kurt Goldstein: selected papers/Ausgewählte Schreften* (pp. 1-12). Netherlands: Martinus Nijhoff/ The Hague, 1971 (Original em 1959).
- HOLANDA, A. F. *Princípios da Gestalt e a Teoria da Forma*. In: Carlos Tourinho; Renato Sampaio. (Org.). *Estudos em Psicologia. Uma Introdução* (p. 57-82). Rio de Janeiro: Proclama, 2009.
- KAHLMAYER-MERTENS R. S. *Influxos filosóficos na “patoantropologia” de Kurt Goldstein*. In: SILVA, C. A. F. (Org). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. (p. 109-128). Cascavel, PR: Edunioeste, 2015.
- LOFFREDO, A. M. *A cara e o rosto: ensaio sobre Gestalt-Terapia*. São Paulo: Escuta, 1994.
- LURIA A. R. Kurt Goldstein and Neuropsychology. *Neuropsychologia*, (4), 311-313, 1966.
- MANZI FILHO, R. *Uma euforia sem rigor? O que seria uma patologia, para Goldstein?* In: SILVA, C. A. F. (Org). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. (p. 67-87). Cascavel, PR: Edunioeste, 2015.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes. 2006 (Original em 1942).
- MOREIRA, V. *Convergências e divergências entre as psicoterapias de Carl Rogers e Frederick Perls*. *Revista do NUFEN*, 2(1), 20-50, 2010.
- MURPHY, G. *Personal impressions of Kurt Goldstein*. Em Simmel, M. L. (Org). *The reach of mind: Essays in memory of Kurt Goldstein* (p. 31-34). Nova York: Springer Publishing Company, 1968.
- NOPPENEY, U. *Kurt Goldstein – a philosophical scientist*. *Journal of history of neurosciences*, 10(1), 67-78, 2001.

PERLS, F. S. *Teoria e técnica de integração da personalidade*. In: STEVENS, J. O. (Org). *Isto é Gestalt* (p. 69-98). São Paulo: Summus, 1977.

PERLS, F. S. *Escarafunchando Fritz: dentro e fora da lata de lixo*. São Paulo: Summus, 1979.

RIESE, W. *Kurt Goldstein – the man and his work*. In: SIMMEL, M. L. (Org). *The reach of mind: Essays in memory of Kurt Goldstein* (p. 17-29). Nova York: Springer Publishing Company, 1968.

SACKS, O. *Foreword*. In: GOLDSTEIN, K. *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. (p. 7-14). Nova York: Zone Books, 1995.

SILVA, C. A. F. (Org). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2015.

SPIEGELBERG, H. *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*. Northwestern University Press, 1972.

Submetido: 29 de agosto 2017

Aceito: 05 de setembro 2017

1927. Marcel, Heidegger e gli equivoci storiografici

1927 Marcel, Heidegger and historiographical misconceptions

Prof. Dr. Franco Riva

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano²²⁰

RIASSUNTO

Fin troppo abituati a leggere il 1927 di Heidegger (*Sein und Zeit*) e di Marcel (*Journal Méthaphysique*) con gli occhi del dopo e delle filosofie dell'esistenza, non ci si accorge sempre di una lettura diversa già in corso con gli occhi del prima e di *Io e Tu* (1923) di Buber. Il comune *racconto polemico* e antisartriano rivendica l'Essere più che l'esistere, ma rischia di fermarsi alla vicinanza, dentro cui si prepara invece un *racconto alternativo* che imparenta Marcel più con il principio dialogico (Buber, 1954) e il pensiero dell'altro (Lévinas, 1975). «Accordo fondamentale» con Heidegger per lo *Zuspruch des Seins* e la Verità come apertura, «prossimità metafisica», sensibilità comune, influenze. Fanno però da netto contrasto l'«accordo disaccordo» e le «differenze essenziali» di Marcel per le aperture bloccate, il filosofare astratto, il «disconoscimento dell'altro» (*Ma relation avec Heidegger*, 1957, 1979). E quel «credere di stare davanti al mistero» di Heidegger (*Lettera sull'umanesimo*, 1947) sembra una svista.

PAROLE CHIAVE

Marcel; Heidegger; Essere; Esistenza; Contrappunti.

ABSTRACT

We are too familiar to consider the year 1927 of Heidegger (*Sein und Zeit*) and Marcel (*Journal Méthaphysique*) by the categories of the “after” and the philosophies of existence to the point where we can't no longer feel a different interpretation by the categories of the “before” and of Buber's *I and You* (1923). The common polemical and anti-sartrian novel claims the Being, rather than the existence, but it is likely to stop at the proximity, in which we can see an alternative novel, that brings Marcel closer to the dialogic principle (Buber, 1954) and the thought of the Other (Lévinas, 1975). “A fundamental agreement”

²²⁰ E-mail: franco.riva@unicatt.it

with Heidegger for the *Zuspruch des Seins* and the Truth as an openness, “methaphysical proximity”, shared sensibility, influences. But the Marcel’s “accord-désaccord” and the “fundamental differences” for the blocked openings, the abstract philosophize, the “disowning of the Other” marked contrast to there (*Ma relation avec Heidegger*, 1957, 1979). And also the Heidegger’s “belief to stand in front of the mystery” (*Letter on Humanism*, 1947) sounds like an oversight.

KEYWORDS

Marcel; Heidegger; To Be; Existence; Counterpoints.

Con simili asserzioni crediamo di stare dinanzi al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell’essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative o, che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità.

Martin Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, 1947

Per quanto concerne lo *Zuspruch des Seins* c’è un accordo fondamentale tra me e Heidegger, *contro Sartre...* questo discorso in negativo [mistero] porta a riconoscere che il pensiero in nessun modo può porsi di fronte all’Essere come fosse un oggetto.

1. RACCONTI POLEMICI/ RACCONTI ALTERNATIVI

Sein und Zeit di Martin Heidegger e il *Journal Métaphysique* di Gabriel Marcel appaiono entrambi nel 1927. L’anno entra presto nella storiografia filosofica e si riflette in *L’esistenzialismo è un umanismo* (1946) di Jean-Paul Sartre, preceduto dai pensieri di Jean Wahl su soggettività e trascendenza (1937). Dell’esistenzialismo Sartre presenta

Gabriel Marcel, *Ma relation avec Heidegger*, 1957

In un testo eccellente, il *Giornale metafisico* (1927) di Gabriel Marcel, viene abbozzato il punto di vista centrale e le sue relative conseguenze.

Martin Buber, *Per la storia del pensiero dialogico*, 1954

Ma l’essere qui non è coscienza di sé, è rapporto con l’altro da sé e risveglio.

Emmanuel Lévinas, *Une nouvelle rationalité. Sur Gabriel Marcel*, 1975.

appunto, in chiave umanistica, le aree transnazionali («atea»: Heidegger, Sartre; «cristiana»: Jaspers, Marcel) e l’unica, famosa, tesi condivisa da tutti, ossia che l’«esistenza precede l’essenza». Le reazioni immediate di Heidegger prima a Wahl (*Lettera a Jean Wahl*, 1937) e poi a Sartre (*Lettera sull’umanismo*, 1947), e quelle di Marcel (*La mia relazione con Heidegger*, 1957), ribaltano infine la prospettiva a favore dell’Essere, e non dell’esistenza, imparentandoli tra loro.

Seguiti da revisioni interpretative che ne prendono atto, com'è per Paul Ricoeur.

Nonostante la sensibilità ontologica comune di Marcel e Heidegger, che s'incontrano nel 1947 in Germania e nel 1956 in Francia, il rovesciamento di prospettiva dall'esistenza all'Essere non equivale per nulla a un tirare la barca in secco come fosse il punto d'approdo definitivo e pacifico di una vicenda che resta tormentata. Vuoi perché la vicinanza nasconde in sé la distanza, vuoi perché un secondo movimento si affianca e attraversa il primo, più reattivo e interno alla filosofia dell'esistenza, sia per discutere solidarietà vecchie (Marcel, Jaspers) e nuove (Marcel, Heidegger), sia per annunciare prossimità inedite. Movimento s'intende dapprima parallelo e cauto, che irrompe tuttavia ed esplose proprio quando il primo, con i suoi rovesciamenti, sembra vincere e convincere. Movimento, ancora, che non vede protagonisti gli equivoci e le etichette, la fortuna e i manuali, bensì i filosofi stessi, Buber, Marcel, Ebner, Lévinas. Movimento che prende in contropiede, sfonda in un nuovo decennio (tra il 1957 e il 1968 circa) e dà luce a parentele in essere con la filosofia del dialogo e l'altro pensiero. Documentando per il 1927 di Marcel, nello stesso tempo, contingenze e tensioni diverse rispetto a quelle abusate dell'esistenzialismo.

Fin troppo abituati a leggere il 1927 di Marcel e Heidegger con gli occhi del dopo e delle filosofie dell'esistenza, viene meno spontaneo pensare che della stessa data era già in corso una lettura in senso contrario, con gli occhi del prima e di *Io e Tu* (1923) di Martin Buber. Risentito all'inizio per un sospetto quasi di plagio nei suoi confronti, Buber realizza infine la felice e indipendente consonanza con il *Giornale metafisico* di Marcel (iniziato a dire il vero nel 1913) - che entra così di fatto in una contingenza alternativa e altrettanto fortunata che lo convoca ad altre familiarità, per la filosofia del dialogo.

In *Per la storia del pensiero dialogico* (1954) di Martin Buber, allora, il *Giornale metafisico* di Marcel compare con l'elogio di averne colto l'essenza. Buber che in diretto confronto condivide tutto sommato i dubbi di Marcel sul termine «relazione» privilegiato in *Io e Tu*. Marcel apre in compenso i cantieri ufficiali su Buber: il volume statunitense per i «Living Philosophers», editorialmente sofferto (1957, 1963, 1967); e quello del Centro nazionale di alti studi ebraici di Bruxelles (1968), seguito a ruota da Lévinas che scrive volentieri su Buber e Marcel congiunti e li considera, nonostante tutto, la vera famiglia. L'etica come filosofia prima; non è questione di Essere; l'altro.

Tutta un'altra storia, un altro movimento. Avvalorati da Marcel che intravede accordi e disaccordi, a

partire dalla differenza di stile e d'intento filosofici tra il proprio *Giornale metafisico* ed *Essere e tempo* di Heidegger. Marcel stesso pone dunque il problema di cosa prevale nella contingenza del 1927, se un racconto polemico e anti-esistenzialistico che lo riavvicina ad Heidegger in nome dell'Essere o un racconto alternativo che, dentro l'accordo, li divarica in nome dell'altro da sé. Anche se i documenti del racconto polemico sono più in vista, se il testo della conferenza su Heidegger del 1957 resta inedito fino al 1979 (non altri testi però), e se Marcel è coinvolto nel racconto alternativo di Buber e Lévinas come protagonista di cui narrare nello stesso momento in cui si coinvolge, vedi fare da apripista negli omaggi collettivi su Buber.

Ad assorbire come una spugna i codici della vicinanza e della distanza che si travasano di continuo da una parte e dall'altra, nel primo come nel secondo movimento, nel racconto polemico come in quello alternativo, sono le parole dell'Essere e dell'altro che, pur facendosi ancora compagnia, cominciano a entrare in rotta di collisione. Nell'Essere Marcel e Heidegger convergono, sull'altro divergono al punto che neppure il significato del primo termine resta più lo stesso, come sottolinea Lévinas spingendo il pedale di «una nuova razionalità» (LEVINAS, 1975). I movimenti che investono Marcel e Heidegger né si arenano tra rifiuti e

rettifiche, né finiscono con la crisi scontata del paradigma dell'esistenzialismo. Dal loro stesso interno, con le parole stesse dell'Essere e dell'altro, spingono piuttosto verso un racconto diverso che, non del tutto estraneo alla narrazione che contesta, una volta partito non si volta più indietro. Così, il racconto polemico e antisartriano che rivendica l'Essere più che l'esistere, pur condiviso da Marcel e Heidegger, è attraversato e lascia spazio a un racconto alternativo.

2. 1927. CONTINGENZE E INCIDENTI

Con la pubblicazione di *Essere e tempo* di Heidegger e del *Giornale metafisico* di Marcel non c'è dubbio che il 1927 segni una concomitanza editoriale formidabile per la filosofia contemporanea, rimarcata da tempo e in modi diversi. Una contingenza fortunata che diventa tuttavia, fin troppo presto, un luogo comune storiografico della filosofia del 900 e dell'esistenzialismo in particolare, di cui segna la prima data significativa sulla spinta della Kierkegaard Renaissance e della *Lettera ai Romani* di Karl Barth (1919). A distanza di novant'anni, è impossibile nascondersi tanto i pentimenti per questo luogo comune, quanto, e soprattutto, le reazioni di Heidegger e di Marcel che s'intrecciano fino a un certo punto.

258

Prof. Dr. Franco Riva

Toledo, n° 1, v. 2 (2017) p. 258

Per i pentimenti basta ricordare Paul Ricoeur e Luigi Pareyson che coinvolgono direttamente Marcel e Heidegger. La parabola di Ricoeur è davvero emblematica perché, dopo avere insistito sulla scia di Sartre con ben due libri sulla vicinanza tra Marcel e Jaspers (RICŒUR, 1948; RICŒUR, DUFRENNE, 1947), privilegia infine quella alternativa tra Marcel e Heidegger passando non a caso attraverso un confronto, metodologico e fenomenologico, tra Marcel e Husserl intorno al corpo proprio, «mio» per il primo e «vissuto» per il secondo (RICŒUR, 1950; RIVA, in DE FREITAS DA SILVA, RIVA, 2017, pp. 394-397). Nei *Colloqui con Marcel* del 1968 Ricoeur non teme di smentirsi. Ammette di essere stato, all'inizio, «molto più sensibile alla sua prossimità con Jaspers piuttosto che con Heidegger. Quando invece oggi la tendenza è di accentuare, in contrasto, distanza e opposizione rispetto a Jaspers, peraltro allora intraviste, per mettere in risalto tutto ciò che avvicina ad Heidegger, a dispetto di apparenze contrarie che rimangono comunque molto forti» (RICŒUR, MARCEL, 1968, pp. 83-84). Pareyson, dal canto suo, accusa Sartre di essersi impadronito nel dopoguerra con tale prepotenza «del termine di esistenzialismo» che, per inevitabile «contraccolpo, i veri esistenzialisti, come Heidegger, Jaspers e Marcel, non vollero più esser chiamati tali, accettando tutt'al più il nome di

«filosofi dell'esistenza"» (PAREYSON, 1975, pp. 90 ss.).

Sartre in effetti, nel tentativo di arginare le accuse di anti-umanesimo e di immoralità, semplifica alquanto con *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946) il quadro delle filosofie dell'esistenza. L'esistenzialismo ha in comune un solo principio, che «l'esistenza precede l'essenza, o, se volete, che bisogna ripartire dalla soggettività». Per il resto, i cammini divergono perché «vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger, gli esistenzialisti francesi e me stesso» (SARTRE, 1986, pp. 41-43, 46-51). Soggettività per tutti, quindi, ma declinata in modo più radicale e coerente per l'area laica, «atea», di Heidegger e Sartre (l'esistenza precede l'essenza, la morte di Dio, finitezza, essere gettati, coscienza e nulla), e meno per quella «cristiana», e in parte cattolica, di Jaspers e Marcel (paradosso, limite, male, mistero, trascendenza, corpo). Forse ricordandosi del saggio di Marcel che introduce Jaspers in Francia nel 1933 (cfr. MARCEL, 1945).

In realtà, per moda, periodi e parentele dell'esistenzialismo non bisognava certo attendere Sartre che con il suo intervento agisce semmai da aggravante. Il 4 dicembre 1937 Jean Wahl organizza un incontro

internazionale a Parigi per la Società francese di Filosofia sugli equivoci della «filosofia dell'esistenza», invitati anche Heidegger e Jaspers, Marcel e Berdajev, Lavelle, Lévinas, Löwith. Marcel era presente, mentre Heidegger e Jaspers scrivono due righe per giustificarsi. Più sbrigativa la lettera di Jaspers, che liquida il problema decretando il «non senso» dell'«esistenzialismo», più articolata quella di Heidegger che rimanda piuttosto alla questione dell'Essere (JASPERS, 1937, p. 193; HEIDEGGER, 1937, p. 193). Più che di esistenzialismi autentici o di affinità elettive, queste reazioni secche e tempestive rifiutano come prioritaria la questione stessa dell'esistenza. Tutto allora esplose fin dall'inizio dall'interno stesso di ciò che si vuole etichettare, imparentare e datare. Anche se non si tratta solo di questo, di esistenza o Essere, di vicinanze o distanze.

3. UN RIFIUTO PROFETICO

Le parole di Heidegger per la mancata partecipazione all'incontro di Wahl sulla filosofia dell'esistenza non lasciano dubbi; e sono un programma teorico e narrativo: «Vi ringrazio molto per l'amabile invito alla vostra conferenza, alla quale io non posso sfortunatamente assistere a causa del lavoro del semestre in corso. Le vostre considerazioni critiche sul soggetto della "filosofia

dell'esistenza" sono molto istruttive, devo tuttavia ripetere che le mie tendenze filosofiche, anche se in *Essere e tempo* è questione di "Esistenza" e di "Kierkegaard", non possono essere classificate come filosofia dell'esistenza. Ma questo errore di interpretazione sarà probabilmente difficile da eliminare per il momento. Sono del tutto d'accordo con voi nel dire che la "filosofia dell'esistenza" è esposta al doppio pericolo di cadere sia nella teologia, sia nell'astrazione. Ma la questione che mi preoccupa non è quella dell'esistenza dell'uomo; è quella dell'essere nel suo insieme e in quanto tale» (HEIDEGGER, 1937, p. 193).

Essere e tempo, esistenza e Kierkegaard, di sicuro, ma rimettendo al posto che le compete, il primo, la parola dell'Essere. Le scuse garbate di Heidegger («sfortunatamente») per un'assenza dovuta al semestre di insegnamento, vengono surclassate da un rifiuto senza mezzi termini e ribadito ancora una volta («devo tuttavia ripetere») di essere collocato in filosofie dell'esistenza e tematiche esistenzialistiche, essendo interessato alla questione dell'Essere nel suo insieme e in quanto tale. Di modo che le scuse coprono un rifiuto nove anni prima di Sartre.

Heidegger non si limita a liquidare esistenzialismo e dintorni con un drastico «non senso» come fa Jaspers, perché sente il bisogno

d'impugnare in breve la questione. Soprattutto, di esplicitare che non si riconosce in generale, né gli interessa nulla in dettaglio, di quanto espresso da Wahl nelle note preparatorie, *Soggettività e trascendenza*, fatte circolare in anticipo per prepararsi all'incontro parigino; e che rimanda al mittente sia in se stesse che per ciò che assorbono delle ermeneutiche circolanti sulla filosofia dell'esistenza. Soggetto e oltrepassamento, radici teologiche (kierkegaardiane) e versioni laiche (essere al mondo, situazione, storicità, colpa), pensieri fascinosi «di nostalgia e di eco del religioso», la «filosofia esistenziale», una «teoria generale dell'esistenza» ma astratta rispetto alle esistenze concrete, «al tempo stesso più "esistenziali" e più veramente filosofiche», di un Rimbaud, Van Gogh o Nietzsche, il «pericolo» che ne consegue (WAHL, 1937, pp. 162-163). Con un radar incredibile e profetico, Heidegger paventa ben altri pericoli che non quelli delle filosofie esistenziali, primo fra tutti il fatto che i tempi per «eliminare» il madornale «errore di interpretazione» non saranno certo rapidi.

Senza che l'impostazione muti di una virgola, e senza che la profezia sui tempi lunghi per sbrogliare la matassa di equivoci venga smentita, da questo momento in poi Heidegger esplicita il suo punto di vista, lascia pagine decisive sulla questione dell'Essere e dell'esistenza, e risponde a Sartre nel 1947, in

polemica, con la *Lettera sull'umanismo* che mette in forma argomentativa il rovesciamento di prospettiva. Perché non si tratta per nulla del rapporto dell'uomo con l'Essere, bensì della «relazione dell'Essere all'essenza dell'uomo». Stessa cosa per *l'Introduzione alla metafisica* (1935/1955) dove, oltre a ribadire che il vero problema è piuttosto la comprensione dell'Essere, e dell'uomo in rapporto all'Essere, si critica la metafisica occidentale che scambia l'Essere con l'essente, fonte di tutti gli equivoci e della necessità di una storia della dimenticanza. Annunciata fin da *Essere e tempo*, per Heidegger è indispensabile una «distruzione della storia ontologica dell'ontologia» al punto da riconoscere che, nell'intervista a «Der Spiegel» (1966), «tutto il mio lavoro, nelle lezioni e negli esercizi degli ultimi trent'anni, è stato sostanzialmente soltanto interpretazione della filosofia occidentale» (HEIDEGGER, 1987, p. 141; cfr. HEIDEGGER, 1980, § 6, p. 37; MARCEL, 1945, pp. 81-110).

Tra Heidegger e Marcel è sintomatica soprattutto la sintonia dislocata sugli equivoci dell'esistenzialismo, non priva di criticità, che emerge in due conferenze: di Heidegger in Francia nel 1956 a Cerisy-la-Salle (*Che cos'è questo - La filosofia?*), dove è Marcel a rendergli il pubblico omaggio finale incontrandolo per la seconda volta; e di Marcel in Germania l'anno dopo (*Ma relation avec Heidegger*), inedita

fino al 1979. Nel 1956 in Francia Heidegger interpreta l'esistenza come «corrispondenza» con l'Essere, visto che «rispondere» («antworten») significa in senso proprio «corrispondere» («entsprechen»), e il rispondere a sua volta, più che «replica alla domanda», è una «corrispondenza che corrisponde, fronteggiandolo, all'essere dell'essente» il cui appello viene eluso (HEIDEGGER, 1981, pp. 33 e ss., 25 ss.). Nel 1957 in Germania Marcel indica nell'appello dell'Essere («Zuspruch des Seins») un «accordo fondamentale» con Heidegger. Appello che rappresenta una «rottura decisiva del cerchio in cui si muove il pensiero sartriano - non direi forse il pensiero esistenzialista in generale» perché, come dice Heidegger stesso, «non è l'uomo che decide» del manifestarsi dell'Essere (MARCEL, 1979, p. 31).

4. OSCILLAZIONI

Accordo fondamentale per l'appello dell'Essere tra Marcel e Heidegger nella seconda metà degli anni Cinquanta, dunque, ma con una discrasia temporale di non poco conto. Infatti, se Heidegger negli anni successivi esplicita un rifiuto assunto nettamente fin dal 1937, Marcel ammette nella conferenza su Heidegger del 1957 a Oberhausen (5 aprile), e replicata a Berlino il 14 maggio, di avere «rifiutato l'etichetta di esistenzialista che genera solo

confusione» da «sette o otto anni almeno», a ridosso perciò del fenomeno Sartre e della barabonda esistenzialista dei secondi anni Quaranta. Nella stessa conferenza Marcel polemizza ancora con Sartre che «aveva proposto una sorta di classificazione rudimentale, subito recepita nei manuali per la sua semplicità, in virtù della quale Sartre e Heidegger erano i rappresentanti dell'esistenzialismo ateo, mentre Jaspers e io eravamo presentati come i campioni dell'esistenzialismo cristiano». Peccato che - quasi memoria implicita del «non senso» di Jaspers - «questa classificazione non significhi in realtà quasi nulla» (MARCEL, 1979, p. 31; cfr. p. 25).

Rispetto alla reazione tempestiva di Heidegger, il rifiuto di Marcel è spostato in avanti di un decennio circa, in coincidenza grossomodo con il primo incontro personale e la *Lettera sull'umanismo*. Spostamento in avanti che si accompagna con un risultato simile per via del comune rifiuto finale, ma tenendo conto di un inizio più altalentante per una serie di circostanze e di clima culturale diversi.

A fare da spartiacque della rottura sono infatti proprio gli anni sartriani 1946-1947, che impilano come in un albero della cuccagna e degli equivoci *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) di Sartre, il Congresso internazionale di Roma sull'esistenzialismo (1946), il volume parigino sull'*Esistenzialismo cristiano*

dedicato a Marcel (1947), curato da Etienne Gilson, la *Lettera sull'umanismo* (1947) di Heidegger e altro ancora come numeri monografici di riviste. A ritroso, Marcel rilegge se stesso in bilico tra qualche concessione iniziale a termini in voga quali esistenzialismo, ateo, cristiano, e un repentino cambio di marcia non appena constatato il montare degli equivoci a livello internazionale. Se recrimina con forza contro le etichette nel momento del rifiuto, Marcel ha non di meno l'onestà di ammettere le oscillazioni. Si pente ad esempio di avere concesso all'editore Plon nel 1947 il titolo sartriano di *Existentialisme chrétien* per il volume collettivo su di lui, confessando tuttavia nello stesso tempo di avere utilizzato la formula in un dibattito del 1945.

Due testi di Marcel del 1947 sono esemplari per il possibilismo iniziale (*Esistenzialismo e pensiero cristiano* in «Témoignages»; MARCEL, 1947, pp. 157-169; MARCEL, 1946; MARCEL, 1947; MARCEL, 1981) e il definitivo rifiuto (*Esistenzialismo cristiano*; GILSON, 1947). Nella seconda parte di *Esistenzialismo e pensiero cristiano* Marcel ripercorre il proprio itinerario filosofico. Nella prima parte interviene invece sull'esistenzialismo, le sue forme e Sartre. A parte la polemica scontata, Marcel ricorda le proprie riserve sul termine esistenzialismo che in Francia ha avuto fortuna più nella pubblicistica che nella letteratura

specializzata, e che non di meno ha la tendenza a «scolarizzarsi» perdendo così «il suo carattere e il suo accento originale» - coinvolti Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e «qualche filosofo francese» tra cui Marcel stesso («dont je suis»). Circa l'esistenzialismo Marcel contesta molto, ma oscillando e concedendo un poco. Contesta l'appropriazione indebita di Sartre, né fondatore né avanguardia dell'esistenzialismo, il minor rigore di quello «cristiano» rispetto a quello «ateo» (MARCEL, 1947, p. 157), che Heidegger si possa considerare esistenzialista, tanto più ateo, chiamando in causa la «parte inedita della sua opera» ben più importante di quella «pubblicata finora», e che costringerà «a verificare le interpretazioni parziali e premature» del suo pensiero. Bisogna in definitiva evitare ogni uso generico e vago del termine esistenzialismo, che va circoscritto «storicamente» perché, come suggerisce Wahl, «prende senso e valore» nella reazione a Hegel e all'idealismo (MARCEL, 1974, p. 158; cfr. MARCEL, 1968, p. 28). Dentro contestazioni e oscillazioni, il rifiuto di Marcel esplode senza mezzi termini negando per se stesso e per Heidegger sia l'esistenzialismo sia le aree atea o cristiana. Con l'ammissione di avere in effetti «usato il termine» esistenzialismo «ma in maniera provvisoria» e con l'intento di sbarazzarsene il prima possibile, nel *Testamento filosofico* Marcel trasforma in questo modo le

oscillazioni della prima ora in un anticipo del successivo rifiuto (MARCEL, 1969, p. 254).

Nel quarto dei *Colloqui* con Ricoeur (1968) Marcel, di fronte al suo tentativo di far sopravvivere almeno la parola «cristiano», prende tutte le distanze possibili sottolineando di aver colto ogni occasione, dal 1949 almeno, per ribadire il rifiuto e denunciare l'«orrore delle etichette e degli ismi di ogni sorta», ivi compreso l'esistenzialismo. Marcel rigetta Sartre e le sue etichette, scoperte a Roma nel 1946 senza darvi troppo peso, ma in termini sempre più severi come avviene in *La mia relazione con Heidegger* (1957) e nel *Testamento filosofico* (1969). Quella di Sartre è una «classificazione rudimentale» e «falsa», che «non corrisponde quasi a nulla» e «che non regge», una «volgarizzazione imprudente» e «accolta dai manuali per la sua semplicità» (MARCEL 1957, p. 31; MARCEL 1969, pp. 254-255). Marcel scarica, ancora, la responsabilità del titolo *Esistenzialismo cristiano* parte sull'editore Plon parte su Louis Lavelle, con cui si era consultato dubbioso sentendosi rispondere che, in fin dei conti, poteva pur fargli una concessione anche se «non amava più di lui» l'espressione – pagandola puntualmente con gravi sottintesi (RICCEUR, MARCEL, 1968, pp. 73-75, cfr. 71-92; cfr. MARCEL, 1971, pp. 228-230).

Di fronte a Ricoeur, Marcel scarta con decisione sia il termine cristiano che filosofia cristiana, a meno non si tratti di una paradossale «negazione d'una negazione», del fatto cioè di non potersi non dir tale tutto sommato, preferendovi di sicuro «filosofo della soglia», situato sulla «linea mediana tra credenti e non credenti», dove si colloca anche Heidegger (RICCEUR, MARCEL, 1968, pp. 75, 80, 81-82). E Ricoeur prende a sua volta la palla al balzo per rimarcare appunto che, proprio questa «posizione della soglia» («position du seuil»), permette «un'altra vicinanza» con Jaspers e, soprattutto, con Heidegger (RICCEUR, MARCEL, 1968, p. 83; cfr. pp. 83-84; MARCEL, 1971, p. 145). D'altra parte è lo stesso Marcel che riconosce, nel *Testamento filosofico*, di essere «più vicino» ad Heidegger «che a Jaspers» (MARCEL, 1969, pp. 254-255).

5. L'INAFFERABILE, IL MISTERO

Delle vicinanze e degli incontri personali tra Marcel e Heidegger è più facile, ovviamente, parlare dalla sponda di Marcel che lascia diverse testimonianze. Anche se, tra citazioni da *L'esistenzialismo è un umanismo* di Sartre e riprese di *Essere e Tempo* nella direzione contraria della verità dell'Essere, nella prima parte della *Lettera sull'umanismo* di Heidegger

c'è un'affermazione che potrebbe far riflettere.

Heidegger inizia con il recupero dell'essenza dell'agire in quanto portare a compimento, più che rivolto all'utilità, reso possibile dal fatto che qualcosa già è, perché «ciò che prima di tutto "è", è l'essere». Prosegue facendo presente che anche pensare è agire, e che lo è nel senso più alto quando mette a fuoco «il riferimento dell'essere all'uomo». Di modo che il pensare, per arrivare a se stesso e alla verità dell'Essere, deve prima di tutto «liberarsi dall'interpretazione tecnica del pensiero, i cui inizi risalgono fino a Platone e Aristotele». La domanda esistenzialistica di Sartre su «come ridare senso alla parola umanismo», infine, è incontrata da Heidegger sulla strada dell'abbandono dell'Essere per l'ente, nonché di una critica del pensiero tecnico e di una filosofia ridotta a sua volta a «tecnica della spiegazione». Non senza precise polemiche contro gli «ismi» di ogni sorta (come fa Marcel), umanismo ed esistenzialismo compresi, che tradiscono sempre un «asservimento alla dimensione pubblica» e fuorviante del linguaggio (cfr. HEIDEGGER, 1995, pp. 31-38).

Nel controluce di Sartre, l'affermazione di Heidegger giunge presto tra convinzioni e polemiche che vanno in parallelo. Convinzioni che il pensiero autentico sia dunque pensiero dell'Essere e che, anziché fare perno su di sé, l'uomo debba

«anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere». E polemiche contro la «decadenza del linguaggio» che si allontana sempre più dalla sua essenza che «consiste nell'essere la casa della verità dell'essere». Il linguaggio infatti non è uno «strumento del dominio sull'ente» già ridotto a «reale nel complesso delle cause e degli effetti», che s'incontra «non solo agendo-calcolando ma anche facendo scienza e filosofia con le spiegazioni e le fondazioni». Qui l'affermazione: «di queste ultime fa parte anche l'assicurazione che qualcosa è inspiegabile. Con simili asserzioni crediamo di stare davanti al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell'essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative, o che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità» (HEIDEGGER, 1995, p. 39).

Con uno scarto sorprendente e fulmineo come un soprapensiero appuntato al volo, Heidegger capovolge la direzione principale del discorso che incalza da vicino il pensiero prensile ed esaustivo di una scienza calcolante e di una filosofia quale tecnica di spiegazione. Difendere un residuo d'inspiegabile e d'inafferrabile come suo rovescio non si sottrae per logica e impostazione a un pensare tecnico, che anzi guida ancora e viene trascinato con sé nel capovolgimento. Nonostante il comprensibile tentativo di salvare qualcosa e di evitare i pericoli,

negare che proprio tutto sia spiegabile e afferrabile ricalca pur sempre codici e parole di ciò che si vuole contestare.

Spiegabile e inspiegabile, afferrabile e inafferrabile, sono facce della stessa medaglia. Heidegger sfrutta il contrasto tra un pensiero calcolante/esplicante che punta all'esaustione della realtà e la difesa di un residuo che impedisce di portare a fondo il progetto totalizzante. In questo contrasto già smorzato si potrebbe avvertire qualche assonanza con la coppie epistemologiche di Marcel, in particolare con la riflessione di primo («problema», soluzione) e di secondo grado («mistero», irrisolvibile) – ma non è detto che Heidegger vi alluda direttamente, né che Marcel si inquadri entro dicotomie strumentali. Heidegger potrebbe riferirsi pure a un certo clima tardo ottocentesco, o a Jaspers. Del suo *Umgreifende*, che tutto avvolge e resta perciò inafferrabile, risuonano sia i limiti del cogliere e dell'afferrare (*greifen*), sia l'istanza d'una radicale ulteriorità. Ma il testo non abilita il rinvio diretto.

Resta tuttavia pur sempre che Heidegger, per smarcarsi da un pensiero dell'inspiegabile («*unerklärlich*») e dell'inafferrabile («*Unfasslichkeit*») che gli sembra prolungare al contrario il linguaggio tecnico, usa un termine caratteristico del lessico filosofico di Marcel, anche nelle traduzioni tedesche:

«*Geheimnis*» («mistero»). Vale la pena ripeterne le parole: parlando d'inspiegabile supponiamo, «crediamo di stare davanti al mistero» («*wir meinen vor dem Geheimnis zu stehen*») (HEIDEGGER, 1976, pp. 318-319) – avendo però già concesso al pensiero tecnico che la «verità dell'essere» possa venire afferrata e spiegata almeno in parte. Forse Heidegger si riferisce anche a Marcel, ma non è detto neppure questo.

Marcel che introduce però Jaspers in Francia nel 1933 e che lo appaia subito ad Heidegger, perché «uno dei punti più rilevanti» della loro filosofia, «in contrapposizione all'idealismo», è l'«insistenza sul ruolo delle situazioni-limite» (MARCEL, 1940, p. 301). Marcel (il «mistero») che trae in inganno, per così dire, tanto Sartre che Ricoeur (RICOEUR, 1948) circa il rapporto privilegiato con Jaspers (il «paradosso»). Marcel e Jaspers che si trovano abbinati in *L'esistenzialismo è un umanismo* di Sartre, sotto gli occhi di Heidegger mentre scrive. Heidegger che è scettico sull'uscita dal pensiero tecnico per via di negazione, d'inspiegabile e d'imprendibile, e che vi mescola nel punto centrale, nella convinzione di starvi di fronte, la parola marceliana «mistero». Marcel che incontra Heidegger per la prima volta nello stesso 1947 della *Lettera sull'umanismo* e che, provocando il solito disgusto, gli chiede cosa ne

pensi di aree ed etichette dell'esistenzialismo.

A parti invertite, in forse non c'è una riserva di Marcel che, mentre parla di Heidegger nel 1957 con *La lettera sull'umanismo* a sua volta sottomano, sembra toccare esattamente la questione dell'inesplicabile e del mistero che tirano acqua, controvolgia, al mulino del pensiero tecnico. Senza apparente motivo nel contesto discorsivo, Marcel fa infatti presente che ci si sbaglia di grosso se si crede che «mistero» significhi negare che tutto sia spiegabile e afferrabile, perché questo equivale a scambiare la forma (negativa) per il contenuto. Non è certo questo che il mistero nega (che tutto sia spiegabile), o afferma (che ci sia un residuo d'insiegabile), ma piuttosto «che il pensiero non può in nessun modo porsi di fronte all'Essere come fosse un oggetto» (MARCEL, 1979, p. 34).

Se non altro, è difficile ignorare la coincidenza di espressioni tra Heidegger («credere di stare davanti al mistero») e Marcel che avvisa di uno sfalsamento, perché mistero vuol dire, al contrario, che «in nessun modo» è possibile, è pensabile, di «collocarsi di fronte all'Essere».

6. INCONTRI, DIALOGHI, IMPRESSIONI

Insieme alle citazioni disseminate nelle opere (cfr. MARCEL, 1935, p.

61; MARCEL, 1940, pp. 9, 33; MARCEL, 1945, pp. 89-102; MARCEL, 1951, I, IV, pp. 69, 82-83, II, IV, pp. 57, 76; MARCEL, 1949, pp. 22-23; MARCEL, 1950, pp. 22-23; MARCEL, 1979, pp. 12-13, 18-19 ss.), del rapporto con Heidegger da parte di Marcel ci sono per contro delle precise testimonianze. *La mia relazione con Heidegger* (1957) documenta l'attenzione costante per Heidegger, le traduzioni (che Marcel modifica pure mentre cita) e gli studi critici, a partire da *Essere e tempo* e fino alla *Kehre: Holzwege, Einführung in die Metaphysik, Was ist das-die Philosophie, Über den Humanismus*; e ancora *Vom Wesen der Wahrheit e Vorträge und Aufsätze* (cfr. MARCEL, 1979, pp. 12-13, 33, 28, 30). Di rilievo è che Marcel discuta le prospettive critiche non solo con gli interpreti, vedi Henri Birault, ma con Heidegger stesso com'è per Alphons De Wahlen, recensito in *Autour de Heidegger* (1945). Ritenuto una «tappa decisiva» per la diffusione (MARCEL, 1945, p. 89; DE WAELHENS, 1942; RIVA, 1987, pp. 279-284), per Marcel come per Heidegger il suo libro resta condizionato da una predominante tonalità antropologica. A Marcel non sfuggono nemmeno gli scritti di Ludwig Biswanger, Jean Wahl ed Emmanuel Lévinas (cfr. MARCEL, 1979, pp. 36, 37, 28; MARCEL, 1945, pp. 89 ss.; MARCEL- RICCEUR, 1968, 91).

Sopra tutto, Marcel lascia delle testimonianze preziose degli incontri

con Heidegger in Germania, a Friburgo nel 1947, e in Francia a Cerisy-la-Salle nel 1956 – Heidegger relatore con *Was ist das-die Philosophie* e Marcel incaricato di rendergli omaggio –, cui seguì la conferenza, in Germania e in tedesco, *Ma relation avec Heidegger* il 5 aprile 1957 a Oberhausen e replicata a Berlino il 14 maggio (MARCEL, 1979, p. 25), ma rimasta inedita fino al 1979.

Nonostante l'ostracismo postbellico per le compromissioni di Heidegger con il regime nazista e l'interdizione all'insegnamento, dell'incontro di Friburgo nel 1947 prese l'iniziativa Marcel superando non pochi scrupoli, compreso di sapere perfettamente che aveva «mitgemacht (partecipato)» con il nazismo. Marcel usa il tedesco per lasciare «una certa indeterminazione» e non andare subito alla «complicità», lasciando ad Heidegger il beneficio di tardive «prese di distanza nei confronti del nazismo» e di eventuali influenze negative, tipo la compagna di vita (MARCEL 1971, pp. 267-268; MARCEL 1979, p. 37). Personalmente auspicata, Marcel non gli sconterà tuttavia mai l'assenza di una confessione chiara ed esplicita di colpevolezza, se non altro per la partecipazione attiva con il nazismo (MARCEL, 1971, p. 268), un «aspetto particolarmente allarmante (*bedenklich*)» della sua personalità (MARCEL, 1979, p. 37). Si accodano l'impressione d'un fastidioso senso

d'orgoglio (MARCEL, 1979, p. 25; MARCEL 1981, p. 268), il linguaggio filosofico oscuro e iniziatico (MARCEL, 1979, pp. 26-27; MARCEL, 1968, p. 92), l'influenza ossessiva sui discepoli cui Marcel reagisce con una parodia dei comportamenti di scuola, anche heideggeriana, affidata al teatro con *La dimension Florestan* (MARCEL, 1979, p. 25), irricognoscibile in tedesco: *Die Wacht am Sein*.

Condizionata dall'esistenzialismo e da Sartre, a Friburgo si trattò di una «lunga conversazione» (MARCEL, 1979, pp. 25, 28) che puntava diritto al vero significato della filosofia di Heidegger nel clima dei dibattiti sull'esistenzialismo. Difatti, quando Marcel gli chiede in quale misura potesse mai accettare le etichette di Sartre (Heidegger, Sartre atei; Jaspers, Marcel cristiani), Heidegger protesta «vivacemente, sostenendo in particolare di non essere affatto ateo, ma che il suo pensiero stava come sospeso tra ateismo e teismo» (MARCEL, 1971, p. 230). Sullo sfondo delle loro filosofie, il colloquio del 1947 tra Marcel e Heidegger mette in scena la contesa tra esistenza (uomo, umanismo) ed Essere, la contestazione di Sartre, rifiuti e critiche condivise agli «ismi» e alle letture umanistiche di *Essere e tempo*, il problema della traduzione impossibile di un termine così centrale come *Dasein*, Esserci, suscettibile di giostrarsi tra

insistenze esistenzialistiche (*Da*) e rimandi all'Essere (*Sein*).

In Francia nell'estate del 1955 per la decade di Cerisy la-Salle, Marcel e Heidegger si ritrovano a stretto, contatto con un tempo più disteso, per alcuni giorni. Tant'è che Marcel lima un poco le prime impressioni. L'«orgoglio» resta, senza però assimilarlo in tutto e per tutto al «tono sdegnoso» dato al protagonista, Hans Walter Dolch, della parodia drammatica. Marcel intuisce ora trattarsi forse più di «una specie di semplicità abbastanza insolita», una sorta di «naïvité», tipica d'un uomo che «vive in una profonda solitudine e che quasi non ha viaggiato» (è la prima volta in Francia), che odia «la mondanità» superficiale e mal sopporta non si prenda sul serio la conversazione (MARCEL, 1979, pp. 25-26; cfr. MARCEL, 1971, p. 268). Per il resto, a Cerisy-la-Salle vengono ripresi i temi del primo confronto spingendoli più avanti. Il dibattito sull'esistenzialismo che si placa, la svolta di Heidegger e i nuovi studi critici spalancano la porta a un confronto ancora più libero e diretto tra filosofie accomunate da una comune sensibilità per l'Essere.

Tra il 1947 e il 1957 Marcel e Heidegger condividono un racconto polemico in nome dell'Essere anziché dell'esistere, che la critica recepisce per tempo con particolare riguardo alla *Kehre* heideggeriana. Senza tacere le differenze Gallagher, per esempio, appaia Marcel e

Heidegger per il rifiuto della dicotomia soggetto/oggetto con la critica del pensiero tecnico, per la difesa della creatività filosofica e per l'interesse ontologico (GALLAGHER, 1962a, pp. 22, 24-27; cfr. GALLAGHER, 1962b; LAPOINTE, 1977). Questo non toglie che il racconto polemico rischi di appagarsi dei rovesciamenti e delle nuove parentele. Senza accorgersi forse sempre che la prossimità innegabile intorno all'Essere trova nell'«altro» una pietra d'inciampo tale da scavalcarla verso racconti alternativi e irriducibili.

7. ACCORDI E DISACCORDI

Heidegger ha il «grande merito» d'intuire l'«intimo legame tra l'Essere e il Sacro». È però difficile credere che il «suo disconoscimento del prossimo in quanto persona e dell'intersoggettività» gli renda davvero possibile «accedere alla sfera in cui questa parentela – se non proprio questa identità – dell'Essere e del Sacro trova il suo significato pieno e arricchente» (MARCEL, 1979, p. 38). Marcel è il primo a lanciare il campanello d'allarme sul fermarsi al racconto polemico che lo riavvicina ad Heidegger in nome dell'Essere. E chiude *La mia relazione con Heidegger* in modo del tutto paradossale per «sottolineare nello stesso tempo il mio accordo e il mio disaccordo» (MARCEL, 1979, p. 38).

Il massimo dell'accordo segna il massimo del disaccordo. Bene il rapporto tra l'Essere e il sacro, bene lo *Zuspruch des Seins*, bene ancora la polemica contro il linguaggio economicistico dei «valori» («idealismo esangue», «fichtismo anemico») (MARCEL, 1979, pp. 31-32). Ma il significato del sacro non si trova a scapito degli altri, né dell'appello solo nella dimensione generale del linguaggio. Dell'Essere va sentita la presenza (oltre che la sfuggenza), e dell'appello il dialogo (oltre che il linguaggio).

Marcel sembra quasi riprendere quel «credere di trovarsi davanti al mistero» della *Lettera sull'umanismo*, con cui interagisce da vicino, facendo il controverso ad Heidegger per una risposta che non resta ora del tutto ipotetica. Mistero significa che l'Essere non si lascia in nessun modo trattare come un oggetto di pensiero, poco importa in che termini. È questa impossibilità a guidare le negazioni, non viceversa, altrimenti il punto è frainteso (l'inspiegabile e l'inafferrabile che Heidegger ritiene riflessi estenuati e capovolti del pensiero tecnico). Da questo punto di vista sarebbe al contrario Heidegger che, nella polemica, resta come dipendente dall'impostazione tecnica e metafisica del pensiero. Coerente con le intenzioni più profonde di *Essere e tempo*, egli sposta sì il centro d'interesse dall'ente all'Essere mantenendo tuttavia ancora un «oggetto» (vero)

d'interrogazione. Per Marcel l'assicurazione ontologica che c'è dell'Essere invita invece a un'ermeneutica della presenza, agli «approcci concreti», fenomenologici e quotidiani (MARCEL, 1933, pp. 267 ss.). L'Essere (il mistero) non sta oltre, non è di fronte, non un'isola felice, un tesoro nascosto quale che sia, ma lo spazio di una lotta drammatica e giornaliera tra fedeltà e tradimento di cui proprio gli altri sono la porta privilegiata d'ingresso.

Tutto ciò che Marcel dice all'interno dell'«accordo fondamentale» circa l'appello dell'Essere, o della «prossimità metafisica» con Heidegger, precipita e si deposita piano piano verso un disaccordo altrettanto fondamentale. Confrontandosi con testi precisi di Heidegger, Marcel contesta al suo discorso sull'Essere di prendersi in contropiede da solo con il ricorso a formule, concettuosità acrobatiche, grammaticalismi. Senza contestare in nessun modo che, per un «pensatore geniale» com'è, tutto questo possa rispondere per davvero «a un'esperienza - non saprei come dire -, spirituale, speculativa, davvero profonda», Marcel confessa a Ricoeur di riscontrare comunque nella sua filosofia un carattere «troppo grammaticale», che la rende «sospetta» sotto questo riguardo (RICŒUR, MARCEL, 1968, pp. 91-92; MARCEL, 1979, p. 34; cfr. MARCEL, 1950; MARCEL, 1951, IV).

Differenze di scritte e di metodo, ma anche qualcosa di più. Marcel fa affiorare il sentore di qualche dissonanza tra un pensiero per diversi aspetti così liberante e il restare tutto sommato come «prigioniero di categorie che forgia incessantemente» (MARCEL, 1979, p. 30; MARCEL, 1945, pp. 89-90). Heidegger è critico della metafisica e della tecnica ma mantiene «oggetti» d'interrogazione e una propensione astratta; in cerca di alternative espressive e tuttavia spesso criptico e concettoso; amante della *Lichtung* ma difficilmente comprensibile e traducibile, «aspetto forse più inquietante» di una filosofia che sembra escluderne la possibilità pur mettendo in conto il pericolo di manipolarla. C'è una sottile contraddizione, «qualcosa di singolare nel fatto che un filosofo che parla tanto spesso di "apertura", di "rischiamento" (*Lichtung*), ecc., si preoccupi così poco delle condizioni in cui un pensiero può comunicarsi» (MARCEL, 1979, p. 30). Al punto da proporci delle «scorciatoie impraticabili», mentre un pensiero che voglia farsi capire è «verosimilmente tenuto a procedere per delle vie indirette» che possono essere «ora delle metafore, ora delle esperienze concrete che non insistono su se stesse, ma che puntano a un aldilà» («Jenseits») verso cui la filosofia di Marcel «tende irresistibilmente», come ha colto Prini (MARCEL, 1950, p. 8)

8. SCRIVERE, PENSARE

Accordi e disaccordi. Senza esagerare la differenza, prende allora una tonalità più critica quanto Marcel dice circa la differenza di scrittura nel 1927 tra il proprio *Giornale metafisico* ed *Essere e tempo* di Heidegger.

Primo livello. Non c'è dubbio che, pure con un «immenso giro», le due opere si avvicinano infine intorno a ciò che Heidegger chiama «la necessità di una distruzione della metafisica, destinata a fare spazio a qualcosa d'altro, e cioè alla considerazione dell'Essere al di là dell'Essente» (MARCEL, 1979, p. 28). La distruzione, definita in modo chiaro in *Essere e tempo*, non è «demolizione» bensì «decostruzione, smontaggio e scarto delle enunciazioni meramente storiche sulla storia della filosofia». Distruzione è un invito ad «aprire le «orecchie», a «liberarsi» per ciò che «c'interpella in quanto Essere dell'essente». Solo «ascoltando questo appello accediamo alla "corrispondenza"»; e «"corrispondere" significa dunque: essere determinati, ma a partire dall'Essere dell'essente» (MARCEL, 1979, p. 29). Con *Essere e tempo* sempre sullo sfondo, di *Was ist das die Philosophie*, la conferenza di Heidegger a Cerisy-la-Salle nel 1955, Marcel sottoscrive in pieno la dialettica domanda/risposta, l'«essere in corrispondenza con ciò verso cui è in cammino la filosofia,

ossia l'Essere dell'essente», il «prestare orecchi fin dall'inizio a ciò cui la filosofia ci ha già chiamato», che la risposta infine non giunga al di fuori di questo «colloquio» in cui il soggetto si trova «esposto a qualcosa che non viene da lui», e che lo reclama (MARCEL, 1979, pp. 28-29).

Questo non toglie che «niente assomigli di meno a un *Journal métaphysique* che *Essere e tempo*, opera che si presenta ben più profondamente elaborata e comparabile semmai a certe altre che segnano i punti cardine della storia della filosofia, vedi la *Critica della ragion pura* o la *Fenomenologia dello Spirito*». Storia della filosofia con cui Heidegger è peraltro in continuo contatto per scelta esplicita e di lavoro, dai Presocratici a Kant, da Hegel a Nietzsche (il di-dietro del testo, l'autonomia della parola, il testo-nutrimiento). Anche se Marcel vi ritrova, pure qui, l'incertezza tra dialogo e monologo in quanto il suo modo «di concepire la storia della filosofia è rischioso e presta il fianco a delle serie critiche», «Willkür [arbitrio]» compresa (MARCEL, 1979, p. 26). Il diverso manifesto filosofico si riflette nella scelta di scrittura («su questo punto nessuna coincidenza tra il pensiero di Heidegger e il mio»), che spinge di nuovo al controverso. Nonostante tutto, Heidegger «resta senza alcun dubbio molto più fedele di me alla tradizione filosofica». Come a dire:

fedele nella polemica, tradizionale nella distruzione. D'altro canto, sgombriamo il campo dal confondere «il rifiuto del sistema», l'abbandono del progetto sistematico iniziale, come per Marcel, con l'«adesione a un puro soggettivismo o tanto meno a un impressionismo filosofico» (MARCEL, 1979, pp. 27-28).

Scarti di scrittura e di pensiero. Storia della filosofia. Dialogo e monologo. Heidegger molto più fedele alla tradizione. Marcel rilegge il 1927 d'origine unendo e separando, congiungendo e divaricando. Sottolinea la grandezza indiscussa di Heidegger per contrappuntarla con una piccola vena ironica appena percepibile che lo lascia immerso nella storia di quella stessa tradizione che intende programmaticamente distruggere. Vena d'ironia che rispunta più chiara quando lo paragona a un uomo selvatico, «a una creatura che è presso di sé (*einheimisch*) solo nel bosco e che è vano sperare di acclimatare nel mondo delle città» – tono *naïf* («*Ursprünglichkeit*») che contribuisce, almeno in parte, a quella «specie di attrazione magica che esercita» il suo «pensiero un po' dappertutto» nel mondo (MARCEL, 1979, p. 30; cfr. MARCEL, 1945, pp. 89-90).

Diario e saggio. Ironia a parte, in un modo neanche troppo indiretto Marcel sta rompendo con il racconto polemico e antiesistenzialistico che lo unisce ad Heidegger in nome

dell'Essere perché rifiuta la parola sostantiva verso cui Heidegger sembra comunque inclinare, se non altro nell'impostare la domanda, anche nella *Kehre*.

9. FRAINTENDERE LA NEGAZIONE

Marcel diffida di domande rivolte all'identità dell'Essere come fosse possibile darvi risposta astraendo da tutto. Delle domande sull'Essere e sul nulla dell'*Introduzione alla Metafisica* di Heidegger, in particolare, Marcel coglie la situazione irreal e sostantiva, sradicata e astratta – dimentica che per l'Essere il domandare stesso porta con sé un implicito e suppone ciò che si sta chiedendo, una qualche presenza d'essere, un «fondo di realtà», un «dato fondamentale». Perché «è un'illusione pura e semplice immaginarsi che chi pone la domanda possa fare astrazione da ogni realtà, o, per usare il termine heideggeriano, da ogni *Seiendheit*». Wahl lo ritiene uno pseudo-problema; e così per il Nulla, di cui Heidegger sembra ignorare «la critica tanto profonda» di Bergson (MARCEL, 1979, pp. 33-34). Marcel si rende conto che la domanda d'inizio, la *Vorfrage* – «Che ne è dell'Essere?»; «Wie steht es um das Sein?» –, è formulata in modo meno sostantivo «contro la tentazione di domandarsi cosa sia l'Essere». Ma questo non toglie che, «in diversi

passaggi», la domanda ritorni proprio in termini sostantivi, come avviene «nella *Lettera sull'umanismo*: “Che cos'è l'Essere? È se stesso”» (MARCEL, 1979, p. 34).

Le risposte di Heidegger non sono certo definizioni in senso classico e sporgono sul limite dell'inesprimibile. Pur tuttavia nelle domande formulate sul «che cosa» l'Essere tende a restare ancora l'«oggetto» di una domanda, che è poi il principio stesso del definire e del sostantivare. Mentre, come facendo appunto il controverso a quel «credere di trovarsi davanti al mistero» per via dell'inspiegabile e dell'inafferrabile della *Lettera sull'umanismo*, per Marcel l'Essere «non è cosa su cui si possa discorrere. Parlare di mistero come ho fatto segna esattamente questa impossibilità». Marcel sembra comprendere perfettamente l'obiezione di portarsi dietro, per semplice negazione, la logica stessa dello spiegare e dell'afferrare. Perché continua: «si potrà naturalmente obiettare che si tratta ancora di parlare dell'Essere negativamente», peccato che questo sia «vero solo formalmente». La negazione non riguarda tanto la messa in guardia contro l'illusione di poter tutto afferrare e spiegare, quanto «riconoscere che il pensiero non può in nessun modo porsi di fronte all'Essere come fosse un oggetto che è possibile considerare (*betrachten*) e sottomettere alle stesse operazioni» di cui investiamo gli oggetti e le cose.

E a Marcel viene da chiedersi di sfuggita se Aristotele «non avesse in mente qualcosa di simile» quando, per svincolarlo dal categoriale e del sostantivo, «definiva l'Essere come un Trascendentale». Proprio Marcel che usa con rammarico il verbo definire, dato che si tratta di una posizione (*Setzung*) e non di una definizione» (MARCEL, 1979, p. 34). Il che è veramente sorprendente.

Frantendere la negazione. Non «sarà più possibile perdersi in discorsi astratti sui caratteri intrinseci dell'Essere - quasi che l'Essere fosse una cosa succettibile di essere opposta ad altre cose che sono soltanto, ad esempio, sue apparenze o manifestazioni». Perfino il «termine ontologia è poco soddisfacente», pericoloso, e «l'Essere come tale non è nulla in fondo su cui si possa discutere» (MARCEL, 1979, p. 33). Per Marcel parlare di mistero dell'Essere non è l'oggetto rovesciato e in negativo del sapere e del prendere, non l'ennesima «sostantivazione», vuoi perché l'assicurazione dell'Essere dovrà allontanarsi *in progress* dal livello più astratto per andare «verso affermazioni sempre più concrete», vuoi perché «questo mistero come tale deve essere considerato più come ineffabile» (MARCEL, 1979, p. 35). Ineffabile non è lo stesso che inspiegabile e inafferrabile che lo tengono come oggetto.

«Ogni volta che diciamo l'Essere incombe un pericolo» (MARCEL,

1979, p. 33). Non ha nessun senso porsi davanti all'Essere o al mistero perché siamo «abitati» da un'«esigenza», «realtà», «pienezza», difficili da soddisfare per ciò che «la nostra esperienza porta sempre con sé d'incompleto, incompiuto e frammentario»; e che ci costringe «a protestare vitalmente contro un mondo funzionalizzato» e tecnicizzato. Non si tratta di «una storia raccontata da un idiota» (Shakespeare, *Macbeth*). Questa esigenza autorizza a «dire che c'è dell'Essere», ma solo «a partire da una certa presenza in noi», sebbene «ricoperta come un nome dimenticato che ci si sforza di ricordare». «Intuizione accecata»: ricordo platonico, a patto di realizzare bene che «non ci si trova nella stessa dimensione spirituale» (MARCEL, 1979, p. 35).

10. IL PIÙ VICINO

Nella *Lettera sull'umanismo* dove ci si chiede «cosa sia l'essere», dando una prima, enigmatica risposta - «è se stesso» - in contrasto con il tono sostantivo della domanda, Heidegger lo indica pure come «il-più-vicino». Marcel commenta quest'«ultima formula» così: «Heidegger esprime la stessa idea quando, nella stessa *Lettera sull'umanismo*, dice che l'uomo è il vicino (*Nachbar*) dell'Essere. Quali che siano le spiegazioni possibili per

attenuarne la portata, continua qui una sostantivazione spinta all'estremo nella quale vedrò sempre una deriva illecita» (MARCEL, 1979, p. 34).

In Heidegger si scontrano domande e risposte. A domanda sostantiva seguono risposte evasive e antidefinitorie che vanno nelle direzioni dell'enigma («se stesso») o della vicinanza («il-più-vicino»), irrigidite tuttavia nella forma bloccata e frontale della domanda che le guida. Se si vuole sfuggire allo spiegare e all'afferrare della tecnica, per Marcel bisogna lasciare le domande sul che cosa, sull'oggetto ideale. Presenza dell'Essere e risposte eversive avvicinano Heidegger e Marcel nello stesso momento in cui il domandare scava la distanza, perché convoca ancora l'Essere al tribunale categoriale di un «che cosa». Opere d'arte come la veduta di Delft di Vermeer, o il Quartetto n. 13 di Beethoven, si possono in effetti considerare delle «risposte a un certo appello (Anruf)». D'altra parte, non ha neppure «alcun senso domandarsi chi lanci questo appello, perché siamo oltre l'ordine del chi (*die Ordnung des Wer*)» (MARCEL, 1979, pp. 31-32).

Registrare accordi e disaccordi è un punto di ripartenza, non d'arrivo. Accanto a quella tra domanda e risposta, Marcel accenna per Heidegger a un'altra, più forte tensione sul versante impervio dell'essere vicino e della prossimità, espressioni usate, a soggetti invertiti,

sia per l'Essere («il-più-vicino») che per l'uomo («il vicino dell'Essere»); e non è detto resti identico il significato. Nel caso dell'Essere, «il-più-vicino» è pur sempre la risposta a un «che cosa». Nel caso dell'uomo, «il vicino dell'Essere» compromette e smorza in parte la domanda sostantiva («è») a favore di un'itineranza radicale cui si è convocati (il «Pastore dell'Essere»). La prima tensione (domande sostantive e risposte evasive) si fissa in una «deriva illecita». Con la seconda (il «vicino») Marcel fa scoppiare l'incomprensione della prossimità come struttura alternativa di pensiero.

Segnalato il problema fin dal 1945, *La mia relazione con Heidegger* (1957) ritorna sulla figura dell'essere-per-la morte (*Sein-zum-Tode*) in *Essere e tempo*, bandiera stessa dell'accordo/disaccordo tra Marcel e Heidegger. A parte i dubbi sul significato esatto dell'espressione, Marcel osserva (come poi Lévinas) che Heidegger «non si preoccupa in fondo che della morte propria (*des eigenen Todes*)», in prima persona, e non della morte d'altri, quando per lui «la morte dell'essere amato» si colloca «in primo piano». La figura solitaria e propria dell'essere per la morte porta di nuovo all'«assenza di una vera apertura ad altri» in Heidegger, che su questo dipende da posizioni idealistiche che, in generale, ha «senza dubbio oltrepassato» (MARCEL, 1979, p. 38,

cfr. pp. 37-38; MARCEL, 1945, pp. 93-94).

Bisogna intendersi. La questione dell'essere per la morte (propria) non viene usata per rapide accuse moralistiche o per giudizi generici, anche perché «l'essere al mondo implica una pluralità» indiscutibile che impedisce di vedere in *Essere e tempo* qualsiasi cosa che «assomigli a un solipsismo». L'assenza di un'autentica apertura ad altri riguarda invece ancora una caparbia distonia per una filosofia che da un lato «parla così spesso di *Erschlossenheit* o di *Entfernung* quando si tratta della verità», ma che, dall'altro lato, non si è «in nessun modo interessata a ciò che si potrebbe chiamare "l'apertura ad altri" o, più in concreto, all'amore». Come documenta peraltro il tentativo heideggeriano di Biswanger per provare a rendergli ragione (MARCEL, 1979, pp. 35-36).

11. DIFFERENZE ESSENZIALI

Di rimbalzo, Marcel richiama gli approcci concreti all'Essere, mette in linea diretta «l'apertura ad altri» e l'«amore» (sfondo anche cristiano), rimette in gioco il Sacro. Facendo però deflagrare come una bomba la contraddizione delle contraddizioni per una filosofia dell'apertura che, di fronte all'altro, non prevede aperture. Mentre del «prossimo» (*Nachbar*), il vicino, Heidegger «parla

spesso in quanto neutro», il «prossimo come persona gli resta pressoché estraneo [*étranger*]», disconosciuto. Si «può temere che condanni così» proprio l'apertura («*fenêtre*») in quanto apertura, il «cammino più diretto che può dare accesso al Sacro» (MARCEL, 1979, p. 38). E questo nonostante il suo «eroico tentativo» di recuperarlo a un «Occidente che tende verso una specie di desacralizzazione collettiva». A tutto vantaggio, s'intende, «dello sviluppo iperbolico delle tecniche» su cui potremmo «incontrarci di nuovo», fatto salvo che è «molto difficile credere che una meditazione puramente astratta sull'Essere e sull'Essente possa servire a tale recupero» (MARCEL, 1979, pp. 36-37).

La critica del pensiero oggettivante deve aprirsi all'altro ed evitare l'astratto. A «noi sono direttamente accessibili degli esseri», non l'Essere in sé, esseri che vi partecipano casomai, «e il filosofo ha il dovere d'interrogarsi sul senso in cui questo partecipare deve essere pensato». Perché «come non siamo in grado di vedere la luce, ma solo delle superfici illuminate, così non è e non può essere l'Essere, parlando in senso proprio, che è effettivamente presente». Accesso indiretto all'Essere, approcci concreti, finestra aperta, gli esseri. Marcel si lamenta della lingua francese imprecisa e inadeguata nel merito (MARCEL, 1979, pp. 37-38; cfr. MARCEL, 1950,

pp. 7-10) e coinvolge nella critica Lavelle e Maritain. La tradizione del «che cosa» dunque, ma al contrario e da una sponda heideggeriana, sfruttando sia l'interrogare, corretto se si dirige sul partecipare e non sul che cosa, sia la metafora della *Lichtung*. Si può vedere ciò che partecipa della luce, non la luce in sé.

Tutto quanto Marcel dice di Heidegger, del rapporto con lui e del 1927 muove un passo doppio che articola il racconto polemico e quello alternativo. Non c'è dubbio che un'ampia serie di icone verbali di prossimità vadano nel senso del racconto polemico nei confronti di esistenzialismo, Sartre, mode e manualistica, per riabilitare la vicinanza in nome dell'Essere sconvolgendo le parentele: «accordo fondamentale» sulla verità come apertura e sullo *Zuspruch des Seins* (MARCEL, 1951, I, pp. 82-83; MARCEL, 1968, pp. 29-31), «sensibilità comune», «prossimità metafisica» (MARCEL, 1968, pp. 90-91), rapporto preferenziale, «vicinanza», «coincidenza», «parentela» e «influenza» (MARCEL, 1979, p. 33).

Nello stesso tempo l'accordo segna il «disaccordo» con un'altra serie di icone verbali pari e contrarie a quelle di prossimità. «Accordo e disaccordo» con cui Marcel sigilla intenzionalmente *La mia relazione con Heidegger*. Non però come un escamotage dialettico per salvare l'uno e l'altro, o fare un po' di galateo a buon mercato. Il disaccordo

rompe sul serio, apre una frattura che non si ricompone. Dalla parte del «disaccordo» stanno allora «precauzioni» (MARCEL, 1951, I, p. 69), «distanze», «differenze essenziali» per di più rincarate di dose: «tutto un insieme» (MARCEL, 1979, pp. 27-28, 35), «opposizione», «contestazione» e «nessuna coincidenza». Al punto che Ricoeur, soddisfatto del dialogo con Marcel sul racconto polemico che lo riavvicina ad Heidegger, sente come il pericolo del racconto alternativo, l'esigenza di «minimizzare l'opposizione e ridurla» entro un'ermenutica, e suggestiva, «differenza nel gioco delle metafore: quelle di Heidegger sono greche, le vostre bibliche» (RICOEUR, MARCEL, 1968, p. 92). Aletheia per Heidegger, amore, speranza, dono per Marcel. Non fosse che anche il linguaggio esalta disaccordo e «differenze essenziali».

12. ALTRI, NON ESTRANEO

Accordo fondamentale, accordo disaccordo, differenze essenziali.

Il vicino, il prossimo. L'appello dell'Essere. Apertura cui si partecipa, prima ancora di aprirsi. Colloquio a cui si è chiamati, che inizia nella risposta. Il dativo, più che il nominativo. Non cosa, non chi – se diventa oggetto, cosa pensata. Pensieri di un al di là, più che dell'insistere. Superfici illuminate, non luce. Sacro, non astratto. Personale, non

neutro. Esseri, non Essere. Altri, non estraneo.

Lasciando sullo sfondo i contesti discorsivi d'occasione, a rileggere con attenzione le parole che mordono l'accordo disaccordo con Heidegger si resta un po' impressionati da altre assonanze che spiegano come mai, del 1927 di Marcel, fosse già in corso una lettura alternativa rispetto al racconto polemico contro Sartre e l'esistenzialismo. Per Buber il significato del *Giornale metafisico* è altra cosa, è Io e Tu, è polemica contro l'Esso e il Neutro, è principio dialogico, di cui Marcel ha colto «il punto di vista centrale e le sue relative conseguenze» (BUBER, 1954). Per Lévinas «l'essere qui non è coscienza di sé, è rapporto con l'altro da sé e risveglio»; e offre come prova un passo del *Giornale metafisico* ritenuto «essenziale» perché denuncia, senza mezzi termini, il mito filosofico dell'autarchia, della sufficienza di sé a se stessi, dell'essere che insiste su di sé (LEVINAS, 1975: inaugura l'Association Gabriel Marcel a Parigi).

Resta poco spazio per i racconti polemici e i loro strascichi che, proprio come l'esistenzialismo rifiutato, sono ossessionati, sia pure a parti invertite, dalla coppia esistenza/Essere. Vi s'intreccia un racconto alternativo in vista di una filosofia altra come la si voglia chiamare, del «dialogo» (Buber), di

una «nuova razionalità» (Lévinas), di un altro pensiero (RIVA, in BUBER, LEVINAS, MARCEL, 2016; cfr. RIVA, in LEVINAS, MARCEL, RICCEUR, 2008).

Nel 1927 escono *Essere e tempo* di Heidegger e il *Giornale metafisico* di Marcel. Contingenza per contingenza, colpisce un rincorrersi a distanza di parole simili («centrale», «essenziale») che, a partire dall'altro, suggeriscono un significato ben diverso di questa data tanto rispetto al racconto esistenzialista, quanto a quello polemico che lo contesta in nome dell'Essere.

Buber, 1954: Marcel ha colto «il punto di vista centrale» del principio dialogico. Marcel, 1957 (1979): «differenze essenziali» con Heidegger. Levinas 1975: «testo essenziale».

REFERÊNCIAS

- BUBER, M. *Per la storia del principio dialogico* (1954), in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di POMA A. Cinisello B: Paoline, 1997.
- BUBER, M.; LEVINAS E.; MARCEL, G., *Il mito della relazione*, a cura di RIVA F.. Roma: Castelvecchi, Roma 2016.
- DE FREITAS DA SILVA C. A., RIVA F., (Orgs.), *Compendio Gabriel Marcel*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017.
- DE WAELHENS, A. *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain: l'Institut de Philosophie, 1942.
- GALLAGHER K.T. *La pensée créatrice: Marcel et Heidegger*, in «Dialogue», 1969, pp. 22-43.

- GALLAGHER K.T., *The philosophy of Gabriel Marcel*. New York, 1962.
- GILSON E., a cura di, *Existentialisme chrétien*. Paris: Plon, 1947.
- HEIDEGGER, M., *Lettera a Jean Wahl*, in Appendice a J. Wahl, 1937, p. 193.
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*, I, Band 9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*. Milano: Longanesi & C., 1980.
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è la filosofia?*. Genova: Il Melangolo, 1981.
- HEIDEGGER, M. *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Parma: Guanda, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier, 1957.
- HEIDEGGER, M. *Lettera sull'umanismo*. Milano: Adelphi, 1997.
- JASPERS, K. *Lettera a Jean Wahl*, in Appendice a J. WAHL, 1937, p. 193.
- LAPOINTE, F. *Gabriel Marcel and his critics. An international bibliography 1928-1976*. New York 1977.
- LEVINAS, E. *Une nouvelle rationalité. Sur Gabriel Marcel* (1975), in *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- LEVINAS, E. ; MARCEL, G., RICOEUR, P., *Il pensiero dell'altro*, a cura di RIVA F. Roma: Lavoro, 2008.
- MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.
- MARCEL, G. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1933.
- MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935, 1968.
- MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- MARCEL, G. *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1945.
- MARCEL, G. *Autour de Heidegger*, «Dieu vivant», août 1945, pp. 89-102.
- MARCEL, G. *Existentialisme et Humanisme*, par J.-P. Sartre, in «J'ai lu», mai 1946.
- MARCEL, G. *Existentialisme et pensée chrétien*, «Témoignages», 1947, pp. 157-169.
- MARCEL, G. *Réfutation de Jean-Paul Sartre*, «Ici-France», 18 sept. 1947.
- MARCEL, G., *Ontologie et axiologie*, in *Esistenzialismo cristiano*. Padova: Liviana, 1949.
- MARCEL, G. *Lettre-préface a P. PRINI, Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma: Studium, 1950.
- MARCEL, G. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, (1947). Paris: Vrin, 1981 (Présentation D. Huisman).
- MARCEL, G. *Le mystère de l'être* (voll. I e II). Paris: Aubier, 1951.
- MARCEL, G. *Testament philosophique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 74, 1969, pp. 252-262.
- MARCEL, G. *En chemin vers quel éveil?*. Paris: Gallimard, 1971.
- MARCEL, G. *Ma relation avec Heidegger* (1957), in *Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch*, Présence de Gabriel Marcel 1. Paris: Aubier, 1979.
- PAREYSON, L. *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in *Esistenza e persona*. Genova: Il Melangolo, 1985.
- RICŒUR, P. DUFRENNE M., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil, 1947.
- RICŒUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Editions du Temps Présent, 1948.
- RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- RICŒUR, P.; MARCEL, G., *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Paris: Aubier, 1968.

RIVA, F. *La relazione Marcel-Heidegger 1945-1957*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 79, (2) 1987, pp. 276-312.

RIVA, F. in LEVINAS, E., MARCEL, G., RICCEUR, P. *Il pensiero dell'altro*, cit., 2008.

RIVA, F. in BUBER, M., LEVINAS E., MARCEL, G., *Il mito della relazione*, cit., 2016, pp. 95-215.

RIVA, F. *Viver como homens. Ricoeur, Marcel, Kant e Pirandello*, in DE FREITAS DA SILVA A.C., RIVA, F. (Orgs.) *Compendio Gabriel Marcel*, cit., 2017, pp. 392-413.

SARTRE, J-P. *L'esistenzialismo è un umanesimo*. Milano: Mursia, 1986.

WAHL, J. *Subjectivité et transcendance*, «Bulletin de la Société française de Philosophie» (1937), pp. 161-163 (4/12/1937).

WAHL, J. *Vers la fin de l'ontologie. Etude sur l'introduction dans la Métaphysique de Heidegger*. Paris, 1956.

Submetido: 29 de setembro 2017

Aceito: 02 de outubro 2017

Vita e storia. Nietzsche in *Essere e Tempo*

Life and history. Nietzsche in *Being and Time*

Prof. Dr. Paolo Scolari²²¹.
Università Cattolica di Milano

RIASSUNTO

Ridare vita alle ombre esangui del passato”, che torna a vivere nel presente facendosi nuovamente “carne e sangue”. Le citazioni di Dilthey e von Wartenburg delimitano il campo in cui, per l’Heidegger di *Sein und Zeit*, si gioca la partita decisiva della storicità del *Dasein*. Per affondare il colpo, egli trova la stoccata vincente nelle frecciate che Nietzsche scaglia contro lo storicismo nella seconda delle *Considerazioni inattuali – Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* –. In lui, Heidegger intravede un autorevole alleato per instaurare un rapporto autentico con la storia. Essa non dovrà più essere confinata in un passato museale, tanto grazioso quanto improduttivo per la vita: uscire dalla paralisi della tradizione vuol dire scrollarsi di dosso il peso del passato e sbloccare il presente e il futuro. Solo così l’uomo sarà libero e la storicità recupererà il suo senso più elevato, al servizio della vita. Al di là delle differenze d’intento e di registro ermeneutico-stilistico, la ricostruzione di un dialogo a distanza tra i passi di *Sein und Zeit* e le considerazioni nietzscheane offrirà spunti interessanti per pensare alla storia e al suo rapporto, sempre in bilico tra il vitale e il patologico, con l’esistenza umana.

PAROLE CHIAVE

Nietzsche; Heidegger; Sein und Zeit; storia; vita.

ABSTRACT

To revive the dim shadow of the past”, returning to life in the present world in „flesh and blood“. These quotations from Dilthey and von Wartenburg indicate some landmarks of Heidegger’s attempt to think historically the Being. In fact, in *Sein und Zeit* Heidegger drew inspiration from Nietzsche’s cutting remarks against the burden of Historicism in his *Second Untimely Meditation, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In Heidegger’s eyes Nietzsche is a masterful precursor of a genuine relation between life and

²²¹ E-mail: scolari_paolo@libero.it

history. Normally seen as a glorious but infertile burden, withdrawn in a museum, history needs to be linked again to life, as a source for the present and above all for the future. Such attempt can pave the way to a philosophical liberation and bring back history in the service of life. Despite different styles and goals, Nietzsche and Heidegger can be read once again in order to make vital the inevitable and necessary relation of life to history, always risking to be pathological.

KEYWORDS

Nietzsche; Heidegger; Sein und Zeit; history; life.

«Ancora nessuna generazione aveva visto uno spettacolo sterminato come quello che oggi mostra la scienza del divenire universale, la storia; certo però essa lo mostra con la pericolosa audacia del suo motto: *fiat veritas pereat vita*». F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*

«La vita è storica nelle radici stesse del suo essere e, in quanto effettivamente esistente, si è già sempre decisa o per la storicità autentica o per l'inautentica». M. Heidegger, *Essere e tempo*.

INTRODUÇÃO

“Ridare vita alle ombre esangui del passato”, il quale torna a vivere nel presente facendosi nuovamente “carne e sangue”. Le citazioni dei due amici e studiosi Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg delimitano il campo dentro cui, per l'Heidegger di *Sein und Zeit*, si gioca la partita decisiva

della storicità del *Dasein*. Due binari sui quali scorrono parallele le riflessioni heideggeriane sul senso del tempo e della storia. Per affondare il colpo, Heidegger ha bisogno però di qualcosa di più pungente e incisivo. Egli trova la stoccata vincente nelle irriverenti frecciate che Nietzsche scaglia contro lo storicismo nella seconda delle *Considerazioni inattuali*. Poche pagine, quelle di Heidegger, che celano in realtà un profondo debito nei confronti di Nietzsche, nel quale intravede un autorevole alleato per pensare un rapporto autentico con la storia. Per entrambi, essa non sarà più confinata in un passato museale, tanto grazioso da vedersi quanto improduttivo per la vita dell'uomo. Uscire dalla paralisi della tradizione vuol dire scrollarsi di dosso lo schiacciante peso del passato e sbloccare le altre due dimensioni della temporalità, il presente e il futuro. Solo così l'uomo riuscirà a sentirsi davvero libero e la storicità saprà recuperare il suo senso più elevato, al servizio della vita. Al di là della differenza

d'intento e di registro ermeneutico-stilistico, la ricostruzione di un ipotetico dialogo a distanza tra gli intensi passi di *Sein und Zeit* e le provocanti considerazioni nietzscheane offre spunti interessanti per pensare alla storia e al suo rapporto, sempre in bilico tra il vitale e il patologico, con l'esistenza umana.

1. HEIDEGGER INTERPRETE DI NIETZSCHE

Martin Heidegger, si sa, è senza dubbio uno dei più famosi e acuti esegeti di Nietzsche. Fra tutti coloro che nel Novecento ne hanno subito il grande fascino, è sicuramente quello che, nel corso del proprio itinerario speculativo, ha ingaggiato con lui un ininterrotto e fecondo dialogo, infarcendo le proprie opere di continui richiami. Dalla sua tesi di abilitazione per la libera docenza su Duns Scoto (1916) passando per *Essere e tempo* (1927) - ricostruisce Franco Volpi -, la presenza di Nietzsche si fa sempre meno fugace, acquisendo progressivamente uno spessore teoretico significativo destinato ad accrescersi progressivamente. È infatti a partire dagli anni Trenta, dopo la *Kehre*, che Nietzsche esce dallo sfondo e assume nel pensiero heideggeriano piena evidenza

tematica, diventando d'ora in avanti un suo costante e decisivo punto di riferimento. Addirittura, dal 1936/1937 al 1940, Heidegger tenne lezioni quasi esclusivamente su di lui, in un confronto serrato che sfocerà nella monumentale opera intitolata lapidariamente *Nietzsche*. Essa riunisce le ricerche e i corsi che egli svolse tra il 1936 e il 1946 presso l'Università di Friburgo e fu pubblicata in due tomi quindici anni dopo, nel 1961 (cfr. FERRARIS, 1989, pp. 99-100; cfr. VOLPI, 2005, pp. 83-107; cfr. KAPFERER, 1988, pp. 193-215; cfr. MÜLLER-LAUTER, 1998, pp. 17-25).

L'interpretazione di Heidegger è diventata a tutti gli effetti una pietra miliare della filosofia contemporanea, imprescindibile passaggio obbligato per chiunque voglia avvicinarsi al pensiero nietzscheano. In quest'opera egli intesse un profondo dialogo con Nietzsche, leggendolo come l'ultimo metafisico partorito dall'Occidente. La sua filosofia non è un'estemporanea voce fuori dal coro, bensì incarna l'ultimo e più accecante bagliore della metafisica occidentale, parabola iniziata oltre duemila anni fa con Platone e giunta ora al suo culminante declino. Una metafisica, agli occhi di Heidegger, destinata inesorabilmente a implodere, ma che, prima del proprio tramonto e

oltrepassamento, si fa udire ancora una volta nel canto del cigno di Nietzsche, sua estrema ed esasperata metamorfosi.

Nella ricostruzione della sua filosofia, Heidegger individua nella sentenza "Dio è morto" la parola terminale della metafisica, spartiacque tra il suo compimento nel nichilismo e un nuovo inizio del pensiero. Questa espressione si declina in «cinque titoli capitali» - «nichilismo, trasvalutazione di tutti i valori, volontà di potenza, eterno ritorno dell'uguale, superuomo» -, ovvero cinque pilastri che Heidegger rintraccia all'interno del *corpus* nietzscheano e sui quali edifica la propria impalcatura teoretica (cfr. HEIDEGGER, 1994¹, p. 563-573).

Il complesso pensiero nietzscheano, tuttavia, non può esaurirsi in questi cinque capisaldi. Heidegger stesso sembra esserne consapevole, almeno in un punto. Vi è infatti un'ulteriore, meno nota sfaccettatura del suo interesse per Nietzsche. Per trovarla bisogna andare a ritroso, risalendo di qualche anno. C'è una data precisa, precedente al 1930: è il 1927, anno in cui pubblica *Essere e tempo*, nel quale il suo nome compare con il contagocce. Tra i pochissimi riferimenti, il più articolato è sicuramente quello che riguarda il giovane Nietzsche, precisamente la seconda delle sue *Considerazioni inattuali*, intitolata *Sull'utilità e il*

danno della storia per la vita. Le pagine sono davvero poche, ma si riesce comunque a percepire fra le righe una sincera passione. Heidegger sembra trovare in Nietzsche un buon compagno di viaggio e un autorevole punto d'appoggio per le sue teorie sulla storicità del *Dasein*, guardando a lui - afferma Johann Figl - come precursore della propria impresa di fondere la storia nella storicità dell'Esserci (FIGL, 1981-1982, p. 419)²²².

2. CITAZIONI NIETZSCHEANE

In *Essere e tempo*, il nome di Nietzsche è riportato in tutto tre volte: le prime due non assumono particolare rilevanza, essendo per lo più estemporanee citazioni o note, mentre nella terza il discorso si fa più articolato.

Per imbattersi nel primo rimando bisogna portarsi nella seconda sezione dell'opera, - *Esserci e temporalità* - al § 53 del primo capitolo, paragrafo in cui Heidegger sta argomentando

²²² «Sulla seconda *Inattuale* Heidegger tornerà anche dopo *Essere e tempo*. Nel semestre invernale 1938-39 le riserva un'esercitazione che visto l'elevato numero di partecipanti finisce piuttosto con l'assumere il carattere di un corso di lezioni» (BRUSOTTI, 2006, p. 126).

attorno all'essere-per-la-morte. Si tratta di una brevissima citazione, estrapolata dal penultimo capitolo del primo libro di *Così parlò Zarathustra*²²³ intitolato *Della libera morte*, dalla quale si possono desumere due semplici cose. Da un lato si capisce che Heidegger ha sicuramente letto l'opera di Nietzsche, dall'altro si nota come, in questo frangente, voglia utilizzare le parole nietzscheane quasi per conferire autorità al discorso che sta facendo circa il rapporto tra l'esistenza umana e la morte (cfr. TAMINIAUX, 1989, pp. 63-67).

L'altro richiamo si trova una decina di pagine dopo, in una nota alla fine del § 55 del secondo capitolo della medesima sezione, nella quale Heidegger, anche se solo di passaggio, menziona Nietzsche come fondamentale interprete della coscienza umana, punto di riferimento per una riflessione su di essa. Mentre sta parlando dei fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza, al termine del paragrafo

²²³ «Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal "divenire troppo vecchio per le sue vittorie" (Nietzsche)» (HEIDEGGER, 1994², p. 395); «Certi invecchiano troppo, anche per le proprie verità e vittorie» (NIETZSCHE, 2005, p. 81).

appunta in nota le opere di alcuni autori di fine Ottocento da «tener presenti» per una riflessione sulla coscienza – M. Kähler, A. Ritschl, H.G. Stoker –, «oltre alle interpretazioni di Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche», considerate, appunto, basilari (HEIDEGGER, 1994², pp. 405-406, nota b). Da ciò si evince la grande considerazione che Heidegger, in sintonia con il pensiero europeo dei primi decenni del Novecento, ha per la figura di Nietzsche, affiancato già, dopo nemmeno trent'anni dalla sua scomparsa (1900), ai grandi filosofi della modernità.

3.OSCILLAZIONI HEIDEGGERIANE

Per l'ultimo e più argomentato riferimento bisogna giungere alle pagine finali di *Essere e tempo*, al § 76 del capitolo quinto – *Temporalità e storicità* –. Qui Heidegger dimostra di conoscere un testo del giovane Nietzsche, in quanto l'intero paragrafo è costruito attorno ai concetti chiave della *Seconda considerazione inattuale*, dedicata alla storia. Egli intesse un dialogo ravvicinato con Nietzsche, rileggendolo con le proprie lenti concettuali e rintracciando nell'*Inattuale* argomenti che avvalorino le proprie idee sulla storicità dell'Esserci.

Heidegger concorda con la tesi portante dell'opera nietzscheana, secondo la quale l'eccesso di storia è una delle più gravi malattie che affliggono l'uomo moderno. Questo, vivendo continuamente legato al ricordo, manifesta una condizione patologica che lo porta all'alienazione dalla propria umanità. Una dannosa sovrabbondanza di storia incarnata dallo storicismo, corrente che, in sinergia con lo scientismo positivista, nella seconda metà dell'Ottocento sta prendendo sempre più piede. Anche Heidegger ritiene che lo storicismo rischi di soffocare l'autentica storicità dell'Esserci. «La comparsa del problema dello "storicismo"» rappresenta «una chiara indicazione del fatto che la storiografia tende ad estraniare l'Esserci dalla sua storicità autentica». Questa, dopotutto, «non abbisogna necessariamente della storiografia» (HEIDEGGER, 1994², p. 565; cfr. VATTIMO, 1988, pp. 28-30).

Facendo diretto riferimento alla «seconda delle *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Considerazioni inattuali, 1874)», Heidegger gioca con il titolo di quest'opera, che recita: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Egli esordisce elogiando stringatamente l'idea che sorregge l'intero libello di Nietzsche, il quale «si è reso conto

dell'essenziale circa "i vantaggi e gli svantaggi del sapere storiografico per la vita" e lo ha esposto in modo chiaro e persuasivo». Subito dopo ne ribadisce l'interrogativo, facendolo suo e rivestendolo del proprio linguaggio. Si chiede dunque con Nietzsche se «il sapere storiografico possa essere o "di vantaggio" o "di svantaggio" "per la vita"» dell'uomo, affermando che la «possibilità» della dialettica utilità/danno «si fonda nel fatto che la vita è storica nelle radici stesse del suo essere e che, di conseguenza, in quanto effettivamente esistente, si è già sempre decisa o per la storicità autentica o per l'inautentica» (HEIDEGGER, 1994², pp. 565-566). Nel tipico lessico heideggeriano - autenticità/inautenticità -, il perentorio *aut aut* di Nietzsche è qui confermato. Poiché l'essere umano non può esulare dal vivere in una condizione di totale storicità, o la storia serve alla vita, e allora sarà autentica, oppure, se l'esistenza diventa succube della storiografia, sfocerà in qualcosa di inautentico.

Heidegger continua con l'analisi delle «tre specie di storiografia» individuate da Nietzsche: «la monumentale, la antiquaria e la critica». Nietzsche espone nella prima parte dell'*Inattuale* «tre specie di storia», le quali «corrispondono» ad

altrettanti modelli antropologici: la «storia *monumentale*» per l'uomo che «è attivo e ha aspirazioni», la «storia *antiquaria*» per colui che «preserva e venera», la «storia *critica*» per chi «soffre e ha bisogno di liberazione» (NIETZSCHE, 1998, p. 16). La prima è tenuta in considerazione dall'«uomo che vuole creare cose grandi e ha bisogno del passato», la seconda è «coltivata da chi ama perseverare nel tradizionale e in ciò che è venerato da gran tempo», la terza, infine, è una storia che «giudica e condanna», di grande aiuto a «colui al quale una sofferenza presente opprime il petto e che, a ogni costo, vuol gettar via il peso da sé» (NIETZSCHE, 1998, p. 23).

Qui, tuttavia, i termini con cui Heidegger cita Nietzsche sono altalenanti: l'iniziale vena di approvazione ed entusiasmo pare lasciare il posto a una lieve valutazione di demerito e reticenza. Nietzsche avrebbe «distinto» i tre modelli di storia «senza giustificare esplicitamente la necessità di questa triplicità e il fondamento della sua unità». Dopotutto gli interessi dei due filosofi sono differenti. Nietzsche dal canto suo vuole polemizzare bruscamente con lo storicismo che schiaccia gli uomini con il peso della storia, Heidegger desidera invece sottolineare la storicità dell'essere umano per aprire nuove prospettive

ontologiche. Per questo motivo troverà quella giustificazione mancante, che nella divisione nietzscheana non poteva esserci in alcun modo, marcando significativamente in corsivo come «*la triplicità della storiografia sia implicita nella storicità stessa dell'Esserci*». Solo fondando la triplice divisione della storia sulla storicità dell'esistenza umana si arriverà a «comprendere in qual modo la storiografia autentica debba costituire l'unità concreta ed effettiva di queste tre possibilità» (HEIDEGGER, 1994², p. 566).

Heidegger, in sostanza, rilegge Nietzsche attraverso le proprie categorie, secondo la tipica strategia appropriativa che lo contraddistingue – come fa notare Franco Volpi –, cioè mirando non tanto alla ricostruzione critica del pensiero nietzscheano quanto alla radicalizzazione della logica dei problemi da esso sollevati ai fini del proprio progetto filosofico. Anche se, nell'ultima riga del capoverso, sembra quasi voler recuperare *in extremis* il debito nei suoi confronti, provando a ritirare quanto appena detto e attribuendogli un'ermeneutica della reticenza. Per Heidegger, Nietzsche ha intuito e colto il problema, tanto che, afferma laconicamente, «l'inizio della sua *Considerazione* fa supporre che egli comprendesse molto di più di quanto abbia detto». Forse però –

mette in evidenza Brusotti – solo per sentirsi autorizzato a trascinare *l'Inattuale* verso la propria visione ontologica, dandole una struttura più sistematica rispetto a quella conferitale dallo stesso Nietzsche (HEIDEGGER, 1994², p. 566; cfr. VOLPI, 2005, p. 87; cfr. BRUSOTTI, 2006, p. 135).

4. UNA STORIA PER LA VITA

Il titolo del paragrafo 76 di *Essere e tempo* è emblematico e sembra già portare in grembo evidenti accenti nietzscheani: «*L'origine esistenziale della storiografia (Historie) a partire dalla storicità dell'Esserci*». In questa intestazione si trovano entrambi i componenti messi in relazione da Nietzsche nella sua *Seconda Inattuale*: la storia, intesa come scienza (*Historie*), e l'uomo – per Heidegger *l'Esserci (Dasein)* –. L'impronta che egli vuole conferire a questi due elementi è dunque di chiara matrice nietzscheana. La scienza storica non ha senso se non ha l'uomo alla sua origine: «come ogni scienza», afferma all'inizio del paragrafo, anche la storia è «un modo d'essere dell'Esserci» (HEIDEGGER, 1994², pp. 560-561).

Nietzsche espone questa idea nella *Prefazione* della *Seconda Inattuale*, dove tesse il *fil rouge* che attraverserà l'intera opera. Egli osserva attentamente la «così

potente corrente storica delle ultime due generazioni, specialmente fra i Tedeschi». Il suo sentirsi «inattuale» gli fa avvertire «come danno, colpa e difetto dell'epoca qualcosa di cui l'epoca va a buon diritto fiera», ovvero «la sua formazione storica». Gli uomini della modernità «soffrono di una febbre storica divorante», un «vizio ipertrofico» che rischia di mandare in «rovina» un intero «popolo». Affinché sprigioni tutto il suo «valore», la storia deve uscire da una dimensione documentaristico-archiviale per essere in grado di rinascere produttivamente nell'attualità del presente, stando sempre in un imprescindibile rapporto con l'extra-storico, cioè con la vita. Una relazione a senso unico, in cui è la «storia» a «servire la vita», e non viceversa. Se infatti la vita è succube della storia si creerà «un'istruzione fiacca e senza vivificazione», in cui «la vita intristisce e degenera». Egli è fermamente convinto che gli uomini non abbiano bisogno di una storiografia come mera disciplina esercitata da un «ozioso raffinato nel giardino del sapere», né tantomeno una narrazione storica che serva quasi da «abbellimento della vita egoistica». Proprio nella sua «epoca», invece, essi hanno sempre più «bisogno di una storia per la vita» (NIETZSCHE, 1998, pp. 3-4; cfr. FERRARIS, 1989, pp. 31-33).

Al termine dell'*Inattuale*, quasi per concludere così come aveva iniziato e circoscrivere tutto quanto detto all'interno di una cornice, Nietzsche diagnostica questo «male terribile» di cui «soffre» la civiltà moderna: una vera e propria «malattia storica», che si manifesta in un «eccesso di storia» e il cui tragico esito è «l'intaccamento della forza plastica della vita». Un «sapere storico» che «riempie la mente» dell'uomo «di un'enorme quantità di concetti ricavati dalla conoscenza dei tempi e dei popoli passati», ma «non dall'intuizione della vita». Il punto di vista va invece capovolto. È la vita che «deve dominare sulla scienza: essa è il potere più alto e dominante», non la storia, e una «conoscenza storica che non presuppone o soffoca la vita distrugge nel contempo se stessa» (NIETZSCHE, 1989, pp. 92, 94, 96).

5. UNA STORIA ESISTENZIALE

Heidegger sembra sposare la tesi nietzscheana, innestandosi nella sua prospettiva. Anche per lui, infatti, la storia deve sempre avere una provenienza esistenziale e, a questa «origine», non deve mai smettere di guardare, pena lo smarrimento dell'umanità dell'umano. È la storia, secondo Nietzsche, che dipende dalla vita

dell'uomo, mai viceversa. Essa deve essere in funzione dell'esistenza, in quanto, conferma Heidegger, l'Esserci possiede una propria e imprescindibile dimensione di storicità che lo fa essere temporale nel fondamento del suo essere stesso. La sua indagine, dunque, verte a «mostrare l'origine esistenziale della storiografia con l'intento di rendere ancora più chiara la storicità dell'Esserci e il suo radicamento nella temporalità» (HEIDEGGER, 1994², pp. 560-561; cfr. FABRIS, 2000, pp. 191-192; cfr. TAMINIAUX, 1989, pp. 68-75). Nell'introduzione all'edizione italiana di *Essere e tempo*, Pietro Chiodi osserva giustamente che la tesi fondamentale di Heidegger, influenzato da Dilthey, è che «non la storiografia fonda la possibilità della storicità, ma la storicità originaria e costitutiva dell'Esserci è il fondamento della storiografia» (HEIDEGGER, 1994², p. 15).

Poiché, prosegue Heidegger, «l'essere dell'Esserci è fondamentalmente storico, ogni scienza sarà coinvolta in questa storicità». La medesima cosa vale quindi anche per la «storiografia», la quale però «presuppone la storicità dell'Esserci in un modo suo proprio e particolare». La storia infatti, rispetto alle altre scienze, è l'unica in cui si gioca l'intera dimensione dell'Esserci: essa non riguarda un oggetto come tutti gli

altri, bensì quell'ente che è storico per la stessa essenza, ovvero l'Esserci. Il rapporto è gerarchico, di subordinazione. Prima viene l'Esserci, poi la storiografia. «Il conoscere storiografico - mette in evidenza - non è storico soltanto in quanto comportamento storico dell'Esserci, ma l'apertura storiografica della storia è in se stessa radicata nella storicità dell'Esserci e ciò in conformità alla sua stessa struttura ontologica» (HEIDEGGER, 1994², p. 561). Non c'è la storia da una parte e l'Esserci dall'altra: l'uomo è storia, e la storia può esistere solo ed esclusivamente in quanto si dà già come la sua dimensione costitutiva.

Per Heidegger, inoltre, la storia non può ridursi all'attività scientifica dello storico di professione: «non si tratta di "ricavare" il concetto di storiografia dall'attività scientifica in atto oggi, oppure di assimilare quello a questa». In quanto l'«Esserci» stesso esiste storicamente, la storia può avere soltanto un'«origine esistenziale», proprio «a partire da quella storicità» (HEIDEGGER, 1994², p. 561). Anche per Nietzsche, «pensata come pura scienza, la storia sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità. L'educazione storica è invece qualcosa che è salutare e promette futuro solo al seguito di una forte corrente vitale nuova, cioè solo quando viene dominata e

guidata da una forza superiore e non quando è essa stessa a dominare e a guidare. La storia, in quanto è al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza» (NIETZSCHE, 1998, pp. 15-16, 31).

6. RICORDARE/ OBLIARE. IL PESO DEL PASSATO

Per forza di cose, quando si parla di storia si ha a che fare con il passato. Ispirandosi al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* di Giacomo Leopardi, Nietzsche è ben consapevole che, spesso, la condizione passata può arrecare danni irreversibili all'esistenza umana. Essa caratterizza sì l'uomo, differenziandolo dagli animali, ma gli fa subito pagare il prezzo di questa superiorità, incastrandolo in una situazione a dir poco paradossale. Egli, mentre «si vanta» attraverso la memoria di distinguersi dall'animale, per colpa di questa stessa facoltà vorrebbe trasformarsi proprio in quell'essere sopra il quale si era tanto orgogliosamente elevato. Infatti, se «il gregge che pascola è attaccato all'istante e non sa cosa sia ieri e cosa oggi», l'umano «non può dimenticare ed è continuamente legato al passato» (NIETZSCHE,

1998, p. 6; cfr. COLLI, 1980, p. 49). Il ricordo, che per la bestia non esiste, provoca un lancinante dolore all'uomo, portandolo addirittura a provare «invidia» per la condizione animale.

Il peso delle cose passate grava sulla sua esistenza e lo tiene imprigionato: «la catena del passato corre con lui e, per quanto lontano e rapidamente egli corra», continuerà ovunque a seguirlo, rendendolo eternamente infelice. Gli avvenimenti, soprattutto quelli più tragici, «tornano» quotidianamente «come spettri» a «turbare» la sua esistenza: ogni volta che dice «“mi ricordo”» prova dolore e «invidia l'animale che subito dimentica». Mentre «l'animale vive in modo *non storico*, l'uomo resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello. Con la parola “c'era”, lotta, sofferenza e tedio si avvicinano a lui, per rammentargli che in fondo la sua esistenza è qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto. L'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e consumare se stesso, del contraddire se stessa» (NIETZSCHE, 1998, p. 7; cfr. MAZZARELLA, 1983, pp. 33-35).

In questa prospettiva, la storia - afferma Mazzarella - non è

altro che la creazione di un orizzonte nell'esistenza umana, una sottile e delicata linea di confine che delimita “fin dove” il passato può irrompere a dare vita al presente senza annichilirlo (MAZZARELLA, 1983, p. 39). In effetti, quando si relaziona con il passato la vita umana oscilla pericolosamente, in un precario equilibrio. Se «per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo», avviene anche il contrario, ovvero che «in un eccesso di storia l'uomo viene meno».

Per Nietzsche l'uomo non può vivere continuamente legato al proprio passato, pena l'esserne tragicamente schiacciato e condurre una vita non libera: esso «deve essere dimenticato, se non vuole diventare l'affossatore del presente». La più grande «felicità» per l'uomo risiede proprio nel «poter dimenticare tutte le cose passate», ovvero «la capacità di sentire in modo *non storico*». E ancora, «come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità, è assolutamente impossibile *vivere senza oblio*». Se infatti «l'uomo volesse sentire sempre e solo storicamente e non riuscisse a dimenticare, sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno» e andrebbe inesorabilmente verso la sua rovina

(NIETZSCHE, 1998, pp. 8, 10-11; cfr. BRUSOTTI, 2006, pp. 133-135).

7.

APERTURA/POSSIBILITÀ. RIPENSARE IL PASSATO

Heidegger, d'altro canto, vuole rivalutare il ruolo del passato, il quale non può esistere solamente come peso e condanna, bensì deve diventare apertura e possibilità. Poiché il «compito» della storiografia «consiste nell'apertura dell'ente storico» e quando si fa storia si ha a che fare con le cose passate, egli individua il compito specifico di quest'ultima nell'«apertura del "passato"». La storia «è possibile solo se il "passato" è già da sempre aperto». Non è una questione meramente tecnica, quasi si dovesse intraprendere una ricerca forsennata di documenti storici: «a prescindere dalla disponibilità o meno di fonti sufficienti per la rappresentazione storica del passato, bisogna che, in linea di massima, la storiografia trovi aperta innanzi a sé la via d'accesso al passato a cui deve ritornare» (HEIDEGGER, 1994², pp. 561-562).

La chiave di volta della questione è l'esistenza dell'uomo. «Solo in quanto l'essere dell'Esserci è storico, cioè aperto al suo esser-stato in virtù della temporalità estatico-orizzontale, la

tematizzazione del "passato" ha via libera in seno all'esistenza». È l'essere umano, non la fonte storica, il garante dell'apertura. L'esistenza dell'uomo porta in sé questa dimensione storica che lo fa sporgere sul proprio trascorso e che, dunque, permette alla storia di squarciare il passato. Ciò può avvenire «perché l'Esserci - e solo esso -, insiste Heidegger, è originariamente storico: con l'Esserci effettivo, in quanto essere-nel-mondo, c'è anche sempre il mondanamente-storico» (HEIDEGGER, 1994², p. 562). «Resti, monumenti, avanzi tuttora presenti»: tutto questo sembra «materiale storiografico per l'accesso al passato». Ma non basta «la raccolta, la scelta o il vaglio del materiale a determinare il ritorno al "passato"». Se alla base di tutto non si trova «l'esser storico dell'Esserci, cioè la storicità dell'essenza dello storiografo» non può darsi la storia. La storicità dello storico «fonda la storiografia come scienza fin nei comportamenti che sembrano più ovvii e di "mestiere"» (HEIDEGGER, 1994², pp. 562-563).

Questa apertura esistenziale dell'essere può avvenire soltanto dove c'è possibilità. Senza di essa, in un mondo dove regna la necessità e tutto è già deciso in partenza, la storia non potrebbe darsi in alcun modo. Il *Dasein*, dopotutto, è il possibile per eccellenza: l'esistenza umana deve

«aver luogo in conformità alla storicità autentica e alla corrispondente apertura dell'Esserci, cioè in base alla ripetizione, la quale comprende l'Esserci nella sua possibilità». Se l'uomo «è "autenticamente" reale solo nell'esistenza, la sua "fatticità" non si costituirà che nel deciso auto-progettarsi in un poter-essere che è stato scelto» (HEIDEGGER, 1994², p. 563). Poiché, continua Heidegger, «l'esistenza è sempre tale in quanto effettivamente gettata, la storiografia può aprire la silenziosa forza del possibile, tanto più decisamente quanto più semplicemente e concretamente comprende l'esser-essente-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità» (HEIDEGGER, 1994², pp. 563-564). La storia ci parla dunque di una «possibilità essente-stata effettivamente esistente». Comprendere il reale valore della possibilità e vivere all'interno di «una storicità effettiva ed autentica» vuol dire innanzitutto «non degradarla a pallido modello ultra-temporale», ma aprire la storia passata «in modo tale che, nella ripetizione, la "forza" del possibile irrompa nell'esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'ad-venire dell'esistenza» (HEIDEGGER, 1994², p. 564).

Sta di fatto che anche Nietzsche, a dispetto della sua incrollabile fede nella necessità del

divenire, quando parla di storia sembra se non altro intuire che in un mondo senza possibilità non solo non sarebbe pensabile il passato, ma nemmeno si potrebbe vivere il presente e progettare il futuro. Tutto risulterebbe irrigidito nell'assoluta necessità e la storia stessa non avrebbe alcun senso. La credenza nella possibilità invece, fosse pure per il ritorno di ciò che è stato, porterà l'uomo a «dedurre che la grandezza, la quale un giorno esistette e fu comunque una volta *possibile*, sarà perciò ancora possibile un'altra volta» (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

8. L'UTILITÀ DELLA STORIA

Forte di aver trovato un buon alleato, Heidegger affonda nelle sue argomentazioni battendo la strada percorsa da Nietzsche nella sua *Inattuale*. Ponendo in relazione fra di loro i tre archetipi di storicità - monumentale, antiquaria e critica - vuole mettere in luce sia l'utilità sia il danno che queste modalità di approcciarsi al sapere storico hanno nei confronti della vita umana. Attraverso le valutazioni dei vantaggi e dei rischi della storia, tenta quindi di edificare l'immagine di un uomo che non si arresti davanti alla dimensione passata ma che, mettendola continuamente in

discussione e transitando per il presente, si proietti su quella futura.

Dietro le considerazioni di Heidegger riguardo alla storia monumentale si può senz'altro intravedere il movimento di fondo compiuto da Nietzsche. Secondo lui, questo tipo di storia è propria di «un uomo che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli nel presente». L'epoca attuale non riesce a offrire ai suoi abitanti alcun esempio di virtù, da cercarsi pertanto in un remoto passato. Per questo uomo la storia è una vera e propria «maestra» di vita - annota Nietzsche citando Polibio -, «che con il ricordo delle altrui sventure lo ammonisce a sopportare con fermezza i mutamenti di fortuna». La storia monumentale non si riduce alla «curiosità» di qualche «viaggiatore» o alla «meticolosità» di qualche «micrologo» che «si arrampica sulle piramidi dei grandi eventi del passato». L'uomo che fa uso della storia monumentale non indaga il passato fine a se stesso, quasi fosse un vanto personale o, peggio ancora, un modaiolo tentativo di evasione da una società decadente: «non desidera incontrare l'ozioso che, desideroso di distrazioni o di sensazioni, gironzola come fra i tesori artistici accumulati in una galleria». Egli si pone invece alla ricerca di «incitamenti a imitare e a far

meglio, guardando al passato e usando la storia come mezzo contro la rassegnazione» (NIETZSCHE, 1998, pp. 16-17).

Heidegger fa suo il lato positivo riscontrato da Nietzsche nella storia monumentale. Essa è indispensabile nell'esistenza autentica dell'uomo, in quanto gli consente, «nella ripetizione che si appropria del possibile, di conservare l'esistenza passata, a cui si era rivelata la possibilità ora compresa». «L'Esserci», infatti, si costituisce continuamente attraverso una dimensione storica e, «in quanto storico, è possibile solo sul fondamento della temporalità, la quale si temporalizza nell'unità estatico-orizzontale delle sue estasi». Vivendo in quest'orizzonte di storicità, l'essere umano «esiste come autenticamente adveniente nell'apertura decisa di una possibilità scelta». L'uomo «esiste storicamente» come possibilità e sperimenta su di sé quella che Heidegger chiama «situazione ermeneutica»: quando sceglie e «decide», esso diventa autentico e spalanca davanti a sé una dimensione futura. Un'«apertura ripetente» del passato, che avviene «ritornando decisamente su se stesso e ripetendo». Solo in questo gioco di rientro e reiterazione «l'Esserci sarà aperto alle possibilità "monumentali" dell'esistenza

umana"» (HEIDEGGER, 1994², pp. 566-567).

I benefici apportati dalla storia monumentale fanno da ponte per l'approdo al secondo modello. Il trapasso avviene in modo fluido e graduale, quasi a voler sottolineare la stretta continuità con il primo: «in quanto monumentale, la storiografia autentica è quindi "antiquaria"» (HEIDEGGER, 1994², p. 566). In effetti, il secondo archetipo proposto da Nietzsche ha molti punti in comune con il primo. Entrambi - attesta Eugenio Mazzarella commentando la *Seconda Inattuale* - garantiscono all'uomo un rapporto con il passato, quale dimensione costitutiva alla quale esso non può rinunciare. Un passato visto come forma vissuta ma ancora vivente, alla cui fonte sapientemente abbeverarsi per vivere e interpretare il presente (MAZZARELLA, 1983, p. 39).

Per Nietzsche la storia antiquaria, nello specifico, è propria di «un uomo che custodisce e venera, che guarda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo onde proviene, dove è divenuto. Coltiva con mano attenta ciò che dura fin dall'antichità, vuole preservare le condizioni nelle quali è nato per coloro che verranno dopo di lui - e così serve la vita». A questo uomo non interessano le grandi virtù del passato da imitare: il suo cuore si

rivolge invece «a ciò che è piccolo, limitato, decrepito e invecchiato», realtà quotidiane che «ricevono la loro propria dignità e intangibilità dal fatto che l'anima dell'uomo antiquario, che custodisce e venera, trapassa in queste cose e vi si prepara un nido familiare». Egli non va alla ricerca di modelli o di eroi che lo guidino contro il destino, bensì ama «la storia della sua città», la quale «diventa per lui la storia di se stesso» (NIETZSCHE, 1998, p. 24).

9. IL DANNO DELLA STORIA

Con Nietzsche, Heidegger è consapevole che i vantaggi che la storia porta con sé possono rapidamente rovesciarsi nel loro opposto, ovvero in risvolti negativi molto dannosi dai quali bisogna guardarsi. Per la storia monumentale sarà ovviamente l'idolatria del passato e per quella antiquaria un tradizionalismo privo di anima. Per quella critica, sebbene resti un po' implicita e sullo sfondo, uno sradicamento devitalizzante che assolutizza per contrasto il presente.

Il primo insidioso pericolo appartiene alla storia monumentale e consiste nell'idolatrare il passato. L'uomo rischia di impantanarsi nelle sabbie mobili di un'epoca remota tanto bella quanto sterile

per la sua vita presente: l'emulazione del passato può portare alla sua mitologizzazione, facendogli perdere il contatto con la realtà. In effetti, «finché il passato deve essere descritto come degno di imitazione, la storiografia è in pericolo di essere alquanto falsata, abbellita nell'interpretazione e in tal modo avvicinata alla libera, mitica invenzione» (NIETZSCHE, 1998, p. 21).

Anche la storia antiquaria non è per nulla esente da pericoli. Come nella monumentale, si può sempre incappare nel rischio di esaltare talmente tanto il passato da fermarsi lì, appagati e felici, senza accorgersi della realtà presente: «la storia antiquaria degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non la anima e ravviva più». O, peggio, porta l'uomo a rigettare completamente il presente e tutto ciò che di nuovo la storia propone, alla stregua del comodo tradizionalismo del "si è sempre fatto così". «La storia serve la vita passata al punto da minare la vita presente: il senso storico non conserva più ma mummifica la vita». Nell'«orizzonte» dell'uomo antiquario «tutto ciò che è antico e passato viene semplicemente accettato come venerabile, mentre tutto quanto non muove incontro con venerazione a questa antichità, ossia il nuovo e ciò che diviene, è rifiutato e avversato» (NIETZSCHE, 1998, pp. 26-27).

Arenarsi nel passato vorrebbe dire avere a che fare con una storia «capace solo di *conservare*, non di generare vita»: una storia che «sottovaluta sempre ciò che diviene, ostacola la forte risoluzione per il nuovo, paralizza chi agisce». La paura della novità è sempre dietro l'angolo: meglio non abbandonare la strada vecchia per seguire la nuova. È infatti impensabile, per un uomo che ragiona in questo modo, «sostituire un'antichità – che ha generato la pretesa che debba essere immortale – con una novità, con qualcosa di presente». Nietzsche vede l'apice di questa degenerazione in quella che chiama un'«abitudine erudita: il ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che è una volta esistito. L'uomo si rinchiude nel tanfo, riesce ad abbassare con la maniera antiquaria anche un talento più significativo, un bisogno più nobile a un'insaziabile curiosità o meglio a un'avidità di cose vecchie e di tutto; spesso scende così in basso che alla fine è contento di ogni cibo e mangia di gusto anche la polvere delle quisquiglie bibliografiche» (NIETZSCHE, 1998, pp. 27-28).

10. PASSATO/PRESENTE/FU TURO. PROCESSO ALLA STORIA

Il terzo modello di storia individuato da Nietzsche, quella critica, non viene citato esplicitamente da Heidegger. Bisogna pertanto leggere fra le righe e farsi aiutare dalle parole nietzscheane per scorgere in quale senso egli utilizzi questo tipo di storia. Heidegger sembra concordare con Nietzsche nel sostenere che questo ideale di storia è quello che si distacca maggiormente dai primi due, consentendo all'uomo di aprire nuovi orizzonti. Una storia che parte sicuramente dal passato, ma che ad esso non si arresta, bensì esamina criticamente il presente e si proietta in una prospettiva futura.

Questo modo di fare storia rispecchia il bisogno che l'uomo ha «di infrangere e di dissolvere il passato per poter vivere». Egli lo conduce «davanti a un tribunale, lo interroga minuziosamente, e alla fine lo condanna». Secondo Nietzsche «ogni passato merita di essere condannato», proprio perché non rispetta la vita. Ed è la «vita» stessa, vittima e carnefice al tempo stesso, che si trasforma nel giudice che «pronuncia il giudizio» di condanna su quel passato che tanto l'ha tormentata (NIETZSCHE, 1998,

p. 28). In questo tribunale immaginario esso «viene considerato criticamente e si attaccano con il coltello le sue radici». Il «rischio» è comunque alto. Il «processo» è sempre molto «pericoloso» e mette gli «uomini» in serio «pericolo». Infatti, anche se la sentenza recita una condanna a morte, «non è possibile staccarsi del tutto dalla catena» del passato: anche se l'uomo «condanna i suoi travimenti e se ne ritiene affrancato», non riuscirà mai a «eliminarlo» una volta per tutte. Egli, dopotutto, «deriva proprio da quello stesso passato» che vuole a tutti i costi rinnegare (NIETZSCHE, 1998, p. 29).

Heidegger è dunque d'accordo con Nietzsche nel ritenere che l'uomo non possa pensare di fermarsi soltanto al passato. Esso risulta in questo caso davvero pericoloso, per due motivi. Innanzitutto non ha a che fare con la vita, ma si trasforma in una terra arida e desolata in cui l'esistenza umana non ha più nulla da dire. In secondo luogo, è altrettanto dannoso quando diventa l'orizzonte totalizzante e non riesce a coinvolgere le altre due sfere della temporalità umana. Un passato che, in sostanza, non è in grado né di aprire al presente né, tantomeno, di affacciarsi a una dimensione futura.

Gli autentici «uomini storici», invece, sono coloro il cui

«sguardo nel passato infiamma il loro coraggio a misurarsi ancora con la vita e li spinge verso il futuro, accendendo in loro la speranza che ciò che è giusto possa ancora venire, che la felicità stia dietro il monte verso cui camminano». Questi esseri umani sono consapevoli che «la conoscenza del passato deve essere desiderata solo per servire il futuro e il presente, non per indebolire il presente né per sradicare un futuro vitalmente forte». Essi non si fossilizzano sulla dimensione passata, bensì «credono che il senso dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, guardano indietro solo per imparare, in base alla considerazione del processo finora avvenuto, a capire il presente e a desiderare più ardentemente il futuro». Uomini che, paradossalmente, «non sanno affatto quanto poco storicamente, nonostante tutta la loro storia, essi pensino e agiscano, e come anche il loro occuparsi di storia non sia al servizio della pura conoscenza, bensì della vita» (NIETZSCHE, 1998, pp. 13, 30-31).

Heidegger parla un altro linguaggio rispetto a Nietzsche, ma il sentore è comune, tanto che i due appaiono straordinariamente sullo stesso piano. Secondo lui la forza della storia sta nel suo servire da discriminare tra una temporalità autentica e una inautentica. L'uomo

va portato fuori da un ancoraggio patologico al passato e considerato come punto d'unione delle tre dimensioni temporali - futuro, passato, presente -: «l'Esserci si temporalizza nell'unità di avvenire, esser-stato e presente». Poiché vive nel presente, sarà questa dimensione, «come attimo, ad aprire l'oggi autentico». Un presente non banalizzato, «ma interpretato a partire dalla comprensione della possibilità dell'esistenza afferrata - adveniente-ripetente -, grazie alla storiografia autentica, la quale diviene una de-presentazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi». La mentalità del "Si" vuole considerare questo presente senza alcuna connessione con il passato e il futuro. L'uomo che assolutizza la dimensione dell'attimo cadrà nella banalizzazione del tempo e sarà costretto a crogiolarsi in un'esistenza inautentica. Al contrario, «la storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del "presente"» (HEIDEGGER, 1994, pp. 566-567): la storia, se autentica, smaschera la pretesa insita nell'essere umano di eternare il proprio oggi. Essa gli insegna a viverlo in maniera autentica, ovvero non in modo totalizzante, bensì in continua e

dinamica relazione con il passato e l'avvenire.

REFERENCES

- BRUSOTTI, M. *Heidegger su storia monumentale e ripetizione. La seconda Considerazione inattuale di Nietzsche in Essere e tempo*, in AA.VV., *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*. Bologna: Pendragon, 2006, pp. 125-147.
- COLLI, G. *Scritti su Nietzsche*, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1980.
- FABRIS, A. *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.
- FERRARIS, M. *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- FIGL, J. *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers*, in «Nietzsche Studien», X-XI (1981-1982), pp. 408-430.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994¹.
- HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1994².
- KAPFERER, N. *Entschlossener Wille zur Gegen-Macht. Heideggers frühe Nietzsche-Rezeption 1916-1936*, in AA.VV., *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, Berlin: Metropol, 1988, pp. 193-215.
- MAZZARELLA, E. *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*. Napoli: Guida, 1983.
- MULLER-LAUTER, W. *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*. Trieste: Parnaso: 1998.
- NIETZSCHE, F. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Così parlò Zarathustra*. Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2005.
- TAMINIAUX, J. *La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit*, in AA.VV., *Être et temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherches*. Marseille: Sud 1989, pp. 59-75.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza, 1988.
- VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2005.

Submetido: 11 de julho 2017

Aceito: 20 de julho 2017

“L’infini derrière la haie”.

L’homme comme exigence ontologique et humilité chez
G. Marcel.

“O infinito atrás da sebe”.

O homem como exigência ontológica e humildade em G.
Marcel.

Dr. Ramon Caiffa²²⁴

L’Institut Catholique de Toulouse

RESUMÉ

On tachera d’exposer, dans ce bref texte, tout d’abord, les motivations qu’on a pour affirmer que la subjectivité demande un effort pour satisfaire l’exigence ontologique qui est constitutive de son être. Ceci demandera, d’abord, l’explication de certains mots comme *exigence ontologique*, *recueillement* et *humilité*. Ensuite, on verra si, et comment, une telle exigence peut être satisfaite. On s’appuiera, pour faire ceci, sur les réflexions du philosophe français Gabriel Marcel, qui a avancé, notamment dans *Le mystère de l’être* et *Homo Viator*, des importantes contributions à ce sujet. La philosophie de Gabriel Marcel sera analysée, non seulement dans sa production « systématique », mais aussi dans celle théâtrale, car c’est dans le caractère dramatique de la pièce théâtrale qu’une expérience de l’absolu peut d’abord se produire et ensuite s’alimenter. En effet, dans la conviction que cette expérience a besoin de la communication indirecte du théâtre et de la poésie, on sera autorisé à en faire recours. On montrera, alors, en suivant une analyse gnoséologique, d’abord (I) comment la définition de la subjectivité comme effort est nécessaire et exacte et puis (II) comment cette exigence ontologique peut être satisfaite.

MOT CLÉS

Être; exister; exigence ontologique; humilité; recueillement; fragilité.

²²⁴ E-mail: ramon.caiffa@gmail.com

RESUMO

Neste breve texto, tentaremos explicar, em primeiro lugar, as motivações que temos para afirmar que a subjetividade requer um esforço para satisfazer a exigência ontológica que constitui o seu ser. Isso exigirá, em primeiro lugar, a explicitação de certas palavras como *exigência ontológica, recolhimento e humildade*. Então, vamos ver se e como, tal requisito pode ser satisfeito. Para tanto, nos subsidiaremos nas reflexões do filósofo francês Gabriel Marcel, que realizou importantes contribuições a este respeito, particularmente em *Mistério do Ser* e em *Homo Viator*. A filosofia de Gabriel Marcel será analisada, não só em sua produção "sistemática", mas também na produção teatral, pois é no caráter dramático da peça que uma experiência do absoluto pode, *in primis*, ocorrer e, depois, se alimentar. Na verdade, na crença de que essa experiência precisa da comunicação indireta do teatro e da poesia, torna-se possível recorrer a ela. Em seguida, mostraremos, seguindo uma análise gnoseológica, primeiramente (I) como a definição de subjetividade como esforço é necessária e exata para, então, (II) como esta exigência ontológica pode, enfim, ser satisfeita.

PALAVRAS CHAVE

Ser; humildade; exigência ontológica; recolhimento; fragilidade.

INTRODUÇÃO: L'HOMME ET LE BESOIN DE TRANSCENDANCE

Affirmer que l'homme se définit essentiellement comme tension et effort signifie reconnaître que sa condition originelle est de besoin. Cette condition de besoin dérive directement de celle qu'est sa condition de créature ; c'est-à-dire de la reconnaissance que le rapport qui définit l'existence de l'homme n'a pas été posé par la subjectivité elle-même, mais par une autre puissance. Comme disait S. Kierkegaard l'homme est un rapport posé par un tiers :

Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit, il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport [...]. Un tel rapport qui se rapporte à lui-même, un moi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre. Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, ce rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport ; c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport. Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le moi de l'homme [...]. »²²⁵.

²²⁵ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Saint - Amand, Folio essais, 2006, pp. 61-62.

C'est pourquoi alors l'homme, comme dit le philosophe français Gabriel Marcel, est un *viator* qui, en s'efforçant d'aller au-delà de soi-même, accomplit un acte à travers lequel il cherche à combler l'exigence ontologique que son être véritable demande. Ce n'est rien d'autre de ce qu'affirme le roi David dans les *Psaume* (Ps 41,8) en disant que l'abîme invoque l'abîme :

Abyssus abyssum invocat in
voce cataractarum tuarum ;
omnes gurgites tui et fluctus tui
super me transierunt.

Or, parler d'exigence ontologique équivaut à énoncer un concept de difficile saisie, pour plusieurs raisons qu'on cherchera d'éclairer mieux, dans la suite de ce texte.

Cet article a été conçu d'abord pour chercher, donc, d'éclairer un peu plus cette notion d'exigence ontologique, tout en montrant le besoin que l'homme lui-même a de l'Être. Pour cette raison, il faudra énoncer la relation qu'il y a entre le sujet et l'être, afin de répondre à une question préalable : sommes-nous autorisé à parler d'exigence ontologique en relation à l'*ego* ?

On verra, par la suite, que non seulement une telle perspective, à savoir celle relationnelle, est souhaitable, mais qu'elle est l'unique possibilité qu'on a, afin

d'atteindre une compréhension véritable de la subjectivité elle-même.

On cherchera, alors, dans une première partie, de définir l'exigence ontologique, puis, dans un deuxième moment de voir comment on peut espérer concrètement de reconnaître ce besoin de transcendance et enfin d'énoncer des voies d'approches qui nous peuvent permettre de combler cette exigence.

1. L'HOMME ET L'EXIGENCE ONTOLOGIQUE.

1.2.1. ÊTRE E(S)T EXISTER

Il faudra, pour commencer notre analyse dégager le rapport que l'existent concret a avec l'être lui-même. Dit autrement, il faudra voir si on peut légitimement lier existence et être.

Etienne Gilson, en parlant de saint Thomas d'Aquin, affirme que l'être s'identifie avec l'exister, car, en reprenant la célèbre formule du *doctor angelicus* qu'affirme : « *Ens dicitur quasi esse habens* »ⁱ, il traduit ainsi : « l'être est ce qui a l'exister »²²⁶.

²²⁶ E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Mayenne : Vrin, 1997, p. 449. /ii *Ibid.*

C'est ainsi que, selon Gilson, le thomisme, tout en étant une philosophie de l'être, reconnaît déjà que *l'esse* et *l'existencia* sont indissociables :

C'est pourquoi l'on a pleinement raison de la désigner comme une « philosophie de l'être » pourvu qu'on entende par là *l'ens*, *l'étant*, avec l'acte d'être qu'il inclut (*esse*). [...] Dire que le thomisme est une philosophie existentielle ne saurait [...] mettre en cause la légitimité de son titre traditionnel, c'est plutôt le confirmer. L'acte d'exister n'étant concevable que dans le concept d'étant, le thomisme est et en reste une philosophie de l'être, même si l'on doit dire qu'elle est existentielle ⁱⁱ.

L'esse s'identifie alors avec l'acte même d'exister. Cette proposition n'est pas, dans la perspective thomiste, seulement légitime, mais nécessaire. En effet, dit Gilson, on ne doit pas capituler devant la tentation de *l'abstraction* :

[...] La notion abstraite d'étant est ambivalente, et elle l'est en raison de sa définition même. Dans un *id quod est*, ou un *esse habens*, on peut spontanément accentuer, soit *l'id quod* et *l'habens*, soit *l'esse* et *l'est*. Non seulement on peut le faire, mais on le fait, et c'est généralement

l'id quod et *l'habens* que l'on accentue, parce qu'ils représentent la *res* qui existe, c'est-à-dire l'être en tant que objet de concept ²²⁷.

La tendance naturelle à conceptualiser, et donc à l'abstraction, est tellement forte, dans l'homme, que non seulement empêche la compensations du thomisme, mais « [elle] a donné naissance à de nombreuses interprétations [...] *l'esse*, c'est-à-dire l'acte même d'exister, semble ne plus jouer aucun rôle effectif » ⁱⁱⁱ.

La tendance à fuir n'importe quel genre d'abstraction a été la tâche primaire de la philosophie de Gabriel Marcel :

Ainsi, s'opposait en moi à l'élan métaphysique le refus de plus en plus explicite de faire abstraction de tout le détail concret de ma vie, de ce détail qui la faisait mienne dans son originalité irréductible ²²⁸.

²²⁷ *Ibid*/iii ²²⁷ *Ibid*.

²²⁸ G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 39. Exister dans le sens plein du mot signifie, en suivant sa genèse « sortir » ou « aller au-delà ». En effet, le mot d'exister dérive du latin *existentia* ; d'où le mot d'*existerere*. Il s'agit d'un mot composé du préfixe *-ex* + *-istere*. *Ex* signifie sortir, qui accompagné au verbe être signifie proprement « être au delà ». « [on doit mettre] l'accent sur l'étymologie même du verbe *exister*, c'est-à-dire sur le fait que *exister* c'est émerger, c'est surgir ». Cfr., G. Marcel, *Le*

Si, comme l'on a vu, ce qu'on vient d'affirmer, pour la philosophie thomiste, est valide *a fortiori* pour Gabriel Marcel, alors on peut affirmer que, pour analyser l'être, il faut toujours partir de « mon » être concret ; c'est-à-dire de celui qui est *hic et nunc*, à savoir l'existant. Or, de cette proposition dérive directement que, étant donné que l'être est car il existe, l'homme aspire non seulement à être, mais, tout en étant la même chose, à exister.

Ceci veut dire qu'il ne se contente pas de cette situation donnée ; *hic et nunc* présentée, mais il veut exister^{iv} ; c'est-à-dire, encore une fois, qu'il tend et aspire à l'être, dans un mouvement de tournure spiral continu. C'est, en dernière analyse énoncer une équivalence fondamentale entre *l'étant* et *l'existant*.

La question qui doit nous préoccuper, au point où nous sommes parvenus, consiste à savoir si je peux en quelque façon m'expérimenter comme *étant* dans un sens qui n'est pas celui où je peux me saisir comme *existant* ²²⁹.

La relation entre l'étant et l'existant est manifeste, car l'un ne saurait ne pas signifier l'autre et *vice-versa* ; on peut dire, exactement comme fait Gabriel Marcel, que cette relation est non seulement irréductible, mais inévitable.

À partir, donc, de la conviction que « mon être c'est beaucoup plus de mon être »^v, le philosophe français introduit une conception de l'homme caractérisé à la fois comme tension et effort, pour satisfaire l'exigence ontologique que son être demande. En effet tendre à quelque chose signifie accomplir un mouvement.

Or, le philosophe italien Michele Federico Sciacca, en suivant la ligne de pensée que de Saint-Thomas passe par Pascal, Marcel, Rosmini, disait, afin d'expliquer ce concept, que l'homme se définit essentiellement comme « insistance » dans l'être.

Le « Je » est une unité existentielle, concrète et vivante [...]. Non seulement, il existe dans cette unité, mais il persiste en elle, il dure tel qu'il est dans le temps : son existence est insistance dans son être ²³⁰.

mystère de l'être. *Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1955, p. 33.

²²⁹ *Ibid*/

v G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, op. cit., p. 39.

²³⁰ G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit. p. 129. L'homme est donc *itinérant* parce qu'il cherche toujours de combler l'exigence ontologique, ce besoin d'être, cette

Insister dans son être veut dire, dans la perspective du philosophe de Giarre, que l'homme, non seulement se définit comme un rapport, tel est celui de la créature à son créateur, mais il est en mouvement constant et perpétuel envers les sources de sa condition, afin de pouvoir demeurer dans la plénitude de l'être lui-même. Mais, alors, ceci revient à dire ce qu'on a affirmé pour Kierkegaard ; c'est-à-dire que l'homme, conçu comme synthèse de fini et infini se définit comme un effort pour persévérer dans l'être. C'est ainsi que Sciacca peut affirmer que la plénitude de l'expérience est toujours existentielle dans l'engagement vers l'Être éternel. En effet, l'être est dynamique et dialectique, car il se définit comme un procès d'actuation. Il est : « [...] Un procès inépuisable d'actuation, car c'est inépuisable l'essence dans laquelle chaque existence concrète *devient existence* »^{vi}.

aspiration à l'absolu qu'il ressent à l'intérieur de lui-même.

vi *Id., L'interiorità oggettiva*, Palermo, Epos, 1989, p. 34.

En ceci, et en ceci seulement, consiste la plénitude de l'existence ; c'est-à-dire dans le dynamisme constant d'adéquation de soi à l'être dont il participe. Ce thème, à savoir celui de l'*homo viator* ou de l'homme en chemin vers... est un sujet qui, dans la réflexion de Gabriel Marcel, est particulièrement important.

[...] L'accord parfait est inconcevable pour l'homme itinérant que je suis, pour l'*homme en route vers...* C'est-à-dire, au fond, pour l'homme purement et simplement, car un homme qui ne cheminerait plus ne serait plus du tout un homme^{vii}.

Marcel lui-même affirme que c'est tout-à-fait impossible que l'homme ne se caractérise pas comme *viator*, car sa vraie condition est celle d'être un pérégrin toujours en chemin vers les sources de sa condition.

Il faudra, par la suite, analyser mieux ce rapport relationnel ; c'est-à-dire qu'il sera nécessaire éclairer d'abord la signification d'exigence ontologique et ensuite, sa signification par rapport au sujet lui-même.

1.2 L'HOMME ET L'EXIGENCE ONTOLOGIQUE

Commençons, donc, notre analyse en nous demandant quelle est la signification intime d'exigence ontologique.

On peut citer directement Gabriel Marcel qui, dans *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, affirme :

Si nous nous efforçons de la traduire sans l'altérer, nous serons conduits à dire à peu près ceci :

il faut qu'il y ait – ou il faudrait qu'il y eût – de l'être, que tout ne se réduisit pas à un jeu d'apparences successives et inconsistances [...]; à cet être, à cette réalité, j'aspire avidement à participer en quelque manière. [...]²³¹.

Cette exigence se définit, alors, d'abord, comme l'espérance raisonnable qu'il y ait de l'être et, ensuite, comme une forme de participation ou mieux comme un effort qui l'homme, dans l'indigence de son être concret, fait pour atteindre le mystère ontologique.

²³¹ G. Marcel, « Position et approches concrètes du mystère ontologique », dans *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris, J. M Editeur, 1977, p. 125.

On peut voir comment la question linguistique encore une fois, est très importante chez Marcel, car tous les mots qu'il utilise acquièrent un sens très précis : « [...] Ce : il *faut* ou il *faudrait* porte sur l'exigence qui est en moi »^{viii}. En effet, il faut affirmer que cette exigence, dont on parle, n'est pas ni une vague tension ou aspiration, ni un besoin, mais il s'agit d'une vocation au sens propre du terme ; c'est-à-dire d'un appel, qui ressort de l'intérieur de mon être : « [...] L'exigence n'est pas un simple désir ou une vague aspiration. Il s'agit d'une poussée intérieure venue de profondeurs et qui peut être interprétée aussi bien comme un appel. »²³².

Le thème de l'exigence ontologique est central, dans la réflexion marcelienne, car l'homme se définit tout d'abord comme un rapport de participation au mystère ontologique. Il est toujours possible, dit Marcel, de renier cette exigence ontologique. En effet, si elle se définit essentiellement comme vocation, et donc comme un appel, alors il est au pouvoir de l'homme d'écouter ou non cet appel.

Il est toujours possible non seulement de n'écouter pas l'appel, mais aussi de faire taire la symphonie de l'être qui jaillit au fond du sujet et qui, en lui appelant

²³² *Ibid*/ ix *ibid*.

sans cesse, lui pousse à accomplir cet effort de réconciliation. « Une philosophie qui refuse de prendre l'exigence ontologique à son compte est cependant possible : et c'est même vers cette abstention qu'à tendu la pensée moderne dans son ensemble. »^{ix}.

On a tout d'abord l'attitude agnostique qui consiste à éliminer le problème ; à ne pas poser la question. On peut voir, dans ce refus, une tentative de se maintenir toujours sur la réserve : « La première attitude présente à mes yeux un sens exclusivement négatif : elle ne correspond en réalité qu'à une certaine politique de l'intelligence : « la question ne sera pas posée ». »²³³.

Il y a, deuxièmement, une autre attitude qui, bien qu'elle soit toujours de refus, possède une certaine cohérence interne, car elle ne supprime pas le problème, mais elle essaye quand même de l'analyser. Cette attitude est celle du positivisme qui refuse de prendre en charge cette exigence parce qu'elle serait l'expression d'un certain dogmatisme.

Cette doctrine a comme effet celui de glisser dans le relativisme. En effet, elle ne prend pas en charge et se refuse de considérer les aspects les plus personnels de la vie, en faveur de l'analysable et de

l'objective. C'est évident qu'une philosophie pareille ne peut pas prendre en compte ni le personnel ni la transcendance, sous peine de se nier comme doctrine positiviste :

J'observerai seulement qu'elle me paraît tendre vers un relativisme qui refuse de se reconnaître lui-même, ou encore vers un monisme du valable qui ignore le personnel sous toutes ses formes, qui ignore le tragique, qui nie le transcendant et tente de le réduire à des expressions caricaturales qui en méconnaissent les caractères essentiels. ^x.

Or, cette philosophie, c'est-à-dire une pensée qui met l'accent sur les caractères de vérifiabilité, est une philosophie qui ne pourra jamais comprendre l'exigence ontologique, car elle se situe sur un autre plan ; au-delà de toutes les vérifications possibles. « [...] La pensée objectivante, par définition, est étrangère à l'exigence d'être qui, nous le savons, coïncide avec l'exigence de transcendance »²³⁴.

Le problème principal, maintenant, est celui d'indiquer une façon concrète de reconnaître, avant encore de satisfaire l'exigence ontologique. Ceci sera la tâche

²³³ *Ibid/ x Ibid.*

²³⁴ G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op.cit., p. 85.

qu'on cherchera d'exploiter dans le prochain chapitre.

1. EXIGENCE ONTOLOGIQUE: HUMILITÉ ET RECUEILLEMENT

3.1 DONATION ET HUMILITÉ

On peut espérer de reconnaître et satisfaire l'exigence ontologique non pas avec la majeure spécialisation des moyens et de techniques, mais en recourant à des attitudes de l'esprit, qui sont, spécialement chez les auteurs positivistes, trop suivant négligés : ce sont *l'humilité* et le *recueillement*. Nous pouvons commencer notre analyse, alors, en nous demandant quelle est la signification du terme d'humilité.

Tout d'abord, on peut affirmer que, même si de l'humilité, on peut parler selon différentes acceptions, c'est la perspective métaphysique qui est importante ici :

Il semble que, d'une façon générale, on se soit borné par le passé à traiter de l'humilité d'un point de vue soit psychologique soit éthico-théologique, mais dans la ligne de recherche qui nous suivons c'est la perspective métaphysique qui importe avant tout. ^{xi}.

Quand on songe à l'humilité, on a tout de suite l'impression de se référer à un concept non pas positif de l'esprit, mais fort négatif. Ceci est le fruit d'une philosophie matérialiste et psychologiste, qui voit, dans l'humilité, comme « un besoin sadique de mortification ».

Il y a place sans nul doute pour une pathologie de l'humilité, ou plus exactement de l'humiliation [...] Mais l'humilité n'est pas le goût de s'humilier. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle ne consiste pas dans l'acte de s'humilier, mais plutôt dans la reconnaissance de son propre néant. ²³⁵

²³⁵ xii G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., 85-86. Le Matérialisme et le psychologisme peuvent être envisagés comme l'ébauché cohérent de l'idéalisme, car il tend à nier le fond de l'être lui-même. « Étant donné ce qu'est la réduction de l'esprit à la raison, la philosophie kantienne et idéaliste n'est pas en mesure d'exprimer une doctrine de la personne, donc de la dimension ontologique de la liberté. Pour cette raison, l'issue finale de l'idéalisme ne pouvait ne pas être que le matérialisme, ou bien dans sa forme historiciste (Marxisme), ou bien dans celle naturaliste (Positivisme). Terme des deux matérialismes est le nihilisme, car la perte de l'âme consiste dans la perte de sens de la personne. [...] La perte de l'âme en tant qu'essence fondante

Le philosophe qui, selon Marcel, a mis l'accent sur le caractère négatif et humiliant de l'humilité a été néanmoins que Jean-Paul Sartre, car il voyait, en elle, seulement le phénomène d'une vie de conscience dégradée. L'humilité arrive à coïncider, alors, avec le goût de mortification et d'humiliation : « Il est clair que, dans une conception comme celle de Sartre, l'humilité, en dernière analyse, ne peut être que niée, ou plus exactement dévaluée au nom de la psychanalyse existentielle. »^{xii}.

Toutefois, si on considère l'humilité d'un point de vue essentiellement métaphysique, on peut voir qu'elle est l'acte positif de l'esprit à travers lequel le sujet prend conscience de sa propre fragilité²³⁶.

du corps, bien qu'autre de ce corps, est la vraie catastrophe de l'Occident ». Cfr. Giovanni Baget Bozzo, *Dio e l'occidente. Lo sguardo nel divino*, Milano, Mondadori, 1995, pp. 67-68. Xii Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 85.

²³⁶ Une comparaison se pose tout de suite avec ce qu'est la notion de liberté. En effet, la liberté, pour Marcel, est sans doute une liberté conçue comme donation, mais aussi comme réponse à Celui qui nous a créés libres ; ce qui fait que la liberté soit essentiellement *fragile*. Jean-Paul Sartre est sans doute celui qui s'oppose à cette conviction en énonçant une liberté « forte », fruit d'un choix autonome et solipsiste. Cfr. Franco Riva, « Una libertà fragile. Gabriel

à la racine de l'humilité il y a cette affirmation plus ou moins inarticulée : « Je ne suis rien par moi-même, mais seulement pour autant que je suis non seulement assisté mais promu dans l'être par Celui qui est tout et qui peut tout.^{xiii}.

Le concept de *fragilité* rappelle celui de *donation* parce qu'affirmer que le sujet est promu dans l'être par quelqu'un ne signifie seulement qu'originellement la subjectivité n'était pas dans l'horizon de l'existence, mais aussi que, si je suis dans l'être, c'est parce que l'existence m'a été donnée. Il faudra, alors, pour avancer, concentrer notre attention sur la signification de donation, parce qu'il contient en soi celui de fragilité et donc d'humilité.

Selon les mots de Gabriel Marcel, le don n'est pas un simple transfert ou passage de propriété, en effet :

Qu'est-ce que le don ? Faut-il le regarder comme un simple transfert ? La réflexion la plus élémentaire montre que non. [...] Transférer, ce serait simplement faire passer un certain objet, un certain avoir d'un compte à un

Marcel e Jean-Paul Sartre » dans *Scienze e ricerca*, vol. XI, no. XII (Septembre, 2015), pp. 69-77.

autre. Or, même si matériellement cette opération a effectivement lieu, elle se présente à moi, et aussi à celui qui reçoit, comme l'expression de quelque chose de tout différent ²³⁷.

Or, le don est essentiellement différent d'un simple transfert, car il est le fruit de la générosité du donneur : « L'âme du don, c'est la générosité »^{xiv}.

C'est clair, alors, qu'une pareille générosité du donneur ne peut ne pas engendrer une attitude de *gratitude*, dans celui qui reçoit²³⁸.

²³⁷ xiv G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 119.

²³⁸ xv Certes, le contraire est toujours possible. C'est l'attitude du pessimiste qui, non seulement, ne reconnaît pas le don, et tombe ainsi dans le désespoir, mais, en ne pas acceptant le don, vive comme un affront à sa propre liberté. En effet, si personne n'a demandé à vivre, la vie sera vécue comme un fardeau qu'a été imposé. « Pour la liberté humaine, l'existence est un mal : il lui manquera toujours d'avoir été voulue ». Martin Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Salvador, Poche Marabout 2016, p. 12. Il s'agit, alors, de renier cette vie, en reconnaissant que le plus grand inconvénient, comme disait Cioran, est d'être né : « Pourquoi tout cela ? Parce que je suis né ». Emile Cioran,

Si devant la générosité, on ne peut pas que ne pas éprouver gratitude, alors le pire péché est l'ingratitude ; c'est-à-dire croire que tout nous est dû.

Le pire péché n'est pas tant d'avoir croqué du fruit que d'avoir cru qu'il nous est dû. Le péché est d'être aveugle à ce qui est donné pour mieux revendiquer son dû. [...] Le pire péché c'est l'ingratitude [...] car elle nous coupe définitivement du don de l'être ^{xv}.

L'ingratitude n'est pas seulement l'acte à travers lequel le sujet ne reconnaît pas le don, mais le véritable péché ; c'est pourquoi Saint-Augustin disait que « le vrai culte de Dieu consiste surtout en ceci que l'âme ne lui soit pas ingrate »²³⁹.

Toutefois, éprouver gratitude n'est-il pas l'acte à travers lequel la subjectivité reconnaît sa propre finitude et donc un acte d'humilité ?

En effet, éprouver gratitude signifie d'abord accepter le don qui nous est fait, en faisant taire l'orgueil. Par là, en effet l'orgueil se tait et l'humilité parle.

De l'inconvénient d'être né, Paris, Gallimard, 2005, p. 9.

²³⁹xvi *Dei cultus dici poterat, qui in hoc maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata* » Cfr. Augustin, *De spiritus et littera*, op.cit.

Il y a alors une relation étroite entre l'acte de donation et celui d'être humble parce que l'humilité est l'unique source de reconnaissance du don.

Or, cette façon de concevoir l'humilité peut soulever des objections, car elle semble s'attacher trop à une certaine conception chrétienne ou quand même religieuse du concept. Ceci revient à dire, alors, que la conception marcelienne de l'humilité serait arbitraire. Mais, à y bien réfléchir, la *ratio essendi* de l'humilité est *ab origine* religieuse ; c'est-à-dire qu'elle présuppose déjà une certaine conception du sacré. Dans ce contexte, c'est très utile de faire une distinction entre humilité et modestie :

Peut-être objectera-t-on que cette interprétation est arbitraire pour autant qu'elle rattache l'humilité à des catégories d'ordre spécifiquement religieux, mais il semble bien que la différence entre l'humilité et la modestie consiste précisément en ce que celle-ci, et celle-ci seulement peut être un simple habitus naturel ou profane, au lieu que l'humilité proprement dite présuppose une certaine affirmation du sacré ^{xvi}.

L'humilité est l'acte concret de l'esprit à travers lequel non seulement, il reconnaît sa situation d'être fragile et dépendant, mais

aussi celui à travers lequel l'homme est poussé à accomplir un certain mouvement pour atteindre et satisfaire son besoin de transcendance.

Ce n'est pas tout, car, si l'humilité peut se définir comme la reconnaissance d'une dépendance originaire, elle accomplit en même temps une fonction libératrice et purificatrice. En effet, l'humilité nous met en garde de ce qu'est le problème de l'orgueil ou de l'*hybris*.

L'humilité n'a justement rien à voir avec ce souci de se préserver de l'erreur ; ce n'est pas l'erreur qui, ici, est jugée redoutable, mais bien une prétention incompatible avec notre condition de créature finie. ²⁴⁰

1.2 ORGUEIL ET INGRATITUDE

Après avoir traité de l'humilité qui, comme on a vu, est strictement liée aux concepts de donation et de gratitude, on peut procéder en traitant de l'attitude contraire ; à savoir de l'ingratitude qui se lie avec l'orgueil.

En siège métaphysique, qui est la seule qui nous intéresse ici, l'orgueil se définit essentiellement comme une force, une autarchie intérieure qui empêche tout

²⁴⁰ *Ibid.*

d'abord de reconnaître le don qu'a été fait. On peut citer, encore une fois, les mots de Marcel qui dit : « L'orgueil consiste à ne trouver sa force qu'en soi, il retranche celui qui l'éprouve d'une certaine communion des êtres, du même coup il tend à la briser, il joue comme un principe de destruction. »^{xvii}.

De ces mots dérive que l'orgueil est essentiellement une déclaration d'autosuffisance ; une affirmation de la toute-puissance humaine. Vivre l'orgueil signifie, alors, ne pas reconnaître l'acte gratuit de donation, dans une impossibilité de recevoir. Dans cette logique du sacrifice, où on croit qu'il faut tout payer ou faire payer, le christianisme enseigne que le sacrifice a déjà eu lieu comme donation originaire : « ce qu'il revient au chrétien, c'est donc seulement la grâce d'accueillir le don »²⁴¹.

Vivre l'orgueil est donc être ingrat du don qu'on a reçu. Être ingrat du don qu'on a reçu équivaut à ne savoir pas reconnaître son âme, à savoir la générosité. Mais ne pas reconnaître la générosité consiste à laisser de côté un autre aspect de la vie chrétienne ; c'est-à-dire la grâce, qui signifie, même dans son étymologie gratitude ; le mot *gratia* ne saurais

dériver, en effet, que du participe passé *gratus*. Être reconnaissant à la vie signifie d'abord reconnaître - c'est très intéressant de voir que la racine du verbe reconnaître est déjà incluse dans l'acte de reconnaissance - la gratuité du don et l'accepter, même dans les adversités ; parce que, comme disait Sainte Thérèse d'Avila, il faut savoir voir que « Tout est grâce ».

C'est ainsi qu'on peut reporter la suite du discours de Saint-Augustin, car l'acte de s'attribuer le don ; à savoir ce qu'on appelle orgueil, est le vrai péché : « au contraire sera ingrate si elle [l'âme] s'attribue ce qui vient de Dieu »^{xviii}.

La principale objection qu'on peut soulever est la suivante et consiste à dire que notre discours est essentiellement optimiste. En effet, il y a, au monde, des données négatives, comme le mal, la souffrance, etc.

Contre cette objection, dont il faut évidemment reconnaître la pertinence, on peut répondre que ce que la grâce demande n'est pas nier la réalité du mal et de l'épreuve, mais, au contraire de la vivre jusqu'au bout, comme expression d'un don ; ce don étant en vue d'un autre bien. En effet, comment saura l'homme apprécier la santé, s'il n'y a jamais la maladie ? Le même discours pourra être fait pour les couples conceptuels amour-souffrance, joie-détresse, etc. Accueillir l'épreuve est la

²⁴¹ M. Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Op. cit., p. 68.

nouveauté de cette doctrine : « Ne pas se crispier devant l'épreuve, si petite soit-elle ; ni non plus s'y résigner : mais l'accueillir, la désirer même, pour entendre enfin ce qu'elle a à nous dire »^{242xix}.

Contre cette *hybris* intervient l'humilité qui affirme, au contraire, la *fragilitas* de l'homme et sa dépendance d'une déterminée puissance. C'est pourquoi l'humilité est comme le moteur de l'exigence ontologique, car si elle représente la constatation de la finitude humaine, au moins dans le sens que tout ne dépend pas de nous, elle est aussi un appel qui ressort de l'intériorité du sujet qui lui pousse à rechercher Celui par qu'il est ; à savoir Celui qui non seulement a fait le don de l'être, mais qui continue à promouvoir le sujet dans cet être.

4. L'EXIGENCE SATISFAITE.

4.1 L'EXIGENCE SATISFAITE : LE RECUILLEMENT.

Une fois qu'on a reconnu que la vie nous a été donnée, s'engendre, dans l'homme, le besoin de rechercher Celui qui a fait le don ; Dieu.

²⁴² Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Op. cit., pp. 49-50.

Le problème est alors de savoir comment commencer à exploiter cette tâche, ou mieux comment entreprendre ce chemin vertical, qui peut conduire vers Dieu.

Tout d'abord, d'un point de vue strictement philosophique, on peut affirmer que l'exigence ontologique est connaturel à l'homme, parce que le problème de l'être et le problème de *mon* être sont égaux. Cherchons, alors, d'expliquer mieux.

Cette problématique est à lire à l'intérieur de l'ontologie marcelienne. Affirmer que l'être est n'est pas un simple acte linguistique, mais il comporte l'affirmation et la conscience que moi qui je suis en train de questionner sur l'être, je suis cependant un être, et que la question n'aurait été posée que comme méta-question ou comme question de question. On voit bien, ici, que c'est le statut du questionnant lui-même qui est en jeu :

Et cependant, moi qui formule ce *problème*, je devrais pouvoir me maintenir *en dehors* – que ce soit *en deçà* ou *au delà* – de ce problème que je formule. En réalité il est clair qu'il n'en est pas ainsi ; la réflexion me montre que ce problème envahit en quelque sorte d'une façon inévitable ce proscenium

théoriquement préservé. C'est par une fiction que l'idéalisme sous sa forme traditionnelle tente de maintenir en marge de l'être une conscience qui le pose ou le nie.²⁴³

En réalité, donc, le problème de mon être et celui de l'être sont le même et « l'un et l'autre ne peuvent être pris et abordés que simultanément »^{xx}. Le concept de participation est ici fondamental, car affirmer qu'on participe à l'être équivaut à affirmer que de l'être on fait partie depuis toujours. Le problème principal n'est pas alors celui de trouver un moyen pour participer à l'être, mais celui de reconnaître l'appel ontologique.

Une fois qu'on a reconnu que l'homme est *ab origine* immergé et plongé dans les routes et dans les racines de l'être, il faut qu'il participe à l'absolu, avec un acte de responsabilité. L'homme est alors appelé à l'être. C'est dans ce contexte qu'on peut rappeler les mots de David qui, dans les *Psaumes*, affirme que l'abîme appelle l'abîme. L'abîme de l'être appelle l'abîme de la condition humaine ; la subjectivité se définit donc comme cet acte de mouvement et de relation.

Or, on peut espérer de combler l'exigence ontologique à travers, encore une fois, un acte personnel : le *recueillement*. Qu'est-ce que c'est le recueillement ?

C'est Gabriel Marcel lui-même qui définit le recueillement comme un acte positif de l'esprit qui consiste dans une action de « repliement » et tournure sur soi-même, afin que l'esprit, dans un état de calme et de silence intérieur, puisse arriver à se saisir ; ou mieux à saisir ses exigences véritables. Debussy disait, dans le célèbre ouvrage théâtral *Pelléas et Mélisande*, que « L'âme humaine est très silencieuse ».

Il s'agit alors de reconnaître, plutôt que de montrer, la vie intérieure de chacun qui a son rythme et sa modulation propre « dans la réalité vivante de l'esprit [qui est le sien] »^{244xxi}.

Quand l'esprit trouve le temps pour se recueillir alors, dit Marcel, il s'ouvre à l'écoute de ses propres besoins, en découvrant en soi-même un appel vers la transcendance ; un appel vers Celui qui nous a créé ; en permettant ainsi au sage de devenir plus sage : « que le sage écoute, il augmentera son savoir » (Pr. 1,5).

²⁴³ G. Marcel, *Positions et approches concrets du mystère ontologique*, Op. cit., p. 126.
xx *Ibid.*

²⁴⁴ Gilles Hieronimus e Julien Lamy, *Imagination et Mouvement : Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, Paris, Eme éditions, 2012, p. 200.

C'est le recueillement qui nous permet de découvrir en nous cette exigence qu'on a nommée ontologique. « Il faudrait donc se *re-cueillir*, se cueillir à nouveau, afin de mesurer la largesse du don qui nous est fait »^{245xxii}.

Le recueillement représente donc l'acte à travers lequel on se place à l'écoute ; en se préparant à accueillir la lumière de l'être : « L'acte de recueillement me permet d'accueillir la lumière ; de rejoindre Dieu comme lumière éternelle »²⁴⁶

Une lumière qui, comme un véritable mystère, nous entoure depuis toujours : « [...] cette lumière éternelle dont un reflet n'a cessé de nous éclairer depuis que nous sommes au monde, cette lumière sans laquelle nous pouvons être assurés que jamais nous ne nous serions mis en route »^{xxiii}.

Voici que le recueillement est alors l'acte à-travers lequel on peut soit reconnaître que nourrir la vie de l'esprit.

²⁴⁵ M. Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Op. cit., p. 71.

²⁴⁶ Gülcevahir S. Granade "Autour de la notion de toi absolu", dans *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, Vol. XVIII (Hiver, 2008), p. 18.

xxiii G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 188.

1.2 L'EXIGENCE SATISFAITE : L'INFINI DERRIÈRE LA HAIE.

Or, à ce point de notre tractation, il faut se demander qu'elle la signification ultime de l'exigence en tant qu'elle ; c'est-à-dire si on peut en parler. Mais, d'abord, il faudra se demander si les attitudes concrètes de l'esprit, dont on a cherché d'esquisser un portrait, sont suffisantes à faire reconnaître l'exigence ontologique.

Ici, c'est le mot de reconnaître qui est importante. En effet, reconnaître ne signifie pas seulement identifier, déceler, définir, mais aussi *accepter*. La reconnaissance est donc une acceptation du don. Mais alors, bien que le recueillement et l'humilité sont des attitudes qui peuvent nous aider à la reconnaître, ne sont pas suffisantes.

C'est pourquoi, l'homme, dit Marcel, ne prend vraiment conscience de son exigence qu'à la touche du désespoir, qui comme une forme de choc réveille en lui la vie spirituelle : « Le désespoir comme choc ressenti par l'âme au contact d'un : « il n'y a rien d'autre »²⁴⁷.

C'est le désespoir, alors, qui est le véritable moteur de l'exigence

²⁴⁷ *Ibid.*

ontologique, car c'est toujours dans la constatation d'une limite qui s'impose, que l'exigence est reconnue. En effet, s'il n'y a jamais des obstacles et de limites, il n'y aura néanmoins une exigence ontologique, car chaque action a toujours une cause, comme disait Aristote.

C'est pourquoi on voit, chez Marcel, ce qu'est la tentative de l'homme « d'habiter » une sorte de limite ; parce que, en effet, le désir d'infini se développe tout d'abord en celui qui n'accepte pas sa condition actuelle ; de fonctionnaire, de technicien ou de savant. Pour atteindre l'infini, il faut tout d'abord blesser la limite, la vivre, l'habiter. En cela consiste la vraie sagesse : « la sagesse consiste à prendre conscience de ce qu'il y a de tragique dans l'existence humaine »^{xxiv}, afin de reconnaître Celui qui a posé le rapport originel : « Vains pas nature tous les hommes qui, en partant des biens visibles n'ont pas été capables de connaître Celui qui est » (Sg. 13, 1).

Le besoin que l'homme a de l'infini est connaturel à lui ; il est un mystère dans lequel il est impliqué. Toutefois, la question légitime est de se demander si on peut parler de ce qu'il y a au-delà ; c'est-à-dire si on peut discuter de ce qu'on trouve une fois que cette exigence est satisfaite. La question est complexe parce que le langage, et d'ailleurs,

sa nature trop matérielle, est tout-à-fait inadéquat pour accomplir cette tâche. C'est pourquoi Marcel fait si souvent recours à la « communication indirecte » du théâtre, de la poésie et de la musique. En effet : « [...] L'ontologie transcende toute logique prédicative ; plus que nulle part ailleurs le langage ici se fait échec à lui-même »²⁴⁸.

Or, le poète qui a été, sans doute, un maître soit du recueillement, soit de ce qu'on a appelé exigence d'ultérieur, d'infini a été sans doute *Giacomo Leopardi* (1798-1837). Le poète italien a été capable, en effet, d'enfermer tout ce qu'on vient de dire en quatorze vers, dans une poésie qui se titre *l'infini* justement. On y retrouve, en effet, le thème de l'humilité, qui s'exprime par la constatation d'une limite, donnée par la haie, du recueillement intérieur et de la joie qu'on prouve une fois que cette limite est surmontée. On peut citer ici le poème léopardien.

Toujours elle me fut chère cette
colline solitaire
et cette haie qui dérobe au regard
tant de pans de l'extrême
horizon.
Mais demeurant assis et
contemplant,
au-delà d'elle, dans ma pensée
j'invente

²⁴⁸ G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 155.

des espaces illimités, des silences surhumains
 et une quiétude profonde ; où peu s'en faut
 que le cœur ne s'épouvante.
 Et comme j'entends le vent bruire dans ces feuillages, je vais comparant
 ce silence infini à cette voix :
 en moi reviennent l'éternel,
 et les saisons mortes et la présente
 qui vit, et sa sonorité. Ainsi, dans cette immensité, se noie ma pensée :
 et le naufrage m'est doux dans cette mer ²⁴⁹.

La haie est cette limite qu'on doit surmonter pour aller au-delà et satisfaire l'exigence ontologique. Or, il faut se demander si on peut parler de ce qu'il y a au-delà. Mais, surmonter la limite n'équivaut pas à lui détruire, mais, comme on a affirmé en précédence, à l'habiter. En effet seulement la conscience qu'il y a une limite engendre un désir d'autre ; donc la limite joue ici un rôle essentiel. Reconnaître la limite n'est pas, alors, se résigner,

²⁴⁹ On peut trouver ce sonnet léopardien dans son unique recueil des poèmes qui se titre « Canti ». G. Leopardi, *Canti*, Milano, Rizzoli, 1974, p. 41. On peut aussi indiquer une traduction française ; G. Leopardi, *Chants*, Paris, Flammarion, 2005. Traduction personnelle.

mais, au contraire, consentir à la vie, à l'épreuve.

En consentant à ses limites, Leopardi peut nous dire, dans ce chef d'œuvre de la poésie italienne, que y'a-t-il au-delà de la limite ; au-delà de la haie, qui empêche tout d'abord le regard intérieur, il y a la joie de pouvoir atteindre l'infini. Or, cette joie ne peut pas être insérée dans la mesure codifiée du sonnet, car le « plus » de la pensée ou mieux du cœur est impossible à enfermer dans le langage. Mais, alors, doit-on abandonner chaque prétention de victoire, tout comme disait Dante, au début du troisième chant de l'enfer, « Vous qui entrez, laissez toute espérance »^{xxv} ?

Leopardi nous enseigne, encore une fois, en ajoutant le quinzième vers au sonnet, que le « plus » de la pensée, est d'un autre registre que celui de la rationalité. Là, la pensée « se noie », en faisant expérience *directe* de l'infini. En faisant ceci, elle peut alors se découvrir comme englobée, en étant partie de l'infini ; parce qu'elle est elle-même cette haie à surmonter. C'est elle qui surmonte la haie en consentant à la vie ; en disant oui à sa propre condition ; à la limite et à l'épreuve. C'est ainsi que le consentement engendre la joie, et la joie engendre le consentement à rebours. Ce consentement qui, comme une « obéissance libératrice », en nous

libérant soit de l'angoisse que de la « soumission » au réel, « nous rend à nouveau disponible au présent de la vie »^{xxvi}.

C'est ainsi qu'il faut ajouter un quinzième vers au poème, pour dire ce qu'est l'expérience directe qui le cœur fait du mystère : « [...] et le naufrage m'est doux dans cette mer ».

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, D. *Ouvres complètes*. Paris: Gallimard, 1965, p. 895.
- AQUINO, S. « XII Met., lect. I », Cathala, n. 2419.
- BOZZO, G. *Dio e l'occidente. Lo sguardo nel divino*. Milano: Mondadori, 1995, pp. 67-68.
- CIORAN, E. *De l'inconvénient d'être né*. Paris: Gallimard, 2005, p. 9.
- GILSON, E. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Mayenne: Vrin, 1997, p. 449.
- GOUHIER, H. *Théâtre et engagement*, pp. 95-113, dans « *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Langage à la Baconnière, 1976, p., 97.
- HIERONIMUS, G. LAMY, J. *Imagination et Mouvement : Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*. Paris: Eme éditions, 2012, p. 200.
- KIERKEGAARD, S. *Traité du désespoir*, trad. de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Saint – Amand, Folio essais, 2006, pp. 61-62.
- LEOPARDI, G. *Canti*, Milano, Rizzoli, 1974, p. 41. On peut aussi indiquer une traduction française ; G. Leopardi, *Chants*. Paris: Flammarion, 2005. Traduction personnelle.
- MARCEL, G. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964, p. 39.
- MARCEL, G. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. Paris: J. M Editeur, 1977, p. 125 ; 126, 134
- MARCEL, G. *Le mystère de l'être. Foi et réalité*. Paris: Aubier, 1955, pgs. 18 ; 33 ; 39 ; 85 ; 86 ; 119 ; 120 ; 126 ; 129 ; 130 ; 155
- RIVA, F. *Una libertà fragile. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre dans Scienze e ricerca*, vol. XI, no. XII (Septembre, 2015), pp. 69-77.
- SCIACCA, M. *L'uomo questo "squilibrato"*, Palermo: Epos, 2000, p. 35.
- SCIACCA, M. *L'interiorità oggettiva*. Palermo: Epos, 1989, p. 34.
- STEFENS, M. *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*. Salvador: Poche Marabout 2016, p. 12 ; 28 ; 49-50 ; 65-66 ; 68 ; 71

Submetido: 20 de julho 2017

Aceito: 31 de julho 2017

Implicaciones de una práctica Fenomenológico-Existencial en el mundo de las terapias psicológicas

Implications of a Phenomenological-Existential Practice in the World of Psychological Therapies

Prof. Dr. Yaquí Andrés Martínez Robles

Instituto Humanista de Psicoterapia Gestalt (IHPG)²⁵⁰

RESUMEN

En este escrito se presenta la perspectiva de la *Escuela Mexicana de Análisis y Terapia Existencial*. No es fácil distinguir cómo se aplica la fenomenología-existencial a una práctica terapéutica, ya que plantea aspectos divergentes con respecto a la psicología clínica tradicional. Esta propuesta se fundamenta, tanto en una forma de comprender la existencia, como en cierta forma de entender el propósito del proceso terapéutico. La fenomenología-existencial propone una práctica terapéutica que no busque curar o solucionar problemas, sino clarificar la situación existencial del cliente. Esto tiene varias implicaciones para los terapeutas, como la invitación a: describir en vez de explicar – descripciones que realizan tanto paciente como terapeuta–, explorar la tensión que existe entre lo que está ocurriendo y lo que suponemos que debería ocurrir, aceptar lo relativo de las posibilidades y perspectivas que se despliegan en diversos contextos, examinar la complejidad de cada situación, preguntar –por tonta que pueda parecer la pregunta–, reconocer nuestra incapacidad para renunciar a nuestras preferencias, estar disponible para evidenciar nuestras dudas e incomprensiones, y a lograr una “actitud de no-saber” – la humildad de reconocer que todos nuestros conocimientos no son suficientes para conocer con certeza la realidad–.

PALABRAS CLAVE

Escuela Mexicana de Análisis y Terapia Existencial; Fenomenología-Existencial; Práctica Terapéutica; Clarifica; No-Saber.

²⁵⁰ E-mail: yaqui@circuloexistencial.org

ABSTRACT

This paper presents the perspective of the Mexican School of Existential Therapy. It is not easy to distinguish how Existential Phenomenology is applied to therapeutic practice, since it raises divergent aspects with respect to traditional clinical psychology. This proposal is based on both: a way of understanding the existence, and a certain way of understanding the purpose of the therapeutic process. Existential Phenomenology proposes a therapeutic practice that does not seek to cure or solve problems, but to clarify the existential situation of the client. This has several implications for therapists, such as the invitation to: describe rather than explain –descriptions from both, patient and therapist–, to explore the tension between what is happening and what we assume should be happen, to accept the relativity of the possibilities and perspectives that unfold in different contexts, to examine the complexity of each situation, to ask any question –as foolish as the question may seem– to recognize our inability to give up our preferences, to be available to display our doubts and misunderstandings, and to achieve an "attitude of not-knowing" –the humility to recognize that all our knowledge is not enough to know with certainty The truth or reality–.

KEYWORDS

Mexican School of Existential Therapy; Existential Phenomenology; Therapeutic Practice; Clarifying; Not-Knowing.

INTRODUÇÃO

En el presente escrito me propongo describir, de manera introductoria, aquellas características que a mi parecer hacen de un trabajo terapéutico una práctica Fenomenológico-Existencial. En mi experiencia como docente-formador de terapeutas Gestalt y Existenciales, he descubierto que la aplicación de la mirada fenomenológico-existencial al proceso terapéutico suele ser difícil de comprender y clarificar, ya que contiene propuestas que podemos describir como 'contracultura', o que sugieren aproximaciones distintas a las

típicamente adoptadas por la psicología clínica o por una gran parte de los modelos terapéuticos.

Quizá lo más difícil de la práctica de la Terapia Existencial, en el estilo que se propone en la *Escuela Mexicana de Análisis y Terapia Existencial*²⁵¹ –y por

²⁵¹ La Escuela Mexicana de Análisis y Terapia Existencial comenzó su desarrollo en el seno del Círculo de Estudios en Terapia Existencial, cuya casa matriz se encuentra en la ciudad de México, donde se imparten cursos y formaciones en Coaching, Terapia y Terapia Grupal, todo ello desde una perspectiva Fenomenológico-

consiguiente en el estilo de Coaching Existencial de la misma escuela-, es mantenernos conscientes y comprometidos con el intento de trabajar desde una visión *Fenomenológica Existencial y Hermenéutica* (siempre será un intento, ya que el logro completo y absoluto de este propósito es imposible).

Para comenzar, lo primero que hay que preguntarnos es: ¿Por qué Fenomenología?, ¿Qué me hace optar, entre todas las posibilidades, por un marco de referencia Fenomenológico-Existencial para mi práctica? Ya sea que se trate de Coaching o de Terapia, es importante reconocer que es posible partir de un amplio rango de marcos teóricos de aproximación. La decisión por esta perspectiva resulta consistente si se realiza desde una convicción de que se trata de una forma válida y valiosa de acercarse, no sólo a la práctica terapéutica o del coaching, sino a la comprensión de la existencia.

También es fundamental preguntarse qué significa, cuál es el propósito, o para qué es nuestra práctica; ya que, si por ejemplo, se considera que el propósito de la terapia es 'solucionar problemas', o

Existencial.

www.circuloexistencial.org

'curar' enfermedades, quizá la fenomenología no sea la mejor opción, o al menos debiera de acompañarse con otra(s) perspectiva(s). Por el contrario, si se considera que la finalidad de nuestra práctica es aproximarnos a la *comprensión y clarificación* de la situación y existencia del consultante, entonces elegir la Fenomenología-Existencial es apropiado.

Esto tiene varias implicaciones:

1. DESCRIBIR EN VEZ DE EXPLICAR

Una implicación inmediata de elegir esta perspectiva para nuestra práctica, es que renunciamos al intento de explicar, para abrazarnos a la posibilidad de *describir*. En muchas otras prácticas de las llamadas 'relaciones de ayuda', el profesional escucha la situación o problemática planteada para intentar explicársela a su consultante, después de prestarle atención con los lentes de los marcos teóricos en los que se fundamenta. Por el contrario, desde la perspectiva fenomenológica, facilitamos a través de nuestras preguntas que nuestro consultante describa, en grados crecientes de profundidad, la forma como integra y significa sus experiencias (o la

manera como intenta hacerlo). Para ello podemos ofrecer al consultante descripciones de lo que experimentamos durante el proceso de narración de su perspectiva, como una descripción de sus conductas no-verbales, sus tonalidades de voz, o incluso respuestas fisiológicas, emocionales o racionales que se nos presenten mientras le escuchamos.

La explicación surge de la certeza, de la idea de que quien explica posee cierto conocimiento, mientras que la descripción abraza apenas la experiencia y la forma como se integra el comportamiento propio y de los demás.

2. RECONOCER LA TENSION DEL 'PUNTO A' AL 'PUNTO B'

Una segunda implicación consiste en la preferencia por *lo que se presenta, lo que es*, en vez de por aquello que *se supone* que debería de ser.

Es común que las personas que buscan los beneficios de la terapia, cualquiera que esta sea, lo hagan porque se encuentran en un 'punto A' de su vida que por alguna razón no les gusta, les parece indeseable o que desean evitar; y buscan llegar a un 'punto B' que consideran mejor que su situación actual. Muy probablemente llevan algún tiempo

deseando llegar al 'punto B' sin conseguirlo, o sin saber cómo aproximarse. El terapeuta que trabaja desde una perspectiva fenomenológica no puede darse el lujo de simplemente creer y confiar en que el 'punto A' es negativo e indeseable, mientras que el 'punto B' es positivo o mejor que el 'A', ni viceversa. Pudiera darse el caso de que al consultante realmente le agrada la situación actual, pero se encuentra en un contexto social que lo rechaza, lo que lo ha llevado a considerar que sería mejor buscar otra forma de ser/estar-en-el-mundo. O que la experiencia presente, por desagradable que sea, cumple una función importante para su existencia entera. Por ello, en vez de confiar en que el 'objetivo' del trabajo es salir de la situación presente para llegar a una que parece 'mejor', se compromete con su consultante a una investigación que busque clarificar de inicio:

- ¿Cómo es la experiencia del 'punto A'?
- ¿De verdad rechaza el 'punto A'?
- ¿No hay nada en él que le atraiga?
- ¿Desea honestamente su eliminación?
- ¿Qué y cómo ha mantenido el 'punto A' en su vida?
- ¿A quién le da gusto o disgusto con ello?
- ¿Cómo llegó a la conclusión de que el 'punto B' es mejor que el 'A'?
- ¿Qué hace al 'punto B' tan deseable?

- ¿A quién se acerca o aleja con el 'punto B'?
- ¿Qué estrategias a buscado para conseguirlo?
- ¿Qué otro tipo de ayudas a solicitado?
- ¿Qué se ha interpuesto en su camino?
- ¿Qué positivo imagina que ocurrirá si consigue el 'punto B'?
- ¿Qué es lo negativo que podría ocurrir si lo consigue?
- ¿Ha pensado en otras alternativas?
- ¿Hay algún 'punto C' o 'D' o 'Z' que no ha si quiera considerado?
- ¿Cómo es la experiencia de estar en tensión entre los puntos 'A' y 'B'?
- ¿Cómo es la experiencia de estar explorando y analizando todo esto conmigo?
- Entre otras preguntas similares.

Si nos comprometemos en la búsqueda o reflexión de un determinado 'deber ser', estaremos trabajando a favor de un sistema moral, lo que sugiere la adopción de un sistema de valores específico. Esto es contrario a la perspectiva fenomenológica. Incluso si se tratara de un 'deber ser' muy amplio como: 'ser feliz', o enfrentarse 'mejor' a su situación vital; o de algo más específico que sea parte de los propósitos del consultante (como por ejemplo: dejar de fumar, divorciarse, tomar alguna decisión, etcétera).

Desde la posición fenomenológica, nuestro

compromiso está con la descripción y clarificación de la *situación presente*, de lo que *está ocurriendo* – incluyendo su deseo, necesidad o búsqueda de una situación diferente en su vida–. En el ejemplo de la persona que desea dejar de fumar, la tarea fenomenológica-existencial consiste en explorar, junto a ella, la situación de *estar siendo un fumador que desea dejar de fumar*; y no promover que, en efecto, la persona deje de fumar. Ni tampoco que “se acepte tal y como es ahora”. Se trata de describir y clarificar *la situación existencial de estar en la tensión entre dos puntos de su vida* (fumar y dejar de fumar). Se trata de una o múltiples tensiones simultáneas que experimentamos muchas veces en la vida, por el simple hecho de existir como DASEIN (nuestra condición humana: relacional, situacional, histórica, etc.). Se le ha llamado deseo, motivación, necesidad, impulso, instinto; o más fenomenológicamente: *intencionalidad (in-tensión-alidad)*.

Cuando exploramos dicha tensión, nos adentramos en la comprensión de lo que significa la existencia como seres humanos, acercandonos a comprender lo que significa e implica *ser-en-el-mundo*.

Si al adentrarnos en la comprensión de *lo que es* se promueve un cambio en ello (como

suele ocurrir), tal situación sucede por añadidura y no porque se busque o sea el objetivo del trabajo. Por supuesto que esto no significa que no podamos desear que nuestro consultante logre o alcance sus propósitos, o que no deberíamos querer que el hecho de venir a trabajar con nosotros en alguna medida le represente algo positivo; es simplemente que reconocemos que esta no es nuestra tarea, y confiamos en que la *exploración de lo que se muestra*, y el *acercamiento paulatino a la comprensión de nuestra existencia*, son acciones suficientemente valiosas como para comprometernos plenamente con ellas.

Esto ha sido señalado por algunos teóricos como una de las repercusiones del énfasis en el *aquí y ahora*, aunque me parece que es importante subrayar que se trata del aspecto 'no-moral' de la postura fenomenológica.

3. ACEPTAR LA RELATIVIDAD DE LAS POSIBILIDADES

Siguiendo con la implicación anterior, es importante reconocer que todo lo que se presenta, cada evento que nuestro consultante nos narra, tiene *múltiples versiones, posibilidades y perspectivas*, y que siempre es *relativo a un contexto*. Esto significa que parte del trabajo

de descripción, exploración y clarificación; consiste en la revisión de los distintos puntos de vista con los que podemos acercarnos a cada situación, así como en reconocer el contexto en el que se ha desarrollado, la manera como es co-construida y la forma como colabora con la construcción y evolución del contexto; mientras es influida e instruida por él. Este aspecto refiere a la aceptación de que, *en vez de* encontrarnos frente a UNA Verdad (con 'V' mayúscula), la cual "es conveniente descubrir y adecuarnos a ella"; estamos a cada momento frente a distintas verdades (con 'v' minúscula), o incluso podríamos decir: 'versiones'; que pueden variar o transformarse por completo. Hablar de verdades o versiones requiere reconocer que "nadie tiene el ojo de Dios", y que ante cada situación siempre hay muchas formas válidas de experimentar, entender, y comunicar.

Asimismo cada situación, al ser narrada solamente desde un punto específico y particular de vista, suele presentar aspectos únicamente desde 'un lado' de la historia, ya sean 'negativos' o 'positivos'. A esto podemos llamarle *una perspectiva binaria* sobre la vida, donde cada evento es 'o' una cosa 'u' otra, pero no puede ser ambas a la vez. La fenomenología nos enseña que ninguna situación puede tener

únicamente un lado, y que para acercarnos a la comprensión de algo necesitamos estar abiertos a cualquier punto de vista o aspecto de ello. Pasamos de una posición de 'esto o lo otro' a una de 'esto y lo otro'.

4. MIRAR CADA SITUACIÓN RECONOCIENDO LA COMPLEJIDAD DE LA EXISTENCIA

Si, por ejemplo, una persona se acerca a solicitarnos ayuda porque hay "algo muy 'malo' que le aqueja" y que, aún deseando evitarlo, experimenta que no puede, podríamos preguntarnos: ¿Qué ha hecho que tal situación se mantenga? ¿Será que evita la ocurrencia de algo peor? ¿Si la persona dejara de realizar la acción indeseable, pasaría algo terrible para ella? Si dejara de experimentar aquello tan 'negativo', ¿algo aún más terrible se presentaría? O ¿quizá existen algunas 'ganancias secundarias' que promueven que la situación se mantenga? El ejemplo típico de esto es la persona que desea ponerse a dieta y no lo logra. Un trabajo fenomenológico implicaría preguntarnos conjuntamente:

"¿Qué hace importante que sigamos comiendo?"... Aunque la respuesta podría parecer obvia "para mantenernos con vida", podríamos mantenernos haciendo la misma pregunta una y otra vez, ya que probablemente encontraríamos muchas más respuestas que nos revelen aspectos de la cosmovisión y experiencia de nuestro consultante.

5. ATREVERSE A REALIZAR PREGUNTAS QUE PAREZCAN 'BOBAS'

El punto anterior nos muestra otra implicación del trabajo Fenomenológico-Existencial: la importancia de *atrevernos a realizar preguntas cuya respuesta podría parecer demasiado lógica o evidente*. El practicante fenomenológico no teme darse permiso de ser o parecer 'bobo' con frecuencia, de hacer preguntas que parecerían 'infantiles' o 'inocentes' -lo que no es lo mismo que ignorantes-. Ésta es otra forma de hablar de la *actitud fenomenológica del 'no-saber'* (Spinelli, 2015), la cual no significa que estemos vacíos de conocimientos o ideas" como ya hemos visto anteriormente, sino que podemos acercarnos con humildad a la narración y al proceso que experimenta nuestro

consultante, reconociendo que el/ella tiene más claridad que nosotros, pero que ni siquiera juntos podemos alcanzar a conocer todas las posibilidades, ni mucho menos una perspectiva completa, total y absoluta de nada.

6. RECONOCER NUESTRA INCAPACIDAD PARA RENUNCIAR A NUESTRAS PREFERENCIAS

Una implicación más, consiste en que la Fenomenología-Existencial nos invita a mantener siempre la disponibilidad para reconocer que tenemos ideas, teorías, interpretaciones, creencias, juicios y preferencias; con respecto a cada una de las situaciones que la persona nos narra, e incluso hacia lo que ocurre momento a momento durante nuestro encuentro. *No podemos ser 'neutros'*, siempre tenemos algún tipo de inclinación. Vivimos en un "Mundo Interpretado" (Spinelli, 2007), y no podemos evitar interpretar nuestra existencia y todo aquello con lo que nos relacionamos. *Existir humanamente, es interpretar.*

La fenomenología existencial y hermenéutica que practicamos en la *Escuela Mexicana de Análisis y Terapia Existencial* nos propone no sólo reconocer nuestras inclinaciones e interpretaciones, sino estar atentos a ellas para, en

caso de resultar apropiado (aunque lo apropiado o no, es ya una interpretación también), poder compartirlas como una perspectiva más, como posibilidades entre muchas otras; una versión que no intenta proponerse como LA VERDAD, sino apenas como una variedad, diferente, ante la cual podemos explorar si nuestro consultante tiende a someterse, rebelarse, oponerse, resistirse, o enriquecerse; y analizar qué y cómo realiza lo anterior.

Esta es una de las formas de practicar la *horizontalización* fenomenológica que nos propone reconocer que las diferentes perspectivas pueden, al menos inicialmente, tener igual valor y por tanto merecen ser consideradas (Spinelli, 2007). En caso de que hubiera algo que nos impidiera relacionarnos con todas las perspectivas por igual y, por consiguiente, mostráramos la tendencia -terapeuta, consultante, o ambos- a darle mayor o menor valor o atención a alguna de las perspectivas que analizamos, el establecimiento de dicha jerarquía sería también digno de ser sometido a exploración y análisis.

7. DISPONIBILIDAD PARA MOSTRAR NUESTRAS DUDAS E INCOMPRESIONES

Una última posible implicación que me viene a la mente en este momento –ya que seguramente hay muchas más, pero me parece que con las que tenemos hasta ahora son suficientes para realizar una especie de (auto)supervisión de cuán fenomenológico-existencial está siendo nuestro trabajo–, consiste en la disponibilidad de ofrecer a nuestros consultantes *nuestro interés y nuestras dudas acerca de lo que experimentan* y nos narran, nuestro desconocimiento del contexto donde los eventos han tenido lugar, y nuestra ignorancia sobre su experiencia. Recuerdo que durante mis estudios universitarios, nos reuníamos junto con mis compañeras en pequeños grupos para estudiar para los exámenes. Solíamos distribuirnos los temas y, por turnos, intentábamos explicar a los demás el tema que le correspondía a cada quien. Me asombraba como, gracias a las dudas y preguntas de los demás, no sólo quienes escuchaban aprendían la temática, sino que quien lo explicaba aprendía enormemente sobre el tema que se encontraba explicando. Del mismo modo, como terapeutas que nos apoyamos en la Fenomenología-Existencial, promovemos que nuestros consultantes describan su situación de la manera más precisa y

específica que les sea posible, para que nos enseñen sobre sí mismos(as), y ofrecemos nuestro desconocimiento e interés para facilitar que, a través de responder a nuestras preguntas, y al enseñarnos sobre su experiencia, nuestros(as) consultantes aprendan más sobre sí mismos(as).

8. ASUMIR LA ACTITUD DEL NO SABER

En mi experiencia como docente-formador de terapeutas, me encuentro constantemente en búsqueda de formas ‘atractivas’ y simples de explicar a mis alumnos(as) las implicaciones anteriores. A continuación, a manera de cierre de las anteriores reflexiones presento una especie de ‘resumen’ que me ha resultado útil en sentido didáctico.

Si nos aproximamos a la situación terapéutica desde una cosmovisión y actitud fenomenológica-existencial-hermenéutica (de nuevo –permítaseme insistir–, desde el entendimiento que de estas tiene la perspectiva de la *Escuela Mexicana de Análisis y Terapia Existencial*), somos invitados a asumir una posición humilde frente al otro y frente al conocimiento de la ‘verdad’. Se nos invita a reconocer que:

a) *No podemos conocer* toda la verdad, ni pasada, ni presente, mucho menos futura; nuestro conocimiento y comprensión es siempre parcial. Esta incapacidad surge directamente de aceptar que la experiencia es o está, siempre en movimiento.

Pensar las experiencias en constante cambio y transformación, nos invita a considerar que, incluso si lográramos conocer una experiencia por completo, esto no sería suficiente ya que, al momento siguiente, seguramente no será exactamente la misma que en el momento anterior. Algo aun así mínimo se habrá transformado, por el simple hecho de narrarla.

b) *No podemos nombrar* de manera exacta ni definitiva ninguna situación o experiencia ya que, como mencionamos anteriormente, no es posible conocerla por completo ni de manera definitiva. Lo que nos invita a no confiar demasiado en las categorías diagnósticas.

c) *No podemos comprender* la experiencia del otro de manera absoluta, ya que ni siquiera podemos ser capaces de comprender absolutamente nuestras propias experiencias. Esto nos convoca a contemplar que siempre hay un importante cantidad de *misterio* en toda experiencia humana.

d) *No podemos conocer cual debe ser la dirección a seguir*, la respuesta a todas nuestras interrogantes, la solución de todos nuestros problemas, o la mejor alternativa para comprometernos con ella. Es por ello que, como terapeutas existenciales, no

podemos dirigir la experiencia del consultante hacia meta alguna, trazada a priori; aun si ésta parece deseable o recomendable.

e) *Seguramente habrán muchos momentos en que las ideas mencionadas anteriormente (a,b,c,d) se nos olviden*, por lo que conviene asumir una disciplina modesta que nos recuerde constantemente que estamos viendo al mundo, a las personas y a las situaciones que se nos plantean, siempre y sólo desde nuestros propios ojos.

Esta invitación podría resumirse aún más simplemente con la propuesta de acercarnos a la realidad que nuestro consultante nos plantea desde una *actitud de no-saber*.

Es importante recordar que esta actitud no es equivalente a la ignorancia, ni a un trabajo meramente improvisado, ni a una búsqueda de soluciones rápidas o que rechacen la importancia de los distintos saberes existentes, ni a nada por el estilo. Tampoco significa que el terapeuta no se encuentre lo suficientemente entrenado en la metodología propia de la terapia. Por lo contrario, lograr buenos niveles de dicha actitud suele requerir de varios años de entrenamiento, supervisión y práctica; acompañados de lecturas y reflexiones filosóficas disciplinadas sobre lo que significa la existencia y la experiencia desde una posición que contemple la situación y el contexto inter-

relacional. Tal actitud significa que el terapeuta reconoce que, todos sus estudios y conocimientos sobre la existencia o sobre las problemáticas humanas, *no le son suficientes* para comprender lo que su consultante experimenta. Que sin importar cuanto haya leído o estudiado, o cuanta práctica tenga trabajando terapéuticamente con situaciones semejantes a las que experimenta su paciente, todos sus saberes y experiencias *no le alcanzan* para saber qué recomendarle, o qué es lo que más le conviene hacer con su vida.

En palabras de Loewenthal y Cayne (2011):

La Fenomenología provee un método para continuamente re-explorar la experiencia humana, con la intención de mantener su aspecto inestable, ambiguo, temporal y contextual. Junto al existencialismo, la fenomenología revela la importancia del significado como una forma de comprender la experiencia, mientras que se reconoce a sí misma como una comprensión incompleta. (Cayne & Loewenthal, 2011, p. 39).

Algunos aspectos de nuestra experiencia se resisten al saber, y podemos preferir permanecer ciegos a la forma en que cada saber es incompleto, así como al hecho de que algunos aspectos de la

experiencia se resisten al saber, y permanecen no cognoscibles. (Cayne & Loewenthal, 2011, pp. 51, 52).

La actitud fenomenológica se asemeja a lo que suele caracterizarse como un *espíritu socrático*, a una postura ante la existencia que reconoce que: “yo sólo sé que nada sé”; o como también podría decir: “entre más sé, menos sé”. El conocimiento tiene una relación con la verdad, como la relación entre el radio de un círculo y su circunferencia. En la medida en que las dimensiones del radio/conocimiento se incrementan, las dimensiones de la circunferencia/verdad se amplían exponencialmente.

Evidentemente, la actitud fenomenológica-existencial del ‘No-Saber’, es una forma de referirnos al intento fenomenológico de aceptar que nuestra actitud natural nos impide ver ‘las cosas mismas’, tal y como son. Husserl (considerado el padre del movimiento fenomenológico) deseaba encontrar una vía para acercarse a un conocimiento ‘más puro y directo’ de ‘la cosa misma’; sin embargo, para la fenomenología-existencial, es muy importante notar que estamos tan profundamente entrelazados con el mundo, que resulta imposible encontrarnos con las ‘cosas mismas’. Lo que si

podemos hacer es reconocer que, ante cada percepción, estamos tan involucrados con nuestra actitud natural que *realmente no-sabemos ni podemos saber* qué es la cosa en sí. Quizá si nos atrevemos a soltar, aunque sea parcial y temporalmente nuestras certezas y nuestra intensa necesidad por saber, podremos estar más abiertos ante el asombro que provoca el misterio de la existencia.

REFERÊNCIAS

CAYNE, J., & LOEWENTHAL, D. Post-Phenomenology and the between as unknown. En D. Loewenthal, *Post-Existentialism and the Psychological*

Therapies (págs. 31-52). London: Karnac, 2011.

MARTÍNEZ, R. Y. A. *Terapia Existencial. Teoría y práctica relacional para un mundo post-Cartesiano*. México: Círculo de Estudios en Terapia Existencial, 2012.

MARTÍNEZ, R. Y. A. *Filosofía Existencial para Terapeutas y uno que otro curioso*. México: LAG, 2008.

SPINELLI, E. *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology*. London: Sage, 2007.

SPINELLI, E. *Practising Existential Therapy: The Relational World*. London: SAGE, 2015.

Submetido: 29 de maio 2017

Aceito: 22 de junho 2017

Existência, liberdade e possibilidade: considerações sobre a crítica ao determinismo em Sartre²⁵²

*Existence, freedom and possibility:
considerations on the critique of determinism in Sartre*

Dra. Magdalena Mendonça²⁵³
USP

RESUMO

A partir das noções de *liberdade, situação e responsabilidade* e suas relações, apresentada nos textos sartrianos aqui escolhidos – a saber: *O existencialismo é um humanismo* e *O ser e o nada* –, objetiva-se destacar a crítica à doutrina do livre-arbítrio, própria do pensar cristão, que acarreta a recusa do pensar determinista em Sartre a respeito das ações e condutas humanas, sobretudo no destaque que o filósofo confere aos termos *situação* e *contingência*, vinculadas à sua compreensão de liberdade. Trata-se de sinalizar, na ênfase *do valorar* singular enquanto compreendido como próprio do humano, a sua consequência: a recusa do caráter transcendente das ideias de bem e mal, virtude ou vício, que não deixam de apontar para uma concepção ética na visão sartriana da existência humana e do modo de agir e posicionar-se no mundo. Em síntese, a motivação maior se volta para a reelaboração da moral para além do pensar cristão, que acentua a implicação do sujeito no seu fazer-se, a sua responsabilidade em relação aos acontecimentos e projetos que eliminam a passividade e a indiferença na ação e no posicionamento do *para-si* no mundo, que a ele se apresenta e nele ele se revela.

PALAVRAS CHAVE

²⁵² Este artigo resultou dos seminários da filosofia Contemporânea ministrado em 2017/1 no Departamento de Filosofia da USP. Devo muito aos alunos que cursaram este seminário uma vez que essa versão mais sistematizada surgiu dos debates temáticos em sala de aula.

²⁵³ E-mail: salubalena@gmail.com

Liberdade; Responsabilidade; Contingência; Valorar; Acontecimento; Implicação.

ABSTRACT

This article takes the concepts of *freedom, situation and responsibility* as presented in the texts *Existentialism is a Humanism* and *Being and Nothingness*, by Jean Paul Sartre, to highlight how the author criticizes christianity's views on free will, refusing deterministic thinking about the human actions and conduct. This criticism appears especially in the emphasis the philosopher gives to the terms *situation* and *contingency*, which are both associated to his understanding of freedom. By emphasizing the uniqueness as something intrinsically human, he refuses the transcendent nature of the ideas of good and evil, virtue and vice, and points out to an ethical conception of human existence. In this concept of individual freedom, the main motivation turns to the reworking of morality beyond the Christian thinking, which emphasizes the implication of the individual, its responsibility for the outcome of his own actions, which eliminates passivity, and indifference since the individual can choose how to act in the world that stands before him or her.

KEYWORDS

Freedom; Responsibility; Contingency; Valuing; Event; Implication.

INTRODUÇÃO

A questão sobre a necessidade/liberdade ocupou e ainda ocupa lugar central no debate da filosofia. Os adeptos do determinismo negam a possibilidade da liberdade, alegando a determinação total no campo da conduta humana. Os filiados ao pensamento cristão tentam salvar a liberdade por meio do princípio da razão autônoma, capaz de inibir a esfera passional, valendo-se da figura de uma divindade soberana que, em sua vontade perfeita, elaborou um plano prévio para as criaturas por ela criadas. É nesse contexto que, por meio da doutrina do livre-arbítrio, se inocenta Deus da

existência do mal, e o livre-arbítrio surge como poder autônomo da razão soberana, capaz de coagir a vontade, valendo-se do bom senso e, assim, seguir o reto caminho em direção a um fim previamente estabelecido no seu existir. É desse modo que se advoga a estabilidade do ser do existente.

Na ciência moderna, o princípio da ordem imutável, na esfera natural, confere legitimidade à razão experimental. Na esfera do agir humano, o postulado da criação divina e o argumento do desígnio, como também o princípio cristão da imortalidade, fazem da felicidade e da virtude metas a atingir, e o Bem passa a ser compreendido como algo que se inscreve no real podendo, pois, ser captado pela razão. A ele, o homem

deve se submeter e amar incondicionalmente, na busca da beatitude e da salvação em outra vida futura.

2. A QUERELA SOBRE NECESSIDADE E LIBERDADE: A RAZÃO CATIVA

A partir dessa breve contextualização, torna-se possível compreender como a querela entre *a necessidade e a liberdade*, desde a Antiguidade, passando pelo século XVII, comparece em tempos modernos, na estratégia de erigir a moral como força coercitiva, tendo como papel maior a normatização da conduta. Como afirma Sartre (2001, p. 535): “O objetivo da moral foi, por longo tempo, o de prover o homem com o meio de ser”.

Seguindo uma trilha oposta à de Locke, adepto do cartesianismo, Hume, nos *Diálogos da Religião Natural*, questiona a representação teísta da divindade e, assim, subverte a pressuposição teológica de um domínio sobrenatural no universo natural, ou seja, subverte o princípio teológico da primazia da noção de necessidade, tanto na esfera dos fenômenos como no campo da conduta humana. Hume confere destaque, em seus escritos, à ideia de descontínuo, casual e imprevisível no que se refere aos

fenômenos e às ações humanas. Basta retomarmos a sua célebre crítica à noção de causalidade e a sua teoria da crença, para compreender que, em pleno século XVIII, o filósofo escocês faz a diferença do Século das Luzes, quando limita a razão experimental e questiona a objetividade de questões de fato. No texto dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, é enfático:

Se alguém fizesse abstração de tudo o que sabe ou viu, seria em absoluto incapaz de decidir, simplesmente a partir de suas próprias idéias, qual o cenário que o universo deveria exibir, ou de dar preferência a uma situação ou estado de coisas entre outros[...]. Todas as fantasias de sua imaginação estariam em pé de igualdade e ele não seria capaz de oferecer qualquer razão imparcial para aderir a uma idéia ou sistema e rejeitar outros que são igualmente possíveis. (HUME, 1993, p. 47).

Como bem adverte Cassirer (1966, p. 56), na *Filosofia do Iluminismo*, no século XVIII, “[...] o ceticismo de Hume[...] efetivamente se reveste de uma forma fundamentalmente diferente da problemática” do século XVII.

Apresentar a causalidade como uma relação extrínseca aos

próprios termos que resulta da força das impressões descontínuas, destituídas de qualquer domínio da vontade ou razão, significa a denúncia do não fundamento cognitivo da relação causal. O alvo da crítica é a noção cartesiana de causa e da autonomia da razão que é questionada nos juízos causais, uma vez que se baseiam na crença e no hábito, que são descritos como impressões fortes e vivazes de sentir, perceber acontecimentos. Como afirma no *Tratado da Natureza Humana*: “Se a crença, portanto, fosse um simples pensamento, independente de uma maneira de concepção ou adição de uma força e vivacidade, ela necessariamente destruiria a si mesma” (HUME, 1975, p. 184).

Tanto o que vem a ser percebido como *dado factual* quanto o sujeito que o percebe são colocados em xeque na questão da conexão causal. Daí resulta não haver razão para se falar em deliberação ou autonomia da razão. O que se nota, na crítica humiana da causalidade, é uma *razão cativa*, jamais autônoma e soberana. A morte da filosofia do sujeito já é prenunciada em Hume antes dos chamados “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud.

A “crise da razão” diagnosticada na filosofia contemporânea se apresenta em Sartre, por exemplo, na ênfase que ele confere ao *valorar* na esfera da

ação, que implica tomada de *decisão* ante os acontecimentos que serão dotados de sentidos e *significações*.

O que mais nos chama atenção em Sartre é seu combate ao conformismo, seu repúdio à dita neutralidade, na sua abordagem sobre a liberdade e aversão ao essencialismo na moral. Nessa perspectiva, servindo-nos de quem o conheceu, Gerard Lebrun (1986, p. 126) observa que Sartre “traumatizava os ‘humanistas’ e chocava os conformistas”.

Não se trata de idolatrar o *homo rationalis* em relação aos demais seres, mas, sim de ressaltar que no decidir, no fazer escolhas, é a presença do humano que se revela: a criação de sentidos, então, denota na valoração *a implicação* da razão.

3. A CONDENAÇÃO À LIBERDADE: EXISTÊNCIA E RESPONSABILIDADE

Após sua monumental obra *O Ser e o Nada*, publicada em 1943, mas iniciada em 1939, Sartre se incumbe da tarefa de elucidar os pontos cardeais da filosofia existencial ateia no pequeno texto conferência intitulado *O Existencialismo é um Humanismo*, de 1946. Ao se deter na apresentação da sua compreensão de homem, o filósofo é sucinto, sem deixar de ser claro e contundente, ao afirmar que

“o homem é livre, o homem é liberdade” (SARTRE, 1987, p. 9). Logo em seguida, adverte: se Deus não existe, “o homem está condenado a ser livre”. E esclarece: “Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado ao mundo, é responsável por tudo o que faz”. (SARTRE, 1987, p. 9). Em resumo, pode-se elucidar o sentido do termo *condenação*: o homem não pode deixar de ser livre, “ele tem um futuro a construir, um futuro virgem que o espera” (SARTRE, 1987, p. 9). Por isso, “O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo” (SARTRE, 1987, p. 6.)

Do dito acima, seria um grande equívoco rotular o nosso filósofo de apologista do livre-arbítrio ou, ainda, reduzir o humanismo da sua filosofia existencial como a exaltação da dignidade do homem via a liberdade da razão. Segundo ele, “[...] a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior” (SARTRE, 2001, p. 535). O próprio filósofo não dá brechas a interpretações sobrenaturais da razão humana quando apresenta a liberdade associada à situação: “não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade” (SARTRE, 2001, p. 602).

Compreende-se, então, que a liberdade é relacionada a uma situação concreta e essa à potencialidade da liberdade em ato. Isso explica a razão pela qual, em Sartre, a liberdade é condição, envolve *contingência*. Não há como falar de liberdade sem falar em situação e vice-versa.

Sartre também afirma que a sua filosofia tem como maior mérito apresentar uma *possibilidade* de escolha para o homem. Se a *liberdade* anda lado a lado coma *situação*, pode-se dizer que, no mundo humano, o existir comporta *possibilidades*. Nem o passado nem o presente me determinam, uma vez que o meu existir me lança para um futuro ainda porvir. Como destaca Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 145): “minha escolha atual não garante minha conduta futura”. Em um mundo onde só há homens, as escolhas se situam no reino do possível. Como afirma Yasbek (2005, p. 142):

Não há futuro previsível e nem ao menos algumas cartas marcadas de antemão. Há, isso sim, o *movimento* através do qual o SER do homem faz-se isso ou aquilo - escolhas que, por seu turno, são feitas a partir de certas situações, jamais encerradas em algum tipo de determinismo.

Sem Deus, o *bem e o mal* não podem mais ser compreendidos

como *entidades objetivas* inscritas no real. Assim, é o homem que, ao afirmar um *valor*, confere *sentido* a tudo que está a sua volta. Se não se encontra em nenhum lugar a predefinição do bem em si, algo se tornará benéfico à medida que se apresentar, de modo peculiar para cada homem, como útil ou agradável. Assim, uma ação é passível de se apresentar como boa ou como má. Ambas as *significações* são *possíveis*, uma vez que só dependem do *sentido* que se atribui a elas. Disso se compreende que *valores*, num *horizonte de possibilidades*, nem sequer existem como universais, mas se pretendem enquanto tal: “[...] a universalidade provém tanto da afirmação de um único valor quanto da negação de todos os outros. Eis porque o caráter categórico de minha escolha que deriva, no entanto, muito mais da instituição do que da aceitação de um critério” (SILVA, 2004, p. 145). Criar um valor, fazer uma escolha implica também apresentar aceitação e recusa.

O imperativo categórico tira sua força moral da sua contingência [...]. Ele torna-se absolutamente impositivo ao ser radicalmente escolhido. Sua necessidade provém da sua gratuidade. Mas é a força dessa contingência necessária que me leva a julgá-lo impositivo a todos e que faz dele, para mim, algo que deveria ser

imediatamente válido para todos. (SILVA, 2004, p. 147).

Ao se deparar com a *pluralidade dos possíveis* modos de existência e conduta é que a *responsabilidade* da eleição torna-se um peso que vem acompanhado de *angústia* e *ansiedade*. Comenta Silva (2004, p. 151): “Estou abandonado no mundo; não no sentido de uma ‘tábua que flutua sobre a água’, isto é, passivo e inerte, mas como inevitavelmente comprometido.”

Sartre apresenta um exemplo que esclarece a questão do compromisso, implicação, responsabilidade e solidão no decidir. Quando um chefe militar assume a responsabilidade de uma ofensiva, *sem a garantia de seus resultados*, ele *escolhe sozinho*, sem ter em que se apoiar, quanto à ida de homens ao combate. É a partir da tomada de decisão que advém a angústia; ora, essa se explica pela sua responsabilidade direta com a vida dos homens que com ele estão engajados no combate e podem perder *ou não* as suas vidas. O peso advém da *gama dos possíveis resultados* que, de antemão, são imprevisíveis. Uma vez, porém, que ele decide, exclui outras possíveis ações.

Uma situação não é escolhida por nós, o que só a nós cabe é não deixar de eleger uma ação em face dela:

[...] devemos concluir que é fugindo de uma situação rumo à nossa possibilidade de modificá-la que organizamos esta situação em complexos de motivos e móbeis. A nadificação pela qual tomamos distância com relação à situação se identifica ao ek-stase pelo qual nos projetamos rumo a uma modificação desta situação. (SARTRE, 2001, p. 541).

Poder ensaiar uma mudança possível da situação, em ato, é o que exprime a liberdade. É justamente no *movimento* de mudança, de nadificação que “[...] o *Para-si* escapa de seu ser como de sua essência” (SARTRE, 2001, p. 543). Enfim, o *para-si* está condenado a existir para além de si, de uma essência, e ultrapassando móbeis e motivos do ato, ele está “condenado a ser livre” (SARTRE, 2001, p. 543). Não se trata de um passado e um presente que determinam o que sou, mas, reintegrando passado e presente, tenho à minha frente um porvir, um caminho sempre aberto a seguir.

Não há conduta sem decisão, e não há decisão que o próprio sujeito não tenha que tomar, por mais exterior que se queira pôr em relação a uma dada situação ou acontecimento. Como o acontecimento é sempre, para mim, inseparável do sentido que lhe atribuo, nunca estou

propriamente exterior a ele (SILVA, 2004, p. 152).

O *ser-em-si*, “o ser que é o que é não poderia ser livre” (SARTRE, 2001, p. 545). A liberdade, como explica Sartre (2001, p. 545), “[...] obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser”.

O êxito não é o que conta na liberdade. O exercício da liberdade só se realiza em um contexto determinado. Sou livre não porque posso obter o que bem quero, mas porque existo em um mundo resistente à liberdade, no qual me situo e posso fazer frente a ele. Trata-se de caminhar, apesar das pedras que venham a aparecer no percurso. Eximir-se de percorrer uma rota possível entre tantas outras é o que não nos é permitido como possível. Aí reside a recusa do imobilismo em nome de uma prática engajada. Não há lugar para um pessimismo, um convite à inação, ou o *l'aisez faire*.

Os fatos, em si, não interditam a liberdade, uma vez que o coeficiente da adversidade se apresenta, seja como favorável, resistente ou mesmo indiferente, a partir do *fim* que se *projeta* e do sentido que *se atribui* livremente às coisas que nos cercam. Eis aí o referencial humano no intuito de conferir *valor, sentido*, às ocorrências no mundo por parte do *para-si*. Ao sair de bicicleta para encontrar um

amigo que está para embarcar de trem e, de repente, começa a chover, diante da estrada enlameada, concluo que não chegarei a tempo e retorno para casa. O que me levou a desistir foi a chuva? Não. Só a partir do *projeto* de encontrar “Pedro antes do seu embarque” foi que a chuva limitou o ato de não mais ir ao seu encontro. Se estivesse a fazer um passeio de bicicleta e começasse a chover, poderia sair da bicicleta e começar a caminhar sem pressa. Enquanto a chuva aparece, em uma situação, como um forte obstáculo, já em outra se apresenta indiferente. Em cada situação, apresenta-se um projeto distinto.

Decido escalar um rochedo e, fracasso. O conceber o rochedo como algo escalável, ou seja, um projeto, ou seja, a projeção de um fim: escalá-lo. Logo, o rochedo se apresenta como um obstáculo ou não a partir do projeto estabelecido. Em outras palavras, o rochedo se apresenta como favorável ou não, a partir do que projeto. Estabeleço um sentido ao rochedo: ser escalado. Nota-se que o grau de resistência do rochedo só se apresenta ao ser integrado ao meu projeto de escalá-lo. Se pretendo subir às alturas a fim de contemplar uma bela vista, o mesmo rochedo se apresenta como favorável, mas se apresentará como um transtorno se tenho como projeto construir, através dele, uma ferrovia.

O coeficiente de adversidade do rochedo se altera a partir de distintos *projetos* e *sentidos* que a ele são atribuídos. No mundo do existente, é possível encontrar resistências e obstáculos que ele não criou. No entanto, as “resistências” e os “obstáculos” são dotados de fins e sentidos livremente criados pelo existente.

4. LIBERDADE E PROJETO: RISCO DE EXISTIR

A fim de elucidar a relação entre liberdade e projeto existencial, como centrais na crítica ao determinismo, Sartre exemplifica uma situação limite, uma escolha e a possibilidade, a partir de relato de um amigo, um jesuíta conhecido nos tempos de sua prisão. Trata-se de um jovem que estudou em colégio religioso com o auxílio de uma bolsa, após a morte de seu pai. Sempre lembravam ser um aluno bolsista e, nesse colégio, perdera muitas distinções honoríficas. Aos dezoito anos, o jovem fracassou em uma aventura amorosa e, aos vinte e dois, não obteve sucesso em sua preparação militar. Esta foi a gota d’água que fez transbordar o jarro: o rapaz ingressou na ordem religiosa alegando serem as suas experiências “sinais” de que não nascera para os triunfos do mundo

e que só os triunfos da fé, santidade, estariam a seu alcance.

Analisando o caso descrito, Sartre indaga: “Seria possível deduzir outra coisa dessa série de insucessos?” E pondera: “por exemplo, seria melhor se ele fosse carpinteiro ou revolucionário?” E conclui: é ele (o colega jesuíta) quem “carrega a total responsabilidade da decifração do sinal” (SARTRE, 1987, p. 12). A afirmação implica que “cada uma das escolhas deve ser escolhida livremente a partir de uma gama infinita de escolhas possíveis”, avalia Yasbek (2005, p. 142). Em outra passagem, Sartre (1987, p. 12) esclarece: “Só podemos contar com o que depende de nossa ‘vontade’ ou com o conjunto de probabilidades que tornam a nossa ação possível”. Não parece nada desrazoável afirmar que a liberdade não se dissocia do possível, da condição, situação, contingência. Eis o fim do determinismo teológico e da doutrina do livre-arbítrio em um só golpe

Falar de liberdade é falar de situação, *condição*, *possibilidades* que não estão sob o nosso controle, mas passíveis de escolha, significação. O que é digno de nota na crítica sartriana do determinismo, a nosso ver, é a centralidade da noção de *possibilidade* no valorar, decidir, que nos leva a pensar *que liberdade e existência* implicam *risco*, que se

corre no se aventurar na experiência do viver humano. Silva (2004, p. 153) adverte: “No domínio da existência, só haveria o accidental se houvesse o necessário, mas o domínio da existência é contingente enquanto tal; toda contingência é humana, portanto minha, internamente relacionada comigo”. Ora, talvez seja possível afirmar que abstrair o ateísmo na abordagem sartriana da liberdade significa não compreender a sua repulsa pelo determinismo teológico e pela doutrina do livre-arbítrio.

Foi o próprio Sartre quem advertiu no texto *O Existencialismo é um Humanismo* (1987, p. 9): “[...] é extremamente incômodo que Deus não exista, pois junto com ele desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu inteligível”. O existencialismo ateu de Sartre não se ocupa da prova ou não da inexistência de Deus, como acontece nas *Meditações* de Descartes. É o que o existencialista francês explicita:

O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria em demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse, nada mudaria. [...]. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o de sua

existência; é preciso o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Neste sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação (SARTRE, 1987, p. 2).

Compreende-se, então, que é justamente na ausência do princípio da existência do grande arquiteto que Sartre dilui a tábua de valores transcendentais e que se quer absoluta. Do dito, implica que cabe ao homem exercer o papel de *legislador* de normas sociais, regras, criadas, mas com validade para todos, como exemplo de uma ação ética possível. Como ilustra Sartre, se sou operário e me inscrevo num partido católico, e não num partido comunista, estou a erigir a resignação como solução mais adequada ao homem (SARTRE, 1987, p. 7). Criar uma *imagem de homem* significa apresentar uma ação como *moralmente possível*. Daí advém o fato de que, pode-se ver que a isenção é impossível no mundo dos homens. Há que se posicionar com positividade ante os valores criados, assumi-los enquanto valorar singular, decisão de adoção e ao mesmo tempo de recusa. Não há possibilidade de isenção ante o valorar particular e o desejar torná-lo universal: “Nesse sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem, porém, ela não é dada, ela é

permanentemente construída” (SARTRE, 1987, p. 16).

A estrutura da máxima da liberdade torna-se um imperativo: ou me resigno e, assim, desejo resignar-me por todos os homens, ou me rebelo contra o poder institucionalizado e elejo a resistência como legítima moralmente para todos os homens. Sartre não agrada a muitos que, no fundo, apregoam que “não se deve lutar contra a força” (SARTRE, 1987, p. 4). Ao considerar que o existir implica *estar-no-mundo* concreto e nele *posicionar-se*, ou seja, ocupar um lugar, pode-se afirmar que, a partir do modo como nos deparamos com fatos naturais, sociais, políticos é que se apresenta a *possibilidade* do exercício da liberdade.

A liberdade se liga à *facticidade*. Ao nascermos, já fazemos parte de uma nação, uma época histórica, uma família, um regime político, etc., que não são escolhidos por nós e se apresentam como uma *facticidade*, uma vez que nos é imposta e não podemos evitar. O mundo real apresenta obstáculos que exigem de nós uma *ação de resistência*. Mas até que ponto a ação se torna possível? Os fatos naturais ou sociais e políticos coíbem a liberdade? Levando em conta que a liberdade não se reduz ao *poder de querer*, mas de *fazer*, de *eleger* entre *possíveis*, percebe-se que a obtenção ou não de um fim

almejado não é relevante. Eis que desponta uma resposta plausível: não deixe de agir, crie, invente, resista, busque a superação do fato, *datum*, ressignifique-o, enfim, “faça o melhor que puder”. A máxima do agir sem esperanças significa cortar pela raiz o ideal em nome do real. Logo, nada há de pessimismo, mas o que se apresenta é uma forma de lucidez plausível.

Existir no criar-se sem cessar, como na arte, é modelar uma forma possível de existência compreendida como um *ir sendo* sem jamais sê-lo, o que nos leva a pensar em *movimento* incessante de vir-a-ser, avesso ao ser. Em-si, compreendido como completude. Isso posto, percebe-se que o existencialismo ateu nada tem a ver com o quietismo ou conformismo, ou mesmo a desesperança. Aliás, inventar um determinismo como justificativa para desculpas é a expressão maior da *má-fé*, estratégia humana de fugir de sua responsabilidade de existir, fazer-se, escolher, assumir suas valorações e até desumanidades. Sartre não deixa de reiterar, em seus textos, que o sentido e a possibilidade da vida surgem com o homem. É por ele que a criação e a invenção se efetivam no mundo concreto, seja na arte, seja na moral, pois, segundo o pensador, a convergência entre ambas as esferas

consiste na *potência criativa* em *exercício*.

A liberdade situada e em condição específica é o fundamento maior da existência humana. Em que tal liberdade se baseia? Na indeterminação do *estar-no-mundo*. Eis o lado assustador da ética de Sartre, dirão os adeptos da ontologia teológica, mas é provável que outros, avessos ao determinismo, dirão: eis o lado promissor do existencialismo ateu, eis o lado do humano no existencialismo de Sartre: agir ao invés de acomodar-se. Como bem explica Silva (2004, p. 145):

A liberdade não me define [...] ela me expõe às diferentes definições possíveis que posso assumir para mim mesmo, pois em cada ato e em cada escolha, defino-me sem poder fazê-lo definitivamente, pois não há ninguém, nem mesmo eu, para corroborar minhas escolhas.

Eis, em linhas gerais, a proposta sartriana: uma *moral da ação* e do *engajamento* (SARTRE, 1987, p. 15), que não se confunde com a apologia da liberdade da razão como expressão da dignidade do homem. Ora, de fato, não se deve esquecer a advertência de Lebrun sobre o existencialismo sartriano: “não tinha nada a ver com o niilismo. [...] dava à prática

um sentido purificado” (LEBRUN, 1983, p. 127).

Em tempos temerosos, a ética, a ação, a *inquiétude* de tentar fugir do *indesejável*, a liberdade possível de uma vida humana demasiadamente humana e o compromisso não parecem soar como uma *filosofia da contemplação*, muito menos uma utopia no sentido trivial que se confere ao termo como ideal irrealizável, em que a face da submissão ao poder instituído transfigura um existir razoavelmente autêntico e ainda lúcido, que aposta na possibilidade de alterar mesmo o que se pretende como natural, imutável. Ao falar sobre a *dureza do otimismo* no seu existencialismo ateu, Sartre explica que a sua marca maior consiste na recusa a um determinismo orgânico, ou psicológico, que advém da aversão que nutre em relação ao naturalismo. Sartre descreve, em seus textos, a atitude de um covarde e explica que este é responsável por sua covardia. Então, não se nasce covarde nem herói. No caso da covardia, trata-se de uma *construção* mediante *atos*. Ao renunciar ou ceder se cria a covardia. Aqui nos situamos na crítica radical de Sartre ao naturalismo, que deseja afirmar que nascemos covardes ou heróis e assim postular a impossibilidade de mudança ante o que é “natural”. Já o existencialista afirma: “[...] existe sempre, para o covarde, uma

possibilidade de não mais ser covarde, e, para o herói, de deixar de o ser” (SARTRE, 1987, p. 14). Aqui, mais uma vez, o fatalismo é o inimigo, a dita natureza humana um *non sense*. De modo similar, em Simone de Beauvoir, no *Segundo Sexo*, a negação do natural comparece na máxima: “Não se nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2009, p. 9) A recusa do naturalismo é central na *psicanálise existencial* proposta por Sartre, bem como na sua biografia de Flaubert, *L’idiot de La famille*. Eis aí um estudo a se aprofundar.

CONCLUSÃO

Recordando os pontos centrais da nossa abordagem, em um primeiro momento se mostrou que a querela da liberdade/necessidade compareceu no debate filosófico desde a Antiguidade, passando pelo pensar medieval até a idade moderna. Tal controvérsia acabou por estabelecer no mundo natural e humano um ordenamento regido por leis fixas e inflexíveis de ordem sobrenatural que, inclusive, também resultou no determinismo. E, por outro lado, os adeptos da doutrina do livre arbítrio objetivaram erigir a moral como força coercitiva e instrumento de padronização da conduta. Assim, como bem observara Ernest Cassirer, é Hume quem apresenta

uma perspectiva diferente do cenário presente na filosofia experimental do século das Luzes, uma vez que o filósofo escocês, em sua análise da relação causal, desconstrói o princípio de uma conexão necessária, dirigindo, dessa forma, uma crítica radical ao determinismo e também aos adeptos do livre arbítrio. Ora, por meio dessa crítica, Hume identificou nos raciocínios causais a presença da esfera passional e da crença; com isso, ele mostrou a parcialidade da razão, a não concordância entre associações e correlato factual, a ausência de elemento cognitivo nas relações causais que finda por colocar, em xeque, a razão experimental do seu tempo. Em resumo: é a noção substancial de um eu interiorizado e imutável e a objetividade das questões de fato bem como a implicação da percepção com elementos passionais que se desconstrói radicalmente.

Em seguida, buscamos chamar atenção para a crise da razão, na idade contemporânea, a partir do pensamento de Sartre. A empresa crítica do seu existencialismo se apresenta na compreensão do homem como um existir-no-mundo, não transcendente, no sentido de sobrenatural. Em termos sartrianos, cabe ao *Para-si* se fazer, enfrentar obstáculos, isto é, conferir sentido

às coisas que o cercam. Trata-se, ainda, a partir do valorar singular criar a universalidade ao adotar em seu nome e de todos os outros homens uma ação moralmente possível sem deixar de ser categórica. O autor de *O Ser e o Nada* também em sua célebre conferência, *O Existencialismo é um Humanismo*, advogou a tese de que o existencialismo ateu se afasta em muito de uma filosofia pessimista ou da desesperança, uma vez que segundo o filósofo, essa forma de pensar abre possibilidade de escolha e vida para o homem. Afirmar que o homem é livre ou que sua liberdade é *situada* não significa aderir ao determinismo e, muito menos, ao voluntarismo presente na doutrina do livre arbítrio, mas sim afirmar, com positividade, a responsabilidade do homem ao comprometer-se consigo e com os outros em uma *práxis engajada*. O *Para-si* sempre se revela como uma força que o leva para além de si mesmo impedindo-o de se isolar do mundo que o rodeia. É que ele encontra-se só e abandonado na exigência de fazer escolhas. Ele é inteiramente livre para tanto adotar como recusar valores que não se referem mais a um desígnio divino.

É desse modo, reconhece Sartre, que a liberdade traz consigo a angústia, mas não o desespero, ante uma gama infundável de

possibilidades que ao homem se apresentam no processo do fazer-se. Compreende-se então, que, segundo Sartre, o homem não é um juguete ante à facticidade, ou seja, a sua cultura, o seu lugar social, familiar, o regime político que a ele se antecedem e que não resultam, portanto, de sua escolha. No entanto, é no-mundo que o *Para si* irá se posicionar, isto é, no seu valorar criar-se, estabelecer seus fins, não mais previamente estabelecidos. Em função disso, de modo similar a uma obra de arte, o homem se faz, se cria, se reinventa, e não se cristaliza em seu passado ou presente. O homem confere a estes novos valores e sentidos ao se lançar no porvir, quer dizer, na possibilidade de escolha e de vida a ele sempre disponível.

Enfim, o que importa ao existencialista é colocar em questão o naturalismo psicológico, psicofísico que fundam uma prévia determinação no modo de ser e agir do homem. É justamente nessa crítica que Sartre sinaliza a falácia do necessário, natural, no que se refere ao modo singular de ser do *Para-si* que se caracteriza ao modo de não *sê-lo*, no sentido de um *Em-si*, uma totalidade. Existir ao modo de *ir sendo* talvez seja uma adequada chave de leitura que possibilita a compreensão do caráter não contemplativo, e por isso mesmo, otimista do existencialismo ateu de Sartre.

Simone de Beauvoir não hesitou em mostrar como o existencialismo se distancia em muito da *sabedoria das nações*, mas ainda é oportuno averiguar o lugar da contingência em Sartre, como na sua psicanálise existencial, por exemplo.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, S. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Porto-Lisboa: Minotauro.1965.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio do Janeiro: Nova Fronteira. 2009. 2v.
- HUME, D. "Dialogues concerning natural religion". In: _____. *Dialogues and natural history of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LEBRUN, G. "Sartre em seu tempo". In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense,1983. p.125-131.
- SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- SARTRE, J-P. *O idiota da família* (vol. I). Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013
- SARTRE, J-P. *O idiota da família* (vol. II). Tradução de Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Edunesp, 2004.
- SILVA, F. L. "Sartre". In: PECORARO, R. (Org.). *Os filósofos clássicos da filosofia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro:

PUC-Rio, 2009. v.3: De Ortega y Gasset a Vattimo, p.103-125.

YAZBEK, A. C. "A ressonância ética da negação em Sartre: considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le néant*". In: *Cadernos de Ética e Filosofia*

Política, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 141-164, 2005.

Submetido: 27 de julho 2017

Aceito: 06 de agosto 2017

Introdução à noção de sustentação²⁵⁴

Introduction to the notion of lift

Dr. Emmanuel de Saint Aubert²⁵⁵

CNRS, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris

Tradutores: Rafael Barbosa e Lucas Bloc²⁵⁶

²⁵⁴ O título original deste artigo é “Introduction à la notion de portance” e foi originalmente publicado na revista francesa *Archives de Philosophie*, vinculada ao instituto Centre Sèvres de Paris (SAINT AUBERT, E. de., “Introduction à la notion de portance”, *Archives de Philosophie* 2016/2, Tome 79, p. 317-343). A Revista AORISTO agradece a *Revue Archives de Philosophie* pela cessão dos direitos autorais quanto a essa tradução.

²⁵⁵ E-mail: e.dsta@free.fr. Agradeço às diferentes instituições que me permitiram expressar e aprofundar esta reflexão – a começar pela Faculté d’éducation de l’Université Montpellier 2, l’Université Saint-Louis de Bruxelles, l’École française de Daseinsanalyse, le Master de Psychologie Clinique et Psychopathologie du Sportif de l’Université Paul Valéry – Montpellier 3, le Centre Sèvres, l’Université Charles de Prague et les Archives Husserl de Paris. Através e para além das instituições, tenho inúmeras pessoas que gostaria de expressar minha gratidão. Antes de tudo, o grupo de professores especializados que eu tive a chance de conviver desde longos anos, mas também Raphaël Gély et Laurent Van Eynde, Philippe Cabestan, Brigitte Leroy-Viémon e Jeanine Chamond, Antoine Cavalié e Isabelle Bochet, Guy Petitdemange e Laurent Gallois, Benedetta Zaccarello, Dorothée Legrand (Emmanuel de Saint Aubert).

²⁵⁶ E-mail: r.bassobarbosa@gmail.com. Os tradutores observam que a palavra “portance” possui uma respectiva em nossa língua, mas raramente usada. Não querendo criar um neologismo, nós decidimos escolher um termo mais próximo ao sentido dado pelo autor ao conceito de “portance”. Baseando-se nas traduções espanhola e inglesa do termo, também optamos pela palavra sustentação. Esta escolha é também resultado de longa conversa entre nós e o autor do texto. Além disso, destacamos que “sustentar” em nossa língua também pode expressar o gesto de uma mãe que sustenta no colo uma criança, uma pessoa que se autosustenta, o leite materno que sustenta o bebê, ter o seu próprio sustento. Sem falar nas discussões contemporâneas sobre desenvolvimento sustentável, economia sustentável, etc. Assim, ainda que um neologismo “portance” pudesse significar apropriadamente o sentido empregado pelo autor, preferimos usar uma palavra comum de nosso cotidiano que, ao ser aplicada, permite a apresentação de novos sentidos de leitura do próprio cotidiano (NT).

RESUMO

Tentamos aqui introduzir a necessidade, o sentido e as questões antropológicas de uma nova noção de “sustentação”. Esta reflexão procede de um duplo contexto, clínico e filosófico, que interroga a base carnal do desejo. A partir de uma fenomenologia em diálogo com a psicologia, a psicanálise e a filosofia da educação, a noção de sustentação aborda os fundamentos mesmos de nossa abertura ao mundo e ao outro.

PALAVRAS CHAVE

Sustentação; Corpo; Percepção; Fé; Desejo; Fenomenologia; Educação; Psicanálise.

ABSTRACT

We attempt to introduce the necessity, meaning and anthropological issues surrounding a new concept, “lift” [portance]. This thinking stems from both a clinical and philosophical background that explores the carnal (fleshly) foundation of desire. From a phenomenology in dialogue with psychology, psychoanalysis and philosophy of education, the concept of lift addresses the very foundations of our openness to the world and to others.

KEYWORDS

Lift; Body; Perception; Faith; Desire; Phenomenology; Education; Psychoanalysis.

RESUMÉ

Nous tentons ici d'introduire la nécessité, le sens et les enjeux anthropologiques d'une nouvelle notion, la « portance ». Cette réflexion procède d'un double contexte, clinique et philosophique, qui interroge l'assise charnelle du désir. À partir d'une phénoménologie en dialogue avec la psychologie, la psychanalyse et la philosophie de l'éducation, la notion de portance aborde les fondements mêmes de notre ouverture au monde et à autrui.

MOTS-CLÉS

Portance; Corps; Perception; Foi; Désir; Phénoménologie; Éducation; Psychanalyse.

INTRODUÇÃO CONTEXTO CLÍNICO

O presente trabalho faz parte de uma reflexão em curso e de um livro em preparação consagrados à noção de sustentação. Esta reflexão tem como seu solo primeiro um diálogo e um engajamento com diversos profissionais, de diversas áreas, dedicados ao acompanhamento de pessoas com necessidades especiais, ou mesmo com alguma fragilidade – isso quer dizer que dialogamos com “professores especializados”²⁵⁷, psicólogos clínicos, psicoterapeutas e psicanalistas. Os desafios, bem como as implicações, da noção de sustentação, quer sejam antropológicos, clínicos ou educativos, são numerosos e não poderia abordá-los todos aqui. O espaço deste artigo é limitado e minha intenção é contextualizar e introduzir, e não demonstrar ponto por ponto²⁵⁸. Tentarei, na medida

²⁵⁷ NT: no contexto da educação francesa, “professores especializados” diz respeito à profissionais com formação acadêmica (em diversas áreas) e específica designados para trabalhar no acompanhamento de diversas pessoas com necessidades especiais. O terreno de atuação destes profissionais é bem amplo e diverso, tratando-se de profissionais que trabalham com educação formal, ajuda a família, presídios, centros de referência terapêutica, etc.

²⁵⁸ Para um aprofundamento complementar, mais diretamente tético e especulativo, consultar meu artigo: Saint Aubert, E. de. “La

do possível, propor uma terminologia simples, alimentada de metáforas – este registro figural é inevitável e essencial ao tema mesmo, considerando suas próprias dificuldades epistemológicas.

A) PARA ALÉM DO COGNITIVO E DO AFETIVO: IR AOS FUNDAMENTOS DO NOSSO SER-NO-MUNDO

Se, de um lado, as minhas publicações universitárias são consagradas à filosofia e, em particular, à filosofia de Merleau-Ponty, por outro, eu sou engajado na formação de psicólogos clínicos e faz 17 anos que trabalho com a formação de “professores especializados”. Esta era minha atividade plena antes de integrar o CRNS (Centre National de la Recherche Scientifique) e, ainda hoje, permanece como um complemento importante do meu trabalho como pesquisador. O universo desconhecido dos professores que trabalham junto às crianças e adolescentes com grande dificuldade é de uma riqueza humana extraordinária e envolve as diversas realidades institucionais.

chair ouverte à la portance de l'être”, *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 23, 2015, p.165-182.

O termo “dificuldade” é propositalmente vago, uma vez que ele se aplica tanto às fragilidades cognitivas, afetivas e comportamentais, quanto ao campo da doença, que envolve o deficiente físico ou mental²⁵⁹.

A realidade deste campo profissional, frequentemente difícil, nos coloca em discrepância com certo ambiente cognitivista. Estamos em face de um universo humano no qual tentamos compreender suas fragilidades e o disfuncionamento da inteligência, elevada ao mais alto ponto das questões sobre o corpo (do esquema corporal, da imagem do corpo e suas diversas feridas), da confiança (da perda de confiança em outrem, em si, na relação com o mundo, na matéria), da pulsão (que se exprime aqui em totalidade, em suas características conservadoras e fragmentadas) e do desejo, (frequentemente abafado e desencorajado, do desejo de conhecer ao desejo de viver). Um universo que é, por vezes, também uma questão de abandono, de violência e de maus-tratos.

²⁵⁹ Desde as crianças autistas, os jovens com síndrome de Down até aos adultos na prisão, passando pelos adolescentes em conflitos com a lei, pelas crianças hospitalizadas, sem esquecer a Rede de Apoio Especializada aos Alunos em Dificuldade (RASED), para a escola primária, as Seções de Ensino Geral e Profissional Adaptada (SEGPA), para o colégio, entre outros.

Fenômenos que abordamos juntos, de maneira teórica, mas também dentro de diversas situações que colocam à prova os diversos dispositivos mais concretos.

Constatamos, de imediato, os limites da dicotomia habitual entre *cognitivo* e *afetivo* ou, pelo menos, a necessidade de não os tomarmos como categorias estanques, correndo o risco de tornar incompreensíveis as relações irreduzíveis da inteligência com a confiança, com o desejo, ou ainda de reduzi-los a sentimentos fechados e desprovidos de sentido, às dimensões energéticas e não estruturantes, perdendo de vista sua natureza intencional e relacional. Uma das nossas preocupações principais é contribuir para fazer renascer a confiança e o desejo, não primeiramente como emoções, mas como elementos essenciais de nossa unidade pessoal, de nossa abertura ao mundo e de nossa relação com o outro. Somos também rapidamente conduzidos a compreender o quanto as primeiras referências estáveis, os primeiros invariantes encontrados em seu desenvolvimento como seres humanos, se apresentam abaixo do acesso à *representação* – a qual está estreitamente ligada à construção disso que Piaget chamava de permanência do objeto. Ao lado da estabilização das coisas em objetos

(cuja permanência é um traço definidor), o ser humano encontra seus primeiros apoios em um outro tipo de permanência, a do outro: no experimentar em uma forma de consistência e constância do outro, da fidelidade de sua presença, vivida na mesma carne e mesmo na sua ausência. Esta permanência mais fundamental, começada no corpo a corpo do contato maternal, sendo aprofundada pelos gestos da palavra do outro, é precisamente esta relação direta que nomearei aqui de “sustentação”.

A lacuna teórica que vivemos se desdobra, às vezes, em um atraso institucional. Por diversas razões, em parte fundadas, a instituição educativa, bem frequentemente, parece querer limitar o vínculo educativo a uma comunicação de representação entre espíritos pensantes, parece desconfiar da possível radicalidade da relação humana, bem como das dimensões corporais fundamentais do nosso ser-no-mundo. Consideremos aquele que é mais que um exemplo, o tocar. Não é raro encontrar hoje diversos pressupostos, mais ou menos explícitos, sobre este tema que tendem no sentido do interdito: como se tocar (o outro) implicasse sempre uma interação pulsional (para não dizer libidinal), como se tocar fosse sinônimo de invasão, de agressão ou mesmo de violência, ou ainda como se tocar (a matéria)

fosse perigoso (a obsessão da segurança contemporânea tende a afastar das escolas a dimensão do trabalho manual, a desmaterializá-la em benefício de um obscuro conceito de tecnologia). Estes pressupostos são, em parte, fundados, mas somente em parte. A realidade cotidiana dos professores especializados lhes mostra que a implicação do senso-motor, em geral, e do toque, em particular, é inevitável e essencial. Alguns estudantes procuram este contato (incluindo os de maneira violenta) até encontrá-lo. O tocar é uma dimensão antropológica fundamental que nós temos que assumir e trabalhar; em particular, refletindo sobre as modalidades de um tocar não incorporante (de um plano libidinal), mas reincorporante, que (re)oferece ao outro seu lugar e mesmo o “recoloca em seu lugar”, o acolhe e lhe prepara um lugar com e entre os outros, o reintegra²⁶⁰. E também, mais amplamente, cultivando e analisando diversas maneiras de entrar no corpo a corpo com a matéria, com os elementos naturais e com os seres vivos: a caminhada, a jardinagem, o cultivo de animais e

²⁶⁰ Isto implica uma reflexão sobre o exercício da autoridade, ou ainda sobre o engajamento do corpo nas atividades esportivas - esportes coletivos (como o rúgbi), esportes de combate, (boxe, esgrima, etc.).

plantações, o trabalho manual – os trabalhos de oficina – atividade, por vezes, essencial nas instituições onde estes profissionais atuam.

B) A PALAVRA NÃO É SUFICIENTE

Além do ensino especializado, a dimensão do engajamento corporal é trabalhada em diversos recursos do acompanhamento das crianças, adolescentes ou adultos sofrendo de transtornos psicológicos, em complemento ao seu acompanhamento psiquiátrico, psicológico ou psicanalítico. Este acompanhamento, pontual ou permanente, pode passar pelo acolhimento em uma família, pelas atividades manuais e também pelas diversas formas de imersão em um ambiente de plena natureza, podendo complementar os vários modos de ajuda em que estas pessoas se beneficiam, sustentados, muitas vezes, na palavra e no auxílio medicamentoso.

A fala certamente engaja o corpo e os psicotrópicos têm sobre ele um impacto direto. Mas aqui, o corpo, e com ele a pessoa em sua totalidade, está implicado de modo diferente, desde as tarefas cotidianas mais banais, em um tecido familiar relacional que não deixa de reativar as dimensões mais arcaicas (e frequentemente, também as mais machucadas) de uma

história pessoal, e em um engajamento corporal que, se é evidentemente adaptado a cada um, pode ser particularmente intenso no esforço e/ou na duração – desde a marcenaria até as caminhadas em altas montanhas, passando por outras atividades. Isto que recai, inclusive, tanto sobre o metabolismo (segundo um impacto fisiológico inextricavelmente ligado a um impacto neurológico) quanto sobre a fala (seja no ato da fala seja na escuta da fala do outro). O silêncio, a escuta e a fala podem ser vividos de modos diferentes segundo o contexto no qual se encontram e é necessário sublinhar, ao mesmo tempo, todas as diferenças e a complementaridade entre os diversos dispositivos psicoterapêuticos “clássicos”, isto pode ser escutado e expresso nas atividades ou situações de vida que acabo de invocar²⁶¹.

A palavra é essencial, é vital, mas não é suficiente, ou ao menos não é suficiente por ela mesma. E tudo depende, principalmente, da maneira como ela é expressa, recebida e concebida em seus prós e

²⁶¹ Atentemos ao que poderia ser o silêncio, a escuta e a fala destes que caminham e acampam durante vários dias, que navegam, que constroem juntos um edifício: isto que pode estar no entorno da mesa da família ou, ainda, em uma noite ao redor do fogo para estes cujo o corpo está, ao mesmo tempo, faminto e saciado.

contras - especialmente em sua relação com o corpo, com o silêncio e com a linguagem. A relação com o outro não pode passar apenas pela fala e não pode se realizar unicamente no face a face; às vezes é impossível que ela se mostre dessa maneira. Mais amplamente, nosso ser-no-mundo é do princípio ao fim marcado pelo desafio e expectativa da relação com o outro. Entretanto, existe também a necessidade de se desenvolver parcialmente fora de uma relação *direta* com o outro, em um corpo a corpo com os elementos do mundo, incluindo um corpo a corpo solitário, aparente solidão que pode ser condição paradoxal de saída da solidão.

C) TRABALHAR NOSSA RELAÇÃO AMBIVALENTE COM A INDETERMINAÇÃO

Todo ser humano é regularmente confrontado com o que o ultrapassa, com o que escapa, em parte ou totalmente, da sua percepção, do alcance de seu corpo, da sua compreensão ou do seu desejo, da sua capacidade de entrar em relação. Os alunos “dos professores especializados” são como nós todos, mas com uma recorrência mais forte e com uma maior fragilidade. Como nós, eles têm que enfrentar as realidades sem

poder fazê-las de “objetos” no sentido de Piaget e que são o que Henri Wallon e Merleau-Ponty, em seguida, nomearam de “ultracoisas” (SAINT AUBERT, 2016). Ora, as ultracoisas têm virtualidades contrárias, ainda que nossa relação com elas seja ambivalente. O desconhecido e o invisível, o indeterminado e o inacessível são motores maiores da inteligência e do desejo, mas eles podem, ao contrário, também travá-lo ou abafá-lo. Frequentemente são as mesmas realidades que podem engendrar, de modo separado ou todos de uma vez, moção ou bloqueio, desejo e angústia, as mesmas dimensões do real que podem nos desencorajar ou nos fazer desistir, (por excesso de frustração, de adversidade ou falta de sentido), e que podem, por outro lado, suscitar ou ressuscitar em nós o desejo de conhecer, de entrar em relação, a força de agir. Se uma “ultracoisa” pode se manifestar em nós como profundidade inesgotável e como mistério a investigar, ela pode também se revelar abismo vertiginoso e falta de sentido impenetrável, na ameaça de fusão ou de separação destrutíveis. O inacessível se faz, então, ab-soluto, simbolização impossível e ausência de laço. Ele nos conduz a um imaginário invasor que ameaça confundir a percepção e dificulta o pensamento, fragilizando, assim,

nossa relação com o real.

As “ultracoisas” podem ser, assim, fontes disto que nomeamos como “sustentação” e “anti-sustentação”. Elas são capazes de desestabilizar nosso ser-no-mundo, dispersando as coisas no caos e nos envolvendo nele, mas, igualmente, são capazes de mantê-las juntas e nos manter com elas. Podem nos jogar no vazio e, ao inverso, nos manter fora do vazio – tal como a água, elemento que pode tanto afogar quanto sustentar, ou seja, pode angustiar a criança que receia se afogar e sustentar o desejo do navegante que ela poderá ser, talvez, um dia. Este último exemplo não é insignificante: encontramos as virtualidades contrárias – e nossa ambivalência consequente – na nossa relação com cada um dos elementos naturais no qual Bachelard soube restituir o imaginário (o ar, a água, a terra e o fogo), mas também em muitas outras situações que solicitam as dimensões mais significativas da nossa relação com o mundo²⁶². Às vezes, o limite entre as virtualidades contrárias é mal desenhado; a fronteira pode ser

tênue entre o abismo e a profundidade, entre o não-sentido e o mistério e, conseqüentemente, entre o cair e o levantar, a vertigem e a verticalidade, a angústia e o desejo. Um pode se transformar no outro, numa reversibilidade iminente.

Diante de todo tipo de relação de ajuda entre as pessoas em desenvolvimento e/ou em dificuldade – começando na educação (o que inclui, por vezes, as dimensões aparentemente mais cognitivas da aprendizagem) e nas diferentes formas de acompanhamento do outro em psicoterapia ou psicanálise –, um dos maiores desafios é, precisamente, o de ajudar o ser humano a passar de um lado para o outro em sua ambivalência em relação às “ultracoisas”. De passar da vertigem ao aprofundamento, da dúvida à confiança, da angústia ao desejo. Ou, ainda, ultrapassar a contradição da ambivalência, pois muito do vertiginoso permanece na profundidade do mistério, da dúvida na adesão confiante, e o desejo não é incompatível com uma forma de angústia, latente, mas não transbordante. A “sustentação”, aqui, é uma alavanca essencial que já percorremos, evocando uma permanência do outro mais fundamental que a permanência do objeto piagetiano. Estes primeiros apoios precisam ser encontrados,

²⁶² A começar pela relação com os outros, especialmente em relação às figuras parentais - desde a mãe envolvente e que fornece comida, até a mãe devoradora e sufocante, desde o pai que sustenta e ajuda a perseverar até o pai severo, esmagador e desencorajante.

renovados e reforçados pelo gesto e pela fala de outro, mas também através de todas as dimensões de nosso corpo a corpo com o mundo, em particular, sem negligenciar o que se realiza diretamente na percepção, no exercício da sensomotricidade

Ora, os dispositivos evocados precedentemente são meios de trabalhar nossa relação ambivalente com a indeterminação e com o inacessível. Uma relação com as ultracoisas que pode admitir múltiplas mediações – aquelas dos “super-objetos” que são os objetos transicionais (coisas sobredeterminadas que nos ajudam a encarar a indeterminação), aquela, em especial, do instrumento, mas também o engajamento conjunto com o corpo do outro, investido em um projeto comum, na realização de tarefas comuns ou complementares. Tais dispositivos, em particular aquele da oficina, do artesão ou do artista, não solicitam primeiramente a fala, mas os (outros) gestos do corpo, e favorecem uma relação com o outro que não é o face a face da maior parte das psicoterapias, nem o “deitar” no divã, mas um lado a lado passando por uma confrontação comum com matéria ou com a natureza, em uma adversidade compartilhada, em uma forma de intercorporeidade não libidinal articulada sob um

terceiro incluído que não é uma pessoa humana – mas a matéria a moldar, o edifício a construir, o terreno a cultivar, a montanha a escalar, o deserto a atravessar, etc. Em conjunto com uma relação dual eu-outrem, eles permitem reativar e aprofundar uma “sustentação” comum – ser juntos levados por –, ao mesmo tempo arcaico e derradeiro, fundamento e horizonte de todo vínculo²⁶³.

2. CONTEXTO FILOSÓFICO

Mesmo se, inicialmente, minha reflexão sobre a sustentação não tenha surgido com ou contra um autor e se aprofunde gradativamente, me parece útil introduzi-la em contraste com o pensamento de Maurice Merleau-Ponty, pois a “sustentação” é, ao mesmo tempo, convocada e ausente nesta filosofia, o que nos permite continuar a desenhar um quadro problematizante. Tentamos, então, esboçar, após alguns tópicos sumários sobre esta filosofia, a maneira pela qual a noção de “sustentação” pode ser situada em relação a ela. Através deste esboço, será compreendido o quanto minha cumplicidade, bem como minhas

²⁶³ Sobre a “sustentação comum” e o ser-com, consultar novamente o artigo: Saint Aubert, E. de. “La chair ouverte à la portance de l'être”, *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 23, 2015, p.165-182.

dúvidas e minha insatisfação frente a este pensamento, está ligada com o contexto clínico que acabo de evocar.

A) O CORPO ABERTO AO SER. UM PERCURSO COM MERLEAU-PONTY

Fenomenólogo do corpo mais que da consciência, Merleau-Ponty admite a “carne” como conceito central de seu pensamento com uma concepção bem pessoal – particularmente marcada por uma grande atenção dada ao desenvolvimento das teorias do esquema corporal ou da imagem do corpo na neurologia moderna (em particular de Paul Schilder), pelo trabalho da psicologia da forma e da psicologia do desenvolvimento (Henri Wallon, e ainda mais Jean Piaget), sem esquecer a psicanálise, da qual Merleau-Ponty tem uma compreensão fina, ainda que possa ser considerada uma leitura um tanto truncada²⁶⁴. Com a carne, o pensamento de Merleau-Ponty gravita também no entorno de dois outros conceitos essenciais, a *percepção* e o *ser*. Deste modo, esta filosofia é rica de uma antropologia

latente e esboça uma ontologia que lhe é indissociável: um pensamento do ser humano como carne, corpo animado e corpo que anima, na relação com o mundo e com o outro. Em relação com o que nos é efetivamente e positivamente dado, mas também com o que não é, ou ainda não é, ou não é completamente – com o que permanece indeterminado, inesgotável, misterioso; com uma profundidade e horizontes sinônimos do ser.

Para Merleau-Ponty, o homem é um nó de relações e a sua maneira mais fundamental de entrar em relação é a *percepção*. Mais fundamental, mas também, no sentido da mais verdadeira, da mais sólida e da mais radical. Portanto, a mais elementar. Progressivamente, com várias descobertas: (a) A percepção solicita todo o corpo, convoca o conjunto do esquema corporal (começando por suas dimensões motoras) e nos abre a uma coexistência profunda com o ser percebido, o que Merleau-Ponty descreve muito cedo como “acoplamento” e “comunhão”. Intrinsecamente passiva e ativa, a percepção implica um duplo investimento agressivo de mim no ser percebido e dele em mim, uma “invasão” recíproca, um “comércio” carnal. Para resumir esta radicalidade de sua concepção

²⁶⁴ Sobre esta herança complexa do conceito de carne, conferir minha obra: Saint Aubert, E. de. *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris, Vrin, 2013.

da vida perceptiva, Merleau-Ponty privilegia uma noção que ele empresta livremente da psicanálise: a percepção engaja uma relação de *incorporação*. (b) A percepção já é expressão, nós não podemos perceber sem nos abrir ao mundo e nos exprimir, sem desvelar e entregar, em parte, aquilo que nós somos – um testemunho de nossa identidade, tal como nossa maneira de ser na relação com o mundo, em suma, uma expressão do nosso estilo. (c) A percepção já seria um modo de *desejo*, desejo concebido como investimento, troca entre o dentro e o fora, tensão conquistadora e verticalisante (“surgimento”), princípio de animação pessoal aberto à indeterminação (à profundidade, aos horizontes, ao inesgotável). (d) A percepção implicaria, enfim, para se ter sucesso, uma última maneira de engajamento: uma atitude de abandono e consentimento, um ato de *fé* – isto que Merleau-Ponty nomeia de “fé perceptiva”, que ele distingue, imediatamente, de uma adesão fusional e cega, vendo-a intrincada com uma postura fundamentalmente interrogativa.

Incorporação, expressão, desejo, fé e interrogação. Estas descobertas nos afastam da apreensão espontânea que se pode ter da percepção como pura receptividade e simples passividade: passiva-ativa, a vida

perceptiva implica uma dimensão motora, solicita uma parte de consentimento e de doação, engaja uma forma de investimento e de agressividade. Esta fenomenologia da percepção vem assim informar a concepção do que Merleau-Ponty nomeia nossa *abertura* – uma tal capacidade do ser humano de perceber e o que está implicado nela poderia, inclusive, desenhar uma diferença antropológica. Quanto mais Merleau-Ponty trabalha o sentido e o alcance de nossa vida perceptiva, mais ele compreende o quanto “antes de ser razão a humanidade é uma outra corporeidade”, “uma outra maneira de ser corpo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 269). A carne é esta maneira singular de ser corpo, cujo traço mais essencial é existencial: é capacidade de abertura ao outro e ao mundo em uma incorporação desejante, mas também capacidade de resistência da indeterminação (e não primeiramente capacidade de construção e posse do sentido em suas representações). Isto é o que Merleau-Ponty nomeia nossa abertura à profundidade (do ser), “nossa abertura ao ser”.

Esta filosofia da carne resulta naturalmente em uma ontologia (o sentido do ser para nós, na nossa relação com ele e não o ser enquanto ser, o ser em si). Esta filosofia não vem como um complemento de um registro

antropológico, ainda menos o renegando, mas através dele e como seu necessário ponto de conclusão – ela é um horizonte sem o qual a antropologia se necrosa e perde a essência do ser humano. A concepção do ser, traçada por Merleau-Ponty, está evidentemente em uma ligação estreita com sua abordagem da vida perceptiva. Ela se desenha, primeiramente, de maneira negativa na confrontação recorrente de Merleau-Ponty com Descartes, Sartre e Piaget²⁶⁵. Sua abordagem positiva passa para uma série de tentativas figurais e nocionais que coincidem sem, para tanto, resultar em nenhum tratado, deixando-nos com um pensamento inacabado. (a) A primeira palavra do ser foi, para ele, a “existência”, segundo uma veia existencialista que não será jamais renegada. A existência contra o objeto (retomando o gesto de Gabriel

²⁶⁵ O ser não é *separado* (não há inacessibilidade de um absoluto recluso em uma transcendência para o alto, não é *objeto* (ele não é construído e não é perfeitamente determinável), ele escapa da *representação* (não se saberia reduzi-lo a uma superfície que se pode sobrevoar ou projetar), e não está *preenchido* ou *acabado* (não há absoluta plenitude e inteira positividade pelas quais Merleau-Ponty resume o ser sartreano, ele não é uma presença total e esmagadora, ele não é unívoco e não tem a falsa eternidade do Ser acabado. Em suma, como Merleau-Ponty gosta de salientar, o ser não é um *ídolo*, e uma vocação essencial da filosofia é, justamente, para ele, a de denunciar os falsos absolutos.

Marcel), o “ser selvagem” e bruto (e não construído), a profundidade e o horizonte (e não a superfície e o fechamento da objetividade), sem esquecer a “Natureza” – o “verdadeiro fora” que nos sustenta e nos resiste, escapa a nossa subjetividade e permite que a nossa liberdade se construa. (b) Fora, o ser está também no dentro, um ser de infraestrutura, matricial, invisível que sustenta o visível, mas também “o torna visível” e, assim, se expressa e nos expressa (tais como as sombras ou o seu inverso, ao mesmo tempo, silenciosos e expressivos). (c) Nem confundido nem separado, o ser é, assim, fundamentalmente um laço conosco e com todas as coisas; laço dos seres, ele nos “mantém” e nos “mantém juntos”, “mantém todas as coisas juntas”. (d) Sustentando toda a coexistência, ele é o que nasce e nos faz nascer, o que nos faz co-nascer²⁶⁶. Vertical, ele nos faz “surgir” e nos faz existir. (e) Desenvolvendo essa dinâmica do envolvimento e do engendramento, o ser permanece inesgotável – o que nunca terminamos de explorar, de desejar e de conhecer

²⁶⁶ NT: Em francês foi utilizada a palavra “*connaître*” que remete tanto ao sentido de co-nascer, quanto ao sentido de conhecer a partir do verbo em francês “*connaître*” que, na fala, ganham a mesma entonação. Neste trecho, o autor joga com a sintaxe dos dois verbos: co-nascer e conhecer.

("profundidade", "horizonte" e "mistério") - mas também que é lacunar, inacabado (atravessado por buracos, por ocos, "em farrapos"); "abaixo", e mesmo "ferido", ele tem "necessidade de nós". Necessidade de que nós o expresemos e o figuremos ao nosso redor, que o façam os vir à tona - desde a menor percepção, no trabalho silencioso do desejo, até o gesto do pintor e do poeta. Em resumo, o ser é a direção para a qual se abrem, fundamentalmente, nossas diversas potências de animação - a percepção e a motricidade, a inteligência e o desejo, começando nas suas dimensões de espanto e interrogação, de consentimento e de fé. O ser é isto para o qual a carne se abre.

Merleau-Ponty não hesita em fazer uso de metáforas que prolongam os gestos da carne no corpo glorioso da fala. Querendo desenhar o duplo envolvimento e o engendramento recíproco que nos liga ao outro e ao ser, ele privilegia as figuras do laço agressivo e desejante - a invasão e o entrelaçamento, o acoplamento e a pregnância. Ele também introduz tardiamente outra figura: o surgimento, nas virtualidades complementares. O surgimento evoca um acesso a verticalidade na libertação de uma imanência potencialmente mortífera, a saída

de uma forma de incorporação, tão presente no acoplamento e na pregnância, assim como na abertura aos horizontes e na profundidade do mundo. Figura do corpo humano que se reúne e se abre à indeterminação do ser, até na adversidade - na ereção do corpo, a insurreição e ressurreição do desejo - ela é a figura por excelência do nascimento. O dossiê manuscrito de Merleau-Ponty "L'introduction à l'ontologie" (inédito), cuja sua morte prematura deixara em construção, se abria para uma fórmula programática particularmente forte:

o problema do ser se volta para esta dobra onde aparecemos surgindo do ser e destinados ao ser. [...] A ontologia consiste em formular este nascimento e co-nascimento, em encontrar um para além do naturalismo e do idealismo, em tomar o homem como ele verdadeiramente é: não como um esboço de uma subjetividade absoluta, mas como um surgimento, luz no topo deste incrível arranjo que é um corpo humano (MERLEAU-PONTY, 1958, f. 128).

A noção de *sustentação* pretende exatamente contribuir para pensar as condições de possibilidade deste surgimento e de nosso *co-nascimento*.

A) O DESEJO EM QUESTÃO

O longo contato com esta filosofia inacabada nos torna pouco a pouco sensíveis aos seus horizontes impensados, aos seus prolongamentos possíveis, assim como às suas lacunas. Diante do quadro oferecido por esta filosofia da carne – consagrada a uma coexistência radical, corpo tomado na verticalidade do ser e aberto à sua profundidade em uma incorporação desejante –, qual pode ser nossa insatisfação? É bem pertinente e fecundo considerar o ser humano não primeiramente como consciência ou razão, mas como uma maneira típica de ser corpo: o estilo de sua carne (o estilo que é sua carne) caracterizado pela possibilidade de uma abertura surpreendente de sua percepção do outro e do mundo. O ser humano é um ser carnal consagrado às modalidades radicais de relações iniciadas na vida perceptiva: convocado a ser-com, ao mesmo tempo, fundamental e último, até o ápice da comunicação com o outro. Mas Merleau-Ponty não nos fornece todos os modos de pensar esta coexistência. Ao que ele nomeia como “incorporação”, “acoplamento” ou “comunhão” falta precisão. Ao que ele entende pelo “desejo” mereceria uma análise mais desenvolvida e mais fina. Por outro lado, não é certo que a incorporação e o desejo bastam

para tomarmos consciência da amplitude e da radicalidade de nossa vida relacional. Sejamos um pouco mais precisos: nossas relações não são todas incorporação²⁶⁷; o corpo libidinal não é o todo da carne, todo desejo não é libidinal; e, mais importante ainda, o desejo não é suficiente a ele mesmo.

A noção de desejo se insere em uma tradição mais complexa, uma ampla cultura – filosófica e, mais ainda, literária e religiosa – que sedimenta séculos de pensamento e de experiência humana. Mas é também uma noção moderna, relativamente recente na forma em que é isolada e destacada, no lugar de primeiro plano que pode assumir nas ciências humanas

²⁶⁷ O último Merleau-Ponty se mostrou fascinado pela dublagem ativo-passivo e pela reversibilidade fora-dentro da incorporação – o melhor que a psicanálise nos trouxe, segundo ele –, sem, apesar disso, ter verdadeiramente analisado este processo, conferindo nele espontaneamente uma dimensão relacional e um alcance existencial que são um pouco defasados em relação à sua acepção propriamente psicanalítica. Poder-se-ia mesmo dizer que ele menos definiu a incorporação do que, excessivamente, a generalizou. No entanto, sem tirar todas as consequências dela, Merleau-Ponty traçou regularmente um caminho para pensar a incorporação (ou de qualquer outra concepção desta), especialmente através de suas análises da visão em profundidade ou, ainda, da sua noção de “fé perceptiva” – pistas essenciais para o seu pensamento mais tardio.

e, principalmente, para a psicanálise e para certos filósofos. Ela está, então, revestida de virtudes, ainda que permaneça como conceito, frequentemente mal definida. Extremamente atraente em função da sua significação geral, acompanhada por todo um imaginário de satisfação e de força (incluindo quando se diz repetidas vezes que o desejo não pode ser satisfeito), ela tende a ocupar uma função central na extensão total e a ser dotada de uma potência mágica. Contudo, não está assegurado que ela seja suficiente para dar conta do campo da relação com o outro, do tecido integral do nosso ser-no-mundo, do que nos anima e sustenta nossa identidade e, mais simplesmente, da clínica propriamente. Tendendo a substituir o desejo por uma noção vizinha e que se renunciou a pensar – o “amor”, de tão difícil conceitualização – e a designar em nós o princípio fundamental de nossa animação, se não o princípio da vida mesma, ele se encontra inflado de tal potência que se poderia crê-lo autossuficiente. Nesta sobredeterminação antropológica, senão ontológica, não se tem certeza de que alguns pensadores modernos do desejo, diversos e por vezes incompatíveis, estejam livres de uma definição fantasiosa – como aquela de uma potência mesma. Uma

absolutização do desejo pode ser uma maneira sutil de evitar de pensá-lo e vivê-lo verdadeiramente, o que implicaria afrontar nossas feridas, senão nossa impotência.

O romantismo não é estrangeiro para a gênese desta aventura moderna, de suas ambiguidades e dos seus possíveis impasses. O herói romântico, crendo-se animado de um desejo infinito que tem, sobretudo, os traços da pulsão – “eu sou uma força que se lança” –, desenvolve um subjetivismo total onde o desejo não teria peso, suspenso em uma autogeração e autosustentação, não admitindo nenhum outro princípio ontológico que ele mesmo. Desejo transcendente de um sujeito que se encontra, assim, definido, ele está, paradoxalmente, desconectado da sua relação com o ser. Ele não é mais nem desejo de ser, nem mesmo desejo de ser-com, mas um desejo de ser que se autocoloca no vazio e não tem, na realidade, mais nada a transcender, abandonado que ele está à única coisa que lhe resta: a consciência dele mesmo, em uma infinita solidão e uma falsa gravidade. Desejando tudo, tudo sendo apoiado sobre nada, cedo ou tarde termina por mais nada desejar, e mesmo por desejar o nada, no sentido espectral de tudo o que gostaria, e mesmo o que acreditaria ser. Sem gravidade, sem outra tensão que não seja a sua

pressão centrífuga, ele vem explodir como uma bolha e se afundar nos abismos de sua depressão. Este quadro tipicamente adolescente se destaca pela ausência do que nomeamos “sustentação”.

Merleau-Ponty coloca em evidência a noção de desejo, com o mesmo tanto de audácia e discrição, em uma concepção diferente da pulsão freudiana e em um horizonte explicitamente ontológico. O desejo, princípio de nossa animação, seria abertura ao ser e abertura privilegiada ²⁶⁸. Alguns textos tardios lhe concedem os poderes de unificação, de abertura e de relação que ele teria como por essência, como se o desejo mantivesse sua potência nele mesmo, sem ter de ser sustentado pelo exterior. Poder-se-ia, assim, voltar à Merleau-Ponty as mesmas objeções que ele direcionava à consciência cartesiana e à liberdade sartreana na sua introdução *La Nature ou le monde du silence*²⁶⁹ ou, pelo menos, interrogá-lo sobre o modo com que ele pode articular alguns textos sobre o desejo com o que ele afirma, por outro lado, sobre a primazia da fé perceptiva e

²⁶⁸ Cf. Saint Aubert, E. *Être et chair I*, op. cit., que examina esta temática em Merleau-Ponty e analisa algumas de suas fontes.

²⁶⁹ Introdução inédita publicada em: Saint Aubert, E. (dir.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008.

da sua postura interrogativa ²⁷⁰, sobre a presença e a resistência da Natureza, sobre a verticalidade e a “sustentação” do ser.

De tais abordagens sobredeterminadas, senão uma noção mágica do desejo nos deixam, em parte, desarmados para abordar sua gênese, sua fragilidade e suas feridas. O desejo não é evidente. Não é óbvio nem que desejaríamos e nem que estejamos em condições de desejar. O desejo não é suficiente a ele mesmo, não é apenas potência dele mesmo; ele precisa de uma base. Coloca-se assim a questão de quem mantém o desejo, o sustenta ou autoriza a nascer e renascer, a aumentar, a perseverar. E se põe também a questão de saber se o que sustenta o desejo é unicamente um outro desejo, pois não é certo que é suficiente ser desejado ou ter sido desejado para estar em condições de desejar.

C) A ABERTURA EM QUESTÃO

Na sua acepção freudiana, a pulsão, impulso incontrolável para suprimir (ou regular) um estado de tensão, visa um retorno ao estado

²⁷⁰ Sobre este tema, consultar: Saint Aubert, E. de. “La chair ouvert à la portance de l’être”, *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 23, 2015, p.165-182.

anterior, ao já vivido e já conhecido. Conservadora, senão regressiva, ela não tem nenhuma apetência pela indeterminação, não a suporta como tal e reage apenas consagrando-a perfeitamente à determinação. O desejo, não redutível a uma lógica pulsional da qual ele emerge em parte, pode se abrir, e mesmo ao mais alto ponto, às dimensões pré-objetivas do ser – ao invisível (ao desconhecido), ao inacessível (à ultracoisas), ao imprevisível (ao futuro), ao indefinido do mundo percebido como aquele do outro. Esta capacidade está inscrita na natureza mesma de sua dinâmica: o desejo é abertura ao ser.

Contudo, isto não seria sem tensão, pois o desejo é precisamente tomado por uma indeterminação, sendo todo habitado por uma espera inextinguível: ele é puxado, senão mesmo arrancado, entre sua espera inesgotável e o indefinido do mundo, entre sua sede do inacessível e aquilo que permanece para sempre inacessível. Por outro lado, para suportar o invisível, o imprevisível, o indefinido, ainda é necessário consentir a esta negatividade das múltiplas faces. Pode-se ter um grande desejo e não suportar o desconhecido, tamanha a indeterminação e tal imprevisto. O desejo aumenta certamente na frustração e na adversidade, mas a frustração pode, também, desligá-

lo, a adversidade desencorajá-lo e esmagá-lo. Não é óbvio que nós desejaríamos a indeterminação e não é mesmo certo que estejamos abertos, e nem mesmo garantido que possamos *tolerá-la*. Tolerar não é respeitar do exterior ou coabitar na indiferença, mas implica aceitar uma intrusão, acolher e suportar – como se suporta um olhar. E para poder, assim, suportar e sustentar em si, para assim aguentar a negatividade, é preciso ainda ter um assento e ser sustentado.

Enfim, se abrir à profundidade do ser supõe autorizar a ele e nele se abandonar, inclusive, como uma forma de consentimento e de fé. Tal abertura não é pura passividade, ela é também, como Merleau-Ponty bem evidenciou, adesão e abandono, consentimento e doação – como se abandonar sem já se doar? Isso implica o exercício de uma modalidade fundamental da liberdade. Se abrir ao indefinido do horizonte, se abandonar ao inesgotável da profundidade, aderir a um advir, apesar disso, indeterminado e indeterminável, supondo um *livre ato de fé*, além de qualquer crença (a qual implica um conteúdo determinado, a adesão a um aqui e agora). Ora, se Merleau-Ponty esboça uma concepção do desejo, ele insiste também, e mesmo anteriormente, sobre a percepção e a “fé perceptiva” como relação

fundamental ao mundo e ao outro, como modalidade essencial de nosso acesso à verdade e de nossa abertura ao ser – mas sem conseguir identificar claramente o que, aos seus olhos, diferencia percepção e desejo, fé e desejo. Estas diferenciações são, entretanto, necessárias e permitem discernir uma forma de presença da percepção e da fé sobre o desejo. Ao lado do desejo e do seu ponto de abertura, a percepção e a fé perceptiva engajam uma prova da “sustentação” do ser – no duplo sentido, passivo e ativo, do verbo “experienciar”.

D) O SER EM QUESTÃO

A atenção constante que Merleau-Ponty deu à vida perceptiva o conduziu a compreender que a carne, ao acessar o mundo e o outro – e para poder aí acessar – vai, através deles, para além deles mesmos, se abre a um inacessível sem, apesar disso, possuí-lo, se abre à um inesgotável sem, no entanto, esgotá-lo. Abre-se ao invisível do mundo e do outro – e, mais amplamente, àquilo que sua ontologia designa como as figuras do ser. Não um ser observável, pleno e sem lacuna, mas um ser “profundo” e “vertical” que “nos sustenta, que sustenta uma relação desordenada com os outros homens” e “mantém junta todas as

coisas” (MERLEAU-PONTY, 1995 p. 51), pois precisamos ser sustentados no ser, no vínculo dos seres – um ser não *omnipotens* mas *omnitenens*. Este “Ser onde todas as coisas estão juntas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 88). suporta, em troca, as raízes mais primitivas de nossa fé perceptiva e interrogativa, de nosso espanto diante daquilo que é. A partir desta abertura perceptiva-judicativa que inaugura suas relações com o mundo e com o outro, a carne se expõe à sustentação do ser e a põe à prova.

Tal quadro provoca inúmeras questões. Se o ser nos sustenta e nos faz “surgir”, permitindo que nos ergamos e possamos ir adiante, como ele opera e garante esta sustentação? Seria o ser sustentador de si, sustentando e sendo sustentado ao mesmo tempo? Para poder nos manter em pé e andar, caminhar nesta “verticalidade”, é preciso ainda ter confiança na solidez do mundo, uma segurança não somente em si, mas também e, em primeiro lugar, no solo que nos sustenta. E ao lado desta segurança, é preciso ainda que o ser se mantenha e nos mantenha, que o mundo e o outro veiculem esta solidez e esta consistência do ser. No entanto, nada disso parece assegurado. Dito de outra forma, se não é evidente que desejamos, não é evidente também que o ser seja

portador e desejável, que não se possa se apoiar sobre ele para se abrir ao mundo e ao outro. O ser em si não é “profundo” (desejável), nem “vertical” e nem verticalizante (portador). Por vezes, ele se anuncia como um muro impenetrável ou como um abismo sem fundo, abandonando-nos ao não-sentido e à solidão, e mesmo provocando nossa queda e nossa destruição. O ser pode ser impenetrável e esmagador, vertiginoso e angustiante. Ele vai ainda mais longe ao acordar e despertar o desejo e, por outro lado, não permite que nós possamos, sem perigo, dar-lhe fé, confiar nele – não se abandona ao vazio, não se consente ao nada, sem o risco de estar exposto a seu próprio nada.

Em suma, se Merleau-Ponty foi tão fascinado pela profundidade, ele aboliu, paradoxalmente, a vertigem. Se ele compreendeu as virtudes positivas das ultracoisas estudadas por Henri Wallon, negligenciou a parte escura de sua negatividade: sua inacessibilidade e seu caráter absoluto que são parte integrante de sua definição são suscetíveis a desencorajar ou sufocar o desejo. A indeterminação, como a determinação, pode ser destrutiva. Fazendo isso, se sua filosofia da carne ecoa sobre a questão do desejo, ela também, em parte, o deixou escapar. Ao ignorar o

vertiginoso, a angústia, se torna difícil de dar conta de todo o espectro de nosso ser-no-mundo e de nosso ser-para-o-outro e de dar conta das modalidades de destruição, mas também da emergência do desejo ele mesmo.

Merleau-Ponty é um pensador da relação bem sucedida, do inesgotável do sentido, da indeterminação positiva do ser. Mas não existem, necessariamente, relações bem sucedidas, nem mesmo relações que não acrescentam em nada, não existe, necessariamente, sentido e não é evidente que o ser seja consistente, desejável e profundo. Certamente, Merleau-Ponty também tematizou aqui e ali a adversidade, a violência e o não-sentido – ele evoca mesmo o trágico do homem -, mas ele não analisou suficientemente as potencialidades destrutivas da ausência de relação, do não-sentido, da indeterminação – e, principalmente, da maneira de sair disso. É preciso pensar este corpo fechado, solitário e sem desejo, esta negação da carne, esta destruição de nós-mesmos como carne (uma negação que acentua, inclusive, a diferença antropológica, uma destruição do humano que nos é, paradoxalmente e tragicamente, característica). Mais ainda, é preciso pensar o que pode nos fazer sair destes abismos, o que pode nos reinstaurar como carne, corpo

desejante, em comunicação com os outros. Reencontram-se aqui as interrogações postas pelo contexto clínico que começa a evocar.

3. SAIR DA VERTIGEM

Esta contextualização clínica e filosófica nos permitiu cruzar várias entradas complementares que introduzem a noção de sustentação, interrogando nossa relação complexa com a indeterminação que situa, particularmente, a questão do saber como sair das diversas situações de vertigem às quais nós podemos estar expostos. Iremos agora avançar mais diretamente em um esboço da natureza e dos frutos da sustentação, começando por algumas observações sobre o termo propriamente.

A) DINÂMICA DA VERTICALIDADE

A “sustentação” é uma noção da física utilizada na mecânica dos fluidos: tipicamente, a sustentação, que beneficia uma aeronave, permite que ela se levante e permaneça em altitude. Um objeto (uma asa, uma vela) colocado em um fluxo de ar (ou de outro fluido) experimenta uma força aerodinâmica (ou, por exemplo, hidrodinâmica), que é composta

por um componente perpendicular ao deslocamento do fluido: a sustentação. Para a asa de um avião ou de um planador, a sustentação, habitualmente orientada de baixo para cima (fora dos exercícios de acrobacia), tende a “sustentar” a asa; este fenômeno físico supõe uma resistência do elemento (neste caso, o ar), sem a qual o avião não pode voar. A linha é transponível: não podemos avançar e guardar nosso equilíbrio sem nos apoiar sobre uma dimensão do real que encontra, em parte, sua consistência no exercício de uma resistência. Poder-se-ia também evocar outra noção física, uma propriedade técnica e mais estática: a sustentação de um material, entendida como sua capacidade máxima de suportar uma carga sem ser deformada ou destruída. Aqui também aparece, imediatamente, a metáfora que se pode lançar para o ser humano, designando sua capacidade de sustentar este ou aquele peso psicológico ou existencial, de suportar e tolerar até um limiar crítico. Temos aqui novamente questão de resistência, mas dessa vez do lado do sujeito. E adivinha-se que esta capacidade de sustentar é um fruto da sustentação recebida – como capacidade de sustentar seu entorno, a começar por sustentar a si mesmo (auto-sustentação).

A palavra “sustentação”

evoca, também, naturalmente o fato de sustentar uma criança nos seus braços ou, ainda, com a ajuda de um lenço ou de qualquer outro meio adaptado (um “porta-bebê”) – mas se fala então de “suporte”. Entretanto, é um gesto um pouco diferente que eu gostaria de evocar aqui, que consiste em sustentar nas mãos um bebê sentado, ou até mesmo em pé, em uma idade em que ele já consiga momentaneamente levantar e sustentar sua cabeça, abrindo-se, assim, ao mundo que o rodeia. Gesto destacado por Frans Veldman, fundador da haptonomia ²⁷¹, que destacava a capacidade postural do bebê em uma idade mais precoce do que se acreditava habitualmente. Esta capacidade é preparada e facilitada anteriormente por um trabalho da relação háptica entre a criança e seus parentes a partir dos últimos meses da vida intrauterina. Não entrarei na dimensão clínica da haptonomia ou da haptoterapia, menos ainda na terminologia desconcertante das obras de Veldman. É no gesto ele mesmo que gostaria de me deter, particularmente no seu modo de sustentar a criança, permitindo-lhe encontrar sua verticalidade e de se

²⁷¹ NT: definida como ciência da afetividade por defender sua importância nas relações humanas.

abrir a seu ambiente²⁷². A postura, assim favorecida na criança, tem um inegável alcance simbólico na ordem da imagem do corpo, como corpo desejante que se apóia sobre um outro corpo, se anima e se mantém “de pé” no ser, aberto ao mundo.

Esta verticalização postural não tem nada de automática. Não é suficiente colocar a criança sobre um móvel ou em uma mão inerte para que ela se levante e mantenha sua cabeça erguida. É preciso beneficiá-la de um verdadeiro *gesto* que, além de qualquer técnica, é atravessado e suportado por uma intencionalidade. Tudo se passa, com efeito, como se, sem este gesto, o bebê não fosse capaz de tal postura (pelo menos sua competência se revela diferente), como se ele extraísse uma parte da força e do tônus muscular necessários para esta postura no gesto mesmo da pessoa que o sustenta. A sustentação que ele recebe não provém das posições e movimentos de um corpo objetivo, ela coloca em jogo o corpo fenomenal, um corpo intencionalizado, mediador de um desejo e mesmo de um amor²⁷³.

²⁷² Este gesto, certamente, não é, em nenhum caso, entendido como melhor que outro, ainda menos como desvalorizante de toda forma de envolvimento háptico.

²⁷³ Um suporte se faz sem sustentação e, simetricamente, uma fala sem suporte pode

Atravessado por um desejo, este gesto é também atravessado por uma confiança ativa na possível verticalidade do outro, uma fé necessária e, em parte, performativa – se, pelo menos, ela for compartilhada, simetricamente, pela confiança e pela tomada de segurança daquele que é sustentado.

Estas metáforas e estes gestos já são ricos de diversas características dinâmicas da sustentação. Começando pela ligação estreita entre sustentação e força, entre sustentação e motricidade. Como se a sustentação fosse essencial para fornecer ou restaurar a tonicidade e a força para se segurar e se mover. A sustentação não se realiza em uma pura passividade, ela implica o despertar ou o acordar de nosso próprio dinamismo. É preciso se deixar sustentar, mas isto não é suficiente: é preciso também mergulhar para ir adiante e voar com suas próprias asas. O bebê que se ergue nas mãos do outro ao se levantar, não apenas recebe uma verticalidade que vem de outro lugar: em certa medida, ele fornece a ele mesmo uma verticalidade, que é a dele. Eis aí uma dimensão de auto-sustentação relativa àquele

se revelar como sustentação para o bebê, mesmo se, evidentemente, um déficit de suporte físico corre o risco de engendrar um déficit de sustentação.

que é sustentado, que implica o exercício das dinâmicas que o animam, a começar pela motricidade. A sustentação, mais amplamente, engaja uma extraordinária imbricação de passividade e atividade – suas formas desviantes, inclusive, se acompanham frequentemente de uma desimbricação do passivo e do ativo. Ela revela em nós uma necessidade fundamental e fundadora, ainda que repouse sobre uma *dependência*, trabalhando completamente para um ganho de *autonomia*. Esta conjunção se estabelece, por vezes, ao máximo: a sustentação pode engajar as mais decisivas atitudes de autonomia no coração do abandono mais completo até as dependências mais radicais.

B) NATUREZA E FRUTOS DA SUSTENTAÇÃO

Tendo colocado estes pontos anteriores, tentemos um esboço de definição da sustentação recebida. Para sair da vertigem, precisamos fundamentalmente de um corpo (falante ou silencioso, ou falante através do silêncio), e não somente do nosso: precisamos do corpo do outro, mas também de um corpo comum (de um corpo social), e da carne do mundo. Precisamos nos apoiar sobre outro corpo, sermos

limitados *por*, mas também vinculados à um outro corpo e integrados em um corpo mais amplo que o nosso. Nós necessitamos, para isso, que este outro corpo (pessoal, corpo comum, carne do mundo) tenha uma dimensão de solidez sobre o plano do espaço, do tempo, da identidade ou da relação – uma dimensão de consistência e de coesão, de permanência ou de fidelidade. Que se tenha nele algo que se “mantém firme” e disponível.

Alguém que nos sustenta. “Alguém”, ou mesmo uma comunidade humana (a família, grupo de amigos, a classe para os estudantes, um quadro profissional ou institucional, etc.); ou ainda um elemento (a terra, a água, o ar, o fogo; a madeira, o metal, a pedra; a montanha, o deserto, o oceano, etc.), na medida em que vivemos inconscientemente como fazendo corpo e como corpo²⁷⁴. Alguém (ou então um corpo comum, ou ainda um elemento) que nos fornece a solidez, a consistência ou a coerência, a constância ou a fidelidade de tal dimensão de seu ser. Fornece-nos uma linha de coesão de sua organização espaço-temporal, identitária, relacional. Alguém que nos fornece uma

dimensão de (solidez de) seu ser ou, mais precisamente, uma dimensão de (solidez de) sua relação ao ser, de sua relação (sólida) àquilo que é (sólido). De tal maneira, ele nos fornece, na realidade, uma sustentação que ele mesmo recebe de alguém.

É necessário fazer aqui três observações. (1) A sustentação não é da ordem de um conforto afetivo, ainda menos um estado fusional. Como já vislumbramos, ela opera no e por um mínimo de resistência, senão de adversidade. Portanto, no e por um mínimo de separação e de limite. Inclusive, na situação originária da gravidez da mãe, quando o feto está contido, vivendo completamente a motricidade complexa do corpo da mãe. (2) Simetricamente, se a sustentação recebida e integrada conduz à edificação de uma forma de autossustentação, esta aqui não significa uma autossuficiência. A sustentação não desemboca sobre uma forma de autosustentação perfeita, autosustentação ilusória que não conhece mais nossos laços e nossas dependências, quando cremos poder dar a nós mesmos o apoio que criamos de todas as partes. (3) Aquilo que nos é dado na sustentação é uma sustentação que foi recebida de fora, ou seja, “alguém” nos fornece a sustentação de que ele mesmo se beneficia. Inclusive, na sustentação

²⁷⁴ Para os fenômenos de deslocamento e projeção, nós investimos neles certas questões da relação com o outro, nós o percebemos e o vivemos como uma carne.

comunitária ou naquela de um elemento do mundo, a sustentação parece vir de outro lugar, como se ela fosse recebida e transmitida pelo corpo comum ou pelo elemento sustentador. Dito de outra forma, aquele que sustenta é mediador da sustentação. Não se trata, então, de uma relação dual, com o que isto pode ter de fusional ou de violento, de aprisionamento ou de alienação.

Completamos este esboço evocando rapidamente os frutos da sustentação recebida. Eles serão reunidos sob três registros principais. (1) Voltamos ao ponto de apoio – para dizer as coisas de maneira voluntariamente simples e figurada, evocando o registro motor do esquema postural. Somos assegurados sobre uma base e sobre nossos fundamentos. Somos estabelecidos ou restabelecidos na existência, *verticalizados* (na solidez e na constância daquilo que é e daquilo que somos), para ir adiante por nós mesmos, com aquilo que implica autonomia e que supõe segurança, confiança ativa – uma *fé* sem conteúdo particular, para além de toda crença. Se quisermos empregar um vocabulário psicológico, a sustentação nos fornece uma “segurança de base”, com a ressalva de que não se trata (ou não em primeiro lugar) de um *sentimento* de segurança, mas de uma alavanca efetiva que permite

que nos levantemos e possamos ir adiante²⁷⁵.

(2) A sustentação é *libertadora* em vários aspectos. “Libertadora”, no duplo sentido de nos livrar de um entrave e de liberar em nós esta ou aquela potencialidade. A sustentação nos livra da toda-potência (onipotência) como da total impotência, ou ainda de seu acoplamento na ambivalência²⁷⁶. Ela libera, por outro lado, nossa expressividade, notadamente a expressão de representações e de afetos nos quais estávamos fechados. Temos a necessidade, em alguns momentos, de ser desembaraçados de determinações que, em muito, nos determinam, imobilizam a expansão de nosso ser, reduzem o horizonte de nossa ação e de nosso futuro²⁷⁷. Esta

²⁷⁵ Certa cultura psicológica contemporânea corre o risco de privilegiar a segurança afetiva da pessoa sem, para isso, lhe fornecer uma verdadeira dinâmica para se erguer e caminhar, crescer: mais que insuficiente, esta sustentação truncada é desnaturalizada.

²⁷⁶ Este ponto é capital, mas sua demonstração ultrapassa largamente o presente contexto; aquilo que já dissemos ao longo deste artigo de nossa relação à indeterminação e às ultracoisas permite, entretanto, vislumbrar certas direções de sentido de tal afirmação.

²⁷⁷ A vertigem pode ser feita tanto de indeterminações como de determinações que precisamos ser liberados... pelas determinações (que nos livram ou libertam do vazio) como pelas indeterminações (que nos aliviam das determinações que somos prisioneiros).

liberação é, portanto, também reabertura da *esperança*, uma esperança sem conteúdo particular, mas fundadora de toda esperança.

A sustentação tem uma dinâmica existencial des- psicologizante, pelo menos trans- representacional e trans-afetiva que contribui para derrubar as máscaras e os mitos que bloqueiam nossa identidade. Em particular, ela nos libera dos diversos falsos imperativos suscetíveis de pesar sobre nós - imperativos de ter, de saber, ou de poder (para ser), imperativos do ser (como) isto ou aquilo. Ela nos dilata e nos expande, na serenidade de ter "somente" de ser e de ser autorizados para ser. Liberados, de alguma forma, de nós mesmos para, enfim, ser (si mesmo): eu não estou mais em questão, o "eu" não está mais em questão porque "eu sou", simples e radicalmente aquilo que já se pode modalizar em um "eu estou aqui", "eu estou em..." e "com". Fazendo isto, a sustentação dilata nossa liberdade, enraizando-a além da liberdade de escolher entre isto ou aquilo (forma secundária de liberdade cujo exercício exclusivo pode, paradoxalmente, pesar sobre nossa liberdade), para reencontrar o exercício de uma forma de liberdade mais fundamental, existencial.

(3) Assegurados e libertados,

retomando (em uma forma de fé fundamental) e expandindo (em uma esperança indeterminada) aquilo que dissemos nos itens acima, nós somos também recolocados sobre o *desejo*. Não aquele que o outro pode ter sobre nós, mas o nosso; não o desejo de tal ou tal coisa, mas - além de toda representação e de todo afeto - o desejo de ser e de continuar a ser, a ser *em* e a ser *com*. Fundamentalmente, além da necessidade, o desejo é desejo de ser, desejo de viver entre e com os viventes, de ser corpo entre e com outros corpos, de ser com as coisas que são. Desejo de ser *em* e *com* o que se é, sem que isto seja de imediato determinado como desejo disto ou daquilo.

A obra que desenvolverá a presente introdução retomará longamente esta reinicialização da vida desejante e, mais amplamente, sobre cada um dos frutos da sustentação. Estes três registros são atravessados por um mesmo esquema, já encontrado em Merleau-Ponty: o surgimento (e suas variantes, levantamento, desaparecimento e ressurgimento). Esta figura dinâmica da verticalização corporal, da liberdade e do desejo, é apreendida em toda sua riqueza, notadamente por sua capacidade de fazer ressoar conjuntamente nossas dimensões mais corporais e mais espirituais,

de simbolizar a união mesma do corpo e sua animação - a unidade e o estilo da carne. Uma união que não é nem preestabelecida nem estabelecida posteriormente, mas o estilo singular e pessoal de um corpo que se anima, se reúne e se redireciona em uma forma fundamental de fé, de esperança e de desejo. "Surgir" significa também sair de, deixar uma imanência potencialmente mortífera, para *se abrir a*. Daí a proximidade com "nascer". O fruto último de toda sustentação é um *(re)nascimento*, que pode assumir as formas mais diversas. Enfim, em ligação com estas dinâmicas de asseguramento, de liberação e de surgimento, e aquilo que elas implicam de dilatação e de *(re)nascimento*, a sustentação pode ser fonte de *alegria*. Eis aqui seu fruto transversal. Pode-se, inclusive, perguntar-se, reciprocamente, se as maiores alegrias de um ser humano não estão sempre ligadas à realização de uma forma de sustentação, recebida ou dada.

4. FRAGILIDADE DA SUSTENTAÇÃO

A) A SUSTENTAÇÃO INAPREENSÍVEL

Se a sustentação é fundamental e fundadora, nós a

perdemos facilmente, tanto na vida quanto no plano teórico. A sustentação é, paradoxalmente, frágil, incluindo o conhecimento que podemos ter dela. Sua primeira fragilidade vem de sua pobreza por essência, correlativa de sua riqueza existencial. Ela se coloca antes de tudo no *presente* - mesmo se seus efeitos podem repercutir sobre toda uma vida, esta repercussão passa por uma perpétua atualização. Ela escapa em grande parte à *representação*, pela simples razão de que uma de suas virtudes é a de nos livrarmos dela. Ela permite que nos livremos dela, para nos reabrir à indeterminação do ser, à uma presença não objetivável e inesgotável que se dá apenas permanecendo inapreensível. Libertadora, a sustentação nos enriquece empobrecendo-nos. Também se tem uma consciência falha daquilo que ela é nela mesma. Ainda que ela nos deixe os traços estruturais mais capitais, a sustentação não deixa necessariamente traços mnésicos precisos sob a forma clássica de uma lembrança estocada e disponível. Nós não nos lembramos dela como um acontecimento. Nós somos construídos pela sustentação, reconhecendo-a, o mais frequentemente apenas, de forma confusa, como um saber surpreendentemente sobrecarregado de esquecimento e

de ignorância. A ingratidão, tão frequente diante daquelas e daqueles que nos deram uma sustentação (parentes, professores, etc.) é, inclusive, uma consequência típica desta deficiência memorial e epistemológica.

Se nós temos a tendência a esquecer a sustentação e de ter dificuldade de representá-la, imaginá-la e teorizá-la como tal, é também porque ela é antropologicamente axial. Ela nos constrói nos fundamentos de nossa identidade e de nosso ser-no-mundo, participa da edificação da coluna vertebral de nossa personalidade, que nós não podemos colocar à distância e contemplar. Ela nos escapa, então, pela *situação*. Mas também pela ação: a *dinâmica* de *mediação* que a subjaz contribui para seu caráter inapreensível. O mediador se apaga com a mediação; a mediação também, com o horizonte sobre o qual ela se abre – aquele que decola *vive* da sustentação e esquece a fonte da sustentação. Simetricamente, só se percebe o quanto se perdeu de sustentação ao, enfim, reencontrá-la.

A sustentação marca profundamente nosso imaginário, escapando largamente de nossa imaginação. Em particular, é difícil de fantasiá-la, dá-la a nós mesmos imaginando-a, sem recorrer a uma sustentação efetiva e presente que

nos vem de fora. Os processos alucinatórios durante a pequena infância sustentam fortemente o despertar e a maturação de nosso acesso à representação – a começar pela alucinação da satisfação da necessidade de comida, a alucinação do seio e, mais amplamente, da presença corporal da mãe em sua ausência. As vias de mentalização inauguradas desta maneira, têm sua eficácia (relativa) na ordem da vida desejanter, mais ainda na ordem do conhecimento. Porém, permanecem amplamente não satisfatórias quanto à nossa necessidade de sustentação.

Tais afirmações, apenas sinalizadas aqui, levantam questões delicadas e exigirão desenvolvimentos – particularmente na análise da gênese e do funcionamento da autosustentação. Entretanto, já trouxemos uma nuance indispensável. Rer nossa história pessoal e relacional nos permite reencontrar as sustentações que nos foram dadas e de nos beneficiarmos, em parte, mais uma vez – este “fazer memória” é, inclusive, uma atitude capital e vital do ser humano. Ora, esta *anamnese* passa pelas modalidades clássicas da lembrança e pelo uso da representação, o que parece, assim, contradizer as proposições precedentes. No entanto, lembranças e representações não

são suficientes para se despertar uma sustentação passada; elas podem nos ajudar a reencontrá-la, mas apenas sua atualização é verdadeiramente eficiente. Se “reencontramos” esta sustentação, isto significa que ela não estava “perdida” e que ela está ainda ou mais uma vez agindo²⁷⁸.

B) A SUSTENTAÇÃO CEGA

Este caráter relativamente inapreensível da sustentação possui

²⁷⁸ A fim de compreender melhor, nós fazemos uma analogia com a *alegria* – frequentemente ligada à sustentação –, com sua discricção e sua fragilidade. Aqui também, lembranças e representações não são suficientes para reviver uma alegria passada. São suficientes para reencontrá-la como lembranças e representações – e ainda, frequentemente de maneira bem precisa –, sem, apesar disso, nos dá-la novamente como tal. Para que esta alegria nos atravesse novamente, precisamos reviver aquilo que foi sua fonte. A lembrança pode nos ajudar aí, mas este caminho é indireto e incompleto. Exceto para ouvir que não é mais simplesmente passado, mas, novamente, presente – e que o é, e só pode sê-lo, porque se coloca na presença de uma presença (através da lembrança, mas também para além dela). Pode-se, assim, em parte, se fazer presente à si mesmo a existência do ser amado, o que é fonte de alegria, e é apenas passando por esta reativação da origem que a alegria retorna. Pode-se pensar o mesmo com a sustentação: se lembrar de alguém que foi sustentado por alguém, (ou de uma situação que foi sustentado) pode nos restituir uma sustentação, mas que é, nestas condições então, uma sustentação *presente*, e não somente uma sustentação passada que se recorda.

várias consequências. A sustentação é uma necessidade existencial fundamental que todos procuramos, mas, em parte, inconscientemente, com certa ignorância. Ela vive em nós como uma falta, ainda mais cruel e dolorosa do que indefinível, em que a resposta a dar aí parece desconhecida e mesmo inacessível. Procuramos loucamente por uma sustentação ausente ou perdida, esquecida; sentimos falta tão frequentemente de uma sustentação muitas vezes perdida; buscamos o todo, sem verdadeiramente se dar conta dele.

Desta maneira, a sustentação é frequentemente buscada ou dada de forma cega. Ela pode ser procurada no vazio, pelo esgotamento de estar sobrecarregado e dividido, como tanto se gostaria de poder destituir uma vida desejante complicada e fragmentada, e mesmo decepcionada ou traída. Tal como aquele que “não pode mais” e gostaria de estar aliviado de um conjunto, ao mesmo tempo, saturado e caótico de determinações para reencontrar, senão a paz e a simples leveza do ser, pelo menos a indeterminação; não um desejo do nada, mas um desejo de nada, indeterminado, que seja pelo menos uma descompressão (pulsional) e, na melhor das hipóteses, uma

deposição. Colocar-se, recolocar-se, senão destituir-se e se abandonar; dormir e morrer um pouco, na esperança de poder viver novamente e melhor. Procurada no vazio, também, quando ela não é buscada como tal: confundindo a presa e a sombra, procura-se seu fruto, mesmo, frequentemente, em um simples estado. Confunde-se, assim, a sustentação efetiva com o estado afetivo que pode lhe ser associado – e isso já revela uma sustentação desfigurada, não somente cega.

A sustentação pode também ser buscada através de uma atitude agressiva, senão violenta. Alguns abandonam a sustentação do outro apenas uma vez, alcançando o fim de um processo que põe à prova a consistência e a constância deste último em uma agressão ou provocação repetida. Contrariamente às aparências, este processo pode ser a execução de uma busca de sustentação, em um conflito com o outro que está, em primeiro lugar, em conflito consigo mesmo, entre a esperança e o desespero que esta sustentação seja possível e confiável. Encontra-se este fenômeno, frequentemente, em situação educativa, particularmente no campo do ensino especializado. Assim, o que é testado é a solidez do outro, um “manter firme” que não é, primeiramente, o fato de determinações (sua qualidades,

suas competências), mas se funda no seu modo de ser, advém de sua existência e se traduz por certas linhas de coerência e de fidelidade na relação.

Nós podemos viver uma experiência análoga na nossa confrontação com os elementos naturais – sempre mais ou menos investidos das questões e expectativas da relação com o outro. Assim, é com a montanha ou com o deserto que se atravessa, com a madeira ou a pedra que se trabalha, que se experimenta também a consistência e a constância relacional. A sustentação que se pode receber aí, na qual se acaba por ceder, se encontra, por vezes, apenas no limite de uma forma de combate, alcançado, em certo ponto (de satisfação, mas também de degradação, de fadiga), em um processo de esforço, de ação agressiva e transformadora. O ser (sustentador) aparece, então, como o que permanece, o que resiste e mantém firme, o que é fiel na relação. Em suma, a sustentação pode ser recebida no sentido de um teste agressivo (senão violento) do (da constância de) ser. E pode-se perguntar se esta dimensão não é característica do ser mesmo – como se o ser fosse feito para ser posto à prova, à prova de sua sustentação.

C) A SUSTENTAÇÃO DESFIGURADA

Não podendo ser figurada, ou a sendo dificilmente, a sustentação é facilmente desfigurada ou confundida com aquilo que ela não é. Estas desfigurações são inúmeras, por vezes insidiosas. A sustentação pode se revelar, em parte, ilusória, dependendo se o apoio é frágil ou faltante (déficit ou ausência de sustentação), distorcido ou desviante (perversão da sustentação), e mesmo contrária, nos fazendo cair (anti-sustentação). Acredita-se, por vezes, que alguém ou tal dimensão do real nos sustenta (ou pode ou vai nos sustentar), ainda que ele não seja nada. Pode acontecer também que a sustentação do outro seja perversa, não respeite nossa liberdade e nos seja imposta, ou ainda que ela responda a uma lógica de sedução para nos manipular ou nos possuir. Às vezes, é no outro que se encontra sua própria relação com o ser (sua própria sustentação recebida) que está vazia ou perversa - abandona-se, então, à sua fragilidade ou ao seu desespero, e mesmo à sua destrutividade, e sua sustentação é antissustentação. A antissustentação, entendida como antiverticalisante, pode ser encontrada nas situações mais diversas, desde o não-desejo

ou rejeição do outro, seu abandono ou sua traição, até o mau desejo que asfixia, escraviza, mitologiza ou acusa.

Mas a lista das desfigurações possíveis está longe de acabar aqui. A estas sustentações ilusórias, é preciso acrescentar também as ilusões de sustentação, que são menos falsas sustentações *recebidas* do que falsas sustentações *procuradas*. Buscadas nos substitutos de pessoas e de relações, pelas representações e sentimentos substitutivos, como substituinte do ser ausente e do vínculo faltante. Esta lógica de substituição, que se encontraria, especialmente, na análise do fetichismo, compreende todo o arsenal das adições. O ser humano demonstra uma surpreendente capacidade de inventar todos os tipos de artifícios para fornecer a ele mesmo um substituto de sustentação, de modo a se sentir e se crer existente. Mais amplamente, ele demonstra uma inacreditável aptidão para se fazer escravo de diversos falsos imperativos aos quais ele se submete ou que ele mesmo inventa: imperativos de ser como isso ou como aquilo (para se autorizar a existir), imperativos disso ou daquilo para ser (para se sentir existir) - imperativos de ter, de saber e de poder, imperativos de agir, de gozar ou de se preencher, etc. Tantas desilusões e

confinamentos oriundos destes imperativos (,) nos colocam em uma solidão destruidora. Em troca, uma das questões e um dos frutos de uma sustentação é justamente nos libertar da escravidão e destas falsas sustentações recebidas ou buscadas que confunde nossas relações e ameaça nossa identidade.

Estas fragilidades da sustentação reforçam a dificuldade, mas também a necessidade de pensá-la sobre um plano teórico, como nos diversos modos de acompanhamento do outro que são susceptíveis de fornecer uma forma de sustentação. Coloca-se, em particular, a questão do engajamento do corpo e de sua articulação com a fala. Se certos dispositivos psicoterapêuticos implicam uma expressão corporal do paciente e mesmo os gestos do terapeuta, outros, ao contrário, se recusam por princípio. Consideremos, particularmente, a psicanálise que, na ausência do tocar e do cara a cara, assim como no relativo silêncio do analista, parece correr o risco do abandono do outro a um vazio de sustentação. Os psicanalistas se insurgiriam de bom grado contra tal crítica, explicando a importância do corpo do analista e de sua fala (por mais que esta possa se mostrar

rara); sublinhando também a sustentação do enquadramento material e temporal do analista, desde o divã até a fidelidade da presença do analista, a sustentação de seu acolhimento e de sua escuta, incluindo seu silêncio repleto de atenção perceptiva²⁷⁹.

Não deixa de ser verdade que uma fenomenologia da sustentação, aprofundada para além de toda escola psicológica específica, traria muito à análise de nossos modos de acolhimento, de escuta e de acompanhamento do outro. Ao se evidenciar uma sustentação, autêntica e fecunda, que pode estar presente sem que se saiba (ou ainda de forma confusa) e sem que os modelos teóricos subjacentes sejam suficientes para pensá-la, compreende-se o peso, para não dizer a gravidade, de tal lacuna. Ou ainda, ao se tomar um alcance mais crítico, estes mesmos

²⁷⁹ Por outro lado, se os contextos clínico e filosófico de minha própria reflexão me conduziram a desenvolver esta noção e a escolher o termo “sustentação” sem tê-lo lido em lugar nenhum, tenho pouco a pouco descoberto certas proximidades com o aporte de diversos psicanalistas, alguns chegando até a usar o mesmo termo. Sem poder entrar aqui no conteúdo destas aproximações possíveis e das diferenças que permanecem, aqui estão, entretanto, alguns nomes, a começar por D. W. Winnicott (*holding*), mas também Wilfred Bion (função continente), Pierre Delion (função fórica), ou ainda Jean-Michel Quinodoz e Joël Clerget (portance).

dispositivos, ou antes, a sua aplicação pessoal, podem também se mostrar insuficientes e mesmo desviantes (sustentações ilusórias ou perversas, antisustentação).

Se uma reflexão sobre a sustentação possui, desta forma, um impacto sobre a compreensão e melhora de dispositivos existentes, ela permite também considerá-los novamente e complementá-los. Ou, ao menos, esta reflexão evidencia o potencial psicoterápico de práticas, na realidade, usuais, enraizadas para além de toda técnica com intenção terapêutica, e suscetíveis de engajar fortemente uma prova e uma restauração da sustentação. Isto se dá, especialmente, por sua maneira de engajar o corpo em sua relação com os elementos naturais e com os outros corpos, na sua integração a um corpo comunitário ou social. Não é por acaso que, para lembrar alguns exemplos evocados no início, o trabalho do atelier (tanto do artesão como do artista), a caminhada ou a navegação, e muitas outras atividades desde sempre praticadas pelo ser humano, são utilizadas por certos profissionais do acompanhamento de pessoas em dificuldade²⁸⁰. Os

²⁸⁰ Em particular, professores e educadores especializados, mas também inúmeras associações consagradas ao tratamento de fragilidades ou deficiências diversas, nas quais participam, inclusive, psiquiatras, psicoterapeutas ou psicanalistas.

dispositivos que podem ser elaborados a partir de tais atividades, focadas sobre a abertura à sustentação comum do ser²⁸¹, não saberiam se substituir no trabalho da fala e pela fala. Mas eles são, frequentemente, uma surpreendente preparação para isto; eles podem não somente facilitá-lo, mas acelerá-lo, e mesmo ser uma condição sem a qual este trabalho se revela impossível. Eles sabem como mostrar uma preciosa complementaridade, até talvez produzir, em matéria de sustentação, os frutos que os psicotrópicos, a anamnese e a análise sozinhos não obtêm.

REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, M. *Être et monde, automne*. BNF, vol VI, manuscrits, 1958.
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature: notes de cours au Collège de France*, "Traces Écrites". Paris: Seuil, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature ou le monde du silence*. In: SAINT AUBERT, E. (dir.), *Maurice Merleau-Ponty* (pp. 44-53). Paris: Herman, 2008.
- SAINT-AUBERT, E. de. *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris, Vrin, 2013.
- SAINT AUBERT, E. de. "La chair ouverte à la portance de l'être", *Alter. Revue de phénoménologie*, 2015, n° 23, p. 165-182.

²⁸¹ Sobre esta noção, cf. « La chair ouverte à la portance de l'être », art. cit.

SAINT AUBERT, E. de. Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty. In: DUFOURCQ, A. (dir.), *Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire*. Boston: Brill, 2016.

Submetido: 05 de julho 2017

Aceito: 20 de julho 2017

Resenha



RIVA, Franco (Org). *Il mito della relazione: Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel. Con un testo di André LaCoque.* Trad. M. Pastrello; F. Stizza; C. Armeni. Roma: Castelvechi, 2016, 221p.

O sentido mítico da relação: Buber, Marcel, Lévinas

The mythical meaning of the relation: Buber, Marcel,
Lévinas

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva²⁸²

UNIOESTE - Campus de Toledo

²⁸² E-mail: cafsilva@uol.com.br.

Sob a curadoria de Franco Riva, renomado pesquisador italiano, a Castelvechi, de Roma, publiciza, em primeira mão, um notável trabalho. Trata-se de *Il mito della relazione*, uma coletânea que reúne três grandes nomes da cultura filosófica do século passado: Martin Buber, Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas. Sob, ainda, a cuidadosa tradução de Maria Pastrello, Federico Stizza e Corrado Armeni, o livro reedita textos preciosos desse fecundo diálogo que, de passagem, impactara, indelevelmente, o debate cultural das ideias. A bem da verdade, os escritos orbitam em torno de um único campo gravitacional: a figura do pensador austríaco-israelita Martin Buber que é, aqui, homenageado. Como desde logo trataremos de examinar, esse rico material documenta não apenas intervenções ocasionais entre os pensadores em pauta, mas uma interlocução viva e amistosa dado o fato de que se conheceram pessoalmente. Essa revisitação mútua é, obviamente, entremeada de consensos e dissensos, sem, no entanto, deixar de selar um momento decisivo (anos sessenta) em que se registra um diálogo intercultural avivando, entre outros temas, a raiz hebraica do cristianismo.

Sob esse prisma, para que o leitor tenha, de antemão, uma ideia

sintética da obra, seu plano se divide em duas grandes partes. A primeira apresenta o Colóquio sobre Buber realizado em 1966 bem como o diálogo travado entre os três filósofos. A segunda focaliza mais diretamente a problemática do “mito da relação” e o debate acerca da responsabilidade frente ao Outro sob a fina análise de Franco Riva. Acompanhemos, mais de perto, cada um desses passos.

A primeira parte, *Buber, Marcel, Lévinas, testi e intrecci*, é aberta com um pequeno texto introdutório de André LaCocque. Na sequência, o leitor tem, em primeira mão, o colóquio propriamente dito *Martin Buber, L'uomo e il filosofo*. Como fica patente, a figura de Buber protagoniza o cenário dessa composição inicial da obra tendo como interlocutores privilegiados Gabriel Marcel, Lévinas e LaCocque que tomam parte no célebre Simpósio realizado em 22 de fevereiro de 1966 pelo Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, promovido, portanto, pelo Centre National de Hautes Etudes Juives. É desse evento que resulta o pequeno livro *Martin Buber, l'homme et le philosophe* editado, em 1968, pelas mesmas entidades promotoras e, que, agora, recebe uma primorosa versão italiana. Ao prestar essa homenagem pública à memória de

Buber, logo após um ano de sua morte, cada um de seus interlocutores perspectivam, num raro registro, a personalidade não só filosófica, mas cultural do pensador judeu.

É assim que em “A antropologia filosófica de Martin Buber”, Gabriel Marcel não esconde sua admiração profunda para com o homenageado, por ocasião de um breve encontro, na capital francesa, em 1950. Um espiritual parentesco entre ambos se revela, de imediato: a interrogação sobre a vida. Trata-se de uma reflexão “fundada sobre a experiência” (*Il mito della relazione*, p. 26); “a experiência humana em sua integridade” (p. 38). É a partir desse pano de fundo que uma questão cara a Buber se impõe, decididamente: a relação com o Outro. Sobre isso, Marcel reconhece que a antropologia buberiana não perde de vista a situação humana. Aliás, fora esse tema matricial que, na *Krisis*, Husserl diagnostica ao exigir, pois, uma nova tomada de consciência. A noção autêntica de intersubjetividade – avalia Marcel – só se torna possível por meio dessa singular tarefa como consciência renovada de nosso tempo, já que parece “claro que esse modo de apreender o próximo é completamente diferente da consciência analítica e redutiva sobre a qual se apoia, em geral, a epistemologia” (p. 36). Não obstante o reconhecimento desse tema como análise capital na obra

de Buber, Marcel não poupa algumas críticas. Uma delas, ao menos, merece destaque: “o uso do termo relação (*Beziehung*) parece de uma generalidade excessiva” (p. 39). Marcel se reporta, aqui, a certo “objetivismo” um tanto enrustido que a noção de relação por vezes enuncia, mesmo que a contragosto. A categoria se mostra inapropriada quando se trata de explorar o aspecto dinâmico e, portanto, mais profundo da experiência intersubjetiva: aquela do verdadeiro Nós que, como escreve Buber, não se reduz ao coletivo, a um grupo ou partido específico.

Em “O pensamento de Martin Buber e o judaísmo contemporâneo”, Lévinas traz, à cena, o tema da cultura hebraica, também retratado por Buber. O pensamento judeu torna-se, nessa medida, realmente notável por ensaiar mais “um diálogo com o outro que consigo” (p. 50). É, por excelência, essa temática que encontramos nos escritos buberianos sob a forma de uma resposta à crise mesma do Ocidente. Assim, se é verdade que “a revelação da espiritualidade judia no Ocidente bem como aos próprios judeus iniciou-se pelos estudos de Buber” (p. 52) chamando a atenção sobre o hassidismo ou judaísmo vivo, é porque há uma experiência vivida que precede os textos doutrinários. Ademais, o gênio poético de Buber irrompe num momento em que

implode todo conteúdo formal do judaísmo tradicional ao acentuar o instante. Isso ocorre porque há um traço fortemente existencial (ista) nessa investida: “para Buber” – nota Levinas – “a vida não é pré-determinada” (p. 55); por isso, a “resistência do judaísmo a toda apoteose do homem” (p. 56). Nessa perspectiva, se, para Marcel, o termo “relação” é problemático em Buber, aos olhos de Levinas, o conceito mesmo de “Deus” é carregado, textualmente, de imprecisões ou ambiguidades. De todo modo, o que não se pode desconsiderar é que há um contato com o divino que se torna uma tônica recorrente no discurso buberiano. É fato que Buber lê a Escritura de um novo modo, recriando outra atmosfera ou dimensão. Ele reconstrói outra sintaxe profunda, seja aquém da tradição rabínica, seja da própria tradição metafísica ocidental. Isso fica evidente, observa Levinas, via o deslocamento buberiano do tema do ser: “Buber afirmou, o que é o fundo de sua filosofia do Outro, que a presença de um interlocutor ao Eu não se reduz à presença de um objeto que meu olhar determina e sobre o qual ele enuncia juízos predicativos [...]. Sabe-se que essa relação de presença, irredutível à relação sujeito-objeto, Buber chama-a ‘Encontro’ ou relação Eu-Tu” (p. 60).

LaCocque, conhecido teólogo reformado, sublinha, por sua vez, um terceiro debate em “Martin Buber: do indivíduo à pessoa”. O que, na verdade, o interlocutor põe, em pauta, é a proclamação kierkegaardiana do indivíduo e a posição buberiana da pessoa. Ou seja, LaCocque parte de Kierkegaard para chegar a Buber sem desprender de certo alinhamento existencial de base. Cabe recordar que, para o filósofo dinamarquês, “a verdade é uma via, um devir. A existência é um engajamento, um ‘salto no vazio’, uma responsabilidade, uma resposta” (p. 67), comenta o biblista protestante. Mais: “Kierkegaard ignora o mundo objetivo, obstáculo ao subjetivismo indispensável do homem crente” (p. 68). Ora, é para além dessa posição que se pode situar Buber, avista LaCocque. Não resta outra tarefa senão a de corrigir, por assim dizer, o individualismo protestante do mártir de Copenhague, ao mostrar que, com o Hassidismo, o pensador judeu convoca o homem a se tornar “pessoa autêntica e sincera” (p. 71) a fim de transformar o mundo. É que a pessoa, uma vez reduzida à medida de uma fracção, se despersonaliza, isto é, se torna um indivíduo que se massifica.

Por fim, fechando a PARTE I da obra em curso, são retomados, no período anterior a esse

Colóquio, alguns textos que primam pelo seu valor heurístico e elucidativo. Trata-se, inicialmente, das *Répliques* de Buber dirigidas a Marcel e a Levinas, em 1963. Em suma, Buber reconhece, por um lado, o limite semântico de certas noções, mas sem deixar de atentar para o significado mais profundo por elas visado. No caso, p. ex., do termo “relação” como “palavra princípio”, o que está em jogo é uma “certa unidade sentida” (p. 78), originária, replica ele. Afora isso, a edição italiana recupera o registro de algumas breves correspondências entre Levinas e Buber, datadas entre 1963 e 1964, que intentam esclarecer posições filosóficas pontuais, a propósito das objeções levantadas no Colóquio.

O segundo momento do livro é mais que um complemento teórico. No fundo, ele toma corpo em grande parte das disputas ali em concurso, sob um olhar mais livre e, portanto, mais contemporizado. Trata-se do oportuno estudo de Franco Riva, *Il mito della relazione: Buber, Marcel, Lévinas, Derrida*. O que Riva expõe, de maneira fina e acurada, nessa PARTE II do livro é o movimento de triangulação entre Buber, Marcel e Levinas à luz de textos que até mesmo Derrida não chegara frequentar, dado o caráter inédito das publicações. Sendo assim, a riqueza de todo esse material aqui coletado e, especialmente, comentado é de um preciosismo *sui*

generis. Destaquemos, a título ilustrativo, alguns desses breves apontamentos inscritos por Riva.

Já na *Introdução*, muitas das críticas de Marcel e Levinas são retomadas por Riva ao reconhecer que “a relação é posta em direção pela sua generalidade e seu anonimato não servindo, pois, para especificar o sentido precisamente humano” (p. 99), e, em função disso, tornando-se “uma espécie de voto retórico” (p. 100). É dessa forma que o termo relação assume um caráter mítico: “O mito da relação implode, para todos e para sempre, o interior da filosofia do diálogo” (p. 101). Noutras palavras, um etéreo e angélico formalismo dialógico aí se instala na relação com o outro. O risco iminente nessa estratégia discursiva é o que fora apontado atrás: a reificação do Tu oriunda de um espiritualismo vago a ponto de “não dizer, de modo convincente, a qualidade humana da relação, da responsabilidade pelo outro” (p. 117). Ora, isso mais dá vazão a um “monólogo mascarado de diálogo” (p. 124), deflagra Riva. Disso resulta a feição mítica que o discurso de *Eu e Tu* parece se revestir. Esse é o tom que assume a interpretação crítica aqui orquestrada por Riva. O que o intérprete italiano examina é que esse mito angélico destitui a densidade ou concretude da experiência humana, razão pela qual Buber não rompe completamente com o apriorismo

da ontologia, como julgara Levinas. É que, “Levinas acusa Buber de ter instituído a reciprocidade, a simetria e a mutualidade como regra férrea das relações humanas, perdendo de vista a situação oblíqua, desigual e diferente da existência” (p. 174). Ora, vimos, é verdade, que Buber replica tal censura, ao ajuizar que a reciprocidade não entra num esquema puramente superficial, simétrico, uma vez que “uma relação recíproca não equivale a uma totalidade” (p. 173). Aos seus olhos, “a relação com o outro é coisa bem diversa do contexto vazio, da amizade espiritual” (p. 180). Nada infere, daqui, a ideia de um encontro fortuito ou de uma amizade formal e rarefeita.

Pois bem, qual a diferença de fundo entre Levinas e Buber? Riva anota que, para Levinas, não é possível preservar “a especificidade do Eu-Tu sem reivindicar o sentido estritamente ético da responsabilidade” (p. 182). Dizendo mais claramente: “ético” e não “ontológico”! É tendo a crítica à ontologia em todas as suas formas (inclusive, a de Heidegger) que Levinas situa sua divergência de fundo para com Buber e, sobre esse plano, também para com Marcel. A fundação ética como crítica à reciprocidade presume que a “responsabilidade pelo outro só se dá na sua originária diferença” (p.

184). Esse decisivo ponto de inflexão entre Levinas e Buber põe em questão, conforme corrobora Riva, a “densidade carnal, existencial do encontro com o outro” (p. 182); densidade que aviva como uma dobra fundamental conferida por Levinas “à fenomenologia do corpo não somente como condição humana, como existência, mas ainda como condição de possibilidade de uma aproximação ao outro, na sua pobreza, na sua indigência, na sua alteza. Indigência e alteza que se inscrevem, todavia, no corpo próprio” (p. 192).

Há aí, sem dúvida, um eco de Merleau-Ponty, só que, diversamente de Levinas, mais adstrito à ontologia que à ética, propriamente! De toda forma, se Levinas quer pensar alguém de uma “sociabilidade etérea dos anjos”, não é só o princípio da relação que carece ser implodido, mas também o de uma fenomenologia intencional: para ele, “a relação ética com outro homem, a proximidade, a responsabilidade pelo outro não torna uma pura e simples modulação da intencionalidade” (p. 201).

Como apreciação final, ao triangular um debate ora amistoso ora intempestivo entre Buber, Marcel e Levinas, Franco Riva revisita, em boa versão italiana, um capítulo memorável da cultura e do

pensamento contemporâneo. Que essas rápidas paragens aqui demarcadas incite o leitor a percorrer, mais pacientemente, a verve inspiradora dessa promissora iniciativa editorial.

Submetido: 19 de julho 2017

Aceito: 25 de julho 2017

Resenha



BUGANZA, J. *Rosmini y la ética fenomenológica*. México, Universidad Veracruzana, 2016, 404p.

Rosmini y la ética fenomenológica

Marisol Ramírez Patiño²⁸³

²⁸³ E-mail: cirano.filosofia@gmail.com

Para el lector ocasional, incluso para el especializado, el nombre de Antonio Rosmini puede ser desconocido. Lo anterior no es casual, hace poco menos de dos décadas que pendía todavía sobre el ahora beato una condena emitida en 1887 contra cuarenta proposiciones extraídas de sus obras (en su mayor parte póstumas y de algunos escritos publicados en vida), por un Decreto doctrinal de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, situación que desalentó el estudio de su pensamiento por parte de la comunidad cristiana. De igual modo, dentro del ámbito filosófico secular, Rosmini corrió con una suerte similar a causa de la tergiversación de la que Giovanni Gentile –filósofo italiano e ideólogo fascista– lo hizo objeto a comienzos del siglo XX, al presentarlo (dentro de un esquema historiográfico forzado y falso) como el “Kant italiano” (Gentile, 1958, p. 65) y, por tanto, como uno de los fundadores del idealismo italiano, el cual tenía su culminación en el actualismo puro, una versión extrema del idealismo representada por el mismo Gentile. Esta interpretación idealista de Rosmini restó aquello que en su pensamiento poseía de novedoso y de valor propio, perjudicando aún más la comprensión recta de su obra para finalmente sumergirse en un profundo ostracismo.

La absolución llegó hasta el año 2001, cuando el cardenal J. Ratzinger, en aquél entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, y Mons. Bertone, el secretario, suscribieron una *Nota sobre el valor de los Decretos doctrinales respecto del pensamiento y las Obras de Antonio Rosmini Serbati*²⁸⁴. Tres años antes, en 1998, Juan Pablo II publicó su monumental carta encíclica *Fides et ratio*, en donde nombra al roveretano como una de las más importantes personalidades que han realizado un reencuentro fecundo entre el saber filosófico y la palabra de Dios, ubicándolo en la misma línea de J. Maritain, Étienne Gilson y Edith Stein²⁸⁵. Podría decirse que Juan Pablo II colocó la primera piedra en la rehabilitación de Rosmini, tanto por haberlo referido en su encíclica, como por haber aprobado personalmente la señalada Nota.

Aunque su retorno a la escena intelectual no ha sido fácil, Antonio Rosmini ha venido ganando en los dos últimos siglos de una lenta pero creciente atención, reconociendo aquí el esfuerzo de un

²⁸⁴ *L' Osservatore Romano*, 1-2 de julio 2001; *La Doc. Cath.*, 5-19 de agosto 2001, n° 2253, p. 725-726.

²⁸⁵ Cfr. Juan Pablo II. Carta encíclica. *Fides et ratio*. 14 de septiembre. 1998. n. 74.

pequeño grupo de expertos sacerdotes y laicos formados en el pensamiento filosófico, los cuales salieron a la defensa de su *misión científica*, desafiando tenazmente las acusaciones, condenas y el exilio, a través de la creación de diversas líneas de comprensión y apertura que facilitaron la revalorización de su fecunda producción intelectual, así como su difusión hacia otras esferas del conocimiento, promoviendo así la creación de una verdadera escuela rosminiana de filosofía que goza actualmente de una sólida presencia a nivel mundial, siendo la publicación de este libro una muestra fehaciente de ello²⁸⁶.

"*Rosmini y la ética fenomenológica*" es el título bajo el cual el Dr. Buganza nos presenta una serie de ensayos originales (doce en total, de los cuales, los primeros seis artículos fueron

pronunciados *ex profeso* para un curso de doctorado en filosofía, cuyo título ha sido *La ética de Antonio Rosmini*; mientras que los otros seis fueron redactados de un modo más libre), que pretenden, por un lado, exponer las principales tesis metafísico-morales de Antonio Rosmini, y, por el otro, dialogar con las éticas contemporáneas, especialmente con las de corte fenomenológico. No obstante, es preciso preguntar ¿Qué ha motivado al autor a vincular a Rosmini a la práctica inaugurada por E. Husserl?

A primera vista se antoja problemático el tratar de vincular a dos personalidades filosóficas que no sólo no han podido compartir nada históricamente, sino que además mostraron intenciones e intereses filosóficos muy diferentes. Sin embargo, hay quienes han aceptado el desafío. Algunos estudiosos como Roberta De Monticelli, Gianni Xodo y Cristian Vecchiet han mostrado, sin imponer a Rosmini una interpretación extrínseca a su pensamiento:

“La existencia de motivaciones comunes afrontadas por el filósofo italiano y el fundador de la fenomenología a través de las cuales pueden crearse convergencias filosóficas capaces de remeter en movimiento sea el

388

Profra. Dra. *Marisol Ramírez Patiño*
Toledo, n° 1, v. 2 (2017) p. 388

²⁸⁶ En 1906 (un año después del quincuagésimo aniversario luctuoso de Rosmini) apareció en Lodi, bajo la dirección de Giuseppe Morando, la *Rivista Rosminiana*, la cual sirvió como portavoz del movimiento rosminiano italiano y extranjero del siglo XX. Algunos de sus colaboradores fueron: Carlo Caviglione, Damiano Avancini, Camillo Viglino, Cesare Ghiglione, Dante Morando, Carlo Carena, Michele Federico Sciacca y Pier Paolo Otonello.

pensamiento rosminiano – prosiguiendo el redescubrimiento, ya hace tiempo emprendido, de su actualidad– sea la fenomenología, releyéndola con una mirada renovada gracias a la oposición con la tradición rosminiana” (Rosmini Studies, 2016, p. 26).

Lo anterior se torna discutible pues, así como lo ha puntualizado Buganza, si bien tanto la fenomenología de Husserl como la gnoseología de Rosmini pretenden partir de lo evidente, el filósofo tridentino recupera con mayor decisión y razonabilidad al ser real, lo que, al filósofo moravo, tanto en sus famosas *Investigaciones lógicas* como en sus *Meditaciones cartesianas*, parece escapársele. Al respecto, el autor polemiza con Vecchiet, quien consciente de este problema, ha confrontado algunos pasajes selectos contenidos en la obra de Rosmini (especialmente la Teosofía y el Nuevo ensayo) con los escritos husserlianos, para concluir –según lo expresado por Buganza en el prólogo del libro– una cierta ambivalencia en la filosofía rosminiana en relación con la fenomenología: “Rosmini es antifenomenólogo si se entiende por fenomenología la reducción del *eidós* a la inmanencia absoluta de la conciencia [...]; y protofenomenólogo si por fenomenología se entiende la

búsqueda de aquello que de sí se da como datidad originaria y absoluta” (Vecchiet, 2013, p. 48). No obstante, lo anterior entraña un dilema más profundo, ajeno a la propia filosofía rosminiana, y que tiene que ver con una escisión que subyace en las entrañas de la propia corriente fenomenológica pues, ¿Cómo debe interpretarse entonces a la fenomenología, desde su vertiente realista para la que los fenómenos conocidos son reales e independientes de nuestra mente o desde su vertiente trascendental, que profesa un nuevo idealismo para el cual la realidad es una consecuencia de los distintos modos de actuación de la conciencia pura o trascendental?

Con todo, no es la intención del autor –al menos no por el momento– ahondar en este asunto. Tal como lo expone en las primeras páginas del manuscrito, su interés va dirigido más bien hacia la ética y, particularmente, hacia la antropología filosófica, que, a su vez, se alimenta de la ontología.

“La ética de Rosmini es un fructífero instrumento conceptual para dialogar con las éticas contemporáneas, especialmente con las de corte fenomenológico, sea para llenar algunos huecos a estas éticas recientes –que faltan tanto– y también, por qué no, a la

propuesta rosminiana, de suerte que a esta última le prestan un servicio importante. Hay así, un doble servicio: uno que va de las éticas recientes a la rosminiana y viceversa" (Buganza, 2016, p. 9)

La primera parte del libro, la cual integra los primeros seis ensayos, expone de manera sistemática los puntos que, a consideración del autor, son esenciales para penetrar en las tesis que integran el sistema filosófico rosminiano, el cual, en la opinión de Buganza, se trata de un proyecto que podría calificarse como *completo*:

"En efecto, encontramos en él una ontología, que prestaría los primeros principios de la realidad considerada en su conjunto. También hallamos una gnoseología como pocas, pues además de exponer y argumentar a favor de una postura muy particular, examina pormenorizadamente los argumentos gnoseológicos más destacados hasta su tiempo, esto es, desde la Antigüedad hasta ya entrado el siglo XIX, dedicando especial atención a los modernos. Y, desde luego, es autor de una importante filosofía moral. [...] La filosofía rosminiana también ha construido una reflexión en torno al hombre, donde convergen las otras ramas de la

filosofía que hemos mencionado: la ontología, la gnoseología y la ética" (Ibíd., pp. 21-22).

Destacamos aquí el capítulo sexto titulado, *La dignidad del sujeto inteligente: personalismo rosminiano*. En él se enuncia la posibilidad de vincular la filosofía rosminiana con el personalismo, empresa que, a diferencia del emparejamiento que ha querido demostrarse con la fenomenología, no es algo nuevo. En efecto, autores como Zolo²⁸⁷, Colonna²⁸⁸ o Spiri²⁸⁹, por mencionar algunos, han señalado a Rosmini como un precedente remoto de la corriente personalista, denominación que ha venido a acuñarse más bien hasta el siglo XX, merced a Emmanuel Mounier, pero ¿son correctas todas estas apreciaciones? Andereggen ²⁹⁰

²⁸⁷ Cfr. D. Zolo, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero político di Rosmini*, Morcelliana: Brescia, 1963.

²⁸⁸ Cfr. Colonna, Salvatore, *L'essenza religiosa dell'educazione secondo A. Rosmini*, Edizioni universitarie Milella, 1968.

²⁸⁹ Spiri, Silvio, *Essere e sentimento: la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Roma: Città Nuova Editrice, 2004.

²⁹⁰ Andereggen, Ignacio Eugenio María, "La trampa de la filosofía personalista" en *Semana Tomista: Persona y diálogo interdisciplinar*, XL, 7-11 septiembre

advierte al respecto, sobre una tendencia en la cual se pretende reemplazar a los autores medievales, clásicos y modernos como Sócrates, San Agustín, el Aquinate o Kierkegaard por una pluralidad de filosofías modernas y contemporáneas en desmedro de la unidad del saber y, en el caso de los autores cristianos, de la fe. La multitud, vaguedad y falta de confines en los autores y corrientes que se denominan "personalistas" así como la multiplicidad e indeterminación doctrinal de los sujetos que utilizan la denominación han disuelto, en su opinión, lo que queda de tomismo en las universidades católicas por medio de la introducción de una vaga filosofía personalista con la finalidad de introducir el idealismo, la fenomenología, las filosofías existencialistas y posmodernas, el psicoanálisis, etc. Y minar de raíz la posibilidad de recomponer una verdadera cultura y filosofías cristianas en el mundo contemporáneo.

Buganza de algún modo objeta a lo anterior planteado, aunque no de manera explícita,

sino a través de las observaciones de Seifert, para quien el término "personalismo" puede adquirir tres significados, a saber, uno ideal, otro imperfecto y, finalmente, uno falso (Cfr. *Ibíd*, p. 191). Así pues, Buganza investigará, en primer lugar, qué se entiende como *personalismo*, y, en segundo lugar, las características generales de una antropología y filosofía moral así denominada. Su objetivo es demostrar que el concepto de persona que sostiene Rosmini, se encuentra en la línea de las tesis esenciales del personalismo ideal o adecuado.

La segunda parte del libro presenta una serie de ensayos más bien "libres" sobre la filosofía moral rosminiana en relación con algunas posturas éticas contemporáneas, entre las que se destacan la fenomenología (Brentano, Scheler, Von Hildebrand), la ética procedimental (Cortina), así como la fenomenológico-hermeneutica (Ricœur). Vale la pena señalar que el escritor veracruzano va más allá de un simple cotejo de propuestas entre los autores señalados y el roveretano pues, tal como se observa en el capítulo siete *Algunas observaciones a la ética de Brentano a la luz del rosminianismo*, defiende la idea de que en Rosmini se encuentran notables anticipaciones a muchas de las observaciones reclamadas posteriormente por la

2015. Sociedad tomista Argentina; Universidad Católica Argentina, disponible desde: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/rep/otorio/ponencias/trampa-filosofia-personalista_andereggen.pdf

fenomenología, en este caso, con respecto a la proclama efectuada por Brentano de ser el primero en introducir la esfera del sentimiento en la ética sin caer en el subjetivismo, tan propio de los empirismos y sensismos de la modernidad:

“No es verdad que Brentano haya sido el primero en formular con tanta claridad que las emociones, vistas especialmente desde una perspectiva moral, dependan de juicios intelectuales [...] Hemos visto que ha sido más bien Rosmini el primero en formular, con toda diafanidad, esta tesis, que poco a poco se le ha reconocido en la historia de la filosofía” (Ibíd., pp. 224-225).

En definitiva, *Rosmini y la ética fenomenológica* ofrece una nueva forma de acercarnos a la riqueza filosófica del filósofo tridentino al encarar sus motivaciones junto a las de la fenomenología, concretamente, junto a los temas y a las fuentes filosóficas que tanto el roveretano como los autores que se declaran seguidores de la escuela fenomenológica han situado al centro de sus reflexiones, cada uno de acuerdo con sus sensibilidades y propio método. Dada la labor pionera que ejecuta este libro, nos atrevemos a augurar que pronto se convertirá en un

recurso imprescindible para todo aquel que aspire a dominar el método concebido por E. Husserl.

REFERENCIAS

- Anon., 2016. Rosmini y la fenomenología. *Rosmini Studies*, Issue 3, pp. 25-29.
- Buganza, J., 2016. *Rosmini y la ética fenomenológica*. México: Universidad Veracruzana.
- Gentile, G., 1958. Rosmini e Gioberti: saggio storico critico sulla filosofia del Risorgimento. En: *Opere complete*. Florencia: Sansoni, pp. 59-81.
- Vecchiet, C., 2013. Fenomenologia e ontologia: dialogo a distanza tra Rosmini e Husserl. Zurück zu den Sachen selbst. En: G. Picenardi, ed. *Rosmini e la teosofia*. Stresa: Edizione Rosminiani Sodalitas, pp. 29-49.

Submetido: 19 de julho 2017

Aceito: 27 de julho 2017

Resenha



Jean Starobinski. *A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza

Laura de Borba Moosburger²⁹¹

²⁹¹ E-mail: laurabmoos@gmail.com

Em estilo ensaístico e sem pretensão a sistematicidade, “A tinta da melancolia – uma história cultural da tristeza” consiste em um conjunto de textos relativamente autônomos entre si, escritos ao longo de todo um percurso de vida e que foram posteriormente recolhidos por seu autor para integrar um único volume, que conta mais de 500 páginas na edição da Cia das Letras.

O livro revela um duplo interesse. O primeiro deles se deixa entrever no título principal, “A tinta da melancolia”, em que o autor faz referência à força produtiva do afeto melancólico, seu desdobrar-se em literatura. O segundo interesse é mais difícil de detectar sob a amplitude da palavra “cultura” presente no subtítulo. É certo que em princípio o termo enlaça por público todos os interessados em literatura, história, sociologia e antropologia, mas ele de fato acaba por ter por seu principal leitor os profissionais das áreas médico-terapêuticas, em suas diversas ramificações, que buscam uma mirada mais ampla e compreensiva do fenômeno da melancolia. Embora esses dois interesses – literário e médico-terapêutico – se misturem no livro, tratá-los em sequência pode ajudar-nos a situar melhor a sua função para públicos diversos.

Começemos pelo valor peculiar da obra para os estudiosos da área médica e psicoterapêutica –

valor inscrito precisamente em sua visada *cultural*. O sentido em que Starobinski toma a palavra *cultura* reflete sua ampla formação e nos é indicada por ele mesmo no Prefácio que escreveu ao livro: inicialmente formado em letras clássicas, graduou-se paralelamente em medicina, especializando-se em psiquiatria, sem jamais abandonar os estudos literários. Ele previne expressamente o leitor contra o “mal-entendido” de que seria um “médico que abandonou a medicina”, e se descreve como alguém que realizou uma “dupla atividade médica e literária” (p. 9), com “trabalhos mesclados” (p. 10). O leitor que se aventurar pelo livro perceberá claramente que nessa ‘dupla atividade’ se revela um esforço constante por *abertura intelectual*, o cuidado em jamais reduzir a melancolia a uma condição médica que se pudesse por fim compreender a partir desta ou daquela teoria, seja de cunho psiquiátrico ou psicológico. Essa abertura e esse cuidado são conduzidos por Starobinski na maneira surpreendentemente abrangente pela qual ele apresenta sua versão de uma “história cultural da tristeza”, tanto por meio de uma pesquisa detalhada sobre as várias concepções e tratamentos da melancolia ao longo da história, quanto por sua erudição literária e virtuosismo literário próprio. Com a pesquisa histórica – concentrada

sobretudo nas partes I e II do livro²⁹² – Starobinski abre a perspectiva da mutabilidade nos paradigmas sobre a melancolia propugnados pela ciência médica e apresenta a variabilidade nos tratamentos dedicados a salvar pessoas de estados de profunda tristeza, por vezes da mais completa apatia. Apenas por isso o autor já mostra a complexidade do fenômeno e aponta para a dificuldade de compreendê-lo por um único viés. O autor insiste no fato de que a melancolia nunca se explica completamente por fatores orgânicos e está sempre associada à dimensão espiritual do ser humano, revelando, direta ou indiretamente, a imprecisão implícita em toda tentativa de capturar um fenômeno humano por métodos desumanizados.

Além dessa abordagem das perspectivas de concepção e tratamento da melancolia, o valor da obra do ponto de vista médico-terapêutico também é devido aos incursos de Starobinski na literatura,

²⁹² Embora o título “História do tratamento da melancolia” encabece apenas a primeira parte do livro, a segunda parte, intitulada “A anatomia da melancolia” (em referência à obra de Robert Burton), lhe está diretamente associada, uma vez que nela o autor prossegue tratando de paradigmas sobre a melancolia, abordando inclusive o surgimento das ciências psicológicas no Renascimento.

pelo caráter existencial eminente que ela revela a respeito da melancolia. A referência logo no início do livro à história de Belerofonte cantada por Homero na *Ilíada* não deixa dúvidas quanto a essa abertura. Belerofonte – conta-nos Starobinski – foi um herói: justo, virtuoso, corajoso, “afrontou valorosamente a sua longa série de trabalhos, venceu a Quimera, desarmou as emboscadas, conquistou a sua terra, a sua esposa, o seu repouso. E eis que desaba no momento em que tudo parece ter sido concedido a ele” (pp.18-9). Apesar de seus esforços e sua justiça, de não ter cometido nenhum crime contra os deuses, estes o abandonaram. Sobre essa história Starobinski insiste em que “deixemos de lado a psicologia” e “nos detenhamos, ao contrário, na imagem, muito impressionante, e num exílio imposto por decreto divino” (p. 19). Ele faz questão de frisar a imagem enquanto imagem, dando ao mito em si um peso que ultrapassa toda interpretação psicológica. Com isso, situa a melancolia como um afeto existencial, próprio de uma condição de impotência do homem frente a seu destino. A melancolia seria um *estado doloroso da condição humana*, decorrente do abandono inexplicável da benevolência dos deuses.

É digno de nota que o autor tenha escolhido esse mito para iniciar o livro, quase como um alerta

de que interpretações desprovidas de um olhar existencial profundo sempre serão insuficientes para abranger o problema. Mesmo a interpretação psicanalítica iniciada por Freud, que vê na melancolia uma saída malograda do complexo edípico, não pode desvendar por completo o mistério de um afeto de tamanha amplitude existencial. Freud descreve a melancolia como uma falta – a falta de algo que o próprio melancólico desconhece o que seja exatamente. Entretanto, se é uma falta do que se desejava em termos de amor materno e paterno, uma falta de algo que nunca se obteve ou se obteve e perdeu, ainda assim o melancólico não sabe “o que perdeu com essa perda”. Embora o próprio Freud não o tenha dito, do ponto de vista do mito de uma perda essencial (estrategicamente situado por Starobinski no início de seu livro) – seja o mito grego da perda do auxílio dos deuses, seja, posteriormente, o mito cristão da perda do amor de Deus e a expulsão do paraíso – a melancolia não se reduz a uma neurose narcísica, mas aponta para o mistério ainda maior da existência, que ao homem foi dada sob uma condição de abandono, por vezes de imenso abandono. Essa visada literária, que se prolonga até o fim do livro passando por diversos autores da literatura ocidental, trata mais diretamente da tragicidade da condição humana encarnada na doença melancólica, e tem a força de mostrar que há mais coisas entre o

céu e a terra do que sonha a nossa psicologia.

Passemos agora ao interesse literário propriamente dito do livro. No que se refere ao olhar sobre a força produtiva da melancolia, a proposta nos alcança de imediato pelo jogo de palavras: a poesia seria escrita com a tinta da bile negra – o suposto fluido humoral que, de acordo com a antiga medicina hipocrática, seria a causa do estado de espírito melancólico ao desequilibrar-se em relação aos demais humores. Seguindo esse caminho o leitor encontrará análises feitas por Starobinski de escritores cujas obras foram mobilizadas pela melancolia, como Baudelaire, Madame de Staël e Kierkegaard. Essa associação entre melancolia e gênio criador, referência constante no pensamento ocidental pelo menos desde o escrito de Aristóteles “O homem de gênio e a melancolia”, é abordada por Starobinski por um viés específico: o do gênio irônico. Embora inicie seu livro, como vimos, tocando no sentido existencial mais profundo da melancolia, verdadeiramente metafísico e despido do elemento cômico que lhe poderia atenuar a seriedade, e embora esteja sempre “às voltas”, por assim dizer, com o sentido trágico da melancolia, Starobinski insiste nesse viés específico da ironia, que se lhe afigura mais interessante para abordar o afeto.

Ele declara, com efeito, que o objetivo do livro foi “demonstrar

que uma mirada da melancolia em perspectiva pode dar espaço a um *alegre saber*²⁹³. Uma mostra de seu pendor pela versão irônica da melancolia na literatura já foi apresentada ao leitor brasileiro mediante o livro “A melancolia diante do espelho” (Editora 34, 2014), em que Starobinski se detém na poesia de Baudelaire. “A tinta da melancolia” também contém textos sobre o poeta francês, que fornece o fio condutor para a parte V do livro, “Sonho e imortalidade melancólica”; mas desta vez mais autores ganham espaço, com destaque para Kierkegaard, Cervantes, Madame de Staël, Pierre Jean Jouve, que se contam entre os autores tratados em tópicos próprios no livro, além das várias referências que Starobinski insere em suas discussões, como Voltaire e Montaigne (são 8 páginas de índice onomástico). Seus incursos literários não se limitam de forma exclusiva a autores *que deram um tratamento irônico à melancolia, mas sua leitura da melancolia e desses autores envereda predominantemente pelo caminho da ironia*. Nesse ponto cabe uma

²⁹³ Na parte do livro dedicada à pesquisa histórica sobre o tratamento da melancolia esse objetivo é bastante evidente até mesmo na forma como Starobinski narra detalhes por vezes pitorescos e esdrúxulos de alguns tratamentos aventados ao longo dos séculos.

observação de cunho mais crítico ao livro.

O leitor envolvido com o problema filosófico, metafísico e religioso da melancolia – em suma, com sua dimensão na história do espírito –, provavelmente sentirá falta de um maior aprofundamento. Uma crítica à falta de completude na seleção dos autores abordados seria absolutamente injusta, visto que, em primeiro lugar, esta não é a proposta do livro e, em segundo lugar, quantidade de referências não está entre possíveis pontos fracos do livro. A falta que se pode sentir é antes no sentido da *dimensão* dada pelo autor à melancolia profunda de místicos, filósofos e poetas que, diferentemente do viés privilegiado por Starobinski de uma “salvação pela ironia” (expressão que intitula, sob a forma de interrogação, a parte IV do livro), não foram e não consideraram possível uma salvação pela ironia, dentre os quais Pascal, Hölderlin, Trakl. Starobinski aborda Pascal, por exemplo, mas não lhe dedica um tópico exclusivo e não parece estar plenamente ciente de que esse autor não pode ser plenamente compreendido sem uma relativização do viés irônico – já que a salvação da melancolia como decorrente do abandono de Deus para Pascal só pode ser concedida pelo próprio Deus. Essa lacuna – se a expressão for justa – parece dever-se à falta de um envolvimento mais sério do autor com a questão da melancolia associada ao

afastamento do Deus cristão²⁹⁴. Para o leitor que se contentar com a “saída pela ironia”, o livro será uma preciosidade. Mas se este não for o caso, possivelmente ficará com a impressão de que o louvor à ironia contém uma certa evasão, uma certa defesa diante do que é sério. A proposta de “fazer da melancolia um alegre saber” poderia nesse sentido transformar o assunto em tema de puro entretenimento, colocando o tratamento de Starobinski à melancolia no extremo oposto, por exemplo, das análises feitas por Heidegger da angústia e do tédio.

Entretanto, essa crítica pontual não deve perder de vista duas coisas. Primeiro, que o livro não se propõe realizar uma interpretação filosófica do fenômeno da melancolia e, uma vez feita a escolha por tratar da melancolia pelo viés da ironia, tal escolha foi realizada com primor no escopo das referências e análises do autor. Em segundo lugar, que se a contribuição

do livro fosse apenas a que abordamos primeiramente nesta resenha, ou seja, sua capacidade de trazer abertura intelectual para o fenômeno da melancolia no âmbito médico-terapêutico, isso por si só já definiria seu valor.

Submetido: 25 de julho 2017

Aceito: 29 de julho 2017

²⁹⁴ Não seria justo negar-lhe o conhecimento e interesse pela questão. Veja-se, por exemplo, a página 356, em que ele fala da *plenitudo* de Santo Agostinho: a presença divina no coração humano que preenche toda falta, todo vazio existencial que é marca da melancolia. Nossa observação diz respeito a uma insuficiência filosófica na *dimensão* dada ao problema. Nessa mesma passagem sobre Agostinho, por exemplo, Starobinski se detém muito rapidamente, e logo passa a outras questões.

In Memoriam



(Foto: créditos de Iraquitán de Oliveira Caminha)

Creusa Capalbo (1934 – 2017): O Elogio à Historicidade

Creusa Capalbo (1934 – 2017): The Praise of Historicity

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva²⁹⁵

UNIOESTE – Campus de Toledo

RESUMO

Mediante um breve recorte, presto, no que se segue, uma singela homenagem à recém falecida professora doutora Creusa Capalbo (1934-2017), importante difusora intelectual quanto aos estudos fenomenológicos no Brasil. Para tanto, chamo a atenção para um dos conceitos-chave mais trabalhados em sua produção: a noção de historicidade.

PALAVRAS-CHAVE

Creusa Capalbo; fenomenologia; historicidade

²⁹⁵ E-mail: cafsilva@uol.com.br.

ABSTRACT

By means of a brief clipping, I pay in the following a simple homage to the recently deceased professor Dra. Creusa Capalbo (1934-2017), an important intellectual diffuser regarding the phenomenological studies in Brazil. Therefore, I draw attention to one of the key concepts most worked in his production: the notion of historicity.

KEYWORDS

Creusa Capalbo; phenomenology; historicity.

Meu primeiro encontro com a professora Creusa Capalbo remonta ao início da década dos anos 1990. Foi por ocasião do Encontro Nacional dos Estudantes de Filosofia, na USP, em julho, de 1992. Um ano depois, também no mês de julho, voltaríamos a nos encontrar, dessa vez, na UERJ que sediara o mesmo evento. O terceiro e último encontro (mais recente) foi, em novembro de 2011, em João Pessoa, conforme registrado pela imagem acima. A convite do professor Iraquitã de Oliveira Caminha, o PPGFilosofia da UFPB promove o *II Colóquio Merleau-Ponty*, evento que reúne pesquisadores brasileiros em torno da obra do fenomenólogo francês.

Em cada um desses encontros a figura de Merleau-Ponty rouba a cena filosófica nas mãos, em especial, de nossa conferencista. Seu contato com o pensamento merleau-pontyano data os anos de 1960, período em que ela inicia sua estada de pesquisa em Louvain, na Bélgica, até culminar em seu doutoramento, em 1973. Nos anos seguintes da década de 1970, ela seria a responsável pela formação

do quadro de intelectuais na UFRJ e na UERJ junto ao programa de pós-graduação em Filosofia, que ajudou a fundar. Além disso é digno de registro sobre o quanto os estudos fenomenológicos disseminados por suas iniciativas acadêmicas inspiraram fortemente pesquisadores oriundos de outras áreas como o da Psicologia e das Artes. Uma cultura fenomenológica, portanto, começa a se assentar em solo brasileiro. E isso não só em prol de Merleau-Ponty, mas de Husserl e de toda a tradição que esse movimento comporta. Exemplo cabal dessa investida são dois importantes estudos: *Fenomenologia e Hermenêutica* (Âmbito Cultural, 1983) e *Fenomenologia e Ciências Humanas* (Âmbito Cultural, 1987; Ideias & Letras, 2008). Escreve ela, nesse segundo trabalho ampliado e reeditado: “A análise da historicidade nos propõe que, antes de examinar os juízos e as categorias empregadas pela ciência histórica ou mesmo por uma filosofia reflexiva, partamos para uma análise do pré-reflexivo antepredicativo, implicado em todo

discurso ou em toda predicação [...]. Esta filosofia, que enfoca a História como um modo de ser do homem, não excluirá as ciências históricas. Ela será mais ontológica que epistemológica. Ela procurará a dimensão fundamental que nos permita perceber a História como um modo de ser do homem, supra-individual, transcendental, de todos os acontecimentos históricos singulares. É a historicidade do homem que engendra a História, e não o contrário” (CAPALBO, 2008, p. 101; 103). O que nossa autora traça, em tais linhas, inspirando-se decididamente em Merleau-Ponty, é o elogio da historicidade. Esse fora, inclusive, o escopo matricial da pesquisa de doutoramento de nossa pensadora como uma ordem de questão especialmente cara à medida que o sentido último da História é perpassado, intimamente, pela historicidade como dimensão de fundo, em rigor, a contrapelo de toda análise determinista ou reflexiva. O reconhecimento do fenômeno da historicidade não rivaliza com a História; pelo contrário, a essa se articula e engendra via a coexistência. A intersubjetividade e a temporalidade compõem nessa trama única, inextirpável, a despeito, portanto, de todo relativismo ou reducionismo. É a esse tema que Capalbo retorna, mais uma vez, no reportado *Colóquio Merleau-Ponty* de João Pessoa ao dar vazão à tese da

historicidade como solo da intersubjetividade e da política (CAPALBO, 2012).

Ora, é esse movimento em direção à historicidade que permite Capalbo adentrar outros terrenos férteis a um franco debate filosófico. Nessa perspectiva, outro aspecto relevante de sua produção ganha corpo: o imediato interesse por temas transversais que perpassam desde a Educação, o Direito, a Antropologia até às Ciências Sociais tendo como fio condutor certo alinhamento fenomenológico de base. Testemunho disso são seus livros *Ideologia e Educação* (Convívio, 1978); *Fenomenologia e Estudos Sociais* (Convívio, 1978) e *Metodologia das Ciências Sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz* (Antares, 1979; Eduel, 1998).

Por fim, Creusa Capalbo, ao se despedir, deixa-nos um insigne legado no que pese a um apreço filosófico que está longe de ser endógeno, cerrado, mas aberto e plural em meio ao desafio imposto pelos novos tempos. Ela fez com que a fenomenologia, no país, jamais perdesse seu palatável sabor junto a um debate de ideias tão necessário quanto urgente.

REFERÊNCIAS

CAPALBO, C. *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983.

_____. *Ideologia e educação*. Rio de Janeiro: Convívio, 1978.

_____. *Fenomenologia e Estudos Sociais*. Rio de Janeiro: Convívio, 1978.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*. Londrina, PR: Eduel, 1998.

_____. *Fenomenologia e ciências humanas*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

_____. "Maurice Merleau-Ponty: a historicidade como solo da intersubjetividade e da política", in CAMINHA, I. O. (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora UFPB, 2012, p. 93-102.

Submetido: 11 de julho de 2017

Aceito: 27 de julho de 2017