

Anupof



Fenomenologia e Hermenêutica

Claudinei A. de Freitas da Silva
Cristina Viana
Gustavo Silvano Batista
Jorge L. Viesenteiner
Luiz Rohden
Viviane Pereira
(Orgs.)



Fenomenologia e Hermenêutica

Claudinei A. de Freitas da Silva

Cristina Viana

Gustavo Silvano Batista

Jorge L. Viesenteiner

Luiz Rohden

Viviane Pereira

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

F339

Fenomenologia e hermenêutica / Organização Claudinei A. de
Freitas da Silva...et al. -- São Paulo: ANPOF, 2019.

196 p.

Outros autores: Cristina Viana, Gustavo Silvano Batista, Jorge L.
Viesenteiner, Luiz Rohden, Viviane Pereira

ISBN: 978-85-88072-71-8

1. Filosofia.2. Fenomenologia.3. Hermenêutica.I. Silva, Claudinei A.
De Freitas da...et al.II. Título

CDD 142.7

Índice para catálogo sistemático

1. Filosofia
2. Fenomenologia
3. Hermenêutica

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Filosofia Hermenêutica	13
Apresentação do GT Fenomenologia	15
Bergson, acerca da experiência: Consciência, mundo e vida <i>Adeilson Lobato Vilhena</i>	16
A expressão do mundo sob o eixo do prefácio da Fenomenologia da Percepção <i>Brenda Soares</i>	23
Husserl e a percepção de outrem: Alguns matizes da <i>Quinta Meditação Cartesiana</i> <i>Camila Pacheco Gomes</i>	33
A interagir como base do sentido linguístico <i>Celso R. Braidá</i>	43
Filosofia hermenêutica: a tradição e a condição existencial na constituição contemporânea e o estado de exceção na compreensão da dogmática <i>Emerson de Lima Pinto</i>	52
A intencionalidade pulsional como pulsão sexual na Fenomenologia Generativa de Husserl <i>Ester Sales Matos</i>	61
Entre a Retórica e a Poética: Ricoeur e a questão da metáfora em Aristóteles <i>Felipe Amancio</i>	70
Ser-no-mundo “..., nada, porém, para além do <i>Dasein</i> , de mais estranho há ...” <i>Gilvanio Moreira Santos</i>	77
A fenomenologia como doutrina da aparência do absoluto no pensamento do jovem Fink <i>Giovanni Jan Giubilato</i>	84
Memória e representação do passado em Paul Ricoeur <i>Ivanhoé Albuquerque Leal</i>	92
O problema perceptivo e alucinatório sob uma ótica ontológica em Merleau-Ponty <i>Jadismar de Lima Figueiredo</i>	101
O que é um objeto inexistente? Observações sobre o ensaio “Objetos intencionais” de Husserl <i>João Lucas Pinto</i>	108

A dimensão política da hermenêutica de Gadamer <i>José Wilson Rodrigues de Brito</i>	116
A problemática sartriana da noção de ego: A crítica a Husserl <i>Josieli Aparecida Opalchuka</i>	126
Intencionalidade e consciência pura: A constituição do resíduo fenomenológico como acesso ao mundo na fenomenologia transcendental de Husserl <i>Juliana Torres Madureira</i>	133
Da compreensão como constituição existencial do ser-no-mundo <i>Katyana Martins Weyh</i>	141
Europa: Notas para uma fenomenologia da cultura <i>Leonardo de Sousa Oliveira Tavares</i>	146
O Fédon de Gadamer: Novos olhares hermenêuticos sobre o Platão gadameriano <i>Leonardo Marques Kussler</i>	154
Pensamento e intencionalidade: Os projetos antipsicologistas de Frege e de Husserl <i>Luciane Luisa Lindenmeyer</i>	164
A crise de sentido das ciências modernas em Edmund Husserl <i>Marcelo Rosa Vieira</i>	172
Considerações acerca da simultaneidade na hermenêutica filosófica de Gadamer <i>Paula Furtado Goulart</i>	181
A hermenêutica filosófica diante do Fedro : uma leitura fenomenológica conciliadora <i>Rodrigo Viana Passos</i>	190

Apresentação do GT Filosofia Hermenêutica

O GT Filosofia Hermenêutica se reuniu pela segunda vez desde sua criação na cidade de Vitória/ES, durante o XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, em outubro de 2018. A presente seleção de textos é uma pequena amostra das apresentações, debates e construções dialogais que ocorreram naquela ocasião. Ao longo da semana, foi ministrado 01 (um) minicurso com o tema “Hermenêutica enquanto Filosofia Prática” dirigido pela profa. Viviane Magalhães, prof. Celso Braidá e prof. Luiz Rohden e que teve um grande número de participantes; destacamos a apresentação de 29 (vinte e nove) trabalhos de pesquisadores oriundos de diferentes universidades, programas e regiões do Brasil.

Os 07 (sete) trabalhos que compõem esta coletânea representam a natureza e os objetivos do próprio GT, que são histórico-filosóficos, mas também epistemológico-metodológicos. Assim, os participantes deste grupo de trabalho buscam o aprofundamento nas reflexões dos grandes expoentes da hermenêutica filosófica alemã e francesa, tais como Wilhelm Dilthey (1833-1911), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricoeur (1913-2005), para nomear apenas alguns, mas igualmente buscam, tomando como referencial o solo hermenêutico, revisar problemáticas mais amplas, interdisciplinares e de interesse contemporâneo, tais como a ética, a política, a arte, a linguagem, a ação, o direito, a história, o conhecimento, para indicar apenas algumas áreas.

É assim que abrimos esta coletânea com o ensaio *A interagência como base do sentido linguístico*, do professor Celso Braidá (UFSC), no qual é examinada a hipótese de uma hermenêutica pragmaticamente fundada. Seguindo algumas intuições de Dilthey e de Apel, Celso Braidá investiga em que medida as práticas linguísticas, com suas atividades sensorio-motoras e de engajamento cooperativo podem ser tomados como a matriz do sentido das ações e elocuições.

Em seguida, dois artigos se debruçam sobre a problemática da leitura hermenêutica que Gadamer faz de Platão. Primeiramente, o artigo *O Fédon de Gadamer: Novos olhares hermenêuticos sobre o Platão gadameriano*, de Leonardo Marques Kussler (UNISINOS) nos brinda com uma análise da fecundidade da interpretação fenomenológico-existencial da imortalidade da alma e da preparação para a morte segundo o *Fédon*. Na sequência, o artigo *A hermenêutica filosófica diante do Fedro: uma leitura fenomenológica conciliadora*, de Rodrigo Viana Passos (PUC-Rio) examina as críticas que Platão faz à escrita a fim de rediscutir a – por vezes – alegada incompatibilidade da dialética platônico-socrática com o projeto de uma hermenêutica filosófica.

A quarta e a quinta contribuições buscam pautar na filosofia de Gadamer uma compreensão hermenêutica da dimensão política. Em *A dimensão Política da Hermenêutica de Gadamer*, José Wilson Rodrigues de Brito (UFPI) avalia as contribuições de *Verdade e Método* para o diálogo cultural e a ação solidária, na medida em que a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, ao distinto. Na sequência, no artigo *Filosofia hermenêutica: A tradição e a condição existencial na constituição contemporânea e o estado de exceção na compreensão da Dogmática*, Emerson de Lima Pinto (Universidade FEEVALE) se apoia nas reflexões gadamerianas sobre a pertença às tradições para avaliar a fragilidade da Constituição brasileira, com foco especial nos riscos de um modelo contemporâneo de Estado de exceção.

A sexta contribuição é o artigo *Considerações acerca da simultaneidade na hermenêutica filosófica de Gadamer*, onde Paula Furtado Goulart (UnB) examina a influência da ontologia de Heidegger sobre a hermenêutica gadameriana, por meio de uma fina análise da temporalidade heideggeriana, bem como de suas reverberações na noção de *simultaneidade*, que em Gadamer seria um tempo fundamental para o diálogo, para a experiência estética e para a compreensão da verdade nas próprias ciências humanas.

Por fim, a coletânea termina com o artigo *Estudo I – Entre a Retórica e a Poética: Ricoeur e a questão da metáfora em Aristóteles*, de Felipe Amâncio (PUC-Rio). Neste artigo, o autor examina as noções aristotélicas de *metáfora*, *retórica* e *mimesis* à luz do pensamento de Ricoeur, sugerindo ao final uma leitura que considera tais instâncias preponderantemente naquilo em que elas se distanciam da palavra, da técnica e da imitação para se aproximar da *poiésis* e, no fim das contas, da própria vida humana.

Desejamos a todas e a todos uma ótima leitura!

Luiz Rohden

Viviane Pereira

Cristina Viana

Apresentação do GT Fenomenologia

O GT/Fenomenologia da ANPOF lança mais um número em 2019, edição que compõe a coletânea especial relativa aos trabalhos apresentados pelos membros do GT por ocasião do XVIII Encontro Nacional da ANPOF, realizado no período de 22 a 26 de outubro de 2018, em Vitória (ES), na UFES (Campus Goiabeiras). Tais textos testemunham, de maneira inequívoca, um longo e fértil projeto de pesquisa que agrega, além de docentes, discentes pesquisadores das mais diversas instituições no país. O GT, então, prima pelo espaço de abertura e interlocução genuinamente propulsor que tem sido a marca da ANPOF.

A todos um salutar experimento fenomenológico de leitura.

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Editor e Coordenador Geral do GT/Fenomenologia da ANPOF

Bergson, acerca da experiência: Consciência, mundo e vida¹

Adeilson Lobato Vilhena²

O presente trabalho gira em torno de um conceito caro à filosofia da virada do século XIX para o XX, e que faz parte do repertório conceitual da fenomenologia inaugurada por Husserl, cujo tema é “retornar as coisas mesmas”. A saber, trata-se da noção de experiência, sobre a qual se debruçaram frequentadores da escola fenomenológica husserliana, aponto de, de alguma maneira, evidenciá-la. Exemplo paradigmático desse gesto, encontramos em Merleau-Ponty que traz o sentido de experiência estampado em sua obra, e que não somente é tomado de empréstimo de Husserl, mas também de Bergson, esse, mesmo não tendo a intenção de desenvolver uma fenomenologia, seu projeto de redirecionamento da metafísica, naquilo que viabilize o sentido de experiência concreta, possui aspectos similares com o gesto fenomenológico daquele contexto.

É importante atentarmos que no contexto em voga, havia certa primazia do sentido de experiência enquanto *Erfahrung*, isto é, experiência que se ocupa do campo tipicamente empírico e que levada pelo ideal de cunho cientificista obstruíam o campo de vivências reais, nesse caso a consciência. Contudo, a atenção dos alemães do circuito fenomenológico se voltava à experiência, digamos assim, pré-científica, entendida como *Erlebnis*, experiência do *mundo da vida*, ou mesmo, campo vivencial. Da mesma forma, o termo em questão será tomado pelos franceses como *expérience vécue*, alargando assim, o sentido de experiência em um âmbito de vivências humanas por excelência.

Seguindo esse movimento é que Bergson direciona seu pensamento para fazer apelo às vivências reais das coisas. Em suas palavras, é necessário buscar a “experiência em sua fonte”. Experiência essa que, em um primeiro momento, possui como campo vivencial a consciência, como podemos observar ao longo do *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889).

É nessa obra inaugural, que o filósofo francês acena à experiência dos dados da consciência em sua pureza, se posiciona, assim, contra os ataques constantes do projeto da psicofísica. Esse projeto, por sua vez, equiparava a consciência com o próprio espaço, o que tornava possível de quantificá-la. Quanto a isso, nota Bergson:

Ora, a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto os fatos de consciência não são essencialmente exteriores uns aos outros, e só se tornam assim por um desenrolar no tempo, considerado como meio homogêneo. (BERGSON, 1988, p. 72).

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

2 Doutorando em Filosofia – Unioeste.

Nota-se que Bergson, desde já, manifesta certa preocupação em relação a tendência de se contaminar a consciência com elementos que ocupam espaço, isto é, elementos do campo externo. No ver do filósofo, a polarização da consciência no domínio externo, tencionava a quantificação dos dados internos. Para a psicofísica, as volições, sensações, sentimentos, paixões eram dignas de mensuração. Na contramão dessa posição metódica, Bergson observa que os dados da consciência (vivências puras; melhor dizendo, “vivências de duração”) não podem ocupar tal espaço, já que não são quantidades, e sim qualidades. Tais dados devem ser vividos como “duração” e não mensurados: “É que, quanto mais se desce nas profundezas da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem” (BERGSON, 1988, p. 15-16).

Bergson fala de um fluxo dos estados de consciência, estados esses que partem do passado em um processo de presentificação, ou melhor, atualizam-se e se complementam, formando um todo coeso que expressa a totalidade de acontecimentos, isto é, síntese de vivências passadas, atuantes no estado atual de consciência. Tal fluxo é o que constitui a duração, conforme a descrição de Bergson: “Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração” (BERGSON, 1988, p. 77).

Em estreito sentido, Bergson está direcionando sua atenção ao campo de vivências (consciência), como forma de uma retomada da experiência dos estados múltiplos, que ali se apresentam interpenetrados entre si, possibilitando, assim, uma experiência vivenciada, não apenas de partes fragmentadas, mas do absoluto que nos constitui, a saber, passado e presente em estados de contemporaneidade. Cabe notar que, nesse movimento de atualização, no que implica o contato com o imediato, transparece o significado de vivência pura, isto é, temos uma consciência que vivência ao mesmo tempo em que presentifica. Nesse movimento, segundo o autor do *Ensaio*, o vivido é de ordem temporal.

É, pois, nessa ordem que se deve *viver* a duração. O tempo, nesses trilhos, nos aparece como um elemento fundamental da consciência, e que deve ser levado em conta ao se tratar da significância da duração. É, portanto, na imersão do tempo, no que representa a vida da consciência, que nos deparamos com as qualidades que constitui o ato duradouro. Em virtude, seguramente, das qualidades da duração que o tempo deve ser intensamente vivido em seu todo. Nisso fica patente que a atenção de Bergson se concentra na tentativa de resguardar a vida da consciência em sua fluidez temporal, e que se via ameaçada perante as operações técnico-científicas. Contra esse *modus operandi*, Bergson advoga que o tempo não comporta divisões. E mas, sua duração está condicionada ao papel atuante que exerce a consciência, isto é, rememora-lo.

O restabelecimento de um tempo que habita no interior da consciência é invocado por Bergson, uma vez que, pelos parâmetros cientificistas, o tempo foi quantificado transformado em tempo de relógio, tempo este que possibilita contar seus intervalos. Ali, segundo nosso autor, existe uma invasão do espaço no campo vivencial da consciência, para tanto, é necessário um desprendimento dos contornos do espaço para despertarmos a consciência que nos fará ver que, na concretude do tempo, é possível perceber e experimentar a verdadeira sucessão. “Sem dúvida, é possível perceber no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse dar uma soma” (BERGSON, 1988, p. 59), mas sim uma experiência real do tempo enquanto

sucessão por uma consciência que vive o tempo em sua integridade, tal consciência tem por missão perceber a sucessão pura que a constitui, quer dizer, o esforço de ver o passado apresentando-se ao presente. De outro modo, entende-se que sucessão se vincula a uma consciência que, observando os acontecimentos passados, sintetiza-os e os atualiza no momento presente. Isso vem justificar que duração é uma conservação e atualização do passado no presente.

É importante atentarmos que não se trata, simplesmente, de uma transposição de um antes no agora, mas, sim, do próprio *antes se fazendo agora*. Trata-se de “um progresso”, de um ato realmente significativo da vivência do tempo, excluindo dele qualquer vestígio que poderia torná-lo uma coisa ou algo extenso por natureza, quando na verdade, se trata, de uma realidade que se apresenta na consciência.

A desmistificação do tempo pelo projeto bergsoniano é o caminho que conduz à experiência real daquele domínio. Em *A Evolução Criadora* (1907), Bergson avalia: “Não é mais algo pensado, mas algo vivido. Já não é mais uma relação, é um absoluto” (BERGSON, 2005, p. 10). Viver o tempo, em última instância, consiste em tomá-lo em sua pureza, mediante a descida nos degraus da consciência, pelo esforço também consciente de reencontrar a duração real. Dessa forma se restabeleceria nossa própria relação originária com o tempo. Assim se posiciona Bergson: “Não medimos já, pois, a duração, mas sentimo-la; de quantidade retorna ao estado de qualidade; a apreciação matemática do tempo decorrido já não se verifica” (BERGSON, 1988, p. 88).

Bergson, dessa maneira, nos informa que a experiência em sua pureza, possui como campo gravitacional a duração dos dados de nossa consciência, pois é mediante a vivência do inextenso, isto é, dos dados espirituais, que a *expérience vécue* é invocada. Trata-se, na verdade, de um retorno ao imediato que se apresenta como duração.

Em síntese, a experiência que temos da sinuosidade da duração é a experiência que temos do próprio tempo. Sentimos sua duração, mudança e fluidez, o que implica, em última instância, em uma experiência de nós mesmos, experiência pura de nossa consciência. Para isso, Bergson nos propõe como exercício uma espécie de “*epoché*”, a qual, a nosso ver, se aproxima bastante da noção de suspensão husserliana. Expõe o autor francês: “Vamos, pois, pedir à consciência para se isolar do mundo exterior e, mediante um vigoroso esforço de abstração, de novo se tornar ela mesma” (BERGSON, 1988, p. 67).

É importante alertarmos que a *experiência da consciência por ela mesma*, não limita Bergson a um campo de uma metafísica simplesmente subjetivista, mas, diga-se de passagem, é por aquela suspensão, que a experiência se amplia de um campo aparentemente subjetivo, para o campo de domínio da matéria, aqui comumente chamado de campo do *mundo objetivo*. A suspensão, neste caso, permite a vivência da consciência de seu estado pré-humano, ou seja, a consciência que se faz contemporânea à matéria.

Aqui se opera o movimento teórico da passagem do *Ensaio à Matéria e Memória* (1896). Nessa última, como o título anuncia, grosso modo, trata da experiência da relação corpo-espírito, o que indica uma atenção da consciência com o mundo material, ou da memória com a matéria. Por memória, compreende-se consciência, como definida por Bergson na conferência de 1911 - *A Consciência e a Vida*: “Quem diz espírito diz, antes de tudo consciência” prossegue ele, “consciência significa primeiramente memória”, ou seja, “toda consciência é memória” (BERGSON, 2009, p. 4-5). Consciência que se alarga até a materialidade das coisas. Dessa maneira, o *vécu* não se restringe, tão somente, ao campo

da subjetividade, mas por ser tratar de uma consciência contemporânea à matéria, é digna, portanto, de resignificação pelo que há de memória no ato de perceber.

A ideia central da tese de uma experiência do mundo, não isenta a participação da consciência, visto que se trata de uma consciência encarnada, isto é, consciência que se apresenta ao mundo por um corpo, a “imagem privilegiada” que fazendo parte do conjunto do mundo material, é portadora de memória. Nesse sentido, o corpo, como é posto por Bergson, é centro de ação capaz de perceber sua integração com a história da matéria. Assim sendo, a consciência tratada por Bergson, não é isolada, tão somente, em uma subjetividade, mas ela se faz mediante ao progresso espiritual que irrompe no mundo material.

Pedir a consciência que experimente a si mesma, longe de ser uma invocação ao solipsismo, mas sim, a tentativa de desvelar a integração da consciência com o mundo material, pois é na experiência de si que a consciência torna evidente sua participação na matéria, uma vez que ela não é isolada, mas que se põe em curso no progresso evolutivo que contempla também a matéria. Nesse ritmo interpretativo é que a afirmação de Bergson (2006a, p. 14) de que “[...] os estados de nosso mundo material são contemporâneos da história de nossa consciência [...]” corrobora nossa leitura de que há uma correlação entre a duração da matéria com a duração de nossa consciência. Assim prossegue: “Como esta dura, é preciso que aqueles se liguem de alguma forma à duração real” (BERGSON, 2006a, p. 14).

A teoria da percepção é central no que concerne não apenas em se ocupar de um mundo isolado, mas que reativa o papel da memória no que atualiza o vivido, estabelecendo, assim, a relação entre as durações. Desta maneira, a percepção mantém-se em estreito acordo com a memória, haja vista que, perceber implica em memorar e, o que é memorado, é de alguma forma, vivido, neste caso, o mundo enquanto totalidade.

Parafraseando Bergson em *Matéria e Memória*, entende-se que a memória recobre sempre com uma camada de lembranças as percepções imediatas que temos das coisas, o que, em estrito sentido, nos leva a crer que toda percepção também é um modo de consciência de nossa vida passada. Dessa maneira, Bergson expõe: “Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa vida passada” (BERGSON, 2006b, p. 30).

Aqui, a atividade da memória se ajusta à ideia de percepção, de modo que a afirmação da realidade atual termina por arrastar consigo traços irrevogáveis de nossa vida passada. Como Bergson postula, a percepção encontra-se já penetrada pelo passado, o que pode ser reconhecido também como um ato de duração.

Quando Bergson traz, na obra de 1907 a discussão de uma duração do universo, deixando entrever a ideia de uma coextensão da consciência à vida, é precisamente ainda à luz de *Matéria e Memória*, livro que antecede *A Evolução Criadora*, que o tema da memória se estende também à matéria, permitindo viabilizar um entendimento de que a própria matéria comporta graus de duração. Mostra-nos assim, que, de alguma forma, ela, a matéria, é atravessada por um fio de memória, o que não a encerra no presente, mas que possui, também um passado que, constantemente, se incorpora no presente. Vejamos o que nos diz Bergson acerca disso:

O papel teórico da consciência na percepção exterior, dizíamos nós, seria o de ligar entre si, pelo fio contínuo da memória, visões instantâneas do real. Mas, na verdade, não há jamais instantâneos para nós. Naquilo que chamamos por esse nome existe já um trabalho de nossa memória e, conseqüentemente, de nossa consciência, que prolonga uns nos outros, de maneira a captá-los numa intuição relativamente simples, momentos tão numerosos quanto os de um tempo indefinidamente divisível. (BERGSON, 2006b, p. 73).

Assim, vemos o parisiense falar da percepção que temos do mundo exterior, mas que cada parte percebida é reconectada pelo fio de memória que atravessa o percebido. Trata-se de uma experiência duradoura que temos no ato de intuirmos as coisas, onde se afigura a interpenetração das partes que constitui o mundo material, dessa forma, a experiência vivida, não comporta, tão somente, a experiência do fragmentado, mas do todo que se doa em nossa percepção. Podemos, assim, falar de uma duração da matéria, isto é, do mundo material, já que há o trabalho incessante de nossa memória na reconstituição daquele mundo.

Como nosso estado interior, a matéria possui qualidades que permitem também ela durar, como sublinha Bergson (2006b, p. 74):

A heterogeneidade qualitativa de nossas percepções sucessivas do universo deve-se ao fato de que cada uma dessas percepções se estende, ela própria, sobre uma certa espessura de duração, ao fato de que a memória condensa aí uma multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos.

Em suma, o que se ajusta à concepção de duração da matéria é o recorrente trabalho da memória na recomposição do todo pelo ato de perceber. Isso significa que as multiplicidades de que fala Bergson são, de alguma forma, condensadas pela memória, de modo que temos, em nossa presença, um conjunto de imagens, como ele se refere ao mundo material.

Cabe lembrar que é partindo da experiência da duração psicológica que nosso autor passa a tratar da duração do universo, ressaltando que, em grande medida, essa última é devedora da compreensão da duração de nosso estado de alma, e que aquela tônica, serviu de alicerce para Bergson pensar o universo também como um fluxo perpétuo de transformação e atualização. Portanto, alicerçado também na ideia de duração.

O trabalho de Bergson de identificar qualidades na matéria, nos permite falar de uma experiência basilar no corpo de sua obra, qual seja, a experiência do vital. Na obra *A Evolução Criadora* o autor, não se limita em apenas falar do progresso da biologia, mas nos conduz a uma experiência originária do vital, estreitando assim o tema da consciência ao da vida, pois, como nos diz Lecerf (2007, p. 9) de que o objetivo d' *A Evolução Criadora* é “desvendar a consciência que nos habita”, ou seja, “Bergson nos engaja, em *A Evolução Criadora*, num trabalho de recompreensão da vida em nós”. Essa compreensão da vida como consciência, nos encaminha para uma experiência profunda do vital que nos une com os demais seres vivos, isto é, *A Evolução Criadora* é, em grande medida, uma narração acerca da vida que escapa as proposições biológicas de cunho cientificistas.

Tendo em vista o percurso deixado pela vida, Bergson fala de uma força obstinada a criar, isto é, a vida enquanto tendência. Em sua concepção, foi partindo de um impulso

primeiro, o élan vital, que se deu início ao processo de criação. Dentre as várias ramificações no percurso do vital, uma levou até a consciência que se desvinculou do instinto tornando-se consciente de si mesma. Contudo, o filósofo alerta que é preciso reencontrar a consciência adormecida, isto é, o instinto, uma vez que esse tem uma atenção especial para com a vida. Enquanto que a inteligência, por sua natureza, se contenta com a materialidade das coisas. Assim, devolvendo a camada de instinto que recobre nossa inteligência, ou despertar a consciência que há no instinto, temos a intuição que nos dá acesso ao vital.

A experiência do vital que nos habita, no entanto, está condicionado ao uso da intuição. Bergson nos faz perceber a necessidade de refazermos o percurso da evolução, de nos pormos, pelo esforço intuitivo, no movimento vital, pois só saberemos o que é a vida enquanto vida, se ela for experienciada em sua própria fonte, o que não se trata de ter contato com o já evoluído, mas ter experiência daquilo que se faz, isto é, olhar a vida a partir da própria vida.

A nosso ver, o que aparece nas entrelinhas do pensamento bergsoniano pela ideia de vivência, em face ao exercício intuitivo de se pôr em contato com o que é mais vivo e pulsante, é um apelo de Bergson aos modelos filosóficos que de alguma forma tem deixado o real escapar. Reencontrar o caminho de uma experiência originária é a proposta deixada aqui pelo filósofo francês, pois o que está em seu alvo é a própria alma das coisas, isto é, a experiência em seu sentido originário, que acaba por abarcar o que está em estado de acontecimento e não, simplesmente, o já acontecido. É visando propriamente o *sendo* das coisas, que Bergson evidencia no conjunto de sua obra, a noção de experiência no que integra *consciência, mundo e vida*.

Referências bibliográficas:

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João S. Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

LECERF, E. "A consciência que nos habita". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos. A evolução criadora, de Henri Bergson: sua atualidade cem anos depois*. São Leopoldo: IHU On-Line, p. 6-9, 2007.

A expressão do mundo sob o eixo do prefácio da Fenomenologia da Percepção

Brenda Soares¹

Sabemos que o nosso acesso ao mundo sempre foi tema recorrente e algo controvertido na história da filosofia. Nesse caminhar, às vezes negando ou ignorando, outras vezes pressupondo tal acesso, cada orientação implica desdobramentos e consequências. É fato que com a posição de crescente dominância assumida pela ciência e pelo método científico-analítico principalmente, a questão decresceu em sua face filosófica; paramos de indagar, propriamente, acerca desse acesso e investimos no trabalho a ser desenvolvido a partir dele. Num preliminar olhar crítico contemporâneo, isso permitiu grandes e óbvios avanços, mas também um distanciamento cada vez maior entre os resultados científicos e a experiência primeira do mundo do qual a própria ciência é consequência.

Na passagem do século XIX ao século XX, a fenomenologia emerge com a tarefa de resgatar e reconectar o homem a este acesso primordial com a experiência e com o mundo. Propõe “voltar às coisas mesmas” como elas aparecem para nós e não simplesmente como as utilizamos.

Ao se privilegiar a ciência – ou os ganhos com certa visão de ciência –, de modo unilateral e exacerbado, como ponto de partida, distanciamos-nos ou perdemos nossa capacidade de nos admirar com o mundo. E aqui não se trata de uma perda de valor secundário, longe disso. O que estamos perdendo é a mesma admiração que possibilitou os primórdios da Matemática, com Pitágoras ou da Biologia e Física com Aristóteles. Assim, depreende-se que o mundo, como geometria, estímulos ou propriedades, é um segundo momento, somente viabilizado por um primeiro momento, fenomenologicamente acessível.

O termo fenomenologia, vem do verbo grego φαίνομαι, que significa aparecer. A fenomenologia pretende descrever o aparecer das coisas para nós, e é explorando este aparecer que defendemos certa expressão do mundo. É Edmund Husserl quem propõe a fenomenologia como essa nova forma de compreender a experiência. Ele faz isso conduzido por uma redução fenomenológica, partindo de um movimento que ele chama *epoché*. Esta “suspenderia” a atitude natural que temos em relação ao mundo e nos daria acesso somente ao fenômeno, ou seja, ao aparecer do mundo. Husserl e Merleau-Ponty concordam que o primeiro passo para a redução implica suspender todo o conhecimento objetivo, o que também levaria à suspensão do conhecimento científico. “É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer”, concorda o autor (2011, p.2). Ao partir de uma contestação da ciência,

1 PUC-SP

há também a recusa de seus métodos analíticos e explicativos sobre o mundo, mas nunca do mundo.

A adoção da descrição (e não da análise) como método fundamental na fenomenologia é uma tentativa de neutralizar a relação que temos com o mundo, mas sempre a preservando. Merleau-Ponty ressalta que (2011, p.3) “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada”. Para que essa neutralização seja efetiva, o sujeito que descreve precisa suspender qualquer tipo de pré-juízo sobre o que aparece. E em um mundo dominado pela ciência, isso significa retornar a um estado pré-científico. É papel de a fenomenologia recuperar e reconhecer certa vivência primordial do mundo. Merleau-Ponty (2011, p. 3) reitera, em concordância com Husserl, que “Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda”.

Contudo, não é só a análise científica que incidiu neste erro. A análise reflexiva, que condiciona a existência do mundo percebido à consciência, também não é alternativa aceita como resposta legítima pela fenomenologia. O filósofo francês (2011, p. 4-5;) nos lembra que “A análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo”.

Ao se colocar anterior às nossas experiências, a análise reflexiva também nos entrega apenas uma reconstrução do mundo. A fenomenologia então defende que o mundo não é uma construção do sujeito. Ele, o mundo, é sempre meu contemporâneo, não vem antes nem depois de mim. O mundo, assim como eu, não depende da síntese da ciência ou da reflexão ele “está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele”, complementa Merleau-Ponty (2011, p. 5). O mundo é o campo de todos os meus pensamentos. A minha própria reflexão “é” porque existe um mundo, então duvidar deste mundo não faz sentido, porque assim teríamos que duvidar de todos os aspectos da nossa própria existência.

Passa a ser papel da descrição e não da análise articular o acesso ao mundo. Ou seja, ao admitir que mundo é anterior a qualquer análise científica ou reflexiva, eu o admito como real em contraposição à representação. Não construo uma realidade, tenho acesso a ela por meio da minha experiência. O âmbito da experiência que será descrito é o que ainda precisa ser delimitado. Merleau-Ponty compartilha com Husserl a visão de que uma maneira privilegiada de acesso a essa experiência direta e presente do fenômeno é a percepção. O filósofo francês apresenta então o seu oportuno conceito de percepção:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (2011, p.6)

Por sua vez, este conceito merleau-pontyano de percepção não coincide totalmente com aquele de Husserl. A diferença está diretamente ligada à forma como cada um realizará o projeto da redução fenomenológica. Merleau-Ponty (2011, p.6) aponta que “não existe questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo em compreender-se a

si mesmo – também não existe questão em relação à qual ele tenha mais frequentemente retornado” do que a redução fenomenológica.

A questão se resume em se uma redução fenomenológica, do modo proposto por Husserl, é ou não possível. O autor alemão defenderá que sim, que é possível pôr o mundo entre parênteses e acessar e se delimitar à esfera da consciência sem contato com o mundo sensível, apesar de não o negar. Nesse sentido, Husserl faz uma distinção entre uma investigação de dados do mundo sensível (*hiléticos*) e uma investigação realizada exclusivamente no âmbito da consciência (*noética*).

Assim, minha sensação do vermelho é apercebida como manifestação de um certo vermelho sentido, este como manifestação de uma superfície vermelha, esta como manifestação de um papelão vermelho, e este enfim como manifestação ou perfil de uma coisa vermelha, deste livro. (2011, p.7)

A *hylè* seria apenas o ponto de partida, uma espécie de suporte material do objeto da qual parte toda experiência. E ainda que necessária para a percepção, a *hylè* não é o objeto da percepção. Ou seja, não é o mundo que é percebido e sim o dado noético apreendido pela consciência. Então a percepção para Husserl realiza-se em um âmbito reflexivo restrito à consciência. Consequentemente, ignora qualquer expressão desse objeto no mundo. Então, a redução fenomenológica, para Husserl, possibilitaria um acesso totalmente intuitivo e reflexivo a um fenômeno sem que este tenha levado consigo qualquer sentido pré-reflexivo configurado no mundo percebido.

Vemos então que na fenomenologia husserliana, a percepção, embora anterior a uma análise, resguarda teor reflexivo. E aqui já começa a ser possível entender porque a redução é ao mesmo tempo o ponto de maior contato e o de maior tensão entre as propostas filosóficas de Husserl e Merleau-Ponty. Porque se levada até suas últimas consequências, a chamada redução eidética proposta por Husserl, ao propor um acesso *a priori*, ou seja não empírico, aos fenômenos, acaba ganhando “ares” idealistas ao pensar as essências separadas de sua expressão no mundo, o que levaria a redução de Husserl a se desdobrar em um momento transcendental no qual, a consciência é a grande responsável por doar sentido a esse mundo destituído de expressão.

Durante muito tempo, e até em textos recentes, a redução era apresentada como o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado. (2011, p.7)

Ao dar primazia a um tipo de consciência que se caracteriza por essa presença inalienável que anima todas as vivências, Husserl antecipa o papel da consciência a qualquer contribuição de sentido que o mundo possa expressar na experiência perceptiva. É neste ponto que Merleau-Ponty aponta em Husserl um idealismo, no qual há uma consciência que, apesar de não negar o mundo além da consciência, nega qualquer sentido ou significação que não sejam doados por esta que se atesta como ego puro transcendental e pressupõe a possibilidade de sua presença imediata.

A nossa relação com o mundo é menos de apreensão de ideias ou doação de sentido e mais de engajamento. “Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em idéia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele

é para nós antes de qualquer tematização”, revela Merleau-Ponty (2011, p.13).

O autor francês não descarta totalmente a ideia de uma redução. Mas ao invés de admiti-la de forma positiva, como a possibilidade de despojar os fenômenos de sua inerência ao mundo, o autor francês percebe que a redução fenomenológica husserliana é ainda mais valiosa se encarada em seu aspecto negativo: “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (2011, p.10). Para Merleau-Ponty, é no fracasso da tentativa de romper nossa relação com o mundo que se esconde o verdadeiro valor da redução, porque isso revela que está justamente nessa relação o ponto mais originário de nossa existência e do nosso conhecimento.

A redução fenomenológica se mostra válida como exercício, uma espécie de provocação. “E porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender este movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade (...)”, sublinha o filósofo (2011, p.10). Contudo essa recusa é sempre uma tentativa, nunca se completa, porque nossa relação com o mundo está em constante renovação. Geralmente, falamos de “a” relação ou “a” experiência perceptiva como se fossem apenas uma, mas de fato nos engajamos em infinitas durante a nossa existência. O que efetivamente suspendemos é a relação já sedimentada, mas ao fazer isso inevitavelmente inauguramos outra até então desconhecida, e seguimos assim perpetuamente já que “O filósofo, dizem os inéditos [de Husserl, na época de Merleau-Ponty], é alguém que perpetuamente recomeça”, lembra o francês (2011, p.11).

Não é tarefa da reflexão nos retirar do mundo e se refugiar em uma subjetividade inalcançável, o filósofo francês acredita nem ser possível tal ambição. A ruptura entre razão e existência e toda a discussão que se coloca a partir de tal pressuposto não passam de um mal-entendido, já que na verdade a redução fenomenológica nunca chega de fato a alcançar seu objetivo.

Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os “dissidentes” existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, 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. (2011, p.10)

É a expressão do mundo como esse brotamento imotivado que não pode ser contido, que sinaliza o fracasso da redução fenomenológica como possibilidade de adentrar a uma esfera desprendida do mundo. Por isso Merleau-Ponty acredita que a redução fenomenológica não é o caminho para uma filosofia idealista, mas a fórmula de uma filosofia existencial. Nesse horizonte, Merleau-Ponty também pondera sobre o verdadeiro papel da redução eidética e das essências em um método fenomenológico:

Mas é claro que aqui a essência não é a meta, que ela é um meio, que nosso engajamento efetivo no mundo é justamente aquilo que é preciso compreender e conduzir ao conceito e que polariza todas as nossas fixações conceituais. A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objetos, mas ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. (2011, p.11)

Merleau-Ponty não nega, sistematicamente, lugar à essência ou à significação, quando o faz é apenas em um contexto em que essas se igualam a um positivismo lógico, o qual pretende aprisioná-las em um mundo absolutamente ideal. Para o autor francês, o objetivo da redução fenomenológica deixa de ser alcançar a essência das coisas como ideia ou conceito e se transforma em presenciar ou testemunhar como as coisas se mobilizam em cada situação, como nos relacionamos com elas e, a partir disso, como nos engajamos neste mundo. O filósofo chega a defender que (2011, p.10), “A melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma ‘admiração’ diante do mundo”. O que se faria impossível do ponto de vista de uma consciência transcendental, porque esta ao ter acesso a uma essência pura do mundo não tem como ser surpreendida por ele, eliminando qualquer possibilidade de admiração.

Assim, nós nunca conseguimos nos retirar do mundo e tampouco retirar as coisas do mundo, nós e as coisas existimos apenas e unicamente nele e por meio dele; não há um refúgio na consciência que nos deixe sem contato com o mundo. No máximo, é possível tomar distância (do mundo objetivo) para nos espantarmos com a expressividade do mundo. Davis descreve “This expression is an intencional relation: revelation, disclosure, and expression involve our intencional correlate of astonishment before the world” (2016, p. 38).

Nesse horizonte, impõe-se desenvolver alguma discussão sobre a intencionalidade. Quase que obrigatoriamente, ao se falar sobre intencionalidade em Husserl, remonta-se à frase: toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. É do prelúdio da fenomenologia, ou seja, a consciência sempre se dirige a algo que não ela mesma. Assim, enquanto a consciência se caracteriza como esse perpétuo dirigir-se a algo, o mundo só encontra seu sentido em sua relação à consciência. Daí se dizer que todo objeto é sempre para uma consciência enquanto pensado, imaginado, lembrado. Baseada nessa afirmação, a fenomenologia não concebe o objeto e a consciência como entidades independentes, ao contrário, os concebe e os define a partir dessa relação que é co-original. Ou seja, a unidade entre nós e o mundo já está dada e é vivida, não realizada.

Contudo, ao igualar nossa presença no mundo à consciência reflexiva, também transformamos a intencionalidade em uma idealização da vida. Onde não é a consciência que se desdobra no mundo, mas o mundo que se desdobra na consciência. O grande problema não resolvido é que não nos relacionamos ou nos dirigimos ao mundo como mero “pensamento”, existimos nele e temos experiência dele antes de tematizá-lo. É assim que o sentido não é produzido pela ou na minha consciência, ele sempre se configura no mundo.

Trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir – e o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta. (2011, p.15-16)

Em tal contexto, Husserl, para manter a ideia de uma *intencionalidade de ato*, aquela de nossos juízos e tomadas de posição voluntárias, vai precisar em seus trabalhos mais tardios fundamentá-la em uma *intencionalidade operante (fungierende Intentionalität)*, a qual Merleau-Ponty (2011, p.16) define como “aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”.

A percepção não é um ato intencional, ou seja, um dirigir-se reflexivo da consciência, mas uma orientação espontânea e factível em um mundo, nos dá acesso à intencionalidade operante. E apesar de ela continuar no âmbito da intencionalidade, ela não está mais no terreno reflexivo. Nossa consciência não doa significado ao mundo, mas produz sentido junto com ele. Nesse sentido, a intencionalidade deixa de ser a propriedade de um objeto para consciência e passa a ser a maneira única de existir da nossa consciência em meio ao mundo.

A relação intencional se mantém, como adiantava Husserl, em um registro pré-objetivo. Mas Merleau-Ponty defende que essa pré-objetividade não é primazia da nossa consciência, pois o próprio mundo já é um indivíduo pré-objetivo. Com isso, somos levados a reconhecer que admitir que há algo que antecede a objetividade não significa admitir que podemos nos desligar do mundo, já que o próprio mundo também compartilha esse mesmo status pré-objetivo. Se estamos, nós e o mundo, presentes neste terreno, já nos relacionamos desde então, não cabendo à redução promover tal desligamento. Para Merleau-Ponty seria outra a verdadeira vocação das essências, “A redução eidética, ao contrário, é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência” (2011, p.13).

A perspectiva de uma redução então não é alcançar a reflexão levada às últimas consequências, como propunha Husserl, mas reconhecer que há uma irreflexão que permite os desdobramentos reflexivos, objetivos e generalizados da nossa relação com o mundo. E nesse contexto identificamos uma diferença marcante entre os dois autores, quanto ao papel da reflexão na redução fenomenológica. Para o fenomenólogo francês, a percepção é uma relação que se encontra não somente anterior à objetivação, mas também antecede a reflexão, porque toda ação da consciência reflexiva vai objetivar o mundo e ignorá-lo como co-fundador desta relação. Nesse registro, para Merleau-Ponty, a nossa relação com o mundo não só se encontra em um contexto pré-objetivo, mas tem status irrefletido.

Ainda que o filósofo francês nos situe como sujeitos perceptivos, o modo como ele concebe a percepção não nos isola no protagonismo. Não temos o mérito de doador de sentido nessa relação entre sujeito e mundo; o filósofo (2011, p.18) revela que “porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido”. Isso faz com que o mundo não seja mero objeto perceptivo, faz dele também sujeito, e que nessa relação atua como sujeito expressivo.

A ideia de que a configuração de sentido é também uma atividade do mundo se refere a própria forma como Merleau-Ponty se relaciona com a noção de racionalidade, que comumente é colocada como sinônimo de reflexão. Por essa alternativa, mesmo ao tratarmos a experiência perceptiva em um contexto irrefletido, precisamos ressaltar que esta experiência jamais deixa de ser racional. Essa racionalidade não está mais delimitada a uma ação da consciência, mas na relação que estabelecemos com o mundo:

O filósofo tenta pensar o mundo, o outro e a si mesmo, e conceber suas relações. Mas o Ego meditante, o “espectador imparcial” (*uninteressierter Zuschauer*) não encontram uma racionalidade já dada, eles “se estabelecem” e a estabelecem por uma iniciativa que não tem garantia no ser e cujo direito repousa inteiramente no poder efetivo que ela nos dá de assumir nossa história. (2011, p.19)

Quando igualamos o nosso “perceber o mundo” a um ato de reflexão ignoramos a importância do mundo na relação que estabelecemos com ele. Se a consciência pudesse chegar à essência dos objetos ao refletir, ela teria imediatamente total acesso ao seu sentido, o que não é o caso. Porque não só a consciência é mais que pensamento e está pressuposta em uma corporeidade, a qual limita o nosso acesso, como a própria corporeidade do mundo possui uma forma própria de expressão que também não permite uma revelação completa.

Alcançar uma essência implicaria uma completude que o fenômeno perceptivo não garante nem a mim como percebedor nem ao mundo como expressão. Não é simplesmente admitir que posso ver uma casa ou um polígono de vários lados e ainda assim entendê-los como uma unidade, trata-se de descrever como isso é possível, e porque isso não pode ser feito ao simplesmente transportá-los para a minha consciência. Tenho acesso a um sentido que não é doado por mim, mas configurado conjuntamente com o mundo; colocando o mundo entre parênteses isso é perdido.

Meu acesso mais originário ao mundo é por meio da relação que efetivo com ele e não através de um resultado postulado ou tardio da minha reflexão; a minha subjetividade não é garantida por uma consciência reflexiva, mas pela minha experiência indissociável do meu corpo em meio ao mundo. Merleau-Ponty (2011, p.18) adverte que “O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na interseção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras”.

A configuração de sentido a que nos referimos é resultado dessa articulação entre nós e o mundo, entre nós e o outrem e assim por diante. Esse *status* de “por fazer” sempre marcará o processo de realização da racionalidade para Merleau-Ponty. Segundo o filósofo (2011, p.18), essa é uma conquista relevante porque “Pela primeira vez a meditação do filósofo é consciente o bastante para não realizar no mundo e antes dela os seus próprios resultados”.

Apesar de escapar do âmbito reflexivo, a nossa relação com o mundo não é caótica. Há uma estrutura própria do fenômeno perceptivo que atua de forma espontânea e garante ordenação racional à experiência perceptiva. Por meio de um arranjo próprio, o mundo se expressa e se doa para nossa compreensão de infinitas maneiras, e ao testemunharmos o mundo sempre o fazemos já situados em um contexto, e por isso a nossa própria percepção já é uma expressão do nosso ser no mundo e uma expressão do mundo através do nosso ser. Por meio dessa estrutura, a descrição fenomenológica privilegia a percepção como descrição, mas por outro lado privilegia a expressão como um espetáculo no qual também atuamos:

Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne — pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. (2011, p.20)

A consciência, pensada de forma clássica como uma constituinte do mundo, e, portanto, anterior a ele, não existe, pois assim assumiria a sua carência ou simularia uma autossuficiência como fonte inesgotável de conhecimento e criação. O mundo não é consequência ou significado dos atos da consciência, mas sim aquilo que permite que a consciência exista e se desdobre. Merleau-Ponty é enfático quanto a isso:

O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade. Perguntar-se-á como essa realização é possível e se ela não reencontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único Logos que preexiste é o próprio mundo, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser possível: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual ela faz parte, e nenhuma hipótese explicativa é mais clara do que o próprio ato pelo qual nós retomamos este mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo. (2011, p.19)

Certo paralelismo entre filosofia e arte é muito utilizado por Merleau-Ponty, e – mesmo porque arte e expressão compartilham a mesma fonte de sentido – de fato é à arte que ele recorre frequentemente para falar do tema da expressão. Moura (2012, p. 98) comenta que “Se no mundo contemporâneo a arte e a filosofia caminham de mãos dadas, rezando ambas pela mesma cartilha, aquela da volta ao ‘concreto’, é porque, aqui e ali, se redescobre o ‘mundo percebido’”.

A arte, bem como a filosofia, não tem como objetivo explicitação de significação doada pela consciência, pelo contrário, ambas possuem a proposta de ter acesso a uma expressão criativa e não criadora do mundo, ou seja, propõem novos olhares, mas sem nunca desconsiderar o próprio arranjo do mundo como fonte de sentido que se renova a cada experiência. Merleau-Ponty nos diz que uma tentativa de alcançar a expressão sem perceber o mundo é no final não-efetiva, porque tudo está nele ou se faz por meio dele.

É nesse sentido que, a seus modos, tanto a fenomenologia como a arte estão sempre inacabadas, pois há sempre algo no mundo a ser expresso, algo que irá requerer nosso engajamento como admiração e espanto para ter o seu sentido apreendido e compreendido. A expressão é sempre inerente ao desenvolver dessa relação que estabelecemos com o mundo, e como consequência não há um mundo acabado ou completamente explícito. Isso é pressuposto da fenomenologia. “O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão”, pondera o filósofo (2011, p.20).

É graças a essa solicitação de engajamento que é inerente tanto à arte quanto à fenomenologia, que acessamos a experiência do mundo. Não se trata de representação ou mesmo de significação do mundo através de um quadro ou de um tratado, estes são sempre uma expressão segunda, um resultado tardio de uma experiência mais primordial. É a partir do meu engajamento fenomenológico e/ou artístico que tenho acesso originário à estrutura que é a percepção/expressão do mundo. Moura refere que:

Tanto na percepção quanto na arte, a definição e a análise não substituem a experiência direta. Tanto no poema quanto na coisa percebida, não se pode separar o fundo e a forma, o que é apresentado e a maneira pela qual aquilo se apresenta. E por isso mesmo o romance bem sucedido não existe como soma de ideias ou teses, mas sim como uma “coisa sensível”, que se trata de perceber nos seus detalhes. Assim como na literatura, tanto na percepção quanto na pintura é impossível separar a coisa de suas maneiras de aparecer. (2012, p. 98)

É, afinal, a essa maneira de aparecer das coisas que chamamos de expressão do mundo. A fim de fazer compreensível esse fenômeno expressivo Merleau-Ponty vai recorrer, como veremos, à teoria da Gestalt, que busca descrever como uma figura emergente de um fundo é o dado sensível mais simples que podemos perceber. Então, se antes a fenomenologia podia ser confundida com a tentativa alcançar uma ideia pura e simples, agora ela compreende uma redução que nos levará à estrutura por meio da qual a coisa aparece.

Se tentarmos separar o que percebemos da forma como o mundo se organiza para ser percebido, ou seja sua expressão, perdemos a unidade de sentido que a experiência perceptiva nos garante. Ao tentarmos nos antecipar a ele, em uma esfera puramente reflexiva ou confina-lo a só um aspecto, o fenômeno perceptivo nos escapa. O filósofo francês demarca diferença entre perceber o mundo de maneira objetiva e o percebê-lo como expressão. Compreender o valor expressivo não é enumerar as propriedades do mundo, mas compreender “a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro, ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo” (2011, p.16). Nosso acesso mais originário como sujeitos perceptivos se dá sempre diante do mundo como expressão de sentido.

Referências bibliográficas:

BARBARAS, Renaud. *The Being of the phenomenon: Merkeau-Ponty's ontology*. Trad. Ted Toadvine e Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

BIMBENET, Étienne. *Nature et humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

DAVIS, Duane H. The Art of Perception. In: DAVIS, Duane H.; HAMRICK, William S. (Org.). *Merleau-Ponty and the art of perception*. 1. ed. New York: State University Of New York Press, 2005. cap. 1, p. 30-79.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*; Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

Husserl e a percepção de outrem: Alguns matizes da Quinta Meditação Cartesiana

Camila Pacheco Gomes ¹

Descartes e o *cogito*

As *Meditações Metafísicas* (1641) de Descartes têm como pano de fundo apresentar a discussão da existência do *cogito* do ego e sua análise. Essa discussão evolui na medida que Descartes coloca, sobre o quesito da dúvida, a existência de outros *cogito*, isto é, de outros egos.

A proposição mais corolária de Descartes (1992): “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*), nos convida a pensar sobre a compreensão da existência. Isso significa que, antes de mais nada, para existir, é preciso pensar, isto é, a minha condição de ser pensante está unificada a minha existência, pois meu existir é resultante do meu pensar, ou seja, “eu sou, eu existo”, ou “penso, logo existo”. Essas afirmações resultam da relação do ego consigo mesmo que, a partir das *Meditações Metafísicas* Descartes, introduz sob a ideia de um *cogito*, identificando-o como a relação do ego que define a sua existência. O filósofo, em questão, iniciou a busca pela compreensão deste ego por meio de uma filosofia primeira, tratando da questão da dúvida do pensamento, da verdade das coisas e da própria existência.

O que é, no entanto, o *cogito*? Podemos considerar o *cogito* como uma representação, como um ego que se constitui como pensamento? Podemos também pensar que ao representar-se o ego esteja pensando? Para Descartes (1992), a representação está interligada ao pensamento. Assim o filósofo toma por pensamento o ter consciência, pois, o ego ao ter a ideia, ao pensar, é consciente de algo que lhe é representado, no qual as ideias representam coisas.

Tendo em vista que toda representação acompanha o ego-*cogito*, o *cogito* é a constatação do ego, uma vez que, para ele, os objetos são representados. Fato é que há uma relação de proximidade entre o ego e as representações. Tal afirmação não extingue o fato da dúvida, ora, o que acontece é que as representações que passaram pelo ato de duvidar, permanecem distanciadas do ego, onde Descartes (1992) constata a existência do ego, por meio do *cogito*.

Desse modo, Descartes (1992) descreve o ego como uma “coisa que pensa”, duvida, que afirma, nega, que imagina e sente. Porém, mesmo o ego estando em representação nos modos, o ego encontra-se em uma solidão completa, mesmo se referindo ao modo de pensar no ato das representações, o filósofo dedica-se tão somente ao que pertence ao ego,

¹ UNIOESTE – Pr

às modificações desse eu. Então, o ego *cogito* se distancia das representações por meio da dúvida, ignorando o ato de pensar em si, sendo a única coisa sobre a qual se pode pensar, até que a dúvida seja completamente superada.

Ainda em um viés cartesiano, o ego experimenta-se situar numa esfera incontornavelmente solipsista onde, por caminhos certos e indubitáveis, incontestáveis por meio de sua interioridade pura, posta a descoberto pela existência de um Deus, visa romper com todo objetivismo. Na tentativa, portanto, de superar o solipsismo originalmente cartesiano, passaremos, a seguir, em reconstituir, muito brevemente, certo diálogo fenomenológica via a leitura e reflexão da obra de Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas* (1931), onde o filósofo descreve sobre a percepção de outrem.

A questão de outrem: Husserl e as *Meditações cartesianas*

Nossa exposição, embora se concentre na *Quinta Meditação* da obra, ela conduz tal abordagem sem se desprender da questão do eu transcendental no contexto da problemática do solipsismo. Uma vez fortemente inspirado em Descartes, ao, inclusive, projetar a fenomenologia como expressão de um neocartesianismo, Husserl, então, invoca a tarefa de um retorno à questão do ego e do *cogito* como fonte absoluta e indubitável.

O filósofo Husserl (2013) retoma essa procedência como princípio,

A epoché filosófica que nós nos propomos deve consistir expressamente nisto: abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção (HUSSERL, 2006, p.59-60).

Assim, o que Husserl pretende é salvaguardar a ideia da subjetividade como um fenômeno depurado de todo conteúdo naturalista ou mesmo psicologista e consequentemente de um indivíduo que não possa ser reduzido em seu efeito para um puro eu.

A fim de construir um caminho que nos leve ao conhecimento do ego, ou seja, do eu transcendental, Husserl (2013) anunciou sua crítica à experiência primeira que temos do mundo, que se apresenta de forma arbitrária, necessário e incondicional, não aderindo, por completo, o pensamento de Descartes. Segundo Husserl (2013), para obtermos um pensamento fenomenológico não é possível ter uma relação de um indivíduo que se coloque diante o objeto como algo separado, que, enfim, o ligue a uma relação do eu para quem ele é, e assim ao fenômeno.

A respeito do fenômeno, Husserl (2013) inicia uma nova ordem de relação, não só entre a consciência e o mundo via a intencionalidade, mas, inclusive, da própria percepção de outrem, como uma questão até então não pensada (trata-se de, fenomenologicamente, de reconhecer o outro como um alter ego, isto é, como um fenômeno que se revela num mundo compartilhado intersubjetivamente). Deste modo, a visão do alter ego através da intencionalidade explícita e implícita se mostra por meio do terreno do nosso ego transcendental. Uma vez aberta essa perspectiva, o alter ego se anuncia e se confirma como sendo o mesmo estando a seu modo, isto é, ele próprio aí.

Assim, o filósofo Husserl (2013) descreve a experiência do outro, na leitura do teor ôntico-noemático (puramente como correlato do meu cogito) como um fio condutor

transcendental, e o filósofo evidencia que ao mesmo tempo que, experiencio-os como sujeitos deste mundo, como vivências do eu, compreende o mundo e, portanto, aos outros:

Só pode ser um ego que possui experiência do mundo se estiver em relação com outros egos, seus semelhantes, se for membro de uma sociedade de mónadas que lhe é dada de uma maneira orientada. A justificação consequente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação consequente da existência de outras mónadas. Inversamente, só poderia imaginar uma pluralidade de mónadas como estando explicitamente ou implicitamente em comunicação, quer dizer, como sociedade que constitui nela um mundo objetivo e que se espacializa, se temporaliza, se realiza ela própria nesse mundo sob a forma de seres vivos e, em particular, de seres humanos (HUSSERL, 2013 p. 176).

Contextualizando sobre a vivência do outro, Husserl menciona o quadro de arte que é a vida, e relata ter a consciência transcendentalmente reduzida, mostrando que, na medida que tenho experiência do mundo, incluo os outros de acordo com os sentidos da experiência e não como um mundo intersubjetivo. O filósofo continua sua contextualização relatando que cada um tem suas experiências, as suas aparições e unidades de aparições no seu fenômeno-mundo ao passo que o mundo experienciado é em si perante todos os sujeitos que experienciam e perante os seus fenômenos mundo (HUSSERL, 2013 p. 127).

O mundo das experiências pertence aos objetos que remetem a sua origem e sentido para os sujeitos, e, em geral, para sujeitos alheios e para a sua intencionalidade ativamente constituinte. Assim, pois, ocorre igualmente com todos os objetos culturais. Na atitude natural da mundaneidade, eu encontro diferenciados e sob forma da contraposição, eu e os outros. Sob esse prisma, o filósofo observa que se me abstraio dos outros no sentido comum, certamente irei ficar só; entretanto, estar só não altera o meu sentido mundano experienciável por qualquer um, que é inerente ao eu compreendido (HUSSERL, 2013, p. 127).

O filósofo Husserl, descreve o sentido que o outro remete para mim como um reflexo no sentido comum. O outro é, pois, análogo de mim mesmo transfigurando um sentido como experiência do que é alheio, do que se refere ao alheio. Desse modo, portanto, não posso ter o sentido do mundo objetivo como sentido da minha experiência sem ter uma experiência efetiva. Isto posto, a apresentação do meu corpo, reduzido a minha propriedade significa já a exposição de um elemento da essência.

“eu enquanto este homem”, reduzo outros homens a esfera de propriedade, obtendo então corpos na esfera de propriedade, mas se me reduzo enquanto homem, obtenho então o meu soma e a minha alma ou eu próprio enquanto unidade psicofísica e nesta o meu pessoal (HUSSERL, 2013, p. 135).

Husserl, na sua incansável investigação expõem a redução transcendental, isto é, o eu daquele que medita, enquanto ego transcendental. A redução situa esse ego em torno de como se relacionam, o eu com outro eu indivíduo num fenômeno mundo e o eu enquanto ego transcendental. Trata-se de um ego transcendental, que constitui na vida do eu de todas as constituições, o eu em cujas a vivências atuais existe e na qual se constitui como ego idêntico. O que o ego transcendental tem de algo pertencente ao componente de sua própria essência e inseparável do seu ser concreto, (HUSSERL, 2013, p.135).

Tendo como base a experiência do “nós” (outros egos), Husserl apresenta essa experiência como uma coisa para si. Dessa forma, o olhar do eu na redução transcendental, reflete sobre a minha existência, sobre o meu ego transcendental. Assim, o ego está para si próprio, perceptivamente de uma maneira captadora, desvendando no olhar de mim próprio a partir do meu eu, da minha identidade, persistente consigo próprio. Esse novo ego como consciência transcendental se radica, pois, na experiência originária como descrição do desdobramento do eu, enquanto idêntico em si próprio, de uma infinidade de vivências e das peculiaridades, incluindo o próprio ato de descrever suas experiências:

Ela desvenda o meu próprio passado modo que é o mais originário pensável: na recordação iterativa. Se bem que esteja, portanto, sempre para mim mesmo originalmente dado e que possa explicitar, progredindo o que me é próprio e essencial, esta explicação consome-se em larga medida, em atos de consciência que não são percepções dos momentos respectivos da minha essência própria (HUSSERL, 2013, p. 140).

Durante a discussão, podemos afirmar que a fenomenologia é composta por uma filosofia que tem como princípios e fundamentos a questão do ego fundado no *cogito*. A essa maneira, ao apresentar o outro que não eu, ao mesmo tempo coloco uma responsabilidade em dar conta desse outro e assim obter um mundo enquanto eu. Trata-se desse eu que se encontra na presença de uma pluralidade de sujeitos exposto à realidade de uma história construída sobre a rede de trocas entre outros homens (HUSSERL, 2013, p. 135).

A questão do outro, segundo Husserl, é considerado um problema na medida que desempenha o mesmo papel, no qual Descartes (1941) mencionou como a verdade divina, entendendo a verdade como fundação última de toda a realidade reflexiva do, ego, do outro sobre si mesmo. De tal modo, como vimos, o problema do outrem é tido de maneira inesperada por meio de uma meditação conduzida pelo eu sobre si mesmo, conhecida como solipsismo. Tal fora o impasse ao qual, segundo demonstramos, Descartes teria chegado.

Ao explicar a questão do solipsismo tido como um desafio assumido pela fenomenologia transcendental, Husserl destaca que a questão nasceu do senso comum da filosofia idealista:

Os outros egos dizem o senso comum, não se reduzem a representação que deles se tenha, não são mesmo objetos representados unidade de sentido que possam ser verificados numa sequência concordante de experiências: os outros são outros que eu, são outros eu (HUSSERL, 2013, p. 137).

Nessa medida, Husserl apresentou a intersubjetividade, que, sob um viés fenomenológico, evidenciou algumas dificuldades pelo caminho: Como posso constituir o outro, uma vez que o outro, necessita de outros para a sua constituição? Por meio da fenomenologia, como posso descrever as experiências do outro, sendo esse outro caracterizado por sua subjetividade e por sua inacessibilidade tida como intrusa a sua experiência ao “eu”.

Para Husserl (2013, p. 134):

A intersubjetividade transcendental é o solo ontológico absoluto, unicamente autônomo, a partir do qual tudo o que é objetivo, o todo do ente objetivamente real, mas também todo e qualquer mundo ideal objetivo, cria o seu sentido e a sua validade.

Husserl aponta a intersubjetividade transcendental como condição de possibilidade de toda verdade do eu, bem como do seu projeto de uma filosofia transcendental, descrevendo-a como uma fenomenologia egológica, isto é, de puro ego, rumo à uma transcendental sociológica, onde há espaço para o outro (HUSSERL, 2013, p. 135).

Husserl tratou tais questões como uma necessidade no intuito de investigar o fenômeno por meio, da premissa de um ego solitário, ou seja, “o fenomenólogo” – esclarece ele – “precisa começar como um solipsista” (HUSSERL, 2013, p. 176). Ele assim procede atravessando por um caminho chamado de redução primordial, que tem como propósito isolar o eu de tudo aquilo que o constitui, sem interferências de outros indivíduos. É o que Husserl escreve: somente por meio de tal exercício, se torna possível compreender a validade ontológica constituída do outro (HUSSERL, 2013, p. 270).

Há comentadores como Zavahi, (2015) que relatam que Husserl (2013) teria então permanecido preso a um paradigma solipsista. Ora, porém, podemos avaliar o que aconteceu foi que Husserl não abriu mão do eu. Aliás, para além, ele identificou um outro, construindo assim um horizonte mais aberto entre eu e outrem.

Diante do exposto, a fenomenologia transcendental aparenta ser solipsista. Ela, contudo, apresenta uma redução fundamentada em uma metodologia, na qual só se faz possível compreender toda a amplitude do significado da intersubjetividade se tiver ficado claro sobre o indivíduo e sua particularidade em poder dispor apenas por si (HUSSERL, 2013, p. 245). Nessa direção, Husserl apresenta sua posição a respeito do seria a problemática da intersubjetividade, já que ela representava o fio condutor para uma compreensão da constituição de uma realidade de efeitos e de uma transcendência. O filósofo apresentou também a questão do tratamento fenomenológico, no qual consistia em uma análise de sua função transcendental ou constitutiva, bem como a meta de suas reflexões. Portanto, o desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade transcendental e não de uma investigação detalhada da relação social, ou da relação de eu e outro, apresentada na *Quinta Meditação Cartesiana*, deu origem a reflexão de conceitos husserlianos, como a empatia, tida como uma experiência direta ou indireta do outro, tornando-se uma medida fenomenológica, podendo apresentar uma relação simétrica entre o eu e outro.

Conceitos como o de empatia, para o filósofo Husserl são problematizados nesse nível: Afinal, como eu posso experimentar um outro indivíduo que não seja eu mesmo? A resposta para a questão pode ter como ponto de partida o princípio de que a subjetividade não deve ser investigada sobre uma perspectiva de uma terceira pessoa, mas sim de maneira experiencial a partir de uma perspectiva da primeira pessoa. Noutras palavras, só é possível o ato da intersubjetividade quando este for tratado por intermédio de um questionamento ao eu próprio. É o ego transcendental, não esqueçamos, que, em termos husserlianos, continua sendo um problema transcendental, por excelência; é via esse mesmo problema que, aliás, a questão da intersubjetividade pode ser radicalmente pensada.

A razão do problema apresentado por Husserl refere-se ao fato de que sua investigação intersubjetiva e transcendental, é direcionada a um olhar para fatos e para uma estrutura construída pela experiência do outro. A experiência do outro é, para Husserl, sempre uma experiência de outro, concreta, ou seja, em forma corporal (cf. SILVA, 2009). Ela aponta, por assim dizer, a intersubjetividade, fazendo-se importante em função de sua compreensão sobre o sistema de relações entre eu e o outro, relação entre indivíduos. Sobre o fato, Husserl nos convidou a pensar sobre a empatia como sendo uma semelhança

entre o indivíduo que possui um corpo com a qual eu me deparo, sendo o meu eu, isto é, sendo mim mesmo. Nessa medida, avançamos na reflexão, onde se o meu eu não fosse um indivíduo corporal, estaria, dessa forma, anulada a possibilidades de conhecer outros indivíduos corporais (HUSSERL, 2013, p. 138).

Essa experiência do eu e do outro está resguardada por um corpo, do corpo próprio bem como do corpo alheio, veladas por tantas outras experiências. Em outras palavras, Husserl descreve o alcance das experiências de indivíduo que tem como ponto inicial experiências de um objeto físico, que com a experiência corporal subjetiva (do eu e do outro) contribui na construção da minha experiência (HUSSERL, 2013, p. 237).

Para Husserl, nós experienciamos o outro. Isso não significa que o outro sofrerá uma redução ao mero objeto intencional. Muito pelo contrário, o filósofo trata como uma relação de indivíduo para indivíduo, na qual se faz importante explicar que há uma diferença entre o indivíduo que e aquele que é experencia. Tal diferença é o que Husserl apontará como sendo a própria intersubjetividade, indo de encontro com a sua posição inicial quando fala que o eu constituiria o outro.

Assim, é impossível encontrar o outro e reconhecer seu caráter de estranheza sem que ele esteja presente, isto é, sem que apareça. Mas o que é esse estranho? Estranho, para mim, é falar do outro, falar de conceitos relacionais que pressupõe o eu como oposição. O outro é justamente um outro na relação comigo e não na relação consigo mesmo. Noutros termos, nenhum indivíduo pode existir nem mesmo o outro, independente de outros. Nesse momento, Husserl nos convida a pensar na relação do eu e do outro como uma relação de simetria (HUSSERL, 2013, p. 237).

A essa questão, Husserl irá avançar para o que seria a sua problemática central, isto é, a questão da transcendência de um mundo constituído por uma intersubjetividade transcendental que exige uma investigação da minha experiência e a de um outro indivíduo apontando para essa mesma transcendência. Husserl designará, pois, esse fenômeno como expressão da autêntica alteridade sendo a sua fonte real e efetiva:

Aqui está a única transcendência que pode ser propriamente denominada assim e tudo aquilo que resto ainda se chama de transcendência, tal como o mundo objetivo, se baseia na transcendência de uma subjetividade alheia (HUSSERL, 2013, p. 295).

Noutra passagem, ele ainda observa:

Toda objetividade desse sentido está constitutivamente referida de volta ao primeiro eu alheio, que aparece sob a forma do “outro”, isto é, do não-eu, sob a forma do “outro eu” (HUSSERL, 2013, p. 248).

A descrição fenomenológica da intersubjetividade por meio da experiência, garante uma transcendência real e efetiva. Ora, a minha experiência é constituída por objetos transcendentais, por intermédio de minha experiência, do meu eu dado para outro indivíduo, isto é, pela minha experiência de um indivíduo alheio que experencia o mundo. Essa minha experiência com o outro se torna, para mim, a consciência mesma da minha percepção do mundo sendo apenas mais uma entre muitas. Nessa perspectiva, na medida que me conscientizo disso não mais mantenho minha única forma de ver e perceber o objeto nas minhas experiências. Se eu ou outrem é o que forma o indivíduo de experiência, na qual

minhas experiências alteram minha percepção, quando o que outros o mesmo que eu e quando eu me conscientizo que eu mesmo sou pelos outros (HUSSERL, 2013, p. 250).

Assim, o paradoxo de Husserl à vida do indivíduo, à minha vida, que como outro que eu, como em presença de mim mesmo, entre a exigência redutiva e a exigência descritiva torna-se um conflito onde o outro já não é uma coisa, mas um outro eu. Dessa forma, Husserl apresentaria aquilo que chama de “experiência de outrem” e que toma como fio condutor a forma de ser do outro, sua constituição, o seu sentido primordial da experiência, a saber, a posição de uma transcendência face de mim, na maioria da razão, quando este outro é outrem.

Em nossa discussão fenomenológica sobre um recorte da objetivação da vivência do outro, Husserl expõe sua crítica a respeito do outro, até então não abordada com profundidade nas *Meditações Cartesianas*. Trata-se, a bem da verdade, de, uma crítica da filosofia do mesmo, assumindo uma posição idealista, onde a subjetividade enquanto subjetividade é o princípio fundador. Ora, numa direção inversa, Husserl quer pensar a busca pelo conhecimento de um indivíduo que não vive em suas relações apenas, mas. em sua interação mais radical com outrem.

Nesse caso, a ideia da redução nos distancia da proposta inicial da experiência de mundo e sentido, excluindo o que transcende ao *cogito* e ao crivo da evidência do ego. Voltando à referida obra desse texto, discutimos que a base fundamental da fenomenologia não pode ser compreendida como “axioma do ego *cogito*, mas uma plena, inteira e universal tomada de consciência de si próprio” (HUSSERL, 2013, p. 197). Diante de tal fato, não poderíamos definir o ego *cogito* como um conteúdo de si próprio, mas sim problematizá-lo enquanto uma via de consciência do eu. Sob essa ótica, o sentido da experiência transcendental nos coloca em oposição ao sentido do realismo, pois o verdadeiro sentido do idealismo transcendental, visa postular o sentido do eu, que eu posso ser ou do ego que eu possa imaginar, ou do sentido da transcendência que a experiência me possibilita, (HUSSERL, 2013, p. 197).

Debatemos a reconstrução da experiência do indivíduo no mundo, tal qual Husserl supôs ser possível evidenciar as possibilidades sobre o sentido existencial. Trata-se da experiência do “eu” no mundo aberto para a presença do outro apontando para uma alteridade. Dessa forma, à medida que absorvemos o sentido daquilo que se apresenta diante do outro, onde realidade e experiência se encontram, o sentido de uma vivência, manifesta a sua complexidade da experiência do outro nesse “vasto” campo da subjetividade (HUSSERL, 2013, p. 197).

Nesse movimento de consciência de nós mesmos, percebemos a nossa própria presença como parte dessa vivência de significados, emergindo uma experiência de existência partilhada a outrem e a nós mesmos. **E isso tanto conosco como a relação ao conhecimento do outro, onde nos percebermos imersos numa só existência de alteridade. (HUSSERL, 2013, p. 197).**

Ao percebermos a possibilidade de sentido na relação, julgamos ser possível reconhecer o valor da nossa experiência em mundo de sentido compartilhado intersubjetivamente. A redução transcendental vincula as minhas vivências puras de consciência e as unidades constituídas por meio das suas potencialidades. Dessa forma, aparecerá obvio que tais unidades sejam inseparáveis do meu ego e assim que pertença a sua própria concreção. (HUSSERL, 2013, p. 197).

A presença de outros egos, que não são de todo, uma simples representação de algo representado em mim, seria corresponderia a uma unidade de possível confirmação em mim e segundo o seu sentido, precisamente outros? Desse questionamento, podemos entender que cometemos uma injustiça com o realismo transcendental? Em tal caso, por até faltar fundamentação fenomenológica, justamente por tal realismo ainda se fundar na tese da imanência do ego para a transcendência dos outros e sobre a possibilidade do eu, a partir do meu ego absoluto, chegar até outro ego que, todavia, enquanto outros não estão efetivamente em mim, mas estão em mim enquanto conscientes. Tal questionamento, mais tarde seria então aclarado pelo filósofo contemporâneo Emmanuel Levinas (1906-1995), que por meio das experiências do sujeito apresentaria a questão do mesmo e do outro sobre uma perspectiva da alteridade. Vejamos, isso, agora, num rápido relance.

Com e para além de Husserl: Levinas e a questão da alteridade

Uma vez aberta com Husserl e para além dele, outra perspectiva, Levinas (1961) apresentou a fenomenologia como um método filosófico um meio de compreensão, uma luz que clareia o ser². O filósofo utilizou os termos “mesmo” e “outro” a fim de descrever o ego e outrem introduzidos, como vimos, por Husserl. Levinas ainda apresentou a relação entre o mesmo e outro, não como uma pura redução do conhecimento do outro, mas, sim, na busca da revelação do outro ao mesmo.

Ao colocar a presença de outrem como fonte de toda significação, Levinas se distancia de Husserl. Para Levinas, a fenomenologia husserliana e toda a sua ontologia deflagram cada vez mais o equívoco do pensamento ocidental quanto ao problema do sentido. O próprio Levinas o afirma:

Não é pelo fato de, entre os seres, existir um ser pensante estruturado como Eu, prossequindo objetivos, que o ser ganha uma significação e se torna mundo; é porque na proximidade do ser se inscreve o vestígio de uma ausência – ou do Infinito – que existe abandono, gravidade, responsabilidade, obsessão e eu (LEVINAS, 1997, p. 285).

Ao colocar a significação como ética, Levinas se distancia de Husserl, evidenciando os seus vínculos com o método fenomenológico:

Penso que, apesar de tudo, o que eu faço é fenomenologia [...]. A fenomenologia [...] é reconduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, fazer aparecer o aparecer mesmo atrás da quiddidade que aparece [...]. Eis o que resta, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica, mesmo quando ela não é mais considerada como ato. A partir da tematização do humano, se abrem dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e buscam estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia (LEVINAS, 1997, p. 139-140).

Situando a alteridade de outrem nele mesmo, Levinas concede à linguagem uma estrutura plural que não forma uma totalidade. A ontologia, ao abordar o ser como logos, apagou a alteridade de outrem. A ética, ao contrário, permite abordar outrem em sua diferença sem reduzi-lo ao mesmo. Para Levinas, a tradição cartesiana separou o eu e o

2 A esse respeito, sugerimos que o leitor também consulte o esclarecedor texto de Levinas, “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”. In: *Husserl: Cahiers de Tercer Coloquio de Royaumont*. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

outro, não deixando que um se confundisse com o outro, já que a consciência é incapaz de conter o Infinito que ela pensa. O Infinito, ao ultrapassar todos os limites do *cogito*, se mostra como uma exterioridade que jamais se integra ao mesmo. Não sendo uma ideia, o Infinito resiste à totalização ontológica. Destarte, não sendo alcançável pelo poder totalizador da razão, o Infinito, como resistência ética, é a própria relação social.

Ele mantém a pluralidade. Ainda em seu esforço de escapar à ontologia, faz-se necessário à fenomenologia de Levinas (1997) romper com a própria fenomenalidade e a visão da qual as fenomenologias de Husserl e Heidegger ainda permaneceram cativas. O rosto é descoberto, então, como a própria defecção do fenômeno e, ao se apresentar como comando moral, resiste a qualquer forma de ontologização.

É a linguagem que detém o poder de quebrar a continuidade do ser e da história. Sua estrutura mantém inviolada a santidade de outrem. A resistência que o outro oferece é de natureza ética e não real. A ética, então, precede a ontologia. A proximidade do Rosto, significação por excelência em si mesma, que não é nem tematização nem contiguidade espacial, transforma o intencional em ético. Desse modo, a ética interrompe a fenomenologia, e o rosto se mostra defecção do fenômeno.

Aqui a ética é descoberta como a intriga que mantém o outro e o mesmo unidos, intriga que o saber não é capaz de traduzir. A linguagem é, ao fim, descoberta como fonte de significação tanto da ética quanto da fenomenologia.

Conclusão

À guisa de conclusão, restringimos, brevemente, o nosso estudo à problemática husserliana acerca da percepção de outrem, destacando, ao final, um movimento de retomada crítica e, portanto, de dissidência no interior da própria tradição fenomenológica, via, prioritariamente, Levinas.

O essencial que destacamos nisso tudo é a centralidade desse tema que cada vez mais vai atraindo a atenção de Husserl, particularmente, em seus últimos trabalhos. O fundador da fenomenologia sempre reconheceu a alteridade como um enigma inquietante, razão pela qual o solipsismo sempre será uma posição limite nesse contexto discursivo. Se Husserl superou ou não o solipsismo, isso pouco importa, ao menos nesse momento ao qual nos propusemos. O que nos ocupamos foi tão somente de indicar a pertinência e, portanto, o reconhecimento husserliano quanto a uma questão que permanecera, durante séculos na história da filosofia, intratável e, portanto, trivializada.

Referências bibliográficas:

DESCARTES, R. *Meditations metaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1992. Edités par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beissade.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Tradução de P. M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1961.

_____. “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”. In: *Husserl: Cahiers de Tercer Coloquio de Royaumont*. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto et alii. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. J. L. C. Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *Excurso sobre el idealismo trascendental*. Trad. W. Redmond. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

A interagência como base do sentido linguístico

Celso R. Braidá¹

C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose; elle est avant tout une coopération active. (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598)

(...) nur seine Handlungen, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere belehren den Menschen über sich selbst; so lernt er sich nur auf dem Umweg des Verstehens selber kennen. Was wir einmal waren, wie wir uns entwickelten und zu dem wurden, was wir sind, erfahren wir daraus, wie wir handelten (...) (W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 87).

A questão a ser abordada diz respeito ao conceito de sentido pressuposto nas práticas linguísticas e na interpretação hermenêutica, sobretudo no que se refere às fontes a partir das quais o sentido se constitui e se determina. Não está em questão o sentido interno aos jogos linguísticos e às interações intencionais, mas antes o fazer e o ter sentido desses jogos e interações. A hipótese é que os conceitos de ação e de engajamento cooperativo são suficientes para delinear as fundações a partir das quais o sentido configura-se e destaca-se a ponto de poder ser comunicado e compreendido. O conceito de sentido, e de constituição, apreensão e compreensão de sentido, assim, apreenderia um acontecimento fundado no agir e no interagir, justamente na direção indicada pelas expressões “ação”, “agir comum” e “agir cooperativo” empregadas por Durkheim e Dilthey nessas duas epígrafes. Ademais, essa perspectiva delinea-se como um prosseguimento natural do caminho aberto por Apel (1973), de uma hermenêutica pragmaticamente fundada que, contudo, configuro sobre uma base agencial efetual destranscendentalizada para a constituição, a expressão e a apreensão de sentido, ao tomar este como um efeito intrínseco a uma interação em curso, e evitar qualquer recurso a uma percepção passiva por uma mente inativa apenas observante e subserviente aos acontecimentos.

1. Para que uma proposta assim desinibida de qualquer embaraço transcendental *a priori* tenha consistência, em três pontos faz-se necessário um afastamento em relação à hermenêutica filosófica do século XX, sobretudo aquela delineada por Gadamer (1960) e Ricoeur (1969): primeiro, na atitude básica de recusar-se o primado da linguagem na constituição do sentido, sob o argumento geral de que o sentido que pode ser expresso e apreendido linguisticamente não é intrínseca e necessariamente já linguístico, pois está

1 Departamento de Filosofia; Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

fundado na agência e na interagência e como tal pode ser apreendido no plano mesmo do agir e do interagir; segundo, na franca recusa da idealidade do próprio sentido, sob o argumento de que sentido é sentido para um agente em função de uma ação em curso que é propriamente faz sentido e não apenas tem sentido; e, terceiro, na recusa da ontologização da operação hermenêutica, pois o fundamento ontológico do sentido é a interagência no que ela tem de mais contingente, efêmero e não-constrito por injunções externas. Desse modo, o conceito de sentido então é realocado no campo prático-agencial e adquire a posição de efeito de atos performativos. Não apenas o conceito de sentido implica o conceito de agente e de ação, mas a própria experiência de sentido é ela mesma uma experiência de agência e de agenciamento. Nos dois pólos não está um perceber, mas sim um fazer sentido. Agora, para se efetuar esse deslocamento faz-se necessário ainda revisar o modelo hermenêutico padrão em duas de suas teses básicas: a tese de que o texto fornece o modelo para se pensar as próprias ações, eventos e experiências, e a tese de que a percepção é primária e anterior em relação à ação. Na proposta aqui desenvolvida, o modelo da agência é a base para se pensar o texto e a linguagem, e a percepção é posta como ancorada no agir, pois sem a pressuposição da agência nem a atividade da linguagem nem a atividade da percepção têm lugar.

2. A sugestão principal é que a experiência de sentido emerge primariamente com base nos esquemas e correlações das práticas de interação cooperativa entre agentes. Desse modo, linguagem e texto dependem já da fixação de padrões de correlações no plano da atividade de ajustar e coordenar ações de diferentes agentes cooperativos. O sentido das expressões linguísticas, por conseguinte, não é pensado como *modo de apresentação* para um percipiente observador, mas antes é pensado como *sentido de orientação* para um agente participante no campo de uma ação de interação com outros agentes no contexto de uma ação em curso.

Admitido que o sentido é sentido para um agente em interação com outros agentes, que o sentido, então, é o sentido de um curso de ação (fazer, perfazer, causar), os conceitos básicos pelos quais os próprios conceitos de sentido e de compreensão são analisáveis e explicitáveis precisam ser pensados como provenientes da dimensão do agir e das atividades. O contexto-situação em que algo tem sentido e é compreendido é um âmbito instaurado e delimitado por uma interagência ou ação cooperativa. Os atos mesmos de ostensão e nomeação, enquanto marcações arbitrárias apenas adquirem sentido enquanto retomáveis como atos reiteráveis por outrem, ou melhor, enquanto, retomáveis em diferentes cursos de ações como tendo um papel-função idêntica ao ato original. Os nomes “Aristóteles” e “Diadorim” têm sentido e significado determinado apenas enquanto podem ser retomados e reiterados em ações em curso diferentes do ato de batismo original, mas cumprindo a mesma função-papel, isto é, o de indicar um indivíduo concreto e de indicar um personagem literário. Se a ação for diferente, o sentido é outro.

Deste modo, pretendo cumprir alguns requisitos da hermenêutica proveniente de Schleiermacher e Dilthey, a saber, o de fundar os conceitos básicos na relação prática entre falante e ouvinte, de tomar como princípio a tese de que o agir é a base do sentido e da percepção, e, sobretudo, manter-se firme quanto à precedência do nós sobre o eus individuais (G. Misch). Com isso penso realizar melhor o plano sugerido por Apel, quando afirmou que *as ações concretas de acordo mútuo*, os atos de fala, substituem as “ações do intelecto”, no sentido da consciência kantiana em geral, (APEL, II, p.404). No lugar e na base dos atos intelectuais, do campo da consciência e da percepção, está o *campo de ação* de

interagentes, pois esse campo de ação é o único “aí” do sentido, tanto de sua constituição quanto de sua apreensão e compreensão. O campo da consciência (intencionalidade) e o campo da linguagem (significatividade) emergem e se estruturam apenas sobre a base no campo abertos pela ação cooperativa ou interagência (práxis).

3. Estas considerações incidem sobre a *análise* do conceito de sentido. A minha proposição consiste em pensar o sentido das expressões linguísticas como a reativação de uma operação de ajuste e coordenação entre agentes em atividades interativas, pois expressões linguísticas são significativas por terem parte e papel relevante no contexto de ações de interação entre agentes. O sentido que pode ser apreendido é, então, sentido para um agente na perspectiva de um curso de ação. Em termos gramaticais, significa privilegiar na apreensão de sentido as funções de verbalização como primárias em relação às funções de nominalização, sob o argumento de que é o verbo, indicador da atividade ou ação, que comanda a distribuição dos papéis temáticos e semânticos das outras expressões componentes de uma frase. Note-se que é no contexto de uma frase que um nome pode ser introduzido e ajustado. Apreender o sentido de uma frase implica apreender os papéis temáticos, ou seja, os distintos modos do ter parte e ter papel na ação em curso, indicados pelo verbo, atribuídos às posições ocupadas pelos nomes e adjuntos nela articulados. Se a função de nominalização, ou referência, é capturável do ponto de vista do observador e da percepção, isto é, da relação percipiente-objeto, a função de verbalização e de formação de frases não o é: apenas um agente apreende a articulação realizada pelo verbo. A base da linguagem, da gramática, e por conseguinte do sentido linguístico, não é a ação interativa, de um agente com um ambiente, baseada na percepção, mas antes a ação cooperativa, de um agente com outro agente em relação a um ambiente. Relação triádica, portanto, cuja base é a correlação entre ações de agentes capazes de ajustar e articular suas próprias ações e atenções com as ações e atenções de outros agentes (APEL, 1973; GADAMER, 1960; DAVIDSON, 2001).

A partir dessa abordagem a linguagem e a gramática são então concebidas como artefatos de ajuste e coordenação para efeitos de cooperação e co-agência. Em termos mais técnicos, a própria linguisticidade não é propriamente uma condição primária, pois implica a interagência. Uma situação na qual não há agentes nem ações de interação entre agentes não é uma situação linguística. Texto (uso, gramática e linguagem escrita), enquanto concretude e efetividade, tal como um texto em português, é uma estrutura emergente de terceiro nível: escritura e leitura de textos implicam (iii) atividades cooperativas que supõem (ii) interagências reiteradas que supõem (i) agência em correlação com outra agência. Por isso, o texto exige para ser operado de modo apropriado, enquanto *de facto* é um artefato produzido por uma ação que solicita uma co-ação do leitor, um tipo de ação que, em última instância, é uma ação de interação entre a ação do leitor e a ação de produção do texto, ou então, caso a ação original esteja neutralizada, a ação de um leitor que agencia o texto como para uma outra ação. Um agente interage com o resultado da ação de outro agente que de saída agiu com vistas a ação de outro agente. Se o modelo do texto pode servir de paradigma para se compreender a ação é porque ele é um efeito bem sucedido de uma ação interativa e cooperativa. Por conseguinte, *a contrario*, é apenas porque e se já compreendemos ações, por sabermos interagir apropriadamente com as ações de outrem e por sabermos tomar e ter parte como agentes numa ação em curso na qual outros agentes também têm parte e papel, que sabemos o que fazer com um texto, do mesmo modo que com seus gestos e falas.

Por conseguinte, trata-se de deslocar o conceito de sentido e de interpretação hermenêuticos para o âmbito da práxis e da relação intersubjetiva de ajuste de condutas e de reconhecimento de atos. Desse modo, prosseguindo o movimento iniciado pelo velho Dilthey em direção a uma efetiva *Praxiswissenschaft* (ZÖCKLER, 1975, p.68), depuramos a teoria hermenêutica de qualquer traço *transcendental* e *a priori*, sobretudo *mental* e *internalista*: “apenas as suas ações, as exteriorizações objetivas da sua vida, os seus efeitos sobre os outros informam o homem acerca dele próprio” (DILTHEY, 1927, p.87). Assim, a hermenêutica tem mais a ver com a *praxis* e com a *bios politike* do que com a *theoria* e a *bios theoretike*. É no amplo campo aberto pelo agir comum que emerge tanto o fenômeno do sentido quanto a experiência de sentido. Que esse campo tenha ao longo da história da formação do humano retroagido e se internalizado na forma de protensões, hábitos e esquematismos é um fato, mas a sua análise e interpretação requer uma leitura a partir das condições efetivas de sua formação no solo comum de formas sociais de engajamento prático-corpóreo.

Por meio dessa visada entendo que se faz necessário admitir, primeiro, o constrangimento histórico-factual das expressões e atos de sentido, segundo, a ocasionalidade radical do sentido e dos significados, no sentido de que eles não são dedutíveis e menos ainda causalmente determinados, o que leva, então, terceiro, ao caráter de sabedoria prática da apreensão e compreensão de sentido, pois não há um *mathema* que possa antecipar e permitir ver (*theorein*) de antemão. No atuar e no fazer é que está o perfazer do sentido, seja como expressão, apreensão ou compreensão. O fazer-se e o apreender-se de sentido tem o caráter de performatividade, de *praxis*, cujo executar-se é condição para o seu realizar-se, pois esse sentido é ele mesmo um produto da ação e para um agente ativo.

Linguagem é compartilhamento, participação, parceria, na qual um sujeito não se encontra contraposto a um mundo de objetos [Sprache ist Teilgabe, Teilnahme, Teilhabe, in der nicht ein Subjekt einer Welt der Objekte gegenübersteht] (um mundo no qual a linguagem permaneceria enredada em aporias pseudoplatônicas relativas à *metexis*). Quando falamos uns com os outros, quando buscamos uns para os outros e para nós mesmos as palavras, quando experimentamos as palavras que conduzem a uma linguagem comum e que formam uma tal linguagem, nós nos empenhamos por compreender a nós mesmos - e isso sempre significa: tudo, mundo e humanos; e isso por mais que seja possível que não nos compreendamos. (GADAMER, 2009, p. 38).

Considere-se situações como a de alguém trocar dinheiro por feijão, de alguém tocar uma bola com a mão, e de alguém levantar e balançar o braço de um lado para outro sobre a própria cabeça. Nesses três casos, pode-se utilizar diferentes expressões linguísticas, indicando assim diferentes maneiras de denominar cada evento e assim indicar diferentes sentidos pelos quais esses eventos tomam parte e exercem papel relevante no contexto de uma ação em curso. “Compra”, “venda”, “exploração”; “ponto”, “falta”, “posse”; “aceno”, “despedida”, “lance”. As diferentes expressões indicam diferentes ações que se realizam pela ocorrência do evento. Todavia, sem a contextualização no curso de uma ação, os eventos por si mesmos não tem nem fazem sentido, justamente por não serem uma ação. A apreensão da ação em curso e do campo de ação do agente são necessários para a própria escolha do verbo a ser usado para indicar o “sentido” da ocorrência, que, enquanto evento causal, pode ser efeito de um mecanismo e, por conseguinte, não ser uma ação e assim não ter nenhum sentido.

4. A recusa do modelo do texto implica um duplo lance: recusar que o mundo seja já linguístico para poder fazer sentido e ser dito, e recusar que o sentido seja um dado perceptual apreensível por um percipiente. Com isso fica evidente a insuficiência da hermenêutica baseada no fato da linguagem, sobretudo aquela que concebe a linguagem como um *a priori* não resultante da ação, e também a insuficiência da hermenêutica baseada na fenomenologia da percepção. Por um lado, linguagem e sentido linguístico são construções e produtos do agir e do interagir; por outro, o sentido não é um dado da percepção e também não é um dado *a priori* na percepção, para o qual valeria o princípio dos princípios da fenomenologia transcendental, mas sim é agencial e interagencial e por isso então *a priori* em relação à percepção e à consciência, pois estas são abstrações por sobre ações e interações.

Por conseguinte, a abordagem aqui defendida recusa sobretudo o internalismo à linguagem, mas sem por isso recair na tentação do empirismo fenomenológico de fundar tudo na intuição, ao se reclamar que há outras formas de apreensão de sentido do que a percepção e a experiência intuitiva. Trata-se sobretudo de fazer uma revisão dos princípios da hermenêutica filosófica, prosseguindo na direção indicada por Dilthey e Apel, que se distancia do modelo proposto por Gadamer e Ricoeur da imanência à linguagem escrita (texto), e simultaneamente também constitui uma alternativa mais viável do que o modelo da leitura da mente proposto por W. Detel (2011, p.331), ao positivamente afirmar que há doação de sentido para além da linguagem e do texto: no agir e no interagir já se faz, já se apreende e já se compreende sentido. Admitir isso implica tomar o conceito de ação-agência como *prime*: apreende-se o sentido de uma ação enquanto se interage-participa dela. Para essa apreensão não é necessário nem recorrer à percepção, pois esse sentido não é um percepto ou um dado intuível, nem à compreensão de expressões linguísticas e simbólicas, pois a apreensão do agir e do interagir, do participar de e em uma ação, não se faz por percepção e deciframento de signos.

A partir desse ponto de vista, *o conceito de sentido* primariamente aplica-se a um ato ou a um artefato no contexto de uma interação; um objeto ou sinal têm sentido apenas derivativamente enquanto tem parte e papel relevante no contexto de uma interação. Um objeto natural não tem sentido, mas pode ser revestido de um caso ele seja agenciado por um agente na realização de uma ação. Uma laranja pode ser apreendida *como* alimento *para* saciar a fome, e também *como* enfeite *para* decorar uma mesa, e também *como* peso *para* segurar papéis sobre uma mesa. O sentido não está na própria coisa - ela não o tem, ele não é uma propriedade dela - mas sim está no “como” e no “para” que são efeitos relativos ao agenciamento por uma ação em curso, no caso, a ação de alimentar-se, a ação de decorar a mesa, e a ação de prender papéis sobre a mesa. *A apreensão de sentido*, por conseguinte, não é um caso de sensação ou percepção, pois apenas para um agente interativo dá-se sentido e compreensão. E também não é um caso de decifração de signos e operação simbólica. Com efeito, a porca é para o parafuso; o parafuso é para a porca: isso não se percebe, mas se apreende enquanto se é capaz de agir e interagir. Dados a porca e o parafuso sobre a mesa, um ser apenas percipiente jamais poderia compreender a porca *como para* ser conectada ao parafuso, pois nada no dado enquanto dado nos limites do que é dado a perceber indica esse “como” da porca “para” o parafuso. Mesmo que se suponha a percepção da conformidade da estrutura da porca e da estrutura do parafuso, é preciso supor a ação de parafusar *para* que essa conformação seja apreendida *como* possibilidade de uma ação efetiva. Do mesmo modo, nada no movimento do braço para cima e para os lados indica que se trata de uma

despedida: o sentido de despedida dos movimentos do braço de uma pessoa é um *efeito* de seu agenciamento no contexto de uma ação de separação e afastamento de agentes que co-laboram e co-ajustam suas condutas e atenções utilizando atos de se movimentar *como* meios *para* co-orientação.

5. Admitida essa visada teórica em hermenêutica, segue-se uma consequência no plano mesmo da análise conceitual, pois então os conceitos de intenção, sentido e de significado, bem como os de mente e linguagem, enquanto constituem os operadores da interpretação hermenêutica, tem de ser concebidos e definidos como elaborações por abstração sobre atos e ações de um agente em interação ativa com outros agentes. Por isso, não é a ação que é decodificada pelos conceitos relativos a decodificação da linguagem escrita e da leitura da mente, mas antes bem ao contrário: a agência e a interagência, a experiência do agir e do interagir e do cooperar, estabelecem o modelo pelo qual nós decodificamos a fala, o texto e a mente. Com efeitos ainda por compreender adequadamente, os conceitos de linguagem, mente, sentido, intenção, de fato e de direito apenas têm aplicação em situações nas quais já se estabeleceu como uma situação na qual tem lugar agência e interagência.

De fato, os conceitos mentais e linguísticos tem aplicação e servem para *descrever* o modo como transcorre uma conduta interativa, e por conseguinte esses conceitos referem-se de imediato a uma ação em curso na qual objetos e agentes têm um papel ou função. Ao se elidir a agência e os agentes, de uma atividade, elide-se concomitantemente a própria possibilidade de aplicar conceitos como linguagem, mente, intenção e sentido. O sentido (linguístico) de uma expressão é uma certa correlação na situação de proferimento; a intenção (mental) de um proferimento é uma certa correlação na ação em curso.

A apreensão da ação em curso, ou melhor, do curso de uma ação, habilita um agente a delimitar tanto a situação de proferimento quanto o contexto discursivo em que uma expressão, frase, gesto ou signo tem um sentido determinado. A habilidade de atuar e ter parte no curso da ação, ou na ação em curso, é a própria habilidade de fazer e apreender sentido dos atos e feitos que a constituem. Ser capaz de ter parte em, com e de uma ação já é apreender seu sentido, já é a compreender. Na expressão “Estou atrasado!” não há nada a ser sentido ou percebido que possa indicar que se trata de uma recusa. O sentido dessa expressão apenas se deixa apreender por um agente envolvido em interações e operações com outros agentes e com objetos do entorno. O sentir, o perceber e o dar atenção são funções de um agente. Daí que a “leitura da mente” e a “leitura da palavra” de outrem passa primária e necessariamente pelo reconhecimento de sua agência e pode se realizar inteiramente no plano da participação em uma ação comum.

6. Para além disso, a própria interpretação gramatical é já da ordem da agência, pois não se deixa apreender a estrutura gramatical de uma construção senão se esta for posta no contexto de atividades e papéis temáticos de um quadro agencial. A ação cooperativa implica apreensão de sentidos não dados aos sentidos, portanto, não dados na percepção e, portanto, não apreensíveis como dado dado à consciência perceptiva. Para compreender uma frase de ação recursiva sobre outras ações é necessário apreender a posição-papel de agentes, pacientes, instrumentos e objetos no contexto estruturado de uma atividade ou ação, inclusive do falante e do ouvinte, e essas posições e papéis não são perceptíveis, embora gramaticalizadas. Apenas um agente interativo cooperativo o pode apreender. A frase “João foi de bicicleta buscar Maria na escola” tem conteúdos e estruturas não dadas na percepção e não redutíveis ao modelo nome-nomeado, os quais todavia são significados e

apenas apreensíveis se se compreende a ação em curso e a posição-papel agencial dos itens perceptíveis (Falante, João, bicicleta, Maria, escola) codificados na estrutura gramatical. Nessa frase está dito que o falante não está na escola, mas isso não é um dado que precisa ser percebido para que se compreenda essa frase.

Todavia, não basta colocar a ação e a agência como base para a percepção e para a significação linguística. A linguagem, e também a percepção objetiva, são ações de um tipo específico, pois são ações em relação a outras ações de outros agentes em função de uma ação conjunta e complexa. Nesse caso, o modelo percipiente-objeto supõe que a posição-papel de um agente no contexto de uma ação complexa é um dado perceptível sem o concurso da compreensão da ação. A minha hipótese de trabalho é que a linguagem implica uma ação conjunta e conjugada de várias ações de diferentes agentes; em outros termos, no sentido de Apel e Davidson, defendo que a linguagem implica uma ação interativa cooperativa, enfim, um tipo de ação bem específica, a de interagência.

Mas não é apenas quanto à gramática do texto, pois também a gramática da mente tem a ver e se enraíza nos entrelaces e conexões das atividades e cursos de ações. Não se trata aí de gramática e de linguagem ou lógica, pois não há aí já linguagem e já representação mental de antemão. Quando dizemos que lemos a mente do outro, isso simplesmente significa que apreendemos a sua posição no campo de uma ação e apreendemos o *como* de seu agir *para* integrar-se e participar da ação em curso. A partir da apreensão desse “como ... para ...” dizermos que ele “quer” isso e aquilo, que ele tem tal “intenção”, que seus atos têm tal “sentido” etc. Desse modo não se nega que haja estados mentais, mas antes indica-se que o conceito de estado mental aplica-se sempre para um agente enquanto atua e age. A ausência de agência implica a ausência da mente e do sentido, mas a ausência da mente não implica a ausência da agência e do sentido dessa agência.

Com efeito, enquanto agentes interativos e engajados em atividades colaborativas é que apreendemos o sentido de atos, artefatos, eventos e objetos numa situação sem a mediação simbólica. O próprio sentido dos signos, sinais e símbolos constitui-se apenas como um efeito de seu agenciamento na situação circunscrita por uma ação em curso, enquanto que o sentido da própria ação e da própria agência não provém de uma mediação simbólica e também não de uma percepção. A ação faz e dá sentido àquilo que dela tem parte. O reconhecimento do sentido da ação dos outros não pressupõe que se esteja de posse de conhecimentos e representações e signos previamente adquiridos pelo intérprete nas suas próprias ações: apreende-se o sentido da ação dos outros diretamente. O sentido é, com efeito, apreendido ao se apreender o que se está fazendo ou o que o outro está fazendo. Nesse plano prático-praxiológico, fazer sentido é já habilitar a agir, e habilitar a agir é fazer sentido. Enquanto agente compreende-se a ação de outro agente à medida exata em que se é capaz de interagir e participar de uma ação em curso comum.

O ponto principal está na revisão e retificação da analítica do conceito de sentido apropriado à experiência hermenêutica da compreensão. A hipótese perseguida aqui é que esse sentido enraíza-se nas atividades sensório-motoras e de engajamento interagente, portanto que o sentido embasa-se e emerge das práticas de interação cooperativa entre pelo menos dois agentes e um ambiente. É em função do acoplamento vital do organismo em seu meio, que articula o sensório e o motor, que os traços mentais e linguísticos, bem como os atos e percepções, ganham sentido e significado. Não há nada de inato no conteúdo, mas sim há na estrutura das atividades e interagências. Por conseguinte, intenções, sentidos,

conceitos, regras, regularidades e inferências são posteriores em relação à experiência sensório-motora de um interagente, pois antes de termos conceitos e palavras, já estamos engajados e emaranhados por meio de atividades sensório-motoras com outros agentes e com o mundo circundante. Por isso é central, do ponto de vista metódico, que não se confunda o emprego descritivo-fenomenológico desse vocabulário intencional e semântico com a tarefa inteiramente distinta da *análise explanatória* desse vocabulário em termos de conceitos básicos: a descrição intencional e a descrição semântica pressupõem já a vigência do remissões de sentido e de cooperações volitivo-cognitivas enquanto atuantes e efetivas, porém, estas estão fundadas em relações e agenciamentos no plano mesmo da ação de agentes em cursos de ações.

O ponto diferencial se constitui no modo de atribuição de sentido, o qual é pensado agora como atribuição de sentido de uma ação, seja como efeito de uma ação seja como apreensão de sentido no curso de uma ação. Se algo tem sentido, esse ter sentido é sentido para um agente no contexto de uma ação em curso, e basicamente se refere ou determina-se apenas no curso de uma ação. O sentido de algo, ato ou objeto, instaura-se no curso de uma ação e é também apreendido como tal sentido apenas por uma ação em curso. A própria atividade de constituição e apreensão de sentido é uma atividade interativa e cooperativa entre agentes, a qual não necessariamente implica a mediação de um artefato, pois agentes interativos apreendem sobretudo o sentido das próprias ações dos interagentes e isso justamente enquanto são capazes de integrar estas ações em um curso de ação, seja um curso de ação próprio seja um curso de ação comum, mas, de qualquer modo, o fazer e o ter sentido implica a vigência e a efetividade de um campo de ação.

O viés explorado nesse ensaio abriu-se para nós quando reconhecemos, na leitura de Dilthey, a reversão do campo de sentido explorado pelas ciências humanas, incluídas aí a psicologia e a linguística, para o campo das ciências da ação (*Praxiswissenschaft*), operando assim uma *semantic descension* das ciências do espírito (*Geistwissenschaft*), implicando assim sua destranscendentalização. O que busco sugerir é que a experiência hermenêutica caracteriza-se pela mesma marca que determina a *praxis*, pois tem a ver com agentes em interação cooperativa no contexto de uma ação comum cuja realização implica a conexão de ações de diferentes agentes, os quais, por sua vez, apenas vêm a ser o que são na participação ativa nessa mesma ação comum. Antes que se possa alcançar um sentido e uma intenção comum faz-se necessário agir de modo efetivamente cooperativo enquanto partícipe de uma ação interagencial comum. O hermenêutico do sentido indica que este é um efeito da efetividade dessa ação comum, e não uma sua condição.

Referências bibliográficas:

- APEL, K.-O. *Transformação da Filosofia*. Vol. I, II. São Paulo, Loyola, 2005 [1973].
- DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press, 2001.
- DETEL, W. *Geist und Verstehen: historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2011.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften, v7, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*; Hrsg. von Bernhard Groethuysen - 1927.
- DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*,. 2. édition, Quadrige, 1990.
- GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1990 [1960].
- _____. “Über das Lesen von Bauten und Bildern”, 1979. em *Gesammelte Werke*, band 8. Mohr, 1993.
- _____. *Hermenêutica da obra de arte*; trad. e sel. M. A. Casanova. São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- _____. *Hermenêutica em Retrospectiva*, trad. M. A. Casanova. Petrópolis, Vozes, 2007. v. II: A virada hermenêutica.
- JESUS, Paulo de. *Vida, expressão e compreensão em Der Aufbau ... (1910) de Dilthey*, in A. Cardoso e J. Justo (Orgs.), *Sujeito e Passividade*. Lisboa, Colibri, 2002, pp. 151-174.
- MISCH, G. *Der Aufbau der Logik auf den Boden der Philosophie des Lebens*. München, Alber, 1994.
- RICOEUR, P. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Le Seuil, 1969.
- _____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Le Seuil, 1986.
- SCHLEIERMACHER, F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ZÖCKLER, Cristófer, *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als »Praxiswissenschaft« und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart, J.B. Metzlersche, 1975.

Filosofia hermenêutica: a tradição e a condição existencial na constituição contemporânea e o estado de exceção na compreensão da dogmática

Emerson de Lima Pinto¹

Introdução

Considerar a possibilidade *hermenêutica filosófica* em *diálogo com* o constitucionalismo *formalista objetificante* pode construir o debate com *a condição existencial na Constituição* como lugar da *experiência hermenêutica*, e sua utilização na (re)fundação da Constituição como fio condutor da crítica ao paradigma dogmático que estrutura a noção contemporânea de *Estado de Exceção* constitui-se em finalidade deste artigo.

Na *hermenêutica* aplicável por meio do *diálogo*, a percepção constitucional, assentada em *tradições*, pode haver se constituído em verdade (in)autêntica, responsável por uma ideia de autoritarismo constitucional que produz e sustenta uma Constituição que institui a possibilidade de um *Estado de Exceção* sem maiores constrangimentos epistêmicos. Pensar sobre a fenomenologia hermenêutica com origem em uma filosofia paradigmática pode sinalizar um (re)pensar constitucional de aporte gadameriano em que seja capaz de compreender a real dimensão do *Estado de Exceção* em desenvolvimento no Brasil e seu desafio ao lugar existencial na Constituição.

A tradição gadameriana e a o autoritarismo do estado de exceção

O autoritarismo constitucional pátrio (GASPARETTO JUNIOR, 2014) tem se apropriado com celeridade do clássico conceito de *Estado de Exceção*, que se institui enquanto suspensão de toda a ordem jurídica vigente, identificando concretamente a própria existência do Estado, com o fim de preservá-lo quando este é ameaçado, *in casu*, colocando em risco as instituições democráticas. Paradoxalmente, para garantir as instituições democráticas, pode-se, mediante o agir estatal autorizado, restringir ou suspender a própria ordem democrática em razão dos reflexos trazidos aos direitos e garantias individuais. Em outras palavras, trata-se da suspensão do Estado de Direito por meio do Direito. O juízo que se faz desse conceito é de que é indispensável suspender a Constituição em tempos de crise, ou seja, pode ponderar o *Estado de Exceção* naqueles casos em que a legislação prevê que o indivíduo não pode recorrer à própria legislação para abrigar-se.

Percebe-se que, a partir do pensamento hermenêutico, é urgente debater-se, com rigor, as condições de possibilidade do lugar que o conhecimento humano pode

1 Pós-doutorando em Direito. Doutor em Filosofia e Mestre em Direito pela UNISINOS; Professor na Universidade FEEVALE e CESUCA

chegar, como se abrangesse um limite para pensar sobre o agir estatal legitimado pelas circunstâncias excepcionais. Com a hermenêutica de Gadamer, se busca uma compreensão em torno do conhecimento, da racionalidade de cada indivíduo e a possibilidade de real entendimento da construção de um viés autoritário no constitucionalismo brasileiro e na construção natural para afirmação de um *Estado de Exceção* (PONTEL, 2014, p. 123-127). Assim, a relevância de nossa *experiência* torna-se essencial para apontar qual é o ponto de vista usado para delinear determinada tradição autoritária se afirmando no curso de um ambiente de exceção.

Os *Estados de Sítio* constantes na *Republica Velha* (PEIXOTO, 2017, p. 1120-1121), a revolução de 1930 e o Estado Novo (GODOY, 2016, p. 286-288) nos dizem algo sobre nossa história constitucional. Portanto, as instituições, o patriotismo com ausência de republicanismo, a ausência de êxito da *Comissão da Verdade* e a rejeição a restauração da memória, que envolveu o regime militar recente de 1964-1985, evidenciam um direito despreocupado com a restauração da Verdade, bem como, recentemente, o *Golpe Parlamentar Institucional de 2016* (PINTO, 2016) e a Intervenção Federal no Rio de Janeiro revelam nossa imaturidade enquanto sociedade no (des)velar de sua tradição. O *Estado de Sítio* é o meio pelo qual impõem-se regras contraconstitucionais, positivadas na própria Carta Magna, ou seja, são dispositivos que vão de encontro aos próprios princípios constitucionais de direito negativo, a fim de garantir a paz pública, da ordem e o continuísmo do Estado. Em sentido aproximado, pode-se abordar um modelo atípico de *Estado de Exceção* aplicado nas Olimpíadas do Rio de Janeiro (FERRI, 2017, p. 25-29) e da Copa do Mundo de 2016, com sua exclusão de áreas de acesso livre à população, bem como o estado excepcional decorrente da crise na forma jurídica do capitalismo (VALIM, 2017, p. 39-45).

Quanto a esses acontecimentos que ficaram conservados ou guardados em determinados locais do nosso mundo, até hoje possibilitam que se façam diversas pesquisas com base nessas evidências que ficaram gravadas em documentos ou nas memórias por mais de uma centena de anos. Diversos juristas e historiadores trabalham em cima desses dados para tentar entender até mesmo de que forma os seres humanos dessa época pensavam, se comunicavam, interagem, etc. A interpretação pode ser diferente, dependendo da pessoa que esta fazendo a análise de determinado objeto ou fato histórico, observação de uma obra de arte, ou a linguagem que usa para se expressar (GADAMER, 2002, p. 20-21).

De acordo com Bercovici (2004, p. 39-40), a investigação busca promover deslocamentos teóricos que visam melhor elucidar a compreensão de alguns âmbitos de atuação dos efeitos da tradição que envolve o Estado de Exceção, e suas consequências para a Constituição fragilizada pelo processo social e econômico em curso, sejam elas emanadas no momento de sua produção ou de sua *aplicação*. No horizonte presente as saídas golpistas ou autoritárias passaram a ser admitidas reduzindo a democracia a seu aspecto meramente formal. O passo subsequente poderá aproveitar-se dos institutos constitucionais e legais, a fim de implementar um *Estado de Exceção* sob aparência de legalidade (SCHMITT, 2006, p. 13). Talvez já estejamos inseridos nesse contexto, tendo em vista o subjetivismo decisionista que passou a ser aplicado no âmbito da jurisdição constitucional.

Em nossa investigação procuramos esclarecer que o *Estado de Sítio* nada mais é que uma *suspensão provisória e constitucional* de diversas de suas liberdades, o *Estado de Defesa* restringe algumas liberdades e, por sua vez, a *Intervenção Federal* não tem uma natureza jurídica capaz de restringir/suspender os direitos e garantias fundamentais de forma

adequadamente legal (LEWANDOVSKI, 2018, p. 105-108). Dentre seus objetivos existe uma necessidade de autodefesa própria do Estado, com a intenção de melhor atender a crise que está ocorrendo, caso não suficiente, tal situação poderá redundar no *Estado de Defesa* ou mesmo seja condicional à instauração do *Estado de Sítio*, que visa atender o motivo de seu pedido ser decretado, assim terá seus requisitos para a ocorrência das condições que o instituiu.

O encontrar-se sempre em tradições aponta para o modo próprio de nossa existência procura-se compreender as matrizes de nosso constitucionalismo autoritário. Nós não somos independentes de tradições, assim como não conseguimos pensar fora delas e, por decorrência, diversas consequências da tradição e da linguagem concluem que o primeiro elemento não é o mal-entendido e nem a estranheza, de modo que a tarefa primordial e inequívoca seria evitar o mal-entendido. Tradição e tradicionalismo são conceitos distintos, e é provável que no Brasil tenhamos uma ausência de tradição em razão de nossa breve existência histórica, em termos republicanos, 130 anos, uma vez que tem-se dado espaço a uma tradição inautêntica ou de uma espécie de tradicionalismo constitucional. Todo o conhecimento histórico é também um saber histórico como um reconhecimento de pertencer à própria história por parte de quem quer conhecer ou interpretar (GADAMER, 2002).

Com a hermenêutica filosófica de Gadamer, utilizamos como elementos estruturantes de nossa reflexão a tradição e a autoridade trazidas em *Verdade e Método* como condição de possibilidade, fazendo a mediação, o que revela que é necessária a distância entre autoridade e tradição e sua efetiva contribuição para compreender o constitucionalismo autoritário brasileiro ao longo dos séculos XX e XXI. Com Gadamer, aborda-se a questão da autoridade e da tradição, os pré-conceitos como condição da compreensão, antecipando que conhece os problemas surgidos com a Ilustração que elucidava a autoridade com o fim de propagar o autoritarismo e interesses subjetivos de quem tem compromisso com a verdade. Gadamer busca o sentido original do conceito de autoridade, encarando tal ponto como um dos problemas centrais da hermenêutica e, a partir da modernidade, a autoridade exige o reconhecimento daquele que será beneficiado com ela, não podendo ser arbitrária, nem mediante outorga, a qual não pode se dar por vias impositivas, mas, sim, pelas vias da aceitação livre. Dessa forma, a autoridade passou a ser compreendida como consequência de um ato racional, diferentemente da ilustração que a tratou sob o crivo da submissão à razão. Gadamer fala da falsa inclinação preconcebida em favor das autoridades, o que acarretava em mal-entendidos.

O encontrar-se sempre em tradições aponta para o modo próprio de nossa existência. Diversas consequências da tradição e da linguagem concluem que o primeiro elemento não é o mal-entendido e nem a estranheza, de modo que a tarefa primordial e inequívoca seria evitar o mal-entendido (ROHDEN, 2002, p. 242-244). Em última análise, verifica-se que a autoridade recai sobre aquele que, a princípio, sabe mais. Nesse sentido, pode-se dizer que ela não tem a ver com a questão da obediência por obediência, tampouco com a submissão a alguém. Significa dizer que a autoridade se constitui pelo reconhecimento.

Em suma, a autoridade que a doutrina produz é relevante para o processo decisório que envolve o Direito e, em especial, a doutrina constitucional, quando, por meio de sua tradição, revela o valor de sua orientação e a forma que o modelo contemporâneo do *Estado*

de Exceção, como define Valim (2017), tem mostrado em toda a experiência constitucional brasileira, de modo que indica a necessidade de regulamentar o conceito que tanto causou prejuízo à cidadania, observando-se que em todas as suas manifestações, o tema foi usado como instrumento para a tomada do poder. Este, por sua vez, deveria servir como objeto de defesa contra inimigos, nasce, assim, a relevância em construir uma teoria que justifique a não regulamentação por lei, de forma a especificar cada ponto sem deixar brechas para interesses que não sejam a defesa da nação, transformando-a em fato jurídico especial para situações excepcionais em que seja indispensável a *suspensão temporária* de princípios constitucionais e que do mesmo modo não se vincule a irregularidades políticas, tornando-a controlável e admissível sem sacrificar o Estado democrático de Direito.

Enfim, a história é construída, motivo pelo qual não podemos distanciar-nos dela. Há um fio condutor que movimenta aquilo que se apresenta como desconhecido. O desconhecido não significa totalmente o não conhecido, mas o que surge de repente, não se sabe de onde. O desafio de tudo isso é saber como des-velar o presente, visto que a historicidade envolve o indivíduo, permitindo o surgimento de um novo sentido, de uma nova compreensão.

A tradição e a autoridade no constitucionalismo

Na construção de nossa (re)leitura ou análise hermenêutica referente ao nosso possível Constitucionalismo autoritário, tanto a tradição quanto a autoridade surgem como condição de possibilidade e nos relembram a mitologia grega, em que Hermes, gera movimentos nas coisas, agindo com astúcia, fazendo a mediação, o que revela que é necessária a distância entre autoridade e tradição. A experiência hermenêutica que procuramos pensar a partir do centro da linguagem não é seguramente experiência do pensar, no mesmo sentido que essa dialética do conceito, que pretende liberar-se por completo do poder da linguagem. E, no entanto, também na experiência hermenêutica, encontra-se algo como uma dialética, um fazer da própria coisa, um fazer que, à diferença da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, que é um acontecer (STRECK, 2012, p. 489-90).

Verifica-se que a autoridade, a partir do olhar gadameriano ao abordar a questão da autoridade e da tradição, o faz dentro de um contexto conceitual que indica a relevância dos pré-conceitos como condição da compreensão, antecipando que conhece os problemas surgidos com a Ilustração, que elucidava a autoridade com o fim de propagar o autoritarismo e os interesses subjetivos do que com o compromisso com a verdade muito perceptível no horizonte dos projetos políticos que dirigiram tanto o constitucionalismo quanto o lugar existencial autoritário da Constituição. Gadamer busca o sentido original do conceito de autoridade, encarando tal ponto como um dos problemas centrais da hermenêutica. A tradição diante da hermenêutica gadameriana, no contexto de hermenêutica filosófica contemporânea, surge como *uma* forma de autoridade, sendo que, para o autor, a autoridade está inserida na própria história, na tradição. Ela nasce pela razão da própria história. É por isso que o homem, “quando pergunta, já o faz dentro de uma tradição cultural específica”, na qual ele nasce.

Gadamer busca reabilitar a autoridade da tradição sugerindo que existem preconceitos legítimos, pois o homem é um ser finito e histórico. Insurge-se versus o afastamento dos preconceitos conduzido pelo Iluminismo e, assim, é reintegrado o conceito de autoridade. O que a tradição hermenêutica rejeita é a ideia de um mundo unitário do

acesso a um tipo definitivo de conhecimento. Autoridade é atributo de pessoas, o qual se adquire permanecendo o seu reconhecimento ligado à ideia de que o que ela diz não é irracional ou discricionário. A tradição nada mais constituiria que uma autoridade que se tornou anônima (GADAMER, 1986, p. 290-291).

[...] o reconhecimento da autoridade de uma autoridade é um ato de razão [...]. Nós podemos obedecer cegamente alguém que tenha mais poder; entretanto, isto não é o reconhecimento de autoridade, apenas de poder. As tradições legam juízos e costumes de uma geração a outra (LAWN, 2007, p.148).

A autoridade e a tradição se fundamentam em um reconhecimento delas mesmas e não em concessões à irracionalidade humana, em que a compreensão nunca é um salto da inteligência no vazio, pois a história é parte da compreensão das ciências do espírito. A hermenêutica ocupa uma posição intermediária entre a estranheza e a familiaridade da tradição, competindo-lhe não desenvolver um método da compreensão, mas esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão, com foco na análise de seu processo global. Isso não significa neutralidade nem autoanulação, mas dar-se conta das próprias antecipações, pois são os preconceitos não percebidos que nos afastam da coisa legada pela tradição. Portanto, compartilhamos da tradição de forma que é nela que se dá o movimento histórico em que se desenvolve a nossa vida (ORAA, 1998, p. 256-258).

Em última análise, verifica-se que a autoridade recai sobre aquele que, a princípio, sabe mais. Evidentemente que não se trata de obediência cega. Ademais, isso não quer dizer que o outro saiba tudo, mas reconhece-se que ele possui autoridade, porque tem algo a mais a dizer, possui mais conhecimento, uma visão mais ampla, naquela determinada questão, área ou situação. Para manter sua autoridade deve demonstrar que não se é irracional ou arbitrário e que o que sabe não é mera opinião, deve possuir fundamentos. A autoridade é histórica e constitui-se em necessidade do reconhecimento livre, e, desse modo, lugar apropriado pela tradição é essencialmente de conservação, estando sempre presente, de modo atuante na história.

A condição existencial da constituição

A construção da hermenêutica representa um *medium* político-jurídico que define a condição existencial da Constituição no tempo e espaço que não a *entifica* frente à sociedade e seus próprios institutos, e, por essa razão, compreende a tradição de forma autêntica tornando-se vital para definir uma condição de possibilidade para *novos horizontes de compreensão*. Na hermenêutica da facticidade, com contribuição da analítica existencial do *Dasein* e a estruturação de uma ontologia, pode constituir-se como ontologia na Teoria da Constituição, em especial com relação ao seu caráter contradogmático caracterizador do *Estado de Exceção*, abordado por Agamben, em transição no Brasil.

Na hipótese de a ciência, inclusive o Direito, ser um modo de Ser do *Dasein*, compreendemos que esta não pode dissociar-se das condições, probabilidades e limites instituídos pelo modo de ser que se refere na ascensão das estruturas existenciais do *Dasein* e o risco que o *Estado de Exceção* representa para a sociedade. A autoridade é histórica, ela nasce do sujeito que dela participa e consegue a livre adesão do outro, não sendo ela uma imposição, mas uma conquista à base do reconhecimento livre. Há um fio condutor que movimenta aquilo que se apresenta como desconhecido. O desconhecido não significa

totalmente o não conhecido, mas o que surge de repente, não se sabe de onde. O desafio de tudo isso é a saber como des-velar o presente. A historicidade envolve o indivíduo, permitindo o surgimento de um novo sentido, de uma nova compreensão. Gadamer (2002, p. 688) é preciso ao afirmar que “o que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado”. Ademais, isso não quer dizer que o outro saiba tudo, mas reconhece-se que ele possui autoridade, porque tem algo a mais a dizer, possui mais conhecimento, uma visão mais ampla, naquela determinada questão, área ou situação. Para manter sua autoridade deve demonstrar que não irracional ou arbitrário e que o que sabe não é mera opinião, deve possuir fundamentos.

Seguindo Gadamer, percebemos que o problema central combatido pelo Iluminismo foi de entender que a autoridade se baseava na obediência institucionalizada, na imposição de ordens e ideias, de modo arbitrário. Para ele a verdadeira consequência da Ilustração é a submissão de toda autoridade à razão. Então, ele garante à razão sua liberdade e insubmissão, exigindo constante diálogo, passando a hermenêutica a ter um papel de destaque na questão da interpretação. Por fim, foi visto que a autoridade é conquistada, porém, nunca à margem da história. É preciso ter clareza que “há uma forma de autoridade que o romantismo defendeu com uma ênfase particular: a tradição” (GADAMER, 2002, p. 360).

Pode-se afirmar que o sujeito e o objeto se encontram numa situação histórica em que há a possibilidade da efetivação do jogo da compreensão, à base da linguagem (mediadora). Assim, antes de sermos os conhecedores da história e das condições de conhecimento, há a possibilidade de um outro sentido, com relação à verdade, na qual assume-se um acontecer. Dessa forma, a proposta gadameriana ultrapassa as possibilidades de domínio das condições de possibilidade, uma vez que o sujeito sempre chega tarde ao lugar em que já está tendo a compreensão. Com Gadamer, buscou-se encontrar condições de possibilidade para enfrentar tais questões, que, por sua vez, revelam indícios teóricos, por meio do diálogo hermenêutico, a fim de modificar a postura dos intérpretes para além de uma visão científica racionalista moderna de sujeito e objeto para uma compreensão da teoria da Constituição adequada ao giro linguístico, que oportunize um salto reflexivo na compreensão dos conflitos a serem levados à jurisdição constitucional.

Em relação à Ciência do Direito, verifica-se que Kelsen aprofunda-se na Constituição positivista normativista e objetivista, de matriz formalista, e Schmitt consolida uma tradição subjetivista decisionista e voluntarista, ambas as percepções com pretensão de racionalidade da ciência moderna a serem efetivadas na jurisdição constitucional. Percebe-se, em alguns autores contemporâneos, a ambiguidade entre as correntes objetivista e subjetivista. Em Gadamer, aprendemos a constituir um novo agir no diálogo hermenêutico na Constituição, evitando solipsismo na construção da Ciência do Direito e revelando excessos objetivistas e subjetivistas, bem como suas concepções científicas aplicadas ao Direito, o que permite justificar o *Estado de Exceção* e o *constitucionalismo autoritário* sem compreender o seu sentido real na sociedade contemporânea.

Constata-se que é possível superar as pseudotradições que se expressam na compreensão da Constituição, na medida em que a aproximação da hermenêutica filosófica com a Teoria da Constituição terá evolução se: primeiro, o acontecer da linguagem, enquanto *medium da linguagem*, ensejar a superação da dicotomia entre o objetivismo e subjetivismo contida na tradicional compreensão da Constituição; segundo, o diálogo hermenêutico se constituir em horizonte concretizado na experiência da consciência do sujeito na resolução

dos conflitos, enquanto compreensão para uma gramática constitucional; terceiro e último, desvelar a compreensão inautêntica da discricionariedade da ontologia da decisão judicial do decisionismo subjetivista abusivo.

No plano da hermenêutica, como um contraponto à teoria tradicional que (ainda) adota a classificação dos dispositivos constitucionais em programáticos, de eficácia limitada, contida ou plena, é possível dizer que não há um dispositivo constitucional que, em si mesmo, seja programático ou de eficácia limitada ou plena. O texto constitucional é/será aquilo que o processo de produção de sentido estabelecer como o arbitrário juridicamente prevalecente. De acordo com Ferrajoli (1995, p. 875-876)

[...] A partir desta ótica garantista, o juiz está sujeito somente à lei enquanto válida, isto é, coerente com a Constituição: A interpretação judicial da lei é sempre um juízo sobre a própria lei, relativamente à qual o juiz tem o dever e a responsabilidade de escolher somente os significados válidos, ou seja, compatíveis com as normas substanciais e com os direitos fundamentais por ela estabelecidos.

Fazer isso, segundo o mestre italiano, é fazer uma interpretação da lei conforme à Constituição, e quando a contradição é insanável, é dever do juiz (ou do Tribunal) declará-la inconstitucional. Portanto, conclui, já não é uma sujeição à lei de tipo acrítico e incondicional,

Mas, sim, sujeição, antes de mais nada, à Constituição, que impõe aos tribunais e aos juizes a crítica das leis inválidas por meio da sua reinterpretação em sentido constitucional (interpretação conforme) ou a sua denúncia por inconstitucionalidade (invalidado total) (FERRAJOLI, 1995, p. 864).

Este é um ponto central da hermenêutica filosófica que é um modo de saber *entre* [Zwischen] ideia e realidade, conceito e palavra, verdade e método, linguagem da experiência e experiência da linguagem, em *suspensão* [Schwebe]. Esse estado em suspensão é o seu objeto e ao mesmo tempo seu método. Suspensão enquanto de-vir, mobilidade, com a pretensão de ampliar horizontes do sujeito e do objeto. “[...] A compreensão é sempre outra, irrepetível, por isso o experiente é a pessoa aberta, e “o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não-dogmático” (ROHDEN, 2002, p. 104).

A língua está em constante transformação e desenvolvimento, visto que revela sua experiência do mundo. No transcorrer de sua análise, traz a linguagem e o fenômeno hermenêutico como elemento essencial na ordenação e da estrutura da própria consciência que forja a experiência histórica. Pois a nós, nos guia o fenômeno hermenêutico, e seu fundamento mais determinante é precisamente a finitude de nossa experiência histórica. Para fazer justiça a isso, seguimos o rastro da linguagem; neste, não se copia a estrutura do ser, simplesmente, mas é no seu envio que se forma, primeiramente e em constante mudança, a ordenação e a estrutura de nossa própria experiência. De acordo com Gadamer (2002, p. 663),

[...] A linguagem não é o indício da finitude porque exista a diversidade de estruturação da linguagem humana, mas porque toda língua está em constante formação e desenvolvimento, quanto mais trazer à fala a sua experiência do mundo. Não é finito por não ser ao mesmo tempo todas as demais línguas, mas porque é linguagem.

A hermenêutica filosófica é realmente um método que representa um quadro ou se constitui num paradigma que pretende ser universal, assim tem a intenção de se apresentar como uma filosofia que dê conta de tudo e que pode ser objeto de debate com outros paradigmas, apresentando melhores soluções para as questões que esses paradigmas apresentam em direção aos conceitos básicos de um humanismo que surge em *Verdade e Método* e que, segundo Sancho (2010, p. 127), está ligado ao horizonte kantiano.

Considerações finais

A reflexão sobre a possibilidade do *diálogo hermenêutico* se apresenta como modelo estrutural mais apropriado da hermenêutica filosófica, repensando a estrutura do filosofar do ato existencial e sua *applicatio* ao Direito Constitucional, especificamente sobre o modelo cientificista formalista objetificante dominante, e a condição existencial da Constituição como lugar da experiência hermenêutica, o que possibilita a totalidade da conduta no mundo, não tendo objetivo pré-determinado.

Pretende-se, a partir de Gadamer, concretizar a aproximação da hermenêutica filosófica com a Teoria da Constituição. O modelo do diálogo hermenêutico (PINTO, 2018) não apenas objetiva o desenvolvimento da crítica, mas também oportuniza a compreensão entre o objetivismo e o subjetivismo na Ciência do Direito, por meio de uma fusão de horizontes entre a ontologia da hermenêutica filosófica e a gramática constitucional. Gadamer afasta-se de uma ciência vazia, uma vez que nossa real preocupação deve ser controlar a aplicação do nosso ser-capaz-de-fazer, sendo possibilitado cientificamente, e não simples tarefa da ciência, mas, sim, a tarefa da política de melhor compreender e apreender a deter-nos perante Outro como Outro .

Por fim, Gadamer instiga a superação das tradições que se expressam na compreensão da Constituição que terá evolução se: o acontecer da linguagem, enquanto *medium da linguagem*, ensejar a superação do objetivismo e subjetivismo contido na tradicional compreensão da Constituição; o diálogo hermenêutico se constituir em horizonte concretizado na experiência da consciência do sujeito na resolução dos conflitos, enquanto compreensão para uma gramática constitucional; e, por último, desvelar a compreensão inautêntica da discricionariedade da ontologia da decisão judicial do decisionismo subjetivista que poderá se intensificar na medida em que avançar a concretização do *Estado de Exceção* justificado por um constitucionalismo autoritário que assegure uma tradição inautêntica constitucional que remeta a Constituição a uma condição existencial e melancólica.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, George. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e Estado de Exceção Permanente: Atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- FERRAJOLI, Luigi. *Derecho y Razón: teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta, 1995.
- FERRI, Caio Cezar Melo. *Estado de Exceção nas Olimpíadas Rio 2016: violações de direitos absolutos de supostos terroristas*. Dourados: Editora UEMS, 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- _____. La filosofía griega y el pensamiento moderno. In: _____. *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, 2001. p. 125-132
- _____. Razão e filosofia prática. In: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: hermenêutica e a filosofia prática*. Vol. III. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 59-68
- GASPARETTO JUNIOR, Antônio. Autoritarismo constitucional: Um estudo sobre estado de sítio no Brasil republicano. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 19., 2014, Juiz de Fora. *Anais...* Juiz de Fora: UFJF, 2014.
- GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. O estado de exceção na experiência constitucional brasileira. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, v. 8, n. 3, p. 286-302, setembro-dezembro 2016.
- LEWANDOWISKI, Enrique Ricardo. *Pressupostos materiais e formais da Intervenção Federal no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2018.
- ORAA, José Maria Aguirre. *Raison critique ou raison hermenéutique? une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris: Editorial Eset, 1998.
- PEIXOTO, Rodrigo Luz. Supremo Tribunal Federal e o Estado de Sítio na República Velha: jurisprudências do Supremo Tribunal Federal sobre o Estado de Sítio do início da república até a revolução de 1930 (1893-1930). *Revista Quaestio Iuris*, v. 10, n. 2, p. 1090-1124, 2017.
- PINTO, Emerson de Lima. *Gadamer e a Constituição: O Diálogo hermenêutico entre o objetivismo e o subjetivismo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.
- PONTEL, Evandro. *Estado de Exceção: estudo de Giorgio Agamben*. Passo Fundo: IFIBE, 2014.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- SANCHO, Jesus Conill. *Ética Hermenêutica: crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2010.
- SCHUCK, Rogério José. *Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição*. 2007. 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- STRECK, Lenio L. *Hermenêutica Jurídica e(m) crise: uma exploração da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.
- _____. *Verdade e Consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- TAVARES, Marcelo Leonardo. *Estado de Emergência: o controle do poder em situação de poder em crise*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- VALIM, Rafael. *Estado de Exceção: A forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Contracorrente, 2017.

A intencionalidade pulsional como pulsão sexual na Fenomenologia Generativa de Husserl

Ester Sales Matos¹

O projeto husserliano de um ‘sistema de filosofia fenomenológica’

Sempre inquietado e desejoso de “aprofundar” e “alargar” sempre mais os horizontes para a compreensão de como funciona a vida e estrutura da consciência, Husserl (1859-1938) desenvolve uma nova forma de se fazer fenomenologia nos anos de 1930, uma fenomenologia construtiva, também chamada por Fink (1994) de “progressiva”. A função desta é dar conta de praticar a investigação da dimensão generativa da consciência. Pois esta seria a “base” primordial sobre a qual se constroem as suas dimensões genética e estática.

Neste intuito, Husserl planeja, nos anos de passagem da década de 1920 para 1930 um “Sistema de Filosofia Fenomenológica”, que seria apresentado em cinco volumes², seria a grande obra do autor neste período final de sua vida. Nesta época, Husserl estava sendo secretariado por Eugen Fink (1905-1975). Algum tempo depois, o próprio Fink, em conversas com Husserl, reelabora o mesmo plano, agora prevento dois volumes com diversas seções em cada, cujo texto se encontra no Segundo Volume da *VI Meditação Cartesiana*³ de Fink⁴. Em ambas versões⁵, se planeja uma sistematização da fenomenologia husserliana, abordando desde uma teoria geral da intencionalidade e da investigação da consciência egológica, passando pela abordagem estática, genética, a generatividade da consciência e os problemas teleológicos até as questões limites da fenomenologia, notadamente a metafísica.

Paralelo a este plano, Husserl intentava reescrever suas *Meditações Cartesianas*, proferidas em 1929 e publicadas em 1931. Husserl encarrega Fink desta tarefa e, sob a supervisão do mestre, este elabora cinco novas meditações, tendo em vista agora as novas descobertas da dimensão generativa da consciência. Porém, como nos afirma Depraz (1994), Husserl de fato só chega a corrigir algumas das novas meditações, a partir das quais Fink reelabora novas versões agregando contribuições das correções. A interrupção de Husserl

1 Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

2 Segundo Natalie Depraz (1994, p. 30), Iso Kern, reproduz o texto deste plano na introdução da *Husserliana* XV, p. XXXVI e em nota (p. XXXV, n. 2) explica sobre a imprecisão desta data.

3 Na edição alemã *VI. Cartesianische Meditation. Husserliana Dokumente II*.

4 Edition Millon, vol II, p. 3-10; e na *Hua* XV, p. XXXVI-XL.

5 Na versão de Fink, se planeja no Volume II a discussão acerca da ontologia, que Husserl abordará mais tarde em *Krisis*.

se deu ao se deparar com um novo texto apresentado por Fink, a proposta de uma *VI Meditação Cartesiana* que teria a função de coroar as demais meditações, abrangendo mais profundamente a exploração de uma fenomenologia construtiva, voltada para a generatividade da consciência e que objetivava em especial, discutir a questão fundamental da Teoria Fenomenológica do seu próprio método. Husserl, se dedica então a correção do texto, e aos constantes diálogos com Fink acerca deste⁶. Este laborioso trabalho para o ancião professor e, depois, a elaboração do texto de *Krisis* finalizado em 1936, fizeram com que Husserl se distancie cada vez mais da elaboração completa dos volumes que comporiam seu *Sistema de Filosofia Fenomenológica*; mas que, em parte, se encontra publicado pelos trabalhos encomendados a Fink e que mereceram suas correções e supervisões. Vale ressaltar que Husserl endossa os trabalhos realizados em parceria com Fink, que progressivamente vai deixando o papel de secretariado e vai assumindo um papel de co-autoria⁷.

Segundo Roberto Walton, “Plano para o ‘Sistema de filosofia fenomenológica’ de Edmund Husserl’ (E. Fink) inclui uma fenomenologia da protointencionalidade que por sua vez compreende os protoimpulsos, o inconsciente e a associação como temas de uma fenomenologia progressiva. Enquanto que, a fenomenologia regressiva parte do dado a fim de realizar uma análise desconstrutiva, este tipo alternativo de fenomenologia implica uma análise construtiva em relação com o que não é dado na intuição.” (2002, p. 253).

Assim, na perspectiva estática, a fenomenologia investiga o dado já constituído e o mundo enquanto doação de sentido estabelecido e, parte do dado em uma análise regressiva para compreender como o mesmo é constituído no fluxo intencional da consciência passiva, na gênese dos horizontes intencionais implicados nele. O dado, nas dimensões estáticas e genética da consciência e tudo o que se manifesta em seus âmbitos se dá intuitivamente à consciência egológica. Neste sentido o papel da reflexão metódica é apreender a manifestação intuitiva com toda sua possibilidade de evidenciação no fluxo singular da consciência monádica.

Na vida desta consciência também são manifestas vivências intersubjetivas, nas quais apreendo o outro como subjetividade monádica semelhante a mim. Walton (2002), assim como Landgrebe (1968), destaca que, inicialmente, na investigação da dimensão estática da consciência, tendo por base o eu ativo, Husserl aborda a descrição fenomenológica da intersubjetividade no texto *O Problema Fundamental da Fenomenologia* de 1911, a partir da analogia. Nesta o eu egológico, apreende a manifestação de outra subjetividade pura como sendo análoga a minha, possuindo a mesma estrutura de *cogitationes*

6 Como Ressalta Depraz (1994) em seu esboço de um Prefácio a *VI Meditação Cartesiana*, existem diferenças na interpretação de algumas questões acerca do método fenomenológico entre Husserl e Fink, como o próprio Fink esclarece em seu *Projeto de prefácio* (1994, p. 223) da *VI Meditação Cartesiana*.

7 A afinidade entre Husserl e Fink é tão grande que no Prefácio de um artigo de 1933 de Fink, sob encomenda de Husserl, intitulado *A Filosofia Fenomenologia de Husserl face à Crítica do Contemporânea*, o pai da fenomenologia afirma “[...] não haveria neste [no texto] uma só frase que eu não pudesse integralmente me apropriar, que eu não pudesse expressamente reconhecer como minha própria convicção.” [nossa versão]. O texto original foi publicado em *Kant-Studien* XXXVII, p. 321-383, 1933. Para consultar a versão consultada no presente artigo, ver a Referência Bibliográfica.

e constituindo do mesmo modo o sentido do mundo e dos dados de consciência, o *cogitatum*.

Entretanto, na fenomenologia generativa, o dato não se manifesta plenamente na vida da consciência monádica singular, ele só pode ser adequadamente apreendido na relação intersubjetiva com outra (s) mônadas e na experiência com a constituição do mundo originário que possibilita a existência do ser subjetivo transcendental, da dimensão genética e estática da consciência e, através destas, da constituição de sentido do mundo objetivo.

Assim, Walton ao analisar a *VI Meditação Cartesiana* de Eugen Fink, afirma que este, sob a supervisão de Husserl, sistematizou o método fenomenológico como análise das dimensões estática, genética e generativa da consciência. Neste sentido, temos a fenomenologia como Estética Transcendental, explicitação do fenômeno do mundo, que se foca na dimensão noemática da intencionalidade e a partir do noema conduz (por correlação) às *cogitationes*, ou seja, aos modos de consciência; sendo esta análise da consciência estática. Já, na investigação da dimensão genética, temos uma fenomenologia como Analítica Transcendental, pois esta “[...] vai das *cogitationes* para os estratos constituintes profundos da vida transcendental.” (WALTON, 2002, p. 257) (grifos nossos).

E para além destas temos, uma Fenomenologia Construtiva, esta “[...] compreende a totalidade de todas as teorias fenomenológicas que se ocupam do não dado de um modo intuitivo, ou seja, que transcendem por meio de construções motivadas os dados da vida transcendental.” (WALTON, 2002, p. 257). A função desta é buscar responder “[...] as perguntas transcendentais pelo começo e pelo fim da constituição egológica e intersubjetividade do mundo.” (WALTON, 2002, p. 257).

O elemento central em todas estas dimensões da consciência e nas formas metodicas de fenomenologia que lhes correspondem é a intencionalidade da consciência. Deste modo, é através da análise intencional que podemos compreender como se dão as diversas formas de constituição na consciência, seja, do dado em si, seja das formas de horizontes que subjazem e possibilitam estes dados.

A intencionalidade da consciência antes da fenomenologia construtiva

Bruce Bégout (1998) em seu artigo *Problemas de uma Fenomenologia da Sexualidade*, realiza uma análise histórica de como Husserl aborta a intencionalidade desde seu período pré-fenomenológico, passando por sua fase ativa, na qual constrói a via cartesiana para a operacionalização da dimensão estática da consciência⁸ até chegar nesta terceira e última fase da fenomenologia husserliana, na qual o autor descobre a generatividade da consciência e reformula sua noção de intencionalidade neste novo âmbito.

Bégout afirma que no texto de 1893 *Intuição e re-presentation, intenção e cumprimento*, Husserl apresenta uma intencionalidade como conceitos quase afetivos de “[...] tensão, tendência e aspiração.” (1998, 43). Neste texto, em seus dois Apêndices de 1894 e

8 Especialmente em *Investigações Lógicas*, volume II.

nos apêndices de 1893 de *Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar*, a intencionalidade é apresentada, para o comentador, como um sentimento e um ato, assim como consciência da falta, também como “[...] sentimentos de vazio indeterminados que criam uma atividade de consciência sob a forma de visadas cegas, de tendências instintivas” (BÉGOUT, 1998, p. 46), como um desejo sem objeto.

Entretanto, ao fundar a fenomenologia em *Investigações Lógicas*, segundo Bégout, Husserl rejeita os traços passivos e dinâmicos da intencionalidade. Os sentimentos são tratados como uma classe específica de representações simples. Para o comentador, Husserl, dissimula a tonalidade afetiva da intencionalidade nas classificações objetivantes da perspectiva estática. Nesta obra, a representação está dada como a base dos sentimentos e é por ela que ele se relaciona ao objeto. Assim, para Bégout, em *Investigações II*, Husserl apresenta a seguinte tese: “A intencionalidade do sentimento se manifesta como intencionalidade segunda e fundada sobre a intencionalidade primária da simples representação”⁹ (1998, p. 47).

Para Bégout, ao proceder assim, nesta fase, Husserl está correspondendo a classificação hierárquica dos vividos psíquicos de Brentano (1838-1917), que os ordena segundo o grau de pureza como: representação, julgamento e sentimento. “Assim, todo vivido de alegria tem por fundamento um ato primário que se dirige, em sua intencionalidade específica, para o objeto que motiva a alegria.” (BÉGOUT, 1998, 48). Desde modo, em uma análise estática, a intencionalidade dos sentimentos é uma intencionalidade derivada, baseada sobre uma representação que, em si, possui uma característica puramente objetivante.

Esta característica objetivante da representação refere-se a pureza do ato de consciência, ou seja, sua doação intuitiva e sua disponibilidade a ser descrito em clareza racional. Assim, a análise dos sentimentos se efetua, portanto, sempre a partir dos simples atos de conhecimento e sobre o padrão único da racionalidade objetiva (BÉGOUT, 1998, p. 48).

Conforme Bégout, ao analisar a V^a das *Investigações Lógicas*, Husserl afirma haver outros estados afetivos que parecem serem desprovidos de intencionalidade, de relações intencionais, são as sensações afetivas. Segundo Bégout (1998, p. 48) “[...] as sensações afetivas necessitam e reclamam uma interpretação objetivante superior por intermédio de atos intencionais verificáveis¹⁰ que os animam e lhes conferem então e apenas a relação intencional”. Portanto, as sensações afetivas requerem do sujeito atos intencionais (intermediários no processo) que as ligam aos objetos, pois elas se direcionam apenas, em si, a este sujeito.

Assim, conforme interpreta Bégout, Husserl cria duas espécies de vividos afetivos, o sentimento, atos intencionais fundados, e as sensações afetivas, que são não-intencionais, simples estados passivos e sensíveis.

Com o desenvolvimento, nos anos de 1920, da via psicológica para a operacionalização do método fenomenológico, surge a descoberta dos horizontes intencionais im-

⁹ Bégout afirma isto se baseando no texto de *Investigações Lógicas*, volume II, p. 192-192 (versão alemã).

¹⁰ *Véritables*.

plicados em cada ato de consciência e a necessidade de investigação dos processos de sua constituição e gênese. Neste intuito se aprofundam e alargam as reflexões metódicas acerca da intersubjetividade e, com esta do conceito de ‘empatia’¹¹.

A descoberta da dimensão generativa da consciência e a investigação da intencionalidade pulsional como pulsão sexual

Segundo Roberto Walton no § 61 da Vª das *Meditação Cartesiana*, proferida em 1929, Husserl já aborda a questão da generatividade ao falar do caráter de limitado de uma investigação que aborde a primordialidade do ego. Walton (2002) em nota comentando Steinbock, ressalta que Husserl começa a desenvolver a fenomenologia generativa a partir dos limites da fenomenologia genética, assim como esta se desenvolveu tendo em vista os limites da fenomenologia estática. Contudo, o comentador afirma que Husserl em *Meditações* ainda não possuía clareza plena desta nova abordagem que se iniciava. Isto só se daria nos próximos meses e anos.

A partir de *Meditações Cartesianas*, Husserl progressivamente vai desenvolvendo metodicamente esta nova forma de abordagem fenomenológica, como uma fenomenologia que procede de modo construtivo ou progressivo na investigação dos vividos intencionais que não podem ser descritos plenamente pela atitude intuitiva. Estes “novos” fenômenos de análise que compõe esta “esfera” fenomenológica são o “inconsciente”, a vida da criança na primeira infância, a vida uterina, a relação da mãe com o bebê, a copulação e a pulsão sexual, a geracionalidade, a constituição primordial da história e do mundo de modo intersubjetivo, e uma compreensão da intersubjetividade que vá além da noção de empatia.

No tocante aos instintos, afecções e em especial, a pulsão sexual, Husserl escreve em 1933 um texto intitulado *Teleologia Universal*¹². Este foi catalogado no conjunto da *Husserliana* como Manuscrito E III 5 e passou a compor a edição da *Hua XV* como texto nº 34¹³. Neste texto, segundo Bégout, “Husserl levanta a hipótese de uma intencionalidade pulsional que se desenvolveria de modo teleológico através de vários graus da constituição fundamental, e a partir das camadas inferiores da temporalidade originária constituinte.” (1998, p.52)

Segundo Bégout, esta intencionalidade explica como e porque a consciência é intencional mesmo antes que o eu ativo se volte para a própria consciência intencional como tema/como objeto de objetivação. A intencionalidade atua anônima no ego independente de ser visada pelo eu ativo, de ser objetivada¹⁴.

11 Para um devido aprofundamento nesta temática, necessitaremos de um estudo posterior, contudo indicamos detalhado estudo de Natalie Depraz (1995).

12 Utilizamos no estudo desta, a versão francesa de Jocelyn Benoist (1989).

13 Os Manuscritos do Grupo E, segundo Depraz (p. 11-15, 2011, in HUSSERL) são dedicados à Intersubjetividade e são denominados “Constituição Intersubjetiva” é organizado em três (3) subgrupos:

I – Teoria constitutiva dos elementos da experiência imediata do outro;

II – Constituição da experiência mediata do outro: a socialidade completa;

III – Antropologia transcendental (teologia transcendental, teleologia) [*transzendente Anthropologie (transzendente Theologie, Teleologie)*].

14 Landgrebe (1968) também aborda esta questão de um eu transcendental anônimo.

A intencionalidade pulsional é um tipo de intencionalidade passiva. Pois ela não se dá através de atos intuitivos na consciência. Husserl define a intencionalidade pulsional com um caráter teleológico. Pois ela se articula com outras dimensões da consciência e formas de intencionalidade.

Esta intencionalidade pulsional aparece em Husserl, no referido texto, como a intencionalidade própria da dimensão generativa da consciência. Pois a:

“[...] primordialidade é um sistema pulsional. Quando nós a compreendemos como fluência originariamente estável, entã aí incluída toda pulsão que aspire a penetrar no outro fluxo, [ou seja] eventualmente com outros sujeitos egóicos. Esta intencionalidade tem sua ‘meta’ [‘objetivo’] transcendente, transcendente enquanto elemento externo introduzido, e, porém, na primordialidade como meta [objetivo] própria, ela tem então constantemente seu núcleo de intenção de modo originário, se ergindo e se preenchendo simplesmente.” (HUSSERL, p. 4, 1989).

Intencionalidade pulsional constitui a temporalidade primordial, como nos indica Husserl ao questionar: “[...] não podemos ou não suportamos uma intencionalidade pulsional universal que constitui unitariamente todo presente originário como estável e que concretamente pulsa de presente em presente?” (HUSSERL, 1989, p. 4).

Como nos afirma Bégout, a intencionalidade pulsional diz respeito a “[...] uma vida encarnada e em uma história e uma gênese” (1998, p. 53). Pois o eu transcendental que constitui originariamente a temporalidade e o mundo primordial é um ser encarnado no mundo, ele é ao mesmo tempo, eu transcendental e humano.

A pulsionalidade permite a intencionalidade ancorar “[...] o movimento teleológico para a objetivação e individuação superiores nas estruturas profundas da vida hylética e passiva” (BÉGOUT, 1998, p. 53). Pois, toda a estrutura genética e ativa da consciência se fundamenta na dimensão generativa e em sua forma de intencionalidade pulsional.

Husserl investigando mais precisamente o funcionamento da intencionalidade pulsional, a descobre como pulsão sexual em sua manifestação no ato de procriação (*Zeugung*), copulação, na relação sexual propriamente dita.

Ao investigar o texto de Husserl, Bégout, questiona, se a pulsão sexual “[...] não é apenas um caso particular e regional da vida intencional do sujeito, caso relevante da vida dos instintos obscuros e das necessidades que pressupõe como avanço a constituição do mundo objetivo e físico e dos outros sujeitos?” (1998, p. 53). Entretanto o próprio autor responde que, o que Husserl enxerga na intencionalidade pulsional, antes de mais nada, “[...] é o movimento teleológico [...] que permite descrever transversalmente a constituição da objetividade desde os primeiros estratos da temporalidade originária ao nível superior da constituição do mundo.” (1998, p. 53).

Segundo este autor, a constituição do mundo para ser verificável e autenticamente objetiva, deve ser intersubjetiva, ou seja, garantida e assegurada pela *Bewährung* [provação] autoverificante dos outros egos. Neste sentido o Manuscrito E III 5, demonstra que a pulsão sexual aparece “[...] a partir da origem do movimento intencional teleológico, como

o que torna possível a constituição de uma intersubjetividade não ainda mundana, não ainda constituída, de uma intersubjetividade, por assim dizer, originária, primitiva e pulsional, que permite inclusive o reconhecimento no nível superior de um só mundo, idêntico para todos os sujeitos constituídos.” (1998, p. 53).

Assim, a pulsão sexual torna possível o surgimento da intersubjetividade originária, da origem da intersubjetividade como “potência”, como pulsão, como uma forma através da qual a consciência se dá como intersubjetividade monádica. Pois a primordialidade é uma força pulsional e nela o meu ego ultrapassa a si mesmo e vai ao encontro do outro ser monádico.

Bégout afirma que: “[...] o aspecto primordial da intenção pulsional referente a sexualidade, é que ela visa o outro enquanto outro.” (1998, p. 54). Husserl afirma, que na pulsão sexual, vamos ao encontro do outro não em busca de um objeto da intenção, mas pela própria força do encontro. Esta pulsão que nos direciona ao outro, pode tanto ter a aceitação deste outrem, como produzir o inverso, de todo modo, na intencionalidade, manifesta como pulsão sexual, o outro nos ‘desperta’ e nos atrai. Nas palavras de Bégout: “A intencionalidade pulsional não pode ser descrita como verdadeira objetivamente, não repousa sobre uma representação lógica ou temática prévia a sua aspiração; ela não antecipa outra a partir de um outro conhecimento e em nenhum momento ela procura fazer uma unidade lógica e definida por uma síntese de identificação”. (1998, p. 54).

Em Husserl, percebemos que na pulsão sexual, não se visa o outro em si, mas o “objetivo” da intenção é a *reciprocidade* da outra pulsão, da pulsão do outro. A pulsão sexual é intencionalidade do encontro, de duas ou mais subjetividades monádicas que se atraem. Nas palavras de Husserl:

Na pulsão mesma reside o fato de se reportar ao outro enquanto outro e à sua pulsão correlativa. [...] Em sua forma originária, a pulsão é precisamente pulsão não modalizada ‘sem freio’, que por sua vez atravessa o outro e tem sua intencionalidade pulsional atravessada pela intencionalidade correlativa que existe no outro. (p. 3, 1989).

Para Bégout (1998, p. 54) “[...] ser consciente de e tematizar não são equivalentes.” Pois, a pulsão sexual não se reduz a simples tematização e objetivação. A intencionalidade sexual não se reduz nem mesmo ao ato em si do sexo, enquanto ato objetivo. O que a pulsão sexual “[...] porta em si não pode tornar sua figuração [figura] em uma síntese de esboços e lados”. Por isso a intencionalidade pulsional “[...] permanece sem objeto, atemática e antitética.” (1998, p. 54).

Segundo Husserl:

No preenchimento simples em seu modo originário, nós não temos dois preenchimentos para distinguir em uma primordialidade e em outra, mas uma unidade se produzindo pelo entrelaçamento dos preenchimentos. Se, em minha mundaneidade eu interpreto esta em sua maior originalidade, eu só posso enquanto ser, ser humano sexual, e portanto, de ser humano para ser humano em uma intropatia atual, de homem à mulher (isto, se geralmente, naturalmente já de forma mediada).” (HUSSERL, p. 3, 1989).

Segundo Bégout (1998, p. 55). na intencionalidade sexual não se constitui em verdade o sentido daquilo que ela visa, pois o que ela visa, é uma intenção de sentido, desde modo sendo uma forma de constituição. Para o autor, a intencionalidade sexual:

É como uma inter-intencionalidade, correlativa de uma inter-constituição de sentido. Nem eu, nem o outro constituímos o sentido da sexualidade, mas a sexualidade como sentido se constitui de maneira anônima através de mim e através do outro, sem que nem um nem o outro pudéssemos nos arrogar um lugar privilegiado nesta constituição, neste campo livre e interpessoal que nós investimos. (BÉGOUT, 1998, p. 55).

Deste modo, a da pulsão sexual é a força intencional, que me conduz ao outro, mas que só é manifesta quando há o encontro. Assim, a sexualidade é um fenômeno que não pode ser descrito como dado intuitivo da singularidade monádica, através de uma fenomenologia estática ou genética, pois ela é manifesta na primordialidade generativa somente através e pelo encontro intersubjetivo.

Para Husserl: “Isto nos conduziria a conceber uma teleologia universal, como uma intencionalidade universal se preenchendo em um só acordo [concordância] na unidade de todo um sistema de preenchimento.” (HUSSERL, p. 5, 1989).

Portanto, na primordialidade monádica, através da intencionalidade pulsional apreendida como pulsão sexual, Husserl intenta demonstrar que a intencionalidade constitui todo um sistema teleológico que perpassa todas as dimensões do eu subjetivo e intersubjetivo e que possibilita a constituição deste tanto como subjetividade transcendental como, através desta de si como humano.

Referências bibliográficas:

- BÉGOUT, Bruce. Problèmes d'une Phénoménologie de la Sexualité : intentionnalité pulsionnelle et pulsion sexuelle chez Husserl. In: BEAUNE, J-C. (Ed.). *Phénoménologie et Psychanalyse*, étranges relations. Seyssel: Champ Vallon, 1998. p. 41-59.
- DEPRAZ, Nathalie. La Sixième Méditation cartésienne : fécondité et tensions d'un dialogue philosophique. In: FINK, Eugen. *Sixième Méditation cartésienne*. Grenoble, Fr: Jérôme Millon, 1994.
- _____. Pratiquer la Réduction: la prière du coeur. *Laval théologique et philosophique*, v. 59, n. 3, p. 503-519, 2003.
- FINK, Eugen. *Sixième méditation cartésienne*. Grenoble, Fr: Jérôme Millon, 1994.
- _____. *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*. Grenoble, Fr: Jérôme Millon, 1998.
- _____. *De la phénoménologie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.
- HUSSERL, Edmund. Téléologie universelle. FRANCK, Didier; GUENANCIA, Pierre (Eds.). *Philosophie*, n° 21, hiver, p. 3-6, 1989.
- _____. *Sur l'intersubjectivité I*. 2ª ed. Paris: PUF, 2011.
- _____. *Sur l'intersubjectivité II*. Paris: PUF, 2001a.
- _____. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001b.
- _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: GEN/Forense Universitária, 2012. Tradução de Diogo Falcão Ferrer.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.
- _____. *Philosophie première (1923-24): deuxième partie – théorie de la réduction phénoménologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- _____. Article pour l'Encyclopédie Britannica. In: *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Paris: VRIN, 2001a. p. 223-244. / Esp.: Artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica. In: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992. p. 35-73.
- _____. Conférences d'Amsterdam: psychologie phénoménologique. In: *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Paris: VRIN, 2001b. p. 245-287. Tradução de Philippe Cabestan, Natalie Depraz e Antonino Mazzú.
- _____. *Fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959. Tradução de Otto E. Langfelder. Lições de 1904/05 e 1910, publicadas originalmente em 1928 sob a supervisão de Martin Heidegger.
- LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- MARION, J.-L. *Le phénomène érotique : six méditations*. Paris, Bernard Grasset, 2003. / Esp.: *El fenómeno erótico: seis meditaciones*. Córdoba; Buenos Aires: Ediciones Literales; El Cuenco de Plata, 2005.
- WALTON, Roberto. Instintos, generatividade y tensión em la fenomenología de Husserl. *Natureza Humana*, v. 4, n. 2, p. 253-292, jul/dez, 2002.

Entre a Retórica e a Poética: Ricoeur e a questão da metáfora em Aristóteles

Felipe Amancio¹

A retórica filosófica de Aristóteles.

Embora nosso entendimento sobre a retórica tenha suas origens em Aristóteles, uma análise atenciosa dos escritos deste autor sobre esta arte, nos revela que a mesma se constituía num programa muito mais vasto de como nos foi legado pelo século XIX. A história da retórica, como defende Gérard Genette (1970, p.158), se constitui numa história de restrição, restrição empreendida também pelo próprio Aristóteles que, na busca de controlar os poderes maléficos da eloquência espontânea e o impulso de persuasão, fez desta uma técnica sistematizada em três eixos: a “invenção” (*heurésis*) dos argumentos segundo o tema; a “disposição” (*taxis*), ordenação desses argumentos e a “elocução” (*léxis*) (REBOUL, 2004, p. 43). Contudo em Aristóteles, o vínculo da retórica com a filosofia ainda estava estabelecido pela teoria da argumentação, a *heuséris*, através do pensamento lógico. Vínculo este que, uma vez rompido levou a retórica a se constituir num estudo do estilo, arte do “bem dizer” descomprometida com verdade. A metáfora, por sua vez, também sofreu desta distinção, sendo identificada ao falso e ao ornamental, condenada como sofisma.

Contudo, não sendo possível a filosofia suplantar a retórica ou desfazer as ligações entre discurso e poder, cabe a ela a investigação da esfera de validade deste discurso com o filosófico e assim distinguir o uso legítimo do abuso, persuasão do lisonjeio, sedução e ameaça, ou seja, das formas mais sutis de violência (RICOEUR, 1996, p.326). Para Ricoeur, um meio de reconciliação entre retórica e filosofia seria a lógica que fortaleceu um dos conceitos mais caros à retórica, o conceito de “provável” (*to eikós*) sobre o qual se fundamenta o discurso público. Pois, deve-se reconhecer que o tipo de prova apropriada em oratória, para os litígios em tribunais, não é da ordem da necessidade, mas do provável. Desse modo, a filosofia não deveria denunciar a *doxa* (“opinião”) como inferior a *episteme* (“ciência”), mas elaborar uma teoria do provável, armando a retórica contra seus usos abusivos e assim, separá-la da sofística. Este foi o mérito de Aristóteles ao estabelecer a ligação entre o conceito retórico de persuasão e o conceito lógico de provável.

É assim que se constitui a retórica de Aristóteles, um tratado que busca equilibrar movimentos opostos: de um lado, a persuasão que tende a se afastar da filosofia, e, de outro, a busca da filosofia em reinventar a própria retórica. Foi essa tensão, entre razão e violência que a história da retórica se esqueceu ao focalizar-se numa teoria de classificação das figuras,

¹ Mestrando em filosofia pela PUC-Rio (bolsista CAPES).

que veio ocupar o lugar deixado pela filosofia. No entanto, embora a retórica grega tivesse um programa muito mais vasto, um dos campos que não cobria era o poético. A poética, como a arte de composição de poemas, não depende da retórica; poesia não é oratória, a persuasão não é seu objetivo. A metáfora, contudo, transita entre esses dois domínios. Sua estrutura é a mesma, consiste na transferência dos significados de uma palavra, mas possui usos distintos, uma função retórica e uma função poética. Posto isso, cabe agora discorrer sobre a estrutura da metáfora e posteriormente seus usos retóricos e poéticos.

A definição de metáfora:

Não importando se escrita antes ou depois, a Retórica faz uso da definição de metáfora apresentada na Poética, na qual se lê: “Metáfora’ é a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa, [transporte] que se dá ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo uma relação de analogia” (1457 b 6-9). Em ambos trabalhos a metáfora é discutida a partir da *léxis*, que diz respeito ao campo de expressão do discurso. A diferença está no uso feito da *léxis*, se poético ou retórico, e não no lugar que a metáfora ocupa entre seus elementos. Logo, a *léxis* é o meio pelo qual a metáfora se insere nos dois tratados.

Ricoeur (1996, p.328) observa na Poética que Aristóteles dispensa analisar a *léxis* pelos modos de elocução, de noções como: ordem, louvor, afirmação, ameaça, questionamento, algo que parece ficar reservado à retórica (1456 b 19). Desse modo, a *léxis* poética é analisada pelas partes da elocução: letra (*stoikheion*), sílaba, conjunção, nome, verbo, articulação, flexão e o enunciado (*logos*). Vale ressaltar, que a definição de metáfora de Aristóteles é desenvolvida no interior de sua discussão sobre a *léxis* poética, logo após discorrer sobre os tipos de nome, o que veio acarretar no entendimento de metáfora em termos de nome ou palavra e não de enunciado ou porções maiores do discurso. Frente a isso, Ricoeur busca explorar no texto aristotélico os elementos que nos ajudam a pensar a metáfora para além da dimensão da palavra.

Em primeiro lugar, chama atenção que a metáfora é definida em termos de movimento; a *epiphorá* (“transporte”) de uma palavra é descrita como deslocamento de uma coisa para outra. Deslocamento que caracteriza esta figura que, para Aristóteles, representa toda forma de transposição de termos. A metáfora em Aristóteles designa tanto o processo de transposição quanto o que hoje conhecemos como figura de linguagem. Logo, ainda sobre essa ideia de metáfora como transposição do significado das palavras, Ricoeur (1996, p.329) chama atenção que o significado na *léxis* poética não se restringe à esfera do nome, mas se estende das partes intermediárias (verbo, articulação e flexão) até o enunciado (*logos*). Assim é possível entender que a metáfora diz respeito ao núcleo semântico, como um processo de transposição de sentido.

Em segundo lugar, acredita que esse sentido amplo tenha ficado invisibilizado por Aristóteles usar uma metáfora do movimento, a *phorá*, para explicar a própria metáfora. Pode-se concluir então, que a própria palavra metáfora é metafórica por dizer respeito a um campo que não o da linguagem. Contudo, isso não seria motivo de crítica, pois para Ricoeur (1996, p.330) não existe um ponto de vista não metafórico a partir do qual a metáfora pode ser analisada.

Em terceiro lugar, a metáfora é definida em termos de desvio da linguagem cotidiana, como a utilização de um nome estranho no lugar de um nome corrente. Esse desvio que

caracteriza o estilo na linguagem não deve ser entendido como oposição entre sentido próprio e figurado, pois não existem evidências de que Aristóteles fazia tal distinção. Por outro lado, a ideia de “nome estrangeiro” (*onómatos allótrios*) em Aristóteles assimila três noções distintas: a de desvio, a de empréstimo e a de substituição, que parece ter maiores consequências; pois, se a metáfora é um termo em substituição, ela não carrega nenhum conteúdo novo, possuindo assim mero valor ornamental. Esse é o entendimento tradicional de metáfora, em termos de substituição. A rejeição desse entendimento é também a rejeição da compreensão de metáfora como deslocamento de nomes.

Em quarto lugar, embora a ideia de *epiphorá* preserve a unidade do sentido da metáfora e sirva de contraponto à tendência classificatória, uma definição nos é apresentada: como transferência do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, da espécie para a espécie, ou por analogia, no entanto, a tradição retórica definirá a metáfora apenas como relação analógica fundamentada na semelhança. Desta definição, interessa acima de tudo o conceito de transposição que constitui a unidade da operação metafórica. Deve-se notar dois fatos: primeiro, que a transposição opera entre polos lógicos, em uma ordem já constituída em termos de gênero e espécies, num jogo no qual as regras das relações (subordinação, coordenação, proporcionalidade) já estão dadas; segundo, a metáfora consiste na transgressão dessa ordem, ao dar ao gênero o nome da espécie e ao quarto o nome do segundo na relação analógica. Disso, Ricoeur propõe três hipóteses interpretativas:

A primeira é que não se deve considerar a metáfora como palavra ou nome isoladamente cujo significado é transposto, mas o par dos termos envolvidos, quer seja do gênero para a espécie, da espécie ao gênero, da espécie para a espécie ou do quarto para o segundo termo, se, numa relação de analogia. Pois, mesmo que somente uma palavra tenha o sentido transposto, foi preciso rearticular o enunciado como todo.

A segunda hipótese: a metáfora constitui-se numa transgressão de categorias que interessa por ser capaz de fazer sentido, mas essa ideia de transgressão de ordem capaz de significar só pode ser admitida uma vez que se compreenda o lugar da metáfora no discurso e na obra.

Terceira hipótese: se a metáfora é um pensamento heurístico, o mesmo processo que irrompe a ordem seria responsável por formá-la. Como propõe Gadamer, haveria uma “metafórica” implícita na linguagem, anterior a qualquer distinção entre sentido próprio e figurado.

A léxis retórica.

Esmiuçada a definição de metáfora, Ricoeur busca então explorar o lugar retórico da *léxis*. Embora não seja difícil entender a retórica como uma *tékne* distinta, parece mais interessante a Aristóteles as conexões que esta mantém com outras disciplinas do discurso, como a da prova. Uma conexão marcada já no início da Retórica, quando Aristóteles (1354 a 1) define a retórica como réplica (*antístrofós*) da dialética. Contudo, não se trata da dialética platônica, do conhecimento especulativo, mas a de uma teoria geral da argumentação em relação ao provável, desse modo, antes de mais nada, a retórica é definida em termos lógicos.

Como técnica de persuasão focada no estabelecimento de provas, a retórica não usa silogismos, mas entimemas² que são seus modos da demonstração (1354 b 21, 1355 a

2 Segundo José Ferrater Mora (2001 p.843), entimema tem sido um termo usado em diversas acepções desde Aristóteles, sendo as duas mais comuns: um silogismo retórico baseado nas semelhanças ou indícios, usado para fazer uma exposição convincente: como inferir a gravidez de uma mulher por sua lactação; a outra acepção mais corrente é

4-8). Embora ambas lidem com a opinião pública, a retórica se distingue da dialética por se aplicar a situações concretas e individuais. Além do mais, a retórica não pode se reduzir a uma pura técnica formal porque se dirige ao ouvinte, não pode deixar de levar em conta o caráter do falante e o humor do auditório (RICOEUR, 1996, p.341). Portanto, um argumento para ser considerado retórico deve levar em conta tanto o aspecto lógico quanto emocional. Ela extrai da sabedoria popular os elementos para formar suas metáforas.

A retórica não possui tema determinado, sua medida é o critério neutro do persuasivo (*pitthanós*). A descoberta (*heurésis*) das provas é tida como o mais importante dos objetivos, sendo o resto considerado como acessório (1354 a 14, 1354 b 17). Essa ideia apresentada no livro I é confirmada no livro III, onde se diz que devemos lutar pelos nossos casos com nada além dos fatos, devendo, apenas em consideração aos nosso auditório a preocupação com clareza de expressão (1404 a 4-8). Mais do que mera estilização, essa aparência que o discurso toma está intimamente conectada com a dinâmica da persuasão, do argumento como prova, pois o modo de exposição afeta diretamente a inteligibilidade do que é dito (1404 a 9-10). Desta forma, a *léxis* pode ser entendida como exteriorização de um pensamento, um tipo de instrução (RICOEUR, 1996, p.343).

Pode-se objetar que o tema da *léxis* se ligue de modo muito solto ao tema central da retórica, de maneira que se tratando de eloquência pública, prova e estilo são coisas dissociáveis. Assentada entre a lógica e a violência, a retórica oscila entre a prova e a persuasão. Mas, quando a persuasão se liberta da preocupação com a prova, é levada por um desejo por seduzir e agradar, assim o estilo deixa de ser a face que revela o discurso e se torna ornamento. Essa preocupação é apontada na Retórica, segundo a qual discursos escritos ou do tipo literário devem seu efeito mais à elocução (*léxis*) do que ao pensamento (1404 a 18-19).

Sendo a retórica a arte do falar bem em público, ela possui algumas diretrizes que são chamadas as virtudes da *léxis*³. Dessas virtudes, as mais importantes para a metáfora são “clareza”, obtida pelo equilíbrio entre palavras comuns e nobres, e a “elegância” ou vivacidade de expressão (*asteion*) – literalmente, a elegância da urbanidade. É nesse contexto que a Aristóteles fala do valor instrutivo da metáfora, do prazer de entender pela surpresa e inovação (1410 b 10-15). Também é pela brevidade e elegância que a metáfora é considerada superior em relação à comparação. Para Aristóteles (1410 b 33), a metáfora possui a característica de “por sob os olhos”, dar o estilo imagético, oferecer compreensão pelo gênero das semelhanças ocultas.

Essa característica da metáfora de “por sob os olhos”, nos leva ao problema central da *léxis*, cuja função é fazer o discurso aparecer para os sentidos. “Por sob os olhos” não é nenhuma função acessória da metáfora, mas constitutiva, conjuga o momento lógico da proporcionalidade analógica ao *pathos* estético da figuração (RICOEUR, 1996, p. 346).

Ricoeur aponta que não se trata de nenhum platonismo, de apresentar o invisível no visível pela semelhança. Lembra que a metafísica usada aqui é a de Aristóteles, pois o fazer ver diz respeito a significar as coisas “em ato” (*energeia*) (1411 b 24-25). Contudo, Ricoeur ainda pretende marcar as diferenças entre discurso retórico e discurso poético, uma diferença que não se encontra tanto na estrutura metafórica, mas no fim almejado.

que se trata de um silogismo abreviado, no qual uma das premissas é retirada. Na falta da premissa maior, temos um entimema de primeira ordem: “Os búlgaros bebem Quefir; Os búlgaros gozam de boa saúde.”; já na falta da premissa menor, temos um entimema de segunda ordem: “Todos os ingleses lêem romances; John Smith lê romances.” Alguns autores, seguindo W. Hamilton, admitem uma terceira ordem de entimemas, na qual falta a conclusão.

3 As virtudes são: “clareza” (III, 2, 1), o “calor” (oposto a “frieza”, III, 3, 1) a “amplitude” (III, 6, 1) a “conveniência” (III, 7, 1) e sobretudo “as boas palavras” (III, 10, 1).

O lugar da *léxis* na poética:

Se na Poética a metáfora é definida no interior da *léxis*, devemos atentar que nesta obra a *léxis* é discutida em relação ao poema trágico, como uma de suas partes⁴. Todas as partes do poema formam uma rede que convergem ao *muthos*. O traço fundamental do *muthos* é a estruturação das demais partes da tragédia. Nessa estrutura, a *léxis* possui o papel de “expressar” ou “interpretar” (*ermheneia*) o pensamento em palavras, exteriorizar a ordem interna do *muthos*. A metáfora tem na *léxis* sua ligação com o *muthos*, e por conseguinte com a tragédia.

Posto isto, torna-se preciso investigar a relação entre o *muthos* do poema trágico e a *mímesis*. De antemão, não devemos entender *mímesis* como imitação, Aristóteles faz um uso específico desse termo, como um tipo de produção⁵ no interior das artes poéticas. Na Poética, *mímesis* é apresentada como criação de peças dramáticas (poesia épica, tragédia, comédia) sendo também uma de suas funções dar prazer, na qual se pode identificar a catarse (RICOEUR, 1996, p.350).

Focando na estrutura lógica da *mímesis* Ricoeur explora dois traços que dizem respeito tanto à filosofia quanto à metáfora:

O primeiro desses traços é o papel do *muthos* na criação poética; mais do que a lenda ser contada, o *muthos* é a forma acabada, o enredamento de todas as partes da tragédia, uma forma de produção mimética. Desse modo, não devemos entender a *mímesis* aristotélica como simples produção de cópias. Se a *mímesis* envolve algum tipo de referência inicial à realidade, essa referência significa não mais que o governo da natureza sobre qualquer tipo de produção, estando associada a uma dimensão criadora: *mímesis* é *poiésis* e *poésis* é *mímesis*.

O segundo traço se expressa da seguinte maneira: a tragédia, diferentemente da comédia, é a imitação dos homens nobres (RICOEUR, 1996, p.351). Da comédia quanto da tragédia é dito que podem fazer seus personagens tanto maiores quanto menores (1448 a 17-18, 1448 b 24-27, 1449 a 31-33, 1449 b 9). Desse modo, o *muthos* como produção mimética não é mera cópia servil, pois é capaz de elevar as ações, havendo aqui uma relação com a metáfora. Associada à *mímesis* poética pela *léxis*, a metáfora também possui o poder de criar fabulações inventivas; é responsável por elevar o sentido no poema trágico, deslocamento de sentido este, não mais restrito às palavras, mas atuante no mundo da obra.

Mas quanto a ideia de *mímesis* como “imitação da natureza”, Ricoeur (1996, p.353) argumenta que, mais do que subordinação, a expressão *mímêsis fuseôs* marca uma distinção da produção humana do fazer natural e também um alinhamento. Pelo poema trágico se imita as ações humanas como são, foram ou poderiam ser; a realidade permanece uma referência sem jamais se constituir numa determinação, o que permite que o trabalho artístico seja julgado por seus próprios critérios. Para Ricoeur (1996, p.354) assim como a tradução por “imitação” não faz jus ao conceito de *mímesis*, de igual modo a tradução por “natureza” não transpõe bem o que os gregos entendiam por *fúsis*. Pois, sendo a natureza considerada pelos gregos como algo vivo, a *mímesis* não pode ser entendida como algo servil, e assim, composição e imitação criativa da natureza (*mímesis*) são possíveis.

4 As partes do poema trágico: enredo (*muthos*), caracteres (*ethé*), elocução (*léxis*), pensamento (*diánoia*), espetáculo (*ópsis*) e canto (*mélôpoia*) (1450 a 7-9).

5 Em Aristóteles, *mímesis* está relacionada a um tipo de fazer, de produção. Esta produção é sempre a produção de algo de individual, ao falar do *muthos*, Aristóteles diz se tratar de uma *mímesis* de uma só coisa (1451 a 30-35).

Seria isso o que a passagem mais enigmática da Retórica poderia dizer: a metáfora faz ver ao significar as coisas em ato (*energeia*) (1411 b 24 -25). Supõe-se então uma relação oculta entre significar a realidade ativa e esse entendimento da *fúsis*. Se tal hipótese é válida, pode-se entender porque nenhuma poética conseguiu se afastar da *mímesis* ou da *fúsis*. Neste sentido, o conceito de *mímesis* serve pra lembrar que nenhum discurso suspende sua relação com o mundo, a revelação do real. Para Ricoeur (1996, p.355), apresentar os homens como “em ato”, e todas as coisas como “em ato”, poderia ser a função ontológica do discurso metafórico no qual cada potência adormecida da existência aparece florescendo, cada capacidade latente de ação é atualizada, pois a expressão viva é aquela que expressa a existência vivente.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015

_____. *Retórica*. 2ª edição. Tradução de notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Editora Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005

GENETTE, Gérard. La rhétorique restreinte. *Communications*, v.16, 1970. p.158-171

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução de: Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno, Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Editora Edições Loyola, 2001

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. 2ª edição. Tradução de: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004

RICOEUR, Paul. Between Rhetoric and Poetics. In: RORTY Amélie (eds.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Editoria: Univ. of Calif. Press, 1996, p.324-383.

Ser-no-mundo “..., nada, porém, para além do *Dasein*, de mais estranho há ...”

Gilvanio Moreira Santos¹

I. “..., nada, porém, para além do *Dasein*, de mais estranho há ...”

A noção de estranheza (*Unheimlichkeit*), tomada como tema da ontologia-fundamental do pensador alemão Martin Heidegger é desdobrada no seu *Magnum Opus*, *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo* – 1927), e rediscutida nas obras: *Einführung in die Metaphysik* (*Introdução à Metafísica* – 1935), bem como na preleção: *Was ist Metaphysik?* (*Que é metafísica* – 1929).

Em tais obras, Heidegger nos mostra que o *Dasein* que cada um de nós, em cada caso, somos, está lançado na abertura do seu *aí* (*Da*) como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Neste *aí*, isto é, na existência, segundo o filósofo, o *Dasein* pendula entre o ser-na-verdade (*Aletheia*) e na não-verdade (*letheia*); no próprio e impróprio decadente; na autêntica e radical lida com a facticidade e inautêntica preocupação do *Dasein*-com e ocupação junto-aos entes intramundanos. Nesse modo de ser impróprio, o modo público do impessoal (*Das Mann*) e falatório (*Gerede*) se apresentam como um “ouvir dizer” próprio da “doxa” enquanto opinião em ação. Entretanto, em oposição ao impessoal, o pensador nos mostra que a crise existencial aberta pela angústia – enquanto uma das disposições fundamentais (*Befindlichkeit*) que essencia o *Dasein* – permite o encontro autêntico com a diferença ontológica entre ser e ente.

Nesse movimento da diferença ontológica onde ser não é o ente se encontra aquilo que lhe dá base e que desestabiliza o modo público do impessoal. Isto é, na base da diferença ontológica se manifesta o *Nada* que constitui o estranho da estranheza. Daqui surgem as seguintes questões: sendo a estranheza uma abertura promovida pelo modo da disposição fundamental, é também ela quem abre a possibilidade da transformação existencial e, por sua vez, uma modulação no mundo fático? Qual a relação ontológica da estranheza com a temporalidade e a crise existencial? Será a estranheza do estranho – *Dasein* – o que de mais constitutivo há? Tais perguntas serão desdobradas nos próximos tópicos.

II. Sobre o *Nada* na analítica existencial de Martin Heidegger

O grande projeto de uma *Hermenêutica da Facticidade e Ontologia fundamental na analítica existencial* de *Ser e Tempo* perpassa, além de outros movimentos, o de uma destruição ou desconstrução da ontologia tradicional. Tal ontologia, ciência do ser enquanto ser, *grosso modo*, apontaria para uma das interpretações da noção de ser, como ente; da noção de homem ou sujeito dotado de uma substância, de um *quid* ou essência, natureza etc. Em oposição à ideia de que possua o *Dasein* qualquer tipo de essência substancialista, Heidegger reabrirá

1 (DF – CFCH – UFPE)

a questão do ser e recolocar a pergunta pelo seu sentido. Outrossim, concomitante ao projeto de desconstrução da metafísica, se apresenta, no pensador da floresta negra, uma concepção não tradicional da noção de filosofia, isto é, diferente das posições usuais da filosofia, Heidegger empreenderá uma reconstrução do *sentido fundamental de filosofia* e sua tonalidade afetiva fundamental.

Comentando o sentido do conceito de destruição que toma conta do “tom” da obra *Ser e Tempo*, em *Hermenêutica em Retrospectiva*, Gadamer nos diz que com o termo destruição, Heidegger não se refere a uma “demolição” no sentido destrutivo da palavra, mas uma espécie de desconstrução do que há muito foi chamado de Metafísica ou Ontologia da substância. Assim, segundo Gadamer:

Sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas europeias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, “destruição” não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na linguagem realmente falada. [...] O que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias. (GADAMER, 2012, p. 26.).

Assim, de modo geral, a noção de destruição está muito mais voltada para dois caminhos. Primeiro: uma reconstrução do campo de sentido abertos pelas camadas calcificadas pela tradição metafísica e segundo: da recondução da pergunta pelo sentido do ser e de seu esquecimento. Dessa forma, o projeto de uma *Hermenêutica da Facticidade* em *Ser e Tempo* reabre um modo de reinterpretação da facticidade e, por sua vez, as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia.

Partindo de uma descrição fenomenológica dos modos de ser do *Dasein* na cotidianidade, Heidegger irá reabrir a questão não somente de uma linguagem que abarque o modo de ser desse ser-no-mundo, mas, ao mesmo tempo, o problema do esquecimento do ser. Por este caminho, irá promover a retomada da pergunta pelo sentido do ser e, desta forma, construir uma abertura para poder tecer não apenas a analítica existencial, mas a possibilidade de uma ontologia fundamental. Em se referindo a obra *Ser e Tempo* segundo Otto Pöggeler:

Ser e Tempo é a tentativa de recuperar pensativamente o que ficou impensado, o fundamento esquecido da metafísica, sobre o qual, obviamente, se baseia todo o seu pensado. É justamente por isso que como epígrafe limiar desta obra se encontra a indagação do início do pensamento metafísico, pelo que significa autenticamente a expressão “ente” (PÖGGELER, 2001, p. 50).

Do mesmo modo, é possível reconhecer que tanto no contexto da fase ontológico-fundamental quanto nos textos da chamada: *viragem ou viravolta (Kehre)*² do pensamento,

2 Segundo Ernildo Stein, a viragem ou, viravolta do pensamento de Heidegger – *Kehre* = “curva do grampo de cabelo”, expressão que Heidegger tirou do uso que se faz no sul da Alemanha e Áustria. –, “é o nome que recebeu essa mudança de pensamento filosófico. O nome, que surgiu por referência pessoal de Heidegger, deveu sua oficialização, talvez, pelo motivo secundário da incompletude de *Ser e Tempo*, antes de aos poucos tornar-se uma designação que atinge o essencial de seu pensamento. (STEIN, 2001, p. 300.). Aqui vale mencionar que, para revisão da obra *Ser e Tempo*, seguimos a dica de que “a distinção entre “Heidegger I” e “Heidegger II” se justifica apenas na condição de que constantemente se atenta a que apenas a partir do que foi pensado em I, torna-se o II possível e que o que é

Heidegger se apropria de vários elementos para lançar mão a um princípio “anarquista” de desconstrução de todos os princípios metafísicos. Se, por um lado, a noção de desconstrução dos princípios metafísicos aponta para um modo da impossibilidade dos fundamentos da tradição metafísica, por outro, Heidegger mostra que *Dasein* é o fundamento nulo do nada que ele é, ele é seu próprio *arché*, porém esse *arché* não é algo que possui um “princípio” ou “fim”.

Tal chave interpretativa revelará que o *Dasein*, metaforicamente falando, se dá como uma “ponte sem extremidades”. Sendo um *Nada* como fundamento nulo que é, é esse *Nada* o seu próprio fundamento. Assim, o princípio da quebra dos princípios presente na obra de Heidegger apontaria para 4 caminhos: 1. O da desconstrução da ideia de um fundamento *quididativo*; 2. Da desconstrução da ideia de que se pode ser antes de ser, isto é, de que é possível falar de nascimento; 3. Da desconstrução da ideia de que o fundamento do “não” é advindo da proposição e 4. De que não há um antes e depois do morrer. Ao contrário, *Dasein*, desde já e, ao mesmo tempo, tanto é o seu ser-nascido-para-o-fim quanto o seu fim a cada instante. Isso quer dizer que *Dasein* não é mortal porque pode morrer, mas que é a cada instante a sua própria morte. Nesse sentido, se por um lado, ele já é nascido para morte, e, enquanto é, é a cada instante seu próprio morrer, por outro, ele é “apenas” o *Nada* da nulidade que é. Quer dizer: ele é um “ser-fundamento de um ser determinado por um não” (HEIDEGGER, 2009a, p. 363.).

Se por toda a tradição metafísica a noção de “não” está intimamente ligada ao modo da negação proposicional; ao modo da desconstrução da metafísica, Heidegger mostrará que o *Nada* é mais originário do que o não da proposição; que o não da proposição é somente possível porque o *não existencial* possibilita o não da negação proposicional. Por ser dotado do caráter de *poder-não* o *Dasein* é esse que pode-não. Esse “não” antecede a possibilidade da própria negação proposicional de algo. Assim, quando expressamos que “não há nada em minha geladeira” essa expressão revela que o não, do “não há nada”, é precedido por um não que estrutura o não da mera negação. Isto é, o não da negação proposicional é antecedido pelo *não existencial* que está na base do poder-não pertencente a cada *Dasein*. Dizendo de outro modo: o *Nada* é mais originário do que o não da proposição, pois, por ser esse *Nada* existencial o fundamento da nulidade pertencente a cada *Dasein*, é ele quem possibilita o não e a negação daquilo que há enquanto rede referencial de significados articulados por sentido. Tal movimento de desconstrução nos revela que estranheza, negatividade e não existencial são desdobramentos do *Nada* que somos. Assim, a noção de “culpa ontológica”, presente na obra *Ser e Tempo*, nos remete para o modo de ser culpado o qual apenas possui aquele que *pode-não*. Aquele que não pode-não não pode ser culpado. Poder-não somente pertence aquele que pode o seu poder-ser. Do mesmo modo, é válido ressaltar que a noção de culpa ontológica ou débito, na ontologia de Heidegger, está relacionada ao sentido de que devemos a nós, nós mesmos; está relacionada ao modo do como sou fundamento do *Nada* que sou e não no sentido de que temos, ou não, o “rabo preso no comércio”; de que devemos algo a alguém; de que devemos “um galo ao Asclépio”.

Retomando a noção de desconstrução presente na obra do pensador alemão, podemos dizer que a postura da quebra das *archai* empreendida por Heidegger significa quebra da noção de que há algum princípio norteador ao qual definiria o ser do *Dasein* *quididativamente*. Ao mesmo tempo, *Dasein* que não é algo presente à vista, tem em

pensado sob I só é possível se estiver contido em II” (RICHADSON, 1984, p. 8. Tradução livre). La distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II.

sua constituição ontológica um caráter de ser estranho³, algo de desterrador, um caráter desterrado que se mostra como aquilo que, vez por outra, se apresenta como modo desestabilizador do modo público do impessoal. Entretanto, o fato do *Dasein* se mostrar originariamente como um ente “desterrado” não quer dizer que ele não possua uma terra, mas que a ele, no seu movimento de desterramento, de estranhamento, não lhe falte algo, ao contrário, a ele pertence a totalidade da terra e mundo. Assim, no “combate” entre a estrangeiridade e o impessoal surge a possibilidade da crise existencial frente ao mundo.

III. *Nada* e a tonalidade afetiva fundamental (*Befindlichkeit*) da angústia

O ser-aí transcende” significa: ele é na essência de seu *formador de mundo*, e “formador” no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma vista originária (imagem), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (modelo que toma manifesto, *Vor-bild*) para todo ente manifesto, do qual o ser-aí mesmo faz, por sua vez, parte (HEIDEGGER, 2008c, p. 171. Grifo do autor).

De pronto é importante ressaltar que, com o termo transcender, Heidegger, preliminarmente, *não* se refere a uma *transcendência epistemológica*, ou, ao que tange a uma filosofia transcendental kantiana, mas no sentido de que o ser-em-um-mundo-com-os-outros, sempre se encontra numa compreensão junto a... e em virtude de. Isto é, sendo de maneira *própria* ou *imprópria* o *Dasein* é transcendência na medida em que desvela e vela uma “compreensão de si”, das coisas e dos “outros”. A transcendência, para tanto, “é afirmada no ser-aí como estar-na-verdade e na não-verdade. Esta abertura é vista na ambivalência de velamento e desvelamento” (STEIN, 2001. p. 43).

A transcendência, nesse sentido, é mais um *jogo* de ultrapassagem temporal-compreensiva pertencente intrinsecamente ao ser-no-mundo. Enquanto tal, portanto, *Dasein* é esse ente que compreende ser e, por isso, transcende mundo. Isto implica dizer que estando a transcendência intimamente ligada ao modo da compreensão de ser, também está ela ligada ao movimento *temporal-ekstático* e compreensivo do cuidado (*Sorge*). Do mesmo modo, é pelo fato do *Dasein* ser transcendente que ele pode perguntar, questionar e *transformar* sua compreensão de ser. Entretanto, é apenas porque o *Dasein* carrega consigo uma estrutura nadificadora que ele se constitui como um transcendente:

Retendo-se no nada, o ser-aí já está sempre para além do ente na totalidade. Esse estar para além do ente, nós designamos a transcendência. Se o ser-aí, no fundo de sua essência, não exercesse o ato de transcender, *o que significa agora, se ele não tivesse retido desde o princípio no nada, então ele jamais poderia assumir um comportamento em relação ao ente e, portanto, também não em relação a si mesmo. Sem a manifestabilidade originária do nada, não há nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade.* (HEIDEGGER, 2008a, p. 125. Grifo nosso).

É somente porque é constituído por uma nadidade estrutural originária que *Dasein* está sempre na transcendência e, por sua vez, ultrapassagem do ente na totalidade. O nada, entretanto, “não é nem um objeto, nem um ente em geral. O nada não ocorre nem para si

3 Em alemão o substantivo, *Heim* indica aquilo que pertence ao “lar”, isto é, aquilo que é familiar. O adjetivo, *Unheimlich*, no entanto, aponta para aquilo que não nos é familiar e, portanto, para aquilo que é a nós, estranho, ou, que provoca estranheza.

mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da manifestabilidade do ente enquanto tal para o ser-aí humano (HEIDEGGER, 2008a, p. 126).

Se por um lado, a noção de transcendência se dá na relação de ultrapassagem de mundo por meio da abertura da disposição-compreensiva do ser-no-mundo; por outro, *Dasein*, como ser-no-mundo, também está na possibilidade de um transcender expresso, este modo do transcender está ligado intimamente ao questionar, próprio da filosofia.

Num transcender expresso residem o modo de escuta própria e da decisão. Este modo da compreensão de ser é possibilitado pelo decidir antecipar-se-a-si-mesmo; pela temporalização própria. Na medida em que o *Dasein* “se relaciona com o seu poder-ser mais próprio, ele antecipa a si mesmo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 385.).

No movimento *ek-stático* do antecipar da decisão, há um conduzir o ser-no-mundo ao seu si-mesmo-próprio. Nesse sentido, a *ekstase* porvir faz do acontecimento-apropriador (*Ereignis*) um instante (*Augenblick*) singular. O filosofar da filosofia acontece nesse instante singularizador. Por ser a decisão-antecipadora o modo da reunião temporal singular, ela possibilita ao filosofar, enquanto modo fundamental do questionar, um dos modos da singularização. Na decisão encontro a “motivação fundamental para temporalização do filosofar”.

Outrossim, é na tonalidade afetiva fundamental, no encontrar-se (*Befindlichkeit*) da disposição de humor da angústia, que Heidegger verá um dos modos fundamentais de abertura para o instante (*Augenblick*) singularizador do *Dasein*, ela “coloca a presença diante de seu estar-lançado mais próprio, desvelando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar.” (HEIDEGGER, 2009a, p. 429)⁴.

A princípio, o *Dasein* impessoal não percebe que está sob este domínio, falta-lhe *transparência situativa*. Quando no modo de ser impróprio apenas repete as ordens e regras do impessoal. Sendo uma “mera coisa” entre as outras, se lança no velamento daquilo que lhe é próprio e constitutivo, isto é, sua nadidade, sua estranheza. No entanto, ao contrário de um ser dotado de uma substância, este pertencimento constitutivo e originário revela-o sua nadidade e estranheza como nada de uma determinação *quididativa*. Na preleção *O que é Metafísica* (1929) Heidegger nos mostra que uma das tonalidades afetivas fundamentais (*Befindlichkeit*) que torna manifesto essa nadidade constitutiva é a angústia:

A angústia torna manifesto o nada. [...] a angústia corta-nos a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e assim, justamente o nada nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, buscarmos romper o silêncio vazio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. [...] Na angústia, o ente em sua totalidade se torna caduco (HEIDEGGER, 2008a, p. 122).

Nesse sentido, por abalar o impessoal, a angústia se mostra como um modo da abertura e possibilidade do tempo singular, pois estremece o *todo decadente* do mundo, o todo da significância sedimentada metafisicamente. Por meio dela, *Dasein* está postado diante da abertura e oportunidade de reconquista do seu tempo próprio, e, do mesmo modo, da possibilidade de rearticulação de seu campo de sentido. Esta rearticulação se faz

⁴ Na obra: *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, Heidegger também nos mostra o tédio profundo como tonalidade afetiva fundamental daquele tempo – como também, diga-se de passagem, se apresenta ao nosso tempo. Outras tonalidades afetivas fundamentais (*Grundbefindlichkeit*) da filosofia são a angústia, espanto, melancolia, etc.

possível a partir da abertura da decisão (*Entschlossenheit*) antecipadora da “morte”. Tomado pela decisão, este existente põe-se radicalmente, não apenas seu ser que sendo está em jogo, mas a totalidade estrutural do mundo. Assim, enquanto existencial fundamental, a angústia é este “fundo” que abre o abismo que é o próprio ser-no-mundo. Este abismo é um “algo estranho”, que possibilita a rearticulação da significância do campo ou horizonte de sentido que emana do mundo. Este “abismo” que a angústia abre não promove uma perda de minha condição de ser-no-mundo, mas sim, reabre a nadidade, negatividade constitutiva do *Dasein*. Esta marca da negação, ou seja, este “nada” que nos determina é o que talvez se esconda por detrás da *diferença ontológica* entre ser e ente. No início da preleção *A essência do fundamento* Heidegger nos dá uma pequena pista:

O nada é o *não* do ente e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. Assim como ser, porém, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*). Aquele *não* nadificante do nada e este *não* nadificante da diferença não são, certamente, da mesma espécie, mas o *mesmo* no sentido daquilo que, no acontecer fenomenológico do ser do ente, se compertence (HEIDEGGER, 2008c, p. 134).

Segundo Heidegger, a *diferença ontológica*, não aponta apenas para simples diferença existencial-ontológica (ser) e existenciária-ôntica (ente). Isto é, no ser-no-mundo se esconde algo que não é simplesmente a marca óbvia dessa diferença. Entre o ser e o ente se esconde o *nada*⁵. No entanto, o nada, aqui pensado, não se refere ao vazio – enquanto negação proposicional –, mas, ao contrário, o cheio – negação existencial. Este “cheio” é o que marca a nadidade do *Dasein*; ela dá-se como caráter de negação. Esta é a marca que comporta e sustenta o *Dasein*, fazendo dele sempre um poder-ser; um *ek-sistente*; um estar sempre lançado para seu porvir. É essa nadidade constitutiva que faz com que o ser não seja ente. Isto é, a nadidade sustenta e mantém o existir humano, “uma vez que o nada ele mesmo é o que se encontra à base do movimento que liga o existir aos entes” (CASANOVA, 2017b, p. 82.).

Existir, nesse sentido, não é nada mais do que participar da dinâmica *ek-stática* enquanto ser-no-mundo. Sendo sua *ek-sistência*, *Dasein* é esse ente finito cujo fundamento é o nada. Por mais que o nada seja “de início e na maioria das vezes dissimulado em sua originalidade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 126.), é ele que constitui a nossa estranheza-ontológica⁶. Assim, ao contrário de um deus, *Dasein*, enquanto ente finito, é este que, no modo de ser da ocupação, do cuidado, pode a temporalização própria ou imprópria. Pode decidir dar conta do seu tempo finito de ser ou não; pode assumir ou não a responsabilidade que é sua; pode ou não decidir por apenas perambular pela existência “sapateando” pelo modo vulgar do tempo, do tempo da mediania cotidiana, tempo esse pensado como mera sucessão de *agoras*. Ao contrário desse modo da mediania cotidiana, estando sob o efeito da tonalidade fundamental da angústia o *Dasein* abre-se para a possibilidade do decidir-antecipativo-da-morte e, por sua vez, o modo da singularização, da reunião como totalização do todo estrutural.

5 Cf. as preleções: *O que é metafísica e A essência do fundamento*. In: Marcas do Caminho, p. 112 e 136. Do mesmo modo ver: § 71 de “Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão”, p. 452 a 469.

6 Segundo Heidegger, dissimulamos o nada “pelo fato de nos perdemos, de determinada maneira, completamente no ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos o deixamos se evadir enquanto tal e tanto mais voltamos as costas para o nada” (HEIDEGGER, 2008b, p. 126.).

Referências bibliográficas:

- CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006.
- _____. *Mundo e Historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita 2017a.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes. 1999.
- _____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes. 2012.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* (Obras Reunidas), Frankfurt, Série. Ed. Klostermann.
- _____. *Sein und Zeit*. GA 02. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1977.
- _____. *Einleitung in Die Philosophie*. GA 27. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1996.
- _____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56-57. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann
- _____. *Die Grundfrage der Philosophie*. GA 36-37. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. *Brief über den "Humanismus"*, GA 9. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. *Wegmarken*. GA 09. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1976.
- _____. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, GA 65. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009.
- _____. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ. Vozes, 2012.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Lisboa. Piaget, 1987.
- _____. *As questões fundamentais da Filosofia*. São Paulo. Ed. WMF. 2017.
- _____. *Identidade e Diferença*. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2006.
- _____. *Contribuições à Filosofia: Do acontecimento-apropriador*. Rio de Janeiro. Via Verita, 2015.
- _____. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2008.
- _____. *Tempo e Ser*. In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 2004.
- LOPARIC, Z. *Heidegger*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2004.
- MOREIRA, S. Gilvano. *Heidegger: Ser-filosofia, Poesia e Linguagem*. Beau Bassin. Ed. Novas Edições Acadêmicas, 2017.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo. Geração editorial, 2005.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: Estrutura e movimentação da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUI, 2001.
- _____. *Seis lições sobre Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 1990.
- _____. *Introdução ao pensamento de M. Heidegger*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2009.

A fenomenologia como doutrina da aparência do absoluto no pensamento do jovem Fink

Giovanni Jan Giubilato¹

Introdução

Eugen Fink se formou como frequentador assíduo tanto dos cursos de Husserl quanto de Heidegger e, conhecendo profundamente a filosofia tanto de um quanto do outro, vem sendo cada vez mais reconhecido como o proponente de uma terceira via que supera o confronto fundamental que se estabeleceu entre Husserl e Heidegger. Trabalhando diariamente como assistente e colaborador de Husserl, Fink foi a princípio encarregado de organizar e editar o famoso (e nunca finalizado) livro sobre o tempo e, portanto, incumbido de apresentar a posição final da fenomenologia husserliana em relação ao problema do tempo ao reunir os *Manuscritos de Bernau* e os chamados *Manuscritos-C* de Husserl.² Mas Fink foi imediatamente envolvido em outros projetos que tangenciavam a proposição de uma sistematização global dos vários estratos da “razão fenomenológica”, chegando a formular as bases de um *Sistema da filosofia fenomenológica* a ser desenvolvido no contexto da revisão das *Meditações Cartesianas*, que Husserl acabou deixando inteiramente a seu encargo para, finalmente, dedicar-se ao maior projeto dos últimos anos de sua vida: a concepção da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. De fato, Fink não apenas concluiu uma minuciosa revisão das cinco meditações de Husserl como ainda escreveu uma *Sexta Meditação* (FINK, 1988a; 1988b) que serviria de crítica metodológica às outras cinco – a chamada “doutrina do método transcendental” ou “fenomenologia da fenomenologia”. Esse cenário de total envolvimento e de uma contribuição diária e visceral com o “pai da fenomenologia”, aliado ao interesse e profundo conhecimento que nutria ainda pelo pensamento de Heidegger, faz de Fink o ponto de convergência privilegiado a partir do qual podemos articular e recolocar em diálogo as monumentais filosofias de Husserl e Heidegger e, ademais, vislumbrar uma terceira via inteiramente original, proposta por Eugen Fink. Assim, com as considerações a seguir, não pretendemos interpelar as relações entre Fink e Husserl ou Fink e Heidegger mas, ao contrário, problematizar e destacar a particularidade específica da filosofia do jovem Fink, cuja riqueza e complexidade é ainda pouco conhecida no Brasil. Dentro da muito diversificada “galáxia fenomenológica”, a posição de Fink representa uma concepção absolutamente singular e inovativa, desenvolvida

1 Post-Doc PNP/CAPES, Universidade Estadual de Londrina (UEL).

2 No seu último e imponente estudo sobre a colaboração entre Husserl e Fink nos anos 1926-1938, Bruzina (2004) faz menção ao testemunho do Prof. Von Herrmann segundo o qual o manuscrito original, resultado deste trabalho conjunto sobre a temática da temporalidade, ainda existia em 1970. Muitas anotações privadas de Fink fazem referência explícita a ele; todavia esse material nunca pôde ser encontrado entre os documentos conservados no Arquivo Fink. Especula-se que ele tenha sido destruído pelo próprio Fink, juntamente aos esboços relativos à continuação de sua tese de doutorado: *Presentificação e imagem, Parte II*.

com independência já a partir de 1926 através de uma profunda confrontação não só com as posições de seus dois mestres, mas também com a influência direta de Kant, Hegel e Nietzsche. Tal concepção filosófica bem pode ser caracterizada como uma “fenomenologia do absoluto” ou melhor, como “*doutrina da aparência do absoluto*” (FINK, 2008, p. 302). No intuito de melhor apresentá-la, elucidaremos primeiramente os elementos fundamentais da radicalização *meôntica* (FINK, 2008, p. 306) operada na fenomenologia e, em seguida, antes de chegar às conclusões, mostraremos o movimento dialético que Fink estabelece entre os conceitos que a compõem.

Elementos de uma fenomenologia meôntica

O mundo e o absoluto são os pontos de convergência inter-relacionados do pensamento fenomenológico de Eugen Fink em sua primeira fase. Entre eles se situa a filosofia cujo centro operativo é, notoriamente, a *redução fenomenológica* – pelo menos no que se refere à concepção husserliana a partir dos anos de 1910. A ‘redução’ desempenha então uma “função mediadora” central uma vez situada no centro da relação mútua de absoluto e mundo. A relação bidirecional que Fink estabelece, através da redução e do espaço transcendental por ela aberto, entre absoluto e mundo, ou entre aquilo que ele chama de “origem constituinte” por um lado, e “mundo constituído”, por outro, é designada como *liberdade*. Para fazer uma comparação a partir dos termos husserlianos, poderíamos dizer que a “liberdade”, para Husserl, diz respeito à correlação entre o âmbito transcendental e o âmbito mundano. Nisso se evidencia a vigência imperativa da dicotomia transcendental/mundano, tão profundamente determinante em sua fenomenologia. Para Fink, não obstante, a liberdade não é mais interpretada horizontalmente mas verticalmente, de acordo com o eixo do processo de constituição que segue a linha vertical “absoluto – mundo” (chamada também de “mundanização”). Este conceito de liberdade refere-se então, por um lado, à relação do absoluto com o mundo, que Fink chama também de “queda do mundo” ou “queda *no mundo*” (*Weltsturz*). Liberdade, portanto, significa liberdade *do* absoluto, uma liberdade absoluta, referida ao absoluto, que se afasta e se aliena de si mesmo, que sai de si mesmo, que se entrega e se mostra apenas enquanto aparência, que entra no “ser” a partir do seu “não-ser” originário. Como podemos ler em algumas anotações privadas de Fink, “o Absoluto é apenas enquanto sua manifestação. Não há primeiramente o Absoluto e só então ele se manifesta (ou constitui o mundo), mas ele é na medida em que se manifesta. Assim, “constituição” significa, em última instância, a manifestação ou a aparência do Absoluto” (Fink, 2008, p. 302). Este movimento que vai do absoluto ao mundo corresponde, em termos husserlianos, ao movimento da constituição e do processo constitutivo, constituição esta agora transferida “à dimensão da individuação” (FINK, 1988a. 183), a qual se origina portanto de um “não-ser” (o *Ab-soluto* pensado como *solutum ab esse*) e que, por fim, entrega-se essencialmente e necessariamente ao ser, e assim o constitui.

Num segundo sentido, “liberdade” diz respeito àquele movimento de transcender o mundo, ao evento de libertação humana que acontece *na e com* a filosofia. A “investigação regressiva” (*Rückfrage*) da fenomenologia seria, em última análise e para além dos limites da fenomenologia genética – a qual deve “ficar encalhada nos penhascos, nos problemas-limite da análise regressiva” (FINK, 1988a, p. 7) –, uma ascensão, uma superação da mundaneidade na direção de um princípio absoluto. Sabe-se que esse movimento de ascensão de uma atitude “natural” para uma “transcendental” se realiza com a redução. A ideia do filosofar como “ascensão da liberdade” e “elevação do ser humano” (FINK,

2006, p. 57) está em correspondência direta com a preponderância da temática pedagógica característica da segunda fase da vida filosófica de Fink. Depois da Segunda Guerra Mundial, com a obtenção de uma cátedra na Universidade de Freiburg, a educação como fenômeno fundamental da vida humana passa a ocupar o centro de sua filosofia, considerada essencialmente como *paideia*, como *Lebenslehre* da existência humana.

Uma vez que Fink (e, em certa medida, também Husserl) está convencido de que essa estrutura, aqui só brevemente indicada, corresponde à “configuração última”, à apresentação final do pensamento fenomenológico e do seu “idealismo constitutivo”, e de que mesmo uma reinterpretação/radicalização da fenomenologia de Husserl ainda se enquadra num escopo mais amplo do que se pode entender por “fenomenologia” – e isso no sentido mais autêntico do termo justamente por corresponder ao intento mais profundo do projeto husserliano – ele denominou sua concepção (peculiar) da fenomenologia, compreendida como doutrina da liberdade, de “fenomenologia meôntica”. Nela concretizar-se-ia aquele “verdadeiro despertar” (ἀληθινή ἐγρήγορσις), tomado da metafísica plotiniana do Uno, que pode romper com a “disposição habitual” (GIUBILATO, 2017, p. 215) da vida humana na sua atitude natural e produzir o primeiro movimento filosófico enquanto “superação da ingenuidade” (FINK, 1976, p. 104).

O termo “meôntica”, que Fink emprega para definir a sua própria filosofia nos anos da sua colaboração com Husserl, não aparece em nenhum dos escritos publicados na época, mas se encontra, em grande maioria, apenas nos volumes de suas anotações particulares. Daí a grande importância, para a atual pesquisa filosófica, dos volumes até agora publicados da “oficina fenomenológica” (*phänomenologische Werkstatt*), editados pelo Prof. Bruzina, e que recolhem o imenso *Nachlass* das anotações particulares de Fink dos anos anteriores à guerra (1927-1940). Vejo boas razões para supor que os próximos dois volumes dessa série, ainda inéditos, confirmarão minha interpretação e poderão enriquecê-la com novos elementos.

A profunda razão de tão extenso silêncio a respeito do projeto ‘meôntico’, silêncio este que perdurou até a publicação dos materiais inéditos do jovem Fink, pode ser encontrada no fato de que “a ideia da meôntica se opõe ao caráter dominante da fenomenologia husserliana em sua totalidade, [caráter este] segundo o qual todos os [objetos] tematizados devem ser substanciados em evidências vívidas” (BRUZINA, 2006, p. 196). De fato, o pensamento de Fink exigia um novo método, ou um complemento metodológico para a fenomenologia que, ao encontrar os limites genéticos da dimensão das evidências, receberia “aí o impulso motivador” para um ulterior “desenho construtivo”, necessário para pensar os “horizontes externos da doação redutiva” (FINK, 1988a, 8). Em sua famosa *VI Meditação Cartesiana*, Fink vincula expressamente esse processo (não mais regressivo, mas construtivo) à dialética transcendental de Kant, que assume a função de modelo especulativo para abordar fenomenologicamente a “não-doação” das estruturas de totalidade transcendentais.

Por fim, a filosofia meôntica – o fazer filosofia – chega a coincidir com a atividade de transcender o mundo, com o movimento de libertação que prepara a ascensão ao absoluto. Ela mesma é esse movimento. Acima de tudo, no entanto, “meôntica” significa uma “exibição do objeto da filosofia fenomenológica”, a qual tem, como seu tema de pesquisa privilegiado, justamente “o devir constitutivo do mundo”, ou “o drama da constituição do mundo” (FINK, 1988a, p. 125). Portanto, não só a fenomenologia se configura como

teoria transcendental da “atitude natural” – a qual deve ser considerada como elemento transcendental e não simplesmente como dogmatismo da razão – mas também “querer definir a fenomenologia sempre e simplesmente como descritiva” resulta num “absurdo equívoco da sua viva intenção filosófica” (FINK, 2008, p. 172). Consequentemente, Fink define a fenomeno-logia como *logos* do fenômeno originário que, segundo sua concepção, é o aparecer do Absoluto através do processo constitutivo (meôntico) da “queda do mundo”, cujo “fim” ou “resultado constitutivo” é o mundo. Nesse sentido, o ser é pensado enquanto algo que “tem vindo a ser”, que veio-a-ser (*Gewordenes*) (FINK, 2008, p. 168), ou seja como finalização de um devir constitutivo que, propriamente, não é, mas que “produz” o ser.

O Absoluto e o mundo

Passamos agora a determinar, com mais detalhes, a estrutura e os elementos básicos que se articulam na meôntica finkiana como “teoria do aparecer do Absoluto”. A respeito do primeiro movimento, que vai do absoluto até o mundo, é justo perguntar: o que é o absoluto? Em uma nota de Fink sobre a posição do mestre Husserl podemos ler:

Husserl insinua a natureza meôntica da subjetividade absoluta, todavia sem levá-la radicalmente às últimas consequências e sem reconhecer todas as implicações de uma filosofia meôntica, uma vez que apreendeu a natureza meôntica apenas em formas periféricas. Mas a sua expressão de ‘pré-existente’ [referida à subjetividade absoluta] indica, por fim, a natureza meôntica, muito embora persista aí ainda um esquema ôntico de apreensão no termo ‘pré-ente’. Portanto, nós dizemos terminologicamente: ‘me-ôntico’ (FINK, 2008, p. 277)

Este μῆ-ὄν que, na concepção husserliana, é chamado ainda de “pre-ser” é, para Fink, considerado mais radicalmente como o próprio “não-ser”, configura o âmbito do que é “desprendido, eximido ou também liberado do ser”, ou, em latim: “*solutum ab esse*” (FINK, 2006, p. 321). A anterioridade do não-ser em relação ao ser é τῆ φύσει e não πρὸς ἡμᾶς”, ou seja, é de ordem ontológica e não simplesmente uma questão de teoria do conhecimento. Aquilo que é desprendido (*solutum*) do ser (*ab esse*) é justamente o Ab-soluto. Com uma escolha terminológica que pretende reduzir a distância em relação a Husserl, Fink o chama também de “vida absoluta constituinte” (FINK, 1966, p. 15), ou “a profundidade da vida que se encontra antes de toda individuação” (FINK, 1988a, p. 183).

Assistimos aqui também a uma retomada do conceito de espírito, já utilizado por Husserl nas preleções universitárias de 1919, por exemplo, intituladas *Natureza e Espírito* (HUSSERL, 2002), mas sobretudo no segundo livro das *Ideias*, dedicado às investigações sobre a teoria da constituição (HUSSERL, 1991).³ Já no caso de Fink, o conceito de “espírito” aparece sobretudo nas notas dos anos de 1930. Em seu “esboço sistemático da filosofia”, ele organiza o sistema fenomenológico de acordo com o assunto de seus elementos da forma seguinte: “a fenomenologia tem como tema a consciência; a cosmologia, a existência; a meôntica, o espírito” (FINK, 2008, p. 141). Essa *meôntica do espírito* seria, portanto, o fundamento que contém em si as outras duas etapas, estendendo-se entre a vida mundana e o espírito absoluto. Ela é, ao mesmo tempo, uma “espiritualização da vida e uma vitalização do espírito” (FINK, 2008, p. 182).

3 A esse respeito, notamos que Husserl conclui suas reflexões sobre a constituição do nível espiritual, considerado como o mais elevado, situado além do mundo material e do mundo do vivente, com uma nota versando justamente sobre a “primazia ontológica do mundo espiritual sobre o natural”, o que só faz evidenciar sua posição idealista.

É interessante considerar a observação de Fink segundo a qual “já com Nietzsche se desenvolveu um conceito vital do espírito” (FINK, 2008, p. 318). De fato, ao ler atentamente os documentos daqueles anos, vemos como Fink busca incessantemente desenvolver um tal conceito “vital” de espírito, especialmente através de uma primeira e notável inclusão de Nietzsche na fenomenologia, mas igualmente através do conceito de “jogo” e de um confronto com a filosofia da vida (Dilthey). Finalmente, em um outro fragmento, Fink caracteriza sua própria posição da seguinte forma: “não a imanência do espírito na vida, mas a imanência da vida no espírito” (FINK, 2008, p. 223).

Na famosa *VI Meditação Cartesiana* podemos encontrar uma caracterização ulterior do Absoluto que permanece de certa forma escondida ou oculta, provavelmente devido às implicações neoplatônicas em nada afeitas ao rigor científico do Husserl. Nesse texto, escrito para Husserl e para integrar as cinco *Meditações* já existentes, o Absoluto é entendido enquanto “o um” (FINK, 1988a, p. 160). Aqui seria necessário poder retomar e refazer o caminho transcendental das cinco meditações de Husserl para mostrar, coerentemente, como este chega a postular, na última delas, a famosa intersubjetividade transcendental, a comunidade das mônadas. Mas o ponto que aqui nos interessa é que, de acordo com Fink, este nível último de intersubjetividade monádica poderia ser, no limite, reduzido a uma “única e primeira vida transcendental originária”. A questão que se põe para Fink é, portanto, a seguinte: “se o Absoluto [é] em si pluralista e sujeito a uma individuação; ou se todas as divisões são de fato auto-articulações dentro dele, então ele mesmo só pode ser finalmente concebido sob a ideia do ‘Um’” (FINK, 1988a, p. 160).⁴ Evidentemente a pergunta é retórica, e ele tenderá, diferentemente de Husserl, à segunda opção.

No contexto dessa teoria da “manifestação do Absoluto”, o mundo nada mais é que “o resultado constitutivo” dessa manifestação, ou seja, daquele “drama” pelo qual o Absoluto sai de si mesmo. Leiamos o trecho mais significativo a esse respeito, no qual a concepção do mundo (*kosmos*) se enuncia na sua relação constitutiva (e dialética) com a origem absoluta:

O mundo como unidade total do ente real, aberto ilimitadamente no espaço e no tempo, com toda a imensidão da natureza que o preenche, com todos os planetas, as vias lácteas e os sistemas solares; com a multiplicidade do ente como pedra, planta, animal e homem; como o solo e o habitat das culturas humanas, do seu surgimento e declínio no curso da história; como o local das últimas decisões éticas e religiosas; o mundo nesta diversidade de sua existência; em uma palavra: o ser – é apenas um momento do Absoluto (FINK, 1988a, p. 159)

Por causa disso, a totalidade do mundo é apenas uma totalidade “relativa”, ou seja, sempre relativa ao Absoluto. A importância do tema da totalidade, ligado ao conceito de redução e à revolução do modo de pensar que ela produz justamente em relação ao conceito de totalidade, mostra-nos como Fink, naquela época, estava trabalhando sobre uma extensa transformação e reinterpretação da conceitualidade husserliana. E, dado

4 É exatamente essa a tese que Zahavi (1994) considera como uma interpretação errônea das verdadeiras intenções de Husserl e, conseqüentemente, a refuta principalmente por duas razões: (1) pela falta de apoio textual e, mais importante ainda, (2) pela (suposta) grave contradição com o pensamento de Husserl e, em particular, com a sua ênfase na importância constitutiva da transcendência do Outro. Esta segunda refutação me parece descabida pelo simples fato de não ser senão um apelo à *auctoritas* da doutrina husserliana (em evidente contradição com o sistema aberto da ideia da fenomenologia), sobre a base textual dos numerosos trabalhos, realizados conjuntamente entre Fink e Husserl, para repensar e superar los limites da teoria husserliana da empatia. Da primeira objeção tratei mais detalhadamente em GIUBILATO, 2018.

que esta última se desdobra em oposição transcendental à “atitude natural” há, em Fink, correspondentemente, uma tendência a pensar o mundo como “atitude natural”, ou melhor, a estender ao mundo o conceito de “atitude natural”. Com efeito, Fink entende o termo de maneira muito diferente de Husserl. Para Fink, a “atitude natural” não significa uma atitude meramente não científica e que, desde o ponto de vista filosófico-transcendental, deveria ser não apenas superada, mas sumariamente rejeitada. Na verdade, a “atitude natural” é um tema constante da analítica constitutiva fenomenológica: ela expressa o “aonde” do constituído, o lugar e estágio final do processo de constituição. É na atitude natural que o mundo aparece como constituído. Assim, se a “atitude natural” nada mais é que a “atitude final” ou “externa” de um Absoluto que já (sempre) se constituiu e já se individuou no mundo, a própria fenomenologia seria “nada mais do que a explicação teórica transcendental da totalidade e da constituição da ‘atitude natural’” (FINK, 2008, p. 135), na sua gênese e nas suas estruturas fundamentais.

Com essa redefinição do conceito de “atitude natural” em relação à dimensão da individuação, vem à tona certamente uma diferença significativa e marcante em relação a Husserl, a qual fica ainda mais evidente quando Fink descreve o mundo e a atitude natural como “o Absoluto alienado” (*entfremdet*) ou quando, ainda com formulações hegelianas, o define como “a consciência infeliz” (FINK, 2008, p. 44). Mas é sobretudo *contra* Heidegger de *Ser e Tempo* que Fink argumenta, em particular, que o mundo não é fundamentalmente um conceito ontológico mas, na verdade, um conceito “meôntico”, ou seja: “o *aonde* (*Wohin*) da queda no mundo do Absoluto” (FINK, 2006, p. 285). Em outras palavras, o conceito meôntico de “mundo” articula-o como etapa final, teleologicamente necessária e objetiva (*das Wohin*) daquela “queda” que é o processo da constituição husserliano e que Fink, conseqüentemente, chama também de *mundanização* (*Verweltlichung*).

Este é exatamente um dos argumentos mais importantes da integração, feita pelo Fink, das posições de Husserl e Heidegger. Embora a “restrição da ideia do ser à esfera da finitude” seja “um mérito indiscutível de Heidegger” (FINK, 2008, p. 148), a filosofia não pode estacar na análise das estruturas ontológicas dessa mesma finitude (*Dasein*). Se o Absoluto é o verdadeiro tema da fenomeno-logia como *logos* do fenômeno originário, ou seja, do aparecer do Absoluto “no” mundo ou “enquanto” mundo, então não é possível pensar este último simplesmente como ser e assim desenvolver uma ontologia (fundamental) a seu respeito. O mundo deve ser pensado na sua relação constitutiva essencial com o Absoluto e como resultado dialético de um processo de mundanização do Absoluto. Mas se isso é o conceito meôntico de mundo, então o idealismo ontológico de Heidegger em *Ser e Tempo*, o qual pensa o mundo como um existencial, seria não só uma *contradictio in adjecto*, mas também uma perigosa subjetivação do mundo no terreno da atitude natural que não consegue ver o mundo como parte e resultado da dialética constitutiva que o liga ao Absoluto.

Conclusões

Podemos dizer que a fenomenologia de Husserl, enquanto sistema infinito de pensamento, é considerada por Fink como essencialmente “aberta” para várias interpretações ou possibilidades de desenvolvimento. Semelhante dinamicidade conceitual do pensamento fenomenológico é testemunhada, atualmente, pela vitalidade da fenomenologia contemporânea e pela sua capacidade de entrar em contato com outras áreas da filosofia, com outras áreas do saber humano e também com as ciências – pensemos, por exemplo, na

neuro-fenomenologia, na psiquiatria e na psicologia fenomenológicas, na sociologia, etc. Apesar desta capacidade da fenomenologia de entrar em contato com outras disciplinas, produzindo novas formas de saber e transformando a si mesma durante esse processo de diálogo interdisciplinar, ela é caracterizada por um elemento particular e único. A filosofia existe, para Fink, apenas por mérito do ímpeto de liberdade que nos habita, uma vez que a motivação para a redução – o centro operativo de toda fenomenologia transcendental – jaz única e exclusivamente na “vontade de liberdade” (*Wille zur Freiheit*).

Essa liberdade não é, todavia, compreendida em termos da liberdade de um poder fazer ou de permitir (*Tun- oder Lassen-Können*) mas, antes, como a libertação (*Befreiung*) da existência humana. Dito de outro modo, a liberdade é o que faz estremecer a configuração habitual e a relação de confiança pautada na regularidade do ambiente que nos circunscreve e acolhe. Justamente por isso, ela é o estremecimento que nos introduz ao impulso de libertação plantando no seio do aprisionamento humano na habitualidade mundana. Com base no seu conceito meôntico de mundo, Fink consegue interpretar a “atitude natural” husserliana e o “estar-no-mundo” heideggeriano – embora conservando suas diferenças e especificidades – como um atordoamento diante das coisas que caracteriza de modo fundamental o viver do humano em meio aos entes intramundanos. Ele se refere aqui às estruturas da vida “que não ocorrem somente na relação teórica com o mundo, mas que dominam toda a vida mundana”. A orientação ou atitude natural no mundo configura, portanto, um acanhamento (*Befangtheit*) essencial: “Um acanhamento é um estar encerrado em um domínio limitado do aberto sem que seu caráter limítrofe seja reconhecido” (FINK, 1976, p. 107). A filosofia é então compreendida como um primeiro abalo do terreno mundano habitual da vida, como um libertar-se estremecedor na direção de uma *outra* liberdade, concebida como o início verdadeiro e absoluto do conhecer.

No contexto das múltiplas reinterpretações e reformulações do pensamento fenomenológico, em particular husserliano, a importância da concepção própria de Fink reside justamente na força pedagógica e libertadora que ele designa à filosofia. A famosa formulação de Schelling (contida no ensaio *Sobre o Eu Como Princípio da Filosofia ou sobre o Incondicionado no Saber Humano*) segundo a qual a liberdade seria o “início e o fim de toda filosofia” (SCHELLING, 1907, p. 29) resume com grande pertinência o nexos essencial que liberdade e redução adquirem no contexto da fenomenologia finkiana do aparecer do Absoluto.

Referências bibliográficas:

BRUZINA, Ronald. Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik, In: BÖHMER, Anselm (ed.). *Eugen Fink: Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 193-219.

_____. *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*. New Haven/London: Yale University Press, 2004.

FINK, Eugen. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Karl Alber, 1976.

_____. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 1*. Dordrecht: Kluwer, 1988a.

_____. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*. Dordrecht: Kluwer, 1988b.

_____. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3.1*. Freiburg: Karl Alber, 2006.

_____. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3.2*. Freiburg: Karl Alber, 2008.

GIUBILATO, Giovanni Jan. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Bautz, 2017.

_____. Beyond the Genesis, toward the Absolute. *Revista Horizon*, vol. 7, n. 1, p. 203-222, 2018.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm. *Werke. Band 1*. Leipzig: Eckardt, 1907

ZAHAVI, Dan. The Self-Pluralisation of the Primal Life. A Problem in Fink's Husserl-Interpretation. *Revista Recherches Husserliennes*, vol 2, n.1. p. 3-18, 1994.

Memória e representação do passado em Paul Ricoeur

Ivanhoé Albuquerque Leal¹

Introdução

Analisaremos a concepção de memória em Paul Ricoeur circunscrita nos pressupostos de uma correlação fundamental entre representação do passado e escrita da história. Emerge desta perspectiva os lineamentos argumentativos da obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000)², elaborados em três partes: a memória enquanto tal, vista como matriz da história; as operações de reconstrução do passado, realizadas desde a interpretação e a explicação dos testemunhos e dos arquivos até as modalidades narrativas e retóricas empregadas na construção da escrita histórica; e o esquecimento enquanto fragilidade da condição dos seres históricos. Deste conjunto, tomaremos como ponto de apoio para nossa análise a consideração do próprio Ricoeur concernente ao problema que diz respeito à expectativa do leitor frente ao texto histórico, que o autor propõe como uma narração verdadeira e não uma ficção. O que é posto então, a partir desse problema, é a indagação sobre “como e até que ponto este pacto entre autor e leitor poderá ser honrado pela escritura da história” (RICOEUR, 2000, p.1). Na realidade, essa questão, segundo Ricoeur, não começa com a história, mas com a experiência da memória, que traz em si seu controverso, o esquecimento, visto que ter memória é não esquecer.

Quando normalmente falamos de memória, temos em mente que “o vínculo original da consciência com o passado reside na memória” (RICOEUR, 2007, p.107-108) e esse passado é o meu passado, são as minhas lembranças. Através dessas lembranças esse elo com o passado traduz a característica temporal da própria memória, ou seja, constatamos a passagem do tempo. Em se tratando de memória e lembranças, cabe destacar que a memória está no singular, isto é, consiste na capacidade específica de lembrar, assim como temos capacidade para imaginar, perceber, intuir, raciocinar. No caso da lembrança, ela está no plural: as lembranças. Verifica-se que a habilidade de recordar é uma questão antiga, tratada desde a tradição grega. O que lembramos das ocorrências passadas nos surgem como imagens, representações dos rastros, das marcas inscritas pelo sinete na cera, como exemplifica à metáfora platônica.

1 Universidade Federal do Ceará

2 O diálogo construído pela fenomenologia hermenêutica de Ricoeur com a teoria da história sedimenta a personalidade própria de sua obra. Na fase inaugural do seu pensamento, particularmente em *Histoire et vérité* (1955), as dificuldades em estabelecer a veracidade do conhecimento histórico a partir da subjetividade do historiador já constituem um dos temas centrais. No processo evolutivo de sua reflexão e no desenvolvimento da trilogia *Temps et récit* (1983, 84, 85), a escrita histórica será a chave essencial para elaborar uma proposição de sentido frente às aporias da nossa experiência temporal. Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO), abreviação usual do título em francês, as habilidades do ato narrativo se apoiam na capacidade primordial de recordar-se, da qual a escritura da história tanto se enriquece quanto instrui esta mesma matriz mnemônica.

Segundo Ricoeur, a noção de imagem é considerada desde a tradição grega como a possibilidade do erro, como o não ser implicado no ser verdadeiro. A imagem no modo de representação de algo ausente traz consigo a desconfiança permanente que se associa à problemática da impressão, das marcas, ilustradas pela metáfora do bloco de cera tematizada por Platão no Teeteto. O erro se manifestaria como o não assentamento entre o algo, o objeto, e sua presença presente em imagem, uma presença ausente. Isto é acentuado pelo possível apagamento das impressões ou pelo fato de alguém seguir as pegadas erradas. Se insere, desde o início, observa Ricoeur, a problemática do esquecimento e da memória “como apagamento dos rastros e como a falta de ajustamento da imagem presente à impressão deixada na cera” (RICOEUR, 2007, p.27).

As lembranças enquanto imagens colocam um problema complexo, pois há imagens que são cópias e há imagens que são fabricadas. A complicação advém de um componente da capacidade de recordar: a imaginação. Até que ponto a imagem presente representa a marca originária de modo verdadeiro. Temos aqui um enigma de uma ‘presença de algo ausente’. Ricoeur destaca também que a tradição aristotélica põe em relevo um aspecto essencial: o caráter de anterioridade, pois há um antes e um depois. Podemos dizer que há um traço constitutivo da memória, a sua dimensão temporal. “A memória é do passado”, afirma Aristóteles (Cf. RICOEUR, 2007, p.35).

Temos assim o problema da representação do passado marcado tanto pelo enigma de uma presença ausente quanto pelo caráter de anterioridade. Sublinhamos ainda um aspecto fundamental do ato de recordar. Segundo Ricoeur, tal ato significa tanto ter uma recordação, no sentido de que uma lembrança vem à mente como afecção, quanto significa pôr-se à procura de uma recordação, portanto como uma ação³ (RICOEUR, 2007, p.40-60). O ponto que examinaremos trata deste aspecto pragmático da memória, isto é, o buscar, o procurar a recordação, momento em que se insere os usos e os abusos da memória. Esta delimitação temática comporta três seções: a memória impedida, manipulada e obrigada, abordados na primeira parte da obra, em que Ricoeur articula uma fenomenologia da memória⁴, a qual, na terceira parte, é retomada nos desdobramentos intrínsecos com o esquecimento da recordação.

I. Exercício da memória

Destes três itens, o primeiro, a memória impedida, diz respeito a uma abordagem “francamente patológica, que põe em jogo categorias clínicas e, eventualmente, terapêuticas, emprestadas principalmente da psicanálise” (RICOEUR, 2007, p.83). Destacam-se desse campo noções tais como tristeza, melancolia, recalque, obsessão, trabalho de luto e principalmente, trabalho de memória. São categorias que, no seu conjunto, tentam discernir

3 A distinção entre lembrança afecção, que aparece de modo imediato, e recordação, que requer busca, investigação, faz parte de antigos questionamentos: “De que nos lembramos então? Da afecção ou da coisa de que dela procede? (Aristóteles, apud Ricoeur, 2007, p.36). Com o propósito de dar “eco moderno” aos textos antigos, e dirimir a polissemia envolta no termo lembrança, a análise ricoeuriana estende essa distinção aos vários pares de conceitos, tais como memória hábito, incorporada no presente e, memória lembrança, não aderente ao presente; recorrendo aqui a Bergson, 1963. Lembrança primária e secundária em Husserl, 1964. A lembrança como ato de indicar, reviver e reconhecer, conforme Casey, 1987.

4 Diante dos pressupostos que sustentam MHO e os entrelaçamentos entre as três partes da obra, a delimitação que propomos aqui não deixa de ser um recorte redutor do conteúdo temático, principalmente se levarmos em conta os argumentos de Rouso, que indicam um verdadeiro renascimento do conceito de memória apresentado nessa obra de Ricoeur (Cf. ROUSSO, 2013, p. 31-46). No entanto, nos valemos de uma metáfora utilizada pelo próprio Ricoeur, a qual descreve o texto como um relevo de múltiplos caminhos, com muitos objetos de discussão, os quais possibilitam diversas abordagens (Cf. RICOEUR, 1986, p.201).

a superação das falhas, das perdas, dos traumas do paciente, do analisado. Na seção 1, *Nível patológico-terapêutico: a memória impedida*, um dos pontos essenciais da análise de Ricoeur concerne às dificuldades em aplicar as categorias forjadas no debate psicanalítico à memória coletiva ou, dito de outro modo, como tratar as alterações individuais e coletivas “devidas ao uso, à prática da memória” (Cf. RICOEUR, 2007, p.83). Segundo Ricoeur, o que cabe atenção acerca da interpretação das lembranças traumáticas é a substituição da lembrança pelo duplo fenômeno da compulsão de repetição e da resistência. O trabalho de rememoração se apresenta como contraponto às repetições que ocorrem ‘sob o manto da transferência’. Acrescenta-se à noção de trabalho de rememoração a de trabalho luto enquanto reação à perda “de uma pessoa amada ou de uma abstração erigida em substituto dessa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal, etc.” (FREUD, apud RICOEUR, 2007, p.85) Neste quadro, se verifica a memória ferida, que procura a cura.

Na correlação com a memória, o esquecimento consiste na sua “inquietante ameaça” (RICOEUR, 2007, p.423) como dano, fraqueza, lacuna à confiabilidade da memória. Imbricado ao plano patológico da memória (Cf. RICOEUR, 2007, p.83-93), o esquecimento enquanto fragilidade da memória é posto como rastro cerebral, como rastro cortical (Cf. RICOEUR, 2007, p.428-435) estudado pelas neurociências e descrito e classificado como susceptível de disfunções promotoras de possível apagamento definitivo, nominados de rastro mnésico nessa área de investigação. Deste patamar de análise, guardaremos em mente o registro de que além dos rastros mnésicos, que conhecemos cientificamente, objetivamente, há rastros subjetivos, existenciais, dotados da persistência de impressões originárias, efetivas como acontecimento que nos marcou, nos afetou: “(...) o próprio das afecções é sobreviver, persistir, permanecer, durar, conservando a marca da ausência e da distância” (RICOEUR, 2007, p.436). Isto é, frente ao desgaste da memória vinculada ao envelhecimento e à aproximação da morte, há revivescência das imagens através do reconhecimento das inscrições-afecções.

No que se refere à memória manipulada, em termos de usos e de abusos no exercício da memória, não se fala mais de memória ferida, mas principalmente, de memória instrumentalizada. Cabe aqui destacar o aspecto coletivo da memória para com isso poder reencontrar, neste nível, o equivalente das situações patológicas de que trata a psicanálise (Cf. RICOEUR, 2007, p.92). Segundo Ricoeur, já que a memória se dá no âmbito individual e coletivo, esta constituição bipolar “justifica estender a análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva” (Cf. RICOEUR, 2007, p.92) pois, a noção de objeto perdido é passível de ser aplicada às ‘perdas’, “que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substância de um Estado” (RICOEUR, 2007, p.92).

As grandes celebrações fúnebres evidenciam a expressão privada e pública dos comportamentos de luto.

As condutas de luto, por se desenvolverem a partir da aflição até a completa reconciliação com o objeto perdido, são logo ilustradas pelas grandes celebrações funerárias em torno das quais um povo inteiro se reúne. Nesse aspecto, pode-se dizer que os comportamentos de luto constituem um exemplo privilegiado de relações cruzadas entre a expressão privada e a expressão pública (RICOEUR, 2007, p.92).

Porém, a transposição de categorias patológicas para o plano histórico ganha maior discernimento quando essas categorias são consideradas na relação fundamental

da história com a violência. Concepção de violência formando correlação com a de poder e a de autoridade advindas do pensamento de Arendt. (Cf. RICOEUR, 1991, p.13-158). As celebrações de acontecimentos ditos fundadores, são na sua essência, “atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário” (Cf. RICOEUR, 2007, p.92).

Hobbes não estava errado ao afirmar que a filosofia política nasce de uma situação originária na qual o temor da morte violenta impele o homem do ‘estado de natureza’ aos vínculos de um pacto contratual que garantirá inicialmente sua segurança; de resto, não existe nenhuma comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação que se possa comparar sem hesitação à guerra. (RICOEUR, 2007, p.92)

Os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhações para outros. Desse modo, “se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem cura” (RICOEUR, 2007, p.95). Na experiência histórica, “*excesso* de memória aqui, *insuficiência* de memória ali, se deixam reinterpretar dentro de categorias tais como as de resistência, de compulsão de repetição e, finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração” (RICOEUR, 2007, p.92). (Grifos do autor). Esse trabalho, de rememoração e de luto, ocupa uma posição estratégica na reflexão sobre as falhas da memória. Segundo Ricoeur, os abusos de memória podem aparecer como desvios perversos desse trabalho (Cf. RICOEUR, 2007, p. 93).

II. Critério de identidade e memória

Os desvios de que fala Ricoeur têm a ver com a memória enquanto critério de identidade. Vejamos então do que se trata, tendo como referência o exame de Ricoeur da concepção lockeana de memória, postulada enquanto ‘olhar interior’. A consciência para Locke, segundo Ricoeur, se articula com as noções de si e de identidade. Ter consciência de si implica em um ato da mente dobrado reflexivamente sobre a sua própria interioridade. Ato de consciência que constitui a identidade de si é um ato que compara a diversidade e a diferença de suas percepções e de suas operações internas com intuito de estabelecer o que faz com que esta consciência seja “a mesma que ela mesma e não um outra” (RICOEUR, 2007, p.114). Em oposição a diversidade e a diferença, a identidade de si funda um saber que é essa própria consciência. Essa identidade de si, chamada de identidade pessoal, é temporal, visto que ela “estende-se tão longe que essa consciência consegue alcançar retrospectivamente toda ação ou pensamento passado” (RICOEUR, 2007, p.115). É o mesmo si agora que executa essa ação, é aquele que, no presente, reflete sobre sua própria consciência. Identidade pessoal é uma identidade temporal. Desse modo podemos dizer que a “identidade permanece uma relação de comparação, que exclui a diversidade e, se põe enquanto diversidade percorrida e retida de lugares e de momentos, dos quais a memória forma o conjunto” (RICOEUR, 2007, p.116). A consciência de si e a memória são uma única e mesma coisa, isto é, significa dizer que a identidade pessoal equivale à memória como resultado desse ato de comparação. Em suma, enfatiza Ricoeur, a memória mobilizada a serviço da busca, da demanda, da reivindicação de identidade se torna o critério de identidade e esse critério reflete uma instabilidade no presumido, no alegado, no pretense da identidade. Há uma fragilidade das respostas dadas ao que se proclama ser o mesmo, o si, o idêntico.

De modo breve, conforme Ricoeur, a primeira causa da fragilidade da identidade consiste na difícil relação com o tempo, que nos remete ao complexo jogo de deslocamento

da flexibilidade, própria da manutenção de si, à rigidez inflexível de um caráter (RICOEUR, 2007, p.94). A segunda causa, diz respeito aos golpes da alteridade mal tolerada, que fazem da relação do mesmo com o outro mudar da acolhida à rejeição, à exclusão (RICOEUR, 2007, p.94-95). A terceira causa concerne ao que já indicamos anteriormente, isto é, ‘à herança da violência fundadora’. A partir da descrição desses traços que caracterizam a fragilidade da memória enquanto identidade, afirma Ricoeur: “Resta mostrar por que viés as formas de mau uso da memória podem enxertar-se na reivindicação de identidade” (RICOEUR, 2007, p.95). Neste nível as manipulações da memória originam-se na intervenção do fenômeno ideológico intercalado entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória. Esse fenômeno, conforme Ricoeur é um processo dissimulado, “mascara-se ao se transformar em denúncia contra os adversários no campo da competição entre ideologias: é sempre o outro que atola na ideologia” (RICOEUR, 2007, p.95). Também é ressaltado que consiste em um processo complexo em consequência dos efeitos que exercem sobre a compreensão do mundo humano da ação. Tais efeitos são sucessivamente, segundo Ricoeur, de distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder e de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação.

III. Mediação simbólica e nível operatório da ideologia

O primeiro nível do fenômeno ideológico, formado pelos efeitos da integração simbólica, é tido como aquele que “parece constituir uma estrutura intransponível da ação na mediada em que a mediação simbólica faz a diferença entre as motivações da ação humana e as estruturas hereditárias dos comportamentos geneticamente programados” (RICOEUR, 2007, p.95). Aqui, este aspecto de ‘estruturas de comportamentos geneticamente programados’ nos remete a um traço constitutivo do agir: a desejabilidade, racional ou irracional, em termos de elemento subjetivo, interno, que se distingue do elemento externo dado por uma determinada cultura, enquanto normas e regras que modelam as ações. É possível pensar o comportamento como integração à elementos simbólicos e semióticos que projetam as atitudes pessoais em sua forma pública. Tendo como referência os estudos de Clifford Geertz, 1973, Ricoeur considera que o fenômeno ideológico se inscreve na órbita de uma ‘semiótica da cultura’, porém “ainda não se pode falar de manipulação nem, portanto, de abuso de memória. Apenas se pode falar de coerção silenciosa exercida sobre os costumes numa sociedade tradicional” (RICOEUR, 2007, p.96).

Entretanto, é preciso acrescentar de pronto que essa função constituinte da ideologia mal pode operar fora da intermediação de sua segunda função, a de justificativa de um sistema de ordem e de poder, nem mesmo potencialmente fora do alcance da função de distorção que se enxerta na precedente (RICOEUR, 2007, p.96).

No segundo nível do fenômeno ideológico, a legitimação da autoridade do poder depende do vínculo, dos nexos ou como diz Ricoeur, do *nó* que articula as pretensões de legitimidade, levantadas pelos governantes, e dirigidas à crença dos governados. Nesse nó reside o paradoxo da autoridade: “Pode-se presumir que a ideologia advém precisamente na brecha entre a demanda de legitimidade, que emana de um sistema de autoridade, e nossa resposta em termos de crença” (RICOEUR, 2007, p.96). Essa relação da ideologia com o processo de legitimação dos sistemas de autoridade constitui o eixo central do qual se distribuem, por um lado, a integração comunitária através de mediações simbólicas da ação e, por outro lado, os efeitos e os mecanismos de distorção.

Esta possibilidade de distorção indica o terceiro nível do fenômeno ideológico, o qual se deixa visualizar por meio da figura do detrator, que defende a sua própria ideologia como ‘capaz de dar uma descrição verdadeira, não deformada’ da realidade humana (RICOEUR, 2007, p.96). Porém, se a ideologia não se restringe somente ao lado negativo da distorção (Cf. RICOEUR, 1997), da alienação, mas inclui também na sua natureza a condição positiva de integração de visões de mundo, conseqüentemente será plausível considerar que a concorrência entre ideologias só atinge a sua mais profunda significação, “se for desenvolvida na perspectiva da reconstrução de um espaço público de discussão” (RICOEUR, 2007, p.97). Este espaço pautado pelo interesse de emancipação, “distinto do interesse pelo controle e pela manipulação” (RICOEUR, 2007, p. 97). Desse modo, na perspectiva das mediações simbólicas da ação, não é difícil constatar que a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da narrativa. Dito em outras palavras, o trabalho de representação do passado, enquanto reconstrução dos atos e dos fatos humanos, contribui para a ideologização da memória: “E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação” (RICOEUR, 2007, p.98). O próprio ato de narrar não sendo um ato totalizante nem absoluto, a narração ocorre de forma seletiva e por esse traço que lhe é inerente “oferece os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da rememoração” (RICOEUR, 2007, p.98).

Como destaca Ricoeur, “até o tirano precisa de um retórico, de um sofista, para transformar em discurso sua empreitada de sedução e intimidação” (RICOEUR, 2007, p. 98). As narrativas de fundação, de glórias e de humilhação alimentam o discurso da lisonja e do medo (RICOEUR, 2007, p.98). No plano institucional, a memória exercida é uma memória ensinada, autorizada, que institui “um terrível pacto entre rememoração, memorização e comemoração” (RICOEUR, 2007, p.98). Nesta citação há uma problemática vasta que não tem espaço para ser tratada aqui. Como diz Ricoeur, aludindo a obra de Todorov (TEDOROV, 1995) em que “se pode ler um requisitório severo voltado contra o frenesi contemporâneo por comemorações, com seu cortejo de ritos e mitos, geralmente vinculados aos acontecimentos fundadores evocados a pouco” (RICOEUR, 2007, p.98). Vincula-se a esta perspectiva a tendência de o poder político jurisdicionar em matéria de memória que, no caso da França, aprovou ‘leis memorialistas’ regulando, por exemplo, a interpretação de eventos tais como o genocídio na Armênia, a escravatura e, o colonialismo, particularmente o da Argélia (Cf. DOSSE, 2008; GARCIA, 2007). Neste contexto se põe a questão do dever de memória enquanto reorientação de toda a fala sobre o exercício abusivo da memória. Vincula-se a tal empreitada a busca de justiça, que se efetiva a partir de uma inversão da memória em projeto. Isto significa dizer que extrair das lembranças traumatizantes, voltadas para o passado, o seu valor exemplar, é o que orienta a memória para o futuro.

IV. Memória obrigada

O ponto essencial desse pretense dever de memória consiste em compreender a injunção de se lembrar, de dever se lembrar. As lições dadas pela psicanálise, face a superação dos traumas, das perdas, indicam que a reconciliação com as perdas permanece uma tarefa inacabada e, comenta Ricoeur, expressa uma paciência do analisado consigo mesmo, revestida de traços de uma virtude, os quais resistem ao consentimento à tristeza

e à melancolia. No caso das feridas do corpo político, perpassado por violências profundas, por crimes imprescritíveis, indaga Ricoeur: “O que falta à memória para se constituir um dever?” (RICOEUR, 2007, p.101). A resposta: “O que ainda falta é o duplo aspecto do dever, como se impondo de fora ao desejo e, exercendo uma coerção sentida subjetivamente como obrigação” (RICOEUR, 2007, p.101). Esse duplo aspecto se encontra na ideia de justiça. Entre as virtudes, Ricoeur se refere a Aristóteles, a justiça é tida como aquela que por excelência e constituição, é voltada para outrem.

A ideia de justiça, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto, e é esse projeto que dá ao dever de memória a forma de futuro e de imperativo. Segundo Ricoeur, a ideia de justiça estabelece uma convergência entre a exigência de veracidade e a dimensão pragmática da memória. Isto demonstra uma força federativa da memória e tal força está contida, em primeiro lugar, no componente de alteridade, peculiar a própria ideia de justiça, visto que a justiça é voltada para outrem e não ao si. Em segundo lugar, o fato de sermos devedores de parte do que somos aos que nos precederam, mostra um sentimento de dever aos outros. Em terceiro lugar, dentre esses outros com quem somos devedores, cabe uma prioridade moral com as vítimas, contudo, “a vítima em questão aqui é a vítima outra, outra que não nós” (RICOEUR, 2007, p.102). Esse ‘não nós’ consiste em uma espécie de ressalva contra estatuto de vítima, que daria a condição de exorbitar na queixar, ou seja, a vitimização. O que está em pauta é o outro, a alteridade como traço peculiar a ideia de justiça.

Portador de força para reestabelecer a veracidade da representação do passado, o dever de memória poderá manifestar paradoxalmente, no uso e no manejo da ideia de justiça, a possibilidade de abuso, na medida em que “a proclamação do dever de memória permanece cativa ao sintoma de obsessão” (RICOEUR, 2007, p.102). Nesse sentido, não se trata de manipulações conforme a relação ideológica do discurso com o poder. Segundo Ricoeur, é um modo mais sutil, no sentido de “uma direção de consciência, que se proclama porta-voz da demanda de justiça das vítimas” (RICOEUR, 2007, p.102). Neste ponto, Ricoeur alude a situação histórica marcada pela obsessão dos traumatismos sofridos pelos franceses nos anos 1940-1945 (Cf. ROBIN, 2004) e, destaca a organização do esquecimento tratada na obra do historiador Henry Rousso, 1987, que recorre às noções psicanalíticas para narrar a história do tempo presente.⁵

(...) Um fenômeno como o renascimento de uma memória judaica confere um conteúdo concreto à ideia de que quem fixa o olhar num aspecto do passado – a Ocupação – se torna cego a outro – o extermínio dos judeus. A obsessão é seletiva e as narrativas dominantes ratificam uma obliteração de parte do campo do olhar. (RICOEUR, 2007, p.458)

V. Memória manipulada e esquecimento

Como comentamos anteriormente, a fragilidade da memória como critério de identidade demonstra a possibilidade de manipulação, principalmente por meio do fenômeno ideológico. É preciso acrescentar que a função mediadora da configuração narrativa torna os abusos de memória em abusos de esquecimento. Antes do abuso, há o uso, isto é, o caráter seletivo da narrativa: é impossível narrar tudo. Pode-se “sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação (RICOEUR, 2007, p.455).

⁵ Esta denominação diz respeito à perspectiva de análise histórica que se apoia nas práticas sociais e nas representações dessas práticas e, em consequência, se volta para as mediações que promovem o vínculo societário, a coesão social.

O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma ardilosa de *esquecimento* (Grifo nosso), resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos (RICOEUR, 2007, p.455).

Há uma estratégia de evitação motivada por uma obscura vontade de não se informar, de não investigar o mal cometido: há um querer-não-saber. Diante de tal circunstância, reencontra-se o caminho para a reconquista, pelos agentes sociais, do domínio de sua capacidade de fazer narrativa. É preciso ousar a fazer narrativa por si mesmo. Nesse conjunto argumentativo desenvolvido pelo Ricoeur, encontramos a discrição de formas institucionais de esquecimento, no caso, a anistia enquanto um esquecimento comandado. De modo geral, a anistia tem por fim “as graves desordens políticas que afetam a paz civil, tais como guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas de regimes políticos” (RICOEUR, 2007, p.460). A anistia opera como um tipo de prescrição seletiva e pontual, que deixa de fora de seu campo certas categorias de delitos. Trata-se mesmo de um esquecimento jurídico limitado, na medida em que a cessação dos processos equivale a apagar a memória em sua expressão de atestação, e de dizer que nada aconteceu (Cf. RICOEUR, 2007, p.462). A anistia se aproxima da amnésia. Priva-se a memória individual e coletiva dos benefícios do dissensus, que possibilitaria uma reapropriação lúcida do passado e de sua carga traumática (Cf. RICOEUR, 2007, p.462). Além desse aspecto, o esquecimento comandado “só pode responder a um desígnio de terapia social emergencial, sob o signo da utilidade e não da verdade” (RICOEUR, 2007, p.462).

Na correlação entre memória e história, o trabalho de representação do passado conta, tanto com a memória arquivada, documental, quanto com a memória ainda viva de testemunhas que portam as cicatrizes produzidas pelos atos de violência do Estado. A história, enquanto configuração narrativa mediadora do agir humano, instrui a própria memória. Desenha-se então, imenso campo de um presente interpretante, em que se entrelaçam o mundo da escritura histórica e o mundo do leitor, do cidadão, situado no espaço público. Esse cidadão se defronta com diversas versões configurativas, tanto aquelas elaboradas no âmbito de grandes processos criminais, quanto outras forjadas por procedimentos de reconstrução documental historiográfico, ajustada aos códigos linguísticos e literários que articulam essa escritura não ficcional e que pretende ser veritativa. Contudo, a palavra final está com o leitor cidadão, que julga, em última instância, a proposição de sentido aberta pelo texto (Cf. RICOEUR, 2000c).

Referências bibliográficas:

- BERGSON, Henri. *Matière et Mémoire*. In Oeuvres. Paris: PUF, 1963.
- CASEY, Edward. *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University, 1978.
- DOSSE, François. *L'histoire à l'épreuve de la guerre des mémoires*. In Revue Cités, n° 33, p. 31-42, Paris: PUF, 2008.
- GARCIA, Patrick. *Paul Ricoeur et la guerre des mémoires*. In *Paul Ricoeur et les sciences humaines*. Paris: Éditions la Découverte, 2007.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Tradução H. Dussort. Paris: PUF, 1964.
- RICOEUR, Paul. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*. Le monde, p.1, 15/06/2000.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000 b.
- _____. *Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, l'écrivain*. Revue Philosophie, n° 67, p. 03-18, septembre, 2000 c.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2007.
- _____. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Sueil, 1997.
- _____. *Lectures 1: Autour du politique*, Paris: Sueil, 1991.
- _____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- ROBIN, Régine. *Entre histoire et mémoire*. In MÜLLER, Bertrand. (Org.) *L'histoire entre mémoire et épistémologie*. Lausanne: Payot, 2004.
- ROUSSO, Henry. *La dette non acquittée. Paul Ricoeur, la mémoire e le présent*. In DOSSE, François, GOLDENSTEIN, Catherine (Org.). *Paul Ricoeur: penser la mémoire*. Paris: Sueil, 2013.
- _____. *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*. Paris: Seuil, 1987.
- TEDOROV, Tzvetan. *Les Abus de la mémoire*, Arléa, 1995.

O problema perceptivo e alucinatório sob uma ótica ontológica em Merleau-Ponty

Jadismar de Lima Figueiredo¹

O problema travado na discussão sobre a alucinação e a percepção propõe uma apurada análise de como é possível chegar à conclusão de que as dissociações mentais vistas como alucinação ganham um sentido de experiência real enquanto pseudopresença. Segundo Merleau-Ponty, o sujeito vive o tempo presente, passado e futuro e, diante disso, é possível que o tempo, através do porvir, movimente as experiências do passado até o presente, considerando a desorganização das ideias devido a um distúrbio mental ou influências externas.

A alucinação, de início, se apresenta como algo fictício e criado pelo sujeito. A alucinação, de um modo geral, aponta para um conhecimento que foge do real, ou seja, não representa fenômeno no seu mais íntegro sentido. No entanto, Merleau-Ponty destaca um ponto forte nesta discussão: é compreender que o sujeito se depara com um mundo simbólico, mas este, quando falamos da relação entre alucinação e percepção se projeta como algo intencional a partir das experiências vividas.

O interesse nesse projeto é mostrar que as perturbações mentais que originam as alucinações precisam ser compreendidas como um conhecimento já presente no sujeito. Merleau-Ponty aponta que é possível se reportar ao tema das alucinações de duas formas: a primeira trata do que se pode chamar de casos de tratamentos clínicos das alucinações táteis e são diagnosticados em clínicas, como exemplo, a esquizofrenia em que casos são anotados para depois oferecer uma origem; a segunda, em oposição à primeira, recorre aos filósofos da percepção que “tendem a pensar a alucinação como uma possível espécie de experiência: uma experiência que é subjetivamente indistinguível de percepção, mas que, ao contrário da percepção, apresenta o mundo de forma incorreta” (ROMDENH-ROMLUC, 2007, p. 2).² A alucinação não pode acontecer de forma aleatória. Aquele que alucina não inventa uma situação, ele vive a situação, pois enquanto corpo, ele é capaz de experimentar as situações de sua experiência decorrente da percepção.

Merleau-Ponty afirma que as percepções e alucinações têm diferentes fenomenologia. Em seu relato, as coisas que percebemos são experimentadas como “inesgotável”: como coisas que podem ser experimentadas de todos os pontos em torno espaço; em maior detalhe como se examina o objeto

¹ UFPB

² Texto original: “[...] tend to think of hallucination as a possible kind of experience: an experience that is subjectively indistinguishable from perception, but which, unlike perception, presents the world incorrectly.” (ROMDENH-ROMLUC, 2007, p. 02).

mais de perto; e como algo que pode ser experimentado por outros assuntos (ROMDENH-ROMLUC, 2009, p. 18)³.

O fato é que existe, no sujeito que alucina, a desintegração de uma realidade considerada como normal que permanece presente nos fundamentos pré-lógicos do conhecimento, ou seja, que não há uma concatenação das experiências com o mundo, o que não deixa de ser algo presente no sujeito, apenas está desordenado. Ao se deparar com o mundo, o alucinado, ao invés de interpretar as situações para compreendê-las, estando desestruturado, não consegue fazê-lo. Logo, essas experiências são enviadas para algo que antecede essa capacidade de reflexão. “O alucinado tem noção da irrealidade de sua alucinação. Ele a diferencia da percepção normal pela sua solidez e pelo seu sentido” (CAMPOS; COELHO JR, 2002, p. 19).

Percepção e alucinação

A análise em torno da percepção feita por Merleau-Ponty se dá a partir dos estudos da psicologia e da psiquiatria clássica, fundamentando-os através da fenomenologia⁴. Os fenômenos discutidos apresentam-se no campo de uma experiência pré-reflexiva, ou seja, antes de qualquer interpretação. O tema abordado propõe estudar as alucinações não apenas como uma realidade criada, ilusória, mas como realidades que, apesar de estarem distorcidas devido a uma doença, deformações neurológicas ou sob efeito de medicamentos, possuem, intrinsecamente, um campo real. “L'hallucination n'est pas une perception, mais *elle vaut comme réalité*, elle compte seule pour l'halluciné.” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 400)⁵ O corpo próprio guarda memórias de fatos vividos que são, no ato da alucinação, revividos. “Uma alucinação, como uma percepção ordinária, é composta de sensações presentes e de imagens que são relíquias de sensações passadas” (GURNEY, 2013, p. 286). Portanto, conceber a experiência da alucinação é retratar uma epistemologia baseada em fatos que foram, em algum momento, experienciados pelo sujeito. Segundo Merleau-Ponty, a alucinação não é uma percepção, mas existe uma impostura alucinatória que não poderíamos compreender se fizermos da mesma uma operação intelectual. “Il faut que, si différente qu'elle soit d'une perception, l'hallucination puisse la supplanter ET exister pour Le malade plus que propres perceptions.” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 400)⁶. “É preciso que a alucinação, por mais diferente que ela seja de uma percepção, possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 458).

É possível considerar a alucinação presente não apenas em sujeito que sofre de algum distúrbio mental, pode ser que ela aconteça a partir de incitações externas. Deste modo, o pesquisador, neurologista e psiquiatra Oliver Sacks, em seu livro *Hallucinations*, demonstra que é possível concebê-las de diversas formas, como exemplo, as drogas ajudam em alterações da capacidade mental do sujeito e, como consequência, fazem surgir a

3 Texto original: “Merleau-Ponty claims that perceptions and hallucinations have different phenomenology. On his account, the things we perceive are experienced as ‘inexhaustible’: as things that can be experienced from every point in surrounding space; in greater detail as one examines the object more closely; and as something that can be experienced by other subjects.” (ROMDENH-ROMLUC, 2009, p. 18).

4 “A fenomenologia é o estudo das essências, e todas 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 e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 01).

5 “A alucinação não é uma percepção, mas ela vale como realidade, só ela conta para o alucinado.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 458).

6 “É preciso que a alucinação, por mais diferente que ela seja de uma percepção, possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 458).

alucinação, também como privação sensorial prolongada naqueles que sofrem de doenças como enxaquecas, epilepsia e narcolepsia⁷ de Parkinson. Portanto, pode-se dizer que as alucinações podem acontecer mesmo em sujeitos que não sofrem de perturbações mentais. Indivíduos que usam drogas em excesso ou quando são privados destas substâncias podem ter alucinação. “Às vezes, a retirada de drogas ou álcool pode causar um delírio denominado por vezes alucinatório e ilusões – um delírio que é, com efeito, uma psicose tóxica, mesmo na pessoa que não é esquizofrênica e nunca teve uma psicose antes” (SACKS, 2012, p. 193, tradução nossa)⁸. Isso implica que as perturbações mentais ocorrem, não necessariamente, apenas em indivíduos que possuem um histórico de distúrbios mentais, mas podem ocorrer também, como consequências de fatores externos, que influenciam as mudanças do sistema nervoso dos indivíduos “normais”.

Alucinação - Experiência perceptiva sem objecto, geralmente de origem patológica. [...]. Podem ter como causas: uma excitação patológica dos órgãos sensoriais [...] ou uma disfunção no sistema nervoso, na sequência de uma infecção ou intoxicação. Encontram-se, ainda, associadas a certas doenças mentais como a esquizofrenia e, particularmente, ao delírio crónico alucinatório. Experimentalmente, podem provocar-se alucinações em sujeitos saudáveis, colocando-os num estado de isolamento sensorial absoluto, durante algumas horas. (DUARTE; MESQUITA, 1996, p. 10).

Considerando a literatura contemporânea sobre as alucinações, pode-se dizer que elas abordam distúrbios da ‘sensopercepção’, isto é, o alucinado acredita ver um mundo que, para ele é real, mas que, na realidade, não o é. Assim, a proposta de estudo é analisar, a partir de Merleau-Ponty, a alucinação para considerar que as dissociações mentais⁹ da forma de estruturar a compreensão das ideias presentes no corpo próprio são uma realidade efetiva. Mesmo nos casos colocados por Sacks, dos desordenamentos da forma de conceber a realidade, sejam as alterações imbuídas por fatores externos, como a bebida ou a droga, são elas ainda possíveis perturbações mentais que se relacionam com uma realidade efetiva, pois o sujeito que tem uma alucinação – visão ou audição –, ele não ouve ruídos nem ver ‘fantasmas’ que fogem da realidade.

Deste modo, segundo Merleau-Ponty, a relação entre a percepção e as perturbações mentais não está fechada em si mesma, não é como ilha que se isola sem ter contato com o mundo. Essas experiências estão relacionadas com a capacidade intencional do corpo próprio, abertas a uma gama de possibilidades, como a apropriação dos fenômenos e a percepção destes em profundidade, pois sua função se dá nos fatos da vida cotidiana, que a torna possível. Assim, a alucinação se torna para o sujeito, um mundo identificável em cada elemento, tendo relações com outras realidades.

Alucinações como construção de uma realidade efetiva do corpo-próprio

Em geral, as discussões da psicologia e psiquiatria clássica concebem as alucinações como um desordenamento da capacidade racional do sujeito provocado pelos rompimentos

7 Narcolepsia consiste em um distúrbio que se caracteriza pela presença excessiva de sono em situações inusitadas mesmo quando se tem uma boa noite de sono.

8 Texto original: “Sometimes withdrawal from drugs or alcohol may cause a delirium dominated by hallucinatory voices and delusions— in delirium which is, in effect, a toxic psychosis, even though the person is not schizophrenic and has never had a psychosis before” (SACKS, 2012, p. 193).

9 Dissociações mentais se referem à desestruturação da capacidade do sujeito de relacionar sua percepção com os fenômenos percebidos provocando um desordenamento de sua capacidade intelectual.

dos centros nervosos, um estreitamento da capacidade do sujeito de situar seu corpo no horizonte de um mundo real, pois sua motricidade é rompida. “A alucinação é considerada um dos sintomas do quadro psicopatológico da psicose orgânica ou funcional” (SANTOS, 2006, p. 343). Alucinar é absorver um mundo que não condiz com a realidade alcançada pela percepção. “É reconhecida como um tipo de distúrbio da percepção e do senso da realidade que pode desencadear uma alteração do pensamento de tipo delirante, indicador de comprometimento de funções psíquicas mais complexas” (SANTOS, 2006, p. 343). É possível considerar as alucinações não apenas em doentes mentais, pois elas também podem estar presentes em indivíduos considerados normais¹⁰, provocadas por forte presença dos fatores do mundo externo do sujeito. As dissociações mentais, nesses indivíduos, podem aparecer em um momento posterior à experiência que ocasionou as perturbações. Por exemplo, certo indivíduo teve uma infância cheia de conflitos em que presenciou, por um longo período, momentos de fortes angústias, estresse e depressão. Todas essas experiências trouxeram, para ele, em um momento futuro, consequências que se apresentaram como alucinações e distorções de sua capacidade de ordenar seus pensamentos. “Todas estas situações podem produzir reações imediatas, mas também pode haver, às vezes anos mais tarde, síndromes pós-traumáticas de um tipo maligno e, muitas vezes persistente” (SACKS, 2012, p. 234, tradução nossa)¹¹. Considerando essas questões, as alucinações em Merleau-Ponty se apresentam como realidades efetivas fundadas em um tempo passado, que tocam o sujeito em um instante presente.

Il y a dès hallucinations parce que nous avons par Le corps phénoménal une relation constante avec un milieu ou Il se projette, ET que, détaché Du milieu effectif, Le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudoprésence de CE milieu. (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 397)¹².

O corpo próprio, no momento da alucinação, vive a experiência de antes, porém, ocorre um desordenamento na forma de organização de seus pensamentos. É como uma montagem de recortes que se vai dando forma a realidades criadas pelo sujeito a partir de uma intencionalidade própria. “L'halluciné ne voit pas, n'entend pas au sens Du normal, Il use de ses champs sensoriels et de son insertion naturelle dans un monde pour se fabriquer avec les débris de ce monde un milieu factice conforme à l'intention totale de son être. (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 397)¹³. A experiência da alucinação não é uma recordação de fatos passados, mas a composição de um mundo factício a partir desses fatos. Apesar de não ser uma percepção, conduz o sujeito ao mundo.

É característico destas síndromes que, para além da ansiedade, reações de sobressaltos aguçados, depressão e distúrbios autonômicos, existe uma forte tendência para ruminação obsessiva sobre os horrores que foram experimentados- e, não raras às vezes, flashbacks súbitos nos quais o trauma original pode ser experimentado em sua totalidade com cada

10 O termo normal tem o sentido de um sujeito que não possui, para a psiquiatria, nenhum distúrbio mental.

11 “All of these situations can produce immediate reactions, but there may also be, sometimes years later, post-traumatic syndromes of a malignant and often persistent sort” (SACKS, 2012, p. 234).

12 Existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma relação constante com um ambiente em que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, uma pseudopresença desse ambiente. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 455-456).

13 “O alucinado não vê, não ouve no sentido normal, ele usa de seus campos sensoriais e de sua inserção natural em um mundo para fabricar-se, com fragmentos deste mundo, um ambiente factício conforme à intenção total do ser.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 457).

modalidade sensorial e com todas as emoções que se fizeram sentir no momento. (SACKS, 2012, p. 234 tradução nossa)¹⁴.

Com isso, aparece a questão principal deste problema: qual a relação entre a experiência da percepção e da alucinação em Merleau-Ponty e o que diferencia essas experiências uma da outra?

A hipótese inicial para esse problema é que existe um espaço situado¹⁵ nas alucinações por se tratar de uma experiência vivida pelo sujeito. Merleau-Ponty, em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, mostra que o sujeito vive um espaço temporal e este é como um conjunto de situações que fazem parte da estrutura do corpo próprio como o passado, presente e futuro, mas que se situa em um momento atual.

Após descrever modos de pensar o espaço, através do movimento, buscando fundamentações nas ilusões do corpo, Merleau-Ponty apresenta o que, para ele, consiste na percepção verdadeira e, conseqüentemente, sua espacialidade de situação. “A percepção é entendida como uma imitação ou um desdobramento das coisas sensíveis em nós, ou como a atualização na alma de alguma coisa que estava em potência num sensível exterior”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 295). A percepção é uma abertura para o mundo sensível recheada de intencionalidade que tem um objetivo. Segundo Sombra, a percepção exprime, pois, a comunicação de um organismo vivo com um mundo do qual faz parte. A percepção, como coloca Merleau-Ponty, é facilitada através do corpo em movimento dando destaque sobre como este habita o espaço que “[...] é, para o corpo um espaço vivido, quer dizer, um espaço tributário¹⁶ do poder de apreensão de nosso corpo sobre o mundo” (CAMINHA, 2010, p. 239).

No momento da alucinação, o sujeito projeta, em um momento presente, uma experiência perceptiva de um momento passado. É uma espécie de pseudopresença, ou seja, uma falsa realidade, mas que para o alucinado existe como algo efetivo. Isso acontece porque os centros nervosos daquele que alucina estão alterados e, por isso, o sujeito não consegue ordenar as percepções. Diante disso, as dissociações mentais aparecem, mas, segundo Merleau-Ponty, estas, por sua vez, não se enquadram como experiência irreal, pois fazem parte do próprio sujeito, apenas de uma forma desordenada. Baseando-se nessa questão, busca-se relacionar a alucinação e a percepção no intuito de mostrar que as perturbações mentais, podem ser compreendidas fora do espaço objetivo a partir do corpo próprio que percebe, pois o sujeito não alucina objetos ou seres estranhos, mas coisas que fazem parte do seu convívio. Apesar de serem conceituadas de formas diferentes, tanto a percepção como a alucinação se relacionam pela sua forma de conduzir a experiência do sujeito para o mundo efetivo.

As alucinações se desenvolvem em uma cena que não é a do mundo percebido, porém, não deixa de ser um fato do corpo próprio que percebe; “l'hallucination n'est pas, comme la perception, ma prise concrète sur Le temps dans un présent vivant. Elle glisse

14 It is characteristic of these syndromes that, in addition to anxiety, heightened startle reactions, depression, and autonomic disorders, there is a strong tendency to obsessive rumination on the horrors which were experienced—and, not infrequently, sudden flashbacks in which the original trauma may be experienced in its totality with every sensory modality and with every emotion that was felt at the time. (SACKS, 2012, p. 234).

15 Espaço situado consiste no espaço vivido pelo corpo próprio. Enquanto para a geografia existe um espaço de localização, para Merleau-Ponty existe o espaço em que o próprio sujeito habita.

16 Espaço tributário é entendido como o espaço que o corpo precisa para estar no mundo, não espaço físico, mas espaço vivido.

sur *Le temps comme sur Le monde*” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 397)¹⁷. Elas existem porque o sujeito, baseado no corpo fenomenal, evoca uma pseudopresença do mundo natural, do qual faz parte.

Diante desse problema, é possível dizer que a alucinação é uma realidade não baseada em questões fantasiadas fundadas em fatos irrealis, pois existe uma realidade efetiva em que o sujeito experimenta a alucinação a partir das experiências vividas. Mesmo que em Merleau-Ponty percepção e alucinação sejam experiências diferentes, ambas são modos de nos ligar ao mundo. Nesse sentido, é possível pensar certa continuidade entre percepção e alucinação, na medida que ambas preservam nossa condição, inicial e permanente, que é estar ligado ao mundo pelo corpo próprio. Relacionado com a percepção, e diante dessa questão, atestamos que a loucura, presente em um sujeito esquizofrênico, por exemplo, adentra em uma dimensão distante da reflexão objetiva e próxima do espaço situado, em que é possível dar sentido aos acontecimentos alucinados. Com isso, a loucura não seria totalmente uma insanidade mental fora dos padrões reais da experiência perceptiva, mas um desordenamento da experiência vivida que tem um fundamento de situação. Assim também, as alucinações provocadas pelas excitações externas, a partir dos estudos de Oliver Sacks, são realidades efetivas do corpo próprio.

Neste sentido, percebe-se que tanto a alucinação como a percepção estão, intrinsecamente, relacionadas, o que nos abre possibilidades para compreendê-la como algo efetivo. A alucinação não como percepção, mas como uma situação em que o alucinado desdobra suas formas de compreensão. Ora, se o sujeito acredita perceber algo e consegue defini-lo é porque ele tem conhecimento desta coisa, com a qual se deparou em algum momento de sua vida, por isso é uma experiência efetiva. Se os sentidos contribuem para que o sujeito perceba o mundo, estes também o impulsionam à experiência da alucinação, não como simples fantasias ou realidades criadas, mas como um espaço perceptivo, pois se tratam de uma experiência do sujeito com o mundo.

Conclusão

Os estudos acerca do tema concluem que toda percepção tem seu início nos sentidos que, por sua vez, enviam os dados capturados do mundo até a memória. Esta interpreta e reconhece sua própria experiência com o mundo. Com isso, pode-se dizer, a partir da filosofia merleau-pontiana, que a alucinação não tem como não ser uma experiência do sujeito, pois se não o fosse, a experiência sensitiva de perceber os fenômenos também não seriam parte fundamental na experiência perceptiva. “A alucinação é a expressão existencial de uma fixação da dinâmica temporal.” (CAMPOS; COELHO JR, 2002 p.22)

Deste modo, é evidente que há uma questão na linha da experiência sensitiva, considerando que os sentidos não fornecem uma percepção detalhada e nem intencional. No entanto, é preciso considerar esta forma de perceber como algo efetivo ao sujeito que percebe. E fazendo isso, estas reflexões são conduzidas ao ‘para si’ que são intencionalmente processadas e experienciadas pelo corpo próprio. Através dos sentidos, a experiência adquire um sentido que foge do real. As perturbações não são fatos presentes no modo de apreensão do mundo, mas na forma de como os sentidos os percebem.

¹⁷ “a alucinação não é, como a percepção, meu poder concreto sobre o tempo em um presente vivo. Ela escorrega sobre o tempo como escorrega sobre o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 455).

Referências bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. Tradução Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty. João Pessoa: Universitária, 2010.
- CAMPO, Érico Bruno Viana; COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. O conceito de Alucinação em Merleau-Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 2, n. 5, p.13-27, jun. 2002. Disponível em: http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/revistas/volume05/n2/o_conceito_de_alucinacao_em_merleau-ponty_aspectos_clinicos_e_psicopatologicos.pdf Acesso em: 11 de abril de 2016.
- DUARTE, Fernanda; MESQUITA, Raul. Dicionário de psicologia. Colaboração de Pedro Lopes Vieira. Plátamo, S.A, 1996. Disponível em: < <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgHyYAL/dicionario-psicologia-raul-mesquita-fernanda-duarte> > Acesso em: 24 de março de 2016.
- DUPOND, Pascal. Vocabulário de Merleau-Ponty. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos).
- GURNEY, Edmund. Alucinações. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 2, n. 16, p.280-317, jun. 2013. Disponível em: < <http://www.sciel.br/pdf/rlpf/v16n2/08.pdf> > Acesso em: 22 de março de 2016.
- ROMDENH-ROMLUC, Komarine. Merleau-Ponty's Account of Hallucination. Revista European Journal Philosophy. Volume 17, Issue 1, páginas 76-90, Março 2009. Disponível: < <https://komromrom.files.wordpress.com/2012/02/finalejp1.pdf> > Acesso em: 19 de março de 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A estrutura do comportamento. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos).
- _____. Fenomenologia da percepção. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).
- _____. *Fhénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2016. (Collection Tel).
- _____. O olho e o espírito. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- SACKS. Oliver. *Hallucinations*. New York: Picador, 2012. ISBN 978-1-4472-37228 (epub)
- SANTOS, Ívena Pérola do Amaral. Sonho e alucinações visuais: propostas fenomenológicas para sua compreensão, interpretação e intervenção psicológica. Revista Análise Psicológica, Lisboa, v. 24, n. 3, p. 343-352, jul. 2006. Disponível em: < <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a08.pdf> > Acesso em: 30 de março de 2016.

O que é um objeto inexistente? Observações sobre o ensaio “Objetos intencionais” de Husserl

João Lucas Pinto¹

Em 1894, Husserl redigiu o manuscrito de um ensaio dedicado a desfazer certas confusões e a atacar certas opiniões, comuns àquela época, a respeito das noções de representação, conteúdo e objeto, e a respeito da relação entre estas três noções. O ensaio nunca foi publicado durante a vida de Husserl, e apenas a segunda parte do manuscrito, com algumas páginas em falta, foi conservada e publicada em 1979 no volume XXII da *Husserliana* sob o título de “Objetos intencionais” (*Intentionale Gegenstände*)². Nesta segunda parte do ensaio, a tarefa a que o texto se propõe é a de avaliar as duas principais linhas de resposta ao que Husserl chama “paradoxo das representações sem objeto”, isto é, o paradoxo que parece resultar do assentimento simultâneo a duas teses bastante plausíveis: (1) toda representação representa um objeto; e (2) nem toda representação tem um objeto correspondente.

Com efeito, a primeira tese parece se impor como uma verdade analítica decorrente da própria noção de representação (*Vorstellung*). De acordo com a teoria da intencionalidade de Brentano, por exemplo, que servia de paradigma a Husserl e a grande parte de seus interlocutores à época (até porque vários desses interlocutores foram, como Husserl, alunos de Brentano), a referência a um objeto é precisamente a marca essencial de todo fenômeno psíquico, já que os fenômenos psíquicos dividem-se em representações, que se resumem à aparição mesma de um objeto para a consciência, e em fenômenos fundados sobre as representações (os juízos e os fenômenos de amor e ódio), os quais tomam de empréstimo, por assim dizer, os objetos das representações sobre as quais estão fundados. A necessidade da correlação entre representação e objeto é confirmada pela impossibilidade mesma de que se identifique ou de que se descreva uma representação particular sem fazer menção ao objeto nela representado, e assim também para os demais fenômenos psíquicos: se me refiro pela linguagem à representação que tenho quando vejo a Torre Eiffel, ao juízo que faço quando afirmo a existência da Torre Eiffel ou ao prazer que tenho quando presencio a Torre Eiffel, a alusão àquele objeto parece ser obrigatória. Do mesmo modo, uma tal correlação necessária se revela a cada vez que se pretenda imaginar um fenômeno psíquico apartado do objeto que nele é representado; nota-se, então, que não há qualquer resquício do próprio fenômeno psíquico se lhe privamos de seu objeto. A representação, em suma, é impensável sem o objeto representado.

1 Mestrando em filosofia pela Universidade de São Paulo

2 Referiremo-nos ao longo deste artigo à versão de “Objetos intencionais” editada por Karl Schuhmann em 1990 e traduzida para o inglês por Robin Rollinger (HUSSERL, 1999), a qual apresenta vários aperfeiçoamentos em comparação com a versão publicada na *Husserliana* XXII.

Por outro lado, é inegável que possa ocorrer, e que frequentemente ocorra, o tipo de fenômeno que Bernard Bolzano já nomeara, décadas antes, *representação sem objeto*. É o caso das representações de objetos contraditórios em si mesmos, como um quadrado redondo, ou mesmo contingentemente inexistentes, como uma montanha de ouro. É patente, aqui, que tais representações possam de fato existir, embora não corresponda a elas qualquer objeto existente -- ou seja, é evidente a verdade da segunda tese elencada por Husserl. Mas a inexistência daqueles objetos, em contrapartida, não impede que se afirme verdadeiramente que tais objetos são representados naquelas representações. Impõe-se mais uma vez aqui, como um axioma, a primeira tese: toda representação é representação de um objeto. Resta, assim, esclarecer como é possível que ambas as teses sejam verdadeiras.

Husserl afirma no ensaio que haviam sido oferecidas, até então, essencialmente duas propostas de solução ao paradoxo. A primeira proposta é aquela que, de acordo com Husserl, se adequa mais naturalmente à opinião popular: trata-se da teoria da imagem mental. De acordo com essa teoria, não há em verdade qualquer dificuldade na admissão de representações sem objeto, pois o que está envolvido essencialmente em toda representação é a presença na consciência de uma *imagem* que corresponde ao objeto representado, e a existência da imagem independe da existência efetiva do objeto, tomado sempre como objeto transcendente. Assim, a diferença entre as representações verídicas e as representações não verídicas é que a imagem mental presente nas primeiras corresponde a um objeto efetivo, o que não ocorre nas representações não verídicas; mas a essência descritiva da representação permanece intocada pela contingência de que o objeto por ela representado tenha ou não tenha existência efetiva fora da consciência.

Não pretendemos nos ater, aqui, às críticas de Husserl à teoria da imagem, uma vez que elas essencialmente antecipam os argumentos apresentados num bem conhecido apêndice às *Investigações lógicas* dedicado justamente à crítica dessa teoria (HUSSERL, 2012, p. 361-365). Nossa principal tarefa neste artigo será apresentar brevemente a linha argumentativa que Husserl desenvolve no ensaio de 1894 para refutar a *segunda* tentativa de solução ao paradoxo das representações sem objeto, o que nos parece de maior interesse na medida em que, até onde sabemos, essa linha argumentativa não voltou a ser explicitamente retomada em qualquer obra publicada por Husserl³.

A segunda pretensa solução ao paradoxo das representações sem objeto de que trata Husserl é a solução apresentada por Kasimir Twardowski, um outro antigo pupilo de Brentano, em seu influente ensaio intitulado “Sobre a teoria do conteúdo e do objeto das representações” (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*), publicado no mesmo ano de 1894, no qual Twardowski busca corrigir a teoria da intencionalidade brentaniana pela adição da crucial distinção entre conteúdo e objeto.

A argumentação de Twardowski no ensaio é complexa e sofisticada, e não será possível reconstruí-la minuciosamente aqui, mas apenas indicar alguns dos seus pontos principais.

Brentano defendia a tese de que o objeto dos fenômenos psíquicos tem como marca característica a chamada “in-existência intencional”, a qual, como se depreende do texto de sua *Psicologia do ponto de vista empírico*, Brentano compreendia como um modo de ser especial que se contrapõe à existência efetiva de supostas coisas-em-si transcendentais a

3 É de se observar, entretanto, que a mesma linha argumentativa é parcialmente retomada em outros textos não publicados por Husserl em vida, como o do curso de 1908 a respeito da teoria da significação (HUSSERL, 1995).

toda consciência e que implica que o objeto intencional seja *imane*nte ao fenômeno psíquico que a ele se dirige. Uma forte motivação para que Brentano adotasse tal concepção de objeto intencional era justamente a de que a imanência de um objeto desta espécie garante invariavelmente o estabelecimento da relação intencional entre ato e objeto, enquanto a existência efetiva de uma coisa-em-si, para além do que aparece à consciência, está sempre ameaçada pela dúvida cética. Com a concepção de objeto intencional imanente, portanto, Brentano parecia ser capaz de sustentar uma teoria da intencionalidade tomada como relação entre ato e objeto⁴ e de, ao mesmo tempo, afastar a possibilidade das representações sem objeto. Entretanto, é precisamente neste ponto da doutrina brentaniana que Twardowski identifica certas dificuldades incontornáveis, inclusive (mas não apenas) no que diz respeito à possibilidade de uma autêntica solução ao aparente paradoxo das representações sem objeto. É o que se revela numa análise mais detida da noção brentaniana de juízo, quando aliada àquela noção de objeto imanente, e especificamente aplicada ao caso de objetos tidos por inexistentes. Na concepção de Brentano, negar a existência de um objeto significa exercer um juízo existencial negativo sobre o objeto imanente da representação que funda aquele juízo. Mas, se o objeto é tomado como parte integrante daquele fenômeno psíquico, o que a negação da sua existência pode querer dizer? Se representar o objeto é precisamente tê-lo como conteúdo de consciência, como é possível aplicar a esse mesmo conteúdo presente em minha consciência um juízo existencial negativo verdadeiro? Parece se impor aqui um dilema: ou o objeto imanente existe, e então a minha representação deste objeto é consumada, ou o objeto não existe, e então não há qualquer representação do objeto, já que seria absurdo supor uma representação sem qualquer conteúdo.

Para Twardowski, o embaraço em que se coloca a teoria da intencionalidade de Brentano é fruto da inadequação de sua noção de objeto imanente, pela qual se pretende estabelecer um único alvo do direcionamento intencional da consciência quando, em realidade, as próprias descrições brentanianas, se bem compreendidas, referem-se às vezes a algo autenticamente imanente ao ato, seu *conteúdo*, e outras vezes a algo que não está jamais verdadeiramente contido no próprio ato, seu *objeto* em sentido estrito. Como alternativa à concepção brentaniana da relação intencional envolvendo apenas o ato e seu objeto imanente, então, Twardowski afirma que a consciência intencional é mais adequadamente descrita como uma estrutura tripartite composta de ato, conteúdo e objeto.

Para além da consideração a respeito dos juízos existenciais negativos, Twardowski oferece uma série de outros argumentos para fundamentar sua tese da distinção entre conteúdo e objeto⁵, dentre os quais gostaríamos de mencionar apenas um que, como veremos, está intimamente ligado à crítica de Husserl. Trata-se do argumento de que, em geral, o objeto representado possui atributos que não poderiam jamais pertencer ao conteúdo da representação. Um exemplo com que Twardowski ilustra este fato é o da montanha de ouro, a qual, como todo objeto físico (efetivamente existente ou não), possui uma certa extensão espacial, assim como atributos particulares como a sua constituição material em ouro, a característica de ser maior do que outras montanhas etc. Tais propriedades, patentemente, pertencem exclusivamente ao objeto da representação em sentido estrito, isto é, à própria montanha de ouro, e jamais poderiam ser atribuídas a algo interno à representação. Essa desigualdade entre os atributos possíveis do conteúdo e do objeto obriga-nos, mais uma vez, a admitir que estamos diante de dois elementos distintos.

4 A noção relacional de intencionalidade se opõe a uma noção *adverbial* de intencionalidade, como aquela adotada por Husserl. Cf. Simons, 1995.

5 A maior parte de seus argumentos está reunida no §6 do ensaio de Twardowski (TWARDOWSKI, 1977, p. 27-31).

Além disso, o caso da montanha de ouro é bastante sugestivo das diferenças que Twardowski acredita reconhecer nas *naturezas ontológicas* do conteúdo e do objeto. De fato, constatar que o conteúdo de representação nunca pode portar propriedades como a extensão espacial e atributos conexos (cor, tamanho etc.) equivale a constatar que o conteúdo nunca é *real*, ou seja, nunca se insere no universo espaço-temporal das coisas concretas, sensíveis e sujeitas a relações causais. Todavia, na medida em que é parte integrante de uma representação existente, o conteúdo nunca pode deixar de ser, ele mesmo, também existente. Por outro lado, como se viu pelo exemplo da montanha de ouro, não é necessário que o *objeto* da representação exista para que se consume a representação. Como já notamos, a própria viabilidade dos juízos existenciais negativos, para Twardowski, depende de que se reconheça que o objeto de representação possa ser inexistente. Entretanto, afirma Twardowski, reconhecer que há representações de objetos inexistentes não é o mesmo que aceitar a tese de Bolzano de que há representações *sem objeto*. De fato, este ponto pode ser ilustrado se substituirmos, no último argumento que mencionamos, a montanha de ouro por um objeto de características contraditórias, como um quadrado redondo. Ora, a qual elemento envolvido na representação de quadrado redondo devemos atribuir as propriedades contraditórias em questão? Twardowski argumentará que tais propriedades não podem ser de modo algum atribuídas ao conteúdo, uma vez que, como vimos, o conteúdo sempre é existente, e nenhum existente pode comportar em si características contraditórias. Resta, assim, que essas características sejam atribuídas ao objeto da representação, ao qual não está vedada tal atribuição já que este objeto, ao contrário do conteúdo, não existe. Porém, a própria obrigatoriedade de que na representação de quadrado redondo sejam atribuídas ao objeto aquelas propriedades contraditórias – já que, para Twardowski, elas não poderiam deixar de ser atribuídas a *algum* elemento da representação – demonstra que o objeto, embora não exista, é algo. Com efeito, na concepção de Twardowski, o mero *ser representado* equipara-se ao *ser*, mas independe do *existir*. E, em resposta a um hipotético objetor que alegasse que nada poderia ser representado sem existir, Twardowski afirma que este objetor estaria se referindo apenas a um sentido *modificado* de “existência”, chamado por ele de *existência intencional*, equivalente ao próprio ser representado e contraposto à existência genuína.

A posição de Twardowski em relação ao paradoxo das representações sem objeto é, a nosso ver, bem retratada e resumida por Husserl no ensaio de 1894:

Alguns investigadores adotaram a distinção escolástica entre existência intencional e existência real e conceberam a situação da seguinte maneira: Toda representação tem um objeto, mesmo a representação do que é absurdo. Nós entendemos o que ‘quadrado redondo’ quer dizer, e conseqüentemente temos uma representação; ora, com a negação da existência de um quadrado redondo nós não negamos o conteúdo da representação, porque nós temos conhecimento imediato dele. [...] Portanto, a negação só pode se referir ao objeto representado na representação e não teria qualquer sentido se a representação não tivesse um objeto, se um objeto ao qual a negação se aplicasse não ‘aparecesse como dado’ a ela. Logo, há para toda representação um objeto (representado por ela). Todavia, essa existência não é ‘verdadeira’, mas ‘meramente intencional’; consiste num ‘mero ser representado’. A existência ‘verdadeira’ só vem à tona no juízo existencial afirmativo e já pressupõe a existência ‘intencional’. Recentemente Twardowski, por exemplo, propôs este ponto de vista (em estreita ligação com Brentano). (HUSSERL, 1999, p. 254)

De início, antes de avaliar propriamente a teoria twardowskiana, Husserl afirma que ela pode ser tomada em uma de duas formas. Pode-se entender, primeiramente, que a teoria, em última instância, efetua uma duplicação do objeto da representação, postulando, de um lado, um objeto imanente e, de outro, um objeto verdadeiro, e pretende solucionar o paradoxo com apoio nesta ambiguidade: toda representação representa um objeto *imanente*, mas nem toda representação tem um objeto *verdadeiro* correspondente. Lida desta forma, esta segunda tentativa de solução simplesmente repete o principal erro da primeira, a teoria da imagem mental, ao violar uma suposição fundamental do problema que se quer resolver: a de que se trata, em cada afirmação do paradoxo, do *mesmo* objeto. Mas Husserl concede que a segunda solução é também passível de uma outra leitura (a nosso ver, muito mais consoante com as formulações de Twardowski), segundo a qual não se trata de postular que a representação possua dois objetos distintos, mas de reconhecer que um mesmo objeto pode ser, além de simplesmente representado, também marcado com um “selo de validade ou de invalidade” quando submetido a juízos existenciais afirmativos ou negativos. Ou seja: tudo se passa como se, a princípio, o objeto fosse dotado apenas de existência intencional mas, subsequentemente, pudesse receber de um juízo positivo, como uma espécie de atributo complementar, a existência genuína, ou ter este atributo adicional recusado por um juízo negativo.

A razão que Husserl apresenta inicialmente para rejeitar a admissibilidade desta posição, todavia, parece se apoiar sobre uma interpretação bastante contestável da teoria de Twardowski. Com efeito, Husserl assume já de início que o objeto de que fala esta teoria, o objeto idêntico que sempre terá existência intencional e eventualmente também existência verdadeira, é um objeto *imanente* em sentido estrito. O pressuposto aqui parece ser o de que, se a teoria criticada rejeita a duplicação do objeto associada a um representacionalismo ingênuo (como o da teoria da imagem mental), ou seja, se a teoria abstém-se de postular um objeto transcendente potencialmente correspondente ao objeto-imagem contido na representação, então esta rejeição obrigaria esta teoria a adotar uma noção de objeto intencional como objeto imanente. E, se é assim, argumenta Husserl, a ideia de que uma representação existente em sentido genuíno possa ter como parte integrante algo que tenha existência apenas num sentido modificado, depreciado em comparação com a existência verdadeira, deve ser considerada um disparate.

Se nos lembrarmos, contudo, que Twardowski se utiliza de um argumento essencialmente idêntico ao de Husserl para sustentar que o *conteúdo* de representação é sempre existente (isto é, verdadeiramente existente), enquanto o objeto pode ser inexistente, isto bastará para que se comprove que a noção de objeto twardowskiana não abarca a imanência em sentido estrito. Embora Twardowski de fato evite descrever o objeto como algo *transcendente* à representação, este objeto tampouco pode ser tomado como parte integrante da representação – esta é, afinal, uma das principais notas distintivas do objeto em relação ao conteúdo na teoria de Twardowski. É possível supor que Husserl estivesse aqui fazendo uma aproximação indevidamente estreita entre Brentano e Twardowski – como, aliás, a última frase da passagem do ensaio de 1894 que citamos há pouco parece confirmar – e seria possível, sem dúvida, avaliar se a acusação de incongruência entre o predicado da imanência e o predicado da existência intencional do objeto, se não parece alcançar a versão do objeto intencional de Twardowski, poderia ao menos ser dirigida com justiça à teoria brentaniana, a qual de fato reunia em sua noção de objeto aqueles dois predicados; mas não examinaremos esta questão aqui.

Interessa-nos, em verdade, observar que, a nosso ver, a eficácia da sequência do argumento de Husserl contra a noção de existência “meramente intencional” independe da assunção de que o objeto twardowskiano tenha natureza imanente. O ponto fulcral da crítica de Husserl, com efeito, resume-se na tese de que “a distinção mesma entre verdadeiro e intencional se reduz a certas peculiaridades e distinções de função lógica das representações” (HUSSERL, 1999, p. 256). Para explicar esta noção de função lógica, Husserl se refere amplamente à parte perdida do ensaio, na qual – podemos inferir – havia sido traçada uma distinção entre o conteúdo em sentido psicológico e o conteúdo em sentido ideal (ou objetivo) das representações e, ademais, havia sido sustentado que os conteúdos ideais das representações seriam os responsáveis por determinar em que tipos de conexões de juízo cada representação poderia figurar; por exemplo, em juízos de identidade a respeito do referente de expressões linguísticas. É por força do valor dos conteúdos ideais, isto é, das *significações* das representações “o vencedor de Jena” e “o vencido de Waterloo” que podemos afirmar verdadeiramente que “o vencedor de Jena é o vencido de Waterloo”. A função lógica da representação denotaria, neste quadro, precisamente as possibilidades de combinação que aquela representação particular mantém com outras representações em função de seu conteúdo objetivo.

Evidentemente, qualquer esforço de reconstrução da porção perdida do ensaio a partir de ocasionais referências àquela discussão prévia encontradas na segunda parte do texto só poderia produzir resultados incompletos. Felizmente, contudo, não dependemos deste exercício para compreender o espírito da crítica que se faz presente aqui, uma vez que, como afirma o próprio Husserl, esta crítica pode ser também entendida sob a forma de uma acusação de que há uma fundamental *impropriedade de discurso* quando nos propomos a distinguir entre objetos intencionais e objetos verdadeiros, ou entre objetos inexistentes e objetos existentes. E a situação pode ser bastante elucidada de início por analogia com outros casos de impropriedade de discurso referentes a diferentes tentativas de classificação de objetos.

Um desses casos análogos é o da distinção entre objetos determinados e objetos indeterminados. De fato, é comum que se diga que representações como “Berlim” ou “Estátua da Liberdade” representam objetos determinados, enquanto representações como “um leão” representam objetos indeterminados. A razão para isso, obviamente, é que pela representação “um leão” nós realmente nos representamos um leão, mas não um leão particular, individualmente determinado. Entretanto, questiona Husserl, “existem, em adição a leões determinados, leões indeterminados correndo soltos pelo mundo? A extensão do conceito ‘leão’ se separa nesses dois tipos?” (HUSSERL, 1999, p. 258) É claro que não. Todo objeto é intrinsecamente determinado. A divisão dos leões em determinados e indeterminados não é uma divisão entre leões – como o é a divisão entre leões africanos e asiáticos –, mas uma divisão de *representações* em representações com referência objetiva determinada e representações com referência objetiva indeterminada, conforme os seus respectivos conteúdos objetivos.

Algo similar pode ser dito da divisão entre objetos possíveis e objetos impossíveis. Tome-se o caso dos números imaginários, como a raiz quadrada de -1 . Faríamos naturalmente a seguinte afirmação a respeito deste número: “Um número que quando elevado ao quadrado dá como resultado -1 não pode existir.” A porção desta frase que antecede a locução “não pode existir” é uma representação que conjuga propriedades contraditórias entre si, e justamente por isso se diz que ela não pode existir; e se diz, ainda,

que se trata de uma “representação impossível”, a qual representa um “objeto impossível”. No entanto, tudo o que há por trás deste modo de dizer é que aquela representação, em função do seu conteúdo de significação, é compatível ou incompatível com certas representações, isto é, pode ou não pode ser combinada validamente com estas outras representações em determinados juízos.

Finalmente, diz Husserl, essencialmente o mesmo pode ser dito a respeito da divisão entre objetos existentes e objetos inexistentes. Trata-se apenas, em verdade, de uma distinção entre representações “X” que podem ser inseridas em juízos verídicos da forma “X existe” e representações “Y” que podem ser inseridas em juízos verídicos da forma “Y não existe”. Note-se que não está em questão, aqui, a existência das próprias representações; afinal, o juízo “Y não existe” não equivale ao juízo “*a representação Y não existe*”; se dizemos “Deus existe” ou “Deus não existe”, estamos fazendo uma afirmação sobre Deus, e não sobre a *representação Deus*. Mas o *conteúdo objetivo da representação* é o que determina em qual tipo de juízo existencial (negativo ou afirmativo) aquela representação poderá ser validamente colocada; e o fato de que tal representação possa formar um juízo existencial negativo verdadeiro não nos conduz à admissão de que o objeto desta representação tenha alguma forma modificada de existência – o que não significa nada para Husserl. O objeto em questão simplesmente *não existe*. Portanto, todo discurso sobre “objetos meramente intencionais” ou “inexistentes” revela-se, após consideração adequada, um discurso sobre as relações lógicas em que se inserem as representações de tais objetos. Por outro lado, se pretendemos utilizar a expressão “objeto intencionalmente existente”, não no sentido de “*apenas intencionalmente existente*”, mas no sentido em que *todo* objeto, pelo mero fato de ser representado, possuiria uma tal espécie de existência, então o que dizemos com aquela expressão, em última instância, é que o objeto em questão deve ser levado em consideração independentemente do tipo de juízo existencial em que a sua representação pode ser inserida validamente.

Husserl elabora longamente, na sequência do ensaio, a noção deste discurso que desconsidera a aptidão dos conteúdos objetivos das representações para fazer parte de tal ou tal juízo válido, e expõe em minúcias sua concepção do “falar sob hipótese”, isto é, o discurso que nos permite reconhecer a correção da frase “Zeus é o maior deus do Olimpo” ainda que nós não sejamos gregos antigos e, portanto, não acreditemos na existência de Zeus ou de um Olimpo. Não nos ocuparemos deste tópico aqui. Bastava-nos esboçar a crítica ontológica que Husserl apresenta no texto de “Objetos intencionais” contra a solução twardowskiana ao paradoxo das representações sem objeto e indicar brevemente a notável noção alternativa de objeto inexistente que Husserl desenvolve no ensaio. Trata-se de uma concepção francamente *deflacionista* a respeito do predicado de inexistência, a qual parece indicar que, neste momento do desenvolvimento de seu pensamento, mais do que na maturidade, Husserl se opunha ferrenhamente ao tipo de exuberância ontológica que já se esboçava na teoria da intencionalidade de Twardowski e que chegaria a um ápice no pensamento de Meinong, por exemplo.

Referências bibliográficas:

HUSSERL, Edmund. "Intentional objects". In: ROLLINGER, Robin. *Husserl's position in the School of Brentano*. 1ª ed. Dordrecht: Kluwer, 1999.

_____. *Investigações lógicas – Segundo volume, parte I – Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Sur la théorie de la signification*. 1ª ed. Paris: Vrin, 1995.

SIMONS, Peter. Meaning and language, In: SMITH, Barry e WOODRUFF SMITH, David. (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl*. 1ª ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1995.

TWARDOWSKI, K. *On the content and object of presentations: a psychological investigation*. 1ª ed. A Haia: Martinus Nijhoff, 1977.

A dimensão política da hermenêutica de Gadamer

José Wilson Rodrigues de Brito¹

Considerações iniciais

Diferentemente de tantos outros teóricos que são tomados como filósofos políticos, Gadamer não tem em suas obras expressões tão claras que possam declará-lo como pensador que tenha desenvolvido uma filosofia política. Isto por que não são visualizadas prescrições políticas em seus escritos, de modo a não fornecer especificamente qualquer sugestão do que possa ser tomado como um programa de ações e estratégias políticas ou uma reflexão sistemática sobre a natureza da política. Gadamer não detém em seus textos tantas características esperadas por obras tomadas como de cunho teórico-político.

Ainda que Gadamer não tenha desenvolvido precisamente uma filosofia política, o mesmo pode ser apontado como um teórico que possibilita contribuições relacionadas à dimensão política, isto partindo de uma perspectiva voltada à construção de uma alternativa no que se refere ao diálogo cultural, pois como afirma Bernstein (2006), “creio que é o pensador mais incisivo sobre a natureza do diálogo dos filósofos do século XX” (BERNSTEIN, p. 165). Sempre os textos de Gadamer se referem à dimensão dialógica. Neste sentido, a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, tendo em vista que “toda auto compreensão se realiza ao compreender algo distinto e inclui a unidade e a mesmidade desse outro” (GADAMER, 2002, p. 138).

Frente ao que tem sido enfatizado no que se refere ao elemento ético relacionado ao outro e ao nós, nota-se quão abrangente é o desenvolvimento teórico da filosofia de Hans-Georg Gadamer, pois nela é perceptível uma proposta que supera as pretensões da hermenêutica tradicional. A hermenêutica de Gadamer lança luzes ao reconhecimento de um novo sentido para o conhecimento, ou seja, de um saber que pode ser considerado saber-de-si, que não é comparado ao da ciência, como meio de domínio na modernidade; mas é sim, voltado à formação, à elevação em seu aspecto histórico, cabendo adicionar que se volta à reconciliação e ao reconhecimento. Isto com o vislumbre às possibilidades de abertura a novas perspectivas, bem como à participação.

A hermenêutica filosófica de Gadamer e a dimensão política nas sociedades contemporâneas.

Ao entendermos a hermenêutica filosófica de Gadamer como compreensão é possível afirmar que existem algumas características que são próprias da desenvoltura da filosofia gadameriana. Estas são “o caráter linguístico de todo fenômeno hermenêutico e

1 Professor de Filosofia na UEMA pelo Programa Ensinar; Professor efetivo da Rede Estadual do Maranhão.

sua afinidade essencial com a tradição” (ESTRADA, 2009, p. 381). E é com base nestas características que pode ser notada a dimensão ou o sentido político da hermenêutica deste filósofo contemporâneo, uma vez que o aspecto linguístico da ação interpretativa nos conduz ao estabelecimento de uma necessária e sucessiva relação entre os aspectos da linguagem, interpretação, prática e política.

Partindo da análise da linguagem como condição de familiaridade e conhecimento do mundo, nota-se a disposição para a comunicação linguística, tendo em vista que ela revela claramente o ser falante como originador da política. Isto no que se refere especialmente em considerar as práticas propiciadoras de democracia, já que se está apontando a oportunidade de “falar, escutar e influenciar nas decisões como a tolerância e o debate” (ESTRADA, 2009, p. 382), de modo que deve-se levar em conta a evidência do vínculo entre linguagem e política, bem como as reais condições práticas da efetivação desta relação afirmar-interpretar-traduzir. Como argumenta Estrada:

Esta série de momentos nos permite distinguir uma tripla relação entre os diversos sentidos de (i) a linguagem como interpretação, (ii) a interpretação como prática e (iii) a prática como política, todos eles sobre o reconhecimento de três elementos linguísticos fundamentais: O ‘auto-ouvir’, a ‘ausência do eu’ e a ‘universalidade da linguagem’. (ESTRADA, 2009, p. 382).

Assim, cabe destacar que cada uma destas características acima mencionadas tem a sua devida importância neste processo de compreensão da hermenêutica gadameriana, pois conduzem à concepção de que esta hermenêutica é portadora de uma dimensão ou sentido político através da linguagem como interpretação.

Interessante é observar que, nos últimos anos de sua vida, Gadamer acabou mostrando que na verdade suas produções intelectuais sempre tiveram cunho político, mesmo não fazendo menção direta a determinadas inclinações ou articulações políticas tais como outros teóricos deste campo. Isto levando em conta que, em sua vivência prática, considerava que pelo fato de ser um pensador que direciona outras pessoas a “praticar o livre exercício do julgamento para despertar esse exercício em outros” (GADAMER, 1992, p. 153) se torna suficientemente um ato com dimensão política.

Neste sentido, cabe esclarecer o que Gadamer considera como dimensão política de sua hermenêutica, observando que ele parte especialmente da noção de prática na filosofia, ou mais precisamente, do que se pode entender por *práxis* em seu aspecto voltado à política. Com isto, é possível constatar que Gadamer pressupõe a necessidade de se fazer a junção entre teoria e prática, rompendo com a concepção moderna, herdada de Platão, de uma constante separação entre as mesmas – embora Gadamer considere que o Sócrates platônico “não estava tentando separar o pensamento da ação. Ele preferiu insistir que na sociedade boa, pensamento e as ações estavam harmoniosamente relacionadas e que se as ações eram boas as mesmas deveriam ser compreendidas” (SULLIVAN, 1989, p. 180). Neste caso, cabe recordar que os sofistas, sim, eram intelectuais que defendiam que pensamento e ação poderiam ser separados.

Gadamer, em sua hermenêutica, dá uma especial atenção à questão prática, de modo que fundamenta sua reflexão a partir da filosofia prática da antiguidade, mais precisamente com o conceito de *práxis* e “também assumiu, como um elemento central em seu pensamento, a ideia de *phronesis* (‘sabedoria prática’) que aparece no Livro VI da

Ética Nicômaco de Aristóteles” (MALPAS, 2016, p. 04). Sendo esta prática tomada como constante exercício do pensamento crítico frente ao que é bom nas práticas deliberativas. Isto de maneira a considerar especialmente a razão prática, ou seja, a *phrónesis*. Deste modo, como argumenta Gadamer (1983), há uma verdadeira urgência no que tange à “tarefa de conduzir o homem novamente à auto compreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo de hermenêutica como teoria e também como *práxis* da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho” (GADAMER, 1983, p. 87).

A práxis e ação solidária em Gadamer

Após notarmos no capítulo anterior a abordagem da hermenêutica gadameriana tendo em vista apontar sua dimensão política nas sociedades democráticas atuais, cabe agora analisarmos os principais elementos da filosofia da práxis observando o que ela norteia na discussão a respeito do seu lançar luzes à ação solidária. Neste sentido, Gadamer (2002) faz a seguinte questão, no que concerne à vivência dos compromissos na comunidade: “O que é a filosofia prática? Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas pelo contrário, exige o engajamento?” (GADAMER, 2002, p. 32). Assim, nosso hermenêuta busca elencar em sua filosofia prática a questão dos compromissos que são pertinentes a cada cidadão, bem como a necessidade que existe desta relação entre os indivíduos na formação daquilo que seja comum a todos.

A filosofia hermenêutica de Gadamer tem implicada em si a dimensão da prática como traço fundamental de sua reflexão a respeito do compreender, tendo como principal ênfase a tentativa da explicação sobre os acontecimentos nas esferas simultâneas da compreensão, aplicação e da interpretação. Conceitos estes que são embasados em uma reabilitação da filosofia prática de aristotélica, que Gadamer chegou a iniciar após leituras relacionadas com a obra *Ética a Nicômaco*, do pensador estagirita e sua interpretação por Heidegger. Neste sentido, pode ser afirmado que tais conceitos lançam luzes à vida humana enquanto forma de direcionar as atitudes ou ações práticas em uma visão ética tal como proposta pelo filósofo Aristóteles em sua teoria sobre a *phrónesis*. Isto por que, nas palavras de Gadamer (1983), “a hermenêutica esboçou sempre a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo imediato, a práxis” (GADAMER, 2008, p. 166), de modo que possa, então, apontar a própria capacidade que ao ser humano é imanente, ou seja, a capacidade de estar sempre em contato compreensivo com os demais seres humanos.

Pode-se afirmar, então, que entre a hermenêutica e a tradição filosófica voltada à prática existe uma relação que acaba buscando uma dimensão fundamental do âmbito da prática, na qual se possa situar a hermenêutica. Em outras palavras, a hermenêutica reivindica para si o campo da práxis, uma vez que esta está ligada a todos os campos das ações humanas, enquanto anterior a todo e qualquer discurso. Isto tendo em vista que a hermenêutica, enquanto área de conhecimento pertencente às ciências compreensivas, também tem como central o próprio ser humano imerso nas tradições. Entretanto, cabe destacar que, nas palavras de Gadamer (2002),

Isto não significa que se menospreze ou se limite o rigor metodológico da ciência moderna. As denominadas ‘ciências hermenêuticas’ ou ‘ciências do espírito’ estão sujeitas aos mesmos critérios de racionalidade

crítica que caracteriza o método de todas as ciências, embora seus interesses e procedimentos sejam substancialmente diversos dos que animam as ciências naturais. Mas podem apelar com razão sobretudo para o paradigma da filosofia prática, que em Aristóteles poderia ser chamada também de ‘política’. [...] Mas se a ‘política’, enquanto filosofia prática, é algo mais que uma técnica suprema, o mesmo podemos dizer da hermenêutica. Tudo que as ciências podem conhecer, a hermenêutica deve leva-lo à relação de consenso, onde todos nós estamos. [...] A hermenêutica é antes filosofia. (GADAMER, 2002, p. 369).

Pode ser ressaltada, a partir da citação acima mencionada, a elevada importância da reabilitação de Aristóteles feita por Gadamer, trazendo para a atualidade as discussões relacionadas ao verdadeiro sentido da vida humana em conjunto tendo em vista a prática do saber e fazer humanos, de modo que se tornem aspectos decisivos para o ser humano em suas escolhas relacionadas especificamente ao bem comum.

Deste modo, Gadamer (2002) chega a defender que o filósofo de Estagira é o verdadeiro responsável por ter elevado “a práxis humana a uma esfera autônoma do saber. ‘Práxis’ designa o conjunto das coisas práticas e portanto toda conduta e toda auto-organização humana nesses mundo, incluindo também a política e dentro dessa a legislação. Essa, a política, é a principal tarefa cuja solução regula e ordena os assuntos humanos” (GADAMER, 2002, p. 375). Ainda cabe elencar que, esta conduta mencionada deve ser sempre pautada no senso de responsabilidade diante de um mundo de convenções estabelecido entre os homens em sua organização social, tendo como consequência a necessidade da prática da responsabilidade por cada componente da comunidade política. Quanto a isto, menciona Gadamer, “na sociedade humana, tudo depende de como esta determina seus fins, ou melhor, como alcança o consenso para assumir os fins que devem ser confirmados por todos e como encontra os meios justos” (GADAMER, 2002, p. 377).

Sabendo-se que a hermenêutica também lida com os mais diferentes âmbitos da vida humana, conseqüentemente ela acarreta a si a reflexão sobre os mais diferentes campos da vida prática do ser humano. Daí a constatação de que o saber prático, como menciona Batista, “não é identificado como algo vinculado à produção de conhecimento científico, mas como um saber que é, essencialmente, pressuposto em todo viver humano em seu modo mais elementar de ‘ser-no-mundo-com-os-outros” (BATISTA, 2007, p. 60), naquilo que lhe é fundamental.

Partindo deste pressuposto, de que a práxis é tomada como este elemento fundamental da compreensão hermenêutica, pode-se entender a práxis como “melhor realização da vida (*energia*) do ser vivo, a quem corresponde uma ‘vida’, uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*)” (GADAMER, 1983, p. 59). Esta maneira é compreendida como o aspecto em que o ser humano é dotado de livre escolha, ou seja, *prohairesis*, para poder optar, diferentemente dos animais, que mesmo tendo *práxis* e *bios*, não detêm o poder de deliberação. Esta é feita pelo ser humano dentro de um contexto que faz uso da “livre escolha diante das regras comunitárias” (BATISTA, 2007, p. 62), de modo que haja uma melhor condução possível de sua vida na pertença ao comum com outros.

Com isto é possível denotar que a hermenêutica é dotada de uma especificidade enquanto área de conhecimento, que é precisamente a tarefa de esclarecer o campo da prática existente nos mais diversos modos da vida concreta do ser humano. Gadamer acaba

reivindicando à hermenêutica filosófica um espaço no qual semelhante ao que Aristóteles colocou a *práxis*, seja tomado como âmbito que pode direcionar o ser humano em suas ações frente àquilo que seja tomado como comum dentro de seu contexto comunitário.

Como visto no capítulo anterior, Aristóteles é reabilitado por Gadamer no concernente à sua filosofia da *práxis*, onde através desta o ser humano deve atentar para o exercício daquilo que lhe é imanente, o poder de escolha racional, prudente, com base na prática das virtudes direcionadas especificamente à prática do bem comum. A *práxis* gadameriana se volta à visão aristotélica no sentido de que tem em si uma tentativa de elaboração de um projeto de abertura à experiência prática. Esta se referindo precisamente ao “sentido através do qual os indivíduos compartilham de uma existência comum” (DUQUE –ESTRADA, 2000, p. 512). Aqui fica claro que Gadamer demonstra em sua filosofia uma preocupação, assim como o filósofo Aristóteles, com o aspecto comunitário, de modo que este se torna uma das principais preocupações da *práxis* hermenêutica em sua elaboração enquanto uma nova perspectiva de discussões no campo da hermenêutica contemporânea. Nas palavras de Duque-Estrada (2000),

Em outros termos, para enfatizarmos o carácter prático aqui envolvido, é a luz da mediação linguística em que se dá, ou em que se organiza, a experiência compartilhada com os outros de uma existência em comum, de uma vida em comunidade, que as nossas relações com as coisas e os outros ao nosso redor adquirem sentido enquanto tal. (DUQUE – ESTRADA, 2000, p. 513).

Pode-se afirmar que Gadamer em sua filosofia prática lida de modo especial com a relação entre a noção de comportamento e a compreensão, sendo esta tomada como pressuposto de sentido correlato das formas de comportamento frente às coisas ou situações relacionadas ao ser humano.

A solidariedade como aspecto político-democrático na hermenêutica gadameriana

Para Gadamer, segundo Acosta (2006), “a política se coloca como realização do entendimento – isto é, do que somos – em diálogo, na ação, que não são resultados de uma construção, senão o pressuposto mesmo da vida em comunidade, da vida humana” (ACOSTA, 2006, p. 223). Podemos afirmar que Gadamer pretende nesta abordagem política chamar atenção ao déficit existente no que tange às pessoas estarem cada vez mais se tornando insensíveis às realidades dos contextos nos quais estão inseridas tanto em âmbito político quanto sociais.

É possível perceber em Gadamer a elevada importância a partir de suas “ideias e escritos que lançam luz sobre a própria política” (WALHOF, 2006, p. 571) e as realidades sociais no que se refere ao sentido do diálogo político, de maneira que o mesmo “tem uma capacidade transformadora: as práticas sociais se movimentam em uma esfera e uma lógica de questionamento” (PARRA AYALA, 2014, p.84), fazendo com que nossas atenções se voltem para uma melhor análise dos bens e fins que nos rodeiam, bem como de sua crítica a tais atitudes numa reivindicação de uma compreensão mais ampla de democracia pautada especialmente na solidariedade. Tendo em vista que em uma sociedade tomada como democrática não deve existir uma classe que possa ser vista como detentora da verdade real e absoluta, de modo que seus membros exerçam o poder ou forneçam as regras de comportamentos vistas como adequadas.

Na visão gadameriana as situações particulares têm necessidades de resoluções para além de um mero olhar observador a partir do que é tomado como conhecimento objetivo, uma vez que deve ser posta em prática a compreensão engajada de quem, no caso, deve agir. E neste sentido, para ações éticas e políticas, há, então, o envolvimento da aplicação do que já se tem como sabedoria tradicional, compartilhada pela educação, mas que ao mesmo tempo deve levar em consideração as novas e diferentes situações nas quais a aplicação pode mudar dependendo das situações futuras de ação, que sejam determinadas por ações atuais. Da mesma forma são as dimensões ético-políticas das comunidades, pois as mesmas “devem aplicar as normas e valores que possuem por causa de suas histórias e tradições para as novas circunstâncias históricas em que elas se encontrem, de modo que esta aplicação modifica e revisa o entendimento ético-político que elas tenham em situações diferentes no futuro” (WARNKE, 2002, p. 86).

Isto por que, como sugere Gadamer, as perguntas que devem ser feitas pelos indivíduos ou comunidades não são perguntas que podem ser respondidas simplesmente fazendo menção ao que já é estabelecido como algo fixo, pois exigem que seja levado em conta tanto o que somos quanto o que ainda se pretende ser, observando que tais decisões tomadas afetam e modificam as considerações que podemos fazer no futuro. Como bem afirma Bernstein:

Para Gadamer, no contexto da ação ética e política, em seu significado universal, os princípios, normas e leis são encontrados na vida de uma comunidade e orientam nossas decisões e ações particulares. Gadamer enfatiza e mostra que todos esses princípios e leis exigem julgamento e *phronesis* para a sua aplicação concreta. Isso faz muito sentido quando existem *nomos* compartilhados que formam a vida de uma comunidade (BERNSTEIN, 1982, p. 341).

Pode-se dizer, neste sentido, que na perspectiva gadameriana se reafirma a força das tradições éticas, mas também há este direcionamento às possíveis modificações e revisões que as mesmas sofrem em decorrência de sua pertença a uma história em andamento, ou seja, devido às tradições não serem estáticas no tempo. Assim, muitas vezes podemos ver como Gadamer sempre nos lembra a “inescapabilidade do entendimento e da interpretação de nosso horizonte histórico e hermenêutico” (BERNSTEIN, 1982, p. 344), embora se tenha o risco de ser acusado de etnocêntrico ou mesmo de estar reescrevendo de modo sutil a história com base em uma insuficiente autocrítica com relação à reflexão sobre os próprios padrões de racionalidade.

Frente a isto, na dimensão política da hermenêutica gadameriana é possível perceber um conceito chave que aparece em diversos escritos posteriores à *Verdade e Método*, no que tange a uma elaboração de uma dimensão política com aspectos democráticos, a saber, o conceito de *solidariedade*. Este conceito se mostra complexo por estar atrelado especificamente às questões políticas e sociais, de modo que sua presença e necessidade são frequentemente citadas nos mais recentes escritos e entrevistas de Gadamer. Neste sentido, a solidariedade é vista como um forte contributo à compreensão dos aspectos subjacentes à visão democrática defendida por Gadamer, uma vez que a mesma está conectada à noção de amizade com suas devidas características. Estas acabam influenciando na melhor compreensão das comunidades políticas.

Considerações finais

A partir do exposto em nosso estudo, é possível observar que existe todo um entrelace da constituição da vida ética e política de cada pessoa através das suas relações de dependência das instituições que fazem parte de nossas comunidades, pois todo este arcabouço de entornos referentes a cada indivíduo é que lhe dá condições de possibilidades para eleger as devidas escolhas de modo consciente, ou seja, de modo realmente deliberativo.

Fica claro, a partir da análise do que Gadamer denomina de fenômeno moral, que a política se torna algo de essencial importância na construção da própria vida dos indivíduos na sua pertença à sociedade. A política é, então, uma dimensão central, tendo em vista que dá a entender que toda a filosofia prática culmina, enquanto fator ético, apenas na política, isto é, a ética alcança seus reais objetivos somente através da dimensão política. Esta acaba sendo tomada na antiguidade como um verdadeiro marco na temática relacionada à ética aristotélica, especialmente através do papel que a amizade acaba desenvolvendo na mesma.

Em concordância com Gadamer, todas essas diversas novas descobertas relacionadas às semelhanças e as diferenças se dão por meio da relação vivenciada na vida comum, ou seja, são consequências da própria vida juntos. Deste modo, à medida em que o amigo se vê ou reconhece em suas semelhanças ou diferenças no outro, se nota que na amizade há uma projeção de características pessoais. Nisto pode haver revelações simultâneas em que haja como reconhecer algo que alguém antes não saberia como amigo e o quanto qualidade própria a si mesmo.

Gadamer argumenta que dentro do contexto da Grécia Antiga havia uma real relação entre a vida dos cidadãos e a dimensão da prática política, uma vez que a entrada na vida era uma tomada como a entrada na *práxis* da política, denotando, então, a tamanha importância da dimensão política do ser humano, dado que este é um ser político, isto é, de relações com seu outro em sua comunidade. Deste modo, Gadamer argumenta que a hermenêutica tem a tarefa de reivindicar a tomada de decisão com responsabilidade por parte dos cidadãos.

Daí a necessidade de que na dimensão política da hermenêutica gadameriana haja uma consciência cultivada, de forma que para o indivíduo se tornar alguém, o mesmo deve cultivar o pensamento em unidade com o outro, para que assim se possa ter entendimento e visão sobre o que é comum. Neste sentido, Gadamer especifica sua dimensão política de forma muito modesta, sendo tomada como uma disciplina que presta atenção ao que o outro tem a dizer. De modo mais amplo, promovendo a abertura à divulgação da verdade, à compreensão ao outro em diálogo, bem como ao chamado da tradição e à manifestação daquilo que pode ser elencado como coisas que nos ligam uns aos outros. Cabendo, então, o discernimento entre o melhor e o pior, bem como capacitar as pessoas a identificar e julgar sobre os bens e fins, tendo em vista prestar mais atenção nas realidades políticas e sociais, pois as mesmas não podem ser reduzidas meramente aos indivíduos enquanto sujeitos, mas à própria comunidade que em sua composição dispõe de uma gama de valores e princípios perpassados em sua tradição.

Pode ser observado que a dimensão do diálogo, bem como os mais diversos preconceitos próprios de cada contexto histórico social são relevantes para a discussão hermenêutica em Gadamer, bem como a questão das relações entre os partícipes da de uma dada vida em comum. Deste modo, na perspectiva do convite gadameriano da prática do engajamento solidário na vivência do âmbito da *práxis* e razão social numa época em

que se encontra demasiadamente alheia à consciência da solidariedade compartilhada, se torna válida a reflexão a respeito da importância da vida comunitária na atualidade.

A Solidariedade compartilhada mencionada na hermenêutica gadameriana pode ser entendida na perspectiva de uma possibilidade do surgimento de decisões que sejam tomadas em comum acordo com todos, de modo que acabem sendo validadas pela comunidade em todos os campos da vida dos cidadãos, seja na vida moral, política e social. Entretanto, nas sociedades com características burocráticas e tecnológicas, bem como dominada pelo anonimato, Gadamer chama atenção para que seja resgatada urgentemente, como tarefa política atual, a questão do desenvolvimento das relações de proximidade entre os cidadãos por meio da experiência dialógica neste encontro consigo mesmo e com o outro, neste envolvimento nas mais diversas atividades que possibilitem este encontro sem mediações com os outros e o mundo.

Como podemos notar, em Gadamer a solidariedade em sua dependência das interações sociais e políticas desenvolve uma essencial função enquanto meio de co-percepção recíproca, onde assim como na amizade, faz com que nas interações mostre o quanto temos nossas vidas interligadas através do dar-se a conhecer uns aos outros de modo mútuo, revelando muitas vezes a nós mesmos de maneiras anteriormente não reconhecidas. Deste modo, as solidariedades que surgem serão sempre particulares, pois dependerão sempre do contexto histórico, social e político em que estejam inseridas.

Referências bibliográficas:

- ACOSTA, Maria del Rosario. El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política. *Araté Revista de Filosofía*, Vol. XVIII, Nº 2, p. 205-228, jul./dez. 2006. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/365/352?gathStatIcon=true>> Acesso em: 20 dez.-2017.
- BATISTA, G. S. *Hermenêutica e Práxis em Gadamer*. Rio de Janeiro, 2007. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ), Rio de Janeiro, 2007.
- BERNSTEIN, Richard J. Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento. Richard Bernstein en conversación con la redacción de *Areté*. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVIII, nº 1, p. 159-174, jan./jun. 2006.
- _____. What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Vol. 1982, Volume Two: Symposia and Invited Papers, p. 331-359, 1982.
- CUCHUMBÉ HOLGUÍN, Nelson Jair. El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: Actitude de diálogo abierto y reconocimiento recíproco. *Praxis Filosófica Nueva Serie*, [S.l.], n. 35, p. 133 - 151, mayo 2013.
- DUQUE –ESTRADA, Paulo. C. Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, v. 56, p. 509-520, 2000.
- ESTRADA, Miguel Mandujano. Política y hermenéutica. De la filosofía de Gadamer a una experiência social. *Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía TALES*. Nº 2, jul./dez. 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis – Rj: Editora Vozes, 2008.-
- _____. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.
- _____. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Trans. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1999.
- _____. Friendship and Solidarity. Trans. David Vessey and Chris Blauwkamp. *Research in Phenomenology* 39: 3-12, p. 03-12, 2009.
- _____. *On Education, Poetry, and History*. Eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.
- MALPAS, Jeff, “Hans-Georg Gadamer”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edition 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer/>> Acesso em: 25 nov. – 2017.
- PARRA AYALA, Andrés Felipe. El disenso hermenêutico: Una interpretación política de la fusión de horizontes em H.G. Gadamer. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, Issue 155, p. 59-84, 2014.
- SULLIVAN, Robert R. *Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer*. Pennsylvania State University Press, 1989.
- WALHOF, Darren R. *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, Palgrave Macmillan; Grand Rapids, 2017.

_____. Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity. *Political Theory*, vol. 34, 5: p. 569-593. , First Published Oct 1, 2006. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/action/ch?AllField=Friendship%2C+Otherness%2C+and+Gadamer%E2%80%99s+Politics+of+Solidarity>> Acesso em: 17 nov.- 2017.

WARNKE, Georgia. *Hermenutics, ethics, and politics*. In: DOSTAL, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press. Pennsylvânia, p. 79 – 125, 2002.

_____. *Solidarity and tradition in Gadamer's Hermeneutic's*. *History and Theory*, Vol.51(4), p.6-22, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://onlinelibrary-wiley.ez17.periodicos.capes.gov.br/doi/10.1111/j.1468-2303.2012.00644.x/full> Acesso em: 13 dez. – 2017.

A problemática sartriana da noção de ego: A crítica a Husserl¹

Josieli Aparecida Opalchuka²

O presente artigo tem como objetivo analisar a noção de ego a partir da análise que Sartre realizará acerca do ego transcendental proposto por Husserl. Para tanto, será realizada uma sucinta exposição do conteúdo da fenomenologia de cada autor, considerado como fio condutor desta análise a noção de intencionalidade.

Ao tentar resolver o problema da crise das ciências e da humanidade, Husserl reconfigura a fenomenologia numa perspectiva para além de Hegel. Ao desenvolvê-la, porém, o autor infere que “quase se poderia denominar a Fenomenologia, como um neocartesianismo, por mais que ela tenha de rejeitar, quase no seu todo o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana” (HUSSERL, 2013, p. 39). Uma vez vista sob esse aspecto, a fenomenologia é a ciência de experiência, que descreve os universais que a consciência intui quando se lhe apresentam os fenômenos, ou seja, é a ciência das essências e não dos fatos.

Para se chegar ao fenômeno puro, Husserl suspende o juízo em relação à existência do mundo exterior descrevendo, o apenas como este se apresenta à consciência, a isso, dá o nome de Epoché. Na Epoché não se duvida do mundo exterior, mas o põe entre parênteses, o idealiza ou reduz o fenômeno, a saber, redução fenomenológica. Já no fenômeno puro, ocorre as sucessivas reduções em busca da essência, isto é, as reduções eidéticas.

A Époche é essa perda do mundo ôntico para a tomada do mundo ontológico, além de ser de caráter transcendental, já que através disso chegamos a uma vivência imediata, onde não se atua mais no sentido natural, o mundo em que formamos juízos e está sempre sendo afetado cultural e socialmente, por exemplo. Nossa vivência imediata, ou originária, não parte mais do objeto em si, nem do objeto representado, mas sim do objeto-enquanto-percebido (“olhar o olho olhando”), é o ato de percepção do objeto.

Husserl, ao conceber o conceito de Epoché, não põe em dúvida o a existência do mundo, visto que na concepção do autor isso é indubitável. Então, diferentemente de Descartes, ele não chega ao *ego cogito* (Penso, logo existo), e sim ao *ego cogito cogitatum* (Eu penso o pensado). Atingindo assim, uma filosofia universal ou a Ciência autêntica. O que se pretende aqui, portanto, é um retorno às coisas mesmas, deste modo,

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

[...] todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhantes) – ou, como também se costuma dizer, esta *epoché* fenomenológica ou este pôr entre parênteses o mundo objetivo – não nos põe perante um nada. Ao contrário, [...] aquilo de que eu, aquele que medita, por isso mesmo me apropriado é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos fenômenos no sentido da Fenomenologia. (HUSSERL, 2013, p. 58, grifos do autor)

Essa apropriação da vida pura e das vivências que dela fazem parte é a volta ao mundo da vida, *Lebenswelt*, em contrapartida ao cientificismo, ao psicologismo e ao positivismo.

Husserl, sobretudo, assinala a necessidade de categorizar, diferenciar, o que está e é consciência do que é percebido por ela. Para tal intento, é necessário uma lida fenomênica e não empírica, distanciando-se assim de uma concepção de consciência enquanto eu empírico ou sujeito. Por isso, a noção de eu puro só é possível através da redução fenomenológica e incorporada à fenomenologia transcendental. Desta forma,

Husserl ocupa-se dos *factos*, isto é, do dado imediato, que permite descrever a consciência e não inventariar suas possibilidades lógicas *a priori*. Para o caso da constituição do Ego, que é o problema em pauta, isso é importante porque a Fenomenologia estudará “as relações do *Eu* à consciência” como “problemas *existenciais*”. [...] a Fenomenologia também vai postular uma consciência transcendental, anterior ao empírico e constituinte da consciência empírica (SILVA, 2004, p. 37, grifos do autor).

A redução fenomenológica, neste sentido, resulta na consciência enquanto fato absoluto, ou ainda, o que resta quando se suspende o juízo em relação a tudo que é considerado real. Este fato absoluto é compreendido como “um ‘campo transcendental’ anterior à consciência no seu sentido físico ou psicofísico, que é anulado de na sua realidade empírica pela redução” (SILVA, 2004, p. 37). É justamente neste ponto, na diferenciação entre o empírico e transcendental, que surgirá a necessidade de distinguir também a noção de eu, evidenciado o que pertence à esfera empírica e o que pertence à esfera do eu puro, sujeito fenomênico.

Usualmente toma-se o eu enquanto objeto empírico, àquilo que pode ser analisado e posto à disposição de uma intervenção pela ciência. Este eu empírico não corresponde à um conteúdo da consciência, no sentido em que está apenas no campo da vivência, enquanto vivido, do mundo aparente, do cotidiano, do manuseio com o mundo. Já o eu puro aparece como sujeito e unificador de todos conteúdos da consciência. Este eu puro é que dará referência para o eu empírico, visto que ele não pode ser objetificado.

O eu puro “revelado pela redução (*epoché*) do eu natural, quer dizer, do eu psíquico e psicofísico, conserva a experiência do mundo enquanto correlato da consciência transcendental” (SANTOS, 2008, p. 28). Husserl mostra, assim, que a consciência tem um resíduo fenomenológico que sempre resistirá à redução, e por isso mesmo é um ser da consciência, à saber: o ego transcendental. E, ainda, esta região da consciência, ou ego, transcendental, existe e funda-se em si mesma, não necessitando de outros conteúdos. Já o mundo natural, este que aparece, é o correlato da consciência pura.

Para Husserl, deste modo,

Todo sentido e todo ser imagináveis fazem parte do domínio da subjetividade transcendental, portanto se constituem no interior do *ego*. Isto significa então que “uma verdadeira teoria do conhecimento só pode ter sentido enquanto fenomenológica e transcendental” e fundada numa explicitação do *ego* por si próprio. Esta explicitação é, em primeiro lugar, uma explicitação de si próprio que pretende mostrar de forma sistemática “como é que o *ego* se constitui a si próprio como existência em si da sua essência própria” e, em segundo lugar, uma explicitação de si próprio, em sentido lato, “que mostra como é que o *ego* constitui em si os ‘outros’, a ‘objetividade’ e, em geral, tudo aquilo que para o *ego* – seja no eu ou no não-eu – possui um valor existencial” (SANTOS, 2008, p. 33, grifos do autor).

A filosofia husserliana instaura, assim, a importância da noção do eu, ou ego, no estudo fenomenológico existencial. As suas considerações acerca deste tema reverberaram com intensidade no meio filosófico europeu. Isso fica ilustrado quando na década de 30, o jovem Jean Paul-Sartre parte para Berlim a fim de estudar a fenomenologia de Husserl com o próprio.

Em 1934, Sartre escreve sua primeira obra considerada estritamente filosófica, que viria a ser publicada apenas em 1936, *A Transcendência do Ego*. Nela, fica evidente o caminho que o autor seguiria em toda sua trajetória como filósofo:

Tem-se, então, que entender que a fenomenologia é uma ciência de fato e que os problemas que ela coloca são problemas de fato, como, ademais, pode-se compreender considerando que Husserl a denomina uma ciência descritiva. [...] Quanto a nós, preferimos acreditar na existência de uma consciência constituinte. Seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições em que mostra a consciência transcendental constituindo o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica; estamos persuadidos como ele de que nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve cair sobre a ação epoché (SARTRE, 2013, p. 19).

Neste trecho supracitado fica clara a discussão na qual Sartre está inserido: o problema do Eu em relação à consciência, em oposição à consciência transcendental de Kant. O filósofo francês, ao refutar a ideia kantiana sobre a consciência, infere que esta é real como sendo uma consciência no mundo, “com um ‘eu’ psíquico e psicofísico” (SARTRE, 2013, p. 19). Através disso, o Sartre incorpora o conceito husserliano de intencionalidade, aos seus próprios modos, em sua fenomenologia.

Antes de esclarecer a noção de intencionalidade, entretanto, faz-se necessário abordar de maneira mais incisiva, porém breve, dois pontos cruciais para o entendimento do que se segue, são eles: do que se trata o ser e o fenômeno. Sartre, ao abordar este assunto o coloca com dois enunciados: “o fenômeno de ser” e “ser do fenômeno”, pois ambos se dão concomitantemente, sendo que o ser se manifesta através do fenômeno e ao mesmo tempo é o que subjaz o fenômeno, que o permite. Diferentemente do que Kant disse, para o autor francês ser e fenômeno são o mesmo, não há nada por detrás do que aparece ou do aparecimento, desta forma, o ser do existente é justamente o que aparece. O ser do fenômeno é a condição e o fundamento do aparecimento. Há, contudo, um diferença

na dinâmica de um para o outro (de ser do fenômeno para fenômeno de ser), conforme aponta Hoste,

Com efeito, pode-se perceber que o Ser do fenômeno não se reduz ao fenômeno de ser. O fenômeno de ser é ontológico e exige um fundamento transfenomenal – no sentido de que está além do fenômeno, mas nem por isso está escondido atrás dele. Já o Ser do fenômeno, mesmo coexistindo ao fenômeno, escapa a essa condição de fenômeno – ou seja, de existir à medida que se revela – e conseqüentemente, “[...] ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (HOSTE, 2015, p. 5).

Destarte, o ser não poderia ser uma essência, como considerava a tradição metafísica, pois ao mostrar sua essência através do fenômeno careceria de uma outra essência, ou ser. Assim, “o ser não é uma “estrutura entre as outras”, um momento do objeto: é a própria condição de todas as estruturas e momentos, o fundamento sobre o qual irão se manifestar os caracteres do fenômeno” (SARTRE, 2015, p.55). A fenomenologia desta forma, seria uma volta às coisas mesmas, o estudo do modo como as coisas aparecem e do ser enquanto ser.

Nesta empreitada a consciência passa a ter um papel fundamental, já que a dualidade sujeito/objeto já fora renunciada por Husserl. Neste aspecto, observa Ricœur (1990, p. 8):

Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? É substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o Dasein, que existe ao compreender.

Sartre intenta através da fenomenologia, continuar o projeto de uma ontologia já iniciada por Husserl, e continuada por Heidegger, de romper com os dualismos e conceitos metafísicos. Percebe-se, como no trecho de Ricœur supracitado, que a pergunta não é mais pelo sujeito que conhece o objeto, mas sim de uma pergunta pelo ser, ou ainda, pelo sentido de ser. Isso é possível através de um movimento da consciência, da saída do mundo ôntico rumo ao mundo ontológico, onde o ser se revela à consciência.

Conforme o autor,

Estamos no plano do ser, não do conhecimento. [...] Partimos assim da pura aparência e chegamos ao pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao Dasein e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este se implica outro ser que não si mesmo (SARTRE, 2015, p. 28-29).

Para Sartre, toda consciência é consciência de algo ou alguma coisa, ou seja, está lançada no mundo, voltada para um fenômeno no mundo. A consciência é sempre vazia, visto que não há nada de interior, nem no interior, dela. A intencionalidade é o movimento

de projetar-se da consciência, pra fora do Eu, na direção de um conteúdo, propiciando assim o eu-no-mundo. A intenção de Sartre é a de retirar da consciência tudo aquilo que faz dela uma coisa, como um objeto do mundo, ou, na terminologia sartriana, um Em-si. A consciência, longe de ser algo fechado em si mesmo é, ao contrário, aquilo que visa um objeto. Ela é, portanto, intencionalidade.

É característico da consciência, ser consciência de seu objeto, ao mesmo tempo em que é consciência de si mesma enquanto reconhecimento de ser consciência do objeto. De forma mais simples, a maneira com a qual a consciência visa um objeto é posicional. Por outro lado, no mesmo movimento de posicionar o objeto, ela mesma tem consciência de si. Isto, no entanto, não implica uma espécie de regressão infinita, visto que o modo pelo qual ela toma consciência de si se dá de maneira não-posicional. Neste contexto, a consciência é consciente de si na exata medida em que posiciona, ou põe um objeto como existente, através de uma intuição reveladora, por um ser transcendente.

Tendo isso em vista, Sartre questiona na continuação de *A transcendência do ego*, Mas fazemo-nos a seguinte pergunta: não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso duplicá-lo por um eu transcendental?” (SARTRE, 2013, p. 19). O que responde, em contraposição à Husserl:

O eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciente de si mesma. Ou seja, o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si enquanto como é consciente de um objeto transcendente. Assim, tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência [...] A consciência tornou-se pesada, ela perdeu esse caráter que fazia dela um absoluto à força de inexistência. (SARTRE, 2013, p. 21-22).

Percebe-se aqui o rompimento entre o pensamento husserliano e sartriano, à saber: quando Husserl esvazia a consciência de conteúdo e deixa, em seu interior o Ego Transcendental, visto que para Sartre a consciência é vazia, completa translucidez, ou, à rigor, nada. Sartre ainda acusa Husserl de tentar romper com o idealismo alemão e fracassar, pois não há uma unidade das representações no “eu transcendental”.

Através de algumas considerações, Sartre contesta a existência do eu na consciência e intenta instaurar uma fenomenologia que não recorra à uma egologia. Tal intento se baseia na falta de necessidade do eu transcendental na consciência, já que ela é esvaziada. Conforme o autor,

A consciência não pode ser demarcada (como a substância de Spinoza) senão por si mesma. Ela constitui portanto uma totalidade sintética e individual totalmente isolada de outras totalidades do mesmo tipo e o Eu só pode ser evidentemente uma *expressão* (e não uma condição) dessa incomunicabilidade e dessa interioridade das consciências. Portanto, podemos responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. O Eu transcendental, portanto, não tem razão de ser (SARTRE, 2013, p. 22, grifos do autor).

Sartre ainda adiciona, que o eu transcendental é supérfluo e nocivo, visto que coloca algo pré-existente, um habitante da consciência, e neste sentido, acaba por tornar a consciência objeto de um sujeito que a habita anteriormente, colocando em xeque a autonomia da consciência, ou ainda, a própria intencionalidade.

Destacamos ainda que Sartre toma o cuidado em manter sua filosofia com o ênfase na intersubjetividade e, para isso, combate o solipsismo, pretendendo consolidar uma base realista, ou seja, a partir do próprio fenômeno para então seguir com a construção de sua ontologia. E, para além do solipsismo, o autor ainda negará o idealismo cartesiano e kantiano, como já citado, pensando assim em uma consciência que não pode ser entificado, ou seja, uma consciência não é um objeto possuído, que está além, mas é pura liberdade que se coloca como vir-a-ser, constante movimento da consciência em direção ao mundo, intrínseca à existência. O “eu”, neste aspecto, não está restringido à consciência, já que é uma expressão desta, não sendo causa ou condição de existência.

Referências bibliográficas:

- HOSTE, V. X. *Sartre e as regiões do ser: da consciência ao em-si*. Kínesis, Vol. VII, n° 15, Dezembro 2015, p.104-119.
- HUSSERL, E. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- SARTRE, J. P. *A transcendência do Ego*. Tradução de João Batista Kreuck. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. *L' être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *L'existencialismo est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm- Sartre: Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão do método*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Rita Correria Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Junior. – 3.Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.
- RICŒUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Portugal: Rés, 1990.
- SANTOS, A. C. *A crítica de Sartre ao Ego Transcendental na fenomenologia de Husserl*. Santa Maria: UFSM, 2008.

Intencionalidade e consciência pura: A constituição do resíduo fenomenológico como acesso ao mundo na fenomenologia transcendental de Husserl¹

Juliana Torres Madureira²

Muitas vezes tratadas como meio de acesso a um único ângulo da consciência, as vias redutivas na fenomenologia pura têm sido entendidas como um método que tem como produto ora a primazia da consciência intencional frente ao objeto, ora a primazia do objeto como representante da unidade intencional. Neste texto tentamos compreender a co-implicação entre as reduções fenomenológicas e a constituição da fenomenologia transcendental com o intuito de revelar como a ideia de resíduo fenomenológico culmina em uma correlação entre consciência e mundo de coisas.

A redução fenomenológica inicialmente introduzida nas lições de 1907³ e tendo seu pleno desenvolvimento em *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913)⁴ revela uma dimensão da estrutura da intencionalidade que culmina na ideia de resíduo fenomenológico. Um dos desdobramentos da ideia de resíduo é um apagamento de mundo. Nas palavras de Husserl, ele é a possibilidade da consciência remanescer como resíduo do aniquilamento do mundo. Na busca da relação entre consciência e mundo, Husserl mostra que os atos da consciência e o teor objetivo desta não podem ser entendidos pelas mesmas razões, ou seja, temos de um lado os atos de consciência como aqueles pelos quais a coisa se doa, e de outro lado, o teor objetivo como o que permanece preenchendo o sentido intencional, realizando a possibilidade de conhecimento. Porém, a partir da estrutura intencional ambos permanecem imbricados pela correlação entre os atos de consciência e aquilo que se constitui como preenchimento de sentido desses atos. Husserl chama atenção para uma consciência originária que se constitui na unidade, e, portanto, não como duas coisas presentes na consciência, nem como um mero conteúdo que se depositasse nesta.

Como ponto fulcral da constituição desta unidade é a definição de intencionalidade⁵ que Husserl introduz na análise fenomenológica da consciência e é por ela que a consciência

1 Este texto refere-se aos resultados da pesquisa de mestrado defendido em 2017, com orientação da professora doutora Alice Mara Serra.

2 Doutoranda – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

3 Por volta de 1905, Husserl já começa a entender claramente no que consiste a redução fenomenológica como um possível método capaz de assegurar a compreensão pura da consciência. Porém, citamos o ano de 1907, pois foi quando houve a publicação da obra *Ideia da Fenomenologia (Id)* da qual utilizaremos neste texto.

4 As próximas referências serão abreviadas por *Id I*.

5 A intencionalidade é retomada por Husserl a partir da obra *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874) de Franz Brentano, a qual é considerada um marco da descrição acerca da intencionalidade no âmbito da fenomenologia. Portanto, buscamos recompor tal tema em função da hipótese a ser desenvolvida neste texto, tendo em vista sobretudo a leitura husserliana acerca do pensamento brentano.

se torna uma investigação primeira. A “consciência *de*” é a porta de acesso para descobrir o que se obtém com essa “consciência *de*”. Na sexta investigação lógica torna-se dominante a análise sobre a constituição do significado e a constituição dos objetos, bem como a referência intencional por meio dos modos de consciência, ou seja, os atos. A face ideal, originária e *a priori* que constitui a estrutura da intencionalidade, é garantida ao definir o sentido de sua objetividade. Deste modo, a fenomenologia se vê emaranhada não somente com as questões concernentes à essência da pura possibilidade do conhecimento, mas com a possibilidade do real. Conseqüentemente, mediante a análise da pluralidade dos modos de intuição, e correlativamente à pluralidade dos modos de existência, ela lida com a estrutura mesma da evidência fenomenológica na experiência. Por isso passa a ser dominante a análise intuitiva da consciência como determinante das condições de possibilidade do conhecimento, e base para um delineamento inicial acerca da consciência pura. As várias classes de objetos captáveis como fenômenos para a consciência passam a ser descritas a partir dos tipos de intuição (sensível, categorial e eidética). Ao descrevê-los, Husserl mostra que em todas se têm um modo de conter algo que é dado do próprio objeto. Se isso que aparece é evidente, como é possível mostrar que a consciência fenomenológica pode captar um mundo de coisas contingentes sem que as próprias coisas que aparecem à consciência sejam dadas de modo contingente?

De um lado, para explicar como esses atos podem ser uma unidade na multiplicidade de apreensões, Husserl nos fala de uma consciência sintética que é capaz de a cada novo ato mostrar a continuidade de apreensões, e com isso descrever os atos no âmbito da consciência pura. Mas por outro lado, como mostrar que essa consciência sintética nos revela um e o mesmo objeto, como explicar tal captar quando o que aparece é um objeto percebido no espaço e no tempo?

Uma distinção desponta na própria essência da vivência perceptiva – o conteúdo vivenciado não é o objeto percebido. É importante chamar atenção que na fenomenologia husserliana não há o destaque do ser ou não ser efetivo do objeto, bem como o modo como ele aparece, do contrário estaríamos reiterando a dualidade entre interno e externo, imanente e transcendente. Ao invés disso Husserl se atém às vivências em termos de unidades ideais, as revelam como modos de doação através dos atos singulares, bem como correlativamente a eles, à relação entre real (*reell*) e ideal (Husserl, 2012¹, § 5, p. 14). No âmbito fenomenológico, a peculiaridade do uso dos termos *Real* e *Reell* faz parte de uma explicitação acerca da constituição do conteúdo das vivências – sendo ele real (*reell*) ou intencional, portanto, segundo Carlos Moura no prefácio de *Id I*, o que virá após o período de *Investigações Lógicas* (1900/01) não é tanto uma “reforma” do “significado” de fenômeno, mas de seu “estatuto” (Husserl, *Id I*, p. 20). A partir da consciência pura Husserl passa a lidar com a descrição daquilo que aparece à consciência de forma evidente. Se a consciência pura é capaz de captar as coisas mesmas, em sua plena evidência, como mostrar que as coisas que aparecem são exatamente aquilo são? Sem para isso contrapor uma realidade interna e externa? A resposta é que a constituição da consciência não envolve somente um caráter real pelos atos, mas ele também é a parte intencional que preenche todo o direcionamento dos atos de consciência. Então a constituição mostra como falar de uma consciência que só tem sentido se é diretamente correlacionada para sua objetividade, e sem a qual permaneceríamos na abordagem de uma subjetividade isolada, ou na abordagem de uma subjetividade como mero aparato de objetividades ‘transcendentes’.

Principalmente a partir de 1906, o aspecto constitutivo desta evidência será alargado por uma análise dos correlatos intuitivos por meio da *noese* e do *noema*. O real e o ideal

se constituem em um horizonte de modos de consciência, e no horizonte da correlação *a priori* com seus objetos. É possível notar que a exigência dessa análise constitutiva aparece gradualmente pelo âmbito transcendental, e o domínio das questões acerca da consciência no campo intuitivo emerge necessariamente numa nova atitude, a fenomenológica. Assim, busca-se mostrar que a relação entre imanência e transcendência não escapa de uma consideração fenomenológica, ao contrário, ela permanece viva, porém para isso requer a passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica. Uma passagem que, em última instância, nos leva do plano descritivo da consciência para seu plano constitutivo. Este último passa a ser tão importante para Husserl porque nele podemos ver o dado absoluto daquilo que aparece à consciência. É somente se enxerga a importância dessa análise a partir de uma mudança de atitude porque senão, segundo ele, sempre estaríamos tendo como base um pressuposto, e o problema de ter pressuposto é que ele somente chega à constatação de um determinado conhecimento e não de sua possibilidade. Para Husserl, a possibilidade é anterior a qualquer teoria científica, ou não científica. Portanto, mudar da atitude natural para a fenomenológica é um modo de “pôr entre parênteses” tudo que pressupomos quando olhamos para as coisas e para nós mesmos no mundo natural. Contudo, esse “pôr entre parênteses” não é uma abstração como meio de acesso ao fenômeno, na verdade ele nos mostra o teor constitutivo dessa consciência. Na mudança, Husserl insiste que o mundo e os sujeitos no mundo permanecem aí, e quando abstenho de qualquer pressuposto eu não preciso apagar esse mundo e esses sujeitos com suas singularidades. Eu preciso apenas reconduzi-los por uma nova via de acesso em que eu e meu mundo possam ser vistos como pura possibilidade de conhecimento, e sem que essa possibilidade resulte em um arcabouço de hipóteses de seu ‘ser’. Este filtro que a fenomenologia usa para se voltar as próprias coisas como pura possibilidade, como puro horizonte exige de nós uma mudança, mas para conseguir ver o que sempre esteve lá, nas coisas mundanas, nos sujeitos mundanos, nas teorias científicas.

Na prática, a mudança de atitude nos leva às três reduções (fenomenológica, eidética e transcendental) e logo veremos que co-implicada às reduções está o dado absoluto, aquilo que remanesce como consciência absoluta, irreduzível, e por isso o método fenomenológico é tão importante. Paulatinamente as reduções fenomenológicas e eidéticas vão desnudando o fenômeno-mundo e o fenômeno-consciência, respectivamente, de modo que ao contrário de se almejar de antemão algum resultado, a fenomenologia busca no dismantelamento desses resultados a esfera total de conhecimento possível. Sem se esgotar na via descritiva da consciência pura, com as reduções revela-se não apenas o meio de acesso à subjetividade considerada como fenômeno real (*reell*) das vivências através da orientação noético-hilética⁶, mas a totalidade da experiência, e neste aspecto, afirma-se a constituição da experiência como fundamento da experiência de mundo. E ao invés do ego transcendental estar reduzido ao fluxo da consciência atual, ele é “ampliado” pela experiência do puro correlato⁷.

6 Husserl analisa esse termo para determinar o conteúdo de sensação, ou tudo que é hilético, bem como o seu teor noético como dado subjetivo, e também para chamar atenção que com ele pode-se pensar que todo dado imanente já estaria plenamente constituído como objeto, como momento real (*reelle Momente*) da vivência. Portanto, mais adiante mostraremos como aparece assomado a esse dado a correlação com o dado noemático.

7 Este parágrafo alude à obra *Erste Philosophie 1923/24 (EP II), Beilage XX*, onde podemos ver a continuidade da fenomenologia transcendental e notar os planos de descrições mais amplos frente àqueles trabalhados nas obras anteriores, sobretudo, *Id I*. Husserl retoma a constituição do resíduo fenomenológico naquela obra e, por ela representar um momento tardio de seu pensamento, é possível compreender alguns desdobramentos da fenomenologia transcendental, seja pelas vias possíveis de se pensar a fenomenologia no âmbito transcendental, seja por uma ‘modificação’ dos planos de descrições realizado em outras obras tardias.

Assim, ao invés de ir aparecendo modelos ideais pressupostos, por exemplo, por uma teoria, o que aparece é o horizonte da vida consciente, e seu correlato intencional. À medida que se revela as camadas redutivas, nos voltamos para as coisas no mundo, para os sujeitos não como modelos ideais encontrados depois de fazer as reduções, ela se volta para o eu transcendental entendendo que as próprias reduções têm que ser consideradas apodícticas. Neste sentido, ao invés de partir da hipótese de modelos ideais e de aplicar esses modelos ‘após’ o método, a fenomenologia mostra o fenômeno somente através da co-implicação entre a via redutiva e a constituição da consciência. Com esta co-implicação ela explica que não há uma separação cronológica como condição, ou seja, não tenho o método para depois ter o que se constitui na consciência e vice-versa. Como consequência, a co-implicação é um modo de analisar o fenômeno à medida que ele se constitui na consciência.

A fenomenologia apresenta o fenômeno da consciência com um fluxo, neste sentido Husserl detém-se em uma apodicticidade inquestionável (*Undurchstreichbarkeit*), na medida em que a unidade da coisa permanece identificada ininterruptamente no contínuo de seu decurso (*Hindauern*). Segundo ele esse dado ainda não é um objeto enquanto persiste. Somente o é na temporalidade fenomenológica. A possibilidade de voltar para as próprias recordações, de retomar o apreendido como *aquilo que é*, de reter o apreendido, de recordar de modo difuso, segundo Husserl, o dado que ainda *persiste* na recordação, também se refere a uma continuidade de retenções, e está em referência contínua de retenções de retenções numa continuidade intencional. Com isso, enquanto duração, eu reconheço que a essência de todo vivido não é apenas a apreensão de algo realmente existente, mas essencialmente algo que dura no fluxo da consciência. Neste fluxo, o vivido-*agora* (*Erlebnis-Jetzt*) que é dado está circundado por um novo ponto contínuo da duração. Com efeito, a identidade objetiva que decorre nessa temporalidade imanente, ou seja, a de estar atrelada por ela a possibilidade de um fluxo contínuo de modos de doação, não pode ter uma evidência restrita a uma percepção singular⁸. A *noese* de uma recordação conjuntamente com seus momentos hiléticos representam um momento real (*reell*) do vivido, neste sentido tanto o momento noético como o hilético são momentos que animam (*beseelen*) a matéria. Entretanto, Husserl chama a atenção para essa primeira esfera de consideração da qual enfatiza que “a percepção não é ter o objeto em uma presença vazia, mas faz parte (‘a priori’) da essência da percepção ter o ‘seu’ objeto, e tê-lo como unidade de certa composição noemática” (Husserl, 2006, § 97, p. 226).

Decorre disso que a apodicticidade de uma vivência é inalcançável porque não há nenhum ‘ponto de partida’ absoluto que possa sustentar-se nela, ela é nesta especificidade da sua duração um ente individual. Isso implica que o fluxo da consciência permite à fenomenologia descrever o que advém deste ‘horizonte’. Quando Husserl se detém em apresentar o que está *inclusamente* na vivência sem por isso concluir que todo dado estaria ‘plenamente’ constituído como objeto, ele coloca em destaque, além da apreensão efetiva das coisas mesmas, um horizonte de experiências possíveis. Ele estende a abordagem fenomenológica à possibilidade de outras experiências, e com elas a investigação intencional de toda experiência sintética da unidade do mundo (Husserl, 1981, § 107, p. 249-256).

8 Mencionamos brevemente este ponto com o intuito de apontar como a descrição temporal fenomenológica coaduna com o contemplado por Husserl pelos fenômenos da atualidade e inatualidade, ou ainda, consciência não neutra e neutra. Dentre outras, tais descrições buscam apresentar na consciência um não destacamento entre os diversos tipos de fenômenos, e por isso não fornece somente uma visão fenomenológica de todo vivido individual, mas a forma necessária e essencial de vinculação entre eles, e ainda uma exibição da unidade da consciência.

Se considerarmos a constituição da subjetividade transcendental e – com ela e a partir dela – determinarmos a dependência da realidade frente à consciência absoluta, assim como a realidade como produto da constituição intencional, nos veremos sempre envolvidos com o ‘enigma’ da correlação. Segundo Husserl, este enigma foi o trabalho inteiro de sua vida e que por múltiplas razões apresentaram uma viragem tão radical que somente se tornam compreensíveis quando propiciadas conjuntamente por uma mudança de atitude (Husserl, 2012², § 48, p. 134-136). Ao tratar deste enigma, Husserl enfatiza que antes de exaurir o que se inaugurou com Franz Brentano pela constatação de que toda consciência é ‘consciência de algo’, ele espera decifrar no que consiste este direcionamento.

Pelo aparato constitutivo nós descobrimos como se dão os objetos intencionais e em que medida eles são independentes e ao mesmo tempo dependentes do nosso dirigir-se a eles. Uma objetividade enquanto tal é nomeada por Husserl no intuito de mostrar como podemos ter conhecimento de algo sem que este algo já esteja sendo dado sob um determinado ponto de vista, e ainda, sem que este algo esteja impregnado de verdades objetivas que me forneçam o que devo conhecer e como conhecer sob a fôrma das leis científicas, ou pré-científicas. Essa necessidade de se desvencilhar dos ângulos do conhecimento subjetivo ou objetivo se refere ao encontro de um caráter absoluto e *a priori* da subjetividade transcendental. E se me questiono se essa necessidade faz realmente alguma diferença para o meu conhecimento sobre as coisas, a fenomenologia responde dizendo que somente na investigação da possibilidade do conhecimento é que posso ter acesso ao dado absoluto.

Uma vez que se possa desvelar a possibilidade de uma objetividade em conexão essencial com a intencionalidade operante, a fenomenologia husserliana não pensa uma intencionalidade isolada sob a forma *cogito*, ela é observada em uma unidade sintética que conecta todo elemento singular da vida psíquica na relação entre unidade e objetividades. Como adquirir o sentido de ser dos objetos em nossa própria atividade subjetiva – de julgamento, de cognição? A subjetividade transcendental denota uma busca pelo desvelamento da ininteligibilidade como base de todo conhecimento natural, científico ou pré-científico. A descoberta dessa ininteligibilidade mostra a falha em considerar uma cognição no sentido natural, assim como esclarece a falha na correlação concreta dos contextos de intencionalidade. Somente um sentido genuíno da objetividade pode ser considerado como base para a subjetividade transcendental, um sentido genuíno conforme seu ser constituído no âmbito de uma subjetividade transcendental que se constitui como o lado reverso *a priori* daquela objetividade (Husserl, 1981, § 100, p. 265-276). Segundo Kern retomando Husserl em comparação ao pensamento kantiano, a insuficiência em determinar a conexão de essência explícita entre subjetividade e objetividade advém de uma não abrangência do aspecto constitutivo:

O grande problema por trás dos esforços kantianos da teoria do *a priori* sintético é o seguinte: esclarecer as conexões de essência que existem entre todas as demais verdades e as verdades sobre a consciência da razão, logo, explorar, em generalidade primacial, todas as verdades ontológicas *a priori* e as verdades *a priori* sobre a consciência da razão. Todo *a priori* ontológico precisa tornar-se „compreensível“ por meio do *a priori* fenomenológico da “constituição” (HUSSERL apud KERN, 1964, p. 193, tradução nossa)⁹.

9 „Das grosse Problem, das hinter den Kantischen Bemühungen der Theorie des synthetischen Apriori steht, ist dies: die Wesenszusammenhänge klar zu stellen, die zwischen allen sonstigen Wahrheiten und den Wahrheiten über das Vernunftbewusstsein, somit in prinzipieller Allgemeinheit, zwischen allen ontologischen apriorischen Wahrheiten und den apriorischen Wahrheiten über das Vernunftbewusstsein bestehen, zu erforschen. Alles ontologische Apriori muss, ‚verständlich‘ gemacht werden durch das phänomenologische Apriori der ‚Konstitution‘“.

O sentido de uma “concretude” na interpretação transcendental husserliana lida com a totalidade do mundo a partir de sua estrutura básica, ou ainda sua estrutura ontológica que funciona como um índice. Este representa uma investigação fenomenológica acerca da experiência interna da coisa, como as coisas se conectam internamente, e conjuntamente, como são motivadas, ou ainda como se constituem conjuntamente com o julgamento, desejo, expectativa. A partir de cada experiência da coisa como tal passa-se a uma consideração fenomenológica acerca da consciência pura. Neste aspecto, a verdadeira existência da coisa é um índice por possibilitar uma completa descrição dos contextos de aparência da mesma coisa, bem como o julgar, o pensar conectados a esses contextos. Do mesmo modo, a não existência (*Nichtexistenz*) da coisa também funciona como um índice que pode doar descrições definitivas seja por uma anulação da posição de existência seja pela possibilidade de tornar-se evidente (Husserl, 2006², § 35, p. 74-78).

Marbach (1993, p. 70) vê a trilha fenomenológico transcendental husserliana em direção oposta à via cartesiana porque na estrutura ontológica como índice não opera uma *Epoché* cética na qual há um recuo perante a postulação de existência do mundo como alcance da meta do dado absoluto. Neste caso, não se necessita de um impedimento da aceitação da existência do mundo. A estrutura básica tomada a partir deste índice é guiada para a constituição da subjetividade *a priori*, e neste sentido, o campo fenomenológico permite uma abertura para a multiplicidade de experiências que não estão confinadas à experiência atual. O que aparece à consciência como dado absoluto fornece uma abertura a infinitos modos do conhecer e do conhecido em um sentido essencial. Assim, a fenomenologia atinge todo o conhecimento possível, e igualmente se detém àquilo que é a essência desse conhecimento para a consciência.

Porém a existência desse dado absoluto ainda não nos permitiu ver o *como* e o *que* se constitui na consciência, falta dizer no que se constitui este dado, o que ele pode vir a ser pela análise da esfera constitutiva da consciência transcendental. Esta que se mostra detentora em ‘si mesma’ de todo o aparato cognoscitivo e constitutivo para que uma reflexão da possibilidade do conhecimento seja ‘efetivamente’ fenomenológica. Então é preciso mostrar a estrutura da intencionalidade como *guia transcendental* das análises constitutivas através do que está co-implicado à redução transcendental que é a análise da noese e do noema já brevemente mencionada nos parágrafos anteriores. Essa estrutura garante o sentido pleno da consciência sem que com isso estabeleça um núcleo de essências como ponto de partida, ou melhor, como pressuposto. E para analisar o que é, Husserl analisa como ambos estão um para o outro como núcleo constitutivo da consciência absoluta e o que vemos é a noese como ato de consciência e o noema como o que representa a unidade na multiplicidade de apreensões, ou ainda a objetividade enquanto tal. Do ponto de vista do objeto como momento dependente da subjetividade vimos que não há a sinalização de uma relação de contingência entre ambos. Inscrita numa consciência *a priori*, a correlação entre o sentido noético e o sentido noemático não resulta em dois momentos opostos, mas evidencia o que Husserl salienta como uma consciência sintética. Esta comporta um desdobramento essencial na manutenção da correlação, a saber, o sentido apresentado na forma da noese e do noema se mostra essencialmente numa correlação de interdependência, apresentando-se como “síntese constitutiva universal” (Husserl, 2001, p. 67-71).

Parece-nos que se não nos envolvermos na correlação dessa base constitutiva sempre tenderemos a encontrar o dado absoluto como sendo isoladamente a consciência, ou um dado absoluto como sendo o que é doado por essa consciência, o que já problematizamos

no início desse texto. A correlação não é uma parte concreta do mundo ou da consciência, mas lida com a possibilidade de um vir a ser que só se dá no mundo da consciência transcendental. Poderíamos com isso pensar num aparente paradoxo, a saber, de um lado a correlação não é concreta, e por outro lado ela se dá no mundo. Mas a fenomenologia husserliana orienta-se para uma dissolução desse paradoxo. Reflito sobre uma consciência que apreende mundo e reflito sobre uma objetividade que preenche essa apreensão. Essa reflexão trata do *sentido*, um *sentido* que se constitui na medida em que a consciência se direciona para o mundo na forma de “consciência *de*”, e em que é, ao mesmo tempo, preenchida por uma objetividade enquanto tal. Esse sentido de que fala Husserl se refere a uma correlação onde mundo e consciência que se direcionam um para o outro, e somente podemos ver como são constituídos nesta correlação no âmbito transcendental.

Novamente nos perguntamos então se a correlação é justamente uma não separação entre orientação noética e orientação noemática, o que é que encontramos quando olhamos para a correlação? Encontramos o que remanesce como consciência absoluta, aquilo que Husserl denomina como resíduo fenomenológico. Mas, será que com o resíduo, a fenomenologia teria o resultado de uma ciência da subjetividade transcendental, com todo arcabouço teórico e metodológico para seu alcance, da mesma forma que as teorias científicas? Husserl diria que não. Contrariamente a este alcance, a fenomenologia mostra através das reduções e da constituição da subjetividade a correlação entre consciência e mundo. Ela se vale da absolutização da consciência não como pressuposto porque é somente à medida que a correlação ocorre num incessante processo da vida consciente é que se torna visível toda a possibilidade de conhecimento.

O resíduo então é a possibilidade de que a consciência, em todas as suas variações eidéticas, possa vir a ‘ser’. Neste sentido, ela não se constitui enquanto fenômeno à medida que investigamos seu ‘ser’, mas à medida que refletimos sobre as possibilidades de intuição de coisa, as infinitudes (*Unendlichkeiten*) que ela “abriga em si como tal” (HUSSERL, 2006¹, § 150, p. 332), enquanto ‘possibilidade’, e a partir daí, como um dos horizontes da vida consciente. Por tudo o que foi dito, a noção de resíduo se encaixa exatamente naquilo que Husserl pareceu enfatizar, que é justamente a correlação. O que em outras palavras representa a resposta de como a primazia da subjetividade transcendental não culmina no aniquilamento do mundo.

Referência bibliográficas:

- BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. *An introduction to husserlian phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- HUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006¹.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012¹.
- HUSSERL, E. *Formale und Transzendente Logik*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1981.
- HUSSERL, E. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012².
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- HUSSERL, E. *The basic problems of phenomenology (1910-11)*. Tradução de Ingo Farin e James G. Hart. Netherlands: Springer, 2006².
- HUSSERL, E. *Formale und Transzendente Logik*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1981.
- KERN, I. *Husserl und Kant*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1964.
- MOURA, C. A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Da compreensão como constituição existencial do ser-no-mundo

Katyana Martins Weyh¹

Nos contextos da obra *Ser e tempo*, Martin Heidegger inaugura a ontologia fundamental como o projeto fenomenológico que tem como base a recolocação da pergunta pelo sentido do ser. Esta investigação distancia-se do modo como a tradição filosófica perguntou e interpretou o ser, a fim de questionar qual o seu sentido enquanto âmbito de compreensibilidade.

É necessário partir da questão sobre o sentido do ser quando a intenção não mais é investigar sobre as determinações e definições do ser. A tradição filosófica e metafísica dedicou-se à análise do ser sempre partindo da questão: o que é o ser? Sendo assim a resposta, já implícita na pergunta, designava uma definição quiddativa e essencial, na medida em que dizia sobre o ser algo de caráter entitativo e, portanto, substancial. A metafísica e ontologia clássica investigavam o ser e sua determinação essencial. Desse modo, o ser era compreendido através de atributos equivalentes aos dos entes presentes. Ou seja, tanto ser, quanto ente tinham definições e determinações.

Heidegger rompe com essa ideia clássica e tradicional da filosofia, na mediada em que mostra a relevância da diferença ontológica entre ser e ente. Todo o pensamento fenomenológico heideggeriano está pautado nessa diferença e a partir dela a ontologia torna-se uma investigação fundamental. Fundamental, nesse caso, refere-se ao fundamento ontológico do projeto da ontologia, que origina as investigações sobre o ser, compreendendo sua diferença frente aos entes simplesmente presentes.

Nessa viravolta do pensamento, Heidegger inicia a investigação da ontologia pela pergunta fundamentalmente filosófica, que marcada pela diferença ontológica, busca pelo ser em seu sentido e não mais em sua determinação essencial. Isso se dá, pois a questão do ser é a questão explicitamente filosófica e aquela que possibilita pensar todas as demais questões intrínsecas à ontologia fundamental.

Diante disso, nosso filósofo apresenta a ontologia fundamental a partir da reinserção da problemática do ser, que deve ser resgatada por intermédio da questão que possibilita pensá-lo em seu contexto, ou seja, em seu âmbito de sentido/compreensibilidade. A recondução ou retomada da questão do sentido do ser aponta para três subprojetos relacionados ao projeto da ontologia fundamental.

Primeiramente, trata-se de uma desconstrução da história da ontologia, em que Heidegger mostra o equívoco da tradição em compreender o ser como mais um ente,

¹ Mestranda em Filosofia pela Unioeste - linha de pesquisa: metafísica e conhecimento. Bolsista Capes.

tendo perdido de vista a diferença ontológica e, em um segundo momento, a crítica às ontologias na medida em que analisaram o ser-aí como um ente simplesmente dado. Segundo Heidegger, o ser-aí, como modo de ser do ente que nós mesmos somos, não deve ser compreendido à luz de um registro categorial, antes, é um ente originariamente marcado pelo caráter de poder-ser. Tal ente se mostra, portanto, como distinto dos demais pelo seu “privilégio” ôntico-ontológico, na medida em que é o único que compreende ser e interroga pelo seu sentido.

O segundo subprojeto trata a questão da vida fática, como apresentado em 1923, em *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, ou hermenêutica da facticidade, como desenvolvido em 1927, em *Ser e tempo*. A hermenêutica da faticidade é apresentada nesse contexto enquanto compreensão e autointerpretação do ser-aí e da sua existência. Desse modo, a hermenêutica da vida fática empreende o projeto de compreensão que o ser-aí tem da dinâmica do seu próprio existir, na medida em que ser-aí e ser estão em uma “relação” de compreensão. O papel hermenêutico na ontologia fundamental possibilita, portanto, que o ser-aí compreenda e interprete a sua condição mais fundamental de ser enquanto existe.

O terceiro subprojeto é denominado: analítica existencial. Este subprojeto diz respeito à análise existencial do ser-aí, do ente “humano”, enquanto modo de ser do ente que somos. A analítica existencial está ligada a questão do ser, pois o ser-aí é o ente privilegiado e diferenciado dos demais, ou seja, é o único capaz de compreender ser, compreender a si no mundo e compreender-se na própria dinâmica da compreensão.

Desse modo, Heidegger explicita a tarefa da analítica existencial na medida em que afirma que essa tarefa exige a análise da existência fática do ente que sempre e a cada vez somos. Tal análise nos oferece novos modos de interpretar o ser-aí, não mais segundo os moldes da ontologia clássica, mas a partir do ver fenomenológico, hermenêutico e existencial.

Tendo apresentado sumariamente o que consiste cada um dos três subprojetos da ontologia fundamental, destacamos nosso interesse particular em descrever um ponto específico da hermenêutica da facticidade, no que diz respeito à estrutura existencial da compreensão.

O existencial da compreensão encontra-se articulado a vários temas centrais em *Ser e tempo*, especialmente à analítica existencial e a tarefa hermenêutica da interpretação, uma vez que a compreensão se constitui como estrutura existencial do ser-aí, ente que nós mesmos somos. A hermenêutica nesse caso (...) se move essencialmente na esfera da compreensão pré-ontológica que a vida humana tem do seu próprio ser. Neste sentido, a hermenêutica fenomenológica desenvolve as condições de possibilidade de toda investigação ontológica (ESCUADERO, 2010, p. 392).

Ou seja, o ser-aí na sua facticidade se move nessa dinâmica de compreensão e o papel hermenêutico atribuído a ele diz respeito à investigação do seu próprio ser nesse movimento interpretativo. Esse movimento é uma característica do modo de ser do ser-aí e se mostra na medida em que há uma relação do ser com o ser-aí e do ser-aí com seu ser. Assim, entendemos esse movimento como uma “relação recíproca entre ser e homem”, denominado por Heidegger de ‘círculo hermenêutico’ (RICHARDSON, 2003, p. 506).

Neste movimento do círculo hermenêutico a compreensão não pode ser entendida como um traço cognitivo ou uma faculdade do entendimento. Segundo Inwood (2002,

p. 17), ao se tratar deste existencial (*Verstehen*), Heidegger desaprova o termo “faculdade” de compreensão (*Verstand*), devido a este remeter diretamente à ideia de intelecto. A compreensão estaria, nesse caso, muito mais próxima à ideia de “ato” ou “estado” de compreensão (*Verständnis*).

(...) Segundo essa posição, a compreensão não seria traço de um psiquismo ativo sintetizador de vivências. Ao contrário disso, o homem é um ser cuja existência se confunde com compreensão e consiste em um ente cujo existir é essencialmente compreensivo. Com isso, vemos o homem (em sua experiência fundamental de ser-aí) como um aberto ao compreender, de sorte que todo comportamento seu – inclusive o de interpretar – se daria previamente desde o acontecimento desse horizonte de compreensão. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 63)

Tal horizonte de compreensão não deve ser pensado na chave de um dualismo “sujeito-objeto” em que um compreende e interpreta o outro, pois não há de um lado o método e de outro um objeto a ser analisado, assim como também não há um ente em um mundo, como se um estivesse no interior do outro. Esse horizonte de compreensão é o âmbito de compreensão de si em um mundo.

A compreensão é, portanto, “espaço” significativo enquanto horizonte de possibilidades do ser-aí que se mostra como ser-no-mundo na medida em que a compreensão é um “correlação” entre ambos. Compreender significa, portanto, abarcar. A compreensão se mostra ao ser-aí com relação à sua existência, ao seu ser enquanto existe e, também ao mundo. Sendo assim, a compreensão é um “modo existencial de ser-no-mundo” e é ela que abre “a possibilidade de comportamentos do ser-no-mundo junto a tudo o que o cerca” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 52-53).

Isso nos permite afirmar que, com Heidegger, a compreensão é tratada como um existencial, quer dizer, *ela é concretização de uma possibilidade ontológica do ser-aí no projeto de seu existir*. Ressalta-se, com isso, que a compreensão passa a referir-se à própria dinâmica de existência do ser-aí que somos e isso implica dizer que o ser-aí não é um ente que, vez por outra, tem compreensão, mas ele é fundamentalmente compreensão. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 48-49).

Sendo assim, a compreensão ressalta o caráter existencial do ser-aí enquanto poder-ser. Compreensão, nesse caso, é o horizonte de realização delimitado pelo aí do mundo. Ser-aí, enquanto ser-no-mundo é esse próprio âmbito aberto às possibilidades de ser. “O ser-aí é poder-ser, tem a possibilidade de projetar-se e conduzir sua vida segundo as possibilidades que cada caso exige de si.” (ESCUDERO, 2009, p.181).

A fim de compreender sua condição existencial de ser-no-mundo frente às possibilidades, cabe ao ser-aí a tarefa hermenêutica de autointerpretar-se como ente diferente dos demais. Diante disso, Escudero afirma que: “A verdadeira tarefa hermenêutica consiste em alcançar um adequado acesso metodológico para a abertura originária da vida” (2010, p. 392).

No entanto, esse acesso metodológico para uma abertura originária nada tem a ver com o método, tal como compreendido como meio racional para chegar a determinado fim ou como processo investigativo para chegar a uma verdade absoluta. O método que Heidegger pretende alcançar é o “método” fenomenológico como novo modo de

investigação ontológico-existencial. Ao reconhecer que a interpretação não deve se orientar pelos moldes tradicionais, Heidegger percebe que também a investigação deve partir de uma nova base que possa orientar de modo satisfatório sua ontologia fundamental.

Dito isto, indagamo-nos: *qual seria então o estatuto desse acesso metodológico que possibilita a abertura originária da “vida”?* Heidegger nos mostra que esse “método” fenomenológico é herdado de seu mestre Edmund Husserl e diz respeito à investigação dos fenômenos. Fenomenologia diz “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 1953, p. 34). A fenomenologia como novo modo de investigação pretende compreender o fenômeno em sua mostração tal como ele é, ou seja, sem pré-visões e pré-conceitos. Na investigação fenomenológica não há um objeto de investigação analisado por um sujeito do conhecimento. Há, diferentemente, uma compreensão do fenômeno que se mostra e do seu movimento de mostrar-se.

Assim, a fenomenologia não busca analisar e explicar um determinado objeto e sim, compreender e descrever fenomenologicamente o fenômeno que se deixa mostrar em seu sentido. Porém, o fenômeno se deixa mostrar para um ente específico, o já referido ser-no-mundo. Desse modo podemos compreender que há um gesto hermenêutico² na fenomenologia de Heidegger, pois o que está em questão é o ente capaz de investigar e compreender a si mesmo enquanto se mostra em sua facticidade. O ser-aí, nesse caso, é capaz de investigar e compreender sua constituição ontológico-existencial na medida em que existe.

Por isso, deixar e fazer ver o fenômeno que se mostra diz respeito à tarefa hermenêutico-fenomenológica que o ser-aí tem ao autointerpretar-se como um ente de possibilidades. A partir de tal pensamento podemos compreender porque há a necessidade desse acesso metodológico para que se compreenda a abertura de mundo possível ao ser-aí.

Não havendo determinações que obscureçam o caráter de poder-ser, o ser-aí se mostra como um ente que existe aberto às possibilidades de ser o que é. A tarefa de uma fenomenologia, então, não deve ser compreendida como metodológica em sentido tradicional, mas pode ser entendida como uma atitude ou postura fenomenológica, na mediada em que

(...) envolve uma mudança que nos permite suspender os julgamentos implícitos que sempre fazemos antecipadamente acerca de como as coisas devem ser e como elas devem se mostrar, de maneira que possamos vê-las tal como elas efetivamente aparecem (GREAVES, 2012, p. 21-22).

Cabe ao ser-aí, portanto, empreender tal tarefa, uma vez que somente ele pode compreender o fenômeno que se mostra e o seu movimento de mostração, inclusive compreender-se em si mesmo. Com isso, entendemos que a compreensão constitui não apenas um traço característico do ser-aí, mas também, um traço privilegiado que o difere dos demais entes e que lhe permite compreender-se enquanto diferença ontológica e enquanto a própria compreensão.

2 E nesse sentido Heidegger vai além de Husserl, ao pensar fenomenologia como hermenêutica.

Referências bibliográficas:

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

_____. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.

GREAVES, Tom. *Heidegger*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen. 7ª edição, 1953.

INWOOD, M. J. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

KAHLMEYER-MERTENS. *10 Lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2017.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

***Europa*: Notas para uma fenomenologia da cultura**

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares¹

A fenomenologia husserliana em perspectiva

Com o objetivo de realizar uma incursão inicial nos três artigos iniciais de *Europa*, conclusos e publicados, perseguimos o que podemos chamar de pontos principais de uma fenomenologia da cultura em Edmund Husserl. Futuramente, o que pode parecer arbitrário por ser sintético, no momento, parece ser a explicitação de um fio condutor dos argumentos que integram essas análises filosóficas da cultura. O que surge para nós como o fio de Ariadne decisivo para o desenvolvimento de nossas pesquisas, posteriormente, poderá vir a se mostrar como, apenas, mais um fio da tapeçaria verbal dos artigos constantes ou deixados por publicar na revista *Kaizo*.

Parece-nos indispensável explicitar esse potencial formativo dos artigos no que tange à elaboração de um método mais consistente de uma fenomenologia da cultura. Para tanto, planejamos demonstrar que nesses artigos reunidos em *Europa*, já a partir de 1922, há uma preocupação husserliana com os fenômenos culturais. Uma preparação para o estudo da matéria dinâmica de uma fenomenologia genética² que não se satisfaz com a pretensa objetividade apodítica do Ego nem com seus dados irrefutáveis das essências do mundo. Ora, se captamos o aparecer do fenômeno em sua capacidade constitutiva, a feita do mundo e do que conhecemos dele parte desse momento originário. A apresentação do fenômeno decorre do cultivo íntimo de tal vivência fenomênica. Ou seja, cabe à fenomenologia transcendental³ reconhecer a análise da cultura como sua atividade mais urgente.

O empreendimento fenomenológico precisa se voltar para esse momento criativo e suas múltiplas relações com os valores e símbolos já criados e por criar em uma vida culturalmente estabelecida. Se apresenta urgente a admissão da tessitura simbólica em sua condição de ser o único meio de compreender humanamente o mundo. A descrição subjetiva do que existe ou a decifração das leis naturais realizadas pelas ciências não dão conta desse momento genuíno de criatividade promovido pelo espírito. Nós não nos encontramos na vastidão de possibilidades da consciência nem entre os obstáculos

1 Doutorando em filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor de ensino integral e técnico da SEEPPB.

2 Conforme a interpretação validada em *Compreender Husserl*, de Natalie Depraz, a fase genética é caracterizada pela ramificação das vias psicológica, lógica e do mundo da vida. É, predominantemente, a essa terceira via que nós recorreremos em uma análise da cultura para a vivência da consciência em sua captação originária do fenômeno.

3 Se reconhecemos na proposta transcendental husserliana o recuo até a constituição fenomênica, podemos afirmar que a essência inerente ao fenômeno é elaborada a partir de um sentido criado no seio de uma vida de cultura e as palavras que utilizamos para a descrição de tal acontecimento só se articulam por estarem dispostas na interioridade da mesma estrutura essencial.

intransponíveis assegurados pela falsa exterioridade das coisas mesmas. Identificamo-nos em uma zona fluida, um território híbrido de fronteiras imprecisas que confundem a dinâmica do espírito e a estaticidade do domínio concreto.

As notas que serão apresentadas adiante foram escritas com a finalidade de explicitar o que nos parece ser o ponto nevrálgico de uma fenomenologia da cultura concebida pelo Husserl de 1920. Ao que nos parece, nas linhas gerais dos apontamentos a seguir, em toda recepção de um fenômeno para sua redução, necessitamos de uma familiaridade fenomênica que permite o surgimento da coerência do método ao seu objeto. Nesses casos, o fenômeno cultural parece surgir atado a um método movente que não pode, de forma alguma, ser comparado ao método fixo de análise dos fenômenos naturais. Tudo nos leva a crer que a condição humana é raiz de todo o procedimento metódico, o *eidos* humano que precede essas formulações concede uma coerência criativa para o plano de fluidez constituinte da cultura.

Nas margens das análises culturais de *Europa*, encontraremos os parâmetros husserlianos para a investigação do veio caudaloso desse tipo de fenômeno: manifestações fenomênicas das artes, religiões, comemorações e ritos de passagem. Vivências culturais que interessam à fenomenologia na medida em que constituem o solo de nossas reflexões filosóficas, conteúdo vivido que precede e perpassa nosso ímpeto teórico. São três artigos husserlianos que transitam em torno do tema apresentado e três notas escritas para apresentar os procedimentos e jargões de uma fenomenologia da cultura em seu estado seminal.

Nota I

Mathesis do espírito e da humanidade

Desde o início da história da filosofia, os filósofos, enquanto formuladores de uma tradição da razão, tenderam a um discurso que, ao menos aparentemente, tenta camuflar os valores culturais que vitalizam seu exercício conceitual. É curioso notar que essa tendência permanece vigorosa em boa parte das escolas filosóficas e só recentemente essas questões sobre o lugar a partir do qual se filosofa são realçadas. Obviamente, o grande domínio em torno da humanidade e seu aspecto, predominantemente, cultural ultrapassa o escopo do puro exercício filosófico. Contudo, a filosofia se apresentará a partir do método fenomenológico como a Ciência Estrita (HUSSERL, 1989, p. 5-6) destinada a examinar a radicalidade originária dos fenômenos culturais.

Apresentamos aqui nossa leitura de *Renovação. Seu problema e método*. Estamos tratando de um artigo publicado após a obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), o que nos leva a afirmar que estamos lidando com uma argumentação husserliana enriquecida pela concepção de Mundo da Vida (*Lebenswelt*) em aspecto velado. Trata-se de um esforço voltado para o desenvolvimento de uma fenomenologia atenta ao vivido, ao intuído em sua constituição orgânica, concreta e mundana. Apesar do conceito em questão não ser mencionado ao longo do texto, percebemos sua importância subliminar na argumentação em torno do reestabelecimento do solo originário da cultura europeia e universal: a renovação.

A importância atribuída por Husserl ao significado propulsor (HUSSERL, 1989, p. 3) de uma comunidade não pode ser desembaraçado de seu comprometimento cultural com os hábitos e os valores que formulam a unidade da própria comunidade de viventes. A

criação de uma vida em sociedade é pautada pelo ideal de autoaperfeiçoamento que norteia as mais diversas tradições amparadas por múltiplas vias simbólicas e espirituais. O modo com que o ser humano se funde ao mundo é, essencialmente, criativo. É por esses meios ele instaura o mundo circundante em um transbordamento de sua subjetividade. A vida cultural é um meio de dar uma face humana ao mundo, torná-lo compreensível e familiar para convertê-lo no substrato da comunidade dos iguais.

A ciência das ciências⁴, conferidora do estatuto epistemológico, precisa elaborar em seu seio discursivo ciências capazes de lidar com a complexidade do estudo da cultura. Precisamos ultrapassar os limites da superficialidade de um fenômeno cultural para ousar alcançar as constantes que o fortalecem. Encontrados esses princípios normativos ou essenciais, de acordo com a proposta de Husserl, viabilizaremos um esclarecimento da cultura que, absolutamente, não visa a descaracterização dos seus valores identitários, mas a inserção honesta de sua formação global em uma comunidade universal da razão.

O fim ético do esforço husserliano assume os contornos de uma doutrina de reorganização da comunidade mundial conforme os preceitos da razão. Para a realização de tal intento, os filósofos precisam se debruçar sobre as estruturas apriorísticas advindas de análise do humano em seus aspectos individuais e comunitários. A partir de tal exercício conceitual, identificamos a filosofia da cultura capacitada para executar sua diferenciação da antropologia filosófica. Ou até mesmo, iremos nos deparar com uma fenomenologia da cultura capaz de superar a antropologia filosófica em sua caracterização do homem.

Na análise da cultura, carecemos de uma ciência filosófica⁵. A inexistência de um método seguro para a interpretação da realidade do espírito, do solo da cultura, nos deixa desnorteados acerca dos níveis de redução que podemos fazer dessa classe de fenômenos. Diferente dos fenômenos naturais, a linguagem matemática não serve para dissecar um fenômeno cultural sem um sério prejuízo advindo da amputação de sua complexidade inerente. A leitura do mundo natural e sua estagnação em alguns fenômenos físicos é completamente diversa da leitura do fluxo que caracteriza o conjunto de fenômenos culturais, o mundo da vida e as comunidades e culturas que existem a partir dele.

A oposição entre as formas de saber, as ciências naturais e as ciências do espírito, respectivamente, demarca a diferença no trato que há entre os fenômenos naturais matematizáveis em sua exterioridade e a interioridade radical da vivência consciente (HUSSERL, 1989, p. 8). A admissão da constância da interioridade da consciência talvez seja a primeira assertiva voltada para a totalidade dos fenômenos da cultura em seu caráter subjetivo que ultrapassa as fronteiras de um campo puramente pessoal. Ora, a cultura se caracteriza por uma série de valores, normas e costumes que se tornam parte indispensável de uma comunidade. Em todas as comunidades possíveis, esse conjunto de fenômenos surge a partir de uma “vida da consciência” que se realiza fora do aspecto meramente pessoal, mesmo que mantendo a singularidade de um acontecimento também subjetivo. A vida cultural está localizada entre os domínios cartesianos da objetividade e da subjetividade, em uma condição que jamais poderá ser reduzida ou simplificada em só uma dessas expressões.

4 De forma generosa, a filosofia é vista por Husserl como uma ciência pura capaz de produzir métodos rigorosos para a criação de novas ciências (HUSSERL, 1989, p. 5-6). Vista desse modo, a filosofia tem o encargo de validar o conjunto de princípios que constituem as ciências e seus procedimentos.

5 A que Husserl se refere por *mathesis do espírito e da humanidade* (HUSSERL, 1989, p. 7).

Apesar dos obstáculos encontrados no caminho do essencial na cultura, a razão nos fornece os instrumentos capazes de identificar as leis que norteiam essa classe de fenômenos, indo de encontro ao grande turbilhão de contingências que sitiam e permeiam essas vivências. A interpretação da cultura no esteio da fenomenologia, ao que nos parece após a leitura de Husserl, transita entre as estruturas transcendentais e ontológicas⁶ que possibilitam e constituem as estruturas dos fenômenos culturais. A elucidação das leis específicas das essências da esfera normativa (HUSSERL, 1989, p. 13) aguça o interesse de Husserl como seu objetivo mais específico no início de sua análise. Contudo, o vivido, em seus próximos artigos, se torna a ampla dimensão de investigação da cultura.

Da investigação universal da formalidade apriorística às investigações particulares, a descrição da humanidade em sua apresentação mais elevada necessita de uma série de ciências que se responsabilizam pela variedade do fenômeno humano. Uma reflexão contínua que pode partir de uma fenomenologia da cultura e chegar até uma pesquisa de campo de antropologia cultural, em um arquipélago pouco conhecido e afastado do dito “mundo civilizado”⁷. A continuidade da pesquisa do nível mais abstrato ao mais objetivo confere à filosofia a autoridade necessária para essas análises audaciosas dos aspectos formais das humanidades e de suas respectivas culturas.

Ao fenomenólogo dedicado à cultura é encaminhada a tarefa de avaliar os pontos de convergências formais que se afiguram nas culturas sem fazer com que elas percam a sua peculiaridade vital para o enraizamento do ser humano no solo intuitivo do mundo da vida. A própria dimensão pré-científica que resiste para além das estruturas universais e confere sustento ao plano de qualquer comunidade é o foco da fenomenologia da cultura. Análises racionais das relações vividas incapazes de substituírem ou subtraírem seu vínculo com uma comunidade regional (HUSSERL, 1989, p. 12). Eis a matéria da ciência das essências que tem sido vagarosamente elaborada, mais por entre as ciências particulares do que pela ciência geral da filosofia que permanece ocupada com questões de relevância universal e abstração absoluta ao pretender-se quase apartada da realidade efetiva.

Nota II

Apriorismo cultural

O Método de Investigação da Essência é a síntese das intuições consideradas e dos procedimentos aplicáveis para se reduzir o fenômeno até sua essência. A fenomenologia da cultura embasada nesse artigo que aqui apresentamos não se dispõe a dissecar o fenômeno cultural fatiando-o em partes pertinentes e partes suprimíveis. O acontecimento ou valor cultural analisado fenomenologicamente precisa ser concebido em sua interioridade. Ao que nos parece, trata-se de um exercício sempre inacabado que permanece relevante para o autoconhecimento e o desvelamento dos símbolos e valores que movem a sociedade em direção ao Belo e o Bom. Contudo, devido ao caráter dinâmico da vida cultural analisada e a internalização pessoal e social da cultura do fenomenólogo, os fenômenos culturais precisam ser sempre revisitados e reavaliados para a extração e verificação de seu caráter formal⁸.

6 Transcendental por partir da origem da possibilidade de percepção variada do fenômeno e ontológico por se tratar do ser no mundo e da concreticidade fenomênica.

7 A investigação da facticidade do maior número de outras culturas é indispensável para o conhecimento da cultura que teríamos em comum (HUSSERL, 1989, p. 11). Na esfera espiritual, através da gradação das ciências até a filosofia, é constatada a formalidade da apriorística cultural.

8 Na sua descrição dos três principais sentidos atribuídos a redução (eidética, transcendental e fenomenológica), Føllesdal (2012, p. 107-113) cita passagem da obra husserliana em que o mesmo descreve os aspectos de qualquer fenômeno como infinitos e inesgotáveis.

A investigação das essências a que se propõe a fenomenologia da cultura não se compromete com a herança metafísica platônico-aristotélica, mas concebe um apriorismo e uma essencialidade ligada à liberdade que a matemática exerce para atingir o pensamento puro por intermédio da fantasia (HUSSERL, 1989, p. 14). O que nos leva a crer que a investigação de um fenômeno cultural parte das situações e manifestações singulares de uma vida de cultura e chega até à intuição geral de essências em sua generalidade pura e intuitiva. Em sua primeira fase, a visada do acontecimento cultural traz consigo uma convicção ontológica do que se apresenta através do fenômeno e em suas últimas fases atinge o caráter transcendental do surgimento e da racionalização do mesmo fenômeno pela consciência.

A identificação da constância que atravessa as variações é a apreensão da essência e toda efetividade dos fenômenos naturais e culturais comporta as possibilidades puras e as próprias essências. Irrefletidamente, toda experiência se torna possível através da apriorística do experimentado, enquanto essência⁹ do vivido. A apreensão de mundo só ocorre mediante a nossa forma de apreensão que tem consigo a capacidade de extrair a essência nas propriedades racionais dos fenômenos investigados. A formulação da constância racional que perpassa a apreensão dos fenômenos, mais do que um caráter meramente intelectual, deve a sua consolidação aos extratos de experiências vividas da comunidade na qual o indivíduo se insere. Por isso, a necessidade da fenomenologia da cultura captar no fenômeno a própria vivência coletiva da aparição sempre relacionada à vida do indivíduo em comunidade.

A tensão dialética entre a formulação do indivíduo no seio da vida comunitária e a dinâmica da comunidade em meio à vivência dos indivíduos é uma constante que deve ser considerada na investigação apriorística empreendida pela fenomenologia da cultura. O modelo das ciências exatas para a investigação das essências é apenas o resultado de uma das vias de exame do pensamento apriorístico que, de acordo com Husserl, poderá assumir uma *universitas* interconectada (HUSSERL, 1989, p. 18). de todas as ciências apriorísticas. O que será um trabalho de colaboração caro a filosofia da cultura e a complexidade de sua matéria de estudo. Provavelmente, as teorias apriorísticas virão a se diferenciar de seu ponto de origem em uma adequação ao seu objeto de estudo. A ciência apriorística dos fenômenos culturais e do espírito dificilmente terá o mesmo destino de uma ciência apriorística da natureza e das quantidades. As únicas metas comuns de todas essas formas de conhecimento serão a perfeita intuição e a fonte originária da formalidade passível de ser identificada no ser. Seja na sua faceta intelectual, concreta ou cultural.

Nota III

Formas da vida autêntica

Ainda no início do primeiro artigo publicado na *Kaizo* (HUSSERL, 1989, p. 5), a autenticidade de uma cultura que, aparentemente, deriva de um elo indissolúvel com o mundo da vida se verifica em um exercício de fazer-se incessante que, de acordo com Husserl, pode ser viabilizado pela “cultura da razão”. Eis a supranacionalidade europeia e a razão, formulação esta que deve ser analisada sob a óptica da suspeita¹⁰. Entretanto, em

9 Em uma interpretação mais específica, encaramos o “teor racional” da essência do fenômeno como a disposição assumida pelo pensamento após a vivência e a investigação do fenômeno (HUSSERL, 1989, p. 16).

10 Exercício crítico social bem estabelecido por Boaventura de Sousa Santos e tantos outros especialistas de renome em

caráter ideal, a cultura da razão pode ser vista como o estabelecimento formal capaz de facilitar o reconhecimento da essencialidade contida nos fenômenos culturais constantes em todas as comunidades em suas várias manifestações.

Em *Renovação como problema ético-individual*, a linha de raciocínio husserliana se concentra na interpretação do lugar da humanidade em sua liberdade e capacidade de autorregulação. As atenções se voltam para o *Ethos* humano e sua capacidade de criar meios de levar uma vida autêntica. Por diversas vezes, a palavra Ética aqui é empregada não como uma ciência filosófica de reflexão sobre os valores morais, mas surge como uma tendência humana de fixar-se em uma existência espiritual persistente e comunalizada. Nesse aspecto, a própria cultura é marcada por uma ética da comunidade que assegura a existência das humanidades europeia (HUSSERL, 1989, p. 21), americana, asiática, ou de quaisquer manifestações de culturas singulares ou universais.

Através dessa mesma linha de raciocínio, a comunidade resulta de seguidos atos sociais, da construção de uma intersubjetividade capaz de estabelecer laços entre os seres humanos. Através de acordos, valores e comportamentos partilhados, o ser humano, enquanto ser pessoal e livre é capaz de praticar a autoavaliação, o autoconhecimento (HUSSERL, 1989, p. 23) e a autodeterminação para adaptar-se ao seu contexto intersubjetivo. A condição humana tal como concebida por Husserl não é capaz de encerrar o seu esforço. Seja o indivíduo guiado por valores aclamados ou censurados pela comunidade em que vive, o indivíduo humano é guiado ao longo de sua vida por valores que o colocam em movimento. Por ser dotado de volição, ele persiste em atitudes positivas, que alteram o que está posto, que acrescentam ou retiram algo da dimensão puramente factual. Ele cria suas próprias metas e consolida sua própria identidade.

Ao gozar da possibilidade de autoformação, de início, o ser humano cria múltiplas possibilidades de vida, de julgamento e comunidades que divergem em sua capacidade de valoração. No entanto, o próprio salto humano da dimensão natural do ser para a dimensão ética do dever ser o diferencia dos animais (HUSSERL, 1989, p.30) e o enriquece com a possibilidade de autorregular-se na trajetória do autoaperfeiçoamento. O animal sumamente racional dotado de uma capacidade prática de valorar sua vivência persiste em uma forma de vida autêntica ao dedicar-se ao imperativo da razão. Ao dedicar sua vida aos nobres ideais inalcançáveis, antes apresentados através do mito, depois por intermédio da religião e, finalmente, esmiuçados pela especulação filosófica.

A forma de vida da humanidade autêntica é movida por uma coletividade pautada nesse ideal de batalha infinita e autoaperfeiçoamento constante que coincide com a capacidade humana de se reinventar, de criar novos e melhores meios de existir para viver de forma cada vez mais plena e louvável. No cerne de uma cultura autêntica da razão pulsa a autenticidade da forma humana plenamente enraizada na sua vivência ética. O ser humano se destaca aqui como sujeito e objeto de cultura (HUSSERL, 1989, p. 42), pois toda vivência genuína de cultura é uma autocultura. Toda relação estabelecida com a comunidade é uma perpetuação e uma reinvenção da própria comunidade, pois a cultura vive e é vivida através do humano e o humano cria e é criado pelos fenômenos e valores culturais.

Epistemologias de Sul (2009), na materialização advinda do esforço para dar voz aos modos de conhecer e alternativas epistemológicas dos países do hemisfério do sul do planeta, ex-colonizados que participam da supranacionalidade europeia há poucos séculos.

À guisa de conclusão

Ao manter em curso a razão filosófica no plano da cultura, o fenomenólogo não pode se eximir de sua própria cultura e lançar um pretenso olhar imparcial sobre a cultura do outro. Nossa conclusão provisória aponta para o indício de que só o fenomenólogo no seio de sua própria cultura pode fazer uma leitura autêntica dos fenômenos culturais vividos. De acordo com a última fase da fenomenologia transcendental, só o elemento vivido pode doar conteúdo para uma análise consistente da psique e do mundo. Ou, caso contrário, para analisar a cultura do outro, o fenomenólogo se submete ao fardo das relações entre dois arranjos culturais. Um amálgama dos símbolos culturais de si e os símbolos culturais do outro, conforme a antropologia teorizada por Roy Wagner¹¹. Considerada a impossibilidade de simular as peculiaridades da vivência simbólica do outro, a fenomenologia transcendental voltada para a cultura se torna um exercício realizado a partir da própria vida cultural.

A *Mathesis* do espírito é por si mesma movente e aberta para a dinâmica da interioridade de si. A partir de sua ciência serão identificados os princípios a priori da cultura que formulam a constância nas vidas fluidas da culturalidade. Neste cenário, o ser humano surge como sujeito ativo e objeto passivo das formulações culturais. Em meio à torrente de narrativas e valores, a humanidade inventa e busca identificar sua matriz simbólica, seu sentido vivido a partir de seu solo de origem. Cabe ao fenomenólogo refletir sobre a consistência desses fenômenos e alertar os membros de sua comunidade para a importância do resgate do solo perdido devido ao excesso de sistemas teóricos sobressalentes. Os níveis culturais são múltiplos e mal definidos, mas seu caráter provisório é relevante para a continuidade de nosso processo de autocompreensão.

Cabe frisar que o maior desafio proposto em uma análise fenomenológica da cultura está na distinção da essencialidade e das contingências que vêm a se mesclar na constituição dos fenômenos culturais. Identificar as estruturas apriorísticas em uma relação de distanciamento da fluidez dos valores culturais vigentes talvez seja mais uma batalha infinita do pensamento. Por isso, no momento, acreditamos que a fenomenologia da cultura se afigurará sempre como mais um aspecto da cultura da razão.

11 Em *A invenção da cultura*, Roy Wagner questiona a crença clássica de uma investigação imparcial do antropólogo que busca a visão mais isenta da cultura do outro. Ora, na análise da cultura alheia há uma mútua análise que não pode ser silenciada, na qual o observador exerce junto com o observado a sua criatividade em uma relação constante de dois contextos culturais (WAGNER, 2012, p.46).

Referências bibliográficas:

- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Série Compreender)
- FØLLESDAL, Dagfinn. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. In: DREYFUS, Hubert e WRATHAL, Mark (org.). *Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 107-113.
- HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação: artigos para a revista Kaizo – a crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Aufsätze und Vorträge*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 3-43. (Husserliana, Band XXVII).
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP. Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea)
- SANTOS, Boaventura de Sousa et al. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina SA, 2009.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcelo Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

O *Fédon* de Gadamer: Novos olhares hermenêuticos sobre o Platão gadameriano

Leonardo Marques Kussler¹

Introdução

Não há dúvidas que Hans-Georg Gadamer seja um pesquisador apaixonado pelo platonismo. Provas disso amontoam-se ao longo de sua pesquisa. O objetivo principal do presente artigo é, pois, discutir em que medida a interpretação de Gadamer, acerca do *Fédon*, trazem elementos não usuais ao cânone interpretativo deste. Adicionalmente, buscaremos sublinhar e enfatizar nossa própria interpretação, cotejando com elementos exaltados pela interpretação gadameriana e acrescentando pontos de tensão interpretativas que não necessariamente se encontram no exercício hermenêutico do autor. A justificativa principal para tal estudo reside na possibilidade de se reinventar novos temas de pesquisa e propor novas leituras renovadas dos diálogos platônicos, em grande parte possíveis pelo exercício tradutório ora presente.

Nesse sentido, na primeira seção, exploraremos o modo como Gadamer escrutina e reflete sobre o *Fédon*, reformulando parte da interpretação tradicional do diálogo, que se concentrava na *imortalidade da alma* como uma temática pré-estabelecida e inquestionável. Assim, debruçar-nos-emos na tarefa de esmiuçar o quanto o hermeneuta concentra-se na tentativa de mostrar que as *provas da imortalidade da alma* são modos de refutação hipotéticos dos personagens do diálogo. Além disso, trataremos da proposta de leitura proposta por Gadamer quanto aos personagens Símias e Cebes, colocando-os na posição de *representantes pitagóricos* que, de fato, pouco se adequavam ao alinhamento religioso e, conseqüentemente, à leitura metafísica da *alma*.

Na segunda seção, em que propomos nossa caminhada interpretativa do mesmo diálogo platônico, asseguramos a possibilidade de pavimentar ainda mais a proposta gadameriana, corroborando o argumento de que outro foco de leitura poder-se-ia concentrar-se na noção de *filosofar enquanto exercício de morte metafórico*, em que apontamos para a necessidade de se fazer uma leitura metafórica da *metoikêsis*, abordando a problemática de forma mais imanente, fenomenológica e antropológico-existencial. O foco a ser abordado diz respeito à compreensão de que *preparar-se para a morte*, enquanto principal tarefa filosófica, significa estar disposto a *mudar o modo de ser* enquanto filósofo e *ser-no-mundo*, não dependendo exclusivamente nem se envolvendo com a preocupação do destino metafísico da alma.

¹ Graduado (2012), Mestre (2014) e Doutor (2018) em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS. Bolsista Prosuc/Capes. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8889240429908043>. E-mail: leonardo.kussler@gmail.com

Gadamer e as *provas da imortalidade da alma*

Um dos textos gregos mais importantes, especialmente do ponto de vista platônico, é o *Fédon*. Não apenas pelo apelo temático amplamente divulgado sobre os aspectos religiosos envolvidos na interpretação convencional, mas pela exposição indireta do que se moldava como *argumentação científico-matemático* da época, além das inúmeras tradições filosóficas, como a pitagórica, evidenciada no diálogo. Como se sabe, trata-se do texto no qual Sócrates encontra-se no *terceiro de três momentos* de sua condenação, e o assunto principal que motiva as demais discussões é o da *morte e a vida [no] além* em seu último dia de vida. Sócrates, apesar de estar no último de seus dias, prestes a executar a sentença de suicídio assistido, interessa-se por falar sobre a morte — que, como veremos, pode ser interpretada de inúmeras maneiras.

Apesar de as *provas* da imortalidade da alma de Sócrates terem sido interpretadas como *prefigurações pagãs da superação cristã da morte*, Gadamer (1980, p. 21, grifos nossos) desconsidera essa ideia, visto que “Estamos lidando, aqui, com uma apresentação poética, que nunca deve ser mensurada em comparação a um critério unilateral de consistência lógica. A apresentação reconta uma *discussão humana*, que *deve ser compreendida enquanto discussão*”. Assim como defenderemos na segunda seção, o próprio Gadamer já enfatiza que a interpretação que considera literalmente os diálogos platônicos, assim como os conceitos neles contidos, limita-se. O que consideramos, aqui, como *provas*, com ênfase, refere-se ao fato de que não se tratam de *provas cabais e/ou demonstrativas*, senão que *hipóteses insatisfatórias* que devem ser tomadas como pressupostos para interpretação do *Fédon*.

O heroísmo de Sócrates, como comenta Gadamer, não é a bravura aquiliana, mas a coragem e a serenidade ao tomar cicuta, que serve de ideal aos jovens gregos da época. Isso não quer dizer que o ideal e a mensagem de Sócrates seja um incentivo ao suicídio, mas, sim, à serenidade de se encarar a vida com seriedade e sem esmorecimento. O *Fédon* apresenta-se enquanto um diálogo com um *poder lógico-argumentativo* que é sobreposto pelo *poder poético*, sem a necessidade de se oferecer uma comprovação, tal qual um texto acadêmico contemporâneo — lembremo-nos, novamente, da estrutura *dialógica*, que lembra uma *conversa comprometida com a verdade*, mas não restrita à sua absoluteza. Entretanto, considerando todas as *provas* apresentadas sobre a morte, no *Fédon*, ainda tememos ela. Gadamer propõe uma análise para obter a resposta do convencimento do próprio Platão acerca da insuficiência de suas provas argumentativas e, assim, qual a intencionalidade de tal demonstração tão falha, tamanha inconcretude das hipóteses socráticas.

Mas passemos a uma descrição mais pormenorizada dos aspectos mais relevantes da interpretação gadameriana do diálogo. Começamos pelos personagens, que se encerram em *Fédon*, um dos discípulos socráticos, que se encontra com Equécrates, um pitagórico, para narrar a última problemática retratada por Sócrates — a saber, sobre a imortalidade da alma —, tratada especialmente com Símiás e Cebes, também pitagóricos. Cebes e Símiás representam um tipo de matemática, teoria musical, cosmologia (além de biologia, medicina e ciências naturais) que não correspondem ao que se ensinava no *pitagorismo*, o que é um pouco estranho ao leitor, que espera opiniões e argumentos amplamente pitagóricos.

Na *Apologia*, por exemplo, devemos lembrar que Platão representa Sócrates como alguém que é ignorante quanto aos conhecimentos relativos às ciências naturais, sendo caracterizado como alguém que conhece apenas questões concernentes à moral humana. Isso também se reflete no *Fédon*, visto que o objetivo de Sócrates é expor a argumentação

dos personagens ditos pitagóricos. Assim, quando Sócrates discute com “[...] *pitagóricos* representantes da ciência contemporânea, isso obviamente queria mostrar que Platão via, como sua própria tarefa, unir a introspecção moral que Sócrates defendia com o conhecimento científico representado pelos pitagóricos [...]” (GADAMER, 1980, p. 23).

Eventualmente, a discussão trata do suicídio, proibido pelo pitagorismo, e Sócrates pergunta sobre os ensinamentos de Filolau — que, de acordo com Símiias e Cebes, talvez jamais tenha falado disso. É Sócrates que lembra os interlocutores do conteúdo religioso e dogmático do pitagorismo, visto que seus supostos representantes interessam-se tão somente com as ciências naturais e seus discursos. Cebes tenta convencer que a prontidão para morrer de Sócrates vai contra sua afirmação de *viver de acordo com os ditames divinos*, mas não se importa com o que acontece com a alma após a morte, se ela transmigra ou não. Símiias apenas ri quando Sócrates afirma que o propósito da Filosofia é *aprender a morrer* (*Fédon*, 64 a). Mesmo que Sócrates demonstre serenidade com relação à sua morte, a crença pitagórica tradicional dá espaço a um novo tipo de compreensão acerca da morte e do propósito da vida filosófica.

Gadamer aponta para o fato de que as reminiscências pitagóricas, apesar de não serem prementes, em um primeiro momento, nos personagens Cebes e Símiias, são rapidamente aceitas por estes ao longo do diálogo. Apesar de os ‘pitagóricos’, nesse caso, serem proficientes em ciência — leia-se, matemática —, não alcançam a compreensão da *pureza intelectual*, que seria uma forma de compreender a expressão da *doutrina das ideias* platônica. Justamente por não estarem a par da teoria das ideias platônica, Símiias e Cebes defendem que a morte significa a *dissolução da alma humana* (*Fédon*, 70 a); daí a necessidade de *provar a imortalidade da alma* diante de um cenário cético. É por isso que o diálogo apresenta-se em três partes principais: a) 3 hipóteses sobre a imortalidade da alma; b) uma série de objeções a essas hipóteses; e c) a conexão dessas hipóteses iniciais (GADAMER, 1980, p. 25).

De acordo com Gadamer (1980, p. 25), “A primeira prova, que é baseada nos ciclos universais da natureza e o equilíbrio que prevalece neles”. Essa é a tentativa de hipotetizar sobre a possibilidade de que a alma teria inúmeras reincidências e estaria presa a um ciclo similar ao da natureza, por fazer parte desta. Já a segunda prova refere-se à ideia de *anámnēsis* (ἀνάμνησις) referida, por Sócrates, já no *Ménon* (81 d), que como se sabe, explicita que há um conhecimento prévio de reminiscências da alma já experienciadas anteriormente. Segundo Gadamer (1980, p. 25),

Os pitagóricos realmente não pensam em termos da “alma” socrática que conhece a si mesma. Embora tenham ouvido [falar] da doutrina da anamnēsis de Sócrates, eles têm dificuldade em lembrar-se disso e ficar dentro de sua perspectiva, que é definida não pela compreensão de si da psychē, mas por suas investigações da natureza e das coisas vivas na natureza.

Ao falar da morte e de como Sócrates seria insubstituível no ofício de filósofo, este responde que há outros na Grécia tão capazes, na medida em que está referindo-se ao fato de haver mais pessoas capazes do que podemos chamar de *pensamento puro*, isto é, a abstração matemática que possibilitaria a compreensão de conceitos como *ser* e *alma*. A perspectiva de tratar da capacidade matemática explica-se pela compreensão de que esta possibilita o pensamento puro, a *condição abstrativa*. Assim, o enaltecimento dos matemáticos ajuda a convencer Símiias a corroborar a hipótese da *anámnēsis* (*Fédon*, 77 a).

A terceira prova, sobre a *realidade* [in]visível, retoma a discussão um tanto dogmática de que a morte seria a *dissolução da vida*, o que mostra que os dois interlocutores de Sócrates não compreenderam suficientemente o conceito de *psychē* tal como é configurado na doutrina da *rememoração* (GADAMER, 1980, p. 27). O ponto, aqui, é mostrar que a mente e o corpo têm diferentes essências, de modo que o distanciamento do corpo e da alma diz respeito a essas características inerentes a estas. Assim, “Após inúmeras tentativas, Sócrates finalmente torna plausível [pensar] que a alma tem um modo diferente de ser do corpo. A alma pertence ao reino do ser verdadeiro” (GADAMER, 1980, p. 28). Desse modo, o objetivo é expor a imortalidade da alma em termos de *permanentemente invisível e oposto à permanência das coisas mundanas*.

Trata-se de um subterfúgio socrático para, ironicamente, reforçar a inadequação das explicações até então.

A argumentação que restaura a importância dos aspectos do *ser dissolvido* x *ser composto de partes*, de acordo com a retomada de Moses Mendelssohn (*Phaidon oder die Unsterblichkeit der Seele*, 1776), serve para mostrar a impossibilidade de algo simplesmente deixar de existir abruptamente (GADAMER, 1980, p. 29). A compreensão de Platão e Mendelssohn, nesse sentido, une-se no que concerne à compreensão de *natureza*, mas enquanto os conceitos de *não composto*, *invisível* e *permanente* corroboram o argumento platônico, Mendelssohn, por sua vez, extrapola esse fundamento, sublinhando os conceitos de *alteração* e *continuidade no tempo* quanto ao *ser da alma* (Cf. GADAMER, 1980, p. 29). De certa forma, o ponto principal para Platão nem era *provar* a imortalidade da alma:

Pelo contrário, nunca deve ser esquecido que, no caso da “demonstração” de Platão da imortalidade, estamos lidando com um mero estágio em uma exposição dialógica, cuja preocupação mais profunda não é realmente a imortalidade, mas o aspecto que constitui o verdadeiro ser da alma — não em relação à sua possível mortalidade ou imortalidade, mas à sua compreensão sempre vigilante de si mesma e da realidade (GADAMER, 1980, p. 29).

Se a alma é harmonia invisível, ela dependente da existência do corpo; se ela é uma força vital capaz de renovar-se perpetuamente, a alma é mais duradoura que as partes do corpo que não são tão duradouras, sem que isso signifique que nunca seja exaurida e/ou destruída. A ideia, a essa altura da discussão platônica, é mostrar como os argumentos de fundo científico, elaborados por ambas as partes, representam um tipo de *supremacia* com relação ao colapso da explicação de mundo baseada na tradição religiosa e dogmática. Vale lembrar que, ao início do diálogo, Equócrates, um pitagórico assumido, tenta mostrar a Fédon a dogmática de que a alma é uma estrutura harmônica; o ceticismo de Símiás é alarmante para o personagem, pois não se baseia na tradição dogmática e religiosa, mas, sim, na argumentação baseada no *materialismo*, em oposição ao *idealismo* platônico.

De acordo com Gadamer (1980, p. 31), “A determinação numérica precisa, inalterável e indestrutível da harmonia, que subjaz à teoria pitagórica dos números, também fornece a base para as crenças pitagóricas sobre a alma e sua transmigração”. Assim, Símiás tenta argumentar com a teoria do equilíbrio dos opostos, da medicina da época, enquanto Cebes deixa claro que este modo de pensar não é pitagórico, afirmando que a transmigração da alma é reinterpretada em termos fisiológicos — uma alma usa vários corpos ao viver muitos anos. A crítica de Sócrates vai no sentido da matemática pitagórica, diferenciando

o *ser* harmonia e o *ter* harmonia; o primeiro é criado na teoria dos números e participa da harmonia indestrutível do mundo, sendo vulnerável à objeção “científica”, de modo que a teoria dos números não serve como justificativa da dimensão religiosa da alma, pois “Do contrário, a alma deve ser pensada como Sócrates pensa sobre ela: partindo de nossa autocompreensão humana” (GADAMER, 1980, p. 32). Assim, a alma *tem* harmonia até que perca isso, pois é esforço da própria alma manter-se ordenada. Aqui, faz-se uma distinção entre o *ser matemático* e o *ser perceptível*, uma vez que, antes de Platão, não havia uma diferenciação ontológica clara. O mundo não consiste de números, pois “O ser da alma, todavia, que compreende a si mesmo e seu próprio ser, não é um ser numérico da natureza ou um ser harmonioso. Considerá-lo de tal modo é uma falácia ‘naturalística’” (GADAMER, 1980, p. 32).

Para testar a hipótese da *eîdos*, da imagem, é necessário que esta seja testada com a coerência interna e imanente de tudo que a ela é intrínseca. Conforme propõe Gadamer (1980, p. 32),

Longe de ser uma modificação do procedimento científico, a hipótese é introduzida, aqui, como uma ferramenta dialética com o propósito relativo à tarefa à mão: combater a sofística [...] Em contraste ao procedimento moderno de verificação de hipótese, a hipótese da *eidos* não deve ser testada contra uma “experiência” a ser validada ou invalidada.

Gadamer mostra-se surpreso que Cebes, supostamente entendido da ciência da época e da hipotetização matemática, tem dificuldade em entender a hipótese da *eidos*. “A hipótese da *eidos* é a defesa contra a recente arte de argumento erístico cego. Nisso, ambos amigos concordam enfaticamente. Eles falam com uma língua, por assim dizer, ‘ $\alpha \mu \alpha$ ’” (GADAMER, 1980, p. 35).

De acordo com Gadamer (1980, p. 35), “Sócrates baseia o resto de sua demonstração no fato estabelecido de que opostos excluem-se entre si e que, conseqüentemente, a Morte e a Alma e a Morte e a Vida não podem ser combinadas”. Mesmo que Cebes não admita, ele não entende a diferença entre *ideia* e *geração* e entre *opostos* e *o que tem qualidades opostas*. Desse modo, os “pitagóricos consideram números e as relações numéricas como existentes e são incapazes de pensar na ordem noética da existência por si mesma (GADAMER, 1980, p. 35). Nesse sentido, o objetivo de refutar a objeção de Cebes é que a discussão da *causa* de todo *vir a ser* e *morrer* leva à distinção ontológica entre a *ideia* e o que *vem a ser*, entre *ousia* e *genesis*, entre o estático e o movimento, o imutável e o mutável. Entretanto, essa tese socrático-platônica apenas trata do caráter universal da *eide*, e não dos receios existenciais dos indivíduos em ter sua alma destruída na morte.

De acordo com Gadamer (1980, p. 36), “Tudo que resta dessas demonstrações é sua aplicação no mundo real. Se a alma é imortal, é correto e necessário mostrar a preocupação adequada sobre isso agora, nessa vida, pois isso será crucialmente importante por todo seu ser”. Na perspectiva gadameriana, Platão não quer afirmar que provou a imortalidade da alma que é algo básico na tradição religiosa, pois seu foco é mostrar que o ceticismo do pensamento científico da época que se espalha não afeta a esfera da vida humana e da compreensão dela. A seguir, abordaremos alguns aspectos diferentes da perspectiva gadameriana, enfatizando alguns pontos acerca do foco do *Fédon* ser relacionado mais ao caráter imanente da experiência provocada pela compreensão da morte como metáfora de uma espécie de transvaloração existencial.

Exercício hermenêutico acerca da proposta gadameriana

Como pudemos ver, na interpretação de Gadamer, a importância está nas provas acerca da imortalidade da alma e no modo como os interlocutores de Sócrates as compreendem. Entretanto, o próprio Gadamer afirma, no início de seu texto, que não se deve tomar o *Fédon* como um discurso que a) supostamente prefigura a *superação cristã da morte*, tampouco esquecer-se de que se trata de b) um texto que não deve ser mensurado em seu aspecto de consistência lógica, visto que remonta a uma *discussão*. Assim como defenderemos nesta seção, o próprio Gadamer (1980) afirma que as interpretações que tomam os argumentos platônicos literalmente tornam-se limitadas.

Outro fator importante a ser considerado é que as *provas* apresentadas no diálogo são muito mais *hipóteses sendo testadas* do que argumentos infalíveis e/ou demonstrações cabais acerca do assunto. A própria estrutura do diálogo não almeja necessariamente uma resposta última acerca de um tema — pensemos na estrutura dos diálogos apodícticos de Platão —, e sim uma *conversa comprometida* sobre um determinado assunto. Portanto, quando Cebes e Símiias são narrados por Fédon e Equócrates, são apresentados como representantes de uma teoria que muito se parece ao pitagorismo. O desafio está muito mais na ideia de unir o exercício espiritual ao modo de explicar o mundo pelo conhecimento científico da época, representado pelo pitagorismo.

Pensar a *morte* no *Fédon* é extremamente complexo. No que se refere à perspectiva que defendemos, talvez o mais importante seja pensar a morte como uma *experiência metafórica* de *transvaloração existencial*. Talvez seja por isso que, na narrativa, Sócrates afirme a Símiias e Cebes que o propósito da filosofia é *aprender a morrer* (*Fédon*, 64 a). No entanto, falar que os *filosofantes desejam a morte* [φιλοσοφοῦντες θανατῶσι = philosophoúntes thanatōsi] significa afirmar que os filósofos estão abertos ao *sacrifício* de uma vida prosaica, de uma vida regrada pelos valores convencionais, pela busca de fortunas, de bens materiais, de enganação, de amores fortuitos etc. O filósofo, pois, concentra-se na vida *política* e de *purificação*, de modo que o objetivo de separar o corpo da alma também possui o sentido de *tornar-se teórico*, isto é, contemplativo, capaz do *cuidado de si mesmo* e do *exercício espiritual* (GERTZ, 2011, p. 51.)

Entretanto, enquanto Cebes afirma que todos sabem que os *filósofos desejam a morte*, Símiias pondera sobre o fato de as pessoas, em geral, não saberem os reais motivos, *pois eles não sabem em que sentido os verdadeiros filósofos desejam a morte, tampouco em que sentido merecem a morte, nem que tipo de morte é esse* [λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι = lélēthen gar autous hēi te thanatōsi kai hēi áxiói eisin thanátou kai oíou thanátou hoi hōs alēthōs philósophoi] (*Fédon*, 64 b). Aqui, fica claro que não é óbvio nem no diálogo de que tipo de morte se trata, pois pode ser uma *morte metafórica*, como defendemos nesta seção, que trata muito mais de um *modo de ser*, de um *conjunto de valores que regem uma vida*, do que da morte fisiológica.

Contudo, quando se fala da morte, não se trata necessariamente de rituais sagrados e religiosos de purificação da alma, visto que a *purificação*, para Sócrates, é muito mais a capacidade de o sujeito estar desperto e consciente de si mesmo, consagrada e alcançada apenas pelo exercício filosófico — que exige autoexame, conversão de si mesmo, cuidado e conhecimento de si. Assim, observando o *Fédon* especificamente sob o viés do processo filosófico como um *exercício dialético tanático*, isto é, uma forma de prática da *experiência*

de morte metafórica, que não significa a morte do corpo ou ocupa-se propriamente com o destino da alma.

De certo modo, a noção de *separação de corpo e alma* pode ser considerada simplesmente como a perspectiva de separar os *prazeres do corpo* e o *exercício espiritual* da alma. Assim, o filósofo não se compreende enquanto *asceta*, tampouco enquanto *hedonista*, mas se afirma no *caminho do meio*, em uma perspectiva de um *Dasein* que se realiza e é alcançável na vida de quem busca o caminho filosófico. Além disso, metafisicamente, poderíamos explicitar a noção de teoria do conhecimento platônica, que dispõe da divisão corpo-alma pelo simples fato de não poder explicar a epistemologia essencial sem um fundo ontológico, visto que o conhecimento proveniente dos sentidos seria sempre passível de erro. A separação do corpo e da alma seria uma forma de *purificação do saber*, de modo que, enquanto exercício metafórico, não necessariamente tenha que ser relacionado à morte somática. Perceber a possibilidade de um desenvolvimento humano mais contemplativo, crítico, examinado é o que propõe a ideia de uma filosofia que se baseia na *transvaloração existencial* proposta pela dialética existencial presente no exercício de morte presente no *Fédon*.

É por isso que fala-se na disciplina e na *experiência de morte*, que é um *exercício espiritual* em direção ao melhor governo de si mesmo e de uma proposta de vida contemplativa e, conseqüentemente, divina e virtuosa, visto que a prática que eleva o modo de ser encontra-se nesta *purgação da loucura do corpo* (DODDS, 1977, p. 213). Separar as necessidades do corpo da busca da alma por autoconhecimento e sabedoria é a tarefa de *morrer filosoficamente*, pois *isso é o que chamo de morte, liber[t]ação e separação da alma e do corpo* [τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος = toútó ge thánatos onomázetai, lýsis kai chōrismos psychḗs apo sómatos] (*Fédon*, 67 d). Libertar a alma, separá-la do corpo, pode ser compreendido simplesmente como um processo de reconhecimento das concepções e da visão de mundo de cada um, no sentido de abstenção do modo de vida levado até encontrar-se com o modo de ser proposto pela filosofia, que exige o cuidado de si, um exercício de meditação e de afastamento e abstração.

Quando Sócrates afirma que a alma *vai a um outro lugar* [τοιούτων τόπον ἕτερον οἰχόμενον = toioûton tópon héteron oichómenon] (*Fédon*, 80 d), podemos compreender que se está falando sobre a possibilidade de *os valores mudarem para outros valores*, isto é, uma forma de exercício filosófico existencial que se ocupa em promover uma *conversão de modo de vida*, uma *mudança de hábito* ἦθος [éthos]. No caso de a alma ser imortal, o conselho socrático é que *devemos cuidar dela, não apenas em relação ao tempo, que chamamos viver, mas em relação a todo o tempo* [ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός = epimeleías dē deítai ouch hyper toû chrónou toútou mónon en hōi kaloûmen to zēn, all' hyper toû pantós] (*Fédon*, 107 c).

O movimento de *transvaloração existencial* ou de *mudança de morada do ser* é concentrado no conceito de *μετοίκησησις* [metoíkēsis]. Trata-se de uma *jornada da alma*² em busca de sua *habitação* [οἴκησιν = oikēsin], que podemos compreender como um processo de exercício das virtudes para um melhoramento existencial, uma *autopoiese*, uma [re]criação de si mesmo, e quem consegue praticar tal processo *habita* [ᾧκησεν =

2 Gadamer, aqui, inspira nossa tradução de *metoíkēsis* ao propor que, em *Fédon*, 107 d, se compreenda ἄγειν [ágein] como *traslado/viagem da alma*, e não como *transmigração da alma*. Isso abre precedentes para tomar o termo de um viés mais *existencial* e menos *metafísico*. Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Plato**: Texte zur Ideenlehre. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986. p. 43.

óikēsen] e é guiado pelo elemento divino, que representa nada mais do que uma vida exemplar, a ser seguida. Nas palavras de Gadamer (1980, p. 29), a questão da imortalidade da alma nem deveria ser tomada como aspecto principal do diálogo, pois

[...] nunca deve ser esquecido que, no caso da “demonstração” da imortalidade de Platão, estamos lidando com um simples estágio na exposição dialógica, cuja preocupação mais profunda não é, de fato, a imortalidade, mas a do verdadeiro ser da alma — não em relação à sua possível mortalidade ou imortalidade, mas à sua compreensão sempre vigilante de si mesma e da realidade

Portanto, para finalizar essa seção, destacamos que, apesar de Gadamer se debruçar para uma nova compreensão das três *hipóteses* da temática da imortalidade da alma, o foco não se concentra nisso. Como mostramos, é possível fazer uma leitura mais fenomenológica e imanente que revela o aspecto da experiência da morte como um exercício dialético de compreensão e resignificação de si mesmo e, conseqüentemente, propondo uma forma de *transvaloração existencial*, aliando a noção de *conhecimento de si* e *cuidado de si*, discurso e prática filosóficos.

Considerações finais

No presente artigo, lançamos duas leituras alternativas ao *Fédon*, de Platão. Primeiramente, lidamos com a proposta gadameriana, que propõe um exercício fenomenológico-hermenêutico de levar em consideração as provas da imortalidade da alma muito mais como *hipóteses* que fazem parte do discurso, e não como provas definitivas sobre o assunto. Em segundo lugar, discutimos acerca da possibilidade de alterar o foco do *Fédon* de *imortalidade da alma* para *transvaloração existencial*, de modo que não nos ocupamos em defender a leitura tradicional e metafísica, que também é importante, mas nos debruçamos na leitura fenomenológica e imanente, que se ocupou muito mais em compreender como a *morte* poderia ser entendida de forma metafórica, não ligada necessariamente à morte somática, constituindo-se enquanto exercício filosófico de *transvaloração existencial* ou *mudança do modo de ser*.

Especificamente, na primeira seção do presente artigo, mostramos como Gadamer interpreta, em texto da década de 1970, após a publicação de *Verdade e Método*, que demonstra que a interpretação tradicional não é unívoca e irretocável, desprendendo do centro a temática da imortalidade da alma. Tentamos elucidar o quanto e como o hermeneuta apresenta as *provas da imortalidade* como *modos de refutação hipotética*, de modo que fazem sentido como parte da narrativa dialógica, e não como argumentos finalistas e últimos sobre o assunto. Também mostramos a diferença interpretativa ao seguir a proposta gadameriana, de tomar os personagens Símiias e Cebes como representantes de um *pitagorismo científico*, muito mais apegado às noções matemáticas e teóricas do que ao alinhamento religioso e metafísico da compreensão da alma.

Em um segundo momento, propusemos nossa própria interpretação fenomenológica do *Fédon*, que se concentra em corroborar o mote gadameriano, deslocando o tema principal do diálogo e permitindo argumentar em favor de um *filosofar enquanto exercício de morte metafórico*. Assim, defendemos que é possível e necessário reler o *Fédon* com conteúdo principal focado na interpretação metafórica da metoikēsis, enfatizando o tema de modo mais imanente e fenomenológico-existencial. Assim, ao ler que a filosofia é uma

preparação para a morte, enquanto tarefa filosófica, não se compreende necessariamente uma tendência suicida por parte da filosofia, tampouco preocupada com o destino da alma. Pelo contrário, o foco se concentra na *mudança da morada do ser*, isto é, na *transvaloração existencial* de quem filosofa e assume, para si, um discurso filosófico implicado à *ao modo de ser-no-mundo*.

Referências bibliográficas:

DODDS, E.R. Plato and the Irrational Soul. In: VLASTOS, Gregory (Ed.). *Plato: A Collection of Critical Essays*. London: Palgrave Macmillan, 1977. p. 206-229.

GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven; London: Yale University Press, 1980.

_____. *Plato: Texte zur Ideenlehre*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

GERTZ, Sebastian Ramon Phillipp. *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden; Boston: Brill, 2011

_____. Phaedo. In: _____. *Platonis Opera, Vol. I – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 57-118.

_____. Crito. In: _____. *Platonis Opera, Vol. I – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 43-54.

_____. Apologia Socratis. In: _____. *Platonis Opera, Vol. I – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 17-42.

Pensamento e intencionalidade: Os projetos antipsicologistas de Frege e de Husserl

Luciane Luisa Lindenmeyer¹

1. Introdução

Este trabalho aborda o viés antipsicologista dos projetos teóricos de Gottlob Frege, matemático e filósofo, um dos grandes expoentes da lógica matemática moderna; e de Edmund Husserl, que também teve seu projeto filosófico fundado a partir da lógica e da matemática e quem é o grande representante do movimento fenomenológico. A metodologia aplicada é a análise conceitual de alguns dos termos específicos que constituem cada um dos projetos teóricos aqui mencionados, como a concepção fregeana de pensamento e a teoria husserliana fundada pelo princípio dos atos mentais direcionados para o transcendente, a intencionalidade, demonstrando as implicações do debate entre esses dois pensadores, de forma a vinculá-las ao problema do psicologismo.

As influências fregeanas na adoção da postura antipsicologista no interior da fenomenologia husserliana serão consideradas em razão do seu caráter decisivo para a fundamentação teórica subsequente das concepções que compõem o seu projeto de ciência rigorosa, tais como *consciência intencional*, *atitude transcendental* e *intuição eidética*, conceitos que pressupõem um modelo de consciência pública e não subjetiva como a adoção dos dados da representação mental poderia implicar. Nesse sentido, a compreensão da crítica fregeana ao psicologismo a partir da distinção entre pensamento e representação mental é significativa para o entendimento da constituição filosófica de algumas noções do método fenomenológico.

Embora, a separação da filosofia em duas correntes opostas, a filosofia continental e a filosofia analítica, seja vigente até os dias atuais, existem diversos elementos comuns nas formulações de seus projetos teóricos desde as origens da filosofia contemporânea. A tentativa de fundamentação da lógica e da matemática em processos psicológicos foi, portanto, um problema comum e o objeto de análise de diferentes correntes de pensamento, por influência do naturalismo, de maneira que,

O desenvolvimento da biologia, da psicologia e da fisiologia na primeira metade do século havia estendido o paradigma mecânico de explicação à vida e à mente, que parecia ser agora um fenômeno da natureza tanto quanto a queda de uma maçã de uma árvore. (BEISER, 2017, p. 67).

¹ Mestranda em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

A partir desse contexto, Frege pretende solucionar a questão da influência do psicologismo sobre a lógica e a matemática, intervindo em alguns pontos, segundo ele, contraditórios da proposta de Husserl, quem também acaba adotando a posição de crítica ao psicologismo que persiste ao longo de todo desenvolvimento do seu projeto fenomenológico.

Os problemas teóricos relativos ao psicologismo estavam no centro das discussões filosóficas e científicas em razão da interferência da psicologia, enquanto ciência empírica e que era, naquele período da virada do século XIX para o XX, uma ciência incipiente. Consequentemente, “Todas as leis da lógica, deste modo, poderiam ser explicadas através das investigações empíricas sobre as leis psicológicas que determinam a formação dos conceitos, juízos, inferências, etc.” (MACHADO, 2007, p.57). Assim, tanto a lógica moderna de Frege quanto a fenomenologia de Husserl são fundadas, em grande medida pela tentativa desses autores de estabelecer uma lógica pura e, portanto, sem as influências empíricas da psicologia.

A partir dessas condições, trataremos de algumas das especificidades de cada uma de suas teses através de seus conjuntos conceituais próprios para a resolução dos impasses do psicologismo em relação à lógica, tendo como base a concepção de Frege de pensamento e a noção husserliana de intencionalidade, com as quais podemos tratar da importância da crítica ao psicologismo em ambos os projetos teóricos mencionados.

2. A função do pensamento no reconhecimento dos valores de verdade das sentenças na lógica de Frege

A crítica ao psicologismo fregeano pode ser considerada com base na sua formulação do conceito de pensamento, isto é, Frege dissocia, em termos lógicos, o pensamento do psicologismo, de maneira que o pensamento não é, para ele, equivalente a uma representação mental subjetiva. O pensamento estaria diretamente vinculado às questões da verdade pressupostas para a lógica, enquanto que são as representações mentais que correspondem aos fenômenos psíquicos. Estes últimos seriam inconsistentes para a fundamentação da lógica. Dessa forma, de acordo com Frege, 1999, p. 283,

A fim de evitar qualquer equívoco e impedir que se apague os limites entre psicologia e lógica, atribuo à lógica a tarefa de descobrir as leis do ser verdadeiro (*Wahrsein*), e não as leis do asserir como verdadeiro (*Füwahrhalten*) ou as leis do pensar. O significado da palavra “verdadeiro” se explica pelas leis do ser verdadeiro.

Frege tratou das leis da lógica com base na noção de verdade vinculada à análise do sentido de sentenças, através da qual “Sem querer dar uma definição chamo de pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar sobre a verdade. Conto entre os pensamentos tanto o que é falso quanto o que é verdadeiro”. (FREGE, 1999, p. 285).

A lógica não pode ser fundada em processos psíquicos ou em leis psicológicas, porque nessas condições, a verdade estaria comprometida por elementos “não-lógicos” e não correspondentes ao que Frege chama de pensamento, elemento que está vinculado com o que é verdadeiro, de modo que “O pensamento é algo de imperceptível e tudo o que seja perceptível pelos sentidos deve ser excluído do domínio daquilo a respeito do qual cabe se perguntar se é verdadeiro. A verdade não é uma propriedade que corresponde a um certo gênero de impressão sensorial”. (FREGE, 1999, p. 285). E ainda, “O ser verdadeiro não é uma propriedade sensorialmente perceptível”. (FREGE, 1999, p. 285).

Os pensamentos correspondem ao conteúdo e, em grande medida, ao sentido das sentenças assertivas que enunciamos e é a partir dessas formulações que o pensamento pode ser apreendido. Em todo caso, no que se refere aos nomes próprios,

O que importa é como se apresenta aquilo o que ele designa. Isso pode ocorrer das mais diversas maneiras e, para cada uma destas maneiras, a sentença em que este nome próprio ocorre receberá um sentido particular. Os diversos pensamentos que assim resultam da mesma sentença coincidem, obviamente, em seus valores de verdade, isto é, se um deles é verdadeiro, então todos são verdadeiros, e se um deles é falso, então todos são falsos. (FREGE, 1999, p. 289).

O pensamento equivale, nesse sentido, àquilo o que não pode ser percebido diretamente e difere-se das ideias particulares que cada sujeito possui individualmente, já que o pensamento é, para Frege, uma categoria relacional que antecede o processo de apreensão de ideias. Assim, o psicologismo é um obstáculo para a epistemologia, pois que ele incorre numa multiplicidade de ideias ou “mundos interiores” insuficientes para garantir o conhecimento. As contradições seriam inevitáveis se tivéssemos que contar apenas com as impressões sensíveis que são variáveis de sujeito para sujeito. Consequentemente, “À tese de que o psicologismo conduz ao relativismo é essencial o fato de que a psicologia em questão é uma ciência natural”. (GONZÁLEZ PORTA, 2013, p. 56).

Embora a confirmação do ser verdadeiro e mesmo da propriedade das coisas se dá também por meio de um pensamento que corresponda às sensações dos objetos, os pensamentos não dependem exclusivamente das impressões sensoriais particulares. Assim, a questão da verdade das sentenças passa diretamente pela apreensão dos pensamentos equivalentes às sentenças assertivas. O reconhecimento da verdade das sentenças ocorre de maneira independente dos fatos psicológicos e das representações mentais individuais, as quais não podem ser sequer comparadas entre si.

As ideias que temos diante das coisas estão situadas, no contexto da lógica de Frege, na esfera subjetiva da consciência de maneira não compartilhada e intransponível. A partir dessas condições, o pensamento lógico não pode corresponder unicamente às ideias subjetivas, comprometendo a verificação dos valores de verdade das sentenças que constituem a linguagem. Essa verificação ocorre por meio da investigação das sentenças e pelo confronto entre as ideias individuais.

Como vimos, os fatores determinantes para os valores lógicos das sentenças está relacionado com as distinções realizadas por Frege acerca das noções de pensamento e ideia, sendo assim “Se alguém toma os pensamentos como ideias, então o que ele reconhece como verdadeiro é segundo sua própria opinião, um conteúdo de sua consciência que, a rigor, não diz respeito aos outros”. (FREGE, 1999, p. 292).

3. Intencionalidade e crítica à noção de representação em Husserl

Husserl recebeu críticas de Frege ao considerar apenas os processos psíquicos, ou então, as operações matemáticas concretas ao tratar dos números na sua filosofia da aritmética, de maneira que,

Para Frege é que ‘uma descrição dos processos mentais que precedem a enunciação de juízo numérico, ainda que exata, não pode nunca substituir uma verdadeira determinação do conceito de número. Nunca poderemos

evocá-la para a demonstração de algum teorema, nem aprenderemos qualquer propriedade dos números” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 558).

O psicologismo identificável nas origens da fenomenologia husserliana foi inspirado no seu mestre Franz Brentano a partir das noções de consciência e intencionalidade, noções intimamente vinculadas, presentes no pensamento fenomenológico desde as suas origens, mas que foi superado, em grande medida, na virada transcendental, a partir do fortalecimento da noção de redução fenomenológica, que é um dos elementos fundamentais para compreendermos a especificidade do conceito de intencionalidade para o projeto husserliano em relação à concepção de Brentano. É a partir da redução fenomenológica que a consciência intencional adquire centralidade para a análise das essências a partir dos objetos intencionais.

A crítica de Husserl ao psicologismo está relacionada com, além da distinção entre significação e representação, também com a sua refutação ao naturalismo, no sentido em que o

Naturalismo tenta explicar princípios lógicos inteiramente em termos de psicologia: princípios lógicos são princípios psicológicos; as leis da lógica são leis naturais da psicologia, ou seja, leis que generalizam como entes humanos e talvez outros entes sencientes pensam. (CERBONE, 2012, p. 21).

A fenomenologia, ao contrário da visão naturalista, abarca a totalidade dos fenômenos de maneira a apontar que as coisas não se manifestam exclusivamente de forma física/fisiológica por meio da relação exclusivamente perceptiva entre sujeito e objeto, uma vez que as coisas se manifestam de diferentes maneiras, através também de outras dimensões conscientes como a imaginação e a intuição, de modo que

[...] *eu* frequentemente ‘me ocupo’ de algo na recordação; como que observando, *eu* sigo na imaginação fictícia o que se passa no mundo imaginado. Ou reflito, faço inferências; retiro um juízo ou até me ‘abstenho’ em geral de julgar. Tenho uma sensação de prazer ou desprazer, alegro-me ou fico entristecido, eu desejo, ou quero e faço; ou também ‘me abstenho’ da alegria, do desejo, da volição e da ação. Estou em todos esses atos, *atualmente* neles. Por reflexão eu me apreendo neles como ser humano. (HUSSERL, 2006, p. 182).

Esse movimento de apreensão dos objetos intencionais realizado pela consciência, assim como os próprios modos de “doação objectual”, implicam a relação de intencionalidade na qual estão diretamente associados a consciência transcendental e tudo o que é transcendente a ela. A partir das condições intencionais da consciência, a fenomenologia investiga as próprias experiências conscientes sem, no entanto, incorrer nos argumentos do psicologismo, por conta justamente da sua orientação intencional ou transcendental. O modelo de idealismo característico da fenomenologia husserliana, o transcendental, não deve ser considerado como uma sinonímia de solipsismo, já que a consciência está em relação indissociável das manifestações fenomênicas, assim como a passagem da atitude natural para a fenomenológica não corresponde à adoção de nenhum tipo de simbolismo para

[...] elevar as 'ideias lógicas' à claridade e à distinção. Como os conceitos têm que ter sua origem na intuição, e como não são suficientes significações vivificadas apenas por intuições remotas e 'impróprias', é preciso então voltar às 'coisas mesmas' para ter certeza de que o 'dado' é o mesmo que o 'visado' pelas significações. (MOURA, 1999, p. 21).

A posição antipsicologista de Husserl é decisiva para o delineamento da sua noção de consciência e mesmo das especificidades da intencionalidade fenomenológica, uma vez que na experiência intencional da consciência “o eu que vivencia não é, todavia, nada que possa ser tomado *por si* e que possa se tornar um objeto *próprio* de investigação”. (HUSSERL, 2006, p. 183). A consciência pura, não sendo substancial no contexto fenomenológico, “[...] toma consciência de si enquanto que é consciência de objeto”. (SARTRE, 2015, p. 23).

A virada antipsicologista de seu projeto inicial da fenomenologia em direção à fundamentação de uma lógica transcendental direcionou a problemática da análise dos fenômenos para a constituição das idealidades, isto é, das aparições e modos de doação das coisas intuitivamente imediatas e simbolicamente mediadas, sempre com a partir das considerações de

Que um processo psicológico mereça o nome “pensar”, ou que um estado psicológico particular mereça o nome “pensamento”, indica que possui uma estrutura lógica: o estado ou processo pressupõe “conteúdos ideais” que podem ser logicamente relacionados, inferencialmente, por exemplo, a outros estados e processos com tais conteúdos. À medida que estados e processos psicológicos participam de tais estruturas e conteúdos ideais, ou seja, à medida que atingem o status de pensar e de pensamento, existe, então, por paradoxal que isso soe, uma dimensão não psicológica da psicologia. (CERBONE, 2012, p. 23).

Essa dimensão não psicológica da psicologia refere-se aos fluxos de consciência independentes dos variáveis processos psicológicos realizados individualmente. Mas o que poderia ser o elemento não psicológico da psicologia? O conteúdo ideal, conteúdo que é compartilhado, mesmo com a multiplicidade de fundamentos psicológicos correspondentes às diferentes estruturas psíquicas subjetivas. Consequentemente, não são as estruturas materiais ou causais que garantem o acesso ao conteúdo ideal, mas é pela dimensão intencional da consciência. Assim, “A relação intencional com o objeto não toca ao sujeito com e por meio da presença à vista do objeto, mas o sujeito é em si estruturado de maneira intencional”. (HEIDEGGER, 2012, p. 93).

A intencionalidade da consciência representa justamente a estrutura essencial para toda a experiência de mundo, a partir da qual podemos compreender a dimensão da consciência pública pressuposta para a análise fenomenológica do mundo. A estrutura intencional da consciência implica a condição de que a consciência é sempre consciência de algo, de modo que a consciência é constituída por atos mentais direcionados para o transcendente. É a partir da análise dos vividos intencionais da consciência que a fenomenologia husserliana realiza a crítica à abordagem naturalista da experiência, assim como nela está contida também a sua crítica ao psicologismo de maneira que a estrutura intencional da consciência não implica unicamente os fatos psíquicos conscientes, mas sim as próprias condições estruturais das experiências conscientes.

Por conseguinte, o que está no cerne do projeto fenomenológico de Husserl não é a análise dos processos psicológicos subjetivos, mas a experiência consciente enquanto vivência das “coisas mesmas” ou dos objetos ideais que possibilitam a fundamentação do conhecimento através da relação apontada por Husserl, 2006, p. 184, entre o “eu puro e os seus modos de participação”. É a própria estrutura intencional como orientação para a objetividade dessa relação o que impossibilita a separação entre esses dois componentes, isto é, entre o eu puro e os vividos intencionais.

A noção de “coisa mesma” só pode fazer sentido no âmbito do que Husserl chamou de orientação intencional ou fenomenológica em contraponto à orientação natural, com base na constatação de que “Há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências” (SARTRE, 2009, p. 20). É no contexto da orientação intencional que pensamos os fenômenos a partir da própria condição de íntima ligação que a consciência possui com a realidade transcendente e que, por isso, os processos psicológicos são secundários para o propósito husserliano de reconstituição das origens lógicas dos conceitos, assim como para o estabelecimento do seu projeto filosófico de rigor.

Na fenomenologia de Husserl, o problema do psicologismo está situado justamente no plano dos objetos ideais ou intencionais, uma vez que a adoção de uma posição antipsicologista no contexto dos objetos reais é inconsistente. O propósito husserliano é realizar a crítica do método empírico e indutivo da psicologia, o qual é insuficiente para o estabelecimento do conhecimento apodítico e irrefutável, em termos quase que platônicos. Nesse sentido,

A origem do psicologismo concernente a objetos ideais repousa na natureza peculiar de ditos objetos, isto é, no fato de que eles não podem ser percebidos sensivelmente. Desta maneira, o problema do psicologismo de objetos ideais não é senão mais um capítulo na antiga querela dos universais. (GONZÁLEZ PORTA, 2013, p. 58).

4. Considerações finais

Frege e Husserl estavam em contato direto com os problemas que caracterizam o período referente à filosofia contemporânea, isto é, com as questões da filosofia da linguagem vinculadas à lógica e à teoria do conhecimento, tendo como pano de fundo a crise de identidade da filosofia vigente na segunda metade do século XIX, a partir da qual os filósofos pretendiam resgatar a importância da filosofia num período em que as ciências empíricas imperavam nas reflexões acadêmicas. Nesse contexto, o pensamento fregeano e a fenomenologia husserliana posicionam-se como uma proposta similar ao pensamento platônico no que se refere ao fundamento do conhecimento com base em princípios gerais, com os quais a filosofia pode, através das formulações lógicas, servir de base para a resolução dos problemas de conhecimento.

O psicologismo, tanto lógico como epistemológico, é, portanto, um empecilho para a formulação de proposições universais que garantam o caráter de necessidade exigido para as verdades lógicas e, conseqüentemente, para o estabelecimento de um conhecimento seguro. O conhecido viés plantonista de Frege é bastante claro na sua crítica ao psicologismo de maneira que a psicologia, enquanto ciência empírica, só pode tratar dos fatos psíquicos, que são contingentes, sendo insuficiente para a formulação de princípios universais.

Esse movimento está presente na constituição teórica da fenomenologia plena husserliana, a qual está diretamente comprometida com o conteúdo ideal ou eidético dos fenômenos enquanto manifestações conscientes, e “[...] à qual compete, obviamente, fazer o caminho ulterior do solipsismo transcendental para a intersubjetividade transcendental”. (HUSSERL, 2003, p. 10).

A nova roupagem para a noção de intencionalidade formulada por Husserl, ao ser vinculada com a intersubjetividade transcendental, apresenta-se como uma modalidade de experiência consciente pública, uma vez que ela representa a própria condição estrutural que tipifica os fluxos de consciência como vividos intencionais, com os quais são apreendidas as idealidades que constituem o conhecimento. De maneira semelhante, Frege considera que “Ao pensar não produzimos pensamentos, mas os apreendemos, pois o que chamei de pensamento está na mais estreita relação com a verdade”. (FREGE, 1999, p. 296). Não obstante Frege considerasse o processo de apreensão dos pensamentos, sua posição em relação às ideias era adversa a de Husserl, uma vez que elas ainda estariam vinculadas às particularidades do sujeito pensante, ainda assim, é por meio do pensamento que acessamos a dimensão objetiva do conhecimento, sendo esta as representações objetivas ou, conforme Frege, 1999, p. 292, “o pensamento que outros seres humanos podem apreender tanto quanto eu”.

A dimensão intencional da consciência fenomenológica, embora tenha sido gestada sob condições específicas, apresenta características similares à noção de pensamento fregeana por corresponder a um dos estágios do movimento consciente de apreensão dos objetos ideais, na medida em que eles correspondem aos objetos lógicos. Assim como o pensamento está diretamente vinculado às condições para o conteúdo que é, para Frege, 1999, p. 292,

[...] intemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente do fato de que alguém o considere verdadeiro ou não. Ele não requer nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento de sua descoberta, mas se assemelha a um planeta que, já se encontrava em interação com outros planetas antes mesmo de alguém o ter visto.

Referências bibliográficas:

- BEISER, Frederick C. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017.
- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Edição digital. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Livro eletrônico.
- FREGE, Gottlob. *Pensamento: uma investigação lógica*. Trad. Paulo Alcoforado. An. Filos. São João Del-Rei, n. 6, p. 283-298, jul. 1999.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Edmund Husserl: Psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. De acordo com o texto de Husserliana I; editado por Stephan Strasser; traduzido por Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- MACHADO, Alexandre N. *Frege, psicologismo e o problema da linguagem privada*. Barbarói. Santa Cruz do Sul, n. 26, p. 55-68, jan./jun. 2007.
- MOURA, Carlos A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Estella: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Do romantismo até nossos dias*. São Paulo: PAULUS, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

A crise de sentido das ciências modernas em Edmund Husserl

Marcelo Rosa Vieira¹

Introdução

O tema trazido para discussão neste trabalho é a história da crise de sentido das ciências modernas no pensamento tardio de Edmund Husserl. Tomaremos como referência, para essa tarefa, a obra tardia do filósofo: “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental”, na qual ele assume o ponto de vista de que as ciências europeias atravessam uma grave crise de sentido, a qual tem início na revolução científica no século XVII e se estendido até os dias atuais. Sustenta Husserl que as ciências, a partir da modernidade, reduzem o mundo ao conjunto dos fatos para poder medi-lo, quantificá-lo, determiná-lo e, assim, perdem de vista a subjetividade e já não se tornam mais capazes de dar um significado para a existência humana.

O espírito científico moderno, nesse registro, caracteriza-se por assumir uma nova ideia de objetividade, desejando alcançar a completa exatidão na descrição do mundo natural, e para isso assimila a totalidade do ser a dados matemáticos ou físico-químicos com o fim de obter explicações absolutamente conclusivas. Os resultados técnicos obtidos por tais ciências acabam por legitimar o seu método de pesquisa e as suas concepções.

Segundo Husserl, desde que as ciências naturais adotaram este novo modelo de cientificidade: o de ciência objetiva-experimental, elas abandonaram o sentido filosófico-teleológico que havia na antiguidade, embutido no pensamento grego. Para Husserl, a filosofia constitui uma cultura da razão, e a Europa, eminentemente filosófica desde suas origens, representa o movimento cultural que desenvolve, teleologicamente, a ideia infinita de razão até sua realização última – a de uma humanidade universal e autêntica. A crise, por conseguinte, é um desvio, um desencaminhamento em relação a este itinerário racional tomado pela filosofia. Trata-se, portanto, de um transvio na própria teleologia condutora da razão filosófica. As ciências matemáticas da natureza, que surgem com Galileu, são as representantes máximas desse desvio, dessa deturpação de sentido da filosofia, na medida em que elas se convertem em naturalismo, empirismo, positivismo, e tendem a reduzir todo ser, natureza e subjetividade, à noção pobre e restrita de objeto.

Não se trata, porém, de um problema meramente teórico. Quando Husserl fala de uma crise *existencial*, ele deixa subentendido que a crise não tem repercussão apenas no âmbito intelectual das ciências, mas que afeta de maneira contundente a cultura e a humanidade europeia como um todo. O problema, então, para Husserl, é a possibilidade de uma ciência filosófica que não seja redutora e empobrecedora do sentido do mundo. Ele está atrás assim de uma filosofia fenomenológica que possa restabelecer as conexões

¹ Universidade Federal de Uberlândia

perdas entre a racionalidade e o mundo da vida. As ciências tradicionais, baseadas na lógica e no intelectualismo objetivista, não podem satisfazê-lo nesse sentido. Concepções como de mundo da vida (*Lebenswelt*) ou mundo circundante (*Umwelt*), introduzidas por Husserl, permitem precisamente repensar a questão da ciência e a possibilidade de superação da crise, na medida em que convidam a repensar o mundo pré-dado, que é irreduzível à ciência lógico-objetiva e reivindica um novo tipo de cientificidade. É desta cientificidade, em sentido amplo, que se ocupará o presente trabalho, assim como da possibilidade de uma nova ciência não-reducionista a partir da fenomenologia transcendental inaugurada por Husserl.

1. A fenomenologia transcendental e a crise das ciências

Tendo exposto o quadro acima, vamos refletir sobre o nascimento, a história e o desenvolvimento das ciências modernas do ponto de vista da fenomenologia transcendental. Husserl, na sua interpretação histórica, tenta identificar os motivos históricos e filosóficos que levaram a humanidade europeia a entrar numa crise epistemológica e existencial, fazendo-a abandonar gradualmente, de acordo com Koyré (2006, p. 6), “todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo”, e efetuando assim, do ponto de vista científico, uma “completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos”.

Para Husserl, a ideia de ciência que surge na modernidade é o elemento configurador central do pensamento no ocidente, é o elemento que dá a este o seu caráter, a sua marca registrada. Refletir, portanto, sobre a ciência, a origem, o sentido, o valor do conhecimento científico, significa refletir sobre o próprio estilo de vida que se estabeleceu no ocidente a partir da revolução científica moderna. Refletir, além disso, sobre uma crise das ciências significa repensar o próprio sentido que a vida do homem moderno e contemporâneo passou a ter a partir dessa revolução.

O texto “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” é a última obra de Husserl – publicada postumamente. O filósofo decide nela, pela primeira vez, trazer para o campo de investigação da fenomenologia preocupações e considerações de ordem histórica e cultural. Esse trabalho, com efeito, distingue-se em relação aos demais textos do filósofo pelo fato de tratar diretamente da questão da história europeia. Mais precisamente, da história das ciências europeias sob o ponto de vista teleológico de seu desenvolvimento e de sua crise na contemporaneidade.

O conceito de crise é usado nesse contexto para designar o fato de que as ciências naturais vieram a perder o seu genuíno caráter científico. Isso acontece gradativamente ao longo da história, mesmo apesar de todo o notável sucesso da técnica científica, dos avanços e progressos tecnológicos. Como salienta Morujão (1994, p. 262), enquanto que a “legitimidade do método e a evidência da problemática tornam a ciência inatacável, o mesmo não acontece quanto à sua função na crise da nossa cultura”. Os aspectos dessa crise, portanto, não se referem ao rigor teórico e ao êxito prático dos resultados das ciências, que, com efeito, estão fora de discussão.

Como diz Husserl (1956, p. 80): “A crise de uma ciência não indica senão o fato de que o real caráter científico, o modo, em absoluto, pelo qual as ciências estabelecem sua tarefa e desenvolvem uma metodologia para ela, tornaram-se questionáveis”. A interpretação, feita na *Krisis*, busca evidenciar o motivo dessa crise, atribuindo-a ao advento do positivismo.

O positivismo está inclinado a reduzir a ideia de ciência em geral à de simples ciência empírica. Ele empenha-se num tipo de redução naturalista que assimila a ideia de “ciência” a uma acepção particular e restrita, como ciência meramente factual.

A racionalidade, a partir dessa concepção, fica limitada assim ao seu mero potencial de aplicação técnica, sendo considerada e avaliada apenas sob esse critério. Assim, a ideia que o positivista apresenta como ciência, escreve Husserl (1956, p. 82), tem sérias implicações em toda a cultura europeia: ela afeta, justamente,

(...) o que a ciência em geral significou e pode significar para a existência humana. A exclusividade com a qual, na segunda metade do século 19, a completa visão de mundo dos homens modernos deixou-se determinar pelas ciências positivas e cegar pela “prosperidade” que estas produzem, significou um indiferente afastamento das questões que são decisivas para uma genuína humanidade. Ciências de orientação meramente factual produzem homens de orientação meramente factual.

A tendência que, nesse sentido, se estabelece, é a de uma sobrevalorização da racionalidade técnica (tecnocracia), sobretudo nos anos que se seguem à Primeira Guerra Mundial. O problema da crise, portanto, não pode se dissociar do contexto estrutural em que foi pensado por Husserl. A preocupação dele com relação à história europeia data do período histórico em que a Alemanha encontrava-se sob a dominação do regime Nacional-Socialista. Paul Ricoeur (1949, p. 281) assinala, com efeito, que “a situação política da Alemanha nessa época está visivelmente sob o pano de fundo de todo este curso de pensamento: nesse sentido pode-se bem dizer que é o trágico mesmo da história que levou Husserl a pensar historicamente”. Tendo-se, aliás, em consideração que o filósofo foi perseguido pelos nazistas por ser judeu.

Husserl, assim, vê-se autorizado a propor que a crise das ciências, na verdade, corresponde a uma crise da cultura e da humanidade europeia como um todo. E que se trata, em última instância, de uma crise da própria razão. Do ponto de vista filosófico adotado na *Krisis*, a história é uma história da razão humana e, como tal, ela obedece a uma teleologia imanente na qual se acha orientada na direção de um desenvolvimento histórico infinito. Há, na visão de Husserl, uma meta derradeira que orienta os acontecimentos filosóficos e científicos da civilização ocidental, desde os primórdios da filosofia na Grécia antiga, rumo à constituição do *telos* espiritual do homem que é o estabelecimento de um saber absoluto. A finalidade última que reside em tal movimento teleológico é a plena realização daquilo que constitui a definição mesmo do homem: a razão.

A qualidade de homem é essencialmente de ser homem em grupos humanos ligados pela descendência e pelas relações sociais; e se o homem é um ser racional (*animal rationale*), ele não o é senão na medida em que toda sua humanidade é uma humanidade segundo a razão – em que ela é orientada, seja de maneira latente para a razão, seja manifestamente para a entelúquia que, uma vez vinda a si mesma e tornada manifesta por si mesma, *conduz doravante* conscientemente o devir humano. Filosofia e ciência seriam desde então *o movimento histórico pelo qual se revela a razão universal, “inata” à humanidade como tal* (HUSSERL, 1996, p. 92).

A razão é uma tarefa infinita que a filosofia deve incumbir-se de realizar. Na medida em que ela unifica todos os conhecimentos, “é compreendida dinamicamente como um

‘devir racional’; ela é ‘a vinda da razão a ela mesma’ (RICOEUR, 1949, p. 296). Assim, quando o homem empenha sua vida na realização da razão – ele responde à vocação que lhe é mais originária. Sua vida individual passa então a confundir-se com a história da humanidade, caminhando junto com ela numa mesma direção. A história é, assim, inteligível a partir da teleologia que lhe é inerente. Ricœur (1949, p. 289) esclarece, a esse propósito, que filosofia da história e teleologia constituem conceitos sinônimos:

(...) a história não se empresta a uma reflexão filosófica a não ser por intermédio de sua *teleologia*: ela aparece implicada por um tipo original de estrutura racional que, precisamente, exige uma história. Não há reflexão direta sobre a história como fluxo de *eventos*, mas indireta como *advento* de um sentido. Assim, ela é uma função da razão, seu modo próprio de realização.

Husserl, ao assumir o ponto de vista da história da filosofia, vê destinada a esta última a finalidade de alcançar uma totalidade de compreensão a partir de uma perspectiva infinita que só compete a ela tomar, na medida em que se converte numa ciência universal. Quando o filósofo, porém, fala de Europa, ele não está se referindo a um território cindido geográfica e culturalmente do resto da humanidade. Antes, ele se refere ao sentido imanente do desenvolvimento do saber europeu que cria laços entre todos os homens e os une em direção a um objetivo comum e universal. A filosofia, na medida em que representa a aptidão para esse saber, “é a ‘enteléquia inata’ da Europa, o ‘proto-fenômeno’ de sua cultura (...) ela é o *telos* da ciência da totalidade do ser” (RICOEUR, 1949, p. 291).

Para Husserl, assim, não importa o quanto as nações europeias possam estabelecer relações de inimizade. Nenhum conflito entre elas exclui o fato de que, no plano interno, existe uma familiaridade essencial que atravessa a todas, superando as diferenças nacionais, e que permite que elas coexistam, essencialmente, ligadas por um sentimento comum de irmandade, de pertencimento a uma mesma pátria e a um mesmo destino. A crise, portanto, não é senão o sintoma de um desvio fundamental dessa teleologia inata.

Para que a desordem da “crise” hodierna possa ser concebida, o *conceito Europa* deve ser elaborado enquanto *teleologia histórica de finalidades infinitas da razão*, deve ser mostrado como o “mundo” europeu nasceu de ideias da razão, ou seja, do espírito da Filosofia. A “crise” pode, então, tornar-se clara como o *aparente fracasso do Racionalismo*. A razão do falhanço de uma cultura racional reside, porém – como foi dito –, não na essência do próprio Racionalismo, mas unicamente na sua *alienação*, na sua absorção no “naturalismo” e no “objectivismo” (HUSSERL, 2006, p. 51).

2. Separação entre filosofia e ciência: a “física-matemática” de Galileu

Nessa interpretação histórica de Husserl, a crise que hoje afeta o Racionalismo tem suas origens no Renascimento. Assiste-se, nesse período, a uma desvalorização do estilo medieval de existência em favorecimento de um novo modelo de humanidade, copiado da Antiguidade greco-romana. O caráter que define o homem da Renascença é a busca por uma razão pura, extraída da filosofia, que seja absolutamente livre dos mitos da tradição para explicar o mundo racionalmente, com base apenas na pesquisa científica.

Na medida, assim, em que surge o conceito positivista de ciência, as questões especificamente metafísicas como “razão absoluta”, “teleologia”, o problema relativo ao

“sentido do mundo”, caem em descrédito, são menosprezados e relegados ao esquecimento como não compatíveis com a nova ideia de racionalidade.

O homem, levando essa tendência ao limite, perde afinal a fé na filosofia como capaz de conduzi-lo à realização do saber absoluto. O ideal de um método filosófico universal, suposto de fundamentar todas as ciências, logo desabou. Acreditou-se, então, que o único método que poderia alcançar tal êxito, de maneira indubitável, seria o das ciências positivistas. Essas ciências, em breve, passaram a se especializar cada vez mais nas suas áreas, adquirindo cada vez mais o caráter técnico-racional em detrimento daquele caráter propriamente filosófico. “Assim, a filosofia transforma-se em problema para si mesma e assiste-se a um crescimento prodigioso das ciências positivas, cultivadas por especialistas cada vez mais alheios aos problemas filosóficos” (MORUJÃO, 1994, p. 262).

Como nasceu esse ideal de racionalidade positiva e como ele veio a se estabelecer? Um passo decisivo, nesse sentido, foi dado por Galileu, no seu projeto de matematização da natureza. A meta científica de Galileu incluía interpretar a natureza em termos puramente matemáticos, relegando as qualidades sensíveis do mundo à condição de mera aparência. Ele inverte assim a concepção da metafísica de Aristóteles de que a verdade é dada pela experiência dos sentidos.

O projeto de objetivação do mundo encontra na ocasião de Galileu sua culminância histórica. Para Husserl, Galileu é um gênio descobridor e encobridor ao mesmo tempo, pois na mesma proporção em que ele descobre um cosmos ordenado por leis gerais, ele encobre a natureza concebendo-a como uma matemática encarnada. Assim, a consolidação da física matemática – que vai de Bacon a Galileu, de Descartes a Newton – é o projeto de uma extrema racionalização do saber. Passa-se, então, a compreender a natureza como pura extensão suscetível de ser explicada, exhaustivamente, pela geometria. Wolff (2012, pp. 52-53) salienta que a natureza, concebida nesses termos,

(...) não é senão corpo (...) está, aliás, sempre ao mesmo tempo “fora de si mesma”, por assim dizer, no sentido de que todas as suas partes são exteriores umas às outras, *partes extra partes* – é o que chamamos espaço, ou antes, “extensão”. Há uma única matéria, idêntica em toda parte e perfeitamente homogênea. O conhecimento dela pode ser claro e distinto, com a condição de reduzi-la às leis universais da transmissão e da conservação do movimento, que podem ser exprimidas matematicamente como relações entre grandezas.

Outra importante consequência da objetivação matemática da natureza é que ela implica, de modo radical, a substituição da ideia de teleologia ou causa final, de Aristóteles, pela compreensão do movimento natural apenas no sentido de deslocamento. Assim, para Galileu, a natureza pode ser inteiramente geometrizada pela física, ela pode ser descrita matematicamente nos seus pormenores, uma vez submetida aos cálculos do cientista. Por conseguinte, “nada mais há na natureza do que esses corpos sem mistério, não há almas hierarquizadas, nada de qualidades ocultas, nada de finalidade, nada de obscuro ou confuso, isto é, nada que não seja racionalmente pensável” (WOLFF, 2012, p. 53). O mundo inteiro, incluindo os seres vivos, é concebido então “como uma imensa máquina regulada por mecanismos” (WOLFF, 2012, p. 53).

Para Husserl, a obsessão da ciência moderna por tal modelo de objetividade obriga-a a assumir um ponto de vista reducionista e empobrecedor do significado pleno do mundo.

A subjetividade humana perde também a capacidade de compreender a si mesma, na medida em que tende a aplicar ao *mundo em geral* apenas as categorias *regionais* da física-matemática, e interpreta, desse modo, o conjunto do ser apenas sob o modelo da matéria. De fato, essa ontologia é adotada, como teoria de fundo, em todas as ciências naturais, refletindo-se inclusive no psicologismo, com os empiristas ingleses, os quais buscam estudar o pensamento a partir da noção de causalidade psíquica copiada da categoria de causalidade material. “A distância entre o sensível e o inteligível deixa de se manter. A natureza é unificada e uniformizada e considerada um universo matemático” (MORUJÃO, 1994, p. 265).

De acordo com Koyré (2006, p. 6), a revolução científica e filosófica da modernidade

(...) causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (...) e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser.

Quando Koyré se refere a esse nivelamento ontológico, ele remete ao fato de que a física-matemática reduz a totalidade do mundo à pura extensão, ou seja, apresenta a natureza como um espaço homogêneo passível de ser determinado e submetido aos cálculos e medições do geômetra. Essa concepção diz que há, por trás dos fenômenos, um substrato de verdades em si, de ordem lógico-matemática, e que todo o resto, as coisas sensíveis, visuais, táteis, sonoras, gustativas, não passam de um revestimento ilusório que encobre o ser verdadeiro, elas não têm, portanto, valor algum de objetividade. Logo, devem ser abstraídas de toda consideração teórico-científica.

No entanto, a fenomenologia inaugurada por Husserl levanta várias e sérias objeções contra este modelo de objetividade adotado pelas ciências naturais.

3. Crítica à física-matemática

Husserl rejeita a distinção entre qualidades “primárias” e “secundárias”, que estabelece que o conhecimento real só se efetua sobre as qualidades físico-matemáticas do objeto, e não sobre as qualidades sensíveis. Com isso está pressuposto que as qualidades físicas são a estrutura primeira e originária do ser, quer dizer, “as qualidades sensíveis específicas devem ser ‘puramente subjetivas’ e apenas as qualidades físico-geométricas ‘objetivas’ (Objectiv)” (HUSSERL, 1950, p. 128). O resultado disso é crer que as propriedades olfativas, gustativas, táteis, a visão, a audição, constituem uma simples *aparência* da coisa sem valor algum de objetividade. Essa tese conclui, assim, que, ao despir o invólucro sensível de algo, ficamos com a coisa tal como ela é verdadeiramente. Ou seja: somente com seu esqueleto geométrico-matemático.

Com a aplicação do método matemático, as anomalias da percepção são suprimidas sob a reputação de ilusões, de aparências. Logo, a experiência é considerada um signo, ela é simplesmente subjetiva e *indica* um substrato objetivo por detrás dela.

A coisa propriamente experimentada fornece o puro “isto”, isto é, um X por ele-mesmo vazio, que torna-se o portador tanto de determinações matemáticas quanto de fórmulas matemáticas correspondentes; e este X não existe no espaço da percepção, mas em um “espaço objetivo” do qual o primeiro

é simplesmente o “signo”, a saber, *uma multiplicidade euclidiana tridimensional de que não se pode ter senão uma representação puramente simbólica* (HUSSERL, 1950, p. 129).

Husserl não pode concordar com a posição do “X suporte” cuja consequência é reduzir a coisa física à condição de “pura aparência’ (...) um simulacro ou uma imagem-retrato (Bild) errônea da ‘verdadeira coisa’ física” (HUSSERL, 1950, pP. 170-171). Ele recusa admitir, em absoluto, que as determinações sensíveis são um simples sinal da estrutura matemática, que elas revestem tal estrutura dissimulando-a do olhar da experiência. Para ele, a coisa física não serve de sinal para outra coisa. “Ao contrário, a coisa física não é estranha a isto que aparece corporalmente aos sentidos; ela se anuncia nessa aparência, e mesmo a priori (por razões eidéticas irrecusáveis) não se anuncia de forma originária senão nela” (HUSSERL, 1950, p. 173). Ela não serve, pois, senão de sinal para si mesma.

Para o filósofo, as determinações sensíveis são as mais originárias, visto “é somente na medida em que este X é o sujeito das determinações sensíveis que ele é também o sujeito das determinações físicas, as quais de seu lado *se anunciam* nas determinações sensíveis” (HUSSERL, 1950, p. 174). O pensamento, portanto, só pode determinar logicamente seu objeto físico na medida em que já está “sobre o alicerce da experiência natural” (HUSSERL, 1950, p. 175).

4. Conclusão

A proposta de Husserl, na *Krisis*, é examinar o modelo de ciência acima sob o ponto de vista de seu estabelecimento histórico, assumindo já, de saída, que ele operou uma profunda ruptura com a teleologia inata que animava a pesquisa filosófica desde a antiguidade. Essa ruptura operada pela Revolução Científica, porém, é parte de uma transformação muito mais ampla e radical, já que a modernidade rompe, em certo sentido, com a própria *paideia* grega, entendida nessa acepção que lhe confere Jaeger (1994, p. 7) de ser uma unidade de sentido, que incluía civilização, cultura, educação, literatura, tradição, arte, a qual, no passado helenístico, movia a “própria história da Grécia na realidade concreta do seu destino vital”, ou seja, a “formação de um elevado tipo de Homem”.

Para Husserl, o naturalismo (o conjunto das ciências naturais ou empíricas) comete dois erros de princípio: ele negligencia a subjetividade constituinte e confunde ciência em geral com ciência lógica-objetiva. Com relação ao primeiro erro, é apontado que a ciência, na sua obsessão pela objetividade, esquece que todo objeto está referido, por essência, a um sujeito, ou melhor, é a subjetividade constituinte que dá ao objeto o seu sentido de objeto. Há uma função fundamental desempenhada pela consciência: é ela que constitui todo conhecimento. Não há como abolir a subjetividade das ciências, uma vez que todo valor de objetividade dado ao mundo tem sua origem na própria subjetividade. Como Husserl (2012, p. 55) adverte:

Só um radical questionar retrospectivo *pela* subjetividade (...) *em última instância* geradora de toda a validade do mundo com o seu conteúdo, em todos os seus modos, científicos e pré-científicos, bem como pelo *que* e o *como* das realizações da razão – só um tal questionar pode tornar a verdade objetiva e alcançar o *sentido último do ser* do mundo. Ou seja, o primeiro em si não é o ser do mundo na sua obviedade inquestionada, e não se deve levantar a questão meramente sobre aquilo que objetivamente lhe pertence; o *primeiro em si* é, ao contrário, a *subjetividade* e, na verdade,

a subjetividade *como* ingenuamente pré-doadora do ser do mundo e, depois, *como* aquela que racionaliza ou, o que é o mesmo: que objetiva.

O segundo erro, por sua vez, é acreditar que a ciência objetiva esgota todas as possibilidades de ciência. Husserl assinala que o mundo da vida (*Lebenswelt*) é anterior a todas as formulações teóricas e, por isso mesmo, ele é irreduzível às categorias tradicionais da ciência. Este mundo, no entanto, possui uma evidência originária a partir da qual se fundam todos os tipos de inteligência científica: matemática, lógica, natural, positiva, etc. “Uma teoria objetiva no seu sentido lógico (...) radica no mundo da vida, funda-se neste, nas evidências originárias que dele fazem parte” (HUSSERL, 2012, p. 105). O que Galileu havia pensado como qualidades primárias, as qualidades físico-matemáticas, são na verdade fundadas no mundo da experiência sensível, e não o contrário.

Para Husserl, portanto, a tarefa lógico-objetiva é só uma dentre as várias possibilidades de se constituir um conhecimento científico, e que impõe-se a necessidade de uma ciência que seja reservada para o mundo não-teórico. Como ele salienta,

(...) nunca se questiona cientificamente a maneira como o mundo da vida funciona em permanência como plano de fundo, como as suas múltiplas validades pré-lógicas são fundamentadoras para as verdades lógicas, as verdades teóricas. E talvez a cientificidade, que este mundo da vida, como tal e na sua universalidade, exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógico-objetiva, e que, como a cientificidade fundamentadora última, o seu valor não seja o de uma cientificidade menor, mas superior (HUSSERL, 2012, p. 101).

Husserl, porém, observa que o estudo do mundo da vida requer uma fenomenologia transcendental. É preciso fazer o retorno radical ao estudo da consciência pura, tal como o esforço de volta ao *ego cogito* empreendido antes por Descartes. O intuito é não perder de vista, em absoluto, que a consciência transcendental é a instância fundadora de todo ser, e que mesmo toda natureza, toda objetividade natural, estão referidas a ela, na medida em que recebem por ela seu sentido. Husserl propõe uma ontologia em que a região da consciência é logo vista como radicalmente diferente da região do mundo. Assim, enquanto que a ontologia que se ocupa do objeto material opera com determinadas categorias, aquela dedicada ao estudo da subjetividade deve trabalhar com categorias apropriadas a esta.

Segundo Husserl, impõe-se, nesse sentido, a necessidade de uma recondução à consciência transcendental. Essa recondução só pode ser efetuada através do método fenomenológico, o qual exige que se comece com uma suspensão de todos os juízos da atitude natural e a ausência de todos os pressupostos, para descrever a consciência do ponto de vista transcendental puro. A recomendação de Husserl é tomar o “ser” do mundo, afinal, apenas na medida em que ele “finca suas raízes na subjetividade transcendental” (HUSSERL, 1973, p. 164). Sua suposição é a de que é possível reaver o sentido teleológico da existência, justamente, a partir do retorno à consciência que é doadora de todo sentido, sabendo-se, pois, que “*não há jamais qualquer objeto existente em si que não diga respeito à consciência e ao eu da consciência*” (HUSSERL, 1973, p. 164).

Referências bibliográficas:

- CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- GUSDORF, Georges. *Les sciences humaines et la pensée occidentale. III: La révolution galiléenne. Tome I*. Paris: Les Éditions Payot, 1967.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Centro de Filosofia / Universitas Olisiponensis, Phainomenon / Clássicos de Fenomenologia, Lisboa, 2006, pp. 119-152. Disponível em www.lusosofia.net
- _____. *Cartesiansche Meditationem und pariser vorträge, husserliana*, Den Haag: Martinus Nijhoff, Husserliana, 1973b. t. 1.
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, husserliana*, vol. VI, Haag, M. Nijhoff, 1956.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in “Jahrbuch Philosophie und phänomenologische Forschung” (1º vol., Halle, 1913), p. VII-XIII, 1-323.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'Allemand par Paul Ricoeur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.
- _____. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953.
- JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. – 3º. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen; apresentação e revisão técnica Manoel Barros da Motta. – 4º.ed. – Forense Universitária, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994.
- MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. - Sep., 1994), pp. 261-275.
- RICŒUR, Paul. *Husserl et le sens de l'Histoire. Revue de Métaphysique et de Morale*. 54e Année, No. 3/4, Les Problèmes de l'Histoire (Juillet-October 1949), pp. 280-316.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Considerações acerca da simultaneidade na hermenêutica filosófica de Gadamer

Paula Furtado Goulart¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo geral apresentar dois momentos em que a simultaneidade pode ser constatada na hermenêutica filosófica de Gadamer, que tem por objetivo geral justificar a verdade das ciências humanas, especialmente, a partir dos achados ontológicos heideggerianos, bem representados pelo conceito central de ser-aí (*Dasein*). Causa estranhamento o fato de a temporalidade não ter sido explorada de maneira mais profícua e mais articulada, ao longo de *Verdade e Método I*, mesmo ante a adoção expressa do círculo hermenêutico da compreensão do ser-aí e, assim, do próprio ser-aí – além de todas as consequências daí decorrentes.

Cumprir lembrar que ser-aí, em última análise, é a temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) e o que fundamenta as suas três temporalizações, quando faz desvelar compreensivamente o mundo. Em outras palavras, o ser-aí se ocupa do mundo e o compreende, por meio de seu movimento *ekstatico*, isto é, pelo direcionamento para fora de si mesmo, cujos espectros, as temporalizações, são comumente chamadas de futuro, de presente e de passado.

Para atingir o objetivo desse artigo, primeiro serão apresentados algumas considerações acerca da temporalidade do ser-aí. Posteriormente, serão analisados dois momentos em que a simultaneidade pode ser constatada na hermenêutica filosófica de Gadamer.

O primeiro momento em que a simultaneidade emerge consiste na unidade das temporalizações, conferida pela temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) do ser-aí. Essa unidade, em última análise, constitui a unidade da consciência histórica², já que é o que possibilita coexistência simultânea e interrelacional entre o presente, o passado e o futuro, condição para toda e qualquer compreensão, enquanto atenção, memória e expectativa, respectivamente.

1 Graduada (2017) em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente, mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-FIL) da Universidade de Brasília – UnB, 2017-2019. Email para contato: paulie.goulart@gmail.com.

2 Emprega-se aqui “consciência histórica” como “consciência hermenêutica”, ante o fato de que a primeira expressão se tornou mais conhecida que a segunda. Para Gadamer, a diferença entre ambos reside no fato de que consciência hermenêutica é a consciência histórica marcada pelo caráter ético com relação à alteridade. Em outras palavras, a “consciência hermenêutica” foi a expressão utilizada por Gadamer para marcar a abertura para com a alteridade, a partir da própria alteridade, a fim de promover a constante revisão de projetos de sentido, bem como o exame dos preconceitos.

O segundo momento consiste no modo de ser da estrutura do jogo e do diálogo, na qual a simultaneidade significa “*o ser-ao-mesmo-tempo e a igual-validade de diversos objetos estéticos da vivência numa consciência*” (GADAMER, 2014, p.177-178). A estrutura do jogo é a presente na experiência estética. Por sua vez, a estrutura do diálogo é a que abarca a experiência hermenêutica, a compreensão e a linguagem, conceitos caros à hermenêutica gadameriana. Por conseguinte, em se constatando a estrutura da simultaneidade do jogo, constata-se, também, a simultaneidade no diálogo, já que ambos tem estruturas equiparáveis (GADAMER, 2011, p. 180).

Considerações prévias acerca da temporalidade do ser-aí (*Dasein*)

Acerca do conceito de ser-aí (*Dasein*), pode-se começar pela reflexão acerca do próprio título da obra de *Ser e Tempo*, que tem como proposta a compreensão do ser a partir da ideia de tempo. Heidegger tem como hipótese investigativa o tempo, como sendo o fundamento comum a todas as acepções de ser. O ser-aí, em função de sua temporalidade, poderia compreender e explicitar o ser dos entes, com os quais se relaciona com e no mundo. Assim, é a partir de sua temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) que o *Dasein* pode desvelar como horizonte de compreensão o ser (GRONDIN, 1987, p. 37).

O ser-aí, como condição de possibilidade para o desvelamento do ser, surge, assim, como uma nova maneira de abordar o problema do ser – e, portanto, do tempo –, de maneira a romper com o círculo vicioso da metafísica em que presença e tempo são interdefiníveis. Dizer que “o ente é” é o mesmo que dizer “o ente está sendo”. Seja qual for a forma gramatical escolhida, o que importa aqui é o fato de que a temporalidade e a presença estão imbricadas de tal forma que dizer sobre uma é dizer sobre a outra. Foi a partir do ser-aí que Heidegger conseguiu radicalizar o problema do tempo, de maneira a descobrir uma concepção de tempo ainda mais originária (GRONDIN, 1987, p. 48).

O ser-aí que “*se refere ao mundo e que fala sobre ele; seu mundo, que está aí antes de tudo na lida que é a práxis e que implica o ocupar-se em sentido mais amplo*” (HEIDEGGER, 2016, p.36). Antes de ser aquilo que pensa, o ser-aí é aquilo que fala. A fala, aqui, é entendida como a linguagem posta em ação, a partir de uma língua natural subjacente. Ainda, o fato de o *Dasein* poder se ocupar do mundo revela a sua marca da “abertura”, o que lhe permite a possibilidade de se relacionar com o mundo a sua volta e com o ser dos outros entes. Esse fato revela o caráter relacional entre o ser-aí e o ser dos entes, conforme o esclarecido por Grondin (1987, p.52-53).

A partir do conceito de ser-aí enquanto categoria relacional, nos é possível ver a estrutura fundamental do ser-aí para com o mundo: enquanto ser-no-mundo, é um ser que existe em meio a outros seres com o quais se relaciona. A forma dessa relação Heidegger chama de cuidado (*Sorge*), que se caracteriza como o “*ser desse ente, mortal, temporal e à escuta do apelo de sua própria finitude*” (NUNES, 2016, p.34-35).

Dito de outra forma, a estrutura do ser-aí, consiste na abertura para com o mundo, o que lhe confere seu caráter relacional, que por sua vez, pode ser exercido a partir de existência, isto é, a condição de possibilidade do ser-aí poder ser em relação e em direção ao mundo e a si mesmo. Contudo, não se pode esquecer da ambivalência do caráter da abertura do ser-aí, que consiste na relação necessária do par revelação e ocultação.

3 Consciência aqui é entendida a partir de seu aspecto de abertura, de sua transcendência para o mundo.

A abertura do ser-aí para o ser enseja, também, o encobrimento decorrente daquilo que foi obliterado para que o desvelar do ser – portanto, parcial – pudesse ocorrer. O par formado pela abertura e pelo encobrimento é o que fundamenta a reformulação no conceito de verdade aristotélica, agora, concebida como desvelamento, possibilitado pela abertura do ser-aí ao ser dos entes, de maneira parcial. A partir destas considerações acerca do conceito de ser-aí, passaremos a uma análise mais detida ao aspecto da temporalidade do ser-aí que são relevantes para a releitura, a partir da perspectiva da temporalidade, de *Verdade e Método I*.

De acordo com a *Hermenêutica da Faticidade* (1923), o ser-aí é o próprio ser-no-mundo, que com ele se ocupa e por ele é ocupado, por meio de sua abertura e por meio do cuidado, forma de relação, que conta os aspectos da compreensão, da decadência, da disposição e da fala. O cuidado, esta forma de lidar com o mundo circundante, isto é, com a rede complexa de relações significativas do ser-aí, é o que permite o surgimento das noções de familiaridade e de compreensão prévia, ambas associadas ao aspecto da compreensão, um dos aspectos do cuidado. Em Heidegger, cada aspecto do cuidado, com exceção da fala, guarda relação com cada uma das três *ekstases* respectivamente, presente (atualidade), passado (ter sido) e futuro (porvir) (NUNES, 2011, p.70). Tais tempos são cada uma das formas pelas quais o ser-aí dirige sua atenção para fora de si, e em direção ao mundo.

Ainda que imprevisível, os confrontos com a alteridade do mundo, isto é, com que não é familiar, nem semelhante, são necessários para que o ser-aí possa compreender cada vez mais a si mesmo, bem como o mundo em que está inserido. A temporalidade no ser-aí se mostra tanto na temporalização na duração de sua existência enquanto ser-presente-no-mundo, quanto como seu fundamento ontológico. O ser-aí atua em relação ao mundo e em relação a si mesmo, por meio da compreensão, que se mostra como sendo um movimento *ekstatico*, isto é, um direcionamento para fora de si mesmo, cujos espectros são comumente chamados de futuro, presente e passado, mas que na linguagem heideggeriana adquirem uma conotação ontológica própria, respectivamente, porvir, atualidade e ter sido.

O caráter projetivo (*Entwurf*) do ser-aí apesar de poder ser descrito como “movimento-para-frente”, “estar-a-diante” (NUNES, 2011, p.67), é uma capacidade do ser-aí atinente a sua própria faculdade de compreender, ainda que sejam exercidas de maneira distinta em relação ao passado e ao futuro. Note-se que não é possível o projetar quanto ao presente porque este não tem duração. Com relação ao presente, este é o tempo da atenção ao que se ocupa.

Com relação ao futuro, o projetar do *Dasein* se revela como expectativa; com relação ao passado como memória, ambos de caráter narrativo. Com relação ao projetar em direção ao passado, pode surgir a dúvida de como isso seria possível. Esclareço: a memória não é simples acúmulo de experiências passadas ou de vivências. Ela é, antes, uma narrativa, que é reescrita a cada nova experiência e compreensão acerca do mundo e do próprio ser-aí. Não nos esqueçamos que a memória também surge dentro da estrutura da compreensão sendo, assim, um projeto de significação. Portanto, retificável e plástica.

A narrativa acerca do passado, assim como a narrativa das expectativas do futuro sofrem alteração a cada nova compreensão do ser-aí de si mesmo e do mundo, na atualização no tempo presente. Neste momento é necessário relembrar a regra hermenêutica de que as

partes e o todo devem se harmonizar entre si a todo momento para que façam sentido, o que Gadamer chamou “concepção prévia da perfeição”⁴.

A concepção prévia da perfeição, isto é, a relação de adequação recíproca dos significados das partes e do todo rege o modo de ser da compreensão do ser-aí – afinal, a compreensão de si também segue a estrutura circular da compreensão. Assim, a cada nova compreensão no presente, há a reestruturação narrativa do próprio ser-aí, que readequa a narrativa que tem da memória, bem como as expectativas do futuro, que só são possíveis de ser delimitadas, em última análise, pelo termo final de sua existência no mundo, que é a morte.

Note-se que para as projeções temporais do ser-aí em direção ao mundo no presente, em direção às suas memórias ou em direção às expectativas do futuro só fazem sentido porque sua existência segue a linha linear de duração, cujo fim é marcado pelo evento da morte. Se a existência do *Dasein* se configura pelas sua possibilidade de permanecer, a morte se mostra como sendo seu horizonte negativo (expectativa do término), que torna plena todas as possibilidades da existência. A saída de si mesmo, da qual decorre a sua temporalização ante a expectativa da morte, também pode ser chamada de “transcendência”, que só é possível ante a sua abertura e a sua relação de cuidado para com o mundo.

O ser-aí deve à temporalidade o sentido do seu próprio ser (NUNES, 2016, p.18), porque é pelo tempo que a compreensão de si, enquanto memória e expectativa, é a sua possibilidade de poder permanecer. A saída de si se refere ao deslocamento de sua atenção no tempo presente, de si para fora de si, em direção ao mundo, do qual se ocupa. É por conseguir, pela sua abertura, direcionar a atenção e compreender o ser dos entes desse mundo que Heidegger assinala o caráter metafísico do ser-aí.

Ante o modo de ser compreensivo por meio do qual o ser-aí lida com o mundo e consigo, a morte é o sentido do todo da existência, pois até o evento da morte é que o ser-aí modifica seus projetos de significação. Conforme a concepção prévia da perfeição, isso quer dizer que a morte é o sentido do todo da existência, e que cada momento vivido é uma parte dela, a qual deve se conformar com a ideia do todo que é a própria finitude. O ser-aí está num movimento constante de autocompreensão, porque a cada novo cuidado para com o mundo e com o ser dos outros entes se compreende novamente em função de promover a nova significação, de acordo com a expectativa de sua finitude.

Sob um outro aspecto, a temporalidade, que concentra no presente a existência do passado enquanto memória e do futuro enquanto projeção, permite caracterizar o ser-aí como um ser histórico: “[...] o *Dasein* é temporal e como temporal existe historicamente” (NUNES, 2016, p.18). Para Heidegger, a unidade das temporalizações reside na própria temporalidade do ser-aí, a partir do fato de que elas, concretizadas por meio da fala, se constituem como narrativas do ser-aí. Heidegger promoverá a vinculação entre todas as formas temporais, no fenômeno da temporalização do ser-aí, por meio da fala, ainda que esta se dê no tempo presente. É por isso que Grondin (1987, p.57) sugere a expressão “simultaneidade essencial” para designar o caráter unitário dos tempos, advindos da temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) do ser-aí.

A unidade das formas temporais não se mostra apenas como as formas pelas quais o ser-aí sai de si mesmo sem se dismantelar, ou sem se perder no mundo circundante. É pela

4 Gadamer chama de “concepção prévia da perfeição” a pressuposição de completude de sentido, da unidade de sentido entre a parte e o todo, base para toda compreensão (GADAMER, 2011, p. 77). Só é compreensível aquilo que realmente apresenta uma unidade de sentido completa (GADAMER, 2011, p.78).

unidade que a ele é possível discernir passado, presente e futuro como formas temporais. Além disso, a unidade das formas temporais, isto é, a temporalidade do ser-aí é a condição de possibilidade do cuidado, e portanto, da compreensão do ser dos entes.

Estar no mundo, pela compreensão, durante a existência constitui o fundamento da historicidade do ser-aí, que nada mais é do que efeito da corrupção do modo de ser do ser-aí no tempo. Sob essa óptica, a temporalidade se desdobra, também, no caráter histórico do ser-aí, ou sua historicidade⁵, que é o rastro da existência das temporalizações do ser-aí no mundo.

A temporalidade reconhecida a partir do movimento de transcendência, considerada em sua unidade, do ser-aí pode ser chamada como a temporalidade “na acepção própria da palavra, origem das diversas espécies de tempo e que faz do homem um ser histórico. Daí dizer Heidegger que o existente humano não está no tempo: ele se temporaliza.” (NUNES, 1995, p.60). A unidade temporal da transcendência reside na temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) do ser-aí, considerada por Heidegger como o tempo originário, que não comporta predicções tendo em vista que para tanto, precisaria estar flexionado no tempo presente, pela forma do “é”, de maneira que estaria submetido a própria temporalidade da qual é regente.

Assim, o tempo não mais será pensado a partir de uma ontologia metafísica sobre ele mesmo, mas sim a partir da faticidade do ser-aí (GRONDIN, 1987, p.56), que é o fundamento de suas temporalizações, traduzidas no âmbito ôntico nos tempos verbais comumente conhecidos: passado, presente e futuro cujo fundamento ontológico é a temporalidade do ser-aí. A temporalidade originária, assim, eclode em três direções temporais, que são o modo essencial de seu ser e de sua unidade. Note-se que a unidade da temporalidade acarreta o caráter de permanente tensão entre a coexistência das três formas de temporalização (GRONDIN, 1987, p.61). Isso significa dizer que da simultaneidade tensionada deriva a unidade - “simultaneidade originária” - das temporalizações da temporalidade.

Contudo, será que, realmente, poderíamos falar de uma unidade temporal se a tripartição temporal continua a existir? Grondin (1987, p.59) responde que a tripartição temporal deve ser considerada como decorrência da autotemporalização da temporalidade. Ainda, cumpre observar que apesar de o ser-aí ser um ente cujo fundamento é a temporalidade originária, deve-se atentar ao fato de que a temporalidade não é, ela mesma, um ente, mas sim condição de possibilidade de acesso ao ser dos entes e ao mundo, privilégio ontológico do ser-aí: “a claridade do ser”. A tese de Heidegger é a de que a temporalidade originária é o que permite a estrutura do ser do *Dasein* conforme uma “presença que sai de si” (GRONDIN, 1987, p. 61-62).

A partir de toda a reflexão feita em *Ser e Tempo*, Heidegger, em *O conceito de tempo* (2003, p. 51) chega a conclusão de que, em última análise, o próprio ser-aí é o tempo enquanto temporalidade, isto é, o que confere ao tempo a sua temporalidade, a partir da temporalização de suas *ekstases* (GRONDIN, 1987, p. 62).

O ser-aí é o ente que se caracteriza como ser-no-mundo, que significa ser de tal forma no mundo, por meio da qual seja possível se relacionar com o mundo, seja

5 “E o que significa historicidade? É o acontecer da sua existência ou a sua existência como o acontecer embrionário do futuro, que é o passado persistindo no presente. Daí a expressão que se usa e que se justifica agora: a “finitude do homem”. Não só porque ele é mortal [...] mas porque como mortal é finito e, ainda, porque diz respeito ao estado da congênita incompletude do conhecimento humano, **a autonomia do sujeito cognoscente funda-se numa atitude derivada do compreender, que é temporal e histórica. Dependendo da abertura que a ele se antecipa e da temporalidade que o limita, o conhecimento teórico não é infinito**” (NUNES, 2011, p.66).

residindo nele, à maneira de um executar tarefas, seja de observá-lo e de o por em questão (HEIDEGGER, 2003, p. 35-36). O ser-aí, enquanto vida humana, é ser-possível, isto é, o ser da possibilidade do trânsito certo, em decorrência da finitude humana (morte) e, também, do trânsito indeterminado, em decorrência do que seja o conteúdo do ainda por-vir⁶ (HEIDEGGER, 2003, p. 47).

Levando o caráter da possibilidade do ser-aí humano à sua consequência mais radical, pode-se concluir que o ser-aí “*não é no tempo, ele é mesmo o tempo*” (HEIDEGGER, 2003, p. 51), isto é, a temporalidade mais originária é a constitutiva do ser-aí e constitutiva de suas temporalizações. Em outras palavras, o tempo, seja passado, presente ou futuro, considerados simultaneamente, são modos de ser da temporalidade do ser-aí que para compreender e se relacionar ontologicamente com o ser dos entes precisa se autotemporalizar.

Em suma, pode-se concluir pela existência das três temporalizações possíveis no mundo, mas também pelo fundamento delas, que consiste na unidade da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como fundamento último do próprio ser-aí. Tanto a compreensão de Gadamer, quanto o ser-aí de Heidegger estão vinculados ao tempo porque a compreensão, na hermenêutica de Gadamer, nada mais é do que reflexo da própria estrutura do ser-aí, na forma de lidar consigo e com o mundo. Sendo assim, analisar o que significa tempo e sua temporalidade – ser-aí – para Heidegger, é de fundamental importância para se compreender, até as últimas consequências, a hermenêutica filosófica de Gadamer.

Primeira consideração acerca da simultaneidade

A primeira forma pela qual a simultaneidade se mostra é por meio da unidade das temporalizações do ser-aí, advinda de sua temporalidade originária (*Zeitlichkeit*), já reconhecida por Jean Grodin (1987, p. 61), que chamou tal fenômeno de “simultaneidade originária” do ser-aí. A simultaneidade que rege a relação tensionada entre presente, passado e futuro é a que dá a forma pela qual o ser-aí se relaciona com o mundo.

A simultaneidade se mostra, assim, presente enquanto unidade regente das temporalizações do ser-aí, e que se consubstancia na constituição do conceito gadameriano de consciência histórica. Note-se que a consciência histórica gadameriana nos remete ao passado, não só por sua associação à história, mas também ao se observar o campo semântico a ela associada como, por exemplo, o conceito de “tradição” e “historicidade” em relação ao passado. Também pode ser associado ao tempo presente, em função do diálogo e da compreensão, momento em que o que permaneceu do passado seja na consciência histórica, seja na tradição, é posto à prova, no confronto com a alteridade.

Contudo, isso não quer dizer que se tenha negado a participação do futuro na conformação da consciência histórica. Eventuais objeções quanto a este ponto poderiam ser afastadas com dois argumentos. O primeiro consiste na retomada do pensamento agostiniano no sentido de que, em verdade, só existiriam tempos presentes. Assim, o futuro seria, simplesmente, o presente das expectativas. Então, o que em verdade coexistiram, de maneira a conformar a compreensão acerca do mundo e de si mesmo é a simultaneidade da memória, da atenção, e das expectativas. A presença da expectativa na consciência histórica tem papel fundamental na compreensão.

6 “O porvir não significa um futuro abstrato, ou seja, um agora que, ainda-não tendo se tornado “real”, algum dia o será. Porvir é o advento do poder-ser mais próprio, ou seja, aquela temporalização em que chegamos a ser nós mesmos. Já sempre nos foi dada a possibilidade desse porvir, desse vir-a-si, desse advento, contudo, essa possibilidade nos foi dada como tarefa e convocação de ser” (FERNANDES, 2015, p.54-55).

Dessa constatação decorre o segundo argumento. Estando presente as expectativas quanto ao futuro é necessário o reconhecimento de que elas moldam não só a compreensão, mas sobretudo a ação, assim como a narrativa acerca do passado. Assim, ainda que Gadamer não indique expressamente o papel do futuro na conformação da consciência histórica dos sujeitos, é possível reconhecer sua presença.

Segunda consideração acerca da simultaneidade

Como já foi visto, a fala é um dos aspectos do cuidado, a maneira pela qual o ser-aí se relaciona com o mundo. A fala, o que é enunciado, emerge por meio do diálogo, cuja estrutura, equiparada a do jogo da experiência estética, tem como tempo a temporalidade que lhe convém a simultaneidade. Assim, a segunda forma pela qual a simultaneidade se apresenta consiste naquela já apresentada por Gadamer, quando na descrição fenomenológica da experiência estética de *Verdade e Método I*.

Para Gadamer, a simultaneidade convém à experiência estética porque é o conceito que constitui a essência do assistir, um dos fundamentos da estrutura do jogo, e que significa “o estar-fora-de-si”, que é a possibilidade positiva de se ater inteiramente a outra coisa, como quando ocorre na experiência estética. Ao mesmo tempo em que estamos presentes, enquanto estamos assistindo, presenciamos a obra de arte por meio de nosso próprio autoesquecimento. “*O estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si, é constitutivo da natureza do espectador.*” (GADAMER, 2014, p.183). Em outras palavras, enquanto contemplamos a obra de arte, há o autoesquecimento de si, embora não ocorra a perda de si. Observa-se, então, que o autoesquecimento não tem caráter negativo, antes, é condição positiva e produtiva própria do espectador (GADAMER, 2014, p.183) na experiência estética.

Tendo sido apresentada a simultaneidade presente na experiência estética, por meio da dinâmica do jogo, é possível fazer as seguintes considerações, que têm por objetivo mostrar como essa dinâmica é pode ser observada também na experiência hermenêutica, na compreensão e na linguagem, aspectos de um mesmo fenômeno, o diálogo. Ainda que já tenha sido mostrado que o diálogo se relaciona com a experiência hermenêutica, com a compreensão e com a linguagem, o que de fato é e como se caracteriza o diálogo? Para Gadamer, o diálogo pressupõe a relação entre duas pessoas em uma situação dialogal, que tem uma unidade constitutiva própria, na qual há o reconhecimento de si na alteridade, a partir do estabelecimento do consenso.

A marca que um diálogo exitoso deixa decorre da transformação que a experiência hermenêutica com a alteridade promove nos interlocutores no estabelecimento do consenso. Isso significa dizer que ambos os interlocutores, em face da alteridade, tiveram de revisar os pressupostos presentes em suas consciências históricas, que são as condições de possibilidade de toda e qualquer compreensão (GADAMER, 2014, p.360). Essa transformação se especifica pelo fato de que advém de outrem. Em outras palavras, a marca da transformação hermenêutica decorre do reconhecimento de semelhanças na alteridade. Trata-se do reconhecimento de si no outro. Essa é a marca do diálogo.

O diálogo se mostra, assim, como um momento hermenêutico que acarreta uma experiência verdadeira, isto é, aquela que fornece ao interlocutor um “acréscimo de realidade”, que nada mais é que um modo de revelação (GRODIN, 2012, p.67), com a especificidade de advir de uma relação com o outro. Ademais, para a caracterização do

diálogo, é necessário, também, apresentar a sua estrutura, equiparável à estrutura de jogo, o fundamento da dinâmica da experiência estética (GADAMER, 2011, p.180).

Já mostrei em outro lugar que **a forma em que se realiza todo diálogo pode ser descrita a partir do conceito de jogo [...]. Jogo é, na verdade, um processo dinâmico (cinético) que abarca os jogadores ou o jogador** (GADAMER, 2011, p.180).

Sucintamente, tanto o jogo da experiência estética quanto o diálogo da experiência hermenêutica pressupõem três elementos caracterizadores comuns: a necessidade de mais de um jogador/interlocutor; um código subjacente, seja a língua ou as regras do jogo e o autoesquecimento dos sujeitos dentro da dinâmica do jogo ou do diálogo. A simultaneidade subsiste a esse tipo de dinâmica porque permite que o sujeito se esqueça de si mas sem perder sua unidade constitutiva, isto é, sua consciência histórica, ao mesmo tempo em que ocupa de alguma outra coisa fora de si. A transcendência é tanto marca do diálogo quanto marca do jogo, e o que possibilita a constatação da presença da simultaneidade, que significa, a partir dessa perspectiva, nas palavras de Gadamer “*o ser-ao-mesmo-tempo e a de igual-validade de diversos objetos da vivência numa consciência*” (GADAMER, 2014, p.178).

Conclusão

A hermenêutica filosófica de Gadamer teve bastante influência do pensamento heideggeriano, especificamente no que tange à estrutura do *Dasein*, mediante a sua adoção a fim de elucidar fenomenologicamente a estrutura da compreensão, a partir da perspectiva da hermenêutica. O *Dasein* enquanto temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) é o que fundamenta a primeira constatação da simultaneidade na conformação da unidade temporal da consciência histórica. Essa unidade tensa das temporalizações, já reconhecido por Jean Grondin (1987, p.61), que chamou tal fenômeno de “simultaneidade originária” do *Dasein*, como já foi visto.

A fala, um dos aspectos do cuidado (*Sorge*), que é o meio pelo qual o *Dasein* se relaciona consigo e com o mundo, é o que fundamenta a segunda constatação, expressa, da simultaneidade na hermenêutica filosófica de Gadamer. O autor indica a simultaneidade como o tempo que convém não só ao jogo na dinâmica da experiência estética, mas também ao diálogo. Assim, é possível reconhecer reverberações da estrutura do *Dasein* na hermenêutica filosófica de Gadamer, especialmente em se tratando da questão da temporalidade.

Referências bibliográficas:

FERNANDES, Marcos Aurélio. Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo o pensamento de Heidegger. *Natureza humana*, vol.17, nº.1. São Paulo, 2015, p. 32 -57.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2004, v.1.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2004, v.2.

GRODIN, Jean. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marconilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

_____. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris : Preses Universitaires de France, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de século, 2003.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2016

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2012.

NUNES, Benedito. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético*. Organização: Maria José Campos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

A hermenêutica filosófica diante do *Fedro*: uma leitura fenomenológica conciliadora

Rodrigo Viana Passos¹

Introdução

A discussão aqui trazida põe frente a frente, de um lado, uma das mais antigas críticas filosóficas à escrita (o *Fedro* de Platão), e, de outro, uma das tradições mais antigas e respeitadas no pensamento humano: a hermenêutica. Notadamente, esta ganhou um fôlego novo e importante a partir da obra magna de Gadamer, *Verdade e Método*, que busca, dentre outras coisas, mas fundamentalmente, investigar filosoficamente as condições de possibilidade de todo compreender, e de modo que este não seja reduzido a, digamos, um fazer técnico-metódico. A hermenêutica, enquanto, talvez num primeiro olhar, arte da interpretação, assumirá uma centralidade necessária porque ela parece se mostrar, por princípio, em condições de oferecer um “modelo” de mediação universalizável para toda compreensão de algo linguístico. Desde a figura clássica do Hermes mensageiro de Zeus, até os santos padres pontífices (de *pontifex*, aquele que constrói pontes), que são porta-voz da palavra [escrita] divina, o caráter mais claro do intérprete de discursos é da mediação. Esse caráter da hermenêutica pode e deve ser buscado também em sua raiz dialética, o que nos faz, desde já, articulá-los sob o signo do jogo da representação.

Como sabemos, Gadamer constrói pacientemente as fundações e edificações da hermenêutica filosófica, que nada mais são a explicitação fenomenológica do compreender em geral. O trajeto que se inicia com a reabilitação dos conceitos humanistas e com a reinstauração da experiência de verdade da obra de arte, volta-se então para a história da hermenêutica e a paralela gênese do historicismo, acompanhando dos desdobramentos fundamentais até Dilthey. Aparecerão também como personagens importantes Aristóteles e Hegel (não esquecer Heidegger certamente...), aquele oferecendo um modelo de *práxis* passível de ser universalizável para a hermenêutica, e este com suas poderosas lógica e dialética especulativas. O que nos interessa nesse caso é situarmos em que momento a dialética platônica – e notavelmente o modelo de pergunta e resposta – desponta como figura necessária para a hermenêutica filosófica. A abertura característica do perguntar parece até mesmo vir a ser um contraponto ao destino “absolutista” da dialética hegeliana, evitando, assim, que o sentido de algo seja dissolvido em algo exterior e estranho a si.

A partir daí a compreensão de um discurso, inclusive o escrito, mostra-se, por princípio, como identificação da sua questionabilidade fundante. Nesse caso, um texto seria, numa dada perspectiva e momento, uma “resposta” possível no horizonte da questão à base. Isso torna manifesto, contudo, que é essa questionabilidade que torna o

1 Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

texto sempre aberto para novas possibilidades de sentido, que se integram ou mesmo confrontam a sua própria resposta. Assim, os diálogos platônicos são paradigmáticos dessa estrutura dialética do discurso, explicitando num corpo textual o movimento de pergunta e resposta. Vale explicitar que essa essência da dialética platônica se mostra com bastante força especialmente na “arte” socrática da ironia e nos destinos aporéticos desconcertantes, os quais se conjugam numa poderosa presentificação do poder do perguntar. Perguntar este que parte, como sempre enfatiza Gadamer, numa postura fundamental daquele que questiona: o reconhecimento do não saber de si mesmo e das coisas.

E tudo isso se faz experiência comum para aqueles que se põem diante de um diálogo platônico. O movimento dialógico dos personagens põe em marcha em nós mesmos a experiência do pensamento enquanto dialética. Na solidão de nossas leituras silenciosas (ou mesmo em voz alta para os mais aventureiros) dessas páginas tão antigas mas tão nossas, redescobrimos a aventura do filosofar. Páginas escritas por um filósofo que aparentemente desprezava da fragilidade do escrito (pensemos aqui na *Carta VII*, na *República*, mas principalmente no *Fedro*); e é daí que se impõe a tarefa que gostaria de pincelar brevemente neste momento. Pois é fato que tais críticas põe um desafio de conciliar o projeto da hermenêutica filosófica com o pensamento platônico, situação que Gadamer tem evidentemente clara para si e para a qual oferece suas saídas próprias em *Verdade e Método*. E, todavia, minhas considerações se dedicarão exclusivamente ao *Fedro*, especialmente em suas derradeiras páginas, após o famoso mito contado por Sócrates em defesa do amor, onde, inclusive, encontro os fundamentos que me permitem elaborar esta hipótese, mas sobre os quais não poderei, infelizmente, dar conta agora. Pois trata-se de avaliar se há de fato uma crítica tão radical à escrita a ponto de tornar o projeto da hermenêutica filosófica incompatível com Platão, ou se mais bem há “apenas” um alerta filosófico oportuno, o qual, ao contrário da primeira impressão, reforça as teses da hermenêutica filosófica.

Jogo da dialética: a justiça do *lógos*

Tentar precisar o *quid* da dialética platônica (ou pelo menos Socrática, como o tenta demonstrar Xenofonte nos *Memoráveis*, livro IV, cap. VI²) é um trabalho que vem sendo feito talvez desde a antiguidade até nossos dias. Não temos o desatino de tentar realizar isso aqui. E, contudo, não é de todo impensável que, mesmo vagamente e talvez às cegas, estejamos já também respondendo este milenar problema. Com efeito, para nossos propósitos imediatos a dialética platônica será caracterizada como *jogo*, entendendo-o, por seu lado, do modo como Hans-Georg Gadamer o explicita em *Verdade e Método* (1999, p. 143-182). Essa é uma hipótese que ganhou para nós grande relevância especialmente na leitura atenta do *Fedro*, e será, desse modo, exclusivamente a partir dessa leitura que trabalharemos essa possibilidade. Isso não significa que desconsideremos a necessidade de que isto seja confrontado com a leitura de todo o *corpus* platônico, mas tão somente que, por questões de cunho metodológicos e pragmáticos, e levando-se em consideração o estágio seminal desta pesquisa, iremos restringir o escopo de análise, garantindo alguma sanidade e segurança para a análise.

Como salientamos mais acima, é muito evidente em *Verdade e Método* a importância que o *Fedro* possui para a legitimação da hermenêutica filosófica, notadamente nas magistrais considerações acerca do belo e do bem. Além disso, é interessante vermos como Gadamer

2 Cf. XENOFONTE, 2009, p. 268-276.

reconhece, em entrevista com G. Reale, a aparição do círculo hermenêutico naquele diálogo platônico. Nessa mesma entrevista, Gadamer também enfatiza a necessidade de se ter sempre claro a relação entre dialética e retórica, bem como entre dialética e amizade e amor (1997, p. 8). Agarremos esta última deixa.

O longo segundo discurso de Sócrates sobre o amor – a palinódia – parece querer não apenas oferecer um belo poema mítico, mais belo estilisticamente do que aquele de Lísias lido por Fedro ao início do diálogo. Em verdade, com o mesmo gesto e efeito Sócrates reorienta o estatuto “ontológico-metafísico” do amor e funda e legitima um novo tipo de discurso retórico, guiado por esse mesmo deus. Dir-se-ia ser uma retórica filosófica, algo já largamente discutido e documentado na tradição platônica. Mas que retórica é essa, e o que essa investigação socrática nos ajudará a encarar o estatuto ontológico da escrita e sua legitimidade dentro do contexto do *Fedro*? Ambas as questões são postas em evidência após a palinódia: “o que já é feio, penso, é discursar e escrever de um modo que não seja belo, mas feio e mal. [...] Qual então o jeito de escrever belamente ou não [καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν, kalōs te kai mē gráphein]?” (PLATÃO, 2016, p. 117, [258d4-6]).

É particularmente importante o fato de que o falado (λέγειν, légein) e o escrito (γράφειν, gráphein) não serão diferenciados, digamos, em essência quanto ao fundamental da retórica. O importante para Sócrates é mais bem delimitar o espaço de um discurso não comprometido com a verdade do que fala e aquele que está. Isso não significa, queremos pensar, necessariamente um conhecimento científico (no nosso sentido moderno, pelo menos) sobre algo de que se fala, mas sim algo como uma “disposição” para com a clarificação daquilo que se sabe ou imagina saber sobre algo. Não seria isso bastante “natural” em relação à dialética platônico-socrática? A máxima “conhece-te a ti mesmo” parafraseada até a exaustão na tradição filosófica contém um *quid* reconhecível facilmente nas formulações básicas da hermenêutica filosófica. Por mais que seja necessário serem feitas várias reservas a essa aproximação tão fácil, de todo modo é claramente possível encontrar a proximidade de ambos os gestos, até mesmo pelo fato da explícita filiação platônica por parte de Gadamer.

Essa delimitação originária entre a “mera” retórica – preocupada em simplesmente jogar com as opiniões dominantes – e a retórica filosófica está muito dependente da erotologia do mito Socrático. Vemos na palinódia, no geral, uma defesa do caráter extático da experiência amorosa, que muitas vezes é injustamente chamada de loucura. Em verdade, esse êxtase erótico é muito mais o chamamento para a saída de si mesmo, dir-se-ia a transcendência talvez. Desse modo, uma retórica filosófica é aquela que está comprometida com a superação da particularidade das opiniões, sejam do orador ou do público (muitos ou poucos). Os oradores profissionais são pintados por Sócrates como pessoas muito entendidas nas técnicas de enunciação e oportunidade da oratória, o que nos leva a questionar, assim como Sócrates, acerca da legitimidade dessa arte, essa (τέχνη, tékhne) do orador (ρήτορι, rhétori), que é a retórica. Antes de mais é questionar o que é mesmo uma τέχνη, algo clássico no *corpus* platônicos.

Esse é o ponto chave para nosso primeiro ponto. Pergunta-se: é da essência da técnica ser um conjunto de procedimentos pré-estabelecidos os quais se aplicam indistintamente a algo? Esse é um sentido talvez propriamente contemporâneo de técnica, mas há outro que intuímos do *Fedro*, o qual diz muito mais de um adequar-se às possibilidades de algo, fazer justiça a ele. Mas isso não é uma passividade absoluta, pois deve ser guiado sempre

pelo labor da dialética, caracterizada genericamente no *Fedro* como a capacidade de se dividir e reagrupar coisas em ideias. Essa dialética se faz com a perspicácia de algo banal de nossas vidas: perguntar e responder em nossas conversas. O que se mostra nesse perguntar e responder é, novamente, a disposição – ou a sua possibilidade – de abertura para o outro e para a coisa em questão; abertura essa que se mostra como disposição erótica para o saber verdadeiro³. É por isso que nos entendemos permitidos a realizar uma analogia entre dialética e jogo, pois em ambos o que está em jogo não é a particularidade de um “sujeito”, mas sim a capacidade e a disposição para a mediação de si com algo outro como possibilidade de entendimento sobre o que se apresenta aí.

Jardins de discursos

As reflexões sobre a retórica nos encaminham diretamente para o âmbito dos discursos escritos. Em verdade, devemos lembrar que já desde sempre é isso que também está no horizonte quando é discutida a arte dos oradores, pois deve-se levar em consideração que a maioria preparava seus discursos previamente, ou sejam, escreviam. Isso é a logografia [λογογραφία]. A questão do estatuto da retórica como um todo foi discutido até então, restando saber qual a pertinência de se escrever os discursos. Melhor, qual a pertinência da própria escrita em geral.

Isso é enfrentado a partir de mais um mito. Sócrates conta uma bela história egípcia sobre a origem da escrita (PLATÃO, 2016, p. 136-137, [274c7-275b2]). Segundo se conta, o deus Theuth se apresenta ao deus-rei Thamous para expor-lhe suas novas artes descobertas, sendo uma delas a escrita. Para Theuth, a escrita é “uma droga para a memória e sabedoria” [μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον, mnémes te gàr kai sophías phármakon] (Ibidem, p. 136, [274e5]), mas para Thamous é bem o contrário, na medida em que os símbolos escritos apenas dão a aparência de memória (μνήμη, mnéme), sendo simples recordação (ὑπόμνησις, hypómnesis). A despeito das duras críticas que Thamous, cremos que Sócrates relativizará esta crítica sutilmente. É provavelmente dominante a interpretação de que aí encontramos uma crítica severa de Platão à escrita. Contudo, nós acreditamos que a crítica é localizada a uma questão pertinente: assim como há boa e má retórica, há boa e má escrita. E mais ainda: além de boa e má escrita, há a boa e má disposição para com o escrito. Como todo φάρμακον, a escrita pode ser de má procedência ou bem ser má ministrada, podendo, assim, produzir efeitos contrários aos esperados. Se levarmos em consideração as reflexões acerca da arte oratória e sua relação com a dialética (e com a filosofia), teremos claro que, por um lado, a má escrita é aquela do discurso feito sem dialética, bem como, por outro, a má “leitura” seria aquela que acolhe o escrito sem dialética. Esta última é nossa hipótese central sobre as implicações hermenêuticas do *Fedro* no que diz respeito à experiência do escrito, necessitando, certamente, de mais campo para ser desenvolvida e “testada”. A passagem seguinte nos convence de que Sócrates não está disposto a simplesmente abandonar qualquer pertinência para a escrita:

Sóc. O que de terrível sem dúvida, ó Fedro, tem a escrita é realmente a sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que esta engendra estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio. E o mesmo fazem também os discursos; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que

3 Algo muito pouco explorado por Xenofonte, por exemplo, que retrata uma dialética muito mais metodológica e “fria”. Por isso a investigação sobre a natureza da alma no *Fedro* não é acidental, mas sim essencial para se compreender a natureza da experiência erótica e sua importância para a dialética.

é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas eles indicam e a mesma sempre. E uma vez escrito, fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. Transgredindo e não com justiça censurando, do pai sempre ele precisa como assistente; pois ele próprio não é capaz nem de se defender nem de se assistir por si mesmo.

Fedr.: Também nisso é corretíssima a tua linguagem.

Sóc.: Mas então? Outro discurso devemos considerar, irmão deste e legítimo, e ver de que modo ele se forma e quanto melhor e mais poderoso que ele é de natureza?

Fedr.: Que dizes ser este e como se forma?

Sóc.: O que se escreve com ciência na alma do que aprende [μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, met' epistémēs gráphetai en tē toū manthánontos psykhē] e que pode se defender e sabe falar e calar diante de quem é preciso (Ibidem, p. 195, [275d4-276a7]).

É muito claro que dois tipos de discurso estão contrapostos aí: um que não tem capacidade de defender a si mesmo e outro que, ao contrário, inscreve-se na alma com ciência [μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ... ψυχῇ]. Não é tão claro, reconhecemos, que este segundo tipo de discurso seja ainda escrito, mas cremos ter bons indícios de que sim.

Contudo, o verbo γράφεται (gráphetai) impõe certos desafios nesse caso, pois ele pode ou estar simplesmente na voz passiva, ou – que seria bastante interessante – na voz média. Queremos propor humildemente que talvez a voz média faça mais sentido nesse contexto em que Sócrates fala, pois é dito logo a seguir que se trata de um discurso que é capaz de defender-se, portanto possuidor de certa atividade própria. Ou seja, não é aquele discurso passivo de antes, que nada diz sem auxílio do “pai”. Desse modo, γράφεται expressaria uma qualidade de um discurso que ao ser escrito (por alguém) é ele mesmo capaz de escrever (γράφειν, gráphein), gravar, algo na alma do aprendiz. A escolha pela voz passiva não consegue dar conta, em nossa visão, a esse modo de ser desse “novo” phármakon. Aproveitando nossa analogia de há pouco, Sócrates agora voltará seu olhar não para o modo e finalidade de uso, mas para a qualidade e procedência do phármakon mesmo. É Fedro quem diz a origem dele: “[o] discurso [λόγον, lógon] do que sabe é o que queres dizer, discurso vivo e animado, do qual o escrito um simulacro [εἶδωλον, eídolon] se poderia dizer com justiça?”. A nascente do bom escrito é o bom λόγος (lógos).

Em nossa leitura, a metáfora dos Jardins de Adônis utilizada mais à frente é o belo sinal dado por Sócrates a respeito disso⁴. Segundo nos diz Szlezak (1999, p. 32), esses jardins eram plantados por ocasião de um festival de verão, no qual as plantas, por meio de uma técnica especial, floresciam em impressionantes oito dias, em vez dos habituais oitenta, “por brincadeira e graças à festa [παιδιᾶς τε καὶ ἐορτῆς χάριν, paidiās te kai heortēs khárin]” (PLATÃO, 2016, p. 138-139, [276b5-6]). Todavia, ao serem expostas ao sol elas pereciam. Detienne dá conta inclusive de que isso seria uma forma de satirizar o deus Adônis em detrimento de Deméter (1972). Todavia, sua constituição é frágil em virtude do curto tempo de maturação de sua natureza, tornando-a totalmente vulnerável aos raios do sol de verão. Seriam plantas de uma beleza notável, mas efêmeras e incapazes de multiplicar-

4 Szlezak (1999) e Detienne (1972) oferecem informação importantes acerca deste mito, especialmente o segundo autor.

se em outras tantas belezas futuras. Por isso suscitam, no fundo, tanta tristeza. É possível que para Sócrates o belo – mesmo sua imagem sensível – não possa ser assim constituído por fragilidade tal que o torne incapaz de multiplicar-se em belezas e virtudes. Por isso, o agricultor que está seriamente engajado em sua arte volta seu esforço para a produção de plantas belas e fortes o suficiente para dar frutos e sementes, mesmo que isso lhe custe oito bons meses, ao longo dos quais sua plantação terá de possivelmente enfrentar intempéries e pragas e outras sortes de desventuras. Porém, ao final de tudo, é bem mais provável que as plantas que vinguem sejam vigorosas e belas, testadas pela dureza do mundo. E seu jardim será não um jardim de instantes que suscitem tristezas e nada, mas um jardim que inspirará esperança e renovará o ânimo para uma nova plantação que será filha desse mesmo jardim. E assim até onde for possível ter mãos e sabedoria no futuro para perpetuar essas boas práticas.

E dessa maneira também se dá com as letras. Quer-se plantar discursos frágeis que produzirão letras frágeis aparentemente belas de um Jardim de Adônis? Incapazes, essas letras, de dar frutos e de semear por si mesmas outros discursos? Ou, ao contrário, deseja-se plantar bons discursos, o quais ofertarão bem adubadas e podadas letras?

Sóc.: Não efetivamente. Mas os jardins em letras, como é provável, por brincadeira [παιδιᾶς χάριν, paidiās khárin] ele os semeará e escreverá quando escrever, para si mesmo entesourando lembranças para a esquecida velhice, se lá chegar, e para todo aquele que siga a mesma pista. E ele se alegrará vendo crescer as tenras plantas; e enquanto outros utilizam outras diversões [παιδιαῖς, paidiaĩs], embebidos em banquetes e em quantos outros prazeres são irmãos destes, ele então, como é provável, em vez destes passará sua vida divertindo-se [παίζων, páidzon] com os que digo (PLATÃO, 2016, p. 139[276d1-9]).

Há diversões das quais participam alguns, os verdadeiros sérios. Nelas, o caráter lúdico se mostra como exercício da alma, ou seja, está direcionado para o maior bem do ser humano. Esses brincalhões são tais por se divertirem no jogo da dialética e estarem voltados para o justo, o bem e o belo. Desse modo, semeiam discursos, inclusive escritos, que frutificarão em almas próprias para eles, as quais, quando for tempo, semearão outros, e assim por diante. Diga-se de passagem, que Fedro estimula – a favor de si mesmo e sem o perceber – em Sócrates a semeadura de belos discursos. Sócrates inclusive o exortará a espalhar a outros o que foi dito entre eles, ou seja, a semear, discursos semelhantes – talvez em Lísias, se ele tiver solo propício. Fedro, por sua vez, também exortará Sócrates a fazê-lo em relação a Isócrates. Por fim, ambos se comprometem, enquanto verdadeiros amigos, a levar uma vida que tenha a sabedoria como maior riqueza.

Ainda há muito a ser investigado quanto a essas hipóteses parciais aqui expostas – elas mesmas não totalizando todas aquelas que já foram levantadas em nossas pesquisas mais copiosas a esse respeito. O que fica de tarefa a ser realizada (inclusive já em progresso) é a teorização de uma hermenêutica filosófica enquanto hermenêutica erótica. Ou seja, é pensar propriamente o que é o filosófico da hermenêutica a partir de uma erotologia, tão vasta e belamente presente nos diálogos platônicos.

Referências bibliográficas:

DETIENNE, Marcel. *Les jardins d'Adonis*. Paris: Gallimard, 1972.

GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*. 8ª ed. Trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. *Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode*. In: *Gesammelte Werke Band 1*. 6ª ed. Tübingen, 1990.

GADAMER, H.G.; REALE, G. *Platão: a filosofia como diálogo* (entrevista). Revista Síntese Nova Fase. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, 1997.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2016

SZLÉZAK, Thomas A. *Reading Plato*. Trad. Graham Zanker. Londre e Nova York: Routledge, 1999.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.